اساسیاتِ اقبال

ڈاکٹر وحید قریشی

اساسیاتِ اقبال

ڈاکٹر وحید قریشی

اقبال اکادمی پاکستان

سال ۱۹۹۴ء-۱۹۹۶ء میں اقبالیات پر شائع ہونے والی بہترین کتاب
جس پر قومی صدارتی ایوارڈ دیا گیا

جملہ حقوق محفوظ

ناشر

پروفیسر ڈاکٹر بصیرہ عنبرین
ناظم
اقبال اکادمی پاکستان
حکومت پاکستان
قومی ورثہ وثقافت ڈویژن
چھٹی منزل، ایوانِ اقبال، ایجرٹن روڈ، لاہور
Tel: [+92-42] 36314510, 99203573
Fax: [+92-42] 36314496
Email: info@iap.gov.pk
Website: www.allamaiqbal.com

ISBN 978-969-416-586-8

طبع اوّل	:	۱۹۹۶ء
طبع دوم	:	۲۰۰۳ء
طبع سوم	:	۲۰۲۲ء
تعداد	:	۵۰۰
قیمت	:	-/۸۲۰ روپے
مطبع	:	ایچ آئی ٹریڈرز، لاہور

محل فروخت: گراؤنڈ فلور، ایوانِ اقبال، ایجرٹن روڈ، لاہور

ترتیب

دیباچہ ۵

تصورِ سیاست

۱-مسند خلافت یا مجلس قانون ساز ۷

۲-علامہ اقبال کا تصورِ حریت ۳۱

۳-اقبال اور نظریہ وطنیت ۴۱

۴-علامہ اقبال کا تصور وطنیت ۹۷

۵-اقبال، خمینی اور شریعتی ۱۰۵

تصورِ تعلیم

۱-اقبال کا تصورِ تعلیم اور عصری صورتِ حال (حصہ اوّل) ۱۰۹

۲-اقبال کا تصورِ تعلیم اور عصری صورتِ حال (حصہ دوم) ۱۲۳

تصورِ تاریخ

۱-علامہ اقبال اور مطالعہ تاریخ ۱۵۳

تصورِ شعر

۱-اقبال کی شاعری ۱۵۹

۲-اقبال کا اثر دوسرے شعرا پر ۱۶۵

تصورِ فن

۱- اقبال اور چغتائی ۱۸۷

تصورِ جہاد

۱- اقبال کا تصورِ جہاد ۲۰۱
۲- تفہیم اقبال کے لیے فارسی زبان کی اہمیت ۲۲۷

متفرقات

۱- ''تشبیہاتِ اقبال'' (تعارف) ۲۳۱
۲- ''خطباتِ اقبال پر ایک نظر'' (تبصرہ) ۲۳۵
۳- ''مظلوم اقبال'' (تبصرہ) ۲۳۹
۴- ''اقبال کی ابتدائی زندگی'' (تبصرہ) ۲۴۱
۵- ''شذراتِ فکرِ اقبال'' ۲۴۵

دیباچہ

ڈاکٹر وحید قریشی...... ہماری علمی اور ادبی روایت میں ایک کثیر الجہات شخصیت ہیں جن کی تحقیق کا دائرہ نصف صدی سے بھی زیادہ عرصے پر محیط ہے۔ آپ ممتاز پاکستانی دانشور، تنقید اور تحقیق میں منفرد اسلوب رکھنے والے ادیب، شاعر، استاد اور اقبالیات کے محقق ہیں اقبال کے فکر و فن پر ان کی کتاب اساسیاتِ اقبال ان مقالات پر مشتمل ہے جو آپ نے اقبال اکادمی میں آنے سے قبل مختلف اوقات میں لکھے جنھیں اب مناسب تدوین اور اضافوں کے بعد پیش کیا جا رہا ہے۔

مسلم فکریات میں اقبال کو بھی یہ منفرد مقام حاصل ہے کہ انھوں نے اسلام کو ایک تمدنی اور ثقافتی تحریک اور توحید کو ایک عمرانی مظہر کی حیثیت سے دیکھا۔ ایران کی فتح کو بھی اقبال نے اس لیے ایک اہم واقعہ قرار دیا کہ اس سے اسلام ایک تہذیب کی صورت میں بار آور ہوا۔ اقبال اسلام کو محض ایک مذہب، عقائد اور عبادات کا مجموعہ تصور نہیں کرتے تھے۔ ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر اور بہت سے دوسرے مقالات اور شاعری میں اقبال اسلام کو سماجی حرکت شمار کرتے تھے جو انسانی تہذیب و تشکیل میں موثر ہے۔ ان مقالات میں تصورِ توحید اور زمان و مکان کے حوالے سے فکر اقبال کی اسی اساس کو تلاش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ جہاں فکر کا صعود مکان سے زمان کی طرف ہے۔ اقبال قرآن کو فکر سے زیادہ عمل کی طرف رجحان رکھنے والی کتاب شمار کرتے تھے۔ ڈاکٹر وحید قریشی نے اقبال کی اسی منہاج کو اپنا کر فکر اقبال کے اطلاقی رجحانات کو اپنے مقالات میں پیش کیا ہے۔ جن کی بنیاد پر اقبال برصغیر میں ایک مسلم ریاست کی تشکیل چاہتے تھے جہاں اسلام ایک ثقافتی اور تمدنی قوت کے طور پر نشو ونما پائے۔ تصور وطنیت کے مقالے میں انھی تصورات کو پیش کیا گیا ہے جو نظریہ پاکستان (دو قومی نظریہ) کی اساس بنے۔

اقبال کی شاعری، مقالہ ڈاکٹر صاحب نے ۱۹۵۱ء میں لکھا۔ جس میں بعد اضافے کیے گئے۔ اقبال کا تصورِ تعلیم اور عصری صورتِ حال مقالہ شعبہ فلسفہ کے زیر اہتمام منعقد ہونے والے

اقبال لیکچر کے طور پر پڑھا گیا۔ جس میں ایک ماہر تعلیم کے گہرے تدریسی تجربے کا احساس نمایاں ہے۔

مجھے یہ شرف حاصل ہے کہ محترم ڈاکٹر وحید قریشی نے ان مقالات کو مدون کرنے کی خدمت میرے سپرد کی۔ اس کا نام اساسیاتِ اقبال بھی انھوں نے قبول فرمایا۔

ڈاکٹر وحید عشرت

۸/اپریل ۱۹۹۶ء

لاہور

مسند خلافت یا مجلس قانون ساز

بیسویں صدی ربع اوّل میں خلافت کا مسئلہ مسلمانوں کے ملّی تشخص کے لیے موت وحیات کا مسئلہ بنا رہا ہے۔ ترکی میں خلافت کے خاتمے نے عالم اسلام خصوصاً برصغیر پاک و ہند کے مسلمانوں میں اضطراب اور ناامیدی کی جولہر پیدا کی، اس کے دوررس نتائج کا اندازہ پاک و ہند کی تاریخ کے مطالعہ سے ہوسکتا ہے۔ ہندی مسلمانوں کا رفتہ رفتہ کانگرس کے حلقہ اثر میں چلے جانا، قومیت کے مغربی تصور کی مقبولیت کے ساتھ ساتھ اس احساس کا نتیجہ بھی تھا کہ اب ملّی تشخص کی مساعی بارآور نہیں ہوسکتیں اور مسلمانوں کی سیاسی جدوجہد عالم اسلام کے وسیع تر پس منظر میں ناکام ہوچکی ہے۔ ایسے میں ملت واحد کے تصور کی جگہ مغربی قومی کے تصور کا مقبول ہونا قدرتی امر تھا۔ علامہ اقبال کا اپنے دلی اضطراب اور نئی صورتِ حال میں اپنے معتقدات اور ترکی اور دوسرے مسلم ممالک میں بیداری کے آثار کو عقلی اور جذباتی میزان میں کسی نئے Synthesis پر مرکوز کرلینا ضروری امر تھا۔ خلافتی تصورات، حقائق کے سامنے ناکام ہوچکے تھے۔ ترکی نے خلافت کے خاتمے کے اعلان کے ساتھ اس حقیقت کو بھی واضح کردیا تھا کہ مستقبل میں خلافت کے قیام کا کوئی امکان نہیں رہا اور خلافت کی گدائی، جس کی مخالفت اقبال پہلے سے کررہے تھے، اب اپنے منطقی نتیجے تک پہنچ چکی تھی۔ ایسے میں ملت اسلامیہ کا وہ تصور 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 نقطہ 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۔ اقبال اس حقیقت کو Collective security کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ سیاسی لحاظ سے ان کا یہ تصور مسلمانوں ملکوں میں الگ الگ ابھرتی ہوئی جمہوریتوں کو واحد مجلس اقوام کی صورت میں دیکھنے کی تمنا پر منحصر تھا:

تہران ہو گر عالم 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 صورت حال میں نئی تعبیر کے محتاج تھے۔ مسلمانوں کے ملی تشخص میں حائل ہونے والے مغربی قومیت کے تصورات کی مسلسل حوصلہ شکنی ہی مسلمانوں کو ایک واحد ملت کے تصور کی طرف لے جاسکتی تھی۔ اقبال مغربی تصور وطنیت کے اسی لیے مخالف تھے۔ ان کی فکری جدوجہد کی تاریخ میں وطنیت کے تصورات کی شدید مخالفت، جہاں دینی اور ملکی لحاظ سے اہم تھی، وہاں عالم اسلام کے وسیع تر ملی تشخص کے لیے بھی بے حد ضروری تھی۔ کیونکہ اس کے بغیر ملت واحد کا تصور ہی محال تھا:

پاک ہے گرد 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 مگر ہئیت اجتماعیہ اسلامیہ کے اصل اصول کے طور پر برسرِ عمل آنے کی مخالفت کرتے ہیں۔ علامہ نے جغرافیائی حدود ثغور کو جس طرح وسیع کیا وہ ان کے تصور زمان ومکان کی تعبیر ہی کا معجزہ تھا۔ وطن کو تنزیہی عمل کے ذریعے مکان سے نکال کر زمین میں لے جانے سے ملت واحد کے تصور کو تقویت ملی اور اسی سے مسلمان فکری بنیادوں پر نسلی اور علاقائی عصبیتوں سے رہائی پاسکتے تھے۔ یہ حل مسائل کی یورش کا ایک رخ پیش کرتے ہیں۔ اقبال نے خلافت کے تصور کو بھی حقائق کے پس منظر میں دیکھا، یہ دوسرا رخ تھا۔ وہ اسلام میں سیاست اور مذہب کی دوئی کے قائل نہ تھے، وہ ان اعمال کو ایک ہی واحد حقیقت کے دو رخ جانتے تھے۔ انھوں نے ایک موقع پر پنڈت نہرو کے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہوئے واضح طور پر کہا تھا کہ مسلمانوں کے سیاسی تجربے کی تاریخ میں مذہب وسلطنت کی علیحدگی محض وظائف کی علیحدگی ہے، عقائد کی علیحدگی نہیں۔ مسلمانوں ملکوں میں سے نئے سیاسی وسماجی عوامل نے انھیں اس کا شدید احساس بھی دلایا کہ اگر ان ممالک میں مغربی طرز کی جمہوریت پھلنے پھولنے لگی تو دین ودنیا، ریاست اور کلیسا کے الگ الگ ہو جانے سے عالم اسلام بھی اس انحطاط کا شکار ہو جائے گا جس کی زد میں مغربی تہذیب وتمدن آچکا ہے۔ سیاسی اور ملکی امور میں اخلاقی اقدار کی بحالی اسلام ہی کے واسطے ممکن تھی۔ اقبال انسانی قدروں اور انسانیت کے لیے عالمگیر برادری کے جس تصور کے داعی ہیں وہ عمرانی اصطلاحوں کے دور تک پھیلے

ہوئے دام میں لادینی عالمگیر برادری کا تصور نہیں ہے۔ بلکہ اس کی اساس اخلاق اور مذہب کے ضابطوں پر ہے۔ یہ اخلاقی ضابطے کسی حقیقت 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 یک جا کیا ہے اور اس طرح بنی نوع انسان کے لیے معتدل راہ قائم کی ہے، جہاں یہ سکھایا ہے کہ تمھارا مقصود اصلی اعلاء کلمۃ اللہ ہے، وہاں یہ بھی تعلیم دی جاتی ہے کہ ولاتنس نصيبك من الدنيا(دنیا میں اپنا حصہ فراموش نہ کرو) دنیا ہیچ است و کار دنیا ہیچ......اسلام کی تعلیم نہیں۔''(۱)

دین کے عنصر کو دنیا سے خارج کرنے سے معاشرے میں عدم توازن پیدا ہو جاتا 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 عالمگیر ہے لیکن بہ اعتبار اطلاق و انطباق مخصوص و محدود، ایک حیثیت سے ان کا ارشاد صحیح ہے۔انسانیت کا نصب العین شعر اور فلسفے میں عالمگیر حیثیت سے پیش کیا گیا ہے لیکن اگر اسے موثر نصب العین بنانا اور عملی زندگی میں بروے کار لانا چاہیں تو آپ شاعروں اور فلسفیوں کو اپنا مخاطب اولیں نہیں ٹھہرائیں گے اور ایک ایسی مخصوص سوسائٹی تک اپنا دائرہ مخاطبت محدود کر دیں گے جو ایک مستقل عقیدے اور معین راہ 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۔''(۲)

"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 word it out in actual life, you must start, not with poets and philosophers, but with a society exculsive in the sense of having a creed and well-defined outline, but ever enlarging its limits by example and persation. Such a society, according to my belief, is Islam." (3)

خطبات میں چھٹے خطبے ''نظام اسلامی میں اصولِ حرکت'' میں فرماتے ہیں:

"To my mind these arguments, if rightly appreciated, indicate the birth of and International ideal which, though forming the very essence of Islam, Has been hitherto over shadowed 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 on herself alonek, until all are strong and powerful to form a living family of republics." (4)

''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 شروع کی عربی شاہنشاہیت نے پس پردہ ہی نہیں، پس پشت ڈال رکھا تھا۔ بحالت موجودہ تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ امم اسلامیہ میں ہر ایک کو اپنی ذات میں ڈوب جانا چاہیے۔ انھیں چاہیے اپنی ساری توجہ اپنے آپ پر مرتکز کر دیں حتی کہ ان سب میں اتنی طاقت پیدا ہو جائے کہ باہم مل کر اسلامی جمہوریتوں کی ایک برادری کی شکل اختیار کر لیں۔''(۵)

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 خارج کر دیں۔ نسلی عصبیتوں، لسانی عصبیتوں، علاقائی عصبیتوں، ملکی عصبیتوں کو کھل کھیلنے کا موقع اسی وقت ملتا ہے جب ریاست کے تار و پود سے اخلاقی اور دینی عناصر کو موقوف کر دیا جائے اور لادینی ریاست کے تصور کو فروغ دیا جائے۔ یاد رہے کہ وطنیت کے مغربی تصور 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 مسائل حیات خلا میں وقوع پذیر نہیں، ان کا 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 تدوین جدید کے لیے کون کون سے ایسے اصول ہیں جنھیں بنیادی قرار دیا جا سکتا ہے اور ان کی روشنی میں نئی صورت حال کا حل دریافت ہو؟

فقہ اسلامی کے قدیم دبستان اپنے اپنے زمانے کے حالات کا حل تھے۔ عالم اسلام میں تنزل کے بعض ادوار میں انھی مذاہب فقہ نے غور و فکر کا سامان مہیا 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 فکر کے راستے مسدود ہونے سے فقہی مسائل حقائق کی دنیا سے نکل کر فرضی صورت حال اور فرضی واقعات کے حال پر منتج ہوئے۔ اسے اقبال نے سید سلیمان ندوی کے نام ایک میں Legal Fiction کے نام سے یاد کیا ہے۔ ضرورت تھی کہ فقہ اسلامی کو دوبارہ حقائق کی دنیا میں واپس لایا

جائے۔ راہنما اصولوں کے بغیر یہ ممکن نہیں تھا۔ تشکیل جدید الٰہیاتِ 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 بھی کئی جگہ بیان کیا ہے۔ لکن اسے فلسفیانہ موشگافیوں اور خلفا کے اختیارات واحکامات یا منصب کی فضیلت یا خلفائے سابق کے کارناموں کی داد تک محدود نہیں، کیا بلکہ اس ادارے کے قیام اور مختلف تاریخی ادوار میں تصور خلافت اور اس سے متعلق دیگر سیاسی، عمرانی اور مذہبی عموال کی نشان دہی کی ہے۔ حقائق کی دنیا میں اس تصور سے جو ٹھوس نتائج برآمد ہوئے ہیں اور ان کا اطلاق جس طرح دور حاضر کے حقیقی مسائل پر ہوتا ہے، ان کی چھیان بین اقبال کا حقیقی موضوع ہے۔ خلافت کی تاریخ کا جائزہ لیتے ہوئے عہد حاضر اس منصب کی عملی صورت کی وضاحت میں انہوں نے ایک نہایت اہم بات کہی ہے:

> "Let us now see how the Grand National Assembly (of Turkey) had exercised this powr of Ijtihad in regard to the institution of Khilafat. According to Sunni Law, the appointment of an Imam or Khalifa is absolutely indispensable. Thefirst question that arieses in this connection is this.. Should the Caliphate be vested in a single Person? Tureky's Ijtihad is that according to the Spirit of Islam the Caliphate or Imamat can he vested in a bodoy of persons, or an elected Assembly. The religious doctors of Islam in Egypt and India, as far as I know have not yet expressed themselves on this point. Personally I believe the Turkish view is prefectely sound. It is hardly necessary to argue this point. the republican form of government is not only thoroughly consistant 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.(6)

''جہاں تک مسئلہ خلافت کا تعلق ہے مجلس ملیہ (ترکی) نے اپنا حق اجتہاد کس طرح استعمال کیا۔ سنی نقطۂ سے خلیفہ یا امام کا منصب چونکہ ایک امر واجب ہے لہٰذا اس سلسلے میں سب سے پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ منصب خلافت کیا کسی فرد 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 مجلس کے ذمے بھی کیا جا سکتا 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 سرتا سر درست ہے۔ اتنا درست کہ اس کی تائید میں کسی دلیل کی ضرورت نہیں رہی، اس لیے کہ ایک تو جمہوری طرز حکومت، اسلام کی روح کے عین مطابق ہے، ثانیاً اگر ان قوموں کا بھی لحاظ رکھ لیا جائے

جو اس وقت عالم اسلام میں کام کر رہی ہیں تو یہ طرز حکومت اور بھی ناگزیر ہو جاتا ہے۔''(۷)

اقبال کے اس موقف کو مسلمانوں کی سماجی تاریخ کے مختلف ادوار کی تائید بھی حاصل ہے۔ خلافت کا ورد واحد کی ذات میں ارتکاز، حالات حاضر میں ناکام ہو گیا۔ خلیفہ کو جو اختیارات بہ حیثیت خلیفہ حاصل تھے وہ اس کا پیدائشی حق نہ تھے بلکہ 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 وحقوق کی وارث وہ جماعت قرار پائے جو عملاً ان اختیارات کو خلیفہ سے واپس لے کر خود مسلمانوں کی راہنمائی کا فرض ادا کر رہی ہے۔

خلافت اگر قانون ساز ادارے میں منتقل ہو گئی تو اس ادارے کے نمائندوں کے لیے کسی معیار قابلیت اور معیار واقفیت علوم دینی کی شرط لازم آئے گی۔ اس مجلس قانون ساز یا لیجیسلیٹو اسمبلی کو جس میں 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 اٹھائے ہیں۔ اپنے دور کے علمائے دین کے یک رخے اور جمود آشنا ذہن کی مخالفت کی ہے، اسی طرح مغربی تربیت یافتہ اور مغرب پرست تعلیم یافتہ نوجوانوں کو بھی وہ اسلام سے عدم واقفیت اور مغربی افکار کی اندھا دھند پیروی کی وجہ سے منصب اجتہاد کا اہل نہیں جانتے، ان کے نزدیک ان دونوں طبقوں کے نقائص کے اسباب تاریخی ہیں۔ برصغیر پاک وہند میں ہمارے علمائے دن جدید نظریات وتحریکات اور حالات حاضر کے پیچ در پیچ مسائل سے الگ تھلگ رہے، نوجوان تعلیم یافتہ طبقہ بھی مذہب سے بیگانہ محض ہو گیا۔ جدید طبقہ علوم حاضر کی اہمیت سے تو آشنا تھا لیکن اپنی خودی کو مسلمان کرنے کا وصف کھو بیٹھا تھا۔ اس دوئی نے معاشرتی زندگی ہی کو دولخت نہیں کیا بلکہ دین و دنیا کے درمیان بھی اختلاف وافتراق پیدا کر دیا۔ ان حالات میں خلافت کے اختیارات حاصل کرنے والا ادارہ کیا کرے؟ اجتہاد و اجماع اور قیاس م یں یہ ادارہ کس حد تک مختار اور کس حد تک پابند ہو؟ ادارے کے افراد کے فرائض کیا ہیں؟ جب تک جدید تعلیم یافتہ طبقہ مذہبی علوم سے پوری طرح آشنا نہیں ہو جاتا، درمیانی مدت کے لیے عارضی انتظام کیا جائے؟ وقتی تربیت کے لیے مستقبل انتظام کیا 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 کارگردگی کو بے راہ ہونے سے روکنے کے لیے علامہ نے دو تجویزیں پیش کی ہیں: اول یہ کہ قانون سازی میں راہنما اصولوں کو پیش نظر رکھا جائے۔ دوم یہ کہ یا یہ تو عارضی طور پر علما کی ایک جماعت کو قوانین کا 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 موثر تعداد خود مقننّہ کے اندر موجود ہو۔ اقبال جدید تعلیم یافتہ طبقے سے یہ اندیشہ بھی رکھتے تھے کہ یہ لوگ حریت اور آزادی کے جوش میں آ کر جائز حدود سے تجاوز کر جائیں گے۔ اس لیے ان پر عقائد کی روک لازمی ہے۔(۸) یہ روک بلاشبہ ان اصولوں ہی کی مدد سے ممکن ہے جو اسلام کے نظام مدنیت کے بنیادی مقاصد ہیں۔ 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 بات پر معترض رہے کہ اسلامی ضوابط کی توضیع 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 تعبیر کے کرتب کی مدد سے جائز بنا دیا جائے، چاہے فی الواقع اس رجحان کا غیر اسلامی یا خلاف 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 اُس دستور العمل کو مسخ کر دینا ہے۔ یہ ایک نہایت shutle طریق تنسیخ کا ہے اور یہ طریق وہی قومیں اختیار یا ایجاد کر سکتی ہیں جن کی فطرت گوسفندی ہو۔''(۹)

بے راہ روی سے بچنے کا دوسرا طریقہ وہ ضابطہ آسمانی ہے جس کی رو سے خلیفہ بھی اپنے اعمال کے لیے اتنا ہی جواب دہ ہے جتنا رعایا کا کوئی عام فرد۔ خلیفہ قانون سے بالا نہیں۔ اس طرح وہ جماعت جو خلافت کے اختیارات رکھتی ہے وہ کیسے قانون سے باہر ہو سکتی ہے۔ منصب امامت و خلافت کسی فرد یا جماعت کا پیدائشی حق نہیں بلکہ انہیں امانت کے طور پر تفویض ہوا ہے۔ قانون کی بالادستی حاکم اور رعایا دونوں کے لیے ضروری ہے۔ حاکم کا قانون الٰہی کا پابند ہونا ناگزیر ہے کیونکہ اسلام میں ریاست اور مذہب کے درمیان کوئی فرق ہی نہیں۔ سارا نظام 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 ملت کے سامنے جواب دہ 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 disticntion 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 Muhammaden theologians (e.g. Abu Ishaq, Tahari). in fact, the idea of personal authority is quite contrary to the spirit of Islam. the Prophet of Arabia succedded 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 Go". 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 Gog--- will enter the paradise", studioulsy omitting the second half of the Muslim creed-- "And Muhammad is His Prophet". The ethical importance of this atitutde is great. The whole system of Islamic ethics is based on the idea of individuality; anything which tends to repress the healthy development of individuality is quite inconsistent with the spirt of Islamic Law and ethics. A Muslim is free to do anything he likes, provided he goes not violate the Law. The genetal 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 lawyyers. It i, therefore, true to say that the entire fabric of Islmaic law, actually adminstered, is really judge-- made law, so that the lawyer pefrosm the legislative function in Muslim consitution. 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.".(10)

خلافت (فرد کی ہو یا جماعت کی) قرآنی ضابطے، احکامِ الٰہی شریعت کی پابند ہے۔ نص 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 ہوگا۔ اجماع کا فیصلہ بشری فیصلہ ہے، اس لیے اس میں غلطی کا امکان بھی ہے اور دانستہ یا

نادانستہ غلط تعبیر کا بھی۔ اس لیے اس کے پس پشت نیک نیتی کے علاوہ معاملہ فہمی اور علوم دینی سے پوری واقفیت بھی ضروری ہے۔ اگر فیصلے میں غلطی یا کوتاہی کا ارتکاب خلیفہ وقت یا خلافت کی امین جماعت سے ہو تو وہ بھی احتساب سے بالا نہیں۔ لیکن اس محاسبے کی کیا شکل ہوگی؟ اقبال نے خلافت اسلامیہ پر لکھتے ہوئے خلیفہ کی معزولی کا ذکر کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

''یاد رکھنا چاہیے کہ مسجد مسلمانوں کی کونسل چیمبر یا دیوان عام ہے۔ مسجد میں نماز باجماعت اور روزانہ عبادت کا مسئلہ ملت اسلامیہ کی سیاسی زندگی کے ساتھ اس طریق پر 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 طرز 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 طرز عمل کے خلاف وہ چاہے، یا ایسے امر کے متعلق جس کا بحیثیت مجموعی تمام قوم پر اثر پڑ سکتا ہے، آئینی تحقیقات یا باصطلاح شریعت استفتا کرے۔''(۱۱)

گویا خلافت (فرد یا جماعت) کی سرزش اور صحیح فیصلے کی ضمانت کے لیے اجماع ہی کا وسیلہ اختیار کرنا پڑے گا۔ اس کے دو موثر ذریعے ہو سکتے ہیں: اول خلیفہ کی معزولی کا مطالبہ، دوسرے طریقہ استفتا۔ 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 اور دنیا، مذہب اور 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۔ نص قرآنی کو کوئی بھی منسوخ نہیں کر سکتا۔ احادیث نبوی اور صحابہ کرام کے عمل کے ذریعے آزادہ روی کی مناسب روک تھام ممکن ہے۔ اقبال آزادی 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 دستور العمل 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:

آزادی افکار سے ہے ان کی تباہی
رکھتے نہیں جو فکر و تدبر کا سلیقہ

ہو فکر اگر خام تو آزادی افکار
انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ

....

اس قوم میں ہے شوخی اندیشہ خطرناک
جس قوم کے افراد ہوں ہر قید سے آزاد
گو فکر خداداد سے روشن ہے زمانہ
آزادی افکار ہے ابلیس کی ایجاد

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

چوتھی شرط یہ بھی ہے کہ معاشرے میں جدید عناصر کی آمیزش آہستہ آہستہ وارد ہو۔ عمل پیرا افراد اعلیٰ کردار کے مالک ہوں، نیز جن اوصاف حمیدہ کا وجود خلیفہ 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 مقصد وحید اعلیٰ کو 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 افراد ملت 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 چاہئیں۔

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

(۱) ملت اسلامیہ کو صحت منداور 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 نقطہ 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) ملت 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۔(۱۲)

ایک اہم سوال یہ بھی ہے کہ نئی صورتحال میں سابقہ مذاہب 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 براہ راست تدبر کی دعوت دیتے ہیں۔ خصوصاً اجماع و قیاس کے حدود کے بارے میں ان کی 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 آزادی رائے کو اجتہادی انداز میں بروئے کار لایا گیا اور فکر و نظر کے لیے کئی راہیں نکلیں۔ ورنہ یوں ایک سے زائد دبستان فکر وجود میں نہ آتے۔ یہ پہلو قابل 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 سکے گا۔ 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۔ پھر حل 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 مذاہب فقہ میں سختی اور قطعیت آ گئی۔ اگلے حقائق کی نئی تعبیر کے راستے مسدود ہوئے۔ فقہی فرقے پیدا ہو گئے۔ یہ صورت اسلام کے ملت واحد بن جانے میں حارج ہوئی۔ شیعہ فقہ، سنی فقہ اور پھر ان میں بھی گونا گوں مذاہب فقہ۔ حنفی، مالکی، شافعی۔ یہ سب اگرچہ اس بات کا ثبوت ہیں کہ اسلام میں آزادی رائے کی اہمیت بحال ہے لیکن اس کا ایک برا 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 صرف 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 ہوگا۔

> "It is, however, extremely satisfactory to note that the pressure of new world- forces and the political experiences of European nations are impressing on the mind of modern Islam the value and possihilities of the idea of Ijma. The growth of 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 can we stir into activity the dorment spirit of life in our legal system, and give it an evolutionary out look."(13)

''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 پیش 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 نشو و نما اور قانون ساز مجالس کا بتدریج قیام، ایک بڑا ترقی زا قدم ہے۔اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سر دست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں، اپنا یہ حق مجالس تشریعی (Legislative Assemblies) 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 براں غیر علماء 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 نظاماتِ فقہ میں خوابیدہ ہے، از سرِ نو بیدار کر سکتے ہیں۔ یوں ہی اس کے اندر ایک ارتقائی مطمحِ نظر پیدا ہوگا۔''

اس سوال پر کہ برصغیر 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:

"In India, however, difficulties are likely to arise; for it is doubtful whether a non-Muslim legislative assembly can exercise the power of Ijtehad.(۱۴)"

''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۔''

پاکستان کے وجود میں آنے کے بعد جہاں اسمبلی میں مسلم اراکین کی اکثریت ہے، کسی ایسے فیصلے کا امکان نہیں جو مسلمانوں کے دینی معاملات یا دنیاوی امور میں سدِ راہ ہو۔ اس لیے اسمبلی کے اختیاراتِ اجتہاد و خلافت میں کوئی امر مانع نہیں اور اقبال کی تجاویز کو بخوبی عمل میں لایا جا سکتا 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 جائے 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 طریق کار ایران کے دستور کے حوالے سے تجویز کیا ہے۔فرماتے ہیں:

"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 Mohammadan Law. Such an assembly may make gave mistakes in their interpretation of Law. How can we exclude or atleast reduce the possibilities of erroneous interpretation? The Persian constitution of 1906 provided a separate ecclesiastical committee of Ulema--conversat with the affairs of the world--having power to supervise the legislative activity of the Mejlis. This, in my opinion, dangerous arrangement is probably necessary in view of the persian constitutional theory. According to that theory, I believe, the king is a mere costodian of the realm which realy 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 arrangement 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 relatin to law. The only effective remdey for the possiblilities of errorneous interpretations is to reform the present system of legal education in Mohammadan countries, to extend its sphere, and to combine it with an intelligent study of modern jurisprudence."(۱۵)

''موجودہ زمانے میں تو جہاں کہیں مسلمانوں کی کوئی قانون ساز مجلس قائم ہوگی اس کے ارکان زیادہ تر وہی لوگ ہوں گے جو فقہ اسلامی کی نزاکتوں سے ناواقف ہیں لہٰذا اس کا طریق کار کیا ہوگا؟ کیونکہ اس قسم کی مجلس شریعت کی تعبیر میں بڑی بڑی شدید غلطیاں کرسکتی ہے۔ان غلطیوں کے ازالے یا کم سے کم امکان کی صورت کیا ہوگی؟ ۱۹۰۶ء کے ایرانی دستور میں اس امر کی گنجائش رکھ لی گئی ہے کہ جہاں تک امور دینی کا تعلق ہے، ایسے علماء کی جو معاملات دنیوی سے بھی خوب واقف ہیں، ایک الگ مجلس قائم کردی جائے تاکہ وہ مجلس کی سرگرمیوں پر نظر رکھے۔یہ چیز بجائے خود بڑی خطرناک ہے لیکن ایرانی نظریہ 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 علماء، سو بحیثیت نائبین امام ان کا حق ہے کہ قوم کی ساری زندگی کی نگرانی کریں۔گو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ سلسلہ امامت کی عدم موجودگی میں وہ اپنا یہ دعویٰ کس طرح ثابت کرسکتے ہیں۔بہرحال ایرانی نظریہ دستور کچھ بھی ہو، یہ انتظام بڑا خطرناک ہے اور سنی ممالک اسے اختیار بھی کریں تو عارضی طور

پر۔انھیں چاہیے مجلس قانون ساز میں علماء کو بطور ایک موثر جزو شامل تو کر لیں لیکن علماء بھی، ہر امر قانونی میں آزادانہ بحث وتمحیص اور اظہار رائے کی اجازت دیتے ہوئے اس کی راہنمائی کریں۔ بایں ہمہ شریعت اسلامی کی غلط تعبیرات کا سدباب ہوسکتا ہے تو صرف اس طرح کہ بحالت موجودہ بلاد اسلامیہ میں فقہ کی تعلیم جس نہج پر ہو رہی ہے، اس کی اصلاح کی جائے۔''

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 سینیٹ میں علماء کی ایک موثر تعداد نمائندوں کے طور پر شریک ہو۔ پاکستان میں پہلا طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔ ان دونوں طریقوں کے پیچھے علماء کی تھیوکریسی بن جانے کا جو امکان ہے اس کے پیش نظر علامہ اقبال اسے خطرناک قرار دیتے ہوئے محض عارضی علاج کے طور پر قبول کرتے ہیں۔ بہرحال ایسی صورت حال کا دیر تک قائم رہنا، اقبال کے خیالات کی روشنی میں، بہت خطرناک ہوسکتا ہے اور ہمیں جلد از جلد مستقل علاج کی طرف توجہ کرنی چاہیے جو اقبال نے تجویز کیا ہے۔

علماء کی تربیت کے مختلف طریقوں پر علامہ اقبال ایک عرصے تک غور وفکر 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 علماء دورحاضر کی مقتضیات کو سمجھیں اور تقلیدی انداز فکر کو ترک کر کے اجتہادی انداز میں فکری اور فقہی تاریخ کی تدوین جدید کا کام سنبھالیں۔ اس مقصد کے لیے کئی اسکیمیں ان کی توجہ کا مرکز رہیں۔ ایک ۱۹۲۵ء میں اور دوسری ۱۹۳۲ء میں۔ تیسری سکیم پٹھانکوٹ کی، چوتھی اسلامی یونیورسٹی کی۔ ۴ جون ۱۹۲۵ء کو صاحب زادہ آفتاب احمد خان سیکرٹری مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے نام خط لکھا۔ صاحب زادہ صاحب 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 علماء کی تعلیم وتربیت کے بارے میں فرمایا:

"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 subtance 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 than a rebuilding of theological thought is absolutely necessary. The vision of Sir Sayyed 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 by gone 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 nortion of our community. Spiritually, the older theology is, generally speaking, a set of wornout ideas; educationally, 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 chanels 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 into 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 your 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 very much shortened. Afer 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 Theolgoy on older lines as suggested in paragraph 4 of your letter, but your ultimate aim must be graudually to displace it by the work of original thinkers produced in the manner I have suggested."(۱٦)

''ہمارا پہلا مقصد جس کی بابت ہم دونوں متفق ہیں موزوں صفات کے علماء پیدا کرنا ہے جو ملت کی روحانی ضرورتوں کو پورا کرسکیں۔ مگر زندگی کے متعلق ملت کے زاویہ 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 علم کلام اور علم دین از منہ متوسطہ کے مسلمان کی تسکین قلب کے لیے کافی ہوتا تھا وہ آج تسکین بخش نہیں ہے۔ اس سے مذہب کی روح کو صدمہ پہنچانا مقصود نہیں ہے، اجتہادی گہرائیوں کو دوبارہ حاصل کرنا مقصود ہے تو فکر دین کو از سرنو تعمیر کرنا قطعاً لازمی ہے اور بہت سے مسئلوں کی طرح اس مسئلے میں بھی سر سید احمد خان کی دوررس نگاہ کم وبیش پیشین گوئیانہ تھی۔ جیسا کہ آپ کو علم ہے انھوں نے اس کی بنیاد زیادہ تر ایک گزرے ہوئے عہد کی فلسفیانہ معتقدات وافکار پر رکھی۔ مجھے اندیشہ ہے کہ میں آپ کے مسلم دینیات کے مجوزہ نصاب سے اتفاق نہیں کر سکتا۔ 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 تالیف قلب مدنظر رہے۔ جہاں تک روحانیت کا تعلق ہے، کہا جا سکتا 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 طرح نو کے مقابلے میں اس کی کوئی قدر و قیمت نہیں۔ آج ضرورت ہے کہ دماغی اور ذہنی کاوش کو ایک نئی وادی کی طرف مہمیز دی جائے اور ایک نئی دینیات اور علم کلام کی تعمیر و تشکیل میں اس کو برسر کار لایا جائے۔ ظاہر ہے کہ انھی کام یہ 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 لکھنو کے بہترین مواد کو برسر 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 جیسا کہ سر ٹامس آرنلڈ کی تجویز ہے۔ مجھے یقین ہے جہاں تک دینیاتی افکار دماغی کے مطالعے یا ترقی کا تعلق ہے، وہ آپ کا مقصد نہیں پورا کر سکیں گے۔ دیوبند اور لکھنو کے وہ لوگ جو علم 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 فلسفہ مابعد الطبیعیات'' اس ترتیب کے بعد انھیں مسلم دینیات، کلام اور

تفسیر پر مجتہدانہ خطبہ دینے کے لیے یونیورسٹی فیلو بنایا جائے۔صرف یہ لوگ یونیورسٹی میں دینیات کا ایک نیا اسکول 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 جائے تو آپ قدیم طرز کی دینیات کے سکول سے ابتدا کر سکتے ہیں جیسا کہ آپ نے اپنے مراسلے کی دفعہ نمبر (۴) میں بھی 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 سکیم کے مطابق خود اجتہادِ فکر پر قادر ہوں گے۔''(۱۷)

علامہ کے اصل انگریزی خط کا ایک حصہ دستیاب نہیں لیکن اردو میں اس پورے خط کا ترجمہ (جس کا ایک حصہ اوپر درج ہو چکا ہے) اور تکملہ رسالہ ''سہیل'' میں شائع ہو چکا ہے۔''اقبال نامہ'' جلد دوم سے یہ حصہ بھی درج کیا جاتا ہے۔علمائے دیوبند و لکھنو کے سلسلے میں مولوی محمد شفیع مرحوم زیادہ پرامید نہ تھے۔ان کے موقف پر علامہ نے تبصرہ کیا ہے:

''مکرر......منسلکہ خط ٹائپ کیا جا چکا تھا کہ میں پروفیسر محمد شفیع سے ملا جن کو آپ نے کہا تھا کہ مجھ سے علوم اسلامیہ کے متعلق تبادلہ خیال کریں۔ان سے گفت وشنید 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 وادب کی تعلیم دینے کی تجویز پیش کرتے ہیں۔

مجھے اندیشہ ہے کہ ہر دو امور میں ان سے اتفاق نہیں کر سکتا۔میری رائے میں جدید اسلامی ملتوں کے لیے جدید دینیاتی افکار کی توسیع اور ترویج ضروری ہے۔قدیم اور جدید اصولات تعلیم کے مابین، اور روحانی آزادی اور معبدی اقتدار کے مابین دنیائے اسلام میں ایک کشاکش شروع ہوگئی ہے۔یہ روح انسانیت 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 فکر وحکمت کی اصلاح اس طور پر عمل میں لانی ہوگی کہ معاشرتی امن وسکون میں خلل نہ آنے پائے، رہا پروفیسر شفیع کا دوسرا خیال۔اس کے سلسلے میں میری رائے ہے کہ دیوبند اور ندوے 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 ندوے 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 طریقہ 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 اس قدیم طریقہ تعلیم کی پیداوار ہوئے ہیں۔ مزید برآں ندوے کے بعض افراد ایسے ہیں جو پروفیسر شفیع کے عقیدے کے تکذیب کرتے ہیں۔"(۱۸)

علی گڑھ یونیورسٹی میں دینیات کی تعلیم آج بھی جاری ہے۔ اس کے کیا نتائج برآمد ہوئے؟ اس کی خبر نہیں، لیکن طبقہ علماء کو دور حاضر کے تقاضوں سے روشناس کرانے کا پروگرام علامہ اقبال کے مسلسل غور و فکر کا موضوع رہا۔ انھوں نے ۲۱ مارچ ۱۹۳۲ء 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 modern jurisprudence. The idea is to protect, expand and, if necessary to re-interpret the law of Isalm in the ligth of modern conditions, while keeping close to the spirit emhodied in its fundamental principles. This body must receive constitutional recognition so that no bill effecting the personal law of Muslims may be put on the legislative anvil before it has passed through 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 propose will, I am sure, bring a deeper understanding of the usual principles of Islam at least in this country."(۱۹)

علامہ کی تیسری تجویز پنجاب میں ایک مستقل دینی ادارے کی تشکیل تھی۔ چودھری نیاز علی خان کے خط کے جواب میں ۲۰ جولائی ۱۹۳۷ء کو انھوں نے پٹھان کوٹ میں ادارہ دارالسلام 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 آ رہا

ہے۔ جن لوگوں کو کچھ احساس ہے، ان کا فرض ہے کہ اس کی حفاظت کے لیے ہر ممکن کوشش کریں۔ ان شاء اللہ آپ کا ادارہ اس مقصد کو باحسن وجوہ پورا کرے گا۔ علماء میں مداہنت آ گئی 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۔"(۲۰)

اس کے بعد چوہدری صاحب سے ادارہ دارالسلام پٹھان کوٹ 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 پتہ چلتا ہے جو ان کے ذہن میں تھا۔ علامہ مصطفیٰ المراغی، شیخ جامعہ ازہر کے نام لکھتے ہیں:

"ہم نے ارادہ کیا ہے کہ پنجاب کے ایک گاؤں میں ایک ایسا ادارہ قائم کریں جس کی نظر آج تک یہاں وقوع میں نہیں آئی۔ ہماری خواہش ہے کہ 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 کہ علوم جدیدہ کے چند فارغ التحصیل حضرات اور چند علوم دینیہ کے ماہرین کو یہاں جمع کریں۔ یہ ایسے حضرات ہوں جن میں اعلیٰ درجے کی ذہنی صلاحیتیں موجود ہوں اور وہ اپنی زندگیاں دین اسلام کی خدمت کے لیے وقف کرنے کے لیے تیار ہوں۔ ہم ان کے لیے تہذیب 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 رہنمائی کے لیے ہم ایک ایسا معلم جو کامل اور صالح ہو اور قرآن حکیم میں بصارت تامہ رکھتا ہو اور نیز انقلاب دور حاضرہ سے بھی واقف ہو، مقرر کرنا چاہتے ہیں تاکہ وہ ان کو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کی روح سے واقف کرے اور تفکر اسلامی کی تجدید یعنی فلسفہ، حکمت اقتصادیات اور سیاسیات کے علوم میں ان کی مدد کرے تاکہ وہ اپنے علم اور تحریروں کے ذریعے تمدن اسلامی کے دوبارہ زندہ کرنے میں جہاد کر سکیں...... میری تمنا ہے کہ آپ از راہ عنایت ایک روشن خیال مصری عالم کو جامعہ ازہر کے خرچ پر ہمارے پاس بھیج کر ممنون فرمائیں تاکہ یہ شخص ہم کو اس کام میں مدد دے۔ چاہیے کہ یہ شخص علوم شرعیہ اور تاریخ تمدن اسلامی میں ماہر ہو۔ نیز زبان انگریزی پر بھی قدرت کامل رکھتا ہو۔"(۲۱)

علامہ اقبال نے "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" میں ایک یونیورسٹی کے قیام کی تجویز بھی پیش 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 ایک درد بھرا اسلامی دل رکھتا ہو، میری رائے میں قوم کے لیے بمقابلہ اس بیش قرار تنخواہ پانے والے آزاد خیال گریجویٹ کے زیادہ سرمایہ نازش ہے جس کی نظروں میں اسلام اصول زندگی نہیں ہے بلکہ محض ایک آلہ جلب منفعت ہے جس کے ذریعے 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 ہر مبصر کو لامحالہ اس امر کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ ہمارے عقلی اور ادراکی گہوارے کو جھٹلانے کی خدمت مغرب ہی نے انجام دی ہے۔ فلسفیانہ تخیل کی سرزمین میں ہم شاید ابھی تک بجائے عربی اور ایرانی ہونے کے، زیادہ تر یونانی نظر آ رہے ہیں۔ بایں ہمہ اس سے کسی کو انکار نہ ہوگا 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 شبے کی مطلق گنجائش نہیں رہتی، بشرطیکہ یہ دارالعلم ٹھیٹھ اسلامی اصول پر چلایا جائے۔ کوئی قوم اس رشتے کو یک بیک نہیں توڑ سکتی جو اسے اس کے ایام گزشتہ سے جوڑے ہوئے ہے اور مسلمانوں کے لیے تو اس تعلق کو چھوڑ دینا اور بھی محال ہے جن کی مجموعی روایات انکی قومیت کی جان ہیں۔ مسلمانوں کو بے شک علوم جدیدہ کی تیز پا رفتار کے قدم بہ قدم چلنا چاہیے لیکن یہ بھی ضروری ہے کہ ان 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 قوم تعلیم کا مرکز قرار دے سکیں۔ 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 آب 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 اکتناہی یا اتحادی مرکز کے نہ ہونے کے، اپنی شخصیت کو کسی دن کھو بیٹھے گا اور گردوپیش کی ان قوموں میں سے کسی ایک قوم میں ضم ہو جائے گا جس میں اس کی بہ نسبت زیادہ قوت و جان ہوگی۔''(۲۲)

تاسیس پاکستان کے بعد اقبال کی تجاویز کو کئی اداروں کی شکل میں منظّم کیا گیا، چنانچہ جامعہ

اسلامیہ بہاولپور کا قیام اور لاہور میں علماء اکیڈمی کی تاسیس بھی اس لیے ہوئی۔ ادارہ سازی کی یہ کوششیں قبل تقسیم برصغیر سے جاری تھیں۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ علی گڑھ، پٹھان کوٹ، بہاولپور اور لاہور کے قبل تقسیم اور بعد از تقسیم کے جملہ ادارے اپنے نصابات اور تنقیدی نقطہ 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 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؟ طبقہ علماء کی تربیت و تعلیم کے منصوبے حالات کو بہتر بنانے میں کامیاب نہیں ہوئے تو کیا یہ مناسب نہ ہوگا کہ دینی علوم کی تدوین 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 ہوگا۔ اول سکولوں اور کالجوں میں روایتی فقہی دبستانوں کے جامد تصورات کی جگہ تنقیدی نقطہ 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 کی جائے۔ دوسری ملک کے سیاہ و سفید کے مالک نمائندگان مقنّنہ کو قرآن 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 طبقہ خاص پر توجہ کرنے ہی سے ملک و ملت 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 اکابر ملت کی تعلیم و تربیت ضروری ہے۔ ضرورت ہے کہ پارلیمنٹ/سینٹ کے نمائندوں کو قانون کے جدید ترین نظامات کے علاوہ اسلامی اصول فقہ اور مسلمانوں کے دستوری معاملات سے کماحقہ آشنا کرنے کے لیے کوئی جامع منصوبہ تیار کیا جائے۔ تعلیم و تعلم کا یہ سلسلہ اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ اور علماء کی کونسل جیسے اداروں کے بس کا نہیں ہے۔ اس سے تو طبقہ علماء کے ذریعے Theocracy کا پودا ہی بارآور ہوگا۔ اختصاص پیشہ وری کا پیش خیمہ بھی ہو سکتا ہے کیونکہ الگ تربیت سے تو عالموں کا طبقہ خاص وجود میں آئے گا جسے اسلام نے کبھی من حیث الجماعت قبول نہیں کیا۔ جب کوئی جماعت (چاہے طبقہ علما ہی ہو) اپنے آپ کو بطور جماعت منظّم کرتی ہے تو اکثر اخلاقی اقدار کے دائرے سے تجاوز کر کے

اپنی تنظیم کو برقرار رکھنے کی تگ و دو کا شکار بھی ہو جاتی ہے، اور یہی پیشہ ورانہ احساس تحفظ، نیت کے فتور کی خبر دیتا ہے۔ اقبال طبقہ علماء کی اجارہ داری کے خلاف تھے۔ مولانا اکبر شاہ نجیب آبادی (مورخ) کو اپنے ایک خط میں برصغیر میں علماء کی سیاست بازی کے بارے میں لکھتے ہیں:

''آپ نے ٹھیک فرمایا ہے۔ پیشہ ور مولویوں کا اثر سرسید احمد خان کی تحریک سے بہت کم ہو گیا تھا مگر خلافت کمیٹی نے اپنے پولیٹیکل فتوؤں 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۔ ان شاء اللہ شائع بھی ہوگا۔ مگر بعض لوگوں نے مجھے کافر کہا۔''(۲۳)

اس استدلال کی روشنی میں اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، ادارہ ثقافت اسلامیہ، علماء کی کونسل اور اس طرز کے دوسرے مراکز کے قیام کا نتیجہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ یا تو ان سے علماء کی اجارہ داریاں قائم ہو جائیں یا پھر یہ ادارے ضمیر فروشی کے اڈے بن جائیں جن کے ذریعے ہر خلاف دین اقدام کا دینی جواز مہیا ہو سکے۔ بالفعل یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان اداروں کے کارنامے مبنی پر اجتہاد ہوں جب بھی افراد ملت کی تائید حاصل کرنے میں ناکام رہے ہیں۔ جب تک کوئی ایسا وسیلہ اختیار نہ کیا جائے جس کی رو سے تعلیم یافتہ طبقے کا موثر طبقہ ذہنی طور پر مسائل متعلقہ سے واقف نہ ہو جائے، ان معلومات کا کوئی فائدہ نہیں بلکہ تھیوکریسی کے غلبے کا امکان بڑھ جائے گا۔ تجربہ بتاتا ہے کہ ایسے ادارے صرف نام نہاد علماء کے ایک مخصوص طبقے کی پرورش کا سبب ہو جایا کرتے ہیں اور اس سے ملت کو انتشار کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں ایسے اداروں کا مستقل قیام (بقول علامہ اقبال) بے حد خطرناک ہے۔ ان حالات میں لے دے کر یہ تجربہ باقی ہے کہ اراکین مجالس قانون ساز کی تربیت کا بندوبست کیا جائے اور ان کے فکر کی خامی کو دور کیا جائے۔ جامعہ اسلامیہ بہاولپور یا علماء اکیڈمی کو اگر اس کام کے لیے مخصوص کر دیا جائے اور ان کے نصابات کی از سر نو تدوین کر کے علماء کی بجائے تعلیم یافتہ طبقے کی ضرورتوں کے مطابق ڈھال دیا جائے تو کامیابی کا امکان ہے۔ شاید اسی طریقے سے علامہ کا وہ خواب شرمندہ تعبیر ہو جائے جس کے لیے انھوں نے پاکستان کے قیام کو ضروری قرار دیا تھا۔ اقبال کے نزدیک مسلمانان ہند کی جدوجہد کا مقصد محض اقتصادی یا سیاسی فوائد حاصل کرنا نہیں تھا بلکہ ان میں قانون الٰہی کا نفاذ اصل مقصد تھا اور اقبال نے اپنی تعلیمات میں اس پر بہت زور دیا ہے:

''اگر ہندوستان (برصغیر) میں مسلمانوں کا مقصد سیاسیات سے محض آزادی اور اقتصادی بہبودی ہے اور حفاظت اسلام اس مقصد کا عنصر نہیں ہے، جیسا کہ آج کل کے قوم پرستوں کے رویے سے معلوم ہوتا ہے، تو مسلمان اپنے مقاصد میں کبھی کامیاب نہ ہوں گے۔''(۲۴)

انسانی خود کو قانون 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 طریق کار اسی مقصد کے حصول کی طرف ایک واضح قدم ہے۔

☆☆☆

حواشی

۱- عبدالواحد معینی، سیّد (مرتب): مقالاتِ اقبال، شیخ اشرف، لاہور، ۱۹۶۳ء، ص ۱۷۲

۲- عطاءاللہ شیخ (مرتب): اقبال نامہ (جلد اول)، شیخ اشرف، لاہور، ۱۹۴۵ء، ص ۴۶۷، ۴۶۸

3– Vahid, S Abdul (Ed), *Thought and Reflections of Iqbal*, Sh. Ashraf, Lahore, 1973, P 98

4– Iqbal, *Reconstruction of Religious thought in islam* (Ed), Prof M. Saeed Sheikh, Iqbal Academy, Lahore, 1989, P 126

۵- نذیر نیازی (مترجم): تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، بزمِ اقبال، لاہور ص ۲۴۵، ۲۴۶

6– Iqbal, op.cit. 124,125

۷- نذیر نیازی (مترجم): تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ محولہ بالا ص ۲۴۳، ۲۴۲

۸- ایضاً، ص ۲۵۲

۹- اقبال نامہ، محولہ بالا، ص ۳۵

10– Vahid, S Abdul op cit P.P 61,62

۱۱- مقالاتِ اقبال، محولہ بالا، ص ۱۰۰

12– Vahid, S Abdul op cit PP 380,381

13– Iqbal, op cit P 138

14– Iqbal, P 138

15– Ibid, P.P 139,140

16– Vahid, S Abdul op cit PP 105,107

۱۷- اقبال نامہ، جلد دوم، محولہ بالا، ص ۲۱۶ تا ۲۱۹

۱۸- ایضاً، ص ۲۲۲ تا ۲۲۴

19- Tariq, A.R (Ed) *Speeches and Statements of Iqbal*, Sh. Ghulam Ali and Sons, Lahore, 1973, PP 54-55

۲۰- اقبال نامہ، محولہ بالا، جلد اوّل، ص۲۴۹، ۲۵۰

۲۱- ایضاً، ص۲۵۱، ۲۵۲

۲۲- مقالاتِ اقبال، محولہ بالا، ص۱۳۳ تا ۱۳۵

۲۳- ڈار، بشیر احمد (مرتب): انوار اقبال، اقبال اکادمی، کراچی، ۱۹۶۷، ص۳۷۱

۲۴- اقبال نامہ، محولہ بالا، جلد اوّل، ص۲۰۹

☆☆☆☆

علامہ اقبال کا تصورِ حریت

علامہ اقبال نے آزادی اور حریت کے الفاظ ایک دوسرے کے بدل کے طور پر استعمال کیے ہیں۔ ابتداً ان کے منظوم کلام میں آزادی کا لفظ قید سے رہائی اور غلامی سے آزادی حاصل کرنے کے لیے آیا ہے۔ بانگِ درا کی ابتدائی نظموں میں اس لفظ کی دو تعبیریں قابل توجہ معلوم ہوتی ہیں، اول شخصی سطح، بے پروائی، بے غمی اور راستی، دوسرے من حیث القوم سیاسی غلامی سے رہائی کے معنوں میں۔ پہلے دور میں یہی دوسری تعبیر ان کے ہاں زیادہ قابل لحاظ رہی ہے۔

برصغیر پاک و ہند میں جب علامہ نے آنکھ کھولی اس وقت کانگریس کے سیاسی مقاصد برطانوی اقتدار کے خلاف سر اٹھانے لگے تھے۔ وطنیت کے مغربی تصور کے ساتھ ساتھ برطانوی سیاسی مفکرین کے تصور آزادی نے برصغیر کے خواندہ طبقے کو متاثر کرنا شروع کر دیا تھا۔ جغرافیائی وطنیت کے وسیلے سے ملک کو بیرونی اقتدار سے آزاد کرنے کی لگن اور محکوم قوم کی مظلومی کی داستانیں رفتہ رفتہ زبانوں پر آ رہی تھیں۔ اول علامہ اقبال بھی مغربی وطنیت کے تصور کی زد میں رہے لیکن پہلی جنگ عظیم سے ذرا قبل (جیسا کہ وہ اپنی ڈائری میں خود کہتے ہیں) انھیں سیاسی طور پر مغربی تصور وطنیت کے اساسی عناصر مسلمانوں کی بقاء کے لیے خطرناک نظر آئے۔ اگرچہ انجمن حمایت اسلام کے پلیٹ فارم پر وہ ایک ملی شاعر کے طور پر پہلے روشناس چلے آ رہے تھے لیکن

ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستاں ہمارا[1]

کی لے بھی انکے مزاج کا اہم حصہ تھی۔ دونوں لہروں میں تطابق ذرا بعد میں پیدا ہوا۔

۱۹۱۱ء کے آس پاس وطنیت کی جگہ ملت کے تصور نے ان کی پوری توجہ اپنی جانب مبذول کی۔ اب سیاسی آزادی کے تصورات میں بھی نمایاں تبدیلی دکھائی دینے لگی۔ مغربی جمہوریت کو رد کرتے ہوئے انھوں نے آزادی کی بے لگامی کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ جمہوریت افراد کی گنتی قرار پائی، اس کے مقابلے میں وہ سروں کو تولنے کے قائل ہو گئے اور جمہوریت کو اخلاقی اقدار کے

تابع قرار دے کر ''چنگیزی'' اور ''پرویزی'' دونوں کی نفی کرنے لگے۔ چنگیزی بے دریغ طاقت کے استعمال کی بنا پر رد ہوئی اور پرویزی حیلہ پروری اور منافقت قرار پا کر صرف نظر کر دی گئی۔ اقبال کے نظام فکر میں یہ بنیادی تبدیلی بانگِ درا کی آخری نظموں میں جھلکتی ہے۔ آگے چل کر غلاموں کی نفسیات کو انھوں نے اسرار و رموز میں کھل کر بیان کیا ہے۔ غلام اپنی غلامی کا جواز تلاش کر لیتا ہے، اس میں آزادی فکر باقی نہیں رہتی وہ مقلد بن کر رہ جاتا ہے، تاویلات کا سہارا لیتا ہے، منافقت کے ذریعے اپنے آپ کو اور دوسروں کو دھوکا دیتا ہے اور اس طرح وہ اس غداری کا مرتکب ہوتا ہے جس کی اہم مثالیں جعفر اور صادق کی شکل میں سامنے آتی ہیں:

جعفر از بنگال و صادق از دکن
ننگ آدم، ننگ دیں، ننگ وطن(۲)

فکر اقبال کی یہ تبدیلی کس سانچے کے حوالے سے رونما ہوئی؟ اس کی تفصیل معلوم نہیں۔ آزادی کو بہت ابتدا ہی سے وہ مادر پدر آزادی سے جدا طور پر پہچاننے لگے تھے۔ یہی بنیاد نئی فکر کا پیش خیمہ تھی۔ اقبال ''آزادی'' اور ''آزادہ روی'' میں بین فرق کرتے ہیں۔ ''شمع و شاعر'' میں آزادی کے سیاسی مفہوم کے تحت انھوں نے آزادی پر قیود کو ضروری قرار دیا تھا:

سطوت توحید قائم جن نمازوں سے ہوئی
وہ نمازیں ہند میں نذر برہمن ہو گئیں
دہر میں عیش دوام آئیں کی پابندی سے ہے
موج کی آزادیاں سامان شیون ہو گئیں(۳)

اسی طرح ایک دوسری نظم ''پھول'' میں علامہ فرماتے ہیں:

تمنا آبرو کی ہو اگر گلزار ہستی میں
تو کانٹوں سے الجھ کر زندگی کرنے کی خو کر لے
صنوبر باغ میں آزاد بھی ہے پا بہ گل بھی ہے
انھیں پابندیوں میں حاصل آزادی کو تو کر لے(۴)

اس آزادی کا اطلاق جب جمہوریت پر ہو تو:

دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری(۵)

''خصر راہ'' میں اس آزادی کے لیے علامہ ''حریت'' کا لفظ استعمال کرتے ہیں (قرآن پاک میں حرہ کی ترکیب غلام کو آزاد کرنے کے سلسلے میں آئی ہے) کلام اقبال میں حریت کی اصطلاح آزادی کے معنی میں برتی گئی ہے:

عام حریت کا جو دیکھا تھا خواب اسلام نے
اے مسلماں آج تو اس خواب کی تعبیر دیکھ(۶)

جب ان کے ذہن میں آزادی کی متبادل حریت کی اصطلاح آئی، تو سیاسی طور پر مادر پدر آزادی (یعنی مغربی جمہوریت کا تصور آزادی) ان کی نظر سے گر گیا:

الیکشن، ممبری، کونسل، صدارت
بنائے خوب آزادی نے پھندے (۷)

اس ''پھندوں والی آزادی'' کے ذکر سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ علامہ اقبال حریت کے اس مفہوم تک مغربی جمہوریت اور مغربی وطنیت کے تصورات کی خرابیوں سے آشنا ہونے کے بعد ہی پہنچے ہوں گے۔

حریت کی اصطلاح علامہ نے رموزِ بے خودی میں کئی مقامات پر استعمال کی ہے۔ ایک جگہ ''حریت اسلامیہ'' کی ترکیب زیب عنوان ہے اور اس کا مفہوم متن کتاب میں بیان کیا گیا ہے۔ عشق کے ساتھ مومن کے رشتے کی وضاحت کرتے ہوئے عشق اور عقل کا تقابل پیش کرنے کے بعد یہ بھی فرمایا ہے کہ:

عشق را آرام جاں حریت است
ناقہ اش را سارباں حریت است
چوں خلافت رشتہ از قرآں گسیخت
حریت را زہر اندر کام ریخت (۸)

یہاں حریت اور عشق کو ایک دوسرے کے لیے لازم قرار دے کر قرآنی تعلیمات سے رشتہ بیان ہوا ہے۔ ان کی رائے میں مقصود رسالت دراصل حریت، مساوات اور اخوت کی مثلث پر مبنی ہے۔ پیغمبر اسلامؐ کی تعلیمات کے اس پہلو پر کہتے ہیں:

حریت زاد باز ضمیر پاک او
این مئے نوشیں چکید از تاک او

کل مومن اخوۃ اندر دلش
حریت سرمایہ آب و گلش (۹)

علامہ نے حریت اسلام میں تین بنیادی خصائص شامل کر کے مردحر یا انسان کامل کے بنیادی اوصاف میں سے اسے ایک وصف شمار کیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مرحلے پر آزادی (آزادی فکر وعمل) کا مفہوم ان کے ہاں اسلام کے اساسی تصورات سے مربوط ہو گیا ہے۔ علامہ مادر پدر آزادی کے قائل نہیں۔ بانگِ درا سے چل کر ضربِ کلیم تک انھوں نے بار بار آزادی کو پابند اخلاق اور پابند عقل وشعور کرنے پر زور دیا ہے۔ بے مقصد آزادی کو وہ تباہی کا پیش خیمہ قرار دیتے ہیں:

آزادی افکار سے ہے ان کی تباہی
رکھتے نہیں جو فکر و تدبر کا سلیقہ
ہو فکر اگر خام تو آزادی افکار
انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ (۱۰)

اس کا ایک رشتہ عشق (نصب العین سے لگاؤ) سے ہے، دوسرا اخوت اسلامی (تصور ملت یعنی جغرافیائی وطنیت کی نفی) سے ہے۔ علامہ حریت کے نظری پہلو کے ساتھ ساتھ اس کے عملی پہلو کو بھی لازم وملزوم قرار دیتے ہیں۔ اس لیے آزادی فکر وعمل کا تذکرہ انھوں نے اکثر ساتھ ساتھ کیا ہے۔ وہ عمل اور فکر دونوں کی آزادی کو شرع وآئین کے تابع قرار دیتے ہیں۔ اب آزادی کو پابند شرع وآئین کرنے کے بعد اگلی منزل تو آزادی اور حریت کے لیے اخلاقی قیود ہی کی ہو سکتی تھی۔ اقبال اسے اپنی فلسفیانہ فکر سے پوری طرح منسلک کر کے مردمومن، مردقلندر اور مردحر کی صفات سے ہم آہنگ کرتے ہیں۔ اسرار خودی میں انسانی خودی کی تربیت کے تین مرحلے بیان ہوئے ہیں۔ اطاعت، ضبطِ نفس اور نیابت الٰہی، ان سب کی بنیاد عشق ہے۔ اسرار خودی کے آغاز میں علامہ نے بتایا ہے کہ خودی عشق ومحبت سے استحکام پذیر ہوتی ہے:

نقطہ نورے کہ نام او خودی است
زیر خاک ما شرار زندگی است
از محبت می شود پایندہ تر
زندہ تر، سو زندہ تر، تابندہ تر (۱۱)

عشق سے مراد مقاصد سے لگن ہی نہیں، عشق رسولؐ بھی ہے۔ عشق رسولؐ سے مراد اسوہ حسنہ کی پیروی ہے اور پھر عشق خداوندی تک یہ ایک مسلسل عمل ہے۔ نیابت الٰہیہ تک رسائی کے لیے مرد مومن، مرد قلندر یا مرد حر کی مختلف صفات کی نشاندہی بھی انھی تین ناموں سے ہوئی ہے۔ مرد مومن جلالی اور جمالی صفات کا مرکب ہے، قلندر بے پروائی اور بے غمی کی ایک مثال ہے، مرد حر راستی، کسب حلال اور اجتہاد کی علامت ہے۔ یہ صفات جس ذات میں اپنی تکمیلی صورت کو ظاہر کرتی ہیں وہ رسول پاکؐ کی ذات گرامی ہے۔ علامہ کے نزدیک رسول پاکؐ کی ذات انسان کامل کی اعلیٰ ترین مثال ہے۔ یہ Ideal انسانی آزادی کا وہ معیار ہے جس کا حصول انسانی تگ و دو کا حاصل اور انسانی سوسائٹی کی غایت الغایات ہے۔ انسان احسن التقویم اسی مفہوم میں ہے کہ نیابت الٰہیہ کی ذمہ داری اسے سونپی گئی، جسے پہاڑوں نے اور دریاؤں نے قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ انسان اس کو قبول کر کے سخت ظالم اور سخت جاہل قرار پایا۔

تصور آزادی کا ایک بنیادی رویہ یہی ہے کہ انسان کو برے بھلے میں تمیز عطا ہوئی۔ یہ Freedom of Choice ہے جس کا علامہ نے اپنے خطبات میں ذکر کیا ہے۔ ابلیس نے جب خدا کے حکم سے سرتابی کی تو یہ انا کی پہلی مثال بھی تھی۔ جب حضرت آدمؑ نے حکم خداوندی کی خلاف ورزی کی اور جنت سے نکالے گئے تو اس واقعے میں بھی یہی امر پوشیدہ ہے کہ انسان کو نیکی بدی میں انتخاب کا اختیار حاصل ہے۔ علامہ اقبال کے ہاں یہی فکری رویہ ان کی شاعری میں ابلیس کی توصیف کا سبب بنتا ہے۔ اسی طرح آدم کا ارتکاب سرتابی اس بات کا بین ثبوت ہے کہ نیکی اور بدی میں کسی ایک کو منتخب کرنے کی آزادی انسان کو ازخود حاصل ہے۔

غلامی سیاسی ہو یا سماجی، بہر طور سماجی عواقب ضرور رکھتی ہے۔ اس غلامی سے فرد اور معاشرہ دونوں بربادی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ علامہ معاشرے میں توازن کے حامی تھے۔ یہ توازن آئین اور ضوابط کی پابندی پر منحصر ہے۔ بنا بریں فرد کی آزادی بعض بنیادی اصولوں اور قاعدوں کی پابند ہے اور یہی حال جماعت کا ہے جس کا شیرازہ ضوابط سے روگردانی کر کے بکھر جاتا ہے۔ آزادی یہاں مادر پدر آزادی نہیں بلکہ آزادی اور پابندی کے مابین عمدہ توازن پر مشتمل ہے۔ تقدیر کے مسئلے میں علامہ کا یہی اساسی فکری رویہ موجود ہے۔ وہ انسان کو مجبور محض تسلیم نہیں کرتے نہ اسے بے شمار اور بے حد و حساب امکانات کی قید سے آزاد گردانتے ہیں۔ ''سرود انجم'' میں ستاروں کی زبان سے اقبال نے انسان کی اس آزادی اور اس کی آخری حدوں کا حال بیان کیا ہے:

تو بہ طلسم چون و چند ما بہ نشیمن بلند
مثل غزالہ در کمند زار و زبون و دردمند
عقل تو درکشاد و بند می نگریم و می رویم(۱۲)

سیاسی غلامی اگر موت ہے تو فکری غلامی اس سے بدر جہا بری موت ہے۔ آزادی عمل اور حرکت کا نام ہے اور یہی علامت حیات ہے۔ غلامی بے عملی اور عدم تحرک سے عبارت ہے اور علامہ اسے ''موت'' کہتے ہیں۔ عمل زندگی میں فیصلہ کن کردار ادا کرتا ہے:

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے(۱۳)

یہ عمل اور جدوجہد انسانی زندگی کی رفتار کو تیز تر کرنے کا باعث ہے، یہ جوش عمل سے عبارت ہے یعنی فکر اور عمل کی دوئی پر نہیں بلکہ ان کی وحدت پر منحصر ہے۔ اسی ''جوش عمل'' اور ''ندرت فکر'' سے انسانی زندگی کی نشو ونما ہوتی ہے:

ندرت فکر و عمل سے معجزات زندگی
ندرت فکر وعمل سے سنگ خارا لعل ناب(۱۴)

سیاسی غلامی قوموں کو بے عملی اور محرومی کے دروازے تک لے جاتی ہے اور قومیں جوش عمل سے محروم ہو جاتی ہیں۔ غلامی افراد کو بے حس اور ذوق عمل سے محروم کر دیتی ہے۔ ایسے میں علامہ کو جابروں پر غصے کی بجائے محکوموں پر غصہ آتا ہے کہ یہ غلامی کے بندھن توڑ کیوں نہیں دیتے:

جاں بھی گرو غیر، بدن بھی گرو غیر
افسوس کہ باقی نہ مکاں ہے نہ مکیں ہے
یورپ کی غلامی پہ رضامند ہوا تو
مجھ کو تو گلہ تجھ سے ہے، یورپ سے نہیں ہے(۱۵)

محکوم افراد قومی غیرت اور حمیت سے عاری ہوتے ہیں، مایوسی اور شرک کے تصورات ان کا احاطہ کر لیتے ہیں۔ وہ ''کشتہ تدبیر غیر'' بن جاتے ہیں۔ ندرت فکر وعمل سے محروم ہو کر زندگی تازگی سے کنارہ کش ہو جاتی ہے:

وائے قومے کشتہ ی تدبیر غیر
کار او تخریب خود، تعمیر غیر

می شود در علم و فن صاحب نظر
از وجود خود نہ گردو باخبر (۱۶)

ایسی غلام قومیں آقاؤں کی ہر بات کو اہم اور اپنی ہر چیز کو حقیر جانتی ہیں۔ اغیار کا علم و فن اہم، اپنی وراثت علمی بے حقیقت۔ ان کے بزرگ حیا کی نعمت سے محروم اور جوان تن پروری میں مشغول رہتے ہیں۔ خواتین شوخ چشم ہوتی ہیں۔ دنیاداری اور تلاش رزق کو اولیت حاصل ہو جاتی ہے۔ عیش پسندی اور عیش کوشی مقصد حیات بن جاتے ہیں:

دین او عہد وفا بستن بہ غیر
یعنی از خشت حرم تعمیر دیر (۱۷)

بقول عبدالرحمٰن طارق عبرت انگیز غلامی کے تین عنوانات ہیں:

الف: حاکم کی تہذیب وتمدن اور اس کے طریق بود و باش کی غلامی۔

ب: نفس امارہ کی غلامی۔

ج: انفرادی اغراض ومفادات کی غلامی اور اجتماعی اور ملی مفادات کی طرف سے غفلت۔

یہ تین پہلو انسان کے غلامانہ ذہن کا اشاریہ ہی نہیں، ان سے اس حقیقت کا پتہ بھی چلتا ہے کہ غلامی ایک ذہنیت، ایک رویے کا نام ہے جس کی اسیر ہو کر قومیں اور ملتیں اپنے آپ کو برباد کر دیتی ہیں۔ اس سے فکری سرچشمے خشک ہو کر رہ جاتے ہیں اور فکر و عمل کی سرگرمیاں ماند پڑ کر ملتوں کا شیرازہ منتشر کر دیتی ہیں۔ انسان کے کردار کی وسعتیں سمٹ کر رہ جاتی ہیں۔ وہ حرکت و عمل سے محروم ہو جاتا ہے۔ انسان اپنی محرومی کے جواز تلاش کرنے لگتا ہے اور فرد اپنے عمل اور کردار سے امت کو بیدار کرنے کی صلاحیت کھو دیتا ہے۔ منافقت اس کی ذات کا مرکزی حوالہ بن جاتی ہے، اعلیٰ اور ادنیٰ مقاصد کا امتیاز مٹ جاتا ہے۔ آزادی گفتار اور آزادی کردار سے افرادِ قوم محروم ہو کر رہ جاتے ہیں۔ فکری اعتبار سے یہ محکومی انسان کو تاویلات کے تہ در تہ سلسلوں کا مقید بنا دیتی ہے:

کرتے ہیں غلاموں کو غلامی پہ رضامند
تاویل مسائل کو بناتے ہیں بہانہ (۱۸)

یہ فکری موشگافیاں دراصل غیروں کی برتری اور اپنی کمتری کا برملا اظہار ہی تو ہے۔ اس سے بالآخر غداری کے سوتے پھوٹ پڑتے ہیں اور ملک وملت کی بربادی یقینی ہو جاتی ہے۔ قومی غداری سے بڑی لعنت کوئی نہیں۔ علامہ فرماتے ہیں:

کے شب ہندوستاں آید بروز
مرد جعفر، زندہ روح او ہنوز......
ظاہر او از غم دیں دردمند
باطنش چوں دیریاں زنار بند
جعفر اندر ہر بدن ملت کش است
این مسلمانے کہن ملت کش است......
ملتے را ہر کجا غارت گرے است
اصل او از صادقے یا جعفرے است
الاماں از روح جعفر الاماں
الامان از جعفران این زماں (۱۹)

منافقت انسان کے ظاہر و باطن کو دولخت کر دیتی ہے اور انسان کی ذات میں عشق اور خلوص کی وہ شمع جلنی بند ہو جاتی ہے جس سے ایمان وایقان کے چشمے پھوٹتے تھے۔ انسان بے حضوری کا شکار ہو جاتا ہے۔ مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق میں ''سیاسیات حاضرہ'' کے تحت فرماتے ہیں:

می کند بند غلاماں سخت تر
حریت می خواند او را بے بصر......
حریت خواہی بہ پیچاکش میفت
تشنہ میر و بر نم تاکش میفت
الحذر از گرمی گفتار او
الحذر از حرف پہلو دار او (۲۰)

اس کے بعد علامہ اقبال نے اس فکر آزاد کی مذمت کرتے ہوئے اور اس سے بچنے کی تلقین کرتے ہوئے اس ذوق حضوری سے محرومی کا تذکرہ بدیں الفاظ فرمایا ہے:

از قیام بے حضور من مپرس
از سجود بے سرور من مپرس
جلوہ حق گرچہ باشد یک نفس
قسمت مردان آزاد است و بس

مرد آزادے چو آید در سجود
در طوافش گرد او چرخ کبود
ما غلاماں از جلالش بے خبر
از جمال لازوالش بے خبر
از غلامے لذت ایماں مجو
گرچہ باشد حافظ قرآں مجو......
عید آزاداں شکوہ ملک و دیں
عید محکوماں ہجوم مومنیں (۲۱)

اقبال نے شخصی اور قومی منافقت کا پردہ چاک کیا ہے اور مردِ حر کی صفات، غلام اور آزاد کا فرق، غلامی کی خرابیاں، غلاموں کی مذہبی تلاویلات......اپنے کلام میں تفصیل سے بیان کر دی ہیں۔ان کے ہاں آزادی اور حریت کے تصورات، مجرد تصورات نہیں رہتے بلکہ ان کی فلسفیانہ فکر کا بنیادی حصہ بن جاتے ہیں۔

اقبال نے اسرار و رموز میں اپنے فکری رجحانات کو منظّم صورت دی۔اسرارِ خودی فرد کی شخصی اور روحانی نشو ونما کی دستاویز ہے اور رموزِ بے خودی معاشرے کے افکار کو فرد سے مربوط کرنے کی سعی بلیغ۔حریت فکر و عمل اس سرگذشت کا بنیادی حصہ ہے۔مردِ حر کی صفات کا تار و پود اسی سے اٹھایا گیا ہے۔بانگِ درا میں بیان کردہ مجرد تصورات اس منزل پر ایک فکری جہت کا حصہ بن جاتے ہیں۔بعد کے کلام میں اقبال جا بجا اسی فکری تناظر کو بیان کرتے چلے جاتے ہیں۔ پیام مشرق،بالِ جبریل،ضربِ کلیم،پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق اور ارمغانِ حجاز میں شخصی اور اجتماعی سطح پر انھی افکار کو بیان کیا گیا ہے جس سے ملت اسلامیہ کی روح بیدار ہوئی۔ حصول پاکستان کی جدوجہد میں جہاں دوسرے عوامل نے ہمیں آزادی سے ہم کنار کیا وہاں کلام اقبال نے بھی سینوں کو منور کر کے آزادی کی راہ بھی ہموار کی۔اقبال اگر حصول پاکستان کے لیے ناگزیر تھے تو تعمیر پاکستان میں بھی ان کے افکار سے بخوبی رہنمائی حاصل کی جا سکتی ہے لیکن اقبال کو ہماری خرد کی نامسلمانی سے گلہ ہے:

خرد کی تنگ دامانی سے فریاد تجلی کی فراوانی سے فریاد
گوارا ہے اسے نظارہ غیر نگہ کی نامسلمانی سے فریاد (۲۲)

حواشی

۱- اقبال: کلیاتِ اقبال، (اردو)، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص۹۳، ۹۴
۲- ایضاً، (فارسی)، ص۱۴۲، ۶۱۴
۳- ایضاً، (اردو)، ص۱۹۹، ۲۱۵
۴- ایضاً، ۲۶۲، ۲۷۸
۵- ایضاً، ص۲۶۲، ۲۷۸، ۲۷۴، ۲۹۰
۶- ایضاً، ص۲۸۰، ۲۹۶
۷- ایضاً، ۳۰۷، ۳۲۳
۸- ایضاً، (فارسی)، ص ص۱۰۴، ۱۲۰، ۱۰۵، ۱۲۱
۹- ایضاً، ص۱۱۰، ۱۱۶
۱۰- ایضاً، (فارسی)، ص۸۹، ۵۸۹
۱۱- ایضاً، (فارسی)، ص۲۱، ۳۷
۱۲- ایضاً، ص۱۵۷، ۴۸۱
۱۳- ایضاً، (اردو)، ص۲۸۹، ۳۰۵
۱۴- ایضاً، ص۱۵۷، ۴۸۱
۱۵- ایضاً، ص۱۶۳، ۶۶۳
۱۶- ایضاً، (فارسی)، ص۱۲، ۶۸۸
۱۷- ایضاً، ص۱۳، ۶۸۹
۱۸- ایضاً، (اردو)، ص۱۵۲، ۶۵۲
۱۹- ایضاً، ص۱۴، ۶۱۶ - ۱۴۵، ۶۱۷
۲۰- ایضاً، ص۳۰، ۷۰۶
۲۱- ایضاً، ص ص۳۲، ۷۰۸ -- ۳۳، ۷۰۹
۲۲- ایضاً، (اردو)، ص۳۹، ۷۳۱

اقبال اور نظریہ وطنیت

(۱)

علامہ اقبال کے ہاں وطنیت کے تصورات میں خاصا مدو جزر پایا جاتا ہے۔ ابتداء میں وہ وطنیت کے مغربی تصور سے بہت متاثر تھے، گویا نیشنلسٹ خیالات کی یورش ان کے دل و دماغ پر تھی۔ انھوں نے اپنے ان ابتدائی خیالات کے بارے میں کھلم کھلا اقرار کیا ہے۔ ''بمبے کرانیکل'' کے نمائندے کو ۱۹۲۱ء میں گول میز کانفرنس کے موقع پر ایک انٹرویو دیتے ہوئے انھوں نے اقرار کیا ہے کہ کالج میں تعلیم کے زمانے میں وہ نیشنلسٹ خیالات رکھتے تھے لیکن بعد میں انکے خیالات میں تبدیلی آ گئی۔ 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."(۱)

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

''میں نظریہ وطنیت کی تردید اس زمانے سے کر رہا ہوں جبکہ دنیائے اسلام اور ہندوستان میں اس نظریے 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 لیے اس سے بہتر اور کوئی حربہ نہیں کہ اسلامی ممالک میں فرنگی نظریہ 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 تفرنج میں گرفتار

تھے۔ اب علماء اس لعنت میں گرفتار ہیں۔ شاید یورپ کے جدید نظریے ان کے لیے جاذب نظر ہیں، مگر افسوس:

نو نگردد کعبہ را رخت حیات
گر ز افرنگ آیدش لات و منات''(۲)

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 لیے ان کا نیشنلسٹ خیالات سے متاثر ہونا یقینی تھا۔ مارچ ۱۸۸۵ء میں آل انڈیا کانگریس کی بنیاد پڑی تھی۔ اگر چہ سر سید اور انکے 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 پیشِ نظر کانگریس 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 اعواقب 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 ساتھ ہم آہنگ ہیں۔ خود سر سید کی نثری تحریروں کو دیکھا جائے تو ان میں بھی قوم کا لفظ کبھی مسلمانوں کی جماعت کے لیے اور کبھی نیشنلسٹ تصورات کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ جس سے یہ نتیجہ نکالنا بے موقع نہیں کہ دورِ 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 کانگریس کی مقبولیت روز بروز بڑھ رہی تھی۔ علامہ اقبال کی طالب علمی کے زمانے میں نیشنلسٹ خیالات کی نشو و نما خاص طور پر اس علاقے میں ہو رہی تھی۔ یہاں کانگریس کے اثرات کے علاوہ اس زمانے میں ہندوؤں میں بعض احیاء 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 خواہشیں، مختلف مذاہب کے افراد کو ایک

سیاسی پلیٹ فارم پر ایک واحد قوم کی طرح کھڑا دیکھنے کی خواہش اس دور کے تعلیم یافتہ 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، خصوصا سوامی رام تیرتھ کے خیالات اور افکار کا رتو علامہ اقبال کی ابتدائی نظموں پر پڑا ہے۔ مذہبی عقائد اور خیالات کی خارجی صورتوں کی نفی کر کے روحانی ترقی کے لیے 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 اثر انداز ہوتی ہے۔ سناتن دھرم سبھا کے جلسوں اور سوامی جی کی تقریروں کے اثرات بانگِ درا کے پہلے حصے میں شدت کے ساتھ ظاہر ہوئے۔ مظاہر قدرت سے ایک خاص طرح کی روحانی محبت، علامہ اقبال میں انگلستان کے رومانی شاعروں کے مطالعے کی وجہ سے بھی زیادہ بڑھی اور بانگِ درا کی پہلی نظم ''ہمالہ'' میں ظاہر ہوئی ہے۔ فصیل کشور ہندوستان کی پیشانی کو آسماں 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 جاتی ہے۔ یہاں جغرافیائی وطنیت، جغرافیائی سیاق وسباق میں روحانی کشف والہام کے لیے مواد کا کام دیتی ہے۔ ''شاعر'' کے عنوان سے جو نظم کہی گئی اس میں قوم کو جسم اور شاعر کو دیدہ 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 ہوتے تھے سیاسی عزائم سے ہم آہنگ ہونے لگتے ہیں:

مبتلائے درد کوئی عضو ہو روتی ہے آنکھ
کس قدر ہمدرد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ (۳)

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 ''تصویر درد'' میں مختلف اطراف میں اس کی کڑیاں وضاحت سے سامنے آتی ہیں اور شاعر فرقہ آرائی کی مذمت کرتے ہوئے تعصّبات سے بالاتر ہو کر محبت کی تلقین کرتا ہے۔ اس کے نزدیک انسان کو مذہبی اختلافات سے بلند ہو

کرانسانی سطح پر جغرافیائی حدود کی پاسبانی کرنی چاہیے۔ 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 ریاض طور ہوتا ہے

☆☆☆☆

دوا ہر دکھ کی ہے مجروح تیغ آرزو رہنا
علاج زخم ہے آزاد احسان رفو رہنا
شراب بے خودی سے تا فلک پرواز ہے میری
شکست رنگ سے سیکھا ہے میں نے بن کے بو رہنا
تھمے کیا دیدہ گریاں وطن کی نوحہ خوانی میں
عبادت چشم شاعر کی ہے ہر دم باوضو رہنا
جو تو سمجھے تو آزادی ہے پوشیدہ محبت میں
غلامی ہے اسیر امتیاز ما و تو رہنا
نہ رہ اپنوں سے بے پروا، اسی میں خیر ہے تیری
اگر منظور ہے دنیا میں او بے گانہ خو! رہنا
شراب روح پرور ہے محبت نوع انساں کی
سکھایا اس نے مجھ کو مست 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 آئیں نے قوموں کو
مرے اہل وطن کے دل میں کچھ فکر وطن بھی ہے(۴)

یہ خیالات کانگریس 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 وطن 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 شوالا'' 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 لیے فکری اور جذباتی اساس فراہم کر سکے۔ ''نیا شوالا'' علامہ اقبال کے اس دور شاعری کو سمجھنے میں بڑی مدد دیتی ہے۔ بانگِ 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 ''سرودِ رفتہ'' میں درج شدہ اشعار کو سامنے رکھ کر علامہ کے خیالات کی اس جہت کا سراغ لگایا جا سکتا ہے۔ ''نیا شوالا'' کے پہلے بند میں ہندوؤں کو تلقین کی گئی ہے کہ وہ اپنوں سے بیر رکھنا چھوڑ دیں۔ مسلمانوں کو دعوت دی گئی ہے کہ وہ بھی جنگ و جدل کو خیرباد کہہ دیں۔ خود شاعر اس بات کا اقرار کرتا 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 و جدل سکھایا واعظ کو بھی خدا نے
کچھ فکر پھوٹ کی کر، مالی ہے تو چمن کا
بوٹوں کو پھونک ڈالا اس بس بھری ہوا نے
تنگ آ کے 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 اعتبارات سے اہمیت رکھتا ہے:

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 شوالا 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 ہردوار دل میں لا کر اسے بٹھا دیں
سندر ہو اس کی صورت چھب اس کی موہنی ہو
اس دیوتا سے مانگیں جو دل کی ہوں مرادیں
زنار ہو گلے میں تسبیح ہاتھ میں ہو
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 میں 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
آوازہ اذاں کو ناقوس میں ملا دیں
اگنی ہے وہ جو نرگن کہتے ہیں پیت اس کو
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 (۵)

یہ نظم پہلی بار مارچ ۱۹۰۵ء میں ''مخزن'' میں شائع ہوئی، اور اس میں وطن کی پرستش کے لیے ہندو روایات اور ذخیرہ الفاظ سے کام لیا گیا تھا۔ بعد میں اصل نظم سے کئی شعر حذف کر کے اسے بانگِ درا میں شائع کیا گیا اور ہندوانہ فضا کو مختصر کر دیا گیا۔ دیوی دیوتا کے تلازمات بھی کم کر دیے 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 شوالا'' کے یہ ہندوانہ تلازمات اس لحاظ سے بہت اہم ہیں کہ ان میں اقبال نے مسلمانوں کی اقلیت کو ہندوؤں کی اکثریت میں جذب کر کے اذان کی آواز کو ناقوس کے ساتھ ملایا اور دھرتی پوجا کے لیے راستہ صاف کیا۔ نظم میں دو شعر خاص توجہ کے محتاج ہیں:

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

....

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

اس دور میں علامہ اقبال مذہبی اختلافات کو مٹانے کے حق میں تھے تاکہ اس سے قومیت کے لیے راستہ صاف ہو سکے۔ وہ ''دھرموں کے بکھیڑوں کو آگ میں جلانے'' کے باوجود نظم کی جذباتی فضا جس طرح تشکیل دیتے ہیں، وہ خالص 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 مشترکہ بت انھیں ایک قوم کی تعمیر کا خواب دکھاتا ہے تو وہ اس بت کو خوش آمدید کہتے ہیں اور خاک وطن ایک مشترک دیوتا کی شکل میں ابھرتی ہے۔

(۲)

مارچ ۱۹۰۵ء کے بعد اقبال کے خیالات میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے۔ وہ وطنیت کے مغربی تصور اور ہندوستان میں اس کے مضمرات کو جب کانگریس کے پیکر میں مجسم دیکھتے ہیں تو دھرتی 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 ملت کا تصور بننے لگتا ہے اور وہ بتوں سے اپنا دامن بچا کر ''غبار راہ 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 آزری کر رہے ہیں گویا
بچا کے دامن بتوں سے اپنا غبار راہ حجاز ہو جا(۶)
نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمارؐ 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(۷)

ان اشعار میں اقبال کی فکر ایک نئے سفر پر 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۔ اتحاد 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 انھیں اپنا ملک یاد آتا ہے لیکن اب اس یاد کی حیثیت ایک نفسیاتی ضرورت کے سوا کچھ نہیں رہتی۔ اب وہ 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 اور دلی کی تباہی انھیں خون کے آنسو رلاتی ہے، لیکن یہ ماتم گزاری 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 بانگِ 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 انھوں نے اسی کو اپنا وطن سمجھا۔ مسلمانوں نے ہمیشہ اپنی تہذیبی روایات کو مذہبی بنیادوں پر استوار کر کے انھیں ملی عزائم سے ہم آہنگ کیا۔ بالآخر حب الوطنی کے نسلی اور جغرافیائی شاخسانے ان کے لیے اپنی اہمیت کھو دیتے ہیں۔ اقبال کے ہاں یہ سفر ابتداء میں جغرافیائی حدود کا پابند تھا۔ اس لیے ابھی ان حدود سے لے کر تصورِ 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 لیے علامہ اقبال مسلمانوں کی تہذیبی تاریخ کا سہارا لینے پر مجبور ہوئے اور مغربی تصورِ قومیت سے چل کر ملت کے تصور تک آتے ہوئے انھیں ایک درمیان کی منزل بھی گزارنی 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 لیے ''قیدِ مقام'' غیر ضروری ہے کیونکہ ہر ''مقام'' (وطن) اس لیے اہم ہے کہ اس میں مسلمانوں کا شاندار ماضی گزرا ہے۔ مسلمانوں کی اعلیٰ ترین تہذیبی روایات کے مسکن کی حیثیت سے وطن ایک نئی معنویت اختیار کرتا ہے۔ اس سے مختلف ممالک میں بسنے والے مسلمانوں کے تہذیبی اشتراک کا پتہ ملتا ہے:

نالہ کش شیراز کا بلبل ہوا بغداد پر
داغ رویا خون کے آنسو جہان آباد پر
آسماں نے دولت غرناطہ جب برباد کی
ابن بدروں کے دل ناشاد نے فریاد کی
غم نصیب اقبال کو بخشا گیا ماتم ترا
چن لیا تقدیر نے وہ دل کہ تھا محرم ترا (۸)

تہذیبی روایات 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 حدود تیں بت ہیں

جنھیں توڑنا ہر مسلمان کے لیے ضروری ہے۔

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

اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قوم رسول ہاشمیؐ
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(۹)

اس طرح ۱۹۱۲ء میں انھوں نے 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(۱۰)

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 انھیں عالم اسلام کو ایک مرکزی نقطے پر لانے کا احساس دلاتا ہے۔

جغرافیائی 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 ورثہ موجود تھا۔ اب ان کے نزدیک ہر ملک مسلمانوں کا وطن تھا اور مسلمانوں کے لیے لائق احترام و لائق محبت۔ دلی، بغداد، غرناطہ اس سیاق وسباق 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 جغرافیائی حدود سے آزاد ہو کر 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 سرخ معین 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۔

اسرار خودی کی تحریر کے بعد جب اقبال رموزِ بے خودی لکھنے گئے تو یہی متعین شدہ زاویہ 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:

سر زمیں دلی کی مسجود دل غم دیدہ ہے
ذرے ذرے میں لہو اسلاف کا خوابیدہ ہے
پاک اس اجڑے گلستاں کی نہ ہو کیونکر زمیں
خانقاہ عظمت اسلام ہے یہ سرزمیں
سوتے ہیں اس خاک میں خیر الامم کے تاجدار
نظم عالم کا رہا جن کی حکومت پر مدار
دل کو تڑپاتی ہے اب تک گرمی محفل کی یاد
جل چکا حاصل، مگر محفوظ ہے حاصل کی یاد(۱۱)

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 زیر اثر مسلمان ممالک کو ایک مرکز پر جمع کرنے کا احساس شدید ہو گیا۔ اس سے ان کے تصور 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 لیے
سکر 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
مور بے پر! حاجتے پیش 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 اک ثمر
ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تابخاکِ کاشغر
جو کرے گا امتیازِ رنگ و خوں مٹ جائے گا
ترک خرگاہی ہو یا اعرابیِ والا گہر(۱۲)

بانگِ درا میں نظریہ وطنیت کے یہ تین پہلو ۱۹۰۸ء اور ۱۹۲۶ء کے درمیان جھلکتے ہیں، لیکن

ان کی تہ 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 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 لیے ان کا فارسی کلام بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ خصوصاً وطن کی محبت کو لامرکزیت کی طرف لے جانے کے لیے جو دلائل کے سلسلے اور فکر و احساس کے پیمانے ان کی فارسی شاعری میں ملتے ہیں، اس 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* (شذرات فکر اقبال ترجمہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی) 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 رموزِ 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 بانگِ درا کے پہلے دور میں خالص جغرافیائی وطنیت کے قائل تھے اور اسے ایک خاص طرح کی صوفیانہ دھند میں لپٹا ہوا 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 آ کر اسے ملت کے خالص مذہبی تصور سے منسلک کر لیتے ہیں۔ گویا نظریہ وطنیت کے بارے میں اقبال کے تصورات حب الوطنی 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 خوض نے ان کے لیے بنیاد کا کام کیا۔ قومیت کے خلاف ان کا ذہنی سفر مغرب کی بیہمانہ 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 رموزِ بے خودی میں جہاں فرد اور ملت کے تعلقات پر روشنی ڈالتے ہیں وہاں ملت کی تکمیل اور

استحکام کے لیے تاریخ کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔ان کے نزدیک کسی قوم کی صحیح نشو ونما اور آئندہ کا طریق کار متعین کرنے کے لیے تاریخ کا مطالعہ اشد ضروری ہے۔ماضی،حال اور مستقبل ایک تاریخی تسلسل میں اسیر ہیں اور ایک کو سمجھنے کے لیے دوسرے کی ضرورت باقی رہتی ہے:

چیست تاریخ اے از خود بے گانہء — داستانے قصہ ی افسانہء
این ترا از خویشتن آگہ کند — آشنائے کار و مرد رہ کند
روح را سرمایہ تاب است ایں — جسم ملت راچواعصاب است ایں......
ضبط کن تاریخ را پایندہ شو — از نفسہائے رمیدہ زندہ شو
دوش را پیوند با امروز کن — زندگی را مرغ دست آموز کن(۱۳)

تاریخ اسلام کے مطالعے نے ان میں مختلف ملکوں میں بسنے والے مسلمانوں کی عروج و اقتدار کے مختلف مدارج کا احساس پیدا کیا۔رسول پاک ﷺ 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 ﷺ کا دور نظر آیا اور وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اسلام نسلی اور قبائلی اختلافات سے بلند اور جغرافیائی تعصّبات 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 واضح اشارہ دیتا ہے۔یا پھر رسول پاکؐ کے پیغام کا یہ رخ کہ انھوں نے ابولہب اور دیگر کفار مکہ کو کسی علاقائی یا نسلی تعلق کا واسطہ دے کر باہمی اشتراک کا پیغام نہیں دیا،فکر اقبال کے لیے بہت اہمیت رکھتا ہے۔"StrayRefiections" میں بڑی وضاحت سے فرماتے ہیں:

> "Patriotism--Islam appeared as 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" (۱۴)

اسلام بت پرستی کے خلاف اٹھا تھا۔وطنیت پرستی بھی ایک طرح کا بت ہے۔اس لحاظ سے اسلام کی ہیئت اجتماعیہ سے براہ راست متصادم ہے۔ہجرت نبوی اور رسول پاکؐ 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 تصور ملت کی یہ بازیافت جہاں ایک طرف آغاز اسلام کی سیاسی، سماجی اور مذہبی حیثیت سے متعلق ہے وہاں اس کا تعلق رسول پاکؐ کی زندگی اور آغاز 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 کہ انکی حیثیت بھی بت پرستی ہی کی 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 لیے وطن کی جغرافیائی حیثیت محض جذبہ 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 سانچے میں ڈھالنا چاہتے ہیں جس کے مطابق جہاں جہاں بھی مسلمان جا کر آباد ہوں اسی علاقے کو اپنا وطن سمجھیں، ان کی محبت کا رشتہ ایسا ہو کہ وہ کہیں بھی علاقائی تعصّبات کو ہوا نہ دے سکیں۔ تاریخ اسلام گواہ ہے کہ رسول پاکؐ کے دور کے بعد بھی جہاں جہاں مسلمانوں کے قدم گئے وہاں آباد ہو کر انھوں نے اپنی تہذیبی اور تمدنی زندگی کو فروغ دیا۔ مسلمانوں کا یہ مشترک تہذیبی ورثہ تاریخ اسلام 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 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 مسئلہ 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 عمرانی ضابطہ (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 ''مکاتیبِ اقبال'' میں خان محمد نیاز الدین مرحوم کے نام ایک خط میں فرماتے ہیں:

''سیاسیات مسلمانوں میں کوئی علیحدہ شے نہیں بلکہ خالص مذہبی نکتہ (نقطہ) خیال سے کچھ شے ہی

نہیں۔اور اگر کچھ ہے تو مذہب کی لونڈی ہے۔"(۱۵)

اسلام بذات خود ایک ضابطہ حیات ہے اس لیے 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 higher ideal of Islam. Islam is not a creed. It is a social code. It has solved the colour problem-- 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 that ideal the and that is my argument against Nationalism.(۱۶)

اسلام ایک ضابطہ حیات ہے۔مسلمان مختلف علاقوں میں جا کر بس گئے اور انھیں علاقوں کو انھوں نے اپنا وطن بنالیا تو پھر یہ سوال اپنی جگہ بڑی اہمیت رکھتا ہے کہ وطن سے محبت کا مفہوم سیاسی سطح پر کیا ہو۔اقبال ۱۹۱۰ء میں مسئلے کے اس پہلو پر غور کر کے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ مسلمانوں کی قومیت کی بنیاد جغرافیے پر نہیں، مذہب پر ہے۔وطن سے محبت کا جذبہ اپنی سادہ صورت میں تو مسلمانوں کے لیے قابل قبول ہے لیکن جب سیاسی سطح پر یہ سوال درپیش ہو تو وطن سے محبت ایک نئے سانچے میں ڈھلتی ہے۔یہ سانچا اسلام ہے۔تاریخ اسلام کے مطالعے سے ان پر یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ مسلمانوں کے ہاں علاقائی محبت کی وجہ سے کبھی عصبیت 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 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:

"Muslims Solidarity

From what I have said above on Islam and patriotism it follows that our solidarity as a community rests on our hold 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 edcation, for she is virtually the maker of the community. I do not believe in an absolute system of education. Education, like other things, is determind 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 grouping in the dark; they have not yet been able to perscribe a course of study for our girls. They are, perhaps, too much dazzled by the glamour of western ideals 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."(۱۷)

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 اشتراک اغراض اقتصادی، بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو جناب رسالت مآب ﷺ نے قائم فرمائی تھی، اس لیے شریک ہیں کہ مظاہر 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 لیے یکساں ہیں۔ اسلام تمام مادی قیود سے بیزاری ظاہر کرتا ہے اور اس کی قومیت کا دارومدار ایک خاص تہذیبی تصور پر ہے جس کی تجسیمی شکل وہ جماعت اشخاص ہے جس میں بڑھتے اور پھیلتے رہنے کی قابلیت طبعاً موجود ہے۔ اسلام کی زندگی کا انحصار کسی خاص قوم کے خصائل مخصوصہ اور شمائل مختصہ پر نہیں ہے۔ غرض اسلام زمان و مکاں 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 وفنون اور فلسفہ وحکمت کے انمول 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 ہی نے 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، لیکن اسلام کی دماغی توانائیوں کا جولانگاہ عرب نہ تھا بلکہ عجم 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 مثلاً 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 اس صحیح القوام

عنصر کو پھیلا کر (جس 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......اقوام عالم پر نظر ڈالیے۔ ایک قوم بھی ایسی نہ ہوگی جو پیرایہ عصبیت سے عاری ہو۔ کسی فرانسیسی کے مذہب پر نکتہ چینی کیجئے وہ بہت ہی کم متاثر ہوگا، اس لیے کہ آپ کی نکتہ چینی نے اس اصول کو مس نہیں کیا جو اس کی قومیت کی روح رواں ہے۔ لیکن ذرا اس کے تمدن، اس کے ملک یا پولیٹیکل سرگرمیوں کے کسی شعبے کے متعلق، اس کی قوم کے مجموعی طرز عمل یا شعار پر تو خردہ گیری کر دیکھیے 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 خطہ زمین پر جسے اس نے اپنے تخیل میں اپنی قومیت کا اصل اصول قرار دے رکھا ہے، معترض ہوتے ہیں تو آپ اس کی عصبیت کو واجبی طور پر انگیختہ 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 آ کر جمع ہو سکتے ہیں وہ بظاہر آفرینش کے متعلق ایک خاص قسم کا اشراقی سمجھوتہ 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 غصے سے کچھ کم واجبی 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 طرز 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 داخل عجائبات داخل قدرت ہے۔ مجھے انگریزی قوم کا یہ وطیرہ نہایت ہی پسند ہے۔ اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ یہ قوم پیرایہ تخیل سے عاری ہے۔ جس خاک سے شیکسپیئر، شیلے، کیٹس، ٹینی سن اور سونبرن پیدا ہوئے ہوں وہ بھلا خیال آفرینیوں اور ذہانت آرائیوں سے کیوں کر معرا ہو سکتی ہے۔ البتہ یہ بات ہمیں ماننی پڑتی ہے کہ انگلستان کا طریقہ ہر دو ماندو 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 ے لانیفک بن گئے ہیں۔" (۱۸)

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 لیے نہیں ہے کہ ان کے اجداد کشمیر کے رہنے والے تھے

اور انھیں 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 نیشنلسٹ 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 پاکؐ کی حیات طیبہ کے گہرے مطالعے کا نتیجہ ہے۔ انھوں نے یہ بھی تو فرمایا ہے کہ:

کسے کو پنجہ زد ملک و نسب را
نداند نکتۂ دین عرب را
اگر قوم از وطن بودے محمدؐ
نداوے دعوت دیں بولہب را

اسی قطعے کا حوالہ دے کر علامہ نے ۹ مارچ ۱۹۳۷ء کو مولانا حسین احمد مدنی کے جواب میں فرمایا:

''حضور رسالت مابؐ کے لیے یہ راہ بہت آسان تھی کہ آپ 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 تمھارے درمیان موجود ہے، ایک وحدت عربیہ قائم کی جا سکتی ہے۔ اگر حضورؐ نعوذ باللہ یہ راہ اختیار کرتے تو اس میں شک نہیں کہ یہ ایک وطن دوست کی راہ ہوتی لیکن نبیؐ آخر الزماں کی راہ نہ ہوتی۔ نبوت محمدیہؐ 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 وقبائلی اور الوان والسنہ کے اختلافات کو تسلیم کر لینے کے، ان کو ان تمام آلودگیوں سے منزہ کیا جائے جو زمان، مکان، وطن، قوم، نسل، نسب، ملک وغیرہ کے ناموں سے موسوم کی جاتی ہیں اور اس طرح اس پیکر خاکی کی وہ ملکوتی تخیل عطا کیا جائے جو اپنے وقت کے ہر لحظے میں ''ابدیت'' سے ہمکنار رہتا ہے۔ یہ ہے مقام محمدیؐ، یہ ہے نصب العین ملت اسلامیہ کا۔ اس کی بلندیوں تک پہنچنے تک معلوم نہیں حضرت انسان کو کتنی صدیاں لگیں، مگر اس میں کچھ شک نہیں کہ اقوام عالم کی باہمی مغائرت دور کرنے اور باوجود شعوبی، قبائل، 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 جانئے کہ دین اسلام ایک پوشیدہ اور غیر محسوس حیاتی اور نفسیاتی عمل ہے جو بغیر کسی تبلیغی کوششوں کے بھی عالم 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 ظلم عظیم ہے بنی نوع انسان پر اور اس نبوت کی ہمہ گیری پر، جس کے قلب و ضمیر سے اس کا آغاز ہوا۔‘‘(۱۹)

(۴)

یہ طریق استدلال رسول پاک ﷺ کی حیات طیبہ کے مطالعے کا نتیجہ ہے۔ قرآن پاک میں آیا ہے:

یا ایھاالناس انا خلقناکم من ذکروانثیٰ وجعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عنداللہ اتقام ان اکرمکم عنداللہ اتقاکم ان اللہ علیم خبیر(۲۰)

اے آدمیو! ہم نے تم کو بنایا ایک مرد اور ایک عورت سے اور رکھیں تمھاری ذاتیں اور قبیلے تا کہ آپس میں پہچان ہو۔ تحقیق عزت اللہ کے یہاں اسی کی بڑی ہے جس کو ادب بڑا۔(۲۱)

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

رسول پاک ﷺ نے اس 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 ضابطہ حیات کو قبول نہیں کرتا۔ وطن بھی جب سیاسی سطح پر آ کر ایک نیا نظام حیات بننے کی کوشش کرتا ہے تو اسلام سے متصادم ہو جاتا ہے اور علامہ اقبال اس صورت حال کو بت پرستی کا نام دیتے ہیں۔ رسول پاکؐ 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 لیے کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔ اصل معیار اور محک انسان کے اپنے اعمال ہیں۔ انھوں نے فرمایا کہ کسی عجمی کو عربی اور عربی کو عجمی پر کوئی فوقیت حاصل نہیں ہے۔ علامہ اقبال کے تصور 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 شواہد مہیا کیے۔

قرآن پاک پر تدبر اور رسول پاکؐ کی زندگی میں غور و فکر نے علامہ اقبال کو مسئلہ قومیت کے سمجھنے میں بڑی مدد دی۔ رموزِ بے خودی میں انھوں نے ارکان اساسی ملت اسلامیہ کے تحت توحید کی

وضاحت کرتے ہوئے جو کچھ فرمایا ہے وہ قرآنی تعلیمات اور رسول پاکؐ کی زندگی کی روشنی میں اس مسئلے کا حل پیش کرتا ہے۔ ذیل میں رموز کے مختلف مقامات سے چار اقتباس پیش کیے جاتے ہیں:

ما مسلمانیم و اولاد خلیلؑ
از ''ابیکم'' گیر اگر خواہی دلیل

با وطن وابستہ تقدیر امم
بر نسب بنیاد تعمیر امم

اصل ملت در وطن دیدن کہ چہ
باد و آب و گل پرسیدن کہ چہ

برنسب نازاں شدن نادانی است
حکم او اندر تن و تن فانی است

ملت ما را اساس دیگر است
ایں اساس اندر دل ما مضمر است

حاضریم و دل بغائب بستہ ایم
پس ز بند این و آں وا رستہ ایم

رشتۂ ایں قوم مثل انجم است
چوں نگہ ہم از نگاہ ما گم است

تیر خوش پیکان یک کیشیم ما
یک نما، یک بیں، یک اندیشیم ما

مدعاے ما، مال ما یکے ست
طرز و انداز خیال ما یکے است

ما ز نعمتہاے او اخواں شدیم
یک زبان و یک دل و یک جاں شدیم (۲۲)

مسلم استی دل بہ اقلیمے مبند
گم مشو اندر جہان چون و چند
می نگنجد مسلم اندر مرز و بوم
در دل او یاوہ گرد شام و روم

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

عقیدہ قومیت مسلم کشود
از وطن آقائے ما ہجرت نمود
حکمتش یک ملت گیتی نورد
بر اساس کلمۂ تعمیر کرد

تا ز بخشش ہائے آں سلطان دیں
مسجد ما شد ہمہ روے زمیں

آں کہ در قرآں خدا او را ستود
آں کہ حفظ جان او موعود بود

دشمناں بے دست و پا از ہیبتش
لرزہ بر تن از شکوہ فطرتش

پس چرا از مسکن آبا گریخت؟
تو گماں داری کہ از اعدا گریخت؟

قصہ گویاں حق ز ما پوشیدہ اند
معنی ہجرت غلط فہمیدہ اند

ہجرت آئین حیات مسلم است
ایں ز اسباب ثبات مسلم است

معنی او از تنک آبی رم است
ترک شبنم بہر تسخیر یم است

بگذر از گل گلستاں مقصود تست
ایں زیاں پیرایہ بند سود تست

مہر را آزادہ رفتن آبروست
عرصۂ آفاق زیر پاے اوست

ہمچو جو سرمایہ از باراں مخواہ
بیکراں شو در جہاں پایاں مخواہ......

صورت ماہی بہ بحر آباد شو
یعنی از قید مقام آزاد شو(۲۳)

آنچناں قطع اخوت کردہ اند
بر وطن تعمیر ملت کردہ اند

تا وطن را شمع محفل ساختند
نوع انساں را قبائل ساختند

جنتے جستند در بئس القرار
تا احلوا قومھم دارالبوار

ایں شجر جنت ز عالم بردہ است
تلخی پیکار بار آوردہ است

مردمی اندر جہاں افسانہ شد
آدمی از آدمی بیگانہ شد

روح از تن رفت وہفت اندام ماند
آدمیت گم شد و اقوام ماند

تا سیاست مسند مذہب گرفت
ایں شجر در گلشن مغرب گرفت

قصۂ دین مسیحائی فسرد
شعلۂ شمع کلیسائی فسرد

اسقف از بے طاقتی در ماندہ
مہرہ ھا از کف بروں افشاندہ

قوم عیسیٰ بر کلیسا پا زدہ
نقد آئین چلیپا وازدہ

دہریت چوں جامہ مذہب درید
مرسلے از حضرت شیطاں رسید

آں فلارنساوی باطل پرست
سرمۂ او دیدہ مردم شکست

نسخۂ بہر شہنشاہاں نوشت
در گل ما دانۂ پیکار کشت

فطرت او سوئے ظلمت بردہ رخت
حق ز تیغ خامۂ او لخت لخت

بتگری مانند آذر پیشہ اش
بست نقش تازہ اندیشہ اش

مملکت را دین او معبود ساخت
فکر او مذموم را محمود ساخت

بوسہ تا بر پائے ایں معبود زد
نقد حق را بر عیار سود زد

باطل از تعلیم او بالیدہ است
حیلہ اندازی فنے گرویدہ است

طرح تدبیر زبوں فرجام ریخت
ایں خسک در جادہ ایام ریخت

شب بچشم اہل عالم چیدہ است
مصلحت تزویر را نامیدہ است[۲۴]

قوم تو از رنگ وخوں بالاتراست
قیمت یک اسودش صد احمراست

قطرہ آب وضوے قنبرے
در بہا برتر ز خون قیصرے

فارغ از باب و ام و اعمام باش
ہمچو سلمان زادہ اسلام باش

نکتۂ اے ہمدم فرزانہ بین
شہد را در خانہ ہائے لانہ بین

قطرہ از لالۂ حمراستے
قطرہ از نرگس شہلاستے

ایں نمی گوید کہ من از عبہرم
آں نمی گوید من از نیلوفرم

ملت ما شان ابراہیمی است
شہد ما ایمان ابراہیمی است

گر نسب را جزو ملت کردہ ای
رخنہ در کار اخوت کردہ ای

در زمین ما نگیرد ریشہ ات
ہست نامسلم ہنوز اندیشہ ات

ابن مسعودؓ آں چراغ افروز عشق
جسم و جان او سراپا سوز عشق

سوخت از مرگ برادر سینہ اش
آب گردید از گداز آئینہ اش

گریہ ہاے خویش را پایاں ندید
درغمش چوں مادراں شیون کشید

''اے دریغا آں سبق خوان نیاز
یار من اندر دبستان نیاز

آہ آں سرو سہی بالاے من
در رہ عشق نبیؐ ہمپاے من

حیف او محروم دربار نبیؐ
چشم من روشن ز دیدار نبیؐ

نیست از روم و عرب پیوند ما
نیست پابند نسب پیوند ما

دل بہ محبوبؐ حجازی بستہ ایم
زیں جہت با یک دگر پیوستہ ایم

رشتۂ ما یک تولایش بس است
چشم مارا 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 درزی از نسب باید گذشت
ہم ز ایران و عرب باید گذشت

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

نورِ حق را کسی نجوید زاد و بود
خلعتِ حق را چہ حاجت تار و پود

ہر کہ پا در بند اقلیم و جداست
بے خبر از لم یلد لم یولد است(۲۵)

رموزِ بے خودی میں وطن کے سلسلے میں قرآن حکیم کو بنیاد بنایا گیا تھا، یہ نقطہ نظر آگے چل کر پیامِ مشرق میں اور بھی گہرا ہو گیا ہے۔ چنانچہ "طاسین محمدؐ" کے ذیل میں عرب کی قبائلی زندگی کے سلسلے میں رسول پاکؐ 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 نقطہ نظر کی وضاحت کرتی ہے۔ یہ تینوں اقتباس ذیل میں پیش کیے جاتے ہیں تا کہ 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 یکے بالا و پست
با غلام خویش بر یک خواں نشست

قدر احرار عرب شناختہ
با کلفتان حبش در ساختہ
احمراں با اسوداں آمیختند
آبروے دودمانے ریختند
ایں مساوات ایں مواخات اعجمی است
خوب می دانم کہ سلمانؓ مزدکی است(٢٦)

دین و وطن

لرد مغرب آں سراپا مکر و فن
اہل دیں را داد تعلیم وطن!

او بفکر مرکز و تو در نفاق
بگذر از شام و فلسطین و عراق!

تو اگر داری تمیز خوب و زشت
دل نہ بندی با کلوخ و سنگ و خشت

چیست دیں برخاستن از روے خاک
تا ز خود آگاہ گردد جان پاک

می نگنجد آنکہ گفت اللہ ہو
در حدود ایں نظام چار سو
پر کہ از خاک و برخیزد ز خاک
حیف اگر در خاک میرد جان پاک

گرچہ آدم بر دمید از آب و گل
رنگ و نم چون گل کشید از آب و گل

حیف اگر در آب و گل غلتد مدام
حیف اگر برتر نپرد زیں مقام

گفت تن در شو بخاک رہگذر
گفت جاں پہناے عالم را نگر

جاں بگنجد در جہات اے ہوشمند
مرد حر بیگانہ از ہر قید و بند

حر ز خاک تیرہ آید در خروش
زانکہ از بازاں نیاید کار موش

آں کف خاکے کہ نامیدی وطن
این کہ گوئی مصر و ایران و یمن

با وطن اہل وطن را نسبتے است
زانکہ از خاکش طلوع ملتے است

اندریں نسبت اگر داری نظر
نکتۂ بینی ز مو باریک تر

گرچہ از مشرق بر آید آفتاب
با تجلی ہاے شوخ و بے حجاب

در تب و تاب است از سوز دروں
تا ز قید شرق و غرب آید بروں

بر دمد از مشرق خود جلوہ مست
تا ہمہ آفاق را آرد بدست

فطرتش از مشرق و مغرب بری است
گرچہ او از روے نسبت خاوری است (۴۷)

ارض ملک خدا است

برگذشت آدم اندر شرق و غرب
بہر خاکے فتنہ ہاے حرب و ضرب

یک عروس و شوہر او ما ہمہ!
آں فسونگر بے ہمہ ہم با ہمہ

عشوہ ہاے او ہمہ مکر و فن است
نے از آن تو نہ از آن من حجر

در نسازو با تو این سنگ و است
این ز اسباب حضر تو در سفر

اختلاط خفتہ و بیدار چیست
ثابتے را کار با سیار چیست؟

وہ خدایا نکتۂ از من پذیر
رزق و گور از وے بگیر او را بگیر

صحبتش تا کے تو بود و او نبود
تو وجود و او نمود بے وجود

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

باطن الارض للہ ظاہر است
ہر کہ این ظاہر نہ بیند کافر است

من نگویم در گذر از کاخ و کوے
دولت تست این جہان رنگ و بوے

دانہ دانہ گوہر از خاکش بگیر
صید چون شاہین نہ افلاکش بگیر

تیشۂ خود را بکسارش بزن
نورے از خود گیر و بر نارش بزن

از طریق آذری بیگانہ باش
بر مراد خود جہان نو تراش!

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

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

ہر کہ حرفے لا الہ از بر کند
عالمے را گم بخویش اندر کند

فقر جوع و رقص و عریانی کجاست
فقر سلطانی است رہبانی کجاست(۲۸)

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

طارق چو بر کنارہ اندلس سفینہ سوخت
گفتند کار تو بہ نگاہ خرد خطاست
دوریم از سواد وطن باز چون رسیم
ترک سبب ز روے شریعت کجا رواست
خندید و دست خویش بہ شمشیر برد وگفت
ہر ملک ملک ماست کہ ملک خداے ماست(۲۹)

مسلمانم غریب ہر دیارم
کہ با ایں خاکداں کارے ندارم(۳۰)

۱۹۱۰ء سے ۱۹۲۲ء تک علامہ اقبال کے ہاں وطنیت کا تصور جو روپ اختیار کرتا ہے اسے بہ آسانی دو ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلے دور میں انکے 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 لیے 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 یکجہتی میں حارج کرنے کے خلاف ہیں۔ 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 درمیان 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 عمرانی مسائل کے حوالے سے پہنچے تھے اور اس کے بعد انھوں نے قرآن پاک 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 انھیں 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 کانگریس اور مسلم لیگ کے درمیان میثاق لکھنؤ ہوا جس کی بنیاد مسلمانوں کے حقوق کی نگہداشت اور ہندو اکثریت سے ایک معاہدے کی صورت میں رکھی گئی تھی، لیکن علامہ اقبال کی نگاہ دوررس نے دیکھ لیا تھا کہ میثاق لکھنؤ کا ہیولیٰ درحقیقت ہندوستان کی متحدہ قومیت کے نظریے پر قائم ہوا تھا۔ اس سے مسلمانان ہند کو سیاسی تحفظ حاصل ہونے کی بجائے ان کی تنظیمی حیثیت کافی کمزور ہو جائے گی۔ جنگ عظیم کے خاتمے کے بعد خلافت کے مسائل بہت زیادہ الجھ کر رہ گئے۔ ۶ ستمبر ۱۹۱۸ء کو ترکوں نے التوائے جنگ کے معاہدے پر دستخط کیے۔ اگست ۱۹۲۰ء میں سیورے کی کانفرنس ہوئی اور اس طرح اتحادیوں نے اپنے تمام وعدے فراموش کرتے ہوئے ترکی کے حصے بخرے کر دیے۔ 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 تحریک ترک موالات کا پر اشتعال 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 تحریک خلافت اور تحریک ترک موالات کی باگ ڈور کانگریس کے ہاتھ دے دی تھی۔ جب مہاتما گاندھی نے یک لخت تحریک کے خاتمے کا اعلان کیا تو سیاسی میدان میں مسلمانوں کی شکست مکمل ہو گئی۔ میثاق لکھنؤ کی دفعات پر کاربند ہونے یا

اکثریت کی طرف سے کسی تحفظ کا یقین دلانے کی اب کانگریس کو ضرورت نہ تھی۔ ۱۹۲۲ء میں مسلمانوں کی سیاسی زندگی کا جہاز گرداب میں آچکا تھا اور حالات کے دھارے میں کانگریس کا متحدہ قومیت کا تصور زیادہ ابھر آیا تھا۔ علامہ اقبال پہلی جنگ 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 ہنگامے کا واقعہ جو دسمبر ۱۹۱۱ء میں پیش آیا تھا، علامہ اقبال کو اپنے نظریہ قومیت کو منظّم کرنے کا ایک دعوت نامہ تھا۔ لیکن ۱۹۱۰ء سے لیکر جنگ 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 انھیں 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 وعرض میں مختلف مقامات پر ہندو مسلم فسادات ہونے شروع ہوئے۔ شدھی اور سنگٹھن کی تحریکوں نے مسلمانوں کو یہ احساس دلا دیا کہ برصغیر کی ہندو اکثریت اب کسی مفاہمت کے لیے 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 نظریہ ملت اور حب الوطنی کو عمرانی مسائل کے حوالے سے دیکھ رہے تھے لیکن جنگ عظیم کے خاتمے نے انھیں اس مسئلے کو سیاسی حوالے سے دیکھنے پر مجبور کر دیا۔ رموزِ بے خودی اور بانگِ درا کی آخری نظموں میں علامہ اقبال عالم اسلام کو ایک دفاعی تنظیم میں منسلک کرنے کی کوشش کرتے نظر آتے ہیں۔ پیامِ مشرق اور جاوید نامہ میں بھی یہی نقطہ 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 نظریہ وطن کو انھوں نے سیاسی سیاق وسباق میں دیکھنا شروع کر دیا۔ اس سے پیشتر وہ اس نظریے 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 آ گیا۔ ۱۹۲۶ء کے بعد اس مسئلے کے دو بنیادی رخ تھے:

(ا) دنیائے اسلام کے حوالے سے......اس کے لیے 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 لیے 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۔

کانگریس کے لیڈر اپنی جیتی ہوئی بازی کو ہار میں تبدیل کرنے کے خواہشمند نہیں تھے۔ اس لیے 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 لیے کوشاں رہے۔ وہ ہندوستان کی مشترک حکومت کے ماتحت آزاد وفاقی سلطنت کے تصور کی طرف بڑھ رہے تھے اور اس کا رشتہ مسلمانوں کی دفاعی جدوجہد کے ساتھ ملا کر عالم اسلام کی سطح پر ایک منظّم دفاعی نظام کی تشکیل میں کوشاں تھے۔ یہ صورتحال کانگریس کو بہت کھٹکتی تھی۔ وہ مسلمان لیڈر جنھوں نے تحریک ترک موالات اور خلافت میں کانگریس کا ساتھ دیا تھا، اب اس سے بدظن ہو کر مسلمانوں کی الگ سیاسی جدوجہد کے لیے آمادہ ہو رہے تھے۔ کچھ مسلمان لیڈر جو مغربی قومیت کے طرفدار تھے، پوری طرح کانگریس 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 کانگریس کو جدوجہد آزادی کی تحریک میں یہ صورت سب سے زیادہ خطرناک نظر آتی تھی کہ ہندوستان کے مسلمان کسی ایسے نظریے کی حمایت میں ہو جائیں جو مسلمان ممالک کو ایک مرکزی نقطے پر منظّم کر سکے۔ عوامی سطح پر مسلمانوں کے ہاں اقبال کی ''خضرِ راہ'' اور بعض دوسری نظموں نے ان خیالات کے لیے راستہ ہموار کر دیا تھا جنھیں انگریز سیاستدان 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۔ کانگریس تو یہ چاہتی تھی کہ مسلمان، قومیت کے مغربی تصور کے زیرِ اثر جذب ہو کر ہندو اکثریت کا حصہ بن جائیں اور ہندوستان کے مسلمانوں میں 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 اشتراکِ عمل کے فارمولے تلاش کرتے رہے اور مشترک وفاقی حکومت کے زیرِ 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، اور دوسری طرف مسلمانوں کو من حیث القوم منظّم کرنے کے لیے اوران کی الگ مذہبی حیثیت منوانے کے لیے 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 لیے قربانی کا مسئلہ علامہ اقبال کے لیے واضح جواب کا تقاضا کرتا تھا۔ دوسری طرف عالمی سطح پر مسلمانوں کے مشترک عمل سے وطن کی جغرافیائی حدود کا جو رشتہ ہوسکتا تھا، اس میں کئی فیصلہ کن مرحلے آتے تھے۔ چنانچہ ۱۹۲۲ء سے لیکر 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 لیے وطن کے فکری، ثقافتی اور مذہبی پہلوؤں کے ساتھ ساتھ اب سیاسی مسائل کا حل طلب ہونا ناگزیر ہو چکا تھا۔ ۱۹۳۲ء میں اسی فضا کے تحت انھوں نے مطالبہ پاکستان کو مسلمانان ہند کا نصب العین قرار دیدیا تھا۔

اقبال کے نظریاتی افکار کے لیے ۱۹۳۰ء اور ۱۹۳۱ء کے سال بڑے ہنگامہ خیز اور اہم ہیں۔ انھی سنین میں اقبال کی سیاست کے نمایاں خط و خال 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، انھیں ایک ایسے مرحلے پر لے آئی جہاں وہ ہندو مسلم مفاہمت سے مایوس ہوئے۔ انھیں مسلمانوں کے لیے 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 کرسکیں۔ ہندوستان کے سیاسی حالات کے پس منظر میں وطن کے تصورات کی عائلی حیثیت اب ان کے لیے بہت زیادہ توجہ طلب نہیں رہی تھی، تاہم ۱۹۲۰ء کے گردوپیش اقبال اس کی طرف متوجہ ضرور تھے۔ خان نیاز الدین احمد خاں کے نام اپنے ایک خط میں انھوں نے جن خیالات کا اظہار کیا ان سے عائلی زندگی کے حوالے سے نسلی امتیازات کی پوزیشن کھلتی ہے۔ نیاز الدین احمد خان نے اپنی کسی عزیزہ کے رشتے کے لیے ایک شخص کے خاندانی حالات کے بارے میں استفسار کیا تھا۔ علامہ اقبال اس کے جواب میں ۱۰ جون ۱۹۲۰ء کو لکھتے ہیں:

''انسانوں کو خدا نے قبائل میں تقسیم کیا۔ اس واسطے کہ ان کی شناخت کی جا سکے۔ (وجعلنکم شعوبا و قبائل لتعارفو) نہ اس واسطے کہ یہ امتیاز سلسلہ ازدواج میں ممد و معاون ہو:

خویشتن را ترک و افغان خواندہ ای
وای بر تو آن چہ بودی ماندہ ای(۳۱)

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 انھوں نے نکلسن کے نام جو خط لکھا وہ ان کے خیالات کا حاصل سمجھنا چاہیے۔ فرماتے ہیں:

''اسلام ہمیشہ رنگ و نسل کے عقیدے کا جو انسانیت کے نصب العین کی راہ میں سب سے بڑا سنگ گراں ہے، خمایت کامیاب حریف رہا ہے۔ رینان کا یہ خیال غلط ہے کہ سائنس اسلام کا سب سے بڑی دشمن ہے۔ دراصل اسلام بلکہ کائنات میں انسانیت کا سب سے بڑا دشمن رنگ و نسل کا عقیدہ ہے، اور جو لوگ نوع انسان سے محبت رکھتے ہیں، ان کا فرض ہے کہ ابلیس کی اس اختراع کے خلاف علم 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 لیے میں ایک مسلمان اور ہمدرد نوع کی حیثیت سے انھیں یہ یاد دلانا مناسب سمجھتا ہوں کہ ان کا حقیقی فرض سارے بنی آدم کی نشو و نما ارتقا ہے۔ نسل اور حدود ملک کی بنیاد پر قبائل اور اقوام کی تنظیم، حیات 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 قوت عمل کا مظہر اتم قرار دیا جائے۔''(۳۲)

۱۹۳۵ء میں بھی وہ تصور وطن کی مذہبی اساس کو اپنے افکار کی بنیاد مانتے ہیں۔ نکلسن کے نام خط میں تصور وطن کا جو ہیولی تیار ہوا تھا اس کا مادی روپ ۱۹۳۵ء 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 انھوں نے اس حقیقت کو کھل کر بیان کر دیا ہے:

''تاریخ کا متعلم اچھی طرح جانتا ہے کہ اسلام کا ظہور ایسے زمانے میں ہوا جب کہ وحدت انسانی کے قدیم اصول، جیسے خونی رشتہ اور ملوکیت ناکام ثابت ہو رہے تھے۔ پس اسلام نے وحدت انسانی کا اصول گوشت اور پوست میں نہیں بلکہ روح انسانی میں دریافت کیا۔ نوع 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 کی ٹیڑھی نظر سے دیکھتا ہے۔ اور اپنے مخصوص اداروں کے ذریعے ایسا نقطہ 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 دیے وہ مسیحیت اور بدھ مت نے دو ہزار سال میں بھی انجام نہیں دیے۔ 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 معاشری 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 لیے 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 مدنظر رکھا جائے کہ مسئلہ نسل کس قدر زبردست ہے اور نوع انسان سے نسلی امتیازات مٹانے کے لیے کس قدر وقت درکار ہے تو مسئلہ نسل کے متعلق صرف اسلام ہی کا نقطہ نظر (یعنی خود ایک نسل ساز عنصر بنے بغیر نسلی امتیازات پر فتح پانا) معقول اور قابل عمل نظر آئے گا۔''(۳۳)

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

(۷)

۱۹۳۰ء میں علامہ اقبال کے تصور وطن سے متعلق خیالات کا سیاسی رخ سطح پر آ گیا۔ وہ اس زمانے میں ہندوستان کے مسلمانوں کی سیاسی جدوجہد میں ایک فعال عنصر کے طور پر سرگرم عمل ہوئے اور مسلم لیگ 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 ہندو 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 لیے ہندی مسلمانوں کے سیاسی مفادات اور دوسرے مسلمان ممالک کے درمیان اشتراک عمل کی مختلف صورتیں لائق اعتنا نظر

آئیں۔ کانگریس اور انگریز دونوں ''مسلمانوں کی عالمی سطح پر متحدہ تنظیم'' کے خلاف تھے۔ علامہ اقبال کی تحریروں پر اس حوالے سے بار بار اعتراض کیے گئے۔ انھوں نے دسمبر ۱۹۳۰ء کے آل انڈیا مسلم لیگ کے صدارتی خطبے میں جہاں ہندو مسلم مفاہمت کے لیے مختلف تجاویز پیش کی تھیں، وہیں 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 انکی خود مختارانہ حکومت ایسی خود مختارانہ ہو کہ 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 کہ وحدت کے اندر کثرت کا وہ انداز قائم رہے جس کے مطابق مسلمانوں کی الگ قومی حیثیت برقرار رہ سکے۔ اسی خطبے میں انھوں 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 کانگریس اور انگریز دونوں نے بڑی لے دے کی۔ بعض حصوں کو سیاق وسباق سے الگ کر کے ایک الگ مسلمان ریاست کے قیام اور دیگر مسلمان ملکوں کے ساتھ ملکر ایک گہری سازش کا فرضی نقشہ تیار کیا گیا۔ اس بحث وتمحیص کے بعض اجزا بہت اہم ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح کانگریسی اکابر مسلمانوں کو سیاسی سطح پر حکمت عملی، اخباری پراپیگنڈے اور برطانوی حکومت کو برانگیختہ کر کے شکست دینے کے درپے تھے۔ خطبہ الہ آباد (۱۹۳۰ء) کا کسی قدر طویل اقتباس مسئلے کی نوعیت کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے:

"The conclusion to which Eruope 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 ad 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. Is 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 organistaion originally gave them, but which instead of reconstructing it in the light of Christ's mission 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 chruch organisation similar to that of Chirstianity in the Middle ages, inviting a gestroyer. 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 implication? Is religion a private affair? Would you like to see Islam as a moral and political ideal, meeting the same 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, lead by a logical process of thought, to the view embodied in this proposition.The nature of the Holy 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, hapening inside the experient and neccessitating 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, if it means a 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 nor by his religion the course of rivers, nor by the direction of mountain ranges.A great aggregation of me, sane of mind and warm of heart, creates a moral consiciousness which is called a nation. Such a formation is quite possible, thought 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 has seized the imagination of the masses of the country.Experience, however, shows that the various caste-units and religous units in Idia 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 India nation, therefore, must be sought, not in the negation, but mutual harmony and co-operation of the many. True statesmanship cannot ignore facts, however 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 east and 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 at dominating 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 stimulating a large-hearted patriotism, but inwardly as narrowminded 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 causes of our failure, I still feel hopeful. Events seem to be tending in the direction of some sort of internal hamony. 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 entitiled 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 entitiled 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 feeling of ill-will towards other communities, is low and ignoble. I enterain the highest respect for the customs, lawas religous and social institutions of other communities. Nay, it is my duty, according to the teaching of the Quran, even to defend their place 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 there 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 comunalism. 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 cultrue autonomy, and communalims in its better aspect is cultrue, it will be difficult to create a harmonious nation."

Communalism in its higher aspect, then is whole in a country like india. The units of indain society are not territiorial as in European countries. India is a continent of human groups belonging to different races,speaking different languages and professing different religions. Thir 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 this noble ideal of a harmonious whole, which, instead of stiffling the respective invidualities of its component wholes, affords them chances of fully working out the possiblities 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, sindand Baluchistan amalgamated into a single state. Self goverment within the British empire or whit out 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 nationalims, because he understands the world Nation to mean a kind of iniversal 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 veriety. Add to this the general economic inferiority of the Muslims, their enormous debt, especially in the Punjab, and their insuffficient 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 terriorial electorate cannot secure adequate representation of all interests and must inevitable lead to the creation of an oligarehy. The Muslims of india can have no objection to purely territorial electorates if provinces are demarcated so as to secure comparatively homogenous communities possessing linguistic, racial,

culture and religious unity."(۳۴)

کانگریس نے خلافت کی تحریک اور تحریک ترک موالات کو ختم کر کے مسلمانوں کے کچھ حصے کو کانگریس کے قوم پرستانہ مفادات میں جذب کر لیا تھا اور باقیوں کے لیے ہجرت کی حوصلہ افزائی کر کے اپنا میدان صاف کرنے کی کوشش کی تھی۔ 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 کیلیے جداگانہ انتخاب کا پروگرام لے کر آئے۔ بعض علاقوں میں مسلمانوں کے لیے یہ تحفظات کانگریس کے لیے ناقابل برداشت تھے۔ کانگریس 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 دوررس نتائج کا حامل تھا۔ مسلمانوں کے وطنی تصور کی بنیاد قومیت یا نسلی و علاقائی تعصّبات پر نہیں مذہب پر ہے۔ اس لحاظ سے مسلمانوں کی حب الوطنی ارضی اور مادی نہیں بلکہ ادینی احکامات اور معتقدات کی بجا آوری کے لیے وطنی تشخص پر منحصر ہے بصورت دیگر خود وطن پرستی مسلمانوں کے نزدیک بت پرستی ہی کا دوسرا نام ہے۔ ۲۱ مارچ ۱۹۳۲ء کے خطبہ 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 of man. Yet that which really matters is a man's faith, his culture, his historical tradition. These are the things which in my eyes are worth living for and worth dying for and not the piece of earth with which the spirit of man happens to be temporarily associated, In view of the visible and invisible points of contact between the various communities of India, I do believe in the possibility of constructing a harmonious whole whose unity cannot be distributed by the rich diversity which it must carry within its bosom. The problem of ancient Indian thought was how the one became many without sacrificing its oneness. To-day this problem has come down from its ethical heights to the grosser plane of our political life, and we have to solve it in its reversed form, i.e. how the many can become one without sacrificing its plural character"(۳۵)

علامہ اقبال نے ۱۹۳۲ء 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 یالا مکانیت 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 ونما اور اس سے پیدا شدہ اثر و نفوذ ہے، اور کلچر سے علامہ کی مراد مسلمانوں کی فکری کاوشوں سے وقوع پذیر ہونے والے افکار ہیں۔ یاد رہے کہ دونوں کی تہ میں مذہبی اقدار کا دور تک پھیلا ہوا سلسلہ ہے۔ اس کی روشنی میں علامہ کثرت اور وحدت کے توازن میں ہندو مسلم مفاہمت کے لیے موزوں فارمولا تلاش کرتے رہے۔ جب ہندو اکثریت کے رویے کی وجہ سے ناکامی ہوئی تو وہ جداگانہ ملک کے لیے جدوجہد کو مسلمانوں کے مسائل کا آخری حل قرار دینے لگے۔ مسلمانوں کو یہ وطن اس لیے درکار تھا کہ وہ وہاں اپنے معتقدات کے لیے حفاظت کا سامان فراہم کر سکیں۔

خطبہ الہ آباد (۱۹۳۰ء) کو ہدف تنقید بنایا گیا۔ الگ مملکت کے تصور کو برطانیہ اور ہندو اکثریت کے خلاف سازش کہا گیا۔ اس کے لیے 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۔ خطبہ 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 لیکر ہند تک مسلمان ممالک کا ایک مربوط سلسلہ بن جاتا ہے، اور اس کو ہندو کبھی پسند نہیں کر سکتے تھے۔ اقبال پہلی جنگ عظیم کے بعد مسلمان ممالک کی دفاعی پوزیشن کے بارے میں ''مشترک سیاسی اتحاد'' کے امکان پر بھی توجہ کر چکے تھے۔ ''خضر راہ'' (۱۹۲۱ء) میں فرماتے ہیں:

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تابخاک کاشغر(۳۶)

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 گردو پیش اکثر کیا کرتے تھے۔ ان حالات میں پنجاب، سرحد، بلوچستان اور سندھ کی وحدت کے قیام کا ہلکا سا اشارہ (اور خطبہ الہ آباد میں مستقبل کی اس امکانی صورت پر بھی اظہار رائے کیا گیا تھا) ہندوؤں کے لیے 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 لیے 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 لیے:

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

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

اقبال گول میز کانفرنس (۱۹۳۱ء) میں 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 far 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 faneied 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 in 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 Brown 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 he 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 world 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 only 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 experssion

which completely covers the meaning I have mentioned above."(۳۷)

ہندوؤں کی طرف سے غیر محفوظ سرحد کا تصور بھی خوب خوب اچھالا گیا۔ پنڈت جواہر لال نہرو نے ایڈورڈ تھامپسن 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 ایک الگ وحدت بن گئے تو ہندوستان کی سرحد کا کیا ہوگا؟ اس مقصد کے لیے ڈاکٹر تھامپسن نے خطبہ الہ آباد کے متذکرہ حصے کو سیاق وسباق سے الگ کر کے ''ٹائمز'' لندن کو خط لکھا۔ اس کے جواب میں علامہ اقبال نے دس 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 Brithish Empire, but only a guess 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 Nation 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."(۳۸)

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 ہوگئی۔ 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 لیے ۳۳ فیصد نمائندگی کا حق دیا جائے۔ یہ تھے مسلم مطالبات، کانفرنس ناکام ہوگئی ایک تو اس لیے 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 کار نہ تھا کہ مسلمان اپنے لیے جداگانہ ملک کا مطالبہ کریں۔ وحدت میں کثرت کی بقاء کے فلسفیانہ امکانات ہندو اکثریت

کے رویے نے ختم کردیے تھے۔علامہ نے اپنے اس موقف کو کھلے الفاظ میں ۱۵ دسمبر ۱۹۳۲ء کو نیشنل لیگ لندن کے ایک جلسے میں بیان کردیا۔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 70000000. Half of this population is seattered 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 57% in Sind it is about 73% in the Frontier Provinces it is about 95%

Now, the point of Muslims of india is that, as pepole 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 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 are not safeguarded. After all it is 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 lagre 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 of 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."(۳۹)
(Iqbal's speech delivered on Dec.۱۵ -۱۹۳۲ء before the National League)

دسمبر۱۹۳۲ء تک علامہ اقبال اس نتیجے پر پہنچ چکے تھے کہ اب الگ ملک کے مطالبے 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 علمی سرگرمیاں جاری رہیں۔ اس زمانے میں اسلامی فقہ کی تدوین جدید کا خیال انھیں بہت دامن گیر 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 انھیں ان مسائل کے فکری پہلوؤں کی طرف زیادہ متوجہ کر دیا۔ یہی وہ زمانہ ہے جب کانگریس کے افق پر پنڈت جواہر لال نہرو سوشلسٹ خیالات کی وجہ سے بہت نام پیدا کر رہے تھے۔ ان کے زیر اثر خود کانگریس کے اندر ایک سوشلسٹ طبقہ وجود میں آ چکا تھا۔ کانگریس کی یہ تنظیم نو مسلمانوں کی سیاسی زندگی کے لیے نئے چیلنج کی حیثیت رکھتی تھی۔ اسی زمانے میں علامہ اقبال اور نہرو کے درمیان وہ تحریری مذاکرہ ہوا 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 ہندی مسلمانوں کا دوسرے مسلمان ممالک سے تعلق، مسلمان ملکوں کے باہمی تعلقات اور اسلامی ممالک میں مغربی قومیت کے فروغ سے پیدا ہونیوالی صورتحال 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 لیے جان قربان کرنے کے ہیں، تو یہ اسلام کے خلاف نہیں ہے۔ 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۔(۴۰)

(۲) اگرچہ اتاترک اتحادتورانیت 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 بالکل روح اسلام کے مطابق ہے۔ میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ اتاترک اتحادتورانیت سے متاثر نہیں، میرا یقین ہے کہ اس کا اتحادتورانیت ایک سیاسی جواب ہے، اتحاد اسلاف یا المانوی اتحاد یا اینگلوسیکسن اتحاد کے خلاف۔(۴۱)

(۳) ترکی، ایران مصر اور دوسرے اسلامی ممالک میں قومیت کا مسئلہ پیدا ہی نہیں ہوسکتا، ان ممالک میں مسلمانوں کی زبردست اکثریت ہے اور یہاں کی اقلیتیں، یہودی، عیسائی، زرتشتی، 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۔(۴۲)

(۴) قومیت کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے ان ممالک میں پیدا ہوتا ہے جہاں وہ اقلیت میں ہیں اور جہاں قومیت کے مغربی تصور کا یہ تقاضا 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 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 خودمختاری حاصل کی جائے، حق بجانب ہوگی۔ دونوں صورتیں اسلام کے بالکل مطابق ہیں۔(۴۳)

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 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 وعقائد 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 انھوں نے ایک بار پھر وطن کے تصور کے سیاسی سیاق وسباق سے الگ مذہبی اور تہذیبی زاویے 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 اپنے اعتقادات کی حفاظت، اپنے کلچر اور تاریخی روایت کی حفاظت کے لیے الگ ملک کا مطالبہ اشد ضروری ہے۔ اسی مقصد کے حصول کے لیے انھوں نے ۱۹۳۶ء میں علالت اور پریشانیوں کے باوجود دوبارہ سیاسی زندگی میں قدم رکھا اور پنجاب مسلم لیگ کو منظّم کرنے کی ٹھانی۔ ۱۹۳۵ء کے ایکٹ کو جب ۱۹۳۷ء میں سیاسی طور پر آزمانے کا موقع آیا تو علامہ اقبال نے قائداعظم محمد علی جناح کی قیادت کو مسلمانوں کی رہنمائی کا قطعی وسیلہ قرار دیتے ہوئے ان کی عظمت کو تسلیم کر لیا۔ اقبال نے ان کے نام کئی خط لکھے جن میں مطالبہ پاکستان اور اس کی اسلامی صورت کو متعین کرنے کی کوشش کی۔ ان خطوط میں ۲۰ مارچ ۱۹۳۷ء اور ۲۶ مئی ۱۹۳۷ء کے خطوط بہت اہم ہیں، کیونکہ اس سے مطالبہ 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 حصول پاکستان کے لیے ایک مثبت پروگرام کی تشکیل کی جس میں اقتصادی مسائل کی حیثیت مذہبی مسائل کے مقابلے میں ثانوی تھی۔ انھوں نے سماجی، اقتصادی اور دیگر مسائل کا حل فقہ اسلام کی تدوین جدید میں دریافت کیا۔ علامہ اقبال کی 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 نقطہ عروج بھی یہی ہے۔ متعلقہ خطوط کے ضروری اقتباس یہ ہیں:

"To this convention (in Delhi) you must restate as clearly and as strongly as possible the political ojective 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 culture problem is of much greater consequence to most Indian Muslims. At any rate it is not less important than the economic problem."(۴۴)

"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 sons of upper classes; the smaller ones go 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 acute. 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 perception 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 coclusion that if this system of Law is properly understood and applied, at least the right to subsistance is secured to every body. But the enforecment 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 stile believe this to be the only way to solve the problem of bread for Muslims as well as to secure 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 Buddhism. Whether the fate of socialism will be the same as the fate of Buddhism 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 more easy to solve for the Muslim 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."(۴۵)

(۹)

مارچ ۱۹۳۸ء میں علامہ اقبال کے وطنی تصورات کا مذہبی رخ 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 کانگریس کے ساتھ مشترکہ جدوجہد کا پیغام دیا۔ اس پر علامہ اقبال نے یہ شعر کہے:

عجم ہنوز نداند رموز دیں ورنہ!
ز دیوبند حسین احمد ایں چہ بوالعجبی است
سرود برسر منبر کہ ملت از وطن است
چہ بے خبر ز مقام محمد عربیؐ است
مصطفیؐ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر باد نرسیدی تمام بولہبی است(۴۶)

اس پر بحث چل نکلی اور دونوں بزرگوں کے درمیان تحریری تبادلہ خیال بھی ہوا جسے ''نظریہ قومیت'' کے نام سے مولانا طالوت نے کتب خانہ صدیقیہ ڈیرہ غازی خان 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 کیے جو ان کی تحریروں میں اس سے پہلے نہیں پائے جاتے۔ قومیت کے مغربی تصور کے بارے میں انھوں 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'' قابل اعتراض نہیں، اس لیے 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 کرہ ارض کے اس حصے میں بود و باش رکھتے ہیں جو ہند کے نام سے موسوم ہے۔ علی 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 کے حدود آج کچھ اور ہیں اور کل کچھ اور۔ کل تک اہل برما ہندوستانی تھے اور آج برمی ہیں۔ ان معنوں میں ہر انسان فطری طور سے اپنے جنم بھوم سے محبت رکھتا ہے اور بقدر اپنی بساط کے اس کے لیے قربانی کرنے کو تیار رہتا ہے۔ بعض نادان لوگ اس کی تائید میں ''حب الوطن من الایمان'' کا مقولہ حدیث سمجھ کر پیش کیا کرتے ہیں، حالانکہ اس کی کوئی ضرورت

نہیں، کیونکہ وطن کی محبت انسان کا ایک فطری جذبہ ہے جس کی پرورش کے لیے اثرات کی کچھ ضرورت نہیں۔ مگر زمانہ حال کے سیاسی لٹریچر میں ''وطن'' کا مفہوم محض جغرافیائی نہیں، بلکہ وطن ایک اصول ہے ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا اور اس اعتبار سے ایک سیاسی تصور ہے۔ چونکہ اسلام بھی ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا ایک قانون ہے اس لیے 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 اجتماعیہ انسانیہ کے اصول کی حیثیت میں کوئی لچک اپنے اندر نہیں رکھتا اور ہیئت 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 اسلامی ہو، نامعقول و مردود ہے۔ اس کلیے 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 ملتیں ملکی اغراض کے لیے متحد نہیں ہوسکتیں وغیرہ وغیرہ۔ لیکن چونکہ میرا مقصد اس وقت صرف مولانا حسین احمد صاحب کے قول کے ذہنی پہلو کی تنقید ہے، اس لیے میں ان مباحث کو نظر انداز کرنے پر مجبور ہوں۔''(۴۷)

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 لیے قرآن میں ہر جگہ ''ملت'' کا لفظ استعمال ہوا ہے اور غیر ہدایت یافتہ گروہ کے لیے قوم کا لفظ آیا ہے۔ قرآن پاک کی روشنی میں قوم اور ملت کا جو فرق علامہ اقبال نے بیان کیا ہے وہ انھی کے الفاظ میں درج کیا جاتا ہے:

''جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں، قرآن 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۔ ومن احسن دینا ممن اسلم وجھه لله وھو محسن واتبع ملته ابراھیم حنیفا۔ واتبعت مله آبائی ابراھیم۔ فاتبعوا ملته ابراھیم حنیفا ''اور 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۔ وحی الٰہی

یا نبیؐ کے نقطہ 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 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 جائیں، اور اگر وہ متضاد قسم کے رہنماؤں کے گروہ ہوں تو وہ دونوں سے منسوب ہو سکتے ہیں: مثلاً جہاں قوم موسیٰؑ تھی وہاں قوم فرعون بھی تھی۔ ”وقال الملاء من قوم فرعون اتذر موسیٰ و قومه“ 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 آ گئے، اس کے دین میں آ گئے، یا واضح تر معنوں میں مسلم ہو گئے۔ یاد رہے کہ دین اور ملت کفار کی بھی ہو سکتی ہے ”انی ترکت ملته قوم لا یومنون بالله“ 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 ملت ابراہیمی میں داخل ہو گئے، ان کو داخل ہونے کے بعد لفظ قوم سے تعبیر نہیں کیا گیا، بلکہ امت کے لفظ سے۔ ان گزارشات سے میرا مقصد یہ ہے کہ جہاں تک میں دیکھ سکا ہوں، قرآن کریم میں مسلمانوں کے لیے امت کے علاوہ اور کوئی لفظ نہیں آیا۔ اگر کہیں آیا ہو تو ارشاد فرمائیے۔ 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۔ عہد حاضر کے ہندوستان کے علماء کو حالات زمانہ نے وہ باتیں کرنے اور دین کی ایسی تاویلیں کرنے پر مجبور کر دیا ہے جو قرآن یا نبیؐ امی 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 دعوت ابراہیمی اور دعوت اسماعیلی سے غافل ہو گئے۔ قوم اور قومیت کی ردا اوڑھنے 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: ”واذ یرفع ابراهیم القواعد من البیت و اسماعیل ربنا تقبل مناط انك انت السمیع العلیم۔“ ربنا واجعلنا مسلمین لك و من ذریتنا امة مسلمة لك“ 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 ہوسکتا ہے۔ امت مسلمہ کے مقابل میں تو صرف ایک ہی ملت ہے اور وہ الکفرہ ملۃ واحدہ کی ہے۔ امت مسلمہ جس دین کی حامل ہے، اس کا نام دین قیم ہے۔ دین قیم کے الفاظ میں عجیب و غریب لطیفہ 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 کردے۔ بالالفاظ دیگر یہ کہ قرآن کی رو سے حقیقی تمدنی یا سیاسی معنوں میں اس حقیقت کا اعلان کرتا ہے کہ کوئی دستور العمل جو غیر اسلامی ہو، نامقبول ومردود ہے۔'' (۴۸)

یہاں یہ عرض کرنا بے موقع نہ ہوگا کہ علامہ اقبال نے شاعری میں قوم اور ملت کے الفاظ متبادل طور پر استعمال کیے 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 لیے کسی قدر غلطی کا امکان ہے۔ اگر تلاش کرنے والا ان کے نظریات کو صرف اشعار کی روشنی میں تلاش کرے گا تو ٹھوکر کھائے گا۔ نظریہ وطن کے سلسلے میں اقبال کے تصورات کو ان کے اردو کلام، فارسی کلام، خطوط، تقاریر اور بیانات کی روشنی میں دیکھنا چاہیے تب یہ تصور ایک کل کے طور پر سامنے آئیگا۔ صرف شاعری سے ایک ادھورا نقشہ بنتا ہے، حالانکہ علامہ اقبال نے نظریہ وطن کے جملہ پہلوؤں کو ۱۹۰۵ء سے لیکر ۱۹۳۸ء تک جا بجا بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ ان کے زمانہ طالب علمی سے لیکر وفات تک، تصور وطن کے مختلف مدو جزر آتے ہیں جن کا مفصل جائزہ گزشتہ صفحات میں لیا گیا ہے۔ اب آخر میں علامہ اقبال کے ذہنی ارتقاء کا ایک گراف پیش کیا جاتا ہے جس سے ان کے وطنی تصورات مختصر طور پر سامنے آسکتے ہیں۔ گراف کو سمجھنے کے لیے دو باتوں کو پیش 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 انھوں 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 تصور وطنیت کا بنیادی خاکہ ان کی ڈائری Stray Reflecitons 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 تصور 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 اشتراک زبان ہے نہ اشتراک وطن، نہ اشتراک اغراض اقتصادی، بلکہ ہم لوگ اس برادری میں، جو جناب رسالت مآب ﷺ نے قائم فرمائی ہے، اس لیے شریک ہیں کہ مظاہر 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 لیے یکساں ہیں۔ اسلام تمام مادی قیود سے بیزاری ظاہر کرتا ہے اور اس کی قومیت کا دار و مدار ایک خاص تہذیبی تصور پر ہے جس کی تجسیمی شکل وہ جماعت اشخاص ہے جس میں بڑھتے اور پھیلتے رہنے کی قابلیت طبعاً موجود ہے...... اسلام زمان و مکان کے قیود سے مبرا ہے۔‘‘(۴۹)

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

☆☆☆

حواشی

1- Dar, B.A. *Letters and Writings of Iqbal*, Iqbal Academy, Karachi, 1967, PP 58-59

۲- لطیف احمد خان شیروانی: حرفِ اقبال، ۱۶۱، ایم ثناء اللہ، ص ۲۴۹

۳- اقبال: کلیاتِ اقبال، (اردو)، اقبال اکادمی، پاکستان، ۱۹۹۰، ص ۷۷، ۹۳

۴- ایضاً، ص ۸۶، ۱۰۲، ۸۷-۱۰۳

۵- ایضاً، ص ۹۹، ۱۱۵، ۹۸، ۱۱۴

(الف) غلام رسول مہر: (مرتب)، سرودِ رفتہ، کتاب منزل، لاہور، ص ۱۲۵

۶- اقبال: کلیاتِ اقبال، (اردو) محولہ بالا، ص ۱۴۰، ۱۵۶

۷- ایضاً، ص ۱۴۶، ۱۶۲

۸- ایضاً، ص ۱۴۴، ۱۶۰

۹- ایضاً، ص ۲۶۱، ۲۷۷

۱۰- عبدالواحد معینی، سیّد (مرتب): مقالاتِ اقبال، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۶۶ء، ص ۷

۱۱- اقبال: کلیاتِ اقبال، (اردو) محولہ بالا، ص ۱۵۹، ۱۷۱

۱۲- ایضاً، ص ۲۷۶، ۲۹۲-۲۷۸، ۲۹۴، ۲۷۹، ۲۹۵

۱۳- اقبال: کلیاتِ اقبال، (فارسی) محولہ بالا، ص ۱۳۵، ۱۵۵، ۱۴۰، ۱۵۶

14- Iqbal, *Stray Reflections*, S. Gulam Ali and Sons, 1961, P 2-6-27

۱۵- اقبال: مکاتیبِ اقبال، بنام خان محمد نیاز الدین خان، بزم اقبال، لاہور، ص ۱۰

16- *Letters and Writings of Iqbal* op cit. PP 59-60

17- *Stray Reflections* op cit PP 29-30

۱۸- عبدالواحد معینی، سیّد (مرتب): مقالاتِ اقبال، آئینہ ادب، ۱۹۸۸ء، ص ص ۱۵۹ تا ۱۶۲

۱۹- حرفِ اقبال، محولہ بالا ص ص ۲۶۱، ۲۶۲

۲۰- "القرآن"، سورہ حجرات ۴۹، آیت ۱۳

۲۱- سرودِ رفتہ، محولہ بالا، ص ص ۳۶، ۳۷

۲۲- اقبال: کلیاتِ اقبال، (فارسی) محولہ بالا، ص ص ۹۰، ۹۱، ۱۰۶، ۱۰۷

۲۳- ایضاً، ص ص ۰۸، ۱۰۹، ۱۲۴، ۱۲۵

۲۴- ایضاً، ص ص ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۶، ۱۲۷

۲۵- ایضاً، ص ص ص ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹

۲۶- ایضاً، ص ص ص ۵۴، ۵۲۶

۲۷- ایضاً، ص ص ۶۳، ۶۴، ۵۳۵، ۵۳۶

۲۸- ایضاً، ص ص ۷۳، ۷۴، ۵۴۵، ۵۴۶

۲۹- ایضاً، ص ۱۰۴، ۲۸۰

۳۰- ایضاً، ص ۴۱، ۲۸۰

۳۱- اقبال: مکاتیبِ اقبال، بنام خان محمد نیاز الدین خان، محولہ بالا، ص ۳۳

۳۲- عطاء اللہ شیخ (مرتب): اقبال نامہ حصہ اوّل، لاہور، ۱۹۴۵ء، ص ۴۶۸

۳۳- حرفِ اقبال، محولہ بالا، ص ص ۱۷۱، ۱۷۲

34- Tariq A.R (Ed), *Speeches and Statesments of Iqbal*, Sh. Ghulam Ali and Sons, Lahore, 1972, Ps 5,6,8,12,16

35- Iqbal PP 38,39

۳۶- اقبال: کلیاتِ اقبال، (اردو) محولہ بالا، ص ۲۷۹، ۲۹۵

37- *Letters and Writings of Iqbal*, op, cit. PP 55-57

38- Ibid, PP 119-120

39- Ibid, Ps, 70,71,72,74,75,76

۴۰- حرفِ اقبال، محولہ بالا، ص ۱۷۳

۴۱- ایضاً، ص ۱۷۲

۴۲- ایضاً، ص ۱۷۳

۴۳- ایضاً، ص ۱۷۳

44- Iqbal: Letters of Iqbal to Jinnah (Ed) Sh M. Ashraf, Lahore, 1968, PP 13-14

45- Ibid PP 15-18

۴۶- اقبال: کلیاتِ اقبال، (اردو) محولہ بالا، ص ۶۲، ۵۴، ۷

۴۷- حرفِ اقبال، محولہ بالا، ص ۲۴۹

۴۸- ایضاً، ص ۲۵۷ تا ۲۶۰

۴۹- مقالاتِ اقبال، محولہ بالا، ص ۱۵۹

☆☆☆

علامہ اقبال کا تصور وطنیت

پاکستانی قومیت کے حوالے سے کئی سوال سامنے آتے ہیں۔ پاکستان ایک نظریاتی مملکت ہے اور حصول پاکستان کی جدوجہد کا بنیادی محور یہ احساس تھا کہ ایک ایسا خطہ ارض وجود میں آئے گا جو اسلام کی تجربہ گاہ ہو گا اور اس اعتبار سے جغرافیائی حدود کا مطالبہ، اسلامی قدروں کے نفاذ کا مسئلہ قرار پاتا ہے۔ مغربی تصور وطنیت اور اسلام کے تصور ملت کے درمیان کیا فرق ہے؟ مغرب میں قومیت کا تصور چند بنیادی امور پر مشتمل ہے۔ رنگ ونسل، زبان اور جغرافیہ، وہ وحدتیں ہیں جن سے مختلف ملکوں کے باشندے اپنا قومی تشخص متعین کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک مغرب کا تصور وطنیت جب ایک نصب العین کی صورت اختیار کرتا ہے تو اسلام کی بنیادی روح سے متصادم ہو جاتا ہے کیونکہ اسلام بنی نوع انسان کی وہ وحدت ہے جو رنگ ونسل وزبان سے بالاتر ہے۔ شروع شروع میں علامہ اقبال مغرب کے تصور وطنیت کے قائل تھے اور انھوں نے وطن کے تصور کو بانگِ درا کی بعض نظموں میں ایک روحانی رنگ بھی دیا، لیکن بہت جلد اس اثر سے نکل آئے اور وطنیت کے مغربی تصور کی کھلم کھلا مخالفت کی۔ انھوں نے وطن کو جغرافیے کی قیود سے آزاد کر کے ایک فکری ضابطے کے طور پر ترتیب دیا، ان کی رائے میں:

پاک ہے گرد وطن سے سر داماں تیرا
تو وہ یوسف ہے کہ ہر مصر ہے کنعاں تیرا[1]

یہ شعر بظاہر ملک کے جغرافیائی خدوخال کی مخالفت کرتا ہے۔ جب ہم پاکستان یا پاکستانی قومیت کی بات کرتے ہیں تو اس شعر کے معانی ومطالب ہمیں یہ سوچنے پر مجبور کرتے ہیں کہ آیا اقبال وطن کی محبت کو تسلیم بھی کرتے ہیں یا نہیں؟ دوسری طرف خود تصور پاکستان کے داعی کی حیثیت سے علامہ اقبال کی ایک خاص اہمیت ہے، اور انھوں نے ۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ کے صدارتی خطبے میں تصور پاکستان کی جھلک ماضی بعید میں ایک امکانی صورت کے طور پر دیکھی تھی۔

اس کے بعد گول میز کانفرنس میں مسلم مندوبین کے رویے کی وضاحت کرتے ہوئے ۶ نومبر ۱۹۳۳ء کو جو بیان دیا اس کا آخری پیراگراف بڑی اہمیت کا حامل ہے:

''آخر میں، میں پنڈت جواہر لال نہرو سے ایک سیدھا سا سوال کرنا چاہتا ہوں۔ جب تک اکثریت والی قوم دس کروڑ کی اقلیت سے کم سے کم تحفظات کو، جنہیں وہ اپنی بقاء کے لیے ضروری سمجھتی ہے، نہ مان لے اور نہ ہی ثالث کا فیصلہ تسلیم کرے بلکہ واحد قومیت کی ایسی رٹ لگاتی رہے جس میں صرف اس کا اپنا ہی فائدہ ہے، ہندوستان کا مسئلہ کیسے حل ہوسکتا ہے؟ اس سے صرف دو صورتیں نکلتی ہیں یا تو اکثریت والی ہندوستانی قوم کو یہ ماننا پڑے گا کہ وہ مشرق میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے برطانوی سامراج کی ایجنٹ بنی رہے گی یا پھر ملک کو مذہبی، تاریخی اور تمدنی حالات کے پیش نظر اس طرح تقسیم کرنا ہوگا کہ موجودہ شکل میں انتخابات اور فرقہ وارانہ مسئلے کا سوال ہی نہ رہے۔''(۲)

علامہ اقبال کے ہاں ۱۹۳۰ء سے ۱۹۳۴ء تک ہندی مسلمانوں کے لیے الگ وطن کا مطالبہ سیاسی افکار کے حوالے سے ظاہر ہوتا ہے۔ وہ ۱۹۳۴ء سے لیکر انتقال تک مطالبہ پاکستان کی تفصیلات کا جائزہ لیتے رہے۔ پھر ''گرد وطن'' اور ''تصور پاکستان'' کی درمیانی کڑیاں کس طرح ملائی جائیں گی؟ وہ تصور وطنیت جس کا آغاز ان کے ہاں جغرافیائی بنیاد سے ہوا تھا اور جس کی پہلی واضح صورت دھرتی پوجا کے طور پر سامنے آئی تھی، اسے بہت جلد ترک کر کے علامہ نے اسلام کے ضابطہ حیات کے حوالے سے وطن کے تصور پر غور کرنا شروع کیا۔ اس نئے تناظر میں سب سے پہلے ان کی نظر تہذیبی اساس کی طرف گئی اور یہاں سے رفتہ رفتہ یہ سفر ''مجرد تصورات'' سے ''معاملات'' کی طرف چلا گیا تا آنکہ انھوں نے قائداعظم کے نام اپنے خطوط میں سیاسی پلیٹ فارم سے پاکستان کا مطالبہ پیش کرنے کی تجویز پیش فرمائی۔

اقبال وطن کی محبت کو نفسیاتی حقیقت کے طور پر تسلیم کرتے ہیں اور اسے اسلام سے متصادم شمار نہیں کرتے، لیکن جب مغربی ممالک اسے ایک نصب العین کے طور پر پیش نظر رکھتے ہیں تو اقبال اس صورتحال کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں۔ اس سیاق وسباق میں جب ہم پاکستان اور پاکستانی قومیت کے مسئلے سے دوچار ہوتے ہیں تو کئی پیچ در پیچ معاملات ہمارا راستہ کاٹتے نظر آتے ہیں۔ ان گوناگوں سوالوں میں سب سے اہم سوالات یہ ہیں:

(۱) پاکستان ایک جغرافیائی حقیقت ہے جس میں مسلمان ہی نہیں دوسری اقلیتیں بھی آباد ہیں۔ اس حیثیت سے ان اقلیتوں کا یہاں کی سیاسی، سماجی اور تمدنی زندگی میں کیا کردار ہونا چاہیے؟ نیز پاکستان کی جغرافیائی وحدت اور دوسرے مسلمان ممالک کے درمیان کیا رشتہ ممکن ہے؟

(۲) قومی تشخص اور ملی تشخص کیا دو مختلف چیزیں ہیں یا ایک ہی حقیقت کے دو مختلف پہلو ہیں؟ اس خطہ پاک میں مسلمان اکثریت میں ہیں، اس اعتبار سے اپنی زندگی کو اسلامی سانچے میں ڈھالنے اور پاکستان کو اسلام کی تجربہ گاہ بنانے میں انھیں موثر عددی اکثریت حاصل ہے، لیکن ایک اسلامی ریاست میں اقلیتوں کی قومیت کس حوالے سے متعین ہوگی؟

(۳) پاکستان وجود میں آیا تو آبادیوں کی تبدیلیاں ہوئیں، مقامی اور مہاجر کے امتیازات ابھرے اور تہذیبی سطح پر تغیر و تبدل کے کئی پہلو ظاہر ہوئے۔ حصول پاکستان سے پہلے یہ علاقہ وسیع تر برصغیر کا سیاسی حصہ تھا اور یہاں کے بسنے والے مسلمان ''ہندی مسلمان'' کہلاتے تھے۔ اب اس برصغیر پر دو ملک ہیں، بھارت اور پاکستان۔ دونوں ممالک میں مسلمان موجود ہیں، اس لحاظ سے بھارت کے مسلمان پاکستان کے مسلمان الگ الگ ملک کے باشندے ہیں۔ یعنی ہندی مسلمان الگ اور پاکستانی مسلمان الگ تو ان میں اور پاکستان کے مسلمانوں میں فکر و نظر کی کون کون سی مشابہتیں اور کون کون سے اختلافات پیدا ہو چکے ہیں۔ پاکستانی مسلمانوں کا قومی رشتہ بھارت کے مسلمانوں اور دیگر مسلم ممالک کے ساتھ کیا ہے؟

(۴) پاکستان کے وجود میں آنے کے بعد یہ مسئلہ اہم ہے کہ آیا مغرب کے وطنی تصور کو قبول کرنا ہوگا یا اسے رد کر کے اپنے تشخص کو ملی عزائم کے ساتھ منسلک کیا جا سکتا ہے؟

(۵) پاکستان کی قومی زبان اردو ہے۔ مختلف مسلمان ممالک میں یہ لسانی اختلاف موجود ہے۔ ایران میں فارسی، عرب ممالک میں عربی، پاکستان میں اردو، انڈونیشیا میں انڈونیشیائی زبانیں ملکی اور قومی سطح پر چل رہی ہیں، تو پھر اس بات کی تلاش ضروری ہے کہ مسلمانوں کی تہذیبی زندگی میں زبانوں کی کیا اہمیت رہی ہے اور زبانوں کے بارے میں تیرہ سو سال میں مسلمانوں کا رویہ کیا رہا ہے؟

ان سوالات کے علاوہ بھی بہت سے سوال سامنے آتے ہیں جن کے صحیح حل پر ہماری قومیت کی بنیادیں استوار ہو سکتی ہیں۔ لیکن اتنے الجھے ہوئے سوالات کا کوئی مختصر سا جواب تو ممکن نہیں، ہاں غور و فکر کے لیے بعض راہیں ضرور متعین کی جا سکتی ہیں۔ اس مقالے میں یہی کوشش کی گئی ہے کہ علامہ اقبال کی تحریروں کے حوالے سے بعض مسائل کے بارے میں گفتگو کی جا سکے۔

علامہ نے اشعار میں جا بجا وطنیت کے مغربی تصور کی مخالفت کی ہے۔ اس کے علاوہ ان کی نثری تحریروں میں بھی مسلمان ممالک کی عمرانی تاریخ کی مدد سے مسلمانوں کے تصور وطنیت کے بارے میں بعض بنیادی تصورات ملتے ہیں۔ اس مرحلے پر جغرافیے اور مجرد تصورات کے درمیان

ربط کی تلاش ہمیں پاکستانی قومیت کی اصل بنیاد تک لے جاسکتی ہے۔ ذیل میں علامہ کی تحریروں سے تین اقتباس پیش کر کے ان کے پس پردہ فکری رشتوں کا سراغ لگانے کی سعی کی گئی ہے تا کہ مذکورہ بالا سوالات کے بارے میں کسی واضح راستے کا تعین ہو سکے۔

(۱) The Reconstruction of Religious Thought in Islam میں جغرافیائی اور سیاسی حوالے سے مندرجہ ذیل پیراگراف لکھا ہے:

"For the present every muslim nation must sink into her own deeper self, temporarily focus her vision on herself alone, until all are strong and powerful to form a living family of republics. A true and living unity, according to the nationalist thinkers is not so easy to be achieved by a merely symbolical overlordship. It is truly manifested in a multiplicity of free independent units where recial rivalries are adjusted and harmonized by the unifying bond of a common spiritual aspiration."(۳)

(۲) ۱۹۱۲ء میں ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' کے عنوان سے علامہ اقبال کے انگریزی مقالے کا جو ترجمہ ملتا ہے اس میں مندرجہ ذیل اقتباس قابل غور ہے:

''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 اشتراک اغراض اقتصادی۔ بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو جناب رسالت مآب ﷺ نے قائم فرمائی تھی، اس لیے شریک ہیں کہ مظاہر 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 لیے یکساں ہیں۔ اسلام تمام مادی قیود سے بیزاری ظاہر کرتا ہے اور اس کی قومیت کا دارومدار ایک خاص تہذیبی تصور پر ہے جس کی تجسیمی شکل وہ جماعت اشخاص ہے جس میں بڑھنے اور پھیلتے رہنے کی قابلیت طبعاً موجود ہے۔ اسلام کی زندگی کا انحصار کسی خاص قوم کے خصائل، مخصوصہ اور شمائل مختصہ پر نہیں ہے۔ غرض اسلام زمان ومکاں کی قیود سے مبرا ہے۔''

(۳) روزنامہ ''احسان'' میں ۹ مارچ ۱۹۳۸ء کو علامہ اقبال کا ایک بیان مولانا حسین احمد مدنی کے جواب میں شائع ہوا، جس میں فرماتے ہیں:

''اگر وطنیت کا جذبہ ایسا اہم اور قابل قدر تھا تو رسول اللہ ﷺ کے بعض اقارب اور ہم نسلوں اور ہم قوموں کو آپ سے پرخاش کیوں ہوئی؟ کیوں نہ رسول کریم ﷺ نے اسلام کو محض ایک عالمگیر ملت سمجھ کر بلحاظ قوم یا قومیت ابوجہل اور ابولہب کو اپنا بنائے رکھا اور ان کی دلجوئی کرتے رہے، بلکہ عرب کے سیاسی امور میں ان کے ساتھ قومیت وطنی قائم رکھی۔ اگر اسلام سے مطلق آزادی

مراد تھی تو آزادی کا نصب العین تو قریش مکہ کا بھی تھا۔ مگر افسوس آپ اس نکتے پر غور نہیں فرماتے کہ پیغمبر خداؐ کے نزدیک اسلام دین قیم اور امت مسلمہ کی آزادی مقصود تھی ان کو چھوڑنا یا ان کو کسی دوسری ہیئت اجتماعیہ کے تابع رکھ کر کوئی اور آزادی چاہنا بے معنی تھا۔ ابوجہل اور ابولہب امت مسلمہ کو ہی آزادی سے پھیلتا پھولتا نہیں دیکھ سکتے تھے کہ بطور مدافعت ان سے نزاع درپیش آئی۔ محمدؐ (فداہ امی وابی) کی قوم آپؐ کی بعثت سے پہلے قوم تھی اور آزاد تھی، لیکن جب محمدؐ کی امت بننے لگی تو اب قومی حیثیت ثانوی رہ گئی۔ جو لوگ رسول اللہ ﷺ کی متابعت میں آ گئے، وہ خواہ ان کی قوم میں سے تھے یا دیگر اقوام سے، وہ سب امت مسلمہ یا ملت محمدیہ بن گئے۔ پہلے وہ ملک ونسب کے گرفتار تھے اب ملک ونسب ان کا گرفتار ہو گیا:

کسے کو پنجہ زد ملک و نسب را
نہ داند نکتہ دیں عرب را
اگر قوم از وطن بودے محمدؐ
نہ دادے دعوت دیں بو لہب را(۴)

''حضور رسالت مآب ﷺ کے لیے یہ راہ بہت آسان تھی کہ آپؐ 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 تمھارے درمیان موجود ہے، ایک وحدت عربیہ قائم کی جا سکتی ہے۔ اگر حضورؐ نعوذ باللہ یہ راہ اختیار کرتے تو اس میں شک نہیں کہ یہ ایک وطن دوست کی راہ ہوتی لیکن نبی آخر الزمان کی راہ نہ 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، بالفاظ دیگر یوں کہیے کہ بنی نوع انسان کی اقوام کو باوجود شعوب وقبائل اور الوان والسنہ کے اختلافات کو تسلیم کر لینے کے ان کو ان تمام آلودگیوں سے منزہ کیا جائے جو زمان ومکاں، 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 لحظے میں ''ابدیت'' سے ہمکنار رہتا ہے۔ یہ ہے مقام محمدیؐ، یہ ہے نصب العین ملت اسلامیہ کا۔ اس کی بلندیوں تک پہنچنے تک معلوم نہیں حضرت انسان کو کتنی صدیاں لگیں، مگر اس میں بھی 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 جو دیگر ادیان سے تین ہزار سال میں بھی نہ ہو سکا۔ یقین جانئے کہ دین اسلام ایک پوشیدہ اور غیر محسوس حیاتی اور نفسیاتی عمل ہے جو بغیر کسی تبلیغی کوششوں کے بھی عالم 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 ظلم عظیم ہے، بنی نوع انسان پر اور اس نبوت کی ہمہ گیری پر جس کے قلب و ضمیر سے اس کا آغاز ہوا۔"(۵)

اقبال کے یہ تین اقتباسات ان کی زندگی کے تین مختلف ادوار سے لیے گئے ہیں۔ تینوں کے درمیان ایک فکری ربط موجود ہے۔ پہلے اقتباس میں علامہ نے جو کچھ کہا ہے اس میں عالم اسلام کے حوالے سے بات کہی گئی ہے۔ مسلمان ممالک کے درمیان جدا جدا ممالک کے طور پر رہتے ہوئے بھی ایک ہم آہنگی کی تلاش ضروری قرار دی گئی ہے۔ اس میں Temporarily کا لفظ اہم ہے اور Sink Deeper کا مشورہ ایک عارضی اقدام کے طور پر ہی گوارا کیا گیا ہے۔ اس میں ان مسلمان ممالک کے درمیان فکری رابطے کی جستجو، جہاں جہاں مسلمان ایک اہم اور موثر عنصر کے طور پر موجود ہیں، ایک اہم فریضہ بن جاتی ہے۔ دوسرا اقتباس اشتراک زبان، اشتراک وطن اور اشتراک اغراض اقتصادی کو بنیاد نہیں مانتا۔ اقبال کے نزدیک جب تک اخلاقی اور دینی اقدار کسی نظام معاشرت کی بنیاد نہیں بنتیں، اس وقت تک مادی ذرائع چنگیزیت کا رنگ اختیار کرتے رہتے ہیں، اور اگر مادی وسائل ہی کو اصل اصول تسلیم کر لیا جائے تو پھر یہ اسلام سے متصادم ہو جاتے ہیں، گویا ایک نظریاتی ریاست کے لیے مادی فوائد کو فقط اعلیٰ مقاصد کے حصول ہی کا ذریعہ ہونا چاہیے نہ کہ خود مقصد۔ بصورت دیگر یہ اقدام "بت پرستی" کے ذیل میں آئے گا۔ تیسرے اقتباس میں یہ بنیادی نکتہ اٹھایا گیا ہے کہ:

اگر قوم از وطن بودے محمدؐ
نہ دادے دعوت دیں بولہب را(۶)

جس کا بدیہی مطلب یہ ہے کہ اصل اہمیت بنیادی نصب العین اور اقدار کو ہے، مادی فوائد اور مادی وسائل کو نہیں۔ ان تینوں اقتباسات کا مرکزی زاویہ یہی ہے کہ دین اور دنیا دونوں اہم ہیں لیکن دنیا کو دین کے تابع رہنا چاہیے۔

دوسرا اقتباس اس لحاظ سے بھی اہم ہے کہ اس میں زمان و مکاں کا حوالہ آیا ہے۔ علامہ اقبال نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ زمان و مکان کے تصور کی نوعیت اور اہمیت معلوم کرنے میں صرف کیا اور

وہ اسے اسلامی معاشرے کے لیے موت وحیات کا مسئلہ قرار دیتے ہیں۔ انھوں نے مکان سے زمان کے سفر کو مذکورہ اقتباس میں ایک تنزیہی تصور بھی قرار دیا ہے، اس اعتبار سے اگر ہم علامہ کی فکر کے مرکزی نقطے پر بھروسا کریں تو ان کے تصور وطنیت کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ اقبال وطن کی محبت کو نفسیاتی سطح پر ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کرتے ہیں اور اس کے خلاف نہیں لیکن وہ مادے سے روح، مکان سے زمان اور دنیاوی حقائق سے تجریدی حقائق کی طرف سفر کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ وطن کو نفسیاتی محبت کی سطح سے عقید اور اقدار تک لے جانے کی جدوجہد درحقیقت علامہ کے تصور وطنیت کی بنیاد ہے۔ مادی اغراض کو روحانی اقدار کے تابع رکھنے کا یہی بنیادی وصف علامہ اقبال کے نزدیک سب سے اہم ہے۔ وطن کو ٹھوس جغرافیائی حدود سے وسیع تر سطحوں پر لے جانے کا عمل تصور ملت کی اساس ہے، اگر اس کے پس پشت دنیاوی اغراض کی بجائے دینی اقدار ہوں گی تو یہ سفر عالم اسلام کی فکری وحدت کی طرف لے جائے گا اور اس کی غایت کی طرف بھی، جس کے مطابق اسلام کا نظام بنیادی طور پر عالم انسانیت کے لیے ہے، زمان ومکاں کی قیود سے مبرا ہے اور اس میں سارے عالم کے لیے فلاح کا پیغام مضمر ہے۔

اس تنزیہی طریق کار کو علامہ اقبال نے زندگی کے دوسرے دوائر میں بھی اختیار کرنے کا مشورہ دیا ہے، لیکن وطن کے تصور کے سلسلے میں اس کی اہمیت کسی طرح فراموش نہیں کی جا سکتی۔ علامہ نے اسے جابجا مثالیں دے کر واضح کیا ہے اور تاریخ اسلام کے سماجی پہلوؤں سے بھی یہی بات آشکار ہوتی ہے کہ مسلمان جس ملک میں بھی گئے اسی کو اپنا وطن قرار دیا اور وہاں کی تمدنی زندگی کا حصہ بن کر اسلام کے اعلیٰ مقاصد کی تکمیل میں کوشاں ہوئے۔ رسول پاک ﷺ کی ہجرت میں بھی علامہ کے نزدیک یہی اشارہ موجود ہے کہ اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لیے اپنے علاقے اور شہر کی محبت کو قربان کیا جا سکتا ہے۔ لم یلد ولم یولد کی وضاحت کرتے ہوئے رموزِ بے خودی میں فرماتے ہیں:

قوم تو از رنگ و خون بالا تر است
قیمت یک اسودش صد احمر است(۷)
گر نسب را جزو ملت کردہ ای
رخنہ در کار اخوت کردہ ای(۸)
ہر کہ پا در بند اقلیم و جد است
بے خبر از لم یلد لم یولد است(۹)

سورۃ حجرات سے واضح ہے کہ ذاتیں اور خاندان محض شناخت کے لیے ہیں، اصلی شرف وفضیلت کا معیار نسب نہیں، تقویٰ ہے۔ علامہ اقبال اسی پر زور دیتے ہیں اور شعوبی، قبائلی، نسلی، لونی اور لسانی امتیازات پر اسلامی نصب العین کی فوقیت تسلیم کرتے ہیں، اور یہی وہ مرکزی نکتہ ہے جہاں سے ہم مذکورہ بالا مسائل کو حل کر سکتے ہیں۔ باقی رہا لسانی مسئلہ تو اسلام کی عمرانی تاریخ کے مطالعے میں اس کا جواب موجود ہے۔ زبانیں اظہار کا وسیلہ ہیں، بت نہیں کہ ان کی پوجا کی جائے۔ صدیوں تک تمدنی سطح پر ترجیحات کا ایک اصول قائم رہا ہے جس کی رو سے عربی کو قرآن پاک کی زبان ہونے کی وجہ سے فوقیت حاصل تھی، عالم اسلام کی ثقافتی زبان فارسی تھی، مسلمان جس ملک میں بھی گئے وہاں کی زبان کو انھوں نے اظہار کا وسیلہ بنایا۔ جس علاقے میں پہنچے وہاں کی علاقائی زبان ان کے لیے تبلیغ و ہدایت کا ذریعہ بنی۔ زبان کے ساتھ پرستش کا کوئی شائبہ شامل نہیں کیا گیا، نہ ملکی اور علاقائی زبانوں کے درمیان کسی مناقشت کی خبر ملتی ہے۔ بیسویں صدی سے قبل عالم اسلام میں زبانیں جھگڑے کا سبب نہیں تھیں، کیونکہ اصل اہمیت زبانوں کو نہیں مطالب کو حاصل رہی۔ زبان تو اظہار کا وسیلہ ہے۔ وسیلہ اگر مقصد بن جائے تو اس سے کتنی ہی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ ہمارے لسانی مسائل میں یہی خرابیاں راہ پا چکی ہیں اور فکر اقبال سے ہم ان پر غلبہ پا سکتے ہیں۔

حواشی

۱- اقبال: کلیاتِ اقبال، (اردو)، اقبال اکامی، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۲۱۹، ۲۳۵

۲- لطیف احمد خان شیروانی: حرفِ اقبال، ایم ثناء اللہ، ۱۹۵۵ء، ص ص ۲۱۶، ۲۱۷

3- Iqbal, *Reconstruction of Religious thought in islam* (Ed), Prof M. Saeed Sheikh, Iqbal Academy, Lahore, 1989, P 126

۴- لطیف احمد خان شیروانی: حرفِ اقبال، ایم ثناء اللہ، ۱۹۵۵ء، ص ص ۲۱۶، ۲۱۷

۵- حرفِ اقبال، محولہ بالا، ص ص ۲۳۶ تا ۲۳۸

۶- مقالاتِ اقبال، محولہ بالا، ص ۲۳۳

۷- کلیاتِ اقبال، (فارسی)، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۱۵۱، ۱۶۷

۸- ایضاً، ص ۱۵۲، ۱۶۸

۹- ایضاً، ص ۱۵۳، ۱۶۹

اقبال، خمینی اور شریعتی

امام خمینی کی تقاریر اور کتب کی روشنی میں جب ان کی فکری زندگی کے بارے میں غور کرتا ہوں تو مجھے ایک مثلث نظر آتی ہے جس کے ایک سرے پر امام خمینی، دوسرے سرے پر ڈاکٹر علی شریعتی اور تیسرے سرے پر علامہ اقبال دکھائی دیتے ہیں۔ اس علامتی مثلث کے ذریعے فکر و نظر کی اس وحدت کی طرف اشارہ مقصود ہے جس نے فکر انسانی کو ایک سمت عطا کی۔

توحید اسلامی کے مفہوم کا اطلاق قرون وسطی میں مذہب اور فلسفے تک محدود ہو کر رہ گیا تھا۔ علامہ اقبال نے اس میں وسعت پیدا کی اور اسے انسانی زندگی کے ان دوائر تک لے جا کر دیکھا جو سماجی علوم کا منطقہ کہلاتے ہیں۔ وحدت فکر و نظر سے چل کر یہ وحدت سوچ کے ان دھاروں کو بھی محیط ہے جو انسان کے سماجی دائرہ کار سے مربوط ہیں۔ اس لیے جب حب الوطنی کا مغربی تصور سامنے آتا ہے تو اسے علامہ اقبال بطور نصب العین اختیار نہیں کرتے بلکہ رد کر دیتے ہیں، اور اسے شرک کے ذیل میں شمار کرتے ہیں۔ بیسویں صدی نے مغربی استعمار کے بڑھتے ہوئے سائے دیکھے تو علامہ اقبال نے اسے معاشرے کے انحطاط اور عمل و حرکت کی جگہ عالم اسلام میں بے عملی اور جمود کو کارفرما پایا۔ یہ بے عملی بھی نصب العین قرار پائی اور رد کر دی گئی۔ قدیم علوم کو اسلامی علوم سمجھنے کی جو غلطی مسلمان علماء فقہاء نے کی تھی اور بقول علی شریعتی اسلام کو ایک ضابطہ حیات یا متحرک مذہب کی جگہ جامد اور غیر متحرک مذہب بنا کر رکھ دیا تھا۔ علامہ اقبال نے اس کے خلاف آواز اٹھائی۔ عصر حاضر کے تقاضے ازمنہ قدیم کے مقابلے میں کچھ اور تھے۔ قرون وسطی کی فکریات اپنے زمانے کا حل تھیں۔ آج نئے نئے علوم کی ترقی اور سماجی سطح پر جنم لینے والے نئے نئے مسائل کا حل ان سے ممکن نہیں تھا۔ اس لیے انسانی فکر کے لیے اسلام کی تعبیر نو کا معاملہ بہت اہم ہو گیا تھا۔ اب عالم اسلام کے فکری شیرازے کو از سر نو منظّم کرنے کی ضرورت تھی۔ جس کے لیے علامہ اقبال کا انسان کامل کا تصور مختلف ممالک میں مثالی انسان کی تلاش و جستجو کا عمل ٹھہرا۔ اس نمونہ کمال کے لیے

کبھی اقبال نے مصطفیٰ کمال پاشا کو اہم قرار دیا، کبھی رضا شاہ میں انھیں اس کا جلوہ دکھائی دیا، کبھی نادر شاہ میں اس کی جھلک پائی۔ تلاش کا یہ عمل مختلف مرحلوں سے گزرتا رہا تا آنکہ علامہ کو کہنا پڑا:

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روحِ شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی!

ادوارِ قدیم میں بھی مثالی انسانوں کے ایک سے زیادہ نمونے علامہ کے سامنے تھے۔ جس انقلاب کی راہ علامہ اقبال دیکھ رہے تھے اس کی ایک جھلک امام خمینی کے ہاں بھی نظر آتی ہے۔ اس زمانے میں برطانوی استعمار نے برصغیر پاک و ہند کو اپنی آماجگاہ بنا رکھا تھا۔ ایران پر آخر میں امریکی تسلط بڑھ گیا اس کے خلاف مسلمانوں کو فکری طور پر منظّم کرنے کا وہ لمحہ آیا جس کی تلاش عالمِ اسلام کو تھی۔ علی شریعتی کے فکر و نظر نے کچھ کچھ توانائی اقبال سے لی۔ علامہ اقبال کے خطبات تک ان کی رسائی ہوئی تو فکر و عمل کا ایک نیا آہنگ سامنے آیا۔ قدیم علوم کی جگہ عصری افکار نے لے لی، یہ سماجی تبدیلی بدلے ہوئے علمی تناظر کی متقاضی تھی اور علوم کی ازسرِنو تدوین مطلوب تھی۔

اقبال عالمِ اسلام میں انقلاب کے پہلے داعی تھے، سیاسی سطح پر اسے قائداعظم نے عملی شکل دی اور پاکستان حاصل کیا، لیکن قائداعظم کی وفات کی بنا پر اسلامی ریاست کی تشکیل کا کام ادھورا رہ گیا۔ اقبال کے اس تصور کو ایران میں امام خمینی نے حقیقت کا روپ دیا۔ ایران انقلاب سے دوچار ہوا اور ایک نئی اور نرالی ریاست وجود میں آئی۔

فقہی سطح پر دونوں میں البتہ ایک فرق تھا۔ علامہ اقبال فقہ اسلامی کی تدوینِ نو میں حنفی فقہ کی طرف جھکاؤ زیادہ رکھتے تھے۔ یہ ان کے قریبی ماحول کا تقاضا تھا۔ امام خمینی نے اس کی بجائے فقہ جعفریہ کو اساس قرار دیا۔ یہ ان کے ماحول کا اثر تھا۔ تاہم فکری قرابت کے ایک سے زیادہ زاویے اب بھی ملتے ہیں۔ علامہ اقبال فرقہ بندی کے حصار کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ انھوں نے حضرت علیؓ اور حضرت فاطمۃ الزہرا رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو اسلام کے مثالی کرداروں میں شامل کیا۔ جمال الدین افغانی اسدآبادی بھی اس راہ کے مسافر قرار پائے۔ علامہ نے بار بار فرقہ بندی کی حدود کو ختم کرنے پر اصرار کیا۔ علامہ اقبال نیک نیتی پر مبنی فقہی اختلافات کو خیر اور برکت کی چیز گردانتے ہیں۔ بشرطیکہ یہ نصب العین بن کر انتشارِ ملت کا سبب نہ بنیں۔ امام خمینی کا فکری نظام اسی جہت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ایران کی عملی زندگی میں اگر یہ احساسِ یگانگت ابھرتا چلا گیا تو عالمِ اسلام کے لیے یہ ایک بڑی خوش آئند پیش رفت ہوگی۔

سماجی زندگی میں توحید (وحدت) کا یہ عمل عالم اسلام کو قریب لانے کا باعث ہوگا۔ پرانی فرقہ بندیاں جدید حالات میں ناکارہ ہو چکی ہیں۔علوم اسلام کی تدوین نو میں حارج ہونے والے سطحی اختلافات ایک نئی علمی بوطیقا کا تقاضا کرتے ہیں جس میں مسلمان نصب العین کے زور پر شیعہ یا سنی نہ ہوں بلکہ صرف مسلمان ہوں، اور یک جہتی کے اس پیغام کو آگے لے کر چلیں جس میں سارے عالم اسلام کی فلاح مضمر ہے۔توحید کا یہ سماجی پہلو ابھی اپنی شناخت کا منتظر ہے۔

اسلامی انقلاب ایران، امام خمینی کے خواب کی تعبیر ہے۔ مسلم قومیت کے تصور پر قائم پاکستان، اقبال اور قائداعظم کے خواب کی تعبیر ہے، اس لیے دونوں کے بارے میں گفتگو برمحل ہو گی اور دونوں ملکوں کے سماجی حالات کا مطالعہ دونوں کی فکری یگانگت تک پہنچنے کا ایک وسیلہ قرار پائے گا۔لہٰذا دونوں ملکوں کے حالات کا مطالعہ لازم ہے جو ایک دوسرے میں گہری تفہیم کی راہیں کھول کر عالم اسلامی کے اتحاد کی راہ ہموار کر سکتا ہے۔

امام خمینی نئی ریاست کی تشکیل و تعمیر کے دوران ہی چلے گئے لیکن اپنے شاگردوں اور عقیدت مندوں کا ایک بہت بڑا حلقہ چھوڑ گئے ہیں جو ان کے کام کو آگے لے جا سکتے ہیں۔ ایران جدید خدوخال میں قدیم وجدید کی آمیزش ابھی بعض تضادات کا شکار ہے جس کا حل ایرانی معاشرے کے ذمے ہے۔ درسی امور میں خاصی پیش رفت ہوئی ہے جو قابل توجہ ہے۔ درسی کتب کی تدوین نو جس نہج پر ہوئی ہے، پاکستان بھی اس سے رہنمائی حاصل کر سکتا ہے۔لسانی تعصّبات کو جس طرح پیچھے دھکیلا گیا ہے اور قومی زبان کو اہمیت دی گئی ہے، اس سے بھی اہل پاکستان روشنی حاصل کر سکتے ہیں ورنہ علاقائی تعصّبات کا آسیب پاکستان کو کھا جائے گا۔اقتصادی میدان میں ابھی ایران میں بعض پہلو ادھورے ہیں جس سے اقتصادی ڈھانچے میں وہ توازن پیدا نہیں ہو سکا جس کی ضرورت تھی۔ پاکستان ایران اور ایکو (E.C.O) کے دوسرے ممالک اس سمت میں مثبت اقدامات کر کے عالم اسلام کے اقتصادی نظام کو استوار کر سکتے ہیں۔ یہ یکجہتی بعض ملکی ترجیحات کو نظرانداز کر کے ہی ممکن ہے۔اس کے لیے سب ممالک کو اپنی اپنی خواہشات کی کچھ نہ کچھ قربانی ضرور دینی پڑے گی۔

ایران مشترک اسلامی وراثت کا امین ہے۔اس فرہنگی اشتراک کی مدد سے وحدت فکری کی طرف پیش قدمی ممکن ہے۔ یہی روش آگے چل کر عملی اشتراک کی بنیاد بن سکتی ہے۔ فارسی ایک زمانے تک عالم اسلام کی ثقافتی زبان رہی ہے۔آج بھی ہم اپنے ماضی کے بعض نشانات اسی کے وسیلے سے بحال کر سکتے ہیں، ماضی حال اور مستقبل کے تسلسل کو اس مشترک لسانی حوالے سے منظّم

کرنا ممکن ہے۔ فارسی زبان کا سرمایہ علمی، فکری جہت کے علاوہ باہمی اعتماد کو بھی دوبارہ منظّم کرنے میں کام آسکتا ہے۔ پاکستان کس طرح اپنے ماضی اور حال کو مربوط شکل دے سکتا ہے، اس کے لیے ہمیں فارسی زبان کے قدیم منابع تک رسائی کے عمل کو زندہ بنا کر اشتراک عمل کی راہیں ہموار کرنا ہونگی۔ اس ثقافتی میراث کی بحالی کے لیے فارسی زبان کی تدریس کی راہ بھی پیدا کرنی ہوگی اور اپنے نظام تعلیم میں اس کی گنجائش بھی نکالنی ہوگی۔ امام خمینی نے پیغام دیا تھا کہ:

''باہم صلح وصفا داشتہ باشید، دستہ بندی واختلافات را کنار بگذارید، باہم باشید برادر باشید، باروح واحد وصفاے باطن برای اسلام کار کنید''

اس پر عمل کرتے ہوئے اسلام کی نشاۃ ثانیہ کا آغاز ہوا۔ ڈاکٹر علی شریعتی نے کہا تھا کہ اسلام روشن خیالی اور روشن ضمیری کا داعی ہے۔ علامہ اقبال کو اپنے زمانے میں ایران کی بیداری میں یہ دھڑکا تھا کہ کہیں اسلامی ریاست کی بجائے اس میں سے نمودار پاپائیت نہ ہو جائے۔ خود پاکستان میں دینی جماعتوں نے جب سیاسی جماعتوں کا روپ اختیار کر لیا تو ان میں بھی تھیوکریسی کے جراثیم نمودار ہو گئے۔ ایران میں بھی یہ کشمکش ابھی تک جاری ہے۔ اہل ایران کو ہوائی اڈے پر اترتے ہوئے امام خمینی نے جو نوید سنائی تھی، ابھی اس پر عمل کی نوبت نہیں آسکی۔ دینی بصیرت اور مغربی علوم کی آگاہی کے درمیان فاصلے باقی ہیں۔ مغربی علوم کا حصول مناسب ہے لیکن مغربی کلچر کے بارے میں سوچ بچار کی ضرورت ہے۔ ثقافت کے لیے پاکستان کی طرح ایران میں بھی الیکٹرانک میڈیا کے ذریعے بعض نئے اثرات مرتب ہو رہے ہیں۔ اس صورتحال میں کونسا حل موزوں ہوگا؟ اس کے بارے میں دو راہیں ہوسکتی ہیں لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مغربی کلچر کی یلغار ایک بہت بڑا چیلنج ہے جس کے بارے میں غور کی ضرورت ہے کوئی واضح طرز عمل اپنائے بغیر اسلام کا استحکام ممکن نہیں۔ پرنٹ میڈیا سے زیادہ الیکٹرانک میڈیا کا چلن ہے، اور کوئی ملک بھی کان بند کر کے زندہ نہیں رہ سکتا۔ اس کا کوئی نہ کوئی حل تو نکالنا پڑے گا جس سے نئی نسل مغربی کلچر کے ابتلا سے محفوظ رہے۔ محض تادیبی حربے داخلی استحکام کے ضامن نہیں ہو سکتے۔ یہاں تو اس پختگی کردار کی ضرورت ہے جسے امام نے ''تہذیب نفس'' کے نام سے بار بار یاد کیا تھا۔ اس منزل تک پہنچنے کے لیے عالم اسلام کو اپنی داخلی یکجہتی اور علمی روشن خیالی کا سہارا لینا پڑے گا۔ عالم اسلام کو باہم شیر وشکر کرنے کے لیے جدوجہد کا تقاضا بھی یہی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ ایران کے مسلمان بھی دوسرے مسلم ممالک سے پیچھے نہیں رہیں گے۔ یہ کام باہمی اعتماد ہی سے ممکن ہے۔ عالم اسلام کو اس کی ضرورت شاید پہلے سے کہیں زیادہ ہے۔

اقبال کا تصورِ تعلیم اور عصری صورتِ حال

(حصہ اول)

اس مقالے کے دو حصے ہوں گے۔ پہلے حصے میں بنیادی فلسفیانہ مسائل اور تعلیمی تصورات کے باہمی رشتوں پر گفتگو ہوگی۔ دوسرے حصے میں البتہ اقبال کے تعلیمی نظام کی اطلاقی صورتوں کا جائزہ لیا جائے گا تاکہ جدید نظام تعلیم اور قدیم تعلیمی تصورات کے پس پردہ کارفرما رشتوں کا سراغ لگایا جاسکے، اور یہ معلوم ہوسکے کہ اقبال کی نظر میں ان کے مابین تطبیق و تعبیر کی کیا ممکنہ صورتیں ہیں اور عصر حاضر پر اس کا اطلاق کہاں تک ممکن ہے۔

اقبال، مغربی علوم کے حق میں تھے، لیکن قدیم سرمائے کو بھی نظرانداز کرنے کے قائل نہیں تھے۔ فلسفیانہ سطح پر وہ جملہ عوامل کو اکائی کی صورت میں دیکھتے تھے اور ماضی، حال، مستقبل کو ایک کل کے طور پر متشکل کرنا چاہتے تھے۔ وہ جدید علوم کی افادیت کے منکر نہ تھے، لیکن جدید اور قدیم کے درمیان تطابق کو ضروری جانتے تھے، اس لیے ان کے ہاں مغربی تعلیم کی بعض خرابیوں کا برملا اظہار بھی ملتا ہے اور قدیم سرمایہ علم کی توسیع کا احساس بھی۔ ان دونوں کے درمیان ایک نئی تالیف (Synthesis) کی تلاش ان کے نزدیک ضروری تھی۔ ہم اگر فکر اقبال کے ان پہلوؤں کو صحیح تناظر میں رکھ کر نہیں دیکھیں گے تو بعض جگہ ہمیں تضاد کا شبہ ضرور ہوگا۔ یہ احساس شاید اس لیے بھی ہوتا ہے کہ اکثر اقبال کے شعری سرمائے ہی سے ان کے اساسی تصورات کا استخراج کیا جاتا رہا اور ان کے نثری کارناموں کو زیادہ لائق اعتنا نہیں سمجھا گیا۔ علامہ کی نثری تحریروں کو شعری مواد سے ملا کر دیکھنے کی سعی کم کم کی گئی ہے، یہی وجہ ہے کہ تصورات اقبال کثرت تعبیر سے ایک ملغوبہ سا بن گئے۔ خالق تصور پاکستان ہونے کے ناتے سے ان کے اکثر تصورات کو سیاسی طور پر بھی استعمال کیا گیا۔ مختلف مکاتب فکر کے رہنماؤں نے اپنے اپنے مطالب کی چیزیں، سیاق و سباق سے جدا کرکے، اپنے حق میں استعمال کیں اور اصل اقبال ہماری نظروں سے اوجھل ہوتا چلا گیا۔

اس مقالے میں کوشش کی گئی ہے کہ علامہ کے نثری سرمائے اور شعری تخلیقات کے درمیان امکانی رشتوں کو پیش نظر رکھ کر علامہ کے تصور تعلیم کا جائزہ لیا جائے۔

(۱)

علامہ کے نظام تعلیم پر پہلی کتاب ''Iqbal's Educational philosophy'' ہے جسے خواجہ غلام السیدین نے لکھا۔ کتاب علامہ کی زندگی میں لکھی جا رہی تھی اور اس کا خاکہ علامہ کو دکھایا گیا لیکن یہ ان کی زندگی میں شائع نہ ہوسکی، ان کے انتقال کے بعد ۱۹۳۸ء ہی میں منظر عام پر آئی۔ یہ ان کے تعلیمی نظریات پر پہلی اور مقبول ترین کتاب ہے۔ ۱۹۶۰ء تک اس کے پانچ ایڈیشن شائع ہوئے۔ تقسیم برصغیر کے بعد مصنف نے اس پر نظر ثانی کر کے کئی اقتباسات کا اضافہ بھی کیا تھا۔ اس میں علامہ اقبال کے فلسفے کے ان گوشوں کو پیش کیا گیا جن کا تعلق کسی نہ کسی نہج سے علامہ کے تصور تعلیم سے ہوسکتا ہے۔ کتاب تکمیلی صورت میں نو ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلے دو باب انفرادیت کے بارے میں ہیں، تیسرے میں روحانی اور مادی تصورات کے رشتوں کی بات کی ہے، چوتھا باب فرد اور معاشرے کے باہمی ربط پر ہے، پانچویں میں تخلیقی ارتقا، چھٹے میں عقل اور کشف کا ذکر ہے، ساتویں میں اچھے کردار اور تعلیم کے تعلق کو بیان کیا گیا ہے، آٹھواں باب اسلام کے سماجی نظام پر ہے اور نویں میں تعلیم کا تخلیقی تصور پیش کیا گیا ہے۔ مجموعی طور پر اس میں علامہ کے فلسفیانہ افکار کے بنیادی پہلوؤں کا تفصیلی جائزہ ہے:

(الف) فرد کی تعلیم و تربیت۔

(ب) مادی اور روحانی زندگی کے درمیان تعلق۔

(ج) انسان کی تخلیقی قوتوں کا جو کشفی (اقبال کی زبان میں 'عشق') رشتہ عقلی مسائل کے ساتھ ہے۔

(د) نیز اچھے کردار کی تشکیل اور اسلامی نظام میں اس کی فعال حیثیت کو موضوع بنایا گیا ہے۔

گویا علامہ کے فلسفیانہ نظام کو پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور فرد کی تعلیم و تربیت اور ''خودی'' کے حوالے سے اس کی نشو و نما نیز رموزِ بے خودی کے حوالے سے فرد کا رشتہ معاشرے کے ساتھ اور اس کی بعض کڑیاں بیان کی ہوئی ہیں۔ بنیادی زور علامہ کے فلسفیانہ افکار پر ہو گیا ہے

اور تعلیمی پہلو دب سا گیا ہے۔ صرف نواں باب اصل موضوع سے متعلق کہا جا سکتا ہے، اور اس کو پوری کتاب کا حاصل سمجھنا چاہیے۔

دوسری اہم کتاب اقبال کے تعلیمی نظریات ہے۔ یہ اول الذکر کتاب کی توسیعی شکل ہے جس میں کچھ ڈایاگراموں کا اضافہ کر کے فرد کی تعلیم اور اس کے ماحول کے رشتوں کو واضح کیا گیا ہے۔ نظام تعلیم کے مختلف پہلوؤں کی وضاحت کے لیے ڈایاگرام استعمال ہوئے ہیں، لیکن ان اشکال کا تعلق علامہ اقبال کے تصور تعلیم کے ساتھ پوری طرح قائم نہیں ہو پایا۔ بہر حال، اپنی حدود میں یہ کتاب غلام السیدین کے فلفسیانہ بیانات کو سہل زبان میں پیش کرتی ہے۔

۶۷-۱۹۶۶ء کا سال اس لحاظ سے اہم ہے کہ اس میں اقبال کے تعلیمی تصورات کی طرف زیادہ توجہ رہی۔ جامعہ ملیہ کالج ملیر کراچی میں ۲۲، ۲۳، ۲۴ اپریل ۱۹۶۶ء کو ''اقبال اور تعلیم'' کے عنوان سے ایک سیمینار ہوا جس میں اقبال کے تعلیمی تصورات کے مختلف پہلوؤں پر مقالات پیش ہوئے۔ اقبال کے فلسفے کی تعلیمی نوعیت، اقبال کا تصور انسان و معاشرہ، فکر اقبال میں مشرق اور مغرب کا تعلق، اقبال کی نظر میں تعلیم کے مقاصد، اقبال کا فلسفہ اور تعلیمی نفسیات، اقبال بطور استاد، اقبال کا اثر پاکستانی تعلیمی منظرنامے پر اور پاکستان کی ذہنی زندگی پر اقبال کا اثر کے موضوعات پر مقالے پیش ہوئے اور ''اقبال اینڈ ایجوکیشن'' (Iqbal and Education) کے عنوان سے شائع ہوئے۔ ان مقالات میں تعلیمی تصورات کے بارے میں کم اور اقبال کے فلسفہ حیات پر زیادہ زور رہے۔ سبب شاید یہ ہے کہ اقبال کے تصور انسان اور تعلیمی تصورات کے درمیان حد بندی مشکل ہے۔ دوسری اہم کتاب جو بزم اقبال کی طرف سے ۱۹۶۶ء میں شائع ہوئی، بیروت کی امریکی یونیورسٹی میں پیش کردہ ایم اے تعلیمات کا تحقیقی مقالہ ہے جس کا عنوان ''Iqbal, Philosophy and Education'' ہے۔ مقالے کے مصنف میاں محمد طفیل ہیں جنھوں نے اقبال کی زندگی، تصانیف اور فلسفے کے بارے میں کئی باب لکھے ہیں۔ صرف چوتھا باب ہمارے موضوع سے متعلق ہے۔ یہ باب اس لحاظ سے اہم ہے کہ اس میں پہلی بار نصابات کو موضوع بنایا گیا ہے اور اقبال کے نصابی نقطہ نظر کی وضاحت کی گئی ہے۔ اقبال کی نظر میں نصاب سازی میں مواد پر پوری قدرت کی ضرورت نہیں بلکہ نصاب کا کام گرد و پیش کے بارے میں انسانی شعور کی بیداری اور نصب العین کی بازیافت ہے۔[1]

دوسرا پہلو جس پر بہت زور دیا گیا ہے۔ وہ ڈیوی (Dewey) کے تصورات اور اقبال کے تصورات تعلیم کے درمیان مشابہت اور اختلافات کی نشاندہی ہے۔ اس نقطہ نظر کی بنیادی اہمیت اس چیز پر ہے کہ وقت کی ضرورتوں کے ساتھ ساتھ، مقاصد کے حصل کے لیے، درسی مواد کی وقتاً

فوقتاً تبدیلی ناگزیر ہے۔

''اقبال اور مسئلہ تعلیم'' کے موضوع پر ۱۹۷۸ء میں مولوی محمد احمد خاں نے کتاب لکھی جو تیرہ ابواب پر مشتمل ہے۔ اس میں علوم جدید کے بارے میں اقبال کے تصورات، مقاصد تعلیم کے بارے میں سیکولر اور دینی تعلیم کا فرق، اقبال کے تصور امتزاج علم و عشق اور اسلامی ریسرچ کے علاوہ تعلیم نسواں اور صنعتی تعلیم کے بارے میں علامہ کے اقتباسات کسی قدر تفصیل کے ساتھ درج کیے گئے ہیں۔ اس لحاظ سے اسے غلام السیدین کی کتاب کا ایک اگلا قدم تصور کرنا چاہیے۔ مشاہدہ قدرت، استقرائی طرز استدلال اور تجربی طریقہ تحقیق پہلی بار تفصیلی طور پر زیر بحث آئے ہیں۔ اس لحاظ سے اس کتاب کا دوسرا باب بہت اہم ہے۔

۱۹۷۸ء ہی میں ڈاکٹر فرمان فتح پوری کی اقبال سب کے لیے شائع ہوئی جس میں، کسی قدر تفصیل کے ساتھ، ایک باب علامہ کے تصور تعلیم پر ہے۔ یہ مواد کتاب کے باب چہارم میں درج ہے۔ اس میں انھوں نے اقبال کے تعلیمی نظریات کے بارے میں لکھے گئے مواد کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ ان کی رائے کے مطابق فلسفہ تعلیم کے متعلق شائع ہونے والی مذکورہ بالا کتابوں میں تعلیم کے اصطلاحی مفہوم کی بجائے عام مفہوم کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ غیر اصطلاحی مفہوم میں تعلیم سے مراد آدرش، پیغام، درس حیات یا ہدایات وغیرہ قرار دیے گئے ہیں۔ جملہ کتب میں اس پہلو کو ماہرین تعلیم نے سامنے رکھا ہے۔ اصطلاحی مفہوم میں درس و تدریس، تعلیم و تعلم یا مدرسہ و مدارس سے متعلق مسائل کو سرے سے معرض بحث میں لایا ہی نہیں گیا۔ ڈاکٹر فرمان صاحب نے ۱۸ فروری ۱۹۱۲ء کے تحت، لازمی تعلیم کے موضوع پر علامہ کی تقریر کا حوالہ دیا ہے۔ ۱۹۳۲ء میں اسلامی تاریخ کے پرچے کے خارج از نصاب کیے جانے کا ذکر کر کے علامہ اقبال کے تصورات کو تھوڑی سی تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اسلامی مرکز کے قیام اور مشرقی اور مغربی علوم کے درمیان رشتوں کے بارے میں چند اشارے بھی درج ہیں۔ پھر ڈاکٹر صاحب نے ضربِ کلیم میں سے تعلیم و تربیت کے مسائل والے اشعار درج کر کے، علامہ کے تصور تعلیم سے ان کا ربط قائم کیے بغیر، درمیانی کڑیوں کی تلاش کا کام قارئین پر چھوڑ دیا ہے۔

کراچی ہی سے ایک اور کتاب فاروق جو بش کی ہے۔ یہ ایم اے کی ڈگری کی جزوی تکمیل کے لیے لکھا گیا ایک تحقیقی مقالہ ہے۔ دراصل یہ مقالہ ''اقبال کے تعلیمی نظریات'' کی تلخیص ہے۔

تعلیم کے حوالے سے اقبال پر سب سے اہم کتاب بختیار حسین صدیقی کی ہے۔ ''اقبال

بحیثیت مفکر تعلیم'' ۱۹۳۸ء میں شائع ہوئی اور اب تک اقبال کے نظریہ تعلیم پر لکھی جانے والی کتاب میں سب سے اہم اور قابل توجہ ہے۔ اس میں فکر اقبال کے بعض گوشوں کو نمایاں کر کے ایسے پہلوؤں کو اجاگر کیا گیا ہے جن کا تعلق واقعی علامہ کے تصور تعلیم کے ساتھ ہے۔ صرف ایک پہلو سے یہ کتاب تشنہ ہے کہ مصنف نے فکر اقبال پر مغربی فلسفیوں اور ماہرین تعلیم کے اثرات کا پورا احاطہ نہیں کیا اور مفکرین و ماہرین تعلیم کے نظریات کو الگ الگ پیش کر دیا ہے، اور ان کا رشتہ فکر اقبال سے اس طرح نہیں ملایا کہ فکر اقبال پر ان مفکرین کے تصورات کا اثر معلوم ہو سکے۔ باقی امور میں یہ کتاب یقیناً بڑی اہمیت کی حامل ہے، اور ساتویں باب کو چھوڑ کر جس میں اقبال نظروں سے اوجھل ہو گئے ہیں، اس موضوع پر پہلی سنجیدہ کوشش ہے۔

(۲)

ان کتب کی روشنی میں اقبال کے تصور تعلیم پر غور کیا جائے تو اس میں علامہ کی ذہنی اساس چار فکری تصورات پر مبنی نظر آتی ہے:

(الف) تصور توحید

(ب) تصور زماں و مکاں

(ج) عمل اور حرکت کا تصور اور

(د) قانون اعتدال

علامہ کی فکر کے یہ چار پہلو ان کے دینی تصور سے نکل کر فلسفیانہ افکار تک پھیلے ہوئے نظر آتے ہیں اور زندگی کے مختلف مظاہر کو اپنی گرفت میں لیے ہوئے ہیں۔

(الف) تصور توحید

تصور توحید محض خدا کو ایک ماننے پر منحصر نہیں بلکہ علامہ اس کی تجرید کرتے ہوئے، اسے زندگی کے مختلف پہلوؤں میں پھیلاتے ہیں۔ انسانی ذہن کے حوالے سے یہ ایک ویژن (Vision) ہے اور وحدت فکر پر منتج ہوتا ہے۔ سماجی حوالے سے ملت کی وحدت، تمدنی وحدت، دین اور دنیا کی وحدت، موت اور حیات کی وحدت، انسان اور خدا کے رشتے کی وحدت، شخصی آزادی اور معاشرے کی حدود کا باہمی تعلق، معاشرے اور فرد کی اکائی، جسم اور روح کی وحدت، روحانیت اور مادیت کی وحدت، عقل و عشق کی اکائی، علم اور عمل کی وحدت اور زندگی کے دوسرے

دوائر میں یکجہتی کی جستجو کا نام توحید ہے۔ تعلیمی میدان میں یہ شخصیت کی وحدت، وحدت فکر کی جملہ اشکال یا اقبال کی زبان میں، خودی کی نشو ونما پر منحصر ہے۔ یہ سارا عمل تضاد کا مقابلہ کر کے وحدت کی تلاش کا عمل ہے۔ حیوانی خودی اور رحمانی خودی میں رحمانی خودی کی تشکیل اور شیطانی خودی کو مسخر کرنے کی خواہش اہم ہے۔ تضادات میں وحدت کی تلاش و جستجو، سماجی سطح پر وحدت انسانی کی طرف جانے کا عمل ہی تو ہے۔ روز مرہ زندگی میں گویا یہ عمل جستجوئے اخوت پر مشتمل ہے۔ تعلیم میں معراج اخوت یہ ہے کہ تعلیم سے دوئی کو خارج کیا جائے۔ نصاب میں وحدت کی بحالی، نصاب کو اکائی میں تبدیل کرنے کا عمل بھی ہے اور فرد کی نشو ونما میں فرد کی خودی اور اجتماعی خودی کے درمیان وحدت کی تلاش بھی۔ یہ وحدت آزادی کی حدود کے تعین پر منحصر ہے۔ حریت فکر و عمل کی طرف پیش قدمی، آزادی اور مادر پدر آزادی کے درمیان فرق اور تقلید اور آزادی میں توازن قائم کرنے کی جستجو کے بغیر نظام تعلیم گمراہی کا سامان ہے۔ اس اعتبار سے اسلام کا نظام اخلاق ایک زندہ حقیقت بن کر سامنے آتا ہے۔ شخصی آزادی، معاشرے کا عمل دخل، انسان اور خدا کا رشتہ، رسالت کا تصور، بندے کا خدا سے رشتہ، بندے کا بندے سے رشتہ، معاشرتی ارتکاز کا وہ پیمانہ ہے جس میں فرد کی روحانی نشو ونما کے ساتھ ساتھ اس کی اخلاقی تربیت بھی معاشرے ہی کے فرائض میں شامل ہے۔ یہ طریق کار دین کے ساتھ دنیا کی بحالی اور زندگی میں اعلیٰ مقاصد کے لیے لگن پیدا کرنے کا عمل ہے۔ اس لحاظ سے یہ ایک سماجی عمل بھی ہے۔ علامہ اقبال انسان اور کائنات کے باہمی رشتوں کو بھی نظر انداز نہیں کرتے۔ وہ دین کے ساتھ دنیا کے قائل ہیں۔ اسلام کو وہ مذہب نہیں سمجھتے، ایک لائحہ عمل جانتے ہیں، اور مذہب کی خاطر دنیا کی نفی کرنے کے قائل نہیں۔ گویا وہ اسلام کو مذہب نہیں، دین مانتے ہیں۔ بقول سید عبداللہ وہ خدا، کائنات اور انسان، تینوں کو ایک ہی حقیقت مطلقہ تسلیم کرتے ہیں۔ وہ اسے تین رخوں کی حیثیت سے دیکھتے اور مجموعی نظام کائنات میں تینوں کو ایک مرتبہ دیتے ہیں، اسی لیے ان کے تصور میں تینوں کو یکساں اہمیت حاصل ہے۔

(ب) زماں و مکاں

علامہ کے ہاں زماں و مکاں کا تصور بھی تصور توحید کی طرح علامتی حیثیت رکھتا ہے۔ خطبات میں وہ زماں و مکاں کے تصور کو مسلمانوں کے لیے موت و حیات کا مسئلہ قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کی فکری زندگی میں زمان و مکاں کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، اس لیے وہ اسے ایک سے زیادہ اطراف میں پھیلا کر دیکھتے ہیں۔ زمان و مکاں ان کے نزدیک مادے سے

توانائی تک کا سفر ہے۔ حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ بھی توانائی کی آخری صورت بن کر ''خطبات'' میں جلوہ گر ہے۔ یہی مکاں سے زماں تک کا سفر بھی ہے۔ اقبال وطنیت سے محبت کو ایک نفسیاتی حقیقت تصور کرتے ہیں، لیکن سفرِ زندگی میں وہ اس تعمیم کو ضروری قرار دیتے ہوئے وطن کی محبت کو بالآخر ملت کی محبت اور جغرافیے کو اقدار میں بدل دینے کا عمل گردانتے ہیں۔ زمان و مکاں کی تیسری جہت حقائق سے تجرید کی طرف جانے کا عمل بھی ہے۔ خدا، کائنات اور انسان، تینوں کو وہ ایک ارتقائی ذہنی عمل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ماضی، حال اور مستقبل ایک رشتے میں پروئے ہوئے ہیں اور شخصی یا سماجی عمل کا حصہ ہیں۔ کائنات مسلسل ترقی اور عمل کی طرف گامزن ہے۔ انسانی زندگی ہر لمحہ بدلتی رہتی ہے۔ نئے نئے روپ اختیار کرتی ہے اور جادہ ترقی پر قدم پیما ہے۔ اسی طرح علوم و فنون بھی مسلسل ارتقا کی طرف رواں ہیں۔ اسی بنا پر ہر دور میں اسلام کے بنیادی افکار کی تشکیل نو ضروری رہی ہے۔ فقہی سطح پر یہ فقہ اسلامی کی تعبیر نو ہے۔ قرونِ وسطیٰ کا نظام فقہ آج بیکار ہو چکا ہے۔ عصر حاضر میں اجتہادی نقطہ نظر کے ذریعے اس کی تشکیل جدید ضروری ہو گئی ہے۔ تعلیمی لحاظ سے بھی معاشرے کو ایک ایسے فرد کی ضرورت ہے جو ''مکان'' سے بلند ہو کر ''زمانی تسلسل'' کو آشکار کر سکے۔ تعلیم کا نصب العین ایک ایسے مردِ حر، مردِ مومن اور انسانِ کامل کی تلاش ہے جو معاشرے میں حقائقِ حیات کی روشنی میں اسلام کی تعبیر نو کا اہل ہو۔ تعلیم کا بنیادی مقصد یہی ہے کہ معاشرہ ایسے افراد پیدا کرے۔ لازم ہے کہ سماج تعلیم و تربیت کا ایک ایسا نظام وضع کرے جس میں فرد وحدتِ فکر سے ہمکنار ہو کر معاشرتی ضرورت کو پورا کر سکے اور ماضی کو رد کیے بغیر حال کا رشتہ آئندہ کے امکانات کے ساتھ جوڑ سکے۔

(ج) عمل اور حرکت کا تصور

علامہ اقبال کے نزدیک وحدتِ فکر اور اجتہاد کا عمل بڑھتے ہوئے تمدن اور تسلسلِ حیات کے لیے حرکت اور عمل کے بغیر ممکن نہیں۔ زندگی میں شیطانی اور رحمانی عناصر ایک دوسرے سے دست و گریباں رہتے ہیں، ترمیم اور تنسیخ کا عمل مسلسل جاری ہے، خیر اور شر کی قوتیں ایک دوسرے سے مصروفِ پیکار ہیں۔ انسان ایک اختیار یافتہ وحدت ہے۔ وہ اپنی ارتقائی صورت میں مادے کو روحانی اقدار کے لیے استعمال کرتا ہے۔ انسان شیطانی قوتوں سے مسلسل برسرِ پیکار رہتا ہے اور بقول اقبال اجتہادی گہرائیوں میں اتر کر فکر ذہنی کی تشکیل نو کرتا ہے۔ انسان مسلسل جدوجہد میں مبتلا ہے۔ یہی زندگی کا لازمی عنصر ہے۔ اسلام میں حرکت کا اصول، زندگی کی تگ و دو کا نقطہ ارتکاز

ہے۔ گویا عمل اور حرکت زندگی کا دوسرا نام ہے۔ عمل اور خواہشات سے کنارہ کشی موت ہے۔ حرکت تکمیل ذات میں بھی معاون ہے اور تکمیل کائنات میں بھی جاری وساری۔ دینی زندگی میں یہی عمل، اجتہادی فکر کو بروئے کار لانے کا عمل ہے۔ رسول پاکؐ کی ذات ''انسان کامل'' کا تصور پیش کرتی ہے۔ اس آئیڈیل کو سامنے رکھ کر بندہ خدا سے بھی رشتہ جوڑتا ہے اور کائنات سے بھی اپنا تعلق قائم رکھتا ہے۔ انفرادی نشوونما، اجتماعی نشوونما سے الگ نہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ کائنات بلامقصد وجود میں نہیں آئی۔ اعتدال اور توازن کا قانون ہر جگہ ایک اٹل قانون فطرت ہے جسے اسلام نے بنیادی اہمیت دی ہے اور جس کے سہارے زندگی اپنا سفر جاری رکھتی ہے۔

(د) اعتدال کا قانون

اعتدال کے قانون کے تحت خودی کو جائز حدود میں رکھنے کی صلاحیت ضروری ہے۔ برے بھلے کی پہچان انسان کے اپنے اختیار میں ہے۔ انسان کو اختیار کی آزادی دی گئی ہے۔ اب یہ اس کا کام ہے کہ اچھے اور برے کے درمیان امتیاز کرے، خیر کی طرف راغب ہو اور شر سے اجتناب کرے۔ گویا ہر وقت انسان یوم الحساب میں ہے اور وہ اپنی قسمت کا خود ہی خالق ہے۔ خیر اور شر کی آویزش میں اپنے اختیار کو بروئے کار لا کر فرد نیکی کی طرف بھی جا سکتا ہے اور بدی کی طرف بھی، لیکن اگر تصور توحید نمایاں ہے اور ذہن وحدت فکر سے آشنا ہے تو اس کی زندگی وحدت کی طرف رواں ہوگی۔ اگر ''مکان'' سے ''زمان'' کی طرف انسان کا رخ ہے اور اس کا قبلہ درست ہے تو عمل اور حرکت کی مدد سے وہ صحیح نتائج کا استخراج کر سکتا ہے بشرطیکہ توازن کو نظر انداز نہ کرے اور اپنے بنیادی مقصد کے حصول کو ہمیشہ پیش نظر رکھے۔

(۳)

اقبال کا تصور تعلیم پانچ بنیادی نکات پر مشتمل ہے:

(ا) علم کے ساتھ عمل اور تعلیم کے ساتھ تربیت ضروری ہے۔ یہاں محض تعلیم کوئی معنی نہیں رکھتی جب تک تربیت اس کا لازمی حصہ نہ ہو۔ تربیت انسان کو معاشرے کا حصہ ہونے کا شعور عطا کرتی ہے اور اسے کردار کی پختگی دیتی ہے۔ علم اسے روشنی دیتا اور عمل اس کی اطلاقی صورت کو متعین کرتا ہے۔ علامہ علم و عمل دونوں کو تعلیمی سطح پر مربوط قرار دیتے ہیں۔ علم کے بغیر عمل ایک دو دھاری تلوار ہے جو خود تلوار چلانے والے کو بھی قتل کر سکتی ہے۔ علم اور عمل میں فاصلے منافقت پر منتج

ہوتے ہیں، اور یہی آج ہمارا مقسوم ہے۔ ہم آج اسی عذات میں مبتلا ہیں اور اس سے نکلنے کا کوئی راستہ دکھائی نہیں دیتا۔

(۲) علامہ اقبال کے نزدیک خودی کے تین مراحل ہیں۔ اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الٰہیہ۔ آخری درجہ مردِ حر، مردِ مومن یا مردِ قلندر کا ہے۔ یہی علامہ کا آئیڈیل انسان ہے۔ تعلیم کا مقصد تربیت کے ذریعے اس آئیڈیل کی تشکیل اور تعمیر ہے، لیکن یہ فرد خلا میں سانس نہیں لیتا بلکہ معاشرے کا حصہ بھی ہے۔

(۳) فرد معاشرے کا حصہ ہونے کی حیثیت سے دوگونہ اہمیت رکھتا ہے۔ وہ معاشرے کو متاثر کرتا ہے اور معاشرہ بھی اس پر اثر انداز ہوتا ہے۔ اچھا معاشرہ اچھے افراد پیدا کرے گا۔ علامہ اقبال اشتمالی تصور تاریخ کے قائل نہیں جس میں افراد اپنے آس پاس کی قوتوں کا کھلونا ہیں۔ ان کی رائے میں پختہ کردار کا انسان معاشرے کی شکل وصورت بدل بھی سکتا ہے۔ پلیخنوف کے تصور تاریخ کو علامہ اقبال نے قبول نہیں کیا بلکہ وہ تو فکری طور پر اس حد تک آگے نکل جاتے ہیں کہ ان کی رائے میں ہر دور ایک نہ ایک مردِ مومن سے رہنمائی حاصل کرتا ہے۔ یہ مرد ہر معاشرے میں انقلابی تبدیلیاں لاتا ہے۔

اپنے خطوط میں اقبال نے ہر دور میں ''ظہور مہدی'' کا تصور پیش کیا ہے۔ مردِ مومن کی تلاش میں مختلف ادوار میں مختلف عظیم شخصیتیں علامہ کے لیے پرکشش رہیں۔ ماضی کی فوجی شخصیتیں اقبال کے لیے عجیب طرح کے جذباتی لگاؤ کا باعث بنی ہیں۔ اورنگزیب عالمگیر، ٹیپو سلطان اور صلاح الدین ایوبی ایسی شخصیتیں اقبال کو زندگی بھر Haunt کرتی رہیں اور اقبال کے آئیڈیل معاشرے کی تشکیل نو میں بروئے کار رہیں۔ معاصرین میں اقبال کو کبھی تو مصطفیٰ کمال پاشا، کبھی رضا شاہ پہلوی، کبھی امان اللہ خاں، کبھی نادر شاہ (فرماں روائے افغانستان) اور کبھی قائداعظم میں مردِ حر کی صفات ملتی ہیں۔ وہ دیکھتے اور پرکھتے ہیں اور شخصیتیں انھیں مایوس کر دیتی ہیں۔ وہ بالآخر انھیں رد بھی کر دیتے ہیں۔

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روحِ شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی![۲]

آخر میں قائداعظم میں انھوں نے ایک سپاہی دریافت کر لیا جو برصغیر میں مسلمانوں کو ایک آزاد ریاست کا جغرافیہ دے سکتا تھا۔ علامہ کے تصور تعلیم کا ایک مقصد اس طرح کے مردانِ حر کی تخلیق ہے۔

(۴) فکری یکجہتی یا وحدت فکر کے عمل کو انسانی زندگی کے دوسرے پہلوؤں پر حاوی کرنا ضروری ہے۔ توحید کے تصور کو سماجی زندگی میں متشکل کرنے کی یہی صورت ہے۔ اس اعتبار سے فرد میں فکری یکجہتی اسی وقت ممکن ہے جب جوشِ عمل رگوں میں سرایت کر گیا ہو۔ فکری یکجہتی جب تک متضاد قوتوں کو ایک لڑی میں نہ پروئے، حصول مقصد ممکن نہیں۔ اقبال کا آئیڈیل انسان جلال اور جمال کے درمیان ربط کا جویا ہے۔ وہ دین اور دنیا کے درمیان ربط پیدا کرتا ہے اور دنیا کو دین کے تابع رکھتا ہے۔ وہ اس کائنات میں خدا کا خلیفہ ہے اور اس لحاظ سے خیر کو شر پر حاوی رکھتا ہے۔ اقبال کے نزدیک معاشرتی زندگی میں یہی توازن فکری وحدت کا پیش خیمہ ہے۔ مردِ مومن اسی طرح کی صفات سے تشکیل پا کر اپنے نصب العین کی طرف سرگرم سفر ہے۔

یہ عمل خلا میں تکمیل نہیں پاتا۔ انسان اس دنیا کا باشندہ بھی ہے، اس کے اردگرد مادی زندگی کی وسعتیں بھی ہیں۔ وہ سماجی، اقتصادی اور تہذیبی قوتوں سے متعلق ہے۔ اس لحاظ سے وہ مسلسل جدوجہد اور مسلسل عمل میں مصروف ہے۔ انسان مادیت اور روحانیت کے درمیان ایک سے زیادہ رشتے دریافت کرتا ہے۔ سماجی، اقتصادی اور تہذیبی قوتیں ایک حقیقت ہیں۔ انسان حقائق سے دوچار ہے۔ ان حقائق کو تسخیر کائنات میں استعمال کرنا ضروری ہے۔

(۵) فرد کی تربیت سماجی عوامل کی دخل اندازی کے حوالے سے ہمیں پانچویں نکتے تک لے آتی ہے۔ فرد کی تربیت میں معاشرے کا کیا دخل ہے، فرد کس طرح معاشرے کو اعلیٰ اقدار کے لیے استعمال کر سکتا ہے، یہ وہ سوال ہیں جو اقبال کو مسلسل سوچنے پر مجبور کرتے ہیں۔ اسی کے گرد ان کا سارا فلسفیانہ نظام تشکیل پاتا ہے۔ وہ زندگی کو ترک کر کے گوشہ نشینی کے قائل نہیں۔ وہ نظامِ تعلیم جہاں ترکِ دنیا پر زور ہو، علامہ کے نزدیک زہرِ قاتل ہے۔ وہ تو اپنے تعلیمی نظام میں اس عنصر کے سب سے زیادہ خلاف ہیں، اسی لیے روایتی تصوف کو انھوں نے رد کر دیا کہ اس میں ترکِ دنیا پر زور تھا۔ علامہ کے نزدیک معاشرے کا مقصد اعلیٰ اقدار کا تحفظ، اسلامی معاشرے کی تشکیل اور اس کی مدد سے وسیع تر انسانی معاشرے کی دریافت ہے۔ انھوں نے نکلسن کے نام اپنے خط میں اس اعتراض کے جواب میں کہ ان کی شاعری عالم گیر نہیں، بلکہ اسلام کے ذکر کی بنا پر محدود ہے، فرمایا:

''مسٹر ڈکنسن نے آگے چل کر 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 موثر

نصب العین بنانا اور عملی زندگی میں بروئے کار لانا چاہیں تو آپ شاعروں اور فلسفیوں کو اپنا مخاطب اولیں نہیں ٹھہرائیں گے اور ایک ایسی مخصوص سوسائٹی تک اپنا دائرہ مخاطبت محدود کر دیں گے جو ایک مستقل عقیدہ اور معین راہ 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۔''(۳)

علامہ کی رائے میں اسلام ہی وہ مذہب ہے جو بنی نوع انسان کے لیے ایک مکمل ضابطہ حیات ہے، چنانچہ آل احمد سرور کے نام ۱۲ مارچ ۱۹۳۷ء کو فرماتے ہیں:

''میرے نزدیک فاشزم، کمیونزم یا زمانہ حال کے اور ازم کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ میرے عقیدے کی رو سے صرف اسلام ہی ایک حقیقت ہے جو بنی نوع انسان کے لیے ہر نقطہ نگاہ سے موجب نجات ہوسکتی ہے۔''(۴)

نظام تعلیم میں علامہ کے ہاں اسلام کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ مسلم سوسائٹی کا جو نقشہ علامہ اقبال نے پیش کیا، اس کا پورا خاکہ اسلام ہی کی تعلیمات پر مبنی ہے۔ وہ مذہبی تعلیم کی اہمیت کو فراموش نہیں کرتے بلکہ اسے نظام تعلیم میں مرکزی حیثیت دینا چاہتے ہیں۔ ۷ فروری ۱۹۲۹ء کو علامہ نے ''سوراجیہ'' کے نمائندہ خصوصی سے ملاقات کے دوران میں فرمایا:

''میں اس امر کی ضرورت بڑی شدت سے محسوس کر رہا ہوں کہ ہماری درسگاہوں میں مذہبی تعلیم بھی ہونی چاہیے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ میں بحیثیت ایک ہندوستانی کے، مذہب کو سوراج پر مقدم خیال کرتا ہوں۔ ذاتی طور پر مجھے ایسے سوراج سے کوئی واسطہ نہ ہوگا جو مذہب سے بے نیاز ہو۔ یورپ میں تعلیم کا خالصتاً دنیوی طریق بڑے تباہی آمیز نتائج پیدا کرنے کا موجب ہوا ہے۔ میں نہیں چاہتا کہ میرا ملک بھی ان تلخ تجربات سے دوچار ہو۔ یہ امر صاف ظاہر ہے کہ باشندگان ایشیا یورپ کے خالص مادی رویے کو بھی فراموش نہیں کر سکتے۔ ہمارے سامنے یہ مسئلہ درپیش ہے کہ روحانی اور مادی امور کو کس طرح ایک جگہ جمع کیا جائے۔''(۵)

ان کے ذہن میں ایک ایسے معاشرے کا تصور ہے جس میں انسانیت کا احترام بنیادی قدر ہوگی اور نوع انسانی کی فلاح و بہبود اس کا مطمح نظر ہوگا، چنانچہ فرماتے ہیں:

''جب تک تمام دنیا کی علمی قوتیں اپنی توجہ کو احترام انسانیت کے درس پر مرکوز نہ کر دیں یہ دنیا بدستور درندوں کی بستی رہے گی۔ کیا ہم نے نہیں دیکھا کہ ہسپانیہ کے باشندے ایک نسل، ایک زبان، ایک مذہب اور ایک قوم رکھنے کے باوجود محض اقتصادی مسائل کے اختلاف پر ایک دوسرے کا گلا کاٹ رہے ہیں اور اپنے ہاتھوں اپنے تمدن کا نام ونشان مٹا رہے ہیں۔ اس ایک

واقعے سے صاف ظاہر ہے کہ قومی وحدت بھی ہرگز قائم و دائم نہیں۔ وحدت صرف ایک ہی معتبر ہے، اور وہ بنی نوع انسان کی وحدت ہے جو رنگ و نسل اور زبان سے بالاتر ہے۔ جب تک اس نام نہاد جمہوریت، اس ناپاک قوم پرستی اور ذلیل ملوکیت کی لعنتوں کو مٹایا نہ جائے گا، انسان اپنے عمل کے اعتبار سے الخلق عیال اللہ کے حصول کا قائل نہ ہو جائے گا، جب تک جغرافیائی وطن پرستی اور رنگ و نسل کے اعتبارات کو مٹایا نہ جائے گا، اس وقت تک انسان اس دنیا میں فلاح و سعادت کی زندگی بسر نہ کر سکے گا اور اخوت، حریت اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندہ معنی نہ ہوں گے۔''(٦)

(۴)

علامہ کے بنیادی تصورات تک رسائی کے لیے چار اور اقتباس اہم ہیں۔ ایک قدیم اور جدید کے حوالے سے اور دوسرا دین اسلام اور عام انسانی زندگی کے درمیان ربط کے حوالے فرماتے ہیں:

''میرے نزدیک اقوام کی زندگی میں ''قدیم'' ایک ایسا ہی ضروری عنصر ہے جیسا کہ ''جدید'' بلکہ میرا ذاتی میلان قدیم کی طرف ہے۔ مگر میں دیکھتا ہوں کہ اسلامی ممالک میں عوام اور تعلیم یافتہ لوگ، دونوں طبقے علوم اسلامیہ سے بے خبر ہیں۔ اس بے خبری سے آپ کی اصطلاح میں یورپ کے معنوی ''استیلا'' کا اندیشہ ہے جس کا سدباب ضروری۔''(٧)

''غلام قوم مادیات کو روحانیات پر مقدم سمجھنے پر مجبور ہو جاتی ہے، اور جب انسان میں خوے غلامی راسخ ہو جاتی ہے تو ہر ایسی تعلیم سے بیزاری کے بہانے تلاش کرتا ہے جس کا مقصد قوت نفس اور روح انسانی کا ترفع ہو...... دین اسلام جو ہر مسلمان کے عقیدے کی رو سے ہر شے پر مقدم ہے، نفس انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود معین کرتا ہے۔ ان حدود کے معین کرنے کا نام اصطلاح اسلام میں شریعت یا قانون الٰہی ہے۔ خودی خواہ مسولینی کی ہو خواہ ہٹلر کی، قانون الٰہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے۔ مسولینی نے حبشہ کو محض جوع الارض کی تسکین کے لیے پامال کیا۔ مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانے میں حبشہ کی آزادی کو محفوظ رکھا۔ فرق اس قدر ہے کہ پہلی صورت میں خودی کسی قانون کی پابند نہیں، دوسری صورت میں قانون الٰہی اور اخلاق کی پابند ہے۔''(٨)

آخر میں دو اقتباس علامہ کی فکر کی جہت کو متعین کرنے کے لیے ضروری ہیں۔ ۴ مارچ ۱۹۲۷ء کو سائنس اور مذہب کے حوالے سے فرمایا:

''مذہب، فلسفہ، طبیعیات اور دیگر علوم و فنون، سب کے سب مختلف راستے ہیں جو ایک ہی منزل مقصود پر جا کر ختم ہوتے ہیں۔ مذہب اور سائنس کے تصادم کا خیال اسلامی نہیں کیونکہ سائنس یعنی

علوم جدیدہ اور فنون حاضرہ کے باب کھولنے والے تو مسلمان ہی ہیں اور اسلام ہی نے انسان کو منطق کا استقرائی طریق سکھایا اور علوم کی بنیاد نظریات اور قیاسات پر رکھنے کے طریق کو مسترد کرنے کی تعلیم دی اور یہی بات علوم جدیدہ کی پیدائش کا موجب ہوئی......

''مسلمانوں میں فرقہ معتزلہ اور دیگر فرقوں کے درمیان جو تنازعہ پیدا ہوا تھا، وہ اس قسم کا نہ تھا جو یورپ کے روشن دماغ علماء و تاریک خیال پادریوں کے درمیان پیدا ہوا۔ بلکہ وہ تو ایک علمی بحث تھی جس کا موضوع محض یہ تھا کہ آیا ہمیں الہامی کلام ربانی کو عقل انسانی کے معیار پر پرکھنے کا حق حاصل ہے یا نہیں۔''(۹)

اپریل ۱۹۲۷ء میں انجمن حمایت اسلام کے سالانہ اجلاس کے موقع پر علامہ نے ''اسلامی کلچر کی روح'' کے موضوع پر جو کچھ فرمایا، وہ جدید طرز فکر کے سلسلے میں بہت اہم ہے، فرماتے ہیں:

''مکان و زماں، اشیاء کی حقیقت انسان سے پوشیدہ ہے۔ ہر انسان کے دل میں ایک ہوس ہے، ہر شخص کی یہ خواہش ہے کہ اسے نظام عالم کی حقیقت معلوم ہو جائے۔ یہود کا سوال ''لن نو من لك حتی نری الله جهره'' (ہم آپؐ پر اس وقت تک ایمان نہ لائیں گے جب تک کہ اسے عیاناً نہ دیکھ لیں) اسی ہوس کا نتیجہ تھا۔ خود موسیٰؑ کلیم اللہ نے بھی ''رب ارنی انظر الیك'' کی درخواست کی تھی۔ غرض مشاہدے کی ہوس عالم گیر ہے۔ میں نے اس خیال کو دو ایک اشعار میں سمجھایا ہے

خرد گفت او بچشم اندر نہ گنجد
نگاہ شوق در امید و بیم است
نمی گردد کہن افسانہ طور
کہ در ہر دل تمنائے کلیم است

موسیٰ علیہ السلام کی کہانی پرانی نہیں، آج بھی ہر شخص ''رب ارنی'' کہہ رہا ہے۔ حقیقت کا مشاہدہ دو طرح سے ہوتا ہے۔

حق تعالیٰ نے فرمایا: وجعل لکم السمع والابصار والافئدہ لعلکم تشکرون (۱۶۔۳۰)

اس آیت میں حصول علم کے ذریعوں کی طرف اشارہ ہے۔ ایک ذریعہ تو سمع و بصر ہے اور دوسرا ذریعہ انسان کا قلب ہے، یعنی یہ نہ ہو کہ سمع و بصر کو چھوڑ کر کلی طور پر قلب کی طرف متوجہ ہو جاؤ، اور ایسا بھی نہ ہو کہ قلب سے غافل ہو کر یورپ والوں کی طرح بالکل سمع و بصر کے ہو رہو۔ مسلمانوں نے اپنی توجہات قلب پر مرکوز کر دیں اور سمع و بصر سے پورا کام نہ لیا۔ بلکہ ساری ایشیائی

تہذیب کا خاصا یہی ہے......

نظام عالم کی آفرینش یوں ہے کہ حق تعالیٰ نے اپنی نمو کے لیے یا اپنے آپ کو ظاہر و نمایاں کرنے کے لیے دنیا کو پیدا کیا۔ اس خط سفر کا آخری نقطہ عالم ظاہر ہے۔ اب حقیقت تک پہنچنے کی راہ یہ ہے کہ اس آخری نقطے سے الٹا سفر کیا جائے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مظاہر کو چھوڑ کر حقیقت کی طرف متوجہ ہوں۔ اس کا مقصد یہ نہ ہونا چاہیے کہ انسان مشاہدہ حقیقت کے ساتھ اپنے آپ کو فنا کر دے۔ اسلام کا عندیہ یہ ہے کہ حقیقت کا مشاہدہ مردانہ وار کیا جائے۔

یہی اسلامی آئیڈیل ہے۔ اسلامی نقطہ خیال میں یہی معراج ہے کہ مشاہدہ ذات کے بعد بھی عبودیت قائم رہے، لیکن تمرد و سرکشی کے لیے نہیں بلکہ خدمت و عبدیت کے لیے، مسلم کو کسی چیز میں فنا نہ ہونا چاہیے، خواہ یہ فنا فی اللہ ہی کیوں نہ ہو۔"(۱۰)

☆☆☆

حواشی

۱- میاں محمد طفیل: *Iqbal, Philosophy and Education*، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۶۶ء، ص ۱۱۰

۲- علامہ اقبال: "ضربِ کلیم"، ص ۱۵۴، (کلیاتِ اقبال، اردو، ص ۶۵۴)، اقبال اکادمی، لاہور

۳- اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۴۶۷، ۴۶۸

۴- اقبال نامہ، حصہ دوم، ص ۳۱۴

۵- گفتارِ اقبال، ص ۲۲۴ (حاشیہ)

۶- حرفِ اقبال، ص ۲۴۶، ۲۴۷

۷- اقبال نامہ، حصہ اول ص ۱۴۸

۸- اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۲۰۱، ۲۰۲

۹- گفتارِ اقبال، ص ۲۳

۱۰- گفتارِ اقبال، ص ۲۴، ۳۵

اقبال کا تصورِ تعلیم اور عصری صورتِ حال

(حصہ دوم)

(ا)

پچھلے خطبے کے مباحث کی مدد سے لیکچر کے دوسرے حصے کی طرف آتے ہیں۔ تعلیم کے اطلاقی پہلوؤں سے چند اہم سوال ہمارے سامنے آتے ہیں۔

نصابات کس طرح ترتیب دیے جائیں؟

مختلف مضامین کی ترجیحات کیا ہوں؟ (یعنی ان کی درجہ بندی کس طرح کی جائے؟)

مغربی علوم اکثر ترقی کے نشانات ہیں تو انھیں قبول کرنا کس حد تک ضروری ہے یعنی مغربی علوم سے استفادے کا عمل کیا ہونا چاہیے؟

نصاب کا متن کس مواد پر مشتمل ہونا چاہیے؟

سائنسی ترقی اور مذہب ایک دوسرے کے خلاف جاتے ہیں یا ایک دوسرے کے مددگار ہیں؟

سائنسی علوم اور دیگر جدید علوم کی معاشرے میں کیا اہمیت ہے؟

مرد اور عورت کی تعلیم میں کیا فرق ہے اور آزادی نسواں وغیرہ کے مسائل کیا ہیں؟

ذریعہ تعلیم کون سی زبان ہونی چاہیے؟

ان سوالات کو یک جا کر کے چار اہم امور پر گفتگو مرکوز ہو سکتی۔

(الف) نصاب سازی کا طریق کار اور متعلقہ مسائل۔

(ب) تعلیم نسواں اور دیگر امور۔

(ج) قدیم و جدید علوم، عقل و عشق اور سائنس و مذہب۔

(د) ذریعہ تعلیم کا مسئلہ۔

(۲)

ان سوالوں کا جواب دینے سے پہلے تمہیداً دو باتوں کا ذکر ضروری ہے: ''اول یہ کہ علامہ اقبال سماجی زندگی کو اہمیت دیتے تھے اور اسے روحانی اقدار کے لیے استعمال بھی کرنا چاہتے تھے۔ اس لیے انھوں نے سماجی علوم کو بنیادی اہمیت دی ہے۔ خصوصاً تاریخ کو ایک ایسا مضمون قرار دیا جو حال اور مستقبل سے مربوط اور زندگی کی سمت متعین کرنے میں کارگر ہے۔ ان کی نظر میں مسلمانوں کے لیے تاریخ کا مطالعہ ملی شناخت کا ناگزیر حصہ ہے۔ اسی حوالے سے انھوں نے جملہ مضامین کی درجہ بندی کی ہے۔

قرون وسطی میں تعلیم ریاست کی ذمہ داری نہ تھی بلکہ مسجدیں مرکزی اہمیت رکھتی تھیں اور جملہ علوم وفنون کی نشوونما دینی علوم کے توسط سے ہوتی تھی۔ قرآن کے مطالعے کو مرکزی اہمیت حاصل تھی۔ علم حدیث اور دوسرے تمام علوم اسی بنیادی کتاب کے گرد اپنا مقام متعین کرتے تھے۔ افراد اداروں سے زیادہ اہم تھے۔ یہ نظام برطانوی دور کے مقابلے میں زیادہ آزاد اور حکومتی اثرات سے پاک تھا۔''

دوسری اہم بات یہ ہے کہ برصغیر پاک و ہند میں سرسید کی تحریک سے تعلیمی نظام میں بنیادی تبدیلی آئی۔ معاشرتی زندگی نئے دور میں داخل ہوگئی۔ پرانا جاگیردارانہ طبقہ زوال پذیر ہو کر مرکزی اہمیت کھو بیٹھا۔ اس کی جگہ ایک نئے ابھرنے والے متوسط طبقے نے لینی شروع کر دی۔ آئندہ چل کر مسلمانوں میں جو احیائی تحریکیں ابھریں، ان میں متوسط طبقے نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ آئندہ سو سال تک یہی متوسط طبقہ جدید تعلیم کا نقیب رہا۔

پرانا نظام تعلیم مسجدوں اور دینی اداروں میں سمٹ کر رہ گیا۔ اب مسلمانوں کی معاشرتی زندگی دو دائروں میں بٹ گئی: ''ایک دائرہ جدید تعلیم یافتہ نوجوانوں کا تھا جو مغرب کے تربیت یافتہ تھے اور مغربی علوم سے استفادہ کرتے ہوئے سماجی زندگی میں سرگرم کار تھے۔ دوسرا طبقہ دینی عالموں کا تھا جو پرانے نصابات پڑھاتے اور مغربی علوم سے ناآشنا تھے۔ ان کی آواز عوام میں جاری و ساری رہی، عملاً مسلمان انھیں دو طبقوں میں تقسیم کر کے رہ گئے۔ یہ الگ الگ دنیاؤں کے باشندے تھے اور ایک دوسرے سے بالکل ناواقف۔ نئے علوم اور نئی سائنسی ترقیات کے زیرسایہ

متوسط طبقے نے مسلمانوں کی عمومی رہنمائی کا فریضہ اپنے ہاتھ میں لے لیا اور مسلم معاشرے میں بنیادی تبدیلیوں کے ذریعے اسے فعال بنایا۔''

علامہ اقبال ابتدائی چند برس قدیم طرز کے مدرسوں میں پڑھتے رہے پھر انگریزی تعلیم کی طرف آ گئے۔ انھیں دونوں نظام کی خامیوں اور خوبیوں کا ذاتی تجربہ تھا۔ ان کی سوچ میں مغرب سے آنے والے علوم کا حصہ زیادہ تھا۔ انھوں نے ہمیشہ یہ کوشش کی کہ دونوں دائروں کو ایک دوسرے کے قریب لایا جائے۔ مغربی نوجوانوں کو مذہبی اور دینی تعلیم سے آشنا کیا جائے اور طبقہ علماء کو جدید علوم سے آگاہ کر کے فعال بنایا جائے۔

عموماً یہ خیال کیا جاتا ہے کہ علامہ علمائے دین کے خلاف تھے، یہ صحیح نہیں۔ انھوں نے علمائے دین کا ہمیشہ احترام کیا اور انکی اہمیت کو ہمیشہ تسلیم کیا۔ محفل میلاد النبیؐ والے مقالے میں یہ کہا کہ تعلیم سے زیادہ اس قوم کو تربیت کی ضرورت ہے اور ملی اعتبار سے یہ تربیت علماء کے ہاتھ میں ہے۔ یہ بھی عرض کر دوں کہ میری ذاتی رائے میں اکبری الحاد کے خلاف جو آواز برصغیر میں اٹھائی گئی اور مغلیہ عہد میں اسلام عام مسلمانوں میں برقرار اور بحال رہا تو یہ کارنامہ بھی علماء ہی نے ادا کیا تھا۔ سیرت رسولؐ اور علم حدیث کے ذریعے یہ عظیم کارنامہ انجام دیا گیا۔

اب یہ ہماری بدنصیبی ہے کہ اس طبقے میں علمائے سوء بھی شامل ہو گئے ہیں جنہیں علامہ نے ''ملا'' کہا ہے اور ان کی بھرپور مخالفت کی۔ مغربی تعلیم یافتہ نوجوانوں میں الحاد کی لہر چل رہی تھی، علامہ اس کے بھی سب سے بڑے مخالف تھے۔ انھوں نے ملا اور مسٹر دونوں کو رد کیا۔ ان کا آئیڈیل مسلمان تو وہ ہے جو مغربی علوم سے بھی استفادہ کرتا ہے اور دین کی رسی بھی مضبوطی سے پکڑتا ہے۔ وہ ایک طرف تو دینی مدرسوں کو جدید علوم سے آراستہ کرنا چاہتے ہیں اور حکومت کے تسلط سے آزاد تعلیم کے حامی ہیں اور دوسری طرف متوازی سرکاری تعلیمی نظام کو بھی مذہبی تعلیم سے آشنا کر کے مسلمان کرنا چاہتے ہیں۔ دین کی تعلیم سرکاری مدارس میں تو ممکن نہ تھی لیکن ملحقہ کالجوں اور مدارس میں (جو انجمنیں اور ادارے چل رہے تھے) دینی تعلیم کو شامل کرنے کی مہم علامہ نے شروع کی۔ انجمن حمایت اسلام کی قائم درس گاہوں میں یہ کوشش کی گئی، بلکہ ۱۹۱۸ء میں ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' میں ہندوستان میں ایک الگ مذہبی یونیورسٹی کا تصور بھی دیا، فرماتے ہیں:

''قلیل البضاعت مسلمان جو سینے میں ایک درد بھرا اسلامی دل رکھتا ہو، میری رائے میں قوم کے لیے بمقابلہ اس بیش قرار تنخواہ پانے والے آزاد خیال گریجویٹ کے زیادہ سرمایہ نازش ہے، جس

کی نظروں میں اسلام اصول زندگی نہیں ہے بلکہ محض ایک آلہ جلب منفعت ہے، جس کے ذریعے 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 ہر مبصر کو لامحالہ اس امر کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ ہمارے عقلی اورادراکی گہوارے کو جھلانے کی خدمت مغرب ہی نے انجام دی ہے۔ فلسفیانہ تخیل کی سرزمین میں ہم شاید ابھی تک بجائے عربی اور ایرانی ہونے کے زیادہ تر یونانی نظر آ رہے 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 نظر انداز 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 شے کے مطلق گنجائش نہیں رہتی بشرطیکہ یہ دارالعلم ٹھیٹھ اسلامی اصول پر چلایا جائے۔ کوئی قوم اس رشتے کو یک بیک نہیں توڑ سکتی جو اسے اس کے ایام 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 علوم جدیدہ کی تیز پا رفتار کے قدم بہ قدم چلنا چاہیے لیکن یہ بھی ضروری 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۔ 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 آب 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 اکتناہی یا اتحادی مرکز کے نہ ہونے کے، اپنی شخصیت کو کسی دن کھو بیٹھے گا اور گردوپیش کی ان قوموں میں سے کسی ایک قوم میں ضم ہو جائے گا جس میں اس کی بہ نسبت زیادہ قوت وجان ہو گی۔ لیکن ہندوستان میں اسلامی یونیورسٹی کا قائم ہونا ایک اور لحاظ سے بھی نہایت ضروری ہے۔ کون نہیں جانتا کہ ہماری قوم کے عوام کی اخلاقی تربیت کا کام ایسے علماء اور واعظ انجام دے رہے ہیں جو اس خدمت کی انجام دہی کے پوری طرح سے اہل نہیں ہیں، اس لیے کہ ان کا مبلغ علم اسلامی تاریخ اور اسلامی علوم کے متعلق نہایت ہی محدود ہے۔ اخلاق اور مذہب کے اصول وفروع کی تلقین کے لیے موجودہ زمانے کے واعظ کو تاریخ، اقتصادیات اور عمرانیات کے حقائق عظیمہ سے آشنا ہونے کے علاوہ اپنی قوم کے لٹریچر اور تخیل میں پوری دسترس رکھنی چاہیے۔ الندوہ، علی گڑھ

کالج، مدرسہ دیو بند اور اس قسم کے دوسرے مدارس جو الگ الگ کام کر رہے ہیں، اس بڑی ضرورت کو رفع نہیں کر سکتے۔ ان تمام بکھری ہوئی تعلیمی قوتوں کا شیرازہ بند ایک وسیع تر اغراض کا مرکزی دارالعلم ہونا چاہیے جہاں افرادِ قوم نہ صرف خاص قابلیتوں کو نشو و نما دینے کا موقع حاصل کر سکیں بلکہ تہذیب کا وہ اسلوب یا سانچا تیار کیا جا سکے جس میں زمانہ موجودہ کے ہندوستانی مسلمانوں کو ڈھالنا چاہیے۔ پس یہ امر قطعی طور پر ضروری ہے کہ ایک نیا مثالی دارالعلم قائم کیا جائے جس کی مسند نشین اسلامی تہذیب ہو اور جس میں قدیم و جدید کی آمیزش عجب دل کش انداز سے ہوئی ہو۔ اس قسم کی تصویر مثالی کھینچنا آسان کام نہیں ہے۔ اس کے لیے اعلیٰ تخیل، زمانے کے رجحانات کا لطیف احساس اور مسلمانوں کی تاریخ اور مذہب کے مفہوم کی صحیح تعبیر لازمی ہے۔"(۱)

علامہ تعلیمی نظام کی دوطرفہ اصلاح اور اسے مربوط کر کے ایک جامع نظامِ تعلیم وضع کرنے کا شدید احساس رکھتے تھے۔

ہماری معاشرتی دوئی ہی ہماری جملہ خرابیوں کا اصل سبب ہے اور علامہ اقبال اسی کو دور کرنا چاہتے ہیں۔

(۳)

اگر آج کی سماجی زندگی کو سامنے رکھیں تو پاکستان میں نظامِ تعلیم طبقاتی تضاد کا شکار ہے۔ ۱۹۵۸ء کے بعد اقتصادی اور صنعتی ترقی نے ہمارے معاشرے کو بڑی حد تک بدلنا شروع کر دیا ہے۔ ۱۹۷۰ء کے بعد سے اس کی رفتار میں بہت تیزی آئی ہے نتیجتاً ہمارا معاشرہ پوری طرح دو حصوں میں تقسیم ہو گیا۔ اقتدار کی زمام جو پہلے متوسط طبقے کے ہاتھ میں تھی رفتہ رفتہ دولت مند طبقے کے ہاتھ میں چلی گئی۔ سوسائٹی میں امیر کے امیر تر اور غریب کے غریب تر ہونے کا عمل شروع ہو چکا ہے۔ آج درمیانہ طبقہ نہ ہونے کے برابر ہے اور معاشرتی زندگی میں راہ نما حیثیت نہیں رکھتا۔ حکومت کا نظم و نسق دولت مند طبقے کے ہاتھ میں ہے۔ ملک کی زیادہ آبادی غریب ہے، جس کا زیادہ حصہ دیہات میں بستا ہے۔ ۷۴ فیصد دیہاتی ہیں اور ۲۶ فیصد شہری۔ عمودی تقسیم کے لحاظ سے معاشرہ امیر اور غریب میں منقسم ہے۔ اہل ثروت حاوی ہیں اور غریب نان جویں کے محتاج، تعلیم شہروں میں بھی دو حصوں میں بٹ چکی ہے۔ امیر اور اوپر کا متوسط طبقہ انگلش میڈیم سکولوں سے آ رہا ہے اور غریب اور نچلا متوسط طبقہ اردو میڈیم سے ہے۔ ذریعہ تعلیم کا مسئلہ سیاسی سے زیادہ اب طبقاتی شکل اختیار کر چکا ہے۔ یہ معاشرتی تبدیلی زمانہ حال کی پیداوار ہے۔ علامہ کے دور میں صرف متوسط طبقے کی حکمرانی تھی اور اس وقت زندگی اتنی پیچیدہ بھی نہ تھی جتنی اب ہے۔

علامہ کے تصورات کو موجودہ دور پر منطبق کرتے ہوئے ہمیں ان معاشرتی حقائق کو پیش نظر رکھنا ہوگا جو ہماری سماجی زندگی میں ظہور پذیر ہو چکے ہیں۔ سیاہ وسفید کا مالک دولت مند طبقہ مغربی تعلیم اور مغربی طرز بود و باش کا دلدادہ ہے جس میں اخلاقی قدروں کی کوئی اہمیت نہیں، غریب طبقہ تعلیم سے پوری طرح بہرہ ور نہیں اور معاشرتی تضاد کا شکار ہے۔ اس لیے لازمی تعلیم کے وہ قوانین عملاً رائج نہیں ہو سکے جن کی بنا پر تعلیم ہر آدمی کا پیدائشی حق قرار پاتی ہے۔ تعلیم خواص کا حق ہو گئی ہے اور اس کے لیے خواص کے الگ ادارے بھی قائم ہیں۔ معاشرے میں بے اطمینانی بڑھ گئی ہے جس کا علاج تعلیمی سطح پر بھی مطلوب ہے۔

(۴)

علامہ اقبال جبری تعلیم کے حامی تھے۔ ۱۸ فروری ۱۹۱۲ء کو حبیبیہ ہال لاہور میں مسٹر گوکھلے کی تجویز کی تائید میں جلسہ ہوا، اس کی صدارت علامہ اقبال نے فرمائی تھی۔ یہ ایک لحاظ سے جبری تعلیم پر تیسرا جلسہ تھا۔ لازمی تعلیم کے بل کا لفظ ''جبر'' زیر بحث تھا۔ علامہ اقبال اس جبر کے حامی ہیں۔ ان کی رائے میں مسلمانوں کو جدید تعلیم سے آشنا کرنے کے لیے جبری تعلیم ضروری ہے۔ اس قانون کا براہ راست اثر سرکاری طور پر چلنے والے اداروں کے علاوہ مسلمانوں کے ان اداروں پر پڑنا تھا جو انجمن حمایت اسلام اور بعض دوسری جماعتیں ملک کے طول وعرض میں چلا رہی تھی۔ علامہ اس حق میں تھے کہ جبری پرائمری تعلیم کو رائج کیا جائے، فرماتے ہیں:

> ''لفظ ''جبر'' سے کسی کو کھٹکنا نہ چاہیے۔ جس طرح چیچک کا ٹیکہ لازمی اور جبری قرار دیا گیا ہے اور یہ لزوم و جبر اس شخص کے حق میں کسی طرح مضر نہیں ہو سکتا جس کے ٹیکہ لگایا جاتا ہے، اس طرح جبریہ تعلیم بھی قابل اعتراض متصور نہیں ہو سکتی۔ جبریہ تعلیم بھی گویا روحانی چیچک کا ٹیکہ ہے۔ اسلام میں جبری تعلیم موجود ہے۔ مسلمانوں کو حکم ہے کہ اپنے بچوں کو زبردستی نماز پڑھائیں۔ بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ اس جبریہ تعلیم کے قانون کی حد میں لڑکیاں بھی آ جائیں گی مگر ہم چاہیں تو اس شق کو قانون سے نکلوانے کی کوشش کر سکتے ہیں۔''(۲)

علامہ جب پنجاب لیجلسٹو کونسل کے ممبر ہوئے، اس زمانے میں انھوں نے پنجاب میں جبری تعلیم کو عملاً نافذ کرنے پر شدت سے اصرار کیا۔ اس کی تفصیلات علامہ کی پنجاب کونسل کی تقاریر میں موجود ہیں۔ لازمی تعلیم کے قانون کی منظوری کے بعد اسے موثر طور پر نافذ کرنے کی طرف توجہ نہیں کی گئی تھی، اسی لیے علامہ نے لازمی تعلیم کا سوال شد و مد سے اٹھایا تھا۔

(۵)

اب ہم نصابات کے اطلاقی پہلوؤں پر گفتگو کرتے ہیں۔
علامہ نے ابن خلدون کی طرح تعلیمی ادوار کو چار حصوں میں تقسیم کیا ہے:

(الف) بچوں کی تعلیم و تربیت۔
(ب) پرائمری سے میٹرک تک کا دور۔
(ج) ثانوی اور اعلیٰ تعلیم۔
(د) تحقیق۔

(الف) تعلیم کی تکمیل کے بعد علامہ خود استاد رہے۔ کالج کی سطح تک تدریس کا انھیں براہ راست تجربہ ہوا۔ وہ ۱۳ مئی ۱۸۹۹ء کو اورینٹل کالج میں تدریس کے فرائض انجام دینے لگے اور درسی کتب کی تدوین بھی کرتے رہے۔ گورنمنٹ کالج اور اسلامیہ کالج میں بھی وہ مختصر وقفوں سے تدریس میں شریک رہے۔ تاریخ، فلسفہ اور سیاستدان کی تعلیم ان کے فرائض میں شامل تھی۔ ان کی اس زمانے کی تصانیف میں ''علم الاقتصاد'' بھی ہے جو علامہ کا پہلا تحریری کارنامہ تھا۔ ۱۹۰۵ء تک وہ گورنمنٹ کالج کے استاد رہے اور انگریزی ادب و شاعری، فلسفہ اور تاریخ کے مضامین سے بھی متعلق رہے۔ پھر ۱۹۱۸ء میں کچھ عرصہ اسلامیہ کالج میں فلسفے کی تدریس بھی کی۔ جب وکالت شروع کی تو اس زمانے میں بھی نصاب سازی میں یونیورسٹی کے مختلف مضامین میں ان کی شرکت بدستور رہی۔ عربی، فارسی، فلسفہ اور تاریخ یہ وہ میدان تھے جن میں علامہ اقبال کی براہ راست دلچسپیاں رہیں۔(۳)

بچوں کی تعلیم و تربیت کے عنوان سے رسالہ ''مخزن'' جنوری ۱۹۰۲ء میں انھوں نے ایک مضمون لکھا اور پرانے طریقہ تعلیم پر اعتراض کیا (''مقالاتِ اقبال''، ص ۱ تا ۹) کہ اس میں بچوں کے قوائے عقلیہ اور واہمہ کے مدارج نمو کو پیش نظر نہیں رکھا گیا۔ علامہ نے اس نظام کو سخت مضر قرار دیتے ہوئے بچوں کی تعلیم و تربیت کے لیے بعض بنیادی نکات بیان کیے۔ اس مضمون میں انھوں نے تعلیم کو تربیت سے الگ نہیں کیا اور پورا زور اس بات پر صرف کیا ہے کہ تربیت کو اولین اہمیت حاصل ہے، پھر طریقہ تعلیم کے عملی اصول کو بیان کرتے ہوئے ''آغاز عالم طفلی'' کو زیر بحث لاتے ہیں اور بچوں کی ''اضطراری حرکت کے میلان'' کو پیش نظر رکھتے ہوئے انھوں نے قویٰ کے حرکات کو تعلیمی فائدے کے لیے استعمال کی ترغیب بھی دی ہے۔ ''مثلاً اینٹوں کے گھر بنانا، لڑی

میں منکے پرونا، گانا وغیرہ'' کے ذریعے بچے کی نشو ونما پر زور دیا۔''زائد اعصابی قوت (جو رونے اور بے جا شور کرنے میں صرف ہوتی ہے) کو با قاعدہ تصویر یا راگ میں منتقل کرنے پر زور دیتے ہیں۔ نیز جو قوت ''ضرر رساں اشیاء کو چھونے اور چیزوں کو ادھر ادھر پھینکنے میں صرف ہوتی تھی اسے (انھوں نے) گھر بنانے میں صرف کرنے کا مشورہ دیا ہے۔

بچے کی نفسیات کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ ''بچہ مسلسل توجہ نہیں کر سکتا'' اس لیے ان کا مشورہ ہے کہ ''سبق طویل نہ ہوں، چھوٹے چھوٹے حصوں میں منقسم ہوں، ہر سبق میں ایک خاص مشترک بات ہو تا کہ ایک خاص مقام پر توجہ لگانے کی عادت بھی ترقی کرتی جائے۔''

بچوں کی قوت مشاہدہ کے حوالے سے انھوں نے زور دیا ہے کہ ''پانچوں حسیں تین مہینے کے بچے میں بیدار ہونے لگتی ہیں'' سبق پڑھاتے ہوئے جس شے کا بتایا جائے، بچے کے ہاتھ میں دی جائے، مشاہدہ سے بصر کی تربیت ہوتی ہے، چھونے سے لمس کی اور گفتگو یا راگ سے سماعت کی۔ لمس اور بصر کے استعمال سے اشیاء کا ادراک پیدا ہوگا۔''

بچے کو صورت سے چل کر رنگ کی طرف سے لے جانا بھی ضروری ہے۔''شوخ رنگ بچوں کو پسند ہیں (اس لیے) رنگین تصویریں بچے کے لیے درسی کتابوں میں ضروری ہیں۔''

''بچے دوسروں کی نقل کرتے ہیں'' اس سے بھی فائدہ اٹھانے کی ضرورت ہے۔''استاد اپنی مثال بچے کے سامنے پیش کرے تا کہ اس کے ہر فعل کی نقل کرنے کی تحریک ہو۔'' اس کے علاوہ بچے کی قوت متخیلہ بڑھانے کی ضرورت ہے۔ اکثر مکتبوں میں لڑکے کاغذ کی کشتیاں دن رات بنایا کرتے ہیں جس سے قوت واہمہ تشکیل پاتی ہے۔''

اخلاقی تربیت بھی علامہ خاص طور سے توجہ دلاتے ہیں۔''ہمدردی کے متعلق عمدہ عمدہ کہانیاں سنانا اور یاد کروانا، حیوانوں کے متعلق سبق دیتے ہوئے اچھا سلوک کرنے کی مثال پیش کرنا۔ قوت متمیزہ کی ترقی کے لیے شے اور شکل کا الگ الگ تصور دیا جائے۔ مثلاً گیند کا دوسری پہلو دار شے سے مقابلہ کر کے اس کے باریک باریک اختلافات واضح کیے جائیں۔''

''بچے کے قوائے عقلیہ یعنی تصدیق اور استدلال کمزور ہوتے ہیں۔ اس سے ایسے تصورات کے علم کی توقع نہیں رکھنی چاہیے...... جس کے ضمنی مدرکات کا علم ہی اس کو نہیں...... مثلاً ایک برس کے بچے کو حب وطن کا مجرد تصور یا خدا کی صفات کا تصور ذہن نشین نہیں ہو سکتا۔ یہ قوی وقت کے ساتھ ساتھ ترقی کرتے ہیں۔''

''اخلاقی محرکات سے بچہ عموماً کوئی اثر نہیں لیتا۔اس اثر کو عملی زندگی کے دائرے میں ظاہر کرنا، اعلیٰ درجے کی تعلیم وتربیت کا نتیجہ ہے'' اس لیے'' بچے میں اخلاقی تحریکوں سے متاثر ہونے کی قابلیت پیدا کرنی چاہیے۔ نفس ناطقہ قویٰ کا ایک مجموعہ نہیں ہے بلکہ یہ اپنی ذات میں ایک واحد غیر منقسم شے ہے۔ ہر ایک قوت کی نشو ونما ہر دوسری قوت کا نشو ونما پر منحصر ہے۔ جس طرح جسمانی اعضاء بڑھتے ہیں اسی طرح نفس ناطقہ کے تمام قویٰ بھی بڑھتے ہیں۔ ادراک، تخیل، تاثر اور مشیت وغیرہ۔ ہر قوت کو تحریک دینے کی ضرورت بہر حال رہتی ہے۔''(۴)

علامہ نے ابتدائی تعلیم وتربیت کے لیے اس مضمون میں جو سانچا مہیا کیا ہے اس میں نفسیات کے علم سے فائدہ اٹھایا ہے۔ کنڈرگارٹن کے تصورات ان کے ہاں شاید جرمنی کی رہائش کا نتیجہ ہیں۔ اس نظام میں اخلاقی پہلو انھوں نے خود سے شامل کیا ہے کیونکہ وہ اخلاقی اور دینی تربیت کو لازمہ تعلیم جانتے تھے۔ان کی رائے میں:

''مذہب قوم میں ایک متوازن سیرت پیدا کرتا ہے جو حیات ملی کے مختلف پہلوؤں کے لیے بیش بہا ترین (؟) سرمائے کی حیثیت رکھتا ہے۔ بہ حیثیت مجموعی یورپ نے اپنے باشندوں کی تعلیم وتربیت میں مذہب کا عنصر حذف کر دیا ہے اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ اس کی بے لگام انسانیت کا حشر کیا ہوگا۔''(۵)

ایک اور اہم نکتے پر بھی علامہ نے خاص توجہ کی۔ وہ تعلیم اور تعلم کو'' مادری زبان'' کے وسیلے سے سکھانے کا طریقہ ہے۔ یاد رہے کہ ۱۹۰۲ء میں علامہ نے'' مادری زبان'' کی ترکیب استعمال کی تھی۔ آگے چل کر ساری زندگی'' مادری'' کا لفظ استعمال نہیں کیا کیونکہ اس کا رشتہ قومیت کے مغربی تصور سے وابستہ ہو جاتا تھا۔ ان کے لسانی تصور میں زبانیں محض استعمال کی چیز ہیں، پوجا کی چیز نہیں۔ وہ مغربی زبانوں کو اپنے ملک میں ذریعہ تعلیم بنانے کے حق میں نہیں کیونکہ نفسیاتی طور پر اپنی زبان کے وسیلے سے جو گرفت مطالب پر ہوتی ہے، وہ غیر زبان میں ممکن ہی نہیں۔

(٦)

(ب) ۱۹۰۲ء سے لیکر ۱۹۱۲ء تک علامہ کی سوچ میں کچھ بنیادی تبدیلیاں آئیں۔ قومیت کے مغربی تصور کو انھوں نے بالکل خیر باد کہا اور اس کی جگہ ملت کا تصور اختیار کر لیا۔ اس زمانے میں شخصیت کی تعمیر کے حوالے سے خودی کا تصور اپنی تمام تر تفصیلات کے ساتھ ان کی توجہ کا مرکز ہو گیا۔ اس کا اظہار انھوں نے اپنے مضامین اور مکاتیب میں جا بجا کیا ہے۔

یہ وہ دور ہے جب وہ درسی کتابوں کی تدوین میں بھی مصروف ہوئے لیکن اس وقت ہندوستان میں درسی کتابیں پڑھنے والے ہندو اور سکھ اور دیگر مذاہب کے لوگ بھی تھے، اس لیے ان میں وہ اپنے عقائد کو پوری طرح پیش نہیں کر پائے۔

اردو زبان میں تاریخ ہند کا جو سلسلہ ان کے نام کے اشتراک سے ملتا ہے (۱۹۱۳ء) ان کا اپنا تیار کیا ہوا نہیں لگتا، بلکہ صرف ان کا نام برتا گیا ہے[۶] یہ شاید ان کی مالی مجبوری تھی، لیکن اردو میں جو سلسلہ ادبیہ کے عنوان سے سلسلہ کتب دستیاب ہے اور پانچویں، چھٹی، ساتویں اور آٹھویں کے لیے درسی کتب کے طور پر تیار ہوا، وہ البتہ ان کی شرکت کا غماز ہے۔ اس میں حکیم احمد شجاع شریک مصنف تھے۔ کتابوں میں ہندو طلباء بھی پیش نظر ہیں۔ یدہسٹر، راجہ ہریش چند، راجا مایا داس، سنجوگتا، رام چندر جی کا بن باس، رام شاستر، دروپدی، دادا بھائی نوروجی، والمیک وغیرہ پر اسباق اور نظمیں ہیں۔ ان کے ساتھ ساتھ علامہ نے عام اخلاقی مسائل قناعت، موعظہ حسنہ، اخلاقی جرات، ایمان کا فیصلہ، خدمت خدا و خلق، عزت اور مسلمان بادشاہوں اور شہزادیوں، شیر شاہ سوری، بابر، شاہ جہاں، تاج محل، شہنشاہ اکبر کے حالات اور حب الوطنی کے تصورات بھی شامل کیے ہیں۔ مسلمانوں کی تہذیبی زندگی کی جھلکیوں کے علاوہ میرا وطن بھی شامل ہے۔ تصور وطنیت میں یہ غور طلب ہے کہ اس میں دھرتی پوجا کا درس نہیں دیا گیا۔

ہر کتاب میں ایک دیباچہ بھی ہے جس میں مولفین نے اپنے طریقہ کار کی وضاحت کی ہے۔ ''اردو کی مروجہ درسی کتابوں میں (انھیں) نفس مضمون اور انداز تحریر، طریقہ انتخاب کے حوالے سے زمانہ حال کے مطالبات'' پورے ہوتے نظر نہیں آتے۔ پرانے اساتذہ فن کے مقابلے میں زمانہ حال کے انشا پردازوں اور شاعروں کے مضامین نظم و نثر کی شمولیت ایک اہم تبدیلی تھی۔

اس سے قبل تدریس اردو میں کلاسیکی نثر پر زیادہ توجہ دی جاتی تھی جس سے قدیم ادبی زبان تو آجاتی تھی لیکن زبان کو بطور ایک زندہ اور قابل استعمال ذریعہ اظہار پس پشت ڈال دیا جاتا تھا۔ علامہ کی درسی کتب میں ''باغ و بہار'' کے اقتباسات یا ''سب رس'' میں سے انتخاب شامل نہیں کیونکہ اس سطح پر اردو کی تدریس کا مقصد ایک زندہ زبان کے طور پر پڑھانا اور مختلف علوم میں طالب علموں کی استعداد بڑھانا تھا۔ اس لیے ان اسباق میں سائنس کے کرشمے، ویل مچھلی اور بعض دوسرے موضوعات درج ہیں۔

ان میں اخلاقی پہلو نمایاں ہے۔ مقصد یہ تھا کہ کتاب کے وسیلے سے اخلاقی اور دینی رجحان

کو تقویت دی جائے، اس لیے اخلاقی اور دینی باتوں پر بھی مناسب زور دیا گیا ہے۔

نصابی کتب کی زبان کی اصلاح، پروفیسر شاداں بلگرامی نے کی۔ اردو تدریس کے نقطہ نظر سے تین کتابوں کے اسباق پر نظر ثانی کا کام شیخ عبدالمجید پروفیسر سنٹرل ٹریننگ کالج لاہور نے انجام دیا۔

(۷)

علامہ نے نویں دسویں کے لیے ''آئینہ عجم'' بھی ترتیب دی جس کا سال اشاعت بقول ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی ۱۹۲۶ء اور بقول عبدالجبار شاکر ۱۹۲۷ء ہے۔ ڈاکٹر ملک حسن اختر کی تحقیق کے مطابق یہ کتاب پہلی بار ۱۹۲۳ء میں شائع ہوئی (ص۱۲۳) اور یہی اطلاع درست ہے۔

مدت سے علامہ کا ارادہ تھا کہ فارسی نصاب ترتیب دیا جائے۔ اس میں دوہرے مقاصد تھے، فارسی زبان کو بطور ایک زندہ زبان کے پڑھانا اور قدیم علمی سرمائے کی بازیافت اور ادبی روایات کا استحکام۔ پروفیسر محمد اکبر منیر صاحب سے علامہ نے خاص طور پر فرمائش کی کہ وہ ان کے لیے ایران کے جدید شعرا اور نثر نگاروں کی بعض کتابیں لائیں۔ فرماتے ہیں:

> ''عرصے سے میرا ارادہ ایک انٹرنس کورس فارسی ترتیب دینے کا ہے۔ جدید فارسی نظم و نثر کے کچھ عمدہ اور آسان نمونے مل جائیں تو یہاں کے طلباء کے لیے نہایت مفید ہوگا۔ اگر آپ کو چند ایسی کتب نظم و نثر مل جائیں تو میرے لیے خرید کر لیجیے۔ نظمیں مشہور اساتذہ حال کی ہوں اور سلیس اور آسان طرز جدید میں لکھی گئی ہوں تو زیادہ مناسب ہے۔ پولیٹیکل نظموں کی ضرورت نہیں۔ غرضیکہ آپ یہاں انٹرنس کے طلباء کی ضروریات کو آپ بخوبی سمجھتے ہیں۔ میرا مقصود یہ ہے کہ فارسی کے ذریعے سے بھی جدید خیالات و احساسات طلباء ہند تک پہنچیں۔ انگریزی کورسوں میں مضامین کا تنوع نہایت دلچسپ ہوتا ہے۔ انتخاب میں وہ بھی زیر نظر رہے۔''(۷)

نظموں میں انھوں نے مناظر والے اقتباسات کو زیادہ اہمیت دی ہے یا پھر ایسی نظموں کو جن میں منظر کشی پر زور ہے۔ نصاب میں علامہ نے دو نظمیں اپنی بھی شامل کیں جن میں درس عمل دیا گیا تھا۔ سعدی، انوری، فردوسی اور عماد کا کلام بھی ہے جس میں اخلاقی ''ٹون'' توجہ طلب ہے۔ عصر حاضر کے شاعروں میں وہ اپنے علاوہ ایک آدھ کو ہی شامل کر پائے ہیں۔ سبب شاید یہ ہے کہ ہندوستان میں انھیں جدید شعرا کا کلام دستیاب نہیں تھا۔

موجودہ شکل میں نثری حصے میں ان کے پیش نظر ایران کی معاشرت اور جغرافیہ ہے تا کہ برصغیر کا طالب علم ایرانی زندگی سے آشنا ہو جائے۔ سید محمد علی جمال زادہ کا ''ملت و دولت ایران''

محمود طرزی کا افسانہ ''ماعلید'' مالکم خان کا ڈرامہ ''سرگزشت شاہ قلی میرزا'' اور ''سیاحت نامہ ابراہیم بیگ'' کے دو اقتباس (قزوین اور مراغہ کے بارے میں) شامل ہیں۔ نثر میں انھوں نے صرف جدید نثر پر بھروسہ کیا ہے اور قدیم نمونے شامل نہیں کیے۔

صحیح صورت حال یہ ہے کہ علامہ نے پہلے ایڈیشن میں ہمایوں نامہ، کلیہ و دمنہ، قابوس نامہ، حکایات حکیم قانی، آشیان بلبل، محاورہ سیاح باکیے از وحشیان امریکہ شمالی اور مجادلہ درمیان علوم و فنون، پروانہ اور ماہ وانجم بھی شامل نصاب کیے تھے۔ جن میں اکثر کا تعلق قدیم نثری علمی سرمائے سے ہے۔ بعد کے ایڈیشنوں میں یہ سارا حصہ نصاب سے خارج کر دیا گیا تھا۔(۸) اس لیے نصاب کی آخری شکل علامہ کے تصورات کی صرف جزئی نمائندگی کرتی ہے اور اس میں قدیم علمی و ادبی ورثے کی حفاظت کا تصور صرف اشعار ہی میں باقی رہ سکا ہے۔

(۸)

تعلیم کی اعلیٰ سطحوں کی بات کرتے ہوئے علامہ کے تصورات کے بارے میں دو پہلوؤں پر غور ضروری ہے۔ ایک تو یہ کہ قرآن حکیم سے (تعلیم کے حوالے سے) کیا بنیادی فکر ظاہر ہوتی ہے؟ دوسرے یہ کہ مسلمانوں کی سماجی تاریخ میں مختلف علوم کی کیا اہمیت رہی ہے؟

اس حوالے سے سورہ آل عمران کی آیات ۹۰۔۹۱ پر غور کرنا ضروری ہے۔ علامہ اقبال نے ان آیات مبارکہ پر غور کیا اور یہ بتایا کہ قرآن پاک نے انسان کے داخلی تجربے کو علم میں نمایاں جگہ دی ہے اور علم کو عمل کا پابند کیا ہے۔

دوسرے بعض تجربے کو علم میں نمایاں جگہ دی ہے اور علم کو عمل کا پابند کیا ہے۔ دوسرے بعض آیات کریمہ میں علم کے ذرائع کی طرف بھی اشارہ ہے یعنی مظاہر قدرت اور تاریخ کا مطالعہ۔ قرآن پاک حقائق کے بارے میں مظاہر فطرت میں اشارات کی موجودگی کی طرف توجہ دلاتا ہے۔ مسلمانوں کا یہ فرض قرار دیا گیا ہے کہ وہ ان ''نشانیوں'' پر غور کریں اور ان مطالب کی مدد سے زندگی کی حقیقتوں میں پوشیدہ معانی کا مطالعہ کریں۔ مادی حقائق پر غور مسلمانوں کی فکر کا لازمی عنصر ہے۔ تاریخ کی اہمیت یہ ہے کہ اس سے قوموں کے ماضی کے احوال معلوم ہوتے ہیں۔ ماضی کی مدد سے حال و مستقبل کو سنوارنے کا لائحہ عمل وضع کیا جا سکتا ہے۔ مطالعہ تاریخ سے حیات و کائنات کو کل کے طور پر دیکھنے کا شعور ملتا ہے اور انسان ادراک اشیاء کے ذریعے روحانی و وجدانی حقائق

تک رسائی پاتا ہے۔ مذہب کو مرکزی اہمیت حاصل ہے جس کے بغیر زندگی کا کوئی شعبہ بھی صحیح نتائج کے استخراج میں معاون نہیں ہوسکتا، کیونکہ مذہب کا تعلق زندگی کے مختلف شعبوں کے باہمی ربط سے ہے۔ مادی زندگی پوری حقیقت کی نمائندگی نہیں کرتی، نہ روحانی زندگی مادی زندگی سے الگ ہوکر حقائق کی شناخت کرسکتی ہے۔ اس لیے کائنات کے مادی پہلو بھی قابل توجہ ہیں اور سائنسی علوم بھی اہم ہیں۔ سائنس حقیقتاً اشیاء تک رسائی کا ایک وسیلہ ہے۔ سائنس علم کی ایک قابل اعتماد شاخ ہے، اس سے حقائق کی خارجی طور پر تصدیق ممکن ہے، اس سے آئندہ کے بارے میں پیش گوئی ہوسکتی ہے اور واقعات پر کامل اختیار بھی مل سکتا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ سائنس حقائق کی پہچان کا واحد ذریعہ نہیں۔ یہ حقیقت کا ایک حصہ ہے، پوری حقیقت نہیں۔ دوسرا حصہ مذہب سے حاصل ہوگا اور دونوں کے ملاپ سے حقیقت ایک کل کی صورت پاتی ہے۔

سائنسی علوم، سماجی علوم، فنون لطیفہ، فلسفیانہ علوم کوئی بھی قائم بالذات نہیں اور اکیلے اکیلے رموز حیات کا انکشاف نہیں کرتے بلکہ جملہ علوم وفنون حقائق کی تہہ تک پہنچنے کے وہ مختلف راستے ہیں جو سماجی زندگی کے تسلسل میں اپنا آپ ظاہر کرتے ہیں۔

قرآن پاک ہماری تعلیم کا بنیادی رکن ہے۔ مسلمانوں کی سماجی تاریخ کے دھارے میں اکتساب علم کو مرکزی اہمیت حاصل تھی۔ کتبی تعلیم سے لیے کر اعلیٰ درجات، تک مطالعہ قرآن کی خاطر دیگر علوم کو ترقی ملی۔ علوم وفنون کی درجہ بندی بھی اس حوالے سے ہوئی۔ صرف ونحو، علم حدیث، علم فقہ، علم تجوید، علم تفسیر اور دوسرے علوم مفیدہ مثلاً ریاضی، الجبرا، جیومیٹری، فلکیات، کیمیا، سماجی علوم میں جغرافیہ، تاریخ، سوانح اور طب اسی مرکزی نقطے کے گرد گھومتے رہے۔ فنون لطیفہ میں خطاطی، مصوری، کوزہ گری اور فن تعمیر بھی قومی اور فوجی ضرورتوں کے تحت ترقی کرتے رہے۔ کھیلوں میں نیزہ بازی، شاہسواری وغیرہ فوجی ورزشیں بھی ضرورت کے تحت ترقی پاتی رہیں۔ صنعت اور فنون حرب بھی اسی مرکز سے متعلق رہے اور اس مذہبی نسبت سے حلال وحرام کے پابند ہوئے۔ تعلیم کا دائرہ تلاش خیر اور انسان کو انسان بنانے پر مبنی تھا۔ روحانی اور اخلاقی قدروں کا مرکزی درجہ تھا اور جس شاخ علم یا شاخ فن کی زد اخلاقی اقدار پر پڑتی تھی، وہ ترجیحات میں آخری سطح پر چلتے جاتے تھے یا زیادہ منفی ہونے کی صورت میں انھیں بالکل ترک کر دیا جاتا تھا۔ سماجی ترقی کے ساتھ ساتھ جیسے جیسے زندگی پیچیدہ ہوتی گئی، ان علوم کی تفصیلات بھی وضع ہوتی گئیں۔ خصوصاً جب عالم اسلام کو یونانی فلسفے سے سابقہ پڑا تو ایک تصادم کی کیفیت رونما ہوئی۔ مسلمانوں نے

اول یونانی فلسفے کو ہضم کرنے کی کوشش کی پھر امتزاجی عمل کے ذریعے رد و قبول شروع ہوا۔ کچھ عرصے کے بعد یونانی فلسفے کے منفی پہلو رد ہوئے۔ مابعد الطبیعیاتی مسائل اہم ہوئے تو منطق استقرائی اور منطق استخراجی سے کام لے کر یونانی افکار کی تردید، علم کلام کے ذریعے کی گئی۔ یونانی افکار اور مسلمانوں کے افکار میں یہ کشمکش نئے علوم کی بعض نئی شاخوں کا باعث بنی۔ اسلامی افکار کی نئی تعبیر و تشریح ہوئی اور نظام تعلیم میں معقولات کو جگہ دی گئی، اس کی تہہ میں اسلامی فکری وحدت برقرار رکھ کر یونانی علوم کے سیکولرازم کو ترک کر دیا گیا۔ تاویل، تشریح، امتزاج اور دفاع کی کئی شکلوں نے جنم لیا۔ اس عمل میں تعلیم کے انسانی پہلو ابھرے۔ آزادی فکر کی اس روش نے علوم و فنون کی ترقی کے لیے نئی راہ ہموار کی۔ عباسی خلفا کے دربار، علوم وفنون کی ترقی اور دنیاداری کی مقبولیت کے مراکز تھے۔ عباسی دور ہی میں علوم وفنون کے دینی رشتے کسی قدر کمزور پڑتے گئے۔ اسلام میں موسیقی ریاضی کی شاخ تھی، اب عیش وعشرت سے منسوب ہوئی۔ علوم کو اکائی ماننے کی وجہ سے علوم وفنون کے باہمی رشتے نئی نئی تعبیروں کا سبب ہوئے۔ طب، علم الابدان اور نفسیات سے متعلق ہوئی۔ علم کلام نے فلسفہ، منطق اور مذہب کے امتزاج سے نئی شکل اختیار کی۔ مصوری نے جیومیٹری اور گل کاری سے رشتہ جوڑا۔ فن تعمیر نے مساحت سے چل کر جمالیات سے ناتا استوار کیا۔ غرض امتزاجی رویے نے سماجی علوم، سائنس، ادب اور فنون لطیفہ، سب میں وحدت کا وجود کسی حد تک برقرار رکھا۔ درباری عیش وعشرت کی وجہ سے آخری میں یہ دینی رشتہ کمزور پڑ گیا تو دنیاداری نے قبضہ جمانا شروع کیا۔

منگولوں کے حملے کے بعد عالم اسلام میں منفی رجحانات شدت سے ابھرے۔ سلطنت کا شیرازہ بکھر گیا، فکر ونظر کے چشمے سوکھ گئے۔ زوال نے علم کی وحدت کو نقصان پہنچایا۔ اصل حقائق کی جگہ فلسفے کی موشگافیاں بڑھ گئیں۔ دین آہستہ آہستہ عام معاشرتی زندگی سے غائب ہوتا گیا۔ نصاب میں بھی دینی کتب کے اصل متن کم ہوئے، قرآن کی جگہ تمرینی طرز کی کتابوں نے لے لی۔ دین صوفیا کی محفلوں اور مساجد کی سمٹ کر رہ گیا۔ صوفیا کے حلقوں میں بھی دنیا خارج رہی۔ ترک دنیا، قناعت اور تقدیر پرستی پر زور تھا، ظاہر و باطن الگ ہو گئے۔ اس حالت میں برصغیر میں جو نصاب تعلیم رائج ہوا اس میں دینی علوم کی بجائے زبان و بیان پر زیادہ زور صرف ہوا۔ وقت کے ساتھ ساتھ عربی اور فارسی ہر دو زبانیں مقامی باشندوں کے لیے بدیسی بنتی گئیں، اس لیے زبان کی تدریس میں گرامر زیادہ اہم ہوئی۔ درسی کتابوں میں زمانہ ماضی کے اصل اور فرضی مسائل اور

معاملات تھے جن کا رشتہ معاصر زندگی سے نہ تھا۔ اکبری الحاد کے خلاف مذہب نے اپنا دفاع کیا تو اس بنا پر علم حدیث اور سیرت کو تقویت ملی، لیکن نصاب کا غالب حصہ پھر بھی منطق اور فلسفے پر مشتمل تھا۔ نصاب میں دینی کتب صرف تین رہ گئی تھیں، تفسیروں میں بھی دوڈھائی پارے نصاب کا حصہ تھے۔ ۱۸ویں صدی میں ملا نظام الدین اور شاہ ولی اللہ کے گھرانے نے دینی ادارے قائم کر کے تعلیم میں کچھ تبدیلی کی۔ درس نظامیہ کی تدریس کا آغاز ہوا تو اس میں بھی زیادہ زور مابعدالطبیعیاتی مسائل پر تھا۔ شاہ ولی اللہ کے خانوادے نے البتہ معاشرتی زندگی سے تعلق رکھنے کی کوشش کی لیکن نظام تعلیم میں یہ تبدیلی زیادہ دور تک نہیں جا سکی۔

اس پس منظر میں تعلیم میں درجہ بندی کچھ اس طرح تھی:

(الف) قرآن اور حدیث کی حیثیت مرکزی تھی۔

(ب) دوسرے نمبر پر تاریخ، سائنس اور جملہ سماجی علوم تھے۔

(ج) علوم میں مزید درجہ بندیاں فوجی اور سیاسی ضرورتوں کے تحت ہوئیں۔ مارشل علوم کی ترقی زیادہ ہوئی۔ فنون لطیفہ میں صرف وہ علوم زیادہ اہم رہے جو کسی نہ کسی طرح مذہب یا فوجی ضرورتوں سے مربوط تھے۔ اسی لیے بت تراشی کو سب سے کم اہمیت تھی کیونکہ نہ اس کی کوئی افادی حیثیت تھی نہ مذہبی نہ سماجی۔

(۹)

عصر حاضر میں سائنس نے بہت اہمیت پائی ہے۔ کوئی ملک بھی دفاعی ضرورتوں سے غافل نہیں ہو سکتا، تاہم ساری قوم کو سائنس دان بنانے کی مہم غیر فطری ہے۔ پاکستان پسماندہ ممالک میں شامل ہے۔ اس کے مالی وسائل محدود ہیں، اس لیے وہ سائنس کی دوڑ میں ان ملکوں کا مقابلہ نہیں کر سکتا جو مالی طور پر مستحکم ہیں۔ ہمیں سوچنا پڑے گا کہ ہماری ضرورت کے اعتبار سے کتنی افرادی قوت ہمیں اس محاذ کے لیے تیار کرتی ہے۔ ضرورتوں کی منصوبہ بندی کر کے سائنسی سیکٹر کو کسی حد تک محدود کرنا پڑے گا۔ اسی طرح مخصوص نصب العین کی مدد سے جملہ علوم کو ایک وحدت میں پرو کر ہمیں اپنا تشخص علوم کے حوالے سے برقرار رکھنا ہوگا۔ یہ صحیح ہے کہ ادب ''تلاش روزگار'' میں زیادہ مفید نہیں اور ہماری ترجیحات میں اس کا گراف بہت نیچے چلا گیا ہے لیکن ادب اور سماجی علوم نے بالواسطہ طور پر ماضی میں کردار سازی کا فریضہ ادا کیا ہے۔ اس سے فائدہ اٹھانا ضروری

ہے۔ چند نکات غور چاہتے ہیں:

(۱) سارے علوم وفنون دینیات نہیں بنائے جا سکتے اور نہ عالم اسلام میں یہ کبھی ہوا ہے۔ اسلامیات کا تحقیقی مطالعہ ماہرین کا کام ہے یا پھر اسلامیات کے نصاب ہی میں اس کی اساسی اہمیت ہوسکتی ہے۔ باقی علوم وفنون دینی رجحان کے تابع تو ضرور رہیں گے لیکن انھیں کاملاً دینی نہیں بنایا جا سکتا۔

(۲) خود اسلامیات کا موجودہ نصاب نظر ثانی چاہتا ہے۔ اس میں قرآنی متن کو مرکزی اہمیت حاصل ہونی چاہیے، جو اس وقت نہیں۔ اسلامیات میں علوم قرآنیہ کو زیادہ جگہ دینی ہوگی اور عربی زبان بھی اس مضمون کے طالب علموں کے لیے لازم قرار پائے گی یا شعبہ عربی اور اسلامیات کو ایک شعبہ بنانا ہوگا۔

(۳) زبانوں کی تدریس میں بھی یہ خیال رکھنا ہوگا کہ ہمارے دو مقصد ہیں۔ ایک جدید زبانوں سے آشنائی اور دوسرے قدیم ورثے کی بازیافت۔ یہاں بھی عربی اور فارسی کی اہمیت کو یقیناً دوسری زبانوں پر فوقیت دینی پڑے گی اور ان کے نصابات کو قومی اور ملی ضرورتوں کے مطابق دوبارہ تشکیل دینا ہوگا۔

(۴) پورے نظام تعلیم میں مختلف مضامین کی درجہ بندی لازم ہے، لیکن اس اضافے کے ساتھ کہ نہ سارے مضامین کو دینیات بنایا جا سکتا ہے نہ مختلف زبانوں پر اتنا اصرار ہوسکتا ہے کہ طالب علم محض زبانوں کی تدریس میں اپنے آپ کو ختم کر دیں، پھر یہ بھی ہے کہ سائنس کو ڈنڈے کے زور سے نافذ کرنا ممکن نہیں۔ ہم نے محض سائنس پر زور دے کر تربیت اور اخلاقیات کو معاشرے سے نکال دیا ہے جس سے نفع پسندی کے غیر معمولی رجحانات نمودار ہوئے ہیں اور معاشرتی زندگی آج انتشار کا شکار ہے۔

(۵) توازن کا وہ اسلامی اصول برقرار اور بحال کرنا ہوگا جسے ہم نے مغرب پرستی کی رو میں خیر باد کہہ دیا تھا۔ اس کے بغیر معاشرتی زندگی میں ثبات ممکن نہیں۔

(۱۰)

علامہ اقبال کی رائے میں تاریخ قوموں کا ذہن ہوتی ہے۔ اگر کوئی قوم اپنا حافظہ بھلا دے تو وہ مردہ ہو جاتی ہے۔ اس لیے میرے خیال میں کالج کی سطح پر (کم از کم ایف اے تک) تاریخ کو لازمی مضمون کی حیثیت حاصل ہونی چاہیے۔

تاریخ کی اہمیت علامہ نے مثنوی اسرار و رموز میں کھل کر بیان کی ہے اور اسے مسلمانوں کے جملہ علوم میں سب سے زیادہ ضروری قرار دیا ہے۔ ان کی رائے میں حال کا ماضی سے گہرا رشتہ ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل ایک وحدت ہیں۔ حیات لازوال کا حصول ماضی، حال اور مستقبل کو یکجا کر کے ہی ممکن ہے۔ زندگی میں ماضی کے تجربات کی تکرار نہیں ہوتی لیکن خود آگاہی کے لیے ضروری ہے کہ انسان ماضی کے شعور سے فائدہ اٹھائے۔ یہی تاریخ کے مضمون کا مدعا ہے۔

علامہ نے انجمن حمایت اسلام کے جلسوں میں اس بات پر خاص طور پر زور دیا کہ تاریخ کا مطالعہ مسلمان طالب علم کے لیے لازمی ہو۔ ان کا مطالبہ یہ بھی تھا کہ انجمن حمایت اسلام تاریخ کے لیے اعلیٰ سطح کی ریسرچ کا ادارہ بھی قائم کرے۔

۱۹۳۲ء میں علامہ نے اسی مضمون کی خاطر ایک نصابی جھگڑے میں بھرپور شرکت کی۔ پروفیسر جے ایف بروس تاریخ کے استاد بنے تو انھوں نے پنجاب یونیورسٹی کی ہندو اکثریت کے پیش نظر سینٹ میں یہ تجویز پیش کی کہ تاریخ اسلام بی اے پاس کورس سے خارج کر دی جائے۔ یہ تجویز ایک ووٹ سے منظور ہوگئی۔ مسلمانان پنجاب نے مزاحمت کے لیے کئی جلسے کیے۔

علامہ اقبال نے ۱۱ جون ۱۹۳۲ء کو موچی دروازے کے باہر جلسے کی صدارت کرتے ہوئے یہ بتایا کہ غالباً ۱۹۲۳ء کو تاریخ اسلام کا مضمون بی اے کے نصاب میں شامل کیا گیا ہے۔ ان کی یہ رائے صحیح ہے کہ ۱۹۲۳ء میں یونیورسٹی نے اس مضمون کا فیصلہ کیا، لیکن ہر فیصلہ چونکہ ۲ سال بعد امتحان کا حصہ بنتا ہے، اس لیے ۱۹۲۵ء کے امتحان کے لیے یہ مضمون داخل نصاب ہوا تھا۔(۹)

اس سے پہلے تاریخ اسلام نصاب کا حصہ نہ تھی۔ ۱۹۳۲ء میں بی اے پاس کورس میں تاریخ ہند کا پہلا پرچہ تو لازمی تھا، دوسرے پرچے میں تین مضمونوں میں سے ایک لیا جا سکتا تھا۔ تاریخ انگلستان، تاریخ یورپ یا تاریخ یونان و روما میں سے ایک دور۔ اسی طرح آنرز میں پہلا پرچہ، تاریخ ہند کا ابتدائی دور، لازمی تھا، دوسرے پرچے میں سیاسیات یا تاریخ یا جغرافیے میں سے ایک لیا جا سکتا تھا۔(۱۰)

یہی صورت کم و بیش اگلے برسوں میں بھی تھی، اس فرق کے ساتھ کہ کبھی پاس کورس کے دوسرے پرچے میں صرف تاریخ یونان اور کبھی تاریخ روم اول بدل کر رکھی جاتی تھی۔(۱۱) اسی طرح آنرز میں جغرافیے کا کوئی سا موضوع لازمی تھا۔(۱۲) جب تاریخ اسلام داخل نصاب ہوئی تو اس کا عنوان تھا ''تاریخ اسلام کا عمومی خاکہ'' اس میں رسول پاکؐ کے زمانے سے لیکر خلفائے عباسی کے

دورِعروج تک کا زمانہ شامل تھا۔ دوسرے پاس کورس میں دوسرے پرچے کا آپشنل، تاریخ انگلستان یا تاریخ یورپ یا تاریخ روم یا تاریخ یونان نصاب کا حصہ قرار پایا تھا۔(۱۳)

یہ صورت حال دو لحاظ سے غور طلب ہے۔ ایک تو یہ کہ تاریخ اسلام چار مضامین کے آپشنل حصے میں تھی، یعنی تاریخ کے طالب علم چار حصوں میں بٹ جاتے تھے۔ اس طرح طلبہ کی تھوڑی تعداد تاریخ اسلام پڑھتی ہوگی۔ یعنی مسلمان بھی سارے یہ مضمون نہ لیتے ہوں گے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت اس کے برعکس ہوگئی تھی۔ ۱۹۳۲ء تک یہ آپشن سب سے زیادہ مقبول ہوگئی ہوگی اور باقی ملکوں کی تواریخ پس منظر میں چلی گئیں ہوں گی ورنہ پاس کورس کے نصاب سے خارج کرنے کا کوئی مسئلہ نہ ہوتا۔ علامہ اقبال نے بھی پاس کورس میں طلبہ کی زیادہ تعداد کے تاریخ اسلام لینے کا تذکرہ کیا ہے اور اسی کو خارج کرنے کا سبب قرار دیا ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ ''عقل انسانی جب شرارت پر اتر آئے تو اپنے اندرونی جذبات اور محرکات سے کام لے کر اپنے مقصد کی تکمیل پر متوجہ ہو جاتی ہے۔''(۱۴)

دوسری بات یہ ہے کہ غالباً بروس کو اسلام کا ابتدائی دور کھٹک رہا تھا اور عباسی دور یا منگولوں کے بعد کا دور اس لحاظ سے بے ضرر تھا کہ اس سے مسلمانوں کا سیکولر اسلوب حیات ظاہر ہو رہا تھا۔ ایم اے کے پرچے کو گوارا کرنے کا شاید یہی سبب تھا۔

مسٹر بروس کی رپورٹ پر علامہ نے مفصل بحث کی ہے۔ بقول علامہ، بروس کا استدلال یہ ہے کہ ہندوستان کے لوگوں کو ہندوستان کی تاریخ پڑھنی چاہیے۔(۱۵) علامہ کا اعتراض اس حوالے سے نامکمل ہے کہ انھوں نے اس بات کو پیش نظر نہیں رکھا کہ پروفیسر بروس برطانوی دور کی تاریخ ہند کے مخالف نہیں تھے۔ ہندوستان کی تاریخ داخل نصاب تھی اور لازمی پرچہ بھی۔ دوسرے پرچے میں تاریخ انگلستان، تاریخ یورپ اور تاریخ روم بھی شامل تھیں اور ایک عرصے سے پڑھائی جا رہی تھیں۔ اس لیے ہندوستان کے لوگ تاریخ ہندوستان کے علاوہ پاس کورس میں دوسرے ملکوں کی تاریخ بھی پڑھ رہے تھے، حتیٰ کہ آنرز میں بھی انگلستان کی آئینی تاریخ، انگلستان کی سیاسی تاریخ، تاریخ یورپ اور تاریخ دنیا بدستور داخل نصاب تھیں اور ہمیشہ رہیں۔ اس لیے پروفیسر بروس کے استدلال کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ پروفیسر بروس جھوٹ سے کام لے رہے تھے۔ علامہ اقبال نے پروفیسر بروس کے دعوے کو غلط قرار دیا ہے کہ ''ہندوستان کے لوگوں کو صرف تاریخ ہند پڑھنی چاہیے'' ان کے بیان کے مطابق ''یہ دعویٰ غلط ہے کہ کسی قوم کی تاریخ کو اس قوم کی تاریخ نہ

سمجھا جائے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ تاریخ اجتماعی حیثیت سے انسانی روح کی ایک حرکت ہے، روح کا کوئی ماحول نہیں بلکہ تمام عالم اس کا ماحول ہے، اگر اسے کسی قوم کی ملکیت سمجھا جائے تو یہ تنگ نظری کا ثبوت ہے۔''(۱۶)

علامہ کا استدلال شاید اس بنا پر یہ ہے کہ قرآن میں دیگر اقوام کے حالات بھی بیان ہوئے اور ان کے عروج و زوال کا پس منظر بیان کیا گیا ہے۔ علامہ غالباً تاریخ اسلام ہی نہیں دیگر ممالک کی تاریخ بھی پڑھانے کے قائل تھے لیکن ان کے ہاں اولیں حیثیت تاریخ اسلام ہی کو حاصل تھی۔

مسلمانانِ ہند کی مخالفت کے نتیجے میں تاریخ اسلام بی اے پاس کورس کے پرچے میں بدستور آپشنل رہا، بلکہ کیلنڈر ۲۹۔۱۹۲۸ء سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنرز کے نصاب میں بھی تاریخ اسلام شامل تھی، یعنی ۱۹۲۵ء ہی سے ایم اے کے نصاب میں ایک آپشنل پرچہ، عباسی دور کی اسلامی تاریخ بھی تھا۔

ایک بات اور غور طلب ہے کہ اسلامی تاریخ کے لیے صرف وہ نصابی کتب داخل نصاب تھیں جو مستشرقین نے لکھیں اور جن کی مخالفت علامہ نے ہمیشہ اس بنا پر کی تھی کہ مستشرقین اپنی مرضی کے نتائج نکالتے ہیں۔

علامہ نے یہ کوشش بھی کی کہ مسلمان اپنے طور پر تاریخ میں اعلیٰ تحقیق کے لیے اپنے ادارے قائم کریں۔ انجمن حمایت اسلام کے علاوہ علامہ دوسری قدیم و جدید درس گاہوں میں بھی تاریخ اسلام کو شامل نصاب کر کے اسے مسلمانوں کی تعلیم کا ضروری حصہ بنانا چاہتے تھے، چنانچہ مسلم انسٹی ٹیوٹ کے اسی جلسے میں انھوں نے مشورہ دیا:

''اسلامی ممالک کی مجموعی آبادی ہندوستان کے مسلمانوں کے قریباً مساوی ہوگی۔ پھر کیا یہ ضروری نہیں کہ ہم اس شعبے کی تدوین و تحقیق اور ترتیب و تنظیم پر متوجہ ہوں۔ انجمن حمایت اسلام کو چاہیے کہ ایسے ادارے کا افتتاح کرے جہاں تاریخ اسلامی کی تعلیم کا بہترین بندوبست ہو۔ لیکن انجمن تنہا اس کام کو انجام نہ دے سکے گی بلکہ آپ لوگوں کی امداد کی ضرورت ہے کچھ عرصے سے انجمن مسلمانوں کے مفاد سے غافل اور انکے جذبات سے نا آشنا ہے اور بعض غرض مند ہاتھوں میں ایک کھلونا بنی ہوئی ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ آزاد طبع اصحاب کو خدمت کا موقع دیا جائے تا کہ کسی کو کوئی شکایت نہ رہے۔''(۱۷)

اسی اجلاس میں متفقہ طور پر قرارداد منظور کی گئی جو یہ تھی:

''مسلمانانِ لاہور کا یہ جلسہ ہندوستان کی تمام جدید وقدیم اسلامی درس گاہوں مثلاً مدرسہ عالیہ دیو بنداور سہارنپور ولکھنو وغیرہ کوتاریخ اسلامی کوتعلیم وترویج کی طرف توجہ دلاتا ہے۔اس مقصدکو حاصل کرنے کے لیے مروجہ نصاب میں ترمیم کی جائے اور تاریخ اسلامی کومسلمانوں کی تعلیم کا جز و لانیفک قرار دیا جائے۔''

علامہ اقبال الگ یونیورسٹی کا تصور بھی پیش کرتے ہیں،فرماتے ہیں:

''ہندوستان میں اسلامی یونیورسٹی کا قائم ہونا ایک اور لحاظ سے بھی نہایت ضروری ہے۔کون نہیں جانتا کہ ہماری قوم کے عوام کی اخلاقی تربیت کا کام ایسے علماء اور واعظ انجام دے رہے ہیں جو اس خدمت کی انجام دہی کے پوری طرح سے اہل نہیں ہیں،اس لیے کہ ان کا مبلغ علم اسلامی تاریخ اور اسلامی علوم کے متعلق نہایت ہی محدود ہے۔اخلاق اور مذہب کے اصول وفروع کی تلقین کے لیے موجودہ زمانے کے واعظ کوتاریخ،اقتصادیات اور عمرانیات کے حقائق عظیمہ سے آشنا ہونے کے علاوہ اپنی قوم کے لٹریچر اور تخیل میں پوری دسترس رکھنی چاہیے۔الندوہ،علی گڑھ کالج، مدرسہ دیو بند اور اس قسم کے دوسرے مدارس جو الگ الگ کام کررہے ہیں،اس بڑی ضرورت کو رفع نہیں کر سکتے،ان تمام بکھری ہوئی تعلیمی قوتوں کا شیرازہ بند ایک وسیع تر اغراض کا مرکزی دارالعلم ہونا چاہیے جہاں افرادقوم نہ صرف خاص قابلیتوں کو نشوونما دینے کا موقع حاصل کرسکیں بلکہ تہذیب کا وہ اسلوب یا سانچا تیار کیا جاسکے جس میں زمانہ موجودہ کے ہندوستانی مسلمانوں کو ڈھالنا چاہیے۔ پس یہ امر قطعی طور پر ضروری ہے کہ ایک نیا مثالی دارالعلم قائم کیا ج ائے جس کی مسند نشین اسلامی تہذیب ہو اور جس میں قدیم وجدید کی آمیزش عجب دل کش انداز سے ہوئی ہو۔اس قسم کی تصویر مثالی کھینچنا آسان کام نہیں ہے،اس کے لیے اعلیٰ تخیل،زمانے کے رجحانات کا لطیف احساس اور مسلمانوں کوتاریخ اور مذہب کے مفہوم کی صحیح تعبیر لازمی ہے۔''(۱۸)

اسی طرح علامہ نے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں اسلامی تعلیم کے خصوصی نصاب پر بحث کرتے ہوئے اہم مشورے دیے۔خاص طور پر قدیم طرز کے مدرسوں کے طالب علموں کو علوم جدیدہ سے واقف کرانے کے لیے ان کی تجاویز بہت اہم ہیں،فرماتے ہیں:

''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 تالیف 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 طرح نو کے مقابلے میں اس کی کوئی قدر و قیمت نہیں۔ (۱۹)

میں آپ کی اس تجویز سے پورے طور پر متفق ہوں کہ دیو بند اور لکھنو کے بہترین مواد کو بر سر 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؟ (۲۰)

میں یہاں ایک بات اور عرض کرنا چاہتا ہوں، آپ ندوہ اور دیو بند کے لوگوں کو انٹرمیڈیٹ کے معیار تک پہنچانا چاہتے ہیں، میں چاہتا ہوں کہ وہ یونیورسٹی کے انٹرمیڈیٹ امتحان پاس کرنے پر مجبور کیے جائیں۔ یہاں وہ سوائے انگریزی کے کوئی دوسری زبان اختیار نہ کرسکیں گے۔ دوسرے مضامین میں وہ حسب ذیل مضامین سے انتخاب کرسکیں گے۔

(الف) علوم طبعی (ب) ریاضیات (ج) فلسفہ (د) اقتصادیات (۲۱)

علامہ کی یہ تجاویز دینی مدارس کے تعلیم یافتہ حضرات کو جدید علوم سے آشنا کرنے کے لیے تھی جو تکمیل تک نہ پہنچ پائی اور آخر انھوں نے نیاز علی کی تجویز پر پٹھان کوٹ میں ایک ادارہ قائم کرنے سے اتفاق کیا تاکہ فقہ اسلامی کی تدوین نو ممکن ہو جائے۔

علامہ جدید تعلیم کے ساتھ ساتھ پیشہ ورانہ تعلیمی اداروں کی ضرورت کا بھی احساس رکھتے تھے۔ خاص طور پر ان کے سامنے جاپان کی مثال تھی جہاں صنعتی تعلیم انقلاب برپا کر رہی تھی۔ وہ مردوں اور عورتوں دونوں کے لیے اسی قسم کی تعلیم پر زور دیتے ہیں۔

(۱۱)

عموماً خیال کیا جاتا ہے کہ علامہ عورتوں کی تعلیم اور حقوق کے سلسلے میں تنگ نظر تھے۔ اس کی تردید علامہ کی وہ تقریر کرتی ہے جو انھوں نے مسلم خواتین کے سپاس نامے کے جواب میں کی تھی۔ اس سے کئی برس پہلے بھی انھوں نے حقوق نسواں، پردے کا مسئلہ، تعدد ازواج اور عورتوں کی تعلیم پر خاص طور پر زور دیا تھا۔

عورتوں کے بارے میں علامہ کے جو اشعار اردو میں ملتے ہیں ان سے حقوق نسواں کی یکطرفہ تصویر بنتی ہے جو حقیقت پر مبنی نہیں۔ اس کے ساتھ علامہ کے فارسی کلام اور اردو انگریزی نثر کو بھی دیکھنا ضروری ہے۔ آزادی نسواں کو علامہ یورپ کی طرح ''مادر پدر آزادی'' بنانا نہیں چاہتے۔ ان کی رائے میں عورت کے لیے اخلاقی پابندیوں کا برقرار رہنا ضروری ہے۔ اس کے

ساتھ اصلاح تمدن اور تعلیم عام کی ضرورت پر انھوں نے ہمیشہ زور دیا اور زندگی میں انقلاب آ جانے کی وجہ سے بعض تمدنی ضرورتوں کو اہم قرار دے کر شریعت اسلامی کے ان حصوں کو حذف کرنے پر زور دیا جو قدیم تمدنی زندگی کی وجہ سے مسلمانوں میں در آئے تھے۔ ان کی رائے میں:

''مسلمان مذہب میں کوئی اندرونی نقص نہیں ہے، بلکہ قرآن شریف اور حدیث کے وسیع اصول کی بنا پر جو استدلال فقہا نے وقتاً فوقتاً کیا، ان میں سے اکثر ایسے ہیں کہ خاص خاص زمانوں کے لیے واقعی مناسب اور قابل عمل ہیں مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں ہیں۔'' (۲۲)

عورتوں کی تعلیم کے لیے آئیڈیل حضرت فاطمۃ الزہراؓ ہیں۔ علامہ کی رائے میں ''کامل عورت بننا ہو تو آپ کو فاطمۃ الزہراؓ کی زندگی پر غور کرنا چاہیے اور ان کے نقش پر چلنے کی سعی کرنی چاہیے۔'' (۲۳)

مذکورہ بالا خطبے میں حقوق نسواں پر بہت زور دیا گیا ہے اور یہ بتایا گیا ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ ''اسلام مرد و زن میں قطعی مساوات کا قائل ہے۔'' آیات قرآنی میں جہاں علما نے مرد کی فوقیت کا نتیجہ نکالا ہے، علامہ اقبال اسے تسلیم نہیں کرتے۔ ان کی رائے ہے کہ ''عربی محاورے کی رو سے اس کی یہ تفسیر صحیح معلوم نہیں ہوتی کہ مرد کو عورت پر فوقیت حاصل ہے۔ عربی گرامر کی رو سے قائم کا صلہ جب علیٰ پر آئے تو معنی مخافظت کے ہو جاتے ہیں۔'' (۲۴)

مرد عورت کا ''محافظ'' ہے لیکن ''کئی لحاظ سے مرد و عورت میں کسی قسم کا فرق نہیں۔'' علامہ نے اسلام کی ابتدائی تاریخ سے مثالیں دی ہیں کہ کس طرح عورتوں نے جہاد میں حصہ لیا۔ ''حضرت عائشہؓ دینی درس دیتی تھیں۔ خلفائے عباسیہ کے دور میں ایک موقع پر خلیفہ کی بہن قاضی القضاۃ مقرر ہوئیں اور فتویٰ صادر کرتی رہیں۔'' علامہ عورتوں کو ووٹ کا حق دینے کو تسلیم کرتے ہیں اور اس کے لیے ''خلافت اسلامیہ میں خلیفہ کے انتخاب پر ہر شخص کو رائے دینے'' کا تذکرہ کیا ہے۔ یہ ضروری شرط انھوں نے ہر جگہ بیان کی ہے کہ اسلامی معاملات میں اعتدال مدنظر رکھنا ضروری ہے۔ ہاں البتہ ان کی رائے میں تمدنی لحاظ سے مردوں اور عورتوں کے فرائض مختلف ہیں۔ فرماتے ہیں:

''یہ فرائض بعض تو خدائی احکام کی رو سے ہیں اور بعض خود وضع کردہ ہیں، بعض فطری طور پر ہیں، عورت کے بحیثیت عورت اور مرد کے بحیثیت مرد، بعض خاص علیحدہ علیحدہ فرائض ہیں۔ ان فرائض میں اختلاف ہے مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ عورت ادنیٰ ہے اور مرد اعلیٰ، فرائض کا اختلاف اور وجوہ پر مبنی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جہاں تک مساوات کا تعلق ہے، اسلام کے اندر مرد و زن میں کوئی فرق نہیں۔ تمدنی ضروریات کی وجہ سے فرائض میں اختلاف ہے۔ مدنی زندگی کے لیے جو احکام ہوں گے وہ فرائض کو مدنظر رکھ کر ہوں گے۔'' (۲۴)

امت مسلمہ میں عورت کی تعلیم اس لیے ضروری ہے کہ مرد کی تعلیم فرد واحد کی تعلیم ہے اور عورت کی تعلیم پورے معاشرے کی تعلیم ہے۔ علامہ عورت کے اعلیٰ تعلیم کے حصول کے حامی ہیں لیکن فرائض کی علیحدگی کی وجہ سے عورتوں اور مردوں کی تعلیم الگ الگ اور مضامین کی درجہ بندی مختلف چاہتے ہیں۔ عورتوں کی تعلیم کے لیے علامہ نے جدا نصاب کی ضرورت پر بھی زور دیا ہے، فرماتے ہیں:

''قومی ہستی کی مسلسل بقاء کے لیے یہ بات نہایت ضروری ہے کہ ہم اپنی عورتوں کو ابتدا میں ٹھیٹھ مذہبی تعلیم دیں۔ جب وہ مذہبی تعلیم سے فارغ ہو چکیں تو انھیں اسلامی تاریخ، علم تدبیر، خانہ داری اور علم اصول حفظ صحت پڑھایا جائے''(۲۵)

علامہ کی نظر میں عورت کا اولین فرض اولاد کی تربیت ہے اس لیے امومت کے فرائض خوش اسلوبی سے انجام دینے کے لیے اور گھر بار کی دیکھ بھال کے لیے وہ عورتوں کی تعلیم کا خاص اہتمام چاہتے ہیں۔ اس نصاب تعلیم میں بقول علامہ ''وہ مضامین جو ان کی نسائیت کی نفی کرنے یا اسلام کی حلقہ بگوشی سے انھیں آزاد کرانے والے ہوں، بہ احتیاط ان کے نصاب تعلیم سے خارج کر دینے چاہئیں۔''(۲۶)

مسلمان لڑکیوں کے تعلیمی نصاب میں وہ جغرافیے کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں فرماتے ہیں:

''لڑکیوں کے لیے جو اسلامیہ سکول اس وقت موجود ہیں یا آئندہ بنائے جائیں، ان میں جغرافیے کی ترویج نہایت ضروری ہے۔''(۲۷)

ان نصابی ضرورتوں کو سامنے رکھتے ہوئے الگ یونیورسٹی کے قیام کی تجویز بھی پیش کرتے ہیں۔ انھوں نے انجمن حمایت اسلام کا صدر بننے پر مفصل بیان دیا، فرماتے ہیں:

''دوسرا امر جو آپ کی فوری توجہ کا محتاج ہے وہ مسلمان لڑکیوں کی تعلیم ہے۔ آپ کو معلوم ہے کہ مسلمانوں کا متوسط طبقہ اب کافی بیدار ہو چکا ہے اور اس بات کا مطالبہ کر رہا ہے کہ ان کی اولاد کی صحیح اسلامی اصول کے مطابق تعلیم و تربیت کی جائے۔ میری ذاتی رائے تو یہ ہے کہ انجمن حمایت اسلام فی الحال مسلمان لڑکیوں کی تعلیم کے لیے اپنا نصاب تجویز کرے اور مجوزہ نصاب کے مطابق ان کا سالانہ امتحان لے کر خود ہی سندات تقسیم کرے۔ جہاں تک لڑکیوں کی تعلیم کا تعلق ہے، فی الحال آپ صرف ایک امتحان لینے والے ادارے کے طور پر کام شروع کریں اور رفتہ رفتہ اس ادارے کو مسلمان عورتوں کی ایک آزاد یونیورسٹی کی صورت میں منتقل کر دیں، بلکہ آپ کا مجوزہ انڈسٹریل گرلز سکول بھی اسی یونیورسٹی کی ایک شاخ قرار پائے۔''(۲۸)

(۱۲)

درس وتدریس میں ذریعہ تعلیم کا مسئلہ بھی علامہ کی توجہ کا مرکز رہا۔اس موضوع کے ذریعے ہم علامہ کے تصورات تعلیم کے آخری حصے پر آجاتے ہیں۔زبان کے بارے میں علامہ کا موقف بہت واضح تھا،فرماتے ہیں:

''زبان کو میں ایک بت تصور نہیں کرتا جس کی پرستش کی جائے، بلکہ اظہار مطالب کا ایک انسانی ذریعہ خیال کرتا ہوں۔زندہ زبان،انسانی خیالات کے انقلاب کے ساتھ بدلتی رہتی ہے اور جب اس میں انقلاب کی صلاحیت نہیں رہتی تو مردہ ہو جاتی ہے۔''(۲۹)

بابائے اردو مولوی عبدالحق کے نام ۹ستمبر ۱۹۳۷ء کو فرماتے ہیں:

''اردو زبان کے تحفظ کے لیے جو کوششیں آپ کر رہے ہیں،ان کے لیے مسلمانوں کی آئندہ نسلیں آپ کی شکر گزار رہوں گی۔''(۳۰)

۲۷ستمبر ۱۹۳۷ء کو انھی کے نام خط لکھتے ہیں:

''یقین جانئے کہ اس معاملے (اردو) میں کلیتہً آپ کے ساتھ ہوں۔اگرچہ میں اردو زبان کی بحثیت زبان خدمت کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا تاہم میری لسانی عصبیت، دینی عصبیت سے کسی طرح کم نہیں ہے۔''(۳۱)

اردو زبان ۱۹۰۵ء کے بعد مسلمانوں کے ملی تشخص اور سیاسی نصب العین کا لازمی جز بن کر ابھری تھی، اس لیے علامہ اس کی حمایت میں شدت کے ساتھ کمر بستہ رہے۔انھوں نے اس معاملے کو ایک حیاتیاتی عنصر (Biological Factor) کے طور پر اختیار کیا۔وہ اسے ''عصبیت'' کے نام سے یاد کرتے ہیں اور ''اظہار کا وسیلہ'' قرار دیتے ہیں۔مسلمانوں کی سماجی تاریخ کے حوالے سے یہ حقیقت واضح ہے کہ عربی مسلمانوں کے لیے مذہبی زبان کے طور پر اہمیت رکھتی ہے،تمدنی سطح پر فارسی نے ثقافتی عمل کی تشکیل میں نمایاں حصہ لیا۔قرون وسطیٰ میں عالم اسلام کی سرکاری اور درباری زبان فارسی ہی تھی۔اسے ثقافتی سطح پر برتری مل چکی تھی،عربی کو پہلا اور فارسی کو دوسرا درجہ ملا تھا......مسلمان جس جس ملک میں گئے وہاں کی مقامی زبان کو انھوں نے تیسرا درجہ دیا۔تبلیغی سرگرمیوں میں مقامی بولیاں بھی کام آئیں۔چوتھے نمبر پر انھیں جگہ دی گئی۔سماجی قوتوں کے عمل میں زبانوں کی یہ درجہ بندی ہر اسلامی ملک میں برابر قائم رہی۔

علامہ نے برصغیر میں مسلمانوں کے لیے اردو اختیار کرنے کی دعوت دی تو یہ اسی تمدنی عنصر

کی وجہ سے ہے جہاں زبان کسی ''مادری پدری'' تعصب سے آلودہ نہیں تھی۔ اردو زبان برصغیر کے مسلمانوں کے لیے اظہار کا ایک فطری وسیلہ تھی۔ برصغیر میں صدیوں کے لسانی عمل میں فارسی کی ثقافتی برتری مسلسل رہی کہ اسے سرکاری اور درباری تحفظ حاصل تھا، لیکن مقامی زبانوں کی ترقی کے عمل سے سماجی زندگی میں اردو نے اپنا دائرہ سرکاری سرپرستی کے بغیر ہی وسیع کرلیا اور دوسری بولیوں پر فوقیت حاصل کی۔ آخر اردو عملاً اظہار ناگزیر علمی و ادبی وسیلہ بن گئی اور مسلمانوں کی کئی ہزار سال کی تمدنی سرگزشت میں شامل ہوئی۔ اردو کی یہ ترقی پذیری کسی لسانی تعصب کا سبب نہیں تھی۔ پورے برصغیر میں عربی اور فارسی کے بعد اردو کا تیسرا درجہ تسلیم کیا گیا۔ دوسری ابھرنے والی مقامی زبانوں نے مقامی ضروریات تک اپنے آپ کو محدود رکھا۔ ان کے اردو سے ٹکراؤ کا کوئی واقعہ ۱۸۵۷ء تک عالم اسلام کی تاریخ میں نہیں ملتا۔

برطانوی تسلط کے دور میں فارسی کا سماجی رتبہ انگریزی نے لیا۔ مغربی تعلیم نے مذہب سے کوئی واسطہ نہ رکھا اور تربیت ماں باپ کی ذاتی ذمہ داری قرار پائی۔ عربی ہمارے دائرہ فکر و عمل سے نکل گئی، فارسی کو انگریزی نے مٹا دیا۔ انگریزی کی برتری قائم ہوئی۔ یہ اقدام مقامی روایات کی جگہ بدیسی روایات کو اختیار کرنے کا تاریخی جبر تھا۔ اس سے فارسی عملی زندگی سے منہا ہوئی، اس کی جگہ بدیسی زبان گملے میں لگا کر رائج کردی گئی جس سے معاشرتی اور طبقاتی تضادات رونما ہوئے۔ تاہم سماجی سطح پر از خود اردو کی نشو و نما کا عمل جاری رہا کہ اس نے مسلمانوں کی سماجی زندگی میں موثر عنصر کے طور پر شرکت کر رکھی تھی۔

اس تناظر میں قومی جدوجہد آزادی میں انگریزی کی جگہ اردو کو سرکاری ذریعہ اظہار اور قومی اور سرکاری زبان بنانے کی خواہش فی الحقیقت بدیسی جبر کے خلاف موثر احتجاج تھی اور یہ عمل اردو کو تحریک پاکستان میں اہم عنصر کے طور پر اختیار کرنے پر منتج ہوا تھا۔ علامہ کی زندگی میں ہندی اردو جھگڑے میں اردو زبان مسلمانوں کی تمدنی وراثت کی امین اور سیاسی عزائم کا ناگزیر حصہ بن گئی تھی۔ پاکستان کے لیے اردو کو سرکاری اور قومی زبان قرار دینے کا سبب اردو زبان کی وہ داخلی حرکی قوت بھی تھی جس کے بل بوتے پر یہ زبان مسلمانوں کی تہذیبی وراثت کہلاتی تھی۔ مسلمانوں اور دیگر اقوام کی مشترکہ میراث ہونے کے باوجود اردو کا مزاج اور علمی و ادبی سرمایہ مسلمانوں کی کئی سو برس کی بود و باش کا ناگزیر حصہ بنا اور مقامی زبانوں کے مقابلے میں متوسط طبقے نے اس کو اپنے آئیڈیل کا درجہ دیدیا۔

حصول پاکستان کے بعد کئی نئی تبدیلیاں آئیں۔ ملک میں عدم استحکام نے بار بار مارشل لاء کو دعوت دی، سیاسی عمل نے اخلاقی اقدار کو خیر باد کہا۔ ملی عزائم اور حقیقی زندگی کے درمیان فاصلے بڑھے، مرکز گریز طاقتوں نے علاقائی اور مقامی عصبیتوں کو ہوا دی اور بدیسی یلغار نے عقیدے اور عمل میں فاصلے بڑھا دیے۔ حکومت کی نوعیت نظریاتی ہو یا سیکولر...... یہ سوال بار بار اٹھا کہ ذریعہ تعلیم کون سی زبان ہو۔ معاشرے میں طبقاتی تضادات بڑھتے گئے، یہ کشمکش کبھی شہری اور دیہاتی کے سوال کی صورت میں رونما ہوئی، کبھی غریب اور امیر کے مفادات کا مسئلہ بنی، کبھی مرکز اور صوبوں کے حقوق و اختیارات کی شکل میں سامنے آئی، کبھی قوم اور قومیتوں کے فرق میں متشکل ہوئی اور کبھی اس نے خالص لسانی سطح پر صوبوں کی تمدنی شناخت کا روپ دھارا۔ مرکز گریز طاقتوں کی اس نبرد آزمائی میں ون یونٹ کا قیام اور پر اسے رد کرنے کی جدوجہد، لسانی مسائل کی مفاداتی حیثیت۔ یہ سارے معاملات ایک ہی بنیادی سمت کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جس کے قابل عمل حل سے ہم نے ہمیشہ آنکھیں بند کیے رکھیں۔ مشرقی اور مغربی پاکستان کی علیحدگی کا سیاسی عمل اگر لسانی مسئلہ تھا تو پاکستان کی دو قومی زبانیں (اردو اور بنگلہ) بنا دینے کے بعد سارے جھگڑے ختم ہو جانا چاہیے تھے۔ مگر ایسا نہیں ہوا کیونکہ لسانی اختلاف تو اصل مرض نہ تھے، یہ تو دوسرے امراض کی علامات تھے۔ ہم علامتوں کے علاج میں لگے رہے اور اصل اسباب کی طرف سے غافل ہوتے چلے گئے۔ آج بھی لسانی اختلافات اور لسانی عصبیتیں مرض کی علامات ہیں۔ ضرورت تو اس مرض کے علاج کی تھی، علامتوں کے علاج کی نہیں۔ سیاسی امراض کا علاج سیاسی اور لسانی کا لسانی ہوتا ہے، ہم نے سیاسی مسائل کو لسانی امور کی مدد سے حل کرنے کی کوشش کی اور ناکام رہے۔ مفادات کی ''جنگ زرگری'' میں برسرِ اقتدار طبقے (جو سرمایہ دار طبقہ ہے) کے مفادات کو اولین حیثیت تھی۔ یہ طبقہ اردو کی بجائے انگریزی کا حامی ہے۔ صوبائی سطح پر ہم ایک سے زیادہ زبانوں سے دوچار ہیں۔ صوبہ سرحد میں مشرقی پشتو اور مغربی پشتو کے علاوہ ایک علاقہ ہندکو کا بھی ہے۔ سندھ میں سندھی، اردو، سرائیکی کے اپنے اپنے حلقے ہیں، پنجاب میں لسانی طور پر پنجابی زبان کا نام اب صرف چند اضلاع تک رہتا نظر آتا ہے، سرائیکی، پوٹھوہاری اور دوسری بولیاں محدود کردار کی بجائے زبانوں کا درجہ لینے کے لیے کوشاں ہیں۔ سرائیکی صوبے کا نعرہ اس پر مستزاد ہے۔ آزاد کشمیر میں کشمیری زبان کا رقبہ نہ ہونے کے برابر ہے، گوجری اور میرپوری کے مطالبات بھی اٹھ رہے ہیں۔ شمالی علاقہ جات میں آٹھ دس لسانی حلقے ہیں۔ اردو کا مقابلہ انگریزی کی بجائے ان

لسانی مسائل سے جوڑنے کی کوششیں جاری ہیں۔قوم کی جگہ قومیتوں کے تصورات نے اس لسانی جنگ کو اور بھی تیز کر رکھا ہے۔زبانوں کو اظہار کا وسیلہ جاننے کی بجائے، ماں بولی کا تصور زبانوں کو ''پوجا'' کی چیز بنانے پر مصر ہے۔اسی لیے تو نصف صدی پہلے علامہ اقبال نے قومیت کے مغربی تصور کی مخالفت کی تھی اور اسے اسلامی معاشرے کے لیے بے حد خطرناک قرار دیا تھا۔فکرِ اقبال میں سیاسی اور سماجی جدوجہد کا محور اسی مسئلے کو بنایا گیا۔اب حالات زیادہ دگرگوں ہیں۔آج سائنسی ایجادات نے دنیا کے دور افتادہ ممالک کو قریب تر کر دیا ہے۔ایک ملک میں رونما ہونے والے واقعات کی خبریں فوراً دوسرے ملک پہنچتی ہیں، اس کے ساتھ ثقافتی یلغار کی ریل پیل بھی بڑھ گئی ہے اور الیکٹرانک میڈیا کا دخل زیادہ ہو گیا ہے۔ایسے میں بیرونی اثرات کے ردو قبول کے عمل کو کئی نئی اور مرکب صورتوں کا سامنا ہے۔اس کی زد سب سے زیادہ ہماری اخلاقی قدروں پر پڑی ہے۔ علامہ اقبال کے نزدیک اخلاقی قدریں اضافی نہیں بلکہ دائمی ہیں۔علامہ ان قدروں کو معاشرتی زندگی میں بحال رکھنے کے حامی تھے۔ان کے زمانے میں کشمکش اتنی تیز نہیں ہوئی تھی، لیکن ہمیں تو کئی نئے چیلنج بھی درپیش ہیں۔ان مسائل سے آنکھیں چار کرتے ہوئے ہمیں احتیاط سے کام لینا ہوگا۔خصوصاً معاشرے کی طبقاتی تقسیم بہت توجہ چاہتی ہے۔میں نے چند برس پہلے ''پاکستان قومیت کی تشکیلِ نو'' میں جو کچھ لکھا تھا، اس میں سے ایک اقتباس آج کے مقالے کے اختتامیے کے طور پر پیش کرتا ہوں:

''نظامِ تعلیم کے حوالے سے ''مادری زبان'' کا مسئلہ اٹھایا جاتا ہے لیکن اصل مسئلہ مختلف صوبوں کے درمیان رابطے کا ہے، مادری تعصّبات کا نہیں۔اگر کسی ایک صوبے کی زبان بھی (چاہے وہ اکثریتی صوبہ ہی کیوں نہ ہو) باقی صوبوں کے لیے قومی سطح پر قابلِ قبول نہیں تو پھر اس کا حل وہی زبان ہوگی جو سب صوبوں میں یکساں طور پر سمجھی جاتی ہو اور ظاہر ہے کہ وہ انگریزی نہیں ہو سکتی۔ صوبائی سطح پر علاقائی زبانوں کو پوری طرح نشوونما کا حق حاصل ہے۔کلچر اور علاقائی زبانوں کو بنیاد بنایا جائے تو پھر صوبوں کے باشندوں کو صوبائی سطح پر ایک زبان اور ملکی سطح پر دوسری زبان قبول کرنے کیلیے تیار رہنا چاہیے۔اس حالت کو نظامِ تعلیم کے حوالے سے دیکھا جائے تو ابتدائی درجوں میں آج بھی مضامین کی تدریس علاقائی زبانوں میں ہو رہی ہے لیکن تعلیم کے اعلیٰ درجوں میں بعض مضامین میں اردو ذریعہ تعلیم ہے، بعض میں انگریزی۔انگریزی اور اردو کی یہ دوعملی تعلیمی نظام کے لیے بڑی تشویشناک ہے۔اس کے نتائج خاصے تباہ کن ثابت ہو رہے ہیں۔ملکی سلامت

کی خاطر یہ فیصلہ کرنا ضروری ہے کہ مستقبل میں کون سی زبان قومی ہوگی۔ صوبوں کی سطح پر اعلیٰ درجوں تک اگر ذریعہ تعلیم مقامی زبانیں بنتی ہیں تو پھر ان کے اور قومی زبان کے درمیان کوئی قابل عمل فارمولا وضع کرنا ہوگا۔ یہ حل اس بات پر منحصر ہے کہ مرکز میں کس زبان کو قومی سطح پر قبول کیا جائے اور قومی زبان کو امور ملکی میں جس بنیادی لسانی صلاحیت کی ضرورت ہے، اس کا اہتمام کیا جائے۔ ظاہر ہے اگر صوبائی سطح تک صوبائی زبانیں رائج کی جاتی ہیں تو قومی زبان میں عمدہ صلاحیت پیدا کرنے کے لیے صوبوں کے نظام تعلیم میں اردو کے لیے کچھ خاص اہتمام کرنا پڑے گا۔ یہ اس وقت تک ممکن نہیں، جب تک مرکز اور صوبوں کے تعلیمی محکموں میں اختیارات کی از سرنو تقسیم نہ ہو اور ملی ضروریات اور صوبائی ضروریات میں حد فاصل قائم نہ ہو۔ ان حدود کے تعین سے مرکز گریز رجحانات کا خاص طور پر سدباب کرنا ہوگا تاکہ صوبائی اور قومی زبانوں کے درمیان ہم آہنگی پیدا ہو سکے۔

یہ مسئلہ بھی سوچنے اور غور کرنے کا ہے کہ ایک ترقی پذیر ملک میں قوم کے افراد کی زیادہ تر صلاحیتیں محض زبانیں سیکھنے کی نذر نہ ہو جائیں۔ ان سب مسائل کا تقاضا یہ ہے کہ لسانی معاملات کو ملکی مفادات کی روشنی میں طے کر کے زبانوں کی درجہ بندی کا طریق وضع کیا جائے۔ تعلیم کا مسئلہ بہر حال لسانی مسئیل کے قابل قبول حل کے بغیر طے نہیں ہو سکے گا۔''(۳۲)

☆☆☆

حواشی

۱- مقالاتِ اقبال، ص۱۳۶،۱۳۴

۲- گفتار اقبال، ص۴

۳- تفصیل کے لیے دیکھیے ڈاکٹر ملک اختر حسن کی کتاب: اقبال ایک تحقیقی مطالعہ، ص۸۵تا۱۴۵، ۱۴۷تا۳۱۹

۴- عبدالواحد معینی، سیّد (مرتب): مقالاتِ اقبال، شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۶۳ء، ص ۱تا۹

۵- اقبال نامہ، حصہ دوم، ص۲۸۲

۶- حسن اختر ملک: اقبال ایک تحقیقی مطالعہ، یونیورسل بکس، ۱۹۸۸ء، ص۱۶۴

۷- اقبال: کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد دوم، ص۳۲۲، مکتوب مورخہ ۳۰؍جنوری ۱۹۲۲ء

۸- اقبال ایک تحقیقی مطالعہ، ص۱۶۷، ۱۶۸

۹- ''یونیورسٹی کیلنڈر''، ۱۹۲۵ء، ۱۹۲۴ء، ص ۳۲۴
۱۰- ''یونیورسٹی کیلنڈر'' ۱۹۲۲ء، ص ۱۷۲
۱۱- ''یونیورسٹی کیلنڈر''، ۳۴-۱۹۳۳ء، ص ۳۱۳
۱۲- ایضاً، ص ۳۱۵
۱۳- ایضاً، ص ۳۲۴
۱۴- گفتارِ اقبال، ص ۱۵۳
۱۵- ایضاً، ص ۱۵۷
۱۶- ایضاً، ص ۱۵۳
۱۷- ایضاً، ص ۱۵۴
۱۸- مقالاتِ اقبال، ص ۱۳۵، ۱۳۶
۱۹- ایضاً، ص ۲۱۵
۲۰- ایضاً، ۲۱۷
۲۱- ایضاً، ص ۲۲۴
۲۲- گفتارِ اقبال، ص ۸۳، مقالہ ''شریعت اسلام: مرد اور عورت کا رتبہ''، ۷؍جنوری ۱۹۲۹ء کو انجمن خواتین کے سپاس نامے کے جواب میں
۲۳- ایضاً، ص ۲۶
۲۴- ایضاً، ص ۷۶، ۷۷
۲۵- مقالاتِ اقبال، ص ۱۳۸
۲۶- ایضاً، ص ۱۳۸
۲۷- اقبال نامہ، حصہ دوم، ص ۲۶۲
۲۸- مقالاتِ اقبال، ص ۲۱۴
۲۹- اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۵۶
۳۰- اقبال نامہ، حصہ دوم، ص ۸۵
۳۱- ایضاً، ص ۷۸، ۷۹
۳۲- پاکستانی قومیت کی تشکیل نو، ص ۴۲، ۴۳

علامہ اقبال اور مطالعہ تاریخ

فلسفہ تاریخ کے سلسلے میں اقبال مغربی حکما سے الگ نقطہ نظر رکھتے ہیں۔ تاریخ کی حیاتیاتی تعبیر سے لے کر افکار کے تصادم اور طبقات کے تصادم تک جتنے بھی فلسفہ تاریخ کے نظریات ہمارے سامنے آئے ہیں ان میں ایک رجحان یہ دکھائی دیتا ہے کہ صرف Collective Impersonal یعنی اجتماعی غیر ذات ہی ایک حقیقت ہے اور افراد کا الگ وجود محض طلسم کا حکم رکھتا ہے۔ سائنسی معلومات نے سوسائٹی کو ایک عالم نمو اور فرد کو فقط ایک نامیہ ثابت کیا ہے۔ اس سے یہ سوال لازماً پیدا ہوتا ہے کہ کائنات میں انسان کی حیثیت کیا ہے؟ آلودہ حالات و حوادث کے مقابلے میں ایک تنکے کی حیثیت رکھتا ہے یا نظام کائنات میں اسے کچھ اختیار بھی حاصل ہے؟ یہ صورتحال ہمیں جبر و اختیار کے مسائل سے دوچار کرتی ہے۔ دوسری طرف کائنات کی اہمیت ہمیں یہ سوچنے پر مجبور کرتی ہے کہ آیا اس کائنات کی تہہ میں کچھ بندھے ٹکے اصول کارفرما ہیں یا نہیں یہ مرحلہ ہمیں تاریخ کے بنیادی مسائل سے دوچار کر دیتا ہے: ''کیا انسان محض شر یا محض خیر ہے، کیا واقعات کے سامنے وہ بے دست و پا ہے؟ کیا زمان و مکان کی نظم و ترتیب کسی ضابطے کے مطابق چل رہی ہے؟ فلسفہ تاریخ انھیں مسائل کے گرد گھومتا رہا ہے۔ مغربی مفکرین خصوصاً شپنگلر کی رائے میں زندگی کے مظاہر مختلف اوقات میں زمان ہی سے متعین ہوتے ہیں اور انسانی جدوجہد اس کا محض ایک نتیجہ ہے۔ گویا اس طرح انسان کی ہستی کائنات میں کوئی نتیجہ خیز تبدیلی کر نہیں پاتی۔ اقبال اپنے نقطہ نظر کو قرآن کی تعلیمات کے تناظر میں دیکھتے ہیں۔ وہ فرد کو اتنا حقیر، بے حقیقت اور واقعات کے سامنے بے دست و پا نہیں گردانتے، وہ اسے نیابت الٰہی کا حقدار قرار دیتے ہیں اور اسی نکتے سے ان کا نظریہ خودی تقویت پاتا ہے اور یہیں سے فلسفہ تاریخ کے بارے میں ان کا نظریہ واضح ہوتا ہے۔ *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* میں لغزش آدم کا تجزیہ کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں:

"The fall does not mean any moral depravity; it is man's transition from simple conciousness to the first flash of the self-consuousness, a kind of walking from the dream of nature with a throb of personal causality in one's own being. Nor does the Quran regard the earth as a torture-hall where an elementally wicked humanity is imprisoned for an original act of sin. Man's first act of discobedience was also his first act of free choice; and that is why, according to the Qurainc narration, Adam's first transgression was forgiven. Now goodness is not a matter of compulison, it is the self's free surrender to the moral ideal and arises out of a willing coaperation of free egos. A being whose movements are wholly determined like a machine, cannot produce goodness. Freedom is thus a condition of goodness.(۱)

اس سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال مغربی مفکرین کے اس خیال کے موید نہیں ہیں کہ انسان واقعات کے ریلے میں بالکل بے دست و پا ہے، اس کے مقابلے میں وہ انسان کے اشرف المخلوقات ہونے اور تخلیق کائنات کا مقصد ہونے کو بنیادی تسلیم کرتے ہیں اور نیکی اور بدی کا انتخاب ان کی رائے میں فرد کا ذاتی فعل ہے۔ نطشے کے خیال میں حالات و واقعات کی ترتیب مقرر شدہ ہے اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں آسکتی۔ واقعات صرف اپنا اعادہ کرتے چلے جاتے ہیں۔ اقبال کو اس سے بھی اختلاف ہے۔ ان کی رائے میں ازلی تواتر کا یہ قانون اسلام کی روح کے منافی ہے۔ فرماتے ہیں:

"The past, no doubt, abides and operates in the present; but this operation of the past in the present is not the whole of conciousness. The element of purpose discloses a kind of forward look in conciousness. To my mind, nothing is more alien to the Quranic out-look than the idea that the universe is the temporal working out of a preconcieved plan...an already completed product which left the hand of its maker ages ago, and is now lying stretched in space as a dead mass of matter ot which time does nothing, and consequently is nothing...This universe is really growing.It is capable of infinite increases and extension' for deep in its being lies perhaps the dreem of new birth."(۲)

واقعات تاریخی تسلسل کے ساتھ محض اپنا اعادہ نہیں کرتے، ان میں ترمیم اور اضافہ بھی ہوتا رہتا ہے۔ اقبال کے اس عقیدے کا ایک رشتہ ان کے تصور زمان و مکان سے وابستہ ہے اور ان مسائل کے حل کے لیے وہ فلسفہ تاریخ کو فلسفہ تمدن کے پس منظر میں وہ رکھ کر دیکھتے ہیں۔ دوسری طرف اس عقیدے کا رشتہ جبر و اختیار کے مسئلے سے بھی ہے جو مسلمان حکما کے نزدیک اکثر اساسی اور اہم رہا ہے۔ تیسری طرف ارتقائے حیات اور انسانی خودی کی تربیت کے لیے بھی وہ اسی تصور کو رہنما بناتے ہیں۔ زندگی ان کے ہاں مسلسل حرکت، متواتر جدوجہد اور حصول مقصد کے لیے ان

تھک تگ و دو کا نام ہے۔ اس لگن کے بغیر زندگی کو وہ موت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اعلیٰ مقصد (نیابت الٰہی) کی خاطر جد وجہد ان کی نظر میں لازمہ شرف انسانی ہے۔ اس کے حصول میں کام آنے والے عناصر کو وہ لبیک کہتے ہیں اور اس کے خلاف جانے والے عناصر (نفی خودی کے عناصر) کو وہ رد کرنے کے قائل ہیں۔ دراصل انسان پیدائشی طور پر نیک ہے۔ حالات و واقعات اس میں بدی پیدا کرتے ہیں اور ان برے اثرات اور اچھے رجحانات میں امتیاز خود انسان کے اختیار میں ہے۔ ایسے میں انسان مجبور محض نہیں رہتا، وہ صاحب اختیار بھی ہو جاتا ہے اور واقعات کے دھارے میں اس کا اقتدار بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے۔

اقبال کے فلسفیانہ افکار کا یہ پہلو کائنات کے بنیادی حقائق کے علاوہ تاریخ کی افادیت کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ رموزِ بے خودی میں ایک جگہ فرماتے ہیں:

چیست تاریخ اے ز خود بیگانۂ
داستانے قصۂ افسانۂ

این ترا از خویشتن آگہ کند
آشنائے کار و مرد رہ کند

روح را سرمایۂ تاب است این
جسم ملت را چو اعصاب است این

ہمچو خنجر برفسانت می زند
باز بر روے جہانت می زند

وہ چہ ساز جان نگار و دلپذیر
نغمہ ہاے رفتہ در تارش اسیر

شعلۂ افسردہ در سوزش نگر
دوش در آغوش امروزش نگر

شمع او بخت امم را کوکب است
روشن از وے امشب و ہم دیشب است

چشم پر کارے کہ بنید رفتہ را
پیش تو باز آفریند رفتہ را

بادہ صد سالہ در مینائے او
مستی پارینہ در صہبائے او

ضبط کن تاریخ را پایندہ شو
از نفسہاے رمیدہ زندہ شو

دوش را پیوند باامروز کن
زندگی را مرغ دست آموز کن

رشتۂ ایام را آور بدست
ورنہ گردی روز کور و شب پرست

سرزند از ماضی تو حال تو
خیزد از حال تو استقبال تو

مشکن او خواھی حیات لازوال
رشتۂ ماضی ز استقبال و حال

موج ادراک تسلسل زندگی است
مے کشان راشور قلقل زندگی است(۳)

اقبال کے نظریہ تعلیم میں تاریخ، خاص کر تاریخ اسلام کی اہمیت مسلم ہے۔ تاریخ اقبال کے نزدیک قوموں کے عروج و زوال کی داستان ہے۔ اس حیثیت سے مورخ قوموں کے عروج و زوال کے اسباب سے بحث کرتا ہے جس سے قومی آگہی حاصل ہوتی ہے، لیکن یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ زندگی ایک مسلسل رد ہے۔ ''مسجد قرطبہ'' اور ''ساقی نامہ'' میں زندگی کے اس تسلسل کی طرف انھوں نے کئی اشارے کیے ہیں۔ جیسا کہ ابھی عرض کیا جا چکا ہے کہ اقبال کے نزدیک تاریخ واقعات کے اعادے کا نام نہیں ہے اس میں نت نئے اضافے اور نت نئے افکار شامل ہوتے رہتے ہیں۔ گویا زندگی کا تسلسل روز و شب کے امتیاز سے بلند ہے۔ زندگی اسی طرح کی اکائی ہے تو پھر ماضی کا حال کے ساتھ اور حال کا مستقبل کے ساتھ گہرا رشتہ ہوگا۔ پس تاریخ کا مطالعہ ہمیں گزشتہ کا شعور بھی دیتا ہے اور آئندہ کے لیے بصیرت بھی عطا کرتا ہے۔ ہمارا ماضی ہمارے حال سے وابستہ ہے۔ قوموں کی تاریخ کا مطالعہ کرنے والا شخص زندگی کی موج رواں سے زوال آمیز اثرات کو خارج کر کے اس میں نیا خون دوڑا سکتا ہے اور صحت مند عناصر کی مدد سے ماضی کے آئینے میں فردا کی جھلک دیکھ سکتا ہے۔ ماضی کا یہ مطالعہ اسے زندگی کے بہتے ہوئے دریا میں انسانی افعال واوضاع کو سمجھنے کا شعور عطا کرتا ہے۔ تاریخ کا طالب علم اس شعور کی مدد سے خود اعتمادی کا درس لیتا ہے اور تیقن و اعتماد کے ساتھ آئندہ کا لائحہ عمل ترتیب دیتا ہے۔

اقبال کی رائے میں قوموں کا عروج، بنیادی اقدار سے گہری وابستگی سے اور زوال عدم وابستگی سے پیدا ہوتا ہے۔قومیں اس وقت زوال پذیر ہوجاتی ہیں جب وہ اپنے مقصود حیات سے کنارہ کش ہوجائیں۔

زندہ فرد از ارتباط جان و تن
زندہ قوم از حفظ ناموس کہن
مرگ فرد از خشکی رود حیات
مرگ قوم از ترک مقصود حیات(۴)

اس ملی شعور کی پرداخت کی خاطر اور زوال سے بچنے کے لیے اقبال تاریخ کے مطالعے کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ان کی رائے میں تمام علوم کی بنیادی نہج فرد کی تکمیل خودی اور معاشرے کی اصلاح و ترقی ہے۔ وہ نفی خودی کے عناصر کے خلاف ہیں اور تاریخ، فلسفے، علوم اسلامی، تصوف، فقہ، تفسیر وغیرہ میں اسی نقطہ نظر کو جاری رکھنے کی سفارش کرتے ہیں۔تاریخ کے مطالعے میں بھی قومی زندگی کی نشو ونما اور فرد کی حفظ و بقا کا خیال رکھتے ہیں۔اعلیٰ انسانی مقاصد کے حصول کیلیے دیگر علوم کی طرح وہ تاریخ کو بھی ایک خاص سانچے میں ڈھلا ہوا دیکھنا چاہتے ہیں۔مختلف ممالک کی تاریخ میں وہ قوموں کے عروج و زوال کے اسباب کی تلاش کرتے ہیں اور فرد کو معاشرے کے پس منظر میں دیکھتے ہیں۔معیاری معاشرے کا ایک خاص ڈھانچہ ان کے ذہن میں ہے۔تاریخ کا مطالعہ وہ اسی کے حوالے سے کرتے ہیں۔مختلف تحریکات کے مطالعے میں وہ فرد کو بھی مناسب اہمیت دیتے ہیں اور تاریخی عوامل پر فرد جس حد تک اثر انداز ہوسکتا ہے، اس کی تلاش و جستجو بھی کرتے ہیں۔فرد ان کے نزدیک حالات کا غلام نہیں، وہ حالات کو بدلنے کی قوت بھی رکھتا ہے۔اس خیال کے زیر اثر جہاں انھیں انسانی خودی کی تکمیل کے مظاہر دکھائی دیے ہیں، ان کا ذکر انھوں نے اپنی تحریروں میں کیا ہے۔اورنگ زیب عالمگیر، سلطان ٹیپو، ابوذر غفاری، فاطمتہ الزہرا، حضرت علی کی ذات بابرکات اس تاریخی مطالعے میں بہت اہم ہیں۔اس کے علاوہ مولانا روم، جمال الدین افغانی اور بعض دوسرے اکابر کے کارناموں کو بھی انھوں نے بغور دیکھا ہے۔ ان کے ہاں تاریخ محض بادشاہوں کے حالات یا محض واقعات کا روزنامچہ نہیں ہے۔ وہ عمرانی مسائل، اقتصادی عوامل، اخلاقی اقدار، فنون لطیفہ سبھی کو اس تاریخی مطالعے کا ضروری حصہ گردانتے ہیں۔ان کے ہاں تاریخ ایک فکری اور روحانی تسلسل کا نام ہے۔یہ محض انسانی ذہن کو جلا دینے ہی کا کام نہیں کرتی، انسان میں اعتماد اور ایقان کے اوصاف بھی پیدا کرتی ہے۔اس کے علاوہ اخلاقی خوبیوں کو راسخ کرنے کے لیے وہ تاریخ کے مطالعے کو ضروری قرار دیتے ہیں۔مسلمانوں کے

علاوہ دوسری اقوام کی تاریخ، خصوصاً یورپ کی تاریخی کے مطالعے کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں۔ دوسری اقوام کی تاریخ، خصوصاً یورپ کی تاریخ کے مطالعے کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں۔ دوسری اقوام کی تاریخ، خصوصا یورپ کی تاریخ اور اخلاقیات اکثر ان کے پیش نظر رہی ہے۔ اروپائی سیاست اور نسلی امتیازات کی تہہ میں انھیں اخلاقی اور روحانی اقدار کی شکست و ریخت دکھائی دی۔ یورپ کی اس مادی ترقی کو (جو اخلاقی اور روحانی اقدار سے خالی ہے) اقبال انسانی ترقی کی معراج تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے ہاں روحانی اقدار کے بغیر ترقی بیہمانہ عناصر کی حامل ہوتی ہے۔ وہ لینن کی خودی کو مانتے ہیں لیکن اس خودی پر یہ اعتراض ہے کہ وہ خودی مسلمان نہیں ہے۔ ''اقبال نامہ'' میں فرماتے ہیں:

> ''سوشلزم کے معترف ہر جگہ روحانیات کے مذہب کے مخالف ہیں اور اس کو افیون تصور کرتے ہیں۔ لفظ افیون اس ضمن میں سب سے پہلے کارل مارکس نے استعمال کیا تھا۔ میں مسلمان ہوں اور ان شاءاللہ مسلمان مروں گا۔ میرے نزدیک تاریخ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے۔ روحانیت کا میں قائل ہوں مگر روحانیت کے قرآنی مفہوم کا جس کی تشریح میں نے تحریروں میں جابجا کی ہے اور سب سے بڑھ کر اس فارسی مثنوی میں جو عنقریب آپ کو ملے گی۔ جو روحانیت میرے نزدیک مغضب ہے یعنی افیونی خواص رکھتی ہے، اس کی تردید میں نے جابجا کی۔ باقی رہا سوشلزم سو اسلام خود ایک قسم کا سوشلزم ہے جس سے مسلمان سوسائٹی نے آج تک بہت کم فائدہ اٹھایا ہے۔''
>
> (مکتوب بنام غلام السیدین ۱۷/۱۰/اکتوبر ۱۹۳۶ء)(۵)

گویا تاریخ کا مطالعہ اقبال کے نزدیک محض افراد یا تحریکات کے الگ الگ مطالعے کا نام نہیں۔ فرد اور معاشرے کے ارتباط میں مضمر اصولوں کی تلاش و جستجو اس کی اصل اساس ہے۔

☆☆☆

حواشی

1- Iqbal, *Reconstruction of Religious thought in islam* (Ed), Prof M. Saeed Sheikh, Iqbal Academy, Lahore, 1989, PP 67,68

2- See "Reconstruction......" Lecture II "The Philosophical test of the Revelations of Religious experience." P 43 to 45

۳- اقبال: کلیاتِ اقبال، (فارسی)، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۱۴۰، ۱۵۶، ۱۳۹، ۱۵۵

۴- ایضاً، ص ۱۲۲، ۱۲۸

۵- عطاءاللہ شیخ (مرتب): اقبال نامہ (جلد اول)، شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۴۵ء، ص ص ۳۱۸، ۳۱۹

اقبال کی شاعری

شاعری کے اعتبار سے اقبال کے کلام کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ پہلا دوران کی شاعری کے ابتدائی زمانے کو محیط ہے، جس میں انگریزی نظموں کے تراجم وغیرہ بھی شامل ہیں۔ یہ دور لب ولہجہ کے اعتبار سے اگر چہ ایک سمت کی نشان دہی کرتا ہے، لیکن ابھی اقبال کے کلام میں وہ یک رنگی اور آواز میں وہ نکار پیدا نہیں ہوا جو علامہ کے بعد کی شاعری کا مابہ الامتیاز ہے۔ فکر ونظر کی ناہمواری اور زبان وبیان کی ناپختگی قدم قدم پر نمایاں ہوتی ہے۔ روایت سے کٹ کاٹنے کا رجحان بھی جلوہ گر ہے۔ نتیجے کے طور پر فارسی کی تراکیب وتشبہات واستعارات کی بھرمار تک نئی اور انوکھی لذت کا پتہ دیتی ہے، لیکن اسلوب کا رکھ رکھاؤ اور جذبات کا ابلاغ ایسا گہرا اور پائیدار نہیں ہے کہ دوسرے اس رنگ کو اڑا نہ سکیں۔ ناسخ اور ان کے معاصرین کی اسی سالہ محنت، داغ اور انکے شاگردوں کی تحفظ زبان کی کوششیں اپنا طلسم کھولنے لگتی ہیں۔ شاعری کی قلمرو میں ایک ایسی زبان وجود میں آتی ہے جو اقبال کی ناظر حسین ناظم، غلام بھیک نیرنگ، درگا سہائے سرور جہاں آبادی اور چکبست سب کو ایک نئی دنیا کا خواب دکھاتی ہے۔ اقبال کا رنگ، رنگ محفل بن جاتا ہے۔ ان بزرگوں کے منظومات کو اگر اقبال کی بانگِ درا کے سامنے رکھ کر دیکھا جائے تو کوئی بڑا فرق دکھائی نہیں دیتا:

اڑا لی قمریوں نے طوطیوں نے عندلیبوں نے
چمن والوں نے مل کر لوٹ لی طرز فغاں میری[1]

اس طرز کی مقبولیت کے یقیناً اور بھی اسباب ہوں گے، لیکن بڑا سبب تو یہ ہے کہ تھوڑی سی محنت سے ہر کوئی اس طرز گفتار کو اپنا سکتا ہے۔

اقبال کے لیے یہ زمانہ نئے تجربوں اور زبان وبیان کے نئے نئے منصوبوں کا دور ہے۔ وہ بھی اگر اپنے مقلدوں کی طرح اسی ابتدائی حالت کے فریب میں آجاتے ہیں تو چکبست اور سرور سے زیادہ اہم ہرگز نہ ہو پاتے۔ بانگِ درا میں ان کے جذبات پوری توانائی سے ظاہر نہیں

ہوئے۔ الفاظ و حروف پھبن دکھاتے ہیں، لیکن بات اس منزل سے آگے جاتی دکھائی نہیں دیتی جسے انگریز نقاد مڈلٹن مرے ''A barren idiosycracy of style'' قرار دیتا ہے۔ چند الفاظ کے بار بار استعمال سے تو کسی اسلوب کی پہچان کوئی بڑا کمال نہیں ہے۔ فارسی کی پر شکوہ تراکیب اقبال کی آواز کی بنیادی خصوصیات سہی، لیکن محض آواز کی عظمت ہمیں مسحور نہیں کر پاتی۔ یہ دوران کی آواز کی آخری حد نہیں ہے۔ یہاں سے ہمیں، آتش، غالب، حالی، داغ اور دوسری کئی آوازیں بھی ابھرتی نظر آتی ہیں، جو فارسی تراکیب کی گھن گرج کے سامنے بھی اپنا اصلی رنگ روپ نہیں مٹا سکیں۔ روایت کا احساس اور اپنا راستہ بنانے کا خیال اقبال کو اس دور میں ابتکار (Originality) سے پوری طرح روشناس نہیں کراتے۔ اس دور کی غزلیں پٹے ہوئے راستے کے نقش میں اور نظمیں بھی فارم کے اعتبار سے ابتدائی کوششیں معلوم ہوتی ہیں۔

دوسرے دور میں اقبال روایت سے دبتے نظر نہیں آتے۔ انکی مخصوص آواز ابھرنے لگتی ہے جس میں رومی کی مثنوی کا ہلکا سا پرتو اور حافظ اور غالب کے کلام کا گہرا سایہ پڑا ہے۔ غالب بھی اس سے پہلے حافظ کے کوچے کی سیر کر چکے ہیں۔ لیکن ان کے ہاں یہ راستہ ظہوری کے مسکن سے ہو کر گزرتا ہے، اس لیے ان کا اپنا رنگ اقبال کے اس دور کے رنگ سے عام طور پر مختلف ہے۔ اگرچہ کبھی کبھی اقبال کی بصیرت اسے اس راستے پر لا کھڑا کرتی ہے۔ غالب کے بعض اشعار ایسے ہیں کہ اگر اقبال کا نام لے کر سنا دیے جائیں، تو لوگ باور کر لیں گے مثلاً

فرصت اگرت دست دہد مغتنم انگار
ساقی و مغنی و شرابے و سرودے
زنہار ازاں قوم نباشی کہ فریبند
حق رابسجودے و نبی را بہ درودے

کچھ عجب نہیں اقبال کو اپنے نئے اسلوب کا خیال غالب کے ایسے ہی اشعار سے آیا ہو۔ لیکن یہ وہ منزل ہے جہاں دوسروں کا رنگ اقبال کے کلام میں جدا رنگ کے طور پر نہیں جھلکتا، بلکہ ان کی شاعری کے رگ و پے میں پیوست ہو کر رہ جاتا ہے۔ یہاں ماضی کا ماضی پن بروئے کار نہیں، بلکہ حال و استقبال کا گجر بھی اس میں شامل ہے۔ اقبال دوسروں کے اسالیب کو اپنی ذات میں سمو کر ایک نئی آواز، ایک انوکھا اسلوب اختیار کر لیتے ہیں جو فارسی اور اردو دونوں زبانوں میں یکساں قوت اور یکساں چمک دمک سے ظاہر ہوتا ہے۔ اسرار و رموز میں ان کا پہلو ذرا رومی سے

دیتا نظر آتا ہے، جس سے ان کی مثنوی کی ہیئت پر ایک ہلکی سی اوپری تہہ چڑھ جاتی ہے لیکن آگے چل کر یہ رنگ اقبال کے رنگ خاص میں گھل مل جاتا ہے۔ اس دور کی غزلیات وقطعات میں رومی کی جھلک اتنی نمایاں نہیں۔ پیامِ مشرق اور بالِ جبریل کے ابتدائی قطعے اس رنگ کو بھی جزو اسلوب بنا لیتے ہیں۔ اقبال کی بہترین کتابوں کا دور یہی ہے۔ شاعری اور فن کی تکمیل کے نقطہ نظر سے اردو میں بالِ جبریل اور فارسی میں پیامِ مشرق اور زبورِ عجم کا جواب نہیں۔ فلسفیانہ رموز و معارف کے لیے اسرار خودی اور جاوید نامہ سرفہرست ہیں۔ یہ تو نہیں کہ اول الذکر کتابوں میں فلسفہ اجاگر نہیں بلکہ وہاں شاعری فلسفہ سے دبی نہیں ہے۔ اسرار اور جاوید نامہ میں یہی کھیل ذرا دوسری سطح پر آ کر کھیلا گیا ہے۔ یہاں شاعری اور فلسفے کو برابری کے درجے پر آمیز کیا گیا ہے۔ پیامِ مشرق اور زبورِ عجم اور بالِ جبریل صرف فلسفہ نہیں، جذباتی توانائی کے لحاظ سے یہ کتابیں اقبال کی شاعری کا نقطہ عروج ہیں۔ ان میں اور دوسری کتابوں میں ایک بین فرق ہے۔ یہاں جذبات اتنے پائیدار اور ان کا اظہار اتنا جامع ہے کہ مختلف جذباتی سطحوں پر بھی تسکین کا بھرپور سامان ہو جاتا ہے۔ یہ شاعری ان لمحوں کی پیداوار ہے جہاں انسانی جذبات بڑے تھیکے اور ان کا اظہار بڑا مکمل ہو۔ شاعر کی ذکاوت، زبان و بیان کے معمولی ذرائع سے گزر کر آفاقی رنگ و روغن اختیار کرتی ہے۔ یہی آفاقیت جاوید نامہ میں دوسرے انداز میں ہے اقبال ایسے مواقع پر قدیم تشبیہات واستعارات کی نئی نئی قوتوں کو ابھارتا ہے، اور انھیں اپنی جذباتی بافت کا حصہ بناتا ہے۔ نئی علامتوں کو تراشتا ہے اور انھیں کام میں لاتا ہے۔ نئی تلمیحات وضع کرتا ہے اور حروف و اصوات کے پیمانے ترتیب دیتا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ زبورِ اور پیامِ مشرق کی شاعری میں انسانی جذبات کی ترتیب وتہذیب تخلیق کی موج سبک سیر اور ایک نیا آہنگ سامنے آتے ہیں۔ بالِ جبریل کی غزلیات، نظموں میں مسجد قرطبہ، ذوق وشوق، ساقی نامہ، پیامِ مشرق کے قطعات، فصل بہار، سرور انجم، حدی، کشمیر اور غزلیات نیز زبورِ عجم کی غزلیں اقبال کے اس دور شباب کی یادگاریں اور ہمارے شعری ادب کا بہترین سرمایہ ہیں۔

اقبال کے ان جواہر پاروں کی نمایاں خصوصیت ان کی موسیقیت ہے۔ اقبال موسیقی سے گہری واقفیت رکھتے تھے۔ اردو کے قدیم شعرا میں سے بعض اس فن کے ماہر گزرے ہیں، لیکن عام طور پر شاعری اور موسیقی کے درمیان حد فاصل قائم رہی ہے۔ متقدمین میں غالباً مصحفی کے سوا کسی نے بھی غزل میں موسیقی کی واقفیت سے کام نہیں لیا۔ دور حاضر میں اقبال نے اسی فن سے

لگاؤ کے سبب جداقسم کے ترنم کی داغ بیل ڈالی جس کی بعض آسان صورتوں کو حفیظ جالندھری نے بھی اپنایا لیکن یہ نغمہ اپنے زیروبم کے طفیل عموماً ناقابل تقلید ہی رہا کیونکہ اس میں صاحب فن کی بصیرت نے بڑی پیچیدہ صورتیں اختیار کی ہیں۔ اقبال کے مندرجہ ذیل اشعار میں اصوات کی ترتیب صرف بحر کے انتخاب اور بعض الفاظ کی تکرار کا کرتب نہیں ہے۔

ناقۂ سیار من
آہوئے تاتار من
درہم و دینار من
اندک و بسیار من
دولت بیدار من
تیز ترک گام زن منزل ما دور نیست(۲)

سلسلہ روز و شب، نقش گر حادثات
سلسلہ روز و شب، اصل حیات و ممات
سلسلہ روز و شب، تار حریر دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
سلسلہ روز و شب ساز ازل کی فغاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیرو بم ممکنات
تجھ کو پرکھتا ہے یہ مجھ کو پرکھتا ہے یہ
سلسلہ روز و شب صیرفی کائنات
تو ہو اگر کم عیار، میں ہوں اگر کم عیار
موت ہے تیری برات، موت ہے میری برات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات
آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر
کار جہاں بے ثبات، کار جہاں بے ثبات!
اول و آخر فنا، باطن و ظاہر فنا
نقش کہن ہو کہ نو، منزل آخر فنا(۳)

صورت نہ پرستم من بت خانہ شکستم من
آں سیل سبک سیرم ہر بند گستم من
در بود و نبود من اندیشہ گماں ہا داشت
از عشق ہویدا شد ایں راز کہ ہستم من (۴)

پھر چراغ لالہ سے روشن ہوئے کوہ و دمن
مجھ کو پھر نغموں پہ اکسانے لگا مرغ چمن
پھول ہیں صحرا میں یا پریاں قطار اندر قطار
اودے اودے نیلے نیلے پیلے پیلے پیرہن (۴)

جرم ما از دانۂ تقصیر او از سجدہ
نے باں بے چارہ می سازی نہ با ما ساختی
پرتو حسن تو می افتد بروں مانند رنگ
صورت مے پردہ از دیوار مینا ساختی
طرح نو افگن کہ ما جدت پسند افتادہ ایم
ایں چہ حیرت خانۂ امروز و فردا ساختی (۶)

حروف علت کے ان اجتماعات کے پیچھے موسیقی کا رچا ہوا ذوق اور جذبات کی اتھاہ گہرائیاں بھی ہیں جن سے شخصیت کا اظہار ممکن طور پر ہوا ہے۔

اقبال کی شخصیت نرگسیت اور احساس ندامت کا ایک بڑا دلچسپ آمیزہ ہے۔ خودی کا فلسفیانہ غلاف اس اظہار شخصیت اور پشیمانی کو ڈھانپے ہوئے ہے۔ یہاں اقبال کے فلسفے کی اچھائی یا برائی سے بحث نہیں۔ یہاں صرف اس بات کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ فلسفہ خودی کا تعلق اقبال کی شخصیت سے بھی ہے۔ حتی کہ اس کے ضمنی پہلو بھی اسی مرکز سے کسب فیض کرتے ہیں۔ اقبال کا مرد مومن دیگر خصوصیات کے علاوہ قوت اور تسخیر کا مظہر بھی ہے۔ نطشے کے فوق البشر سے اس کا اتنا سا علاقہ ضرور ہے کہ شاہین اور شہباز کی خونخواری محض حیاتیاتی مسئلہ نہیں رہتی، اقبال کی شخصیت کے بعض پہلوؤں سے ہم آہنگ بھی ہے۔ یہ رموز و کنایات اقبال کی شاعری کی بنیاد ہیں کیونکہ ان کی مدد سے اقبال نے اپنے عقائد کا اظہار ہی نہیں کیا، اپنے جذبات کی تسکین کا موقع بھی نکالا ہے۔ یہ طریق کبھی شوخی رندانہ تک بھی جا پہنچتا ہے جس کا احساس خود اقبال کو بھی ہے:

نہ از ساقی نہ از پیمانہ گفتم
حدیث عشق بے باکانہ گفتم
شنیدم آنچہ از پاکان امت
ترا باشوخی رندانہ گفتم(۷)

لیکن عمر کے ساتھ ساتھ اس شوخی رندانہ کی حدود اور ان کا رنگ بھی ماند پڑنے لگا۔ جذبات دب جاتے ہیں، اور فلسفہ زیادہ اہم ہو جاتا ہے۔

تیسرا دور جذباتی انحطاط کا دور ہے۔ جوانی کی سرخوشی اور سرشاری کی جگہ کہولت نے لے لی، اور اقبال کا فن بھی اس کی زد میں آ گیا۔ بعض شعراء کی شاعری بڑھاپے میں جا کر جوان ہوتی ہے۔ شبلی کی مثال ہمارے سامنے ہے، لیکن اقبال غالباً اتنے خوش قسمت نہ تھے۔ عمر کے ساتھ ساتھ ان کی شاعری کی عمر بھی ڈھلتی چلی گئی۔ آخر میں انھیں اپنی شاعری سے زیادہ پیغمبری پر اعتماد ہو گیا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ خطابت کے ان ذرائع پر ضرورت سے زیادہ بھروسہ کرنے لگے جو پیغمبروں اور اوتاروں کے لیے تو مفید ہو سکتے ہیں لیکن شاعر کو ان سے فائدہ ذرا مشکل سے پہنچتا ہے۔ ضربِ کلیم کی اشاعت پر اس بات کا شدید احساس انھیں خود بھی تھا جس کا ذکر ''مکاتیبِ اقبال'' میں ہوا ہے، لیکن اس اعتذار کے باوجود اقبال کا یہ آخری زاد راہ ثواب دارین ہے۔ شاعری کا شعلہ کہیں کہیں خاکستر میں دکھائی دیتا ہے۔ یہ فرق جذباتی سطح کا بھی ہے اور ابلاغ کا بھی۔ ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' اور اسی طرز کی دوسری نظمیں شعری اعتبار سے ''خضر راہ'' اور ''طلوع اسلام'' کی ٹکر کی نہیں ہو سکتیں کیونکہ یہ مسئلہ محض فلسفیانہ خیالات کا نہیں، ان کے ادا کرنے کا ہے۔ یہاں صاحب فن کے جگر کا لہو بھی رنگینی نہیں پیدا کر سکا۔

☆☆☆

حواشی

۱- اقبال: کلیاتِ اقبال، (اردو)، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۸۲، ۹۸
۲- ایضاً، (فارسی)، ص ۸۸، ۲۶۴
۳- ایضاً، (اردو)، ص ص ۹۶، ۴۱۹، ۴۲۰
۴- ایضاً، (فارسی)، ص ۱۲۲، ۲۹۸
۵- ایضاً، (اردو)، ص ۴۳، ۳۶۷
۶- ایضاً، (فارسی)، ص ۱۲۳، ۱۲۴، ۲۹۹، ۳۰۰
۷- ایضاً، (فارسی)، ص ۸۴، ۸۳۶

اقبال کا اثر دوسرے شعرا پر

اقبال کی اردو اور فارسی شاعری فکر اور زبان و بیان کے اعتبار سے ایک نئے دور کا آغاز کرتی ہے۔ بانگِ درا سے ارمغانِ حجاز تک اقبال کا اسلوب اور انداز فکر کئی منزلوں سے گزرا ہے۔ بیسویں صدی کے آغاز میں جب پنجاب کی ادبی فضا حالی اور آزاد کی نغمہ آفرینیوں سے گونج رہی تھی اور غزل میں داغ کا سکہ چلتا تھا، اقبال کی شاعری نے آنکھیں کھولیں۔ ان کے ابتدائی اردو کلام میں ان شعراء کے اثرات اگرچہ بہت زیادہ واضح نہیں لیکن بغور دیکھنے پر موجود ضرور ہیں۔ یہی وہ زمانہ ہے جب غالب ذوق کی بجائے شعرا اور نقادوں کی توجہ کا مرکز ہو گیا۔ اقبال کا اسلوب بھی ان دوطرفہ اثرات سے متاثر ہوا۔ انگریزی کے رومانی دور کے شاعروں کے ساتھ ساتھ مابعد الطبیعیاتی دور کے شعراء سے بھی اقبال کو لگاؤ تھا۔ وکٹورین دور کی فلسفیانہ تحریکات سے بھی اقبال نے اثر لیا۔ بانگِ درا کا خمیر انھیں اثرات سے اٹھا ہے، پھر ان کی شاعری کا دوسرا دور آتا ہے اسرار و رموز کا دور کلام اقبال میں رومی اور بعض دوسرے فارسی گوشعرا کے اثرات کو ظاہر کرتا ہے۔ بالِ جبریل تک پہنچتے پہنچتے اقبال، حافظ، نظیری، ظہوری، فیضی، بیدل، غنی کاشمیری اور غالب کے رنگ سخن سے بھی اپنے گلشن کی آبیاری کر گئے۔ کلام اقبال میں ابتداء میں فکری اعتبار سے یکسانی اور ہمواری نہیں تھی۔ یہ بعد میں آئی، تاہم اسلوب کی جدت نے خواص وعوام دونوں کو اقبال کی شاعری کا دالدہ بنالیا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابتدا ہی سے اقبال نے گرد و پیش کو متاثر کرنا شروع کر دیا۔ بھاٹی دروازے کے اندر جو ابتدائی مشاعرے قائم ہوئے تھے، ان میں شریک ہونے والے شاعروں نے بھی اقبال سے بہت اثر لیا۔ بانگِ درا کا یہ دور ناظر حسین ناظم، غلام بھیک نیرنگ، احمد حسین خان احمد وغیرہ کے لیے بہت کچھ دلچسپی اور کشش کا باعث رہا ہے۔ اس حلقہ احباب نے بانگِ درا والے دور ہی سے خوشہ چینی کی۔ یہ رنگ جلد ہی رنگ محفل بن گیا۔ یہ اثر صرف پنجاب تک محدود نہ رہا بلکہ اردو شاعری کے ان خطوں تک بھی پہنچ گیا جہاں اقبال کی غیر

ٹیکسالی زبان پسند خاطر نہ تھی۔ لیکن ان کا اندازِ فکر اور الفاظ کی تراش خراش اپنا اثر دکھائے بغیر نہ رہی۔ درگا سہائے سرور اور چکبست جیسے نام آور شعرا کا کلام بھی بانگِ درا کی زبان کا پرتو لیے ہوئے ہے۔ اقبال کی شاعری کم و بیش ایک ربع صدی تک ہمارے ذہنوں پر چھائی رہی۔ ہمارے بعض نامی شعراء جنھوں نے بعد میں اپنا رنگ پیدا کرلیا، ابتداء میں اقبال کے اثر سے خالی نہ تھے۔

ڈاکٹر تصدق حسین خالد کی ابتدائی نظمیں ''نیرنگ خیال'' اور دوسرے رسائل میں چھپتی رہیں، اقبال کے اسلوب کا گہرا اثر رکھتی ہیں۔ اسد ملتانی کا کلام آج بھی بری طرح اقبالی اثر سے الگ نہیں۔ صوفی تبسم کے بعض ابتدائی اشعار اقبال کی یاد دلاتے ہیں۔ عبدالمجید سالک کا کلام بھی الفاظ و تراکیب کے لحاظ سے اقبال ہی سے متاثر ہے۔ اسی طرح سیماب اور جوش کے کلام میں (خصوصاً ان کے ابتدائی کلام میں) رنگ اقبال اپنی جھلکیاں دکھاتا ہے۔ بیسویں صدی کے ربع ثانی کی اردو شاعری کا اگر تجزیہ کیا جائے تو اس میں رنگ اقبال اور رنگ اختر شیرانی کے سوا کوئی نئ آواز مشکل سے ملے گی۔ اس زمانے میں نوجوان شعراء کا طبقہ اقبال سے زیادہ اختر شیرانی کی طرف جھکنے لگا۔ ویسے بھی اب اقبال کی شاعری جس منزل پر آچکی تھی اس میں دوسروں کی تقلید کی بہت کم گنجائش رہ گئی تھی۔ اسرار خودی کی تدوین اقبال کے رنگ سخن میں بعض نئے اور پیچ دار عناصر کو داخل کرتی ہے۔ اس کے مقابلے میں بانگِ درا کی مقبولیت کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ اس کی تقلید آسان تھی۔ لیکن اب اقبال کا ذہنی افق زیادہ وسیع ہو چکا تھا۔ انھوں نے دوسرے شعراء کے اثرات کو اپنے مزاج میں سمو لیا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس دور کے رنگ اپنانے والوں کی تعداد بہت زیادہ نہیں۔ حمید اور منظور حسین منظور اس دور کی شاعری کے رنگ کو پیش کرتے ہیں۔ اسرار خودی میں کلام اقبال میں ایک بہت بڑی تبدیلی آئی۔ بالِ جبریل تک پہنچتے پہنچتے پختگی کی وہ منزل بھی آ گئی کہ اب اقبال کے ہاں نہ رومی کا رنگ زیادہ گہرا تھا نہ غالب جدا دکھائی دیتے ہیں نہ حافظ کی شیریں بیانی الگ سے جھانکتی ہے۔ یہ رنگ آپس میں زیادہ گھل مل گئے اور اقبال کا نکھرا ہوا اسلوب سامنے آیا۔ اس طرز کی شاعری کو اپنانا بہت مشکل تھا۔ جن لوگوں نے اس دور کی شاعری کو اپنے پیش نظر رکھا ہے، وہ عام طور پر اقبال کے اسلوب کی صرف ظاہری صورت ہی کو اپنا سکتے ہیں۔ ان میں وہ گہرائی اور عمق پیدا نہیں ہو سکا جو اقبال کی شاعری کا مابہ الامتیاز ہے۔ ایسے مقلدین میں کامیابی صرف چند شعرا ہی کے حصے میں آئی ہے ورنہ اکثر یہ اقبالی اثر محض اقبال کے خیالات کو بے رنگ اور بے اثر انداز میں پیش کرنے تک محدود ہو گیا ہے۔ اگر اقبال کی سوچ کا احاطہ ہوا ہے تو

الفاظ کا جذباتی گریبان چاک ہو کر رہ گیا ہے اور اگر شعراء شعریت کی طرف جھکے ہیں تو فکر میں وہ پرواز نہیں رہی، یہ منزل بڑی کٹھن ہے اس لیے کامیابی ہونا معلوم۔ جو لوگ اس دور کلام کو بہت کچھ کامیابی سے نباہ گئے ہیں، ان میں امین حزیں، حمید عرفانی، زیب عمانیہ لدھیانوی، شاکر صدیقی، آغا صادق، بشیر النسا بشیر اور ڈاکٹر عباس لمعہ خاص طور ذکر کے قابل ہیں۔ اس مختصر مضمون میں اتنی گنجائش نہیں کہ ان شعراء پر مفصل روشنی ڈالی جائے اور ان کے رنگ کلام کا تفصیلی جائزہ لیا جا سکے۔ اس لیے وہ شعرا جنھوں نے آگے چل کر اپنا الگ رنگ پیدا کر لیا، ان کے مختصر تذکرے کی بھی گنجائش نہیں نکل سکتی۔ ذیل میں رنگ اقبال میں رچے بسے شعرا کے مختصر حالات اور اقبالی رنگ کلام کے کچھ نمونے پیش کیے جاتے ہیں۔

پہلا دور

(۱) ناظر حسین ناظم: اقبال کے ابتدائی دور کے ساتھیوں میں میر ناظر حسین ناظم نے بڑا نام پیدا کیا۔ لاہور کی ادبی محفلوں میں اقبالی رنگ کے بڑے ماہر تھے، سید صاحب نے انجمن حمایت اسلام کے اکیتسویں سالانہ جلسے کے موقع پر حکیم فقیر محمد صاحب چشتی کی فرمائش پر تین دن میں ایک طویل نظم لکھی۔ اس کی طبع ثانی اپریل ۱۹۱۲ء میں مرغوب ایجنسی کی طرف سے ہوئی۔ ناظم صاحب کا یہ ''نغمہ توحید'' ۲۱ صفحات پر مشتمل ہے اور ہر شعر بانگِ درا کی اسلامی منظومات کی یاد تازہ کرتا ہے، پہلا بند ملاحظہ فرمائیے:

جب رخ وحدت پہ کثرت کی نقاب آئی نہ تھی
نوبت ما کنت تدری ما الکتاب آئی نہ تھی
محشر روپوش شور محفل تمجید تھا
ساز بے مضراب عود نغمہ توحید تھا
ایک ہی تھا، ایک سے یہ لاکھ تک گنتی نہ تھی
غمزہ کثرت سے وحدت کی ادا چھنتی نہ تھی
قدرت کامل تھی انس خلق انس جن نہ تھا
جوہر واجب نما آئینۂ ممکن نہ تھا
پرتو ڈالا نہ تھا، تخصیص نے تعمیم پر

تھا احد موجود پر معدومیت تھی میم پر
دور دورہ تھا ہو اللہ احد کا غل نہ تھا
اک صراحی بادہ صافی سے پر تھی قل نہ تھا
برق عالم سوز تھی میں تھا نہ برگ کاہ تھا
ماسوا کچھ بھی نہ تھا اللہ ہی اللہ تھا
گنج تنہائی و تنہا گنج درگنجینہ بود
نغمۂ توحید طوطی پس آئینہ بود

(۲) غلام بھیک نیرنگ: حلقہ احباب میں میر غلام علی بھیک نیرنگ بھی تھے۔ نیرنگ ستمبر ۱۸۷۶ء میں دورانہ ضلع انبالے میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم انبالہ میں ہوئی، میٹرک کے بعد گورنمنٹ کالج لاہور میں داخل ہوئے۔ یہاں سے بی اے کیا، علامہ اقبال کی رفاقت انھیں اسی زمانے میں میسر آئی۔ ۱۹۰۰ء میں انھوں نے انبالے میں پریکٹس شروع کی، دو برس گزار کر سرکاری وکیل ہو گئے۔ ۱۹۲۰ء تک اس عہد کی ہر تحریک میں شامل رہے۔ اس کے بعد چار برس تحریک خلافت میں حصہ لیا۔ مسلم لیگ کی تحریک جب قائداعظم کی قیادت میں ابھری تو اس میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور ۱۹۴۷ء میں پاکستان میں تشریف لے آئے۔ یہیں اکتوبر ۱۹۵۲ء میں آپ نے انتقال کیا۔ اقبال کے ساتھ ان کے گہرے دوستانہ روابط تھے۔ پہلا مجموعہ کلام ۱۹۰۴ء میں مخزن پریس سے شائع ہوا۔ یہی مجموعہ بعد کو معمولی اضافے کے ساتھ ''کلام نیرنگ'' ہی کے نام سے فروری ۱۹۱۷ء میں فضل الٰہی مرغوب رقم صاحب نے مرغوب ایجنسی سے شائع کیا جو چونسٹھ صفحات پر مشتمل ہے۔ دوسرا مجموعہ کلام ''غبار افق'' کے نام سے تھا۔ اس کے علاوہ مرغوب ایجنسی کی طرف سے ان کی بعض نظمیں الگ الگ بھی چھپیں۔ ''آہنگ عمل'' ''شرط زندگی'' ''نوائے انقلاب'' ''زبان حال'' ''درد پنہاں'' وہ چند نظمیں ہیں جو چھوٹے چھوٹے کتابچوں کی صورت میں شائع ہوئیں اور بک گئیں۔ ابتدا میں کلام نیرنگ پر اقبال کی چھاپ زیادہ گہری نہ تھی اور صرف کہیں کہیں جھلک مارتی تھی، جیسے ''راگ'' کے عنوان سے مالکوس کی دھن میں ان کی نظم کے یہ ابتدائی شعر:

تا کجا روح فلک پرواز کی درماندگی
تا کجا پابندی دام قیود عنصری

ہے گراں کانوں پہ غوغاے مصاف ہست و بود
لائے کیونکر روح علوی آشیاں تاب شنود
ہاں درا کے راگ تو میرا پر پرواز ہو
رہنماے جادہ خلوت سراے راز ہو
دار وگیر عرصہ ہستی سے اکتاتا ہوں میں
زندگی کی کشمکش سے سخت گھبراتا ہوں میں
ہاں ترے دیپک کی وہ اگلی سی طاقت ہے کہاں
اس کی آتش خیز عالم سوز قوت ہے کہاں
یہ مرے پندار کے تنکے جلا دے تو سہی
راکھ اس دھوکے کی ٹٹی کو بنا دے تو سہی

لیکن کلام کی پختگی کے ساتھ ساتھ اقبال کا بانگِ درا کے دوران کا مزاج ان پر زیادہ حاوی ہو گیا تھا۔ ''آہنگ عمل''، انھوں نے ۱۹۱۸ء میں لکھی تھی، اس کے چند ابتدائی شعر ملاحظہ ہوں:

تجھے اے بلبل رنگیں نوا سوجھی ہے گانے کی
مگر مجھ کو پڑی ہے فکر تیرے آشیانے کی
یہ تیرے آڑے سیدھے چار تنکے شاخ گلبن پر
کبھی سے بجلیاں ہیں فکر میں ان کو جلانے کی
کبھی سوجھا بھی ہے تجھ کو کہ اب رنگ چمن کیا ہے؟
کبھی سوچا بھی ہے تو نے ہوا کیا ہے زمانے کی
یہ گل چیں، باغباں، صیاد، یہ ترے کرم فرما
لیے بیٹھے ہیں دل میں حسرتیں ترے مٹانے کی
سنبھالے اپنے پر پرزے ترے سب ہم صفیروں نے
ہر اک نے فکر کی ہے اپنے اپنے آشیانے کی
مگر اک تو ہی غافل ہے مال کار گلشن سے
ترے حصے میں آئیں غفلتیں سارے زمانے کی

اس طرح ان کی نظم ''تلاش محبت'' اقبال کے رنگ میں کامیاب کوشش ہے:

اس قدر بے چین کیوں پھرتی ہے اے ننھی سی جاں؟
شور سے سر پر اٹھا رکھا ہے کیوں سارا مکاں؟
دودھ پی لے بھوک نے تجھ کو ستایا ہے اگر
وہ دھرا ہے دودھ چھوٹی سی پیالی میں ادھر
دودھ بھی پیتی نہیں تو؟ خیر لے تیرے لیے
گوشت تھوڑا سا منگا رکھا ہے یہ بازار سے
گوشت کو بھی تو نہیں چھوتی تو کوئی کیا کرے
ہاں ستایا ہے کہیں شدت کی سردی نے تجھے
آ رضائی میں تجھے اپنی بٹھا لیتا ہوں میں
آ تجھے سردی کے حملے سے بچا لیتا ہوں میں

(۳) خان احمد حسین خان احمد: یہ بھی اسی دور میں اپنی کثیر تصانیف اور ضخیم مجموعہ کلام کی وجہ سے یاد رہیں گے۔ ادبی حلقے ان کی افسانہ نگاری اور شاعری سے زیادہ ان کی ایڈیٹری کی وجہ سے یاد رکھیں گے۔ رسالہ ''شباب اردو'' انھوں نے جاری کیا اور بڑی طویل مدت تک اسے کامیابی سے چلاتے رہے۔ ۱۹۸۶ء میں پیدا ہوئے۔ خان بہادر ڈاکٹر محمد حسین خان مرحوم آنریری مجسٹریٹ لاہور اور بانی میڈیکل کالج لاہور کے فرزند تھے۔ لاہور میں تعلیم پائی اور سول کے محکمے میں ملازم ہوئے۔ سب جج ہوکر ریٹائر ہوئے اور مدتوں پنشن پاتے رہے۔ نثر میں ناول ناویسی کے علاوہ شیکسپیئر کے بعض ڈراموں کو بھی اردو میں منتقل کیا۔ ''تذکرہ شعرائے پنجاب'' کے مولف کی رائے میں ان کی تصانیف کی تعداد ڈیڑھ سو کے قریب ہے۔ ان کے کلام کا مجموعہ ''آب بقا'' کے نام سے شائع ہوا، رنگ اقبال میں نمونہ کلام یہ ہے:

داغ دل مہر محبت ہے چھپا رکھا ہے
عاقبت کے لیے کچھ ہم نے بچا رکھا ہے
سوز کو شمع نے چھاتی پہ لٹا رکھا ہے
درد دل ہم نے کلیجے سے لگا رکھا ہے

بخدا آنکھوں سے آنکھوں میں بٹھا رکھا ہے
سات پردوں میں اسے ہم نے چھپا رکھا ہے
واقعی شمع کا جادو ہے ادا سے رونا
کیسا پروانوں کو دیوانہ بنا رکھا ہے

(۴) درگا سہائے سرور: مقلدین اقبال کا حلقہ محض احباب تک محدود نہ تھا۔ پنجاب سے باہر بھی اقبال اپنے معاصرین کو متاثر کرتے رہے۔ اقبال کی زبان پر اہل زبان حضرات عموماً حرف گیری کرتے تھے، تاہم اقبال کے اسلوب نے بعض لوگوں کو بہت متاثر کیا۔ بیرون پنجاب کے مقلدین میں درگا سہائے سرور جہان آبادی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ''یادگار رفتگاں'' کے مصنف جگر بریلوی، سرور کی ولادت ۱۸۷۳ء بیان کرتے ہیں۔ جہان آباد پیلی بھیت کے ضلع میں ایک چھوٹا سا قصبہ ہے جہاں کاستھوں کے گھرانے میں منشی پیارے لال کے ہاں پیدا ہوئے۔ ان کے والد حکیم پیارے لال پرانی وضع کے بزرگ تھے لیکن سرور کو انھوں نے انگریزی تعلیم دلائی، طب بھی سکھائی اور گھر پر فارسی کی تعلیم بھی دی۔ میٹرک بھی پاس کرایا۔ بڑا لاابالی مزاج رکھتے تھے۔ ۱۸۹۹ء سے ان کا کلام ''مخزن'' اور دوسرے رسائل میں چھپتا رہا۔ بعض اوقات اپنی نظمیں بیچ بھی دیتے تھے۔ چنانچہ بے شمار رباعیاں پیارے لال شاکر میرٹھی کے نام سے شائع ہوئیں۔ ''اکسیر سخن'' اور بعض دوسری نظمیں شاکر کی نہیں بلکہ سرور کی ہیں۔ ان کی زندگی کا المناک حادثہ وہ ہے جب ان کی بیوی اور اکلوتے لڑکے کا انتقال ہوگیا۔ اس جانکاہ مصیبت نے سرور کو دختِ رز کے شیدائیوں میں بنا دیا۔ آخر اسی حالت میں ۳ دسمبر ۱۹۱۰ء کو انتقال ہوگیا۔ دفتر رسالہ ''ادیب'' سے ان کا مجموعہ کلام ''جام سرور'' کے نام سے شائع ہوا جس کے پروف انھوں نے خود پڑھے تھے۔ دوسرا مجموعہ ''دفتر زمانہ'' کی طرف سے ''خمخانہ سرور'' کے نام سے چھپا۔ کچھ مدت کے بعد غالباً ۱۹۳۰ء میں دونوں مجموعوں کی نظمیں یکجا کر کے ''خم کدہ سرور'' کے نام سے ان کا تیسرا مجموعہ شائع ہوا۔ اگرچہ سرور زیادہ عرصہ زندہ نہیں رہے لیکن اس مختصر مدت میں بھی نام پیدا کیا۔ مرغوب ایجنسی کی طرف سے ان کی بعض نظمیں کتابچوں کی صورت شائع ہوئیں۔ ''دنیا کی اجڑی ہوئی محفل'' اور ''سوز بیوہ'' میں اقبال کا رنگ زیادہ گہرا ہے۔ پہلا بند ملاحظہ فرمائیے:

عجب رقت بھری اے چارہ گر ہے داستاں میری
جگر میں چٹکیاں لیتی ہے رہ رہ کر فغاں میری

پسند آئی نہ آرائش تجھے او آسماں میری
اتاریں بدھیاں بیدرد، توڑیں چوڑیاں میری
فلک نے چھین لیں مجھ سے شہابی چندریاں میری
پہنتی سرخ جوڑا، ایسی قسمت تھی کہاں میری
کہاں کا شوق زینت جل رہیں ہیں ہڈیاں میری
گراتی مجھ پہ اب برق ستم ہے بجلیاں میری
ہوا کیا اے جوانی، وہ لڑکپن کا مرے زیور
کدھر ہے طوق منت کا؟ کہاں ہیں ہنسلیاں میری
لگائی آگ آرائش کو آخر سوز نالہ نے
اڑی ہونٹوں کی مسی نکلے آہوں کا دھواں میری
بہا جاتا ہے دل آنکھوں سے خون آرزو ہو کر
یہ رونا ہے، رہے گی، بے کسی یا رب کہاں میری
بنایا ہے یہ کس کے سوگ نے ماتم نشیں مجھ کو
تمنا نالہ کش میری ہے حسرت نوحہ خواں میری
وہ نقش نامرادی ہوں، سراپا درد ہوں، غم ہوں
مرقع میں جہاں کے، آہ میں تصویر ماتم ہوں

(۵) چکبست: پنڈت برج نرائن چکبست ۱۸۸۲ء میں فیض آباد میں پیدا ہوئے۔ کشمیری پنڈت تھے، ابتدائی تربیت فیض آباد میں ہوئی، پھر لکھنو میں اٹھ آئے۔ ۱۹۰۵ء میں کیننگ کالج سے بی اے کی ڈگری حاصل کی۔ ۱۹۰۸ء میں قانون کا امتحان پاس کر کے وکالت شروع کی اور بڑے کامیاب وکیلوں میں شمار ہونے لگے۔ ۱۲ فروری ۱۹۲۶ء کو ایک مقدمے میں رائے بریلی تشریف لے گئے، سہ پہر کو لکھنو لوٹنے کے لیے سٹیشن پر آئے، گاڑی میں بیٹھے، دماغ پر فالج گرا اور زبان بند ہوگئی۔ ویٹنگ روم میں اتار لیے گئے۔ ۷ بجے شام کو انتقال کیا۔ ان کے بڑے بھائی رائے صاحب پنڈت مہاراج چکبست ایگزیکٹو افسر لکھنو میونسپلٹی گیارہ بجے رات کو آپ کی لاش موٹر میں رکھ کر لکھنو لائے۔ ان کے کلام کا مجموعہ ''صبح وطن'' کے نام سے چھپ چکا ہے۔ بقول

عبدالقادر سروری ''قومی شاعری کا الہام چکبست نے اقبال سے حاصل کیا۔'' جگر بریلوی کی رائے یہ ہے کہ معاملہ برعکس ہے اور اقبال نے چکبست سے اثر لیا ہے۔ کلام اقبال اور کلام چکبست میں گہری مماثلت دکھائی دیتی ہے۔ اگرچہ منظومات کے حصے میں چکبست زیادہ تر انیس کا دامن پکڑ کر چلتے ہیں لیکن سیاسی شاعری میں اقبال و چکبست کی مماثلت بہت گہری ہے۔ ''خاک ہند'' چکبست کی مشہور نظم ہے۔ اس کے چند شعر ملاحظہ ہوں:

اے خاک ہند تیری عظمت میں کیا گماں ہے
دریائے فیض قدرت تیرے لیے رواں ہے
تیری جبیں سے نور حسن ازل عیاں ہے
اللہ رے زیب و زینت کیا اوج عزوشاں ہے
ہر صبح ہے یہ خدمت خورشید پر ضیا کی
کرنوں سے گوندھتا ہے چوٹی ہمالیہ کی
اس خاک دل نشیں سے چشمے ہوئے وہ جاری
چین و عرب میں جن سے ہوتی تھی آبیاری
سارے جہاں پہ تھا جب وحشت کا ابر طاری
چشم و چراغ عالم تھی سرزمیں ہماری
شمع ادب نہ تھی جب یوناں کی انجمن میں
تابان تھا مہر دانش اس وادی کہن میں

یہ شعرا (جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے) اقبال کے تقریباً ہم عمر ہیں۔ اس لیے بانگِ درا کا اثر ان پر ناگزیر تھا۔ یہ رنگ سخن اپنانا اتنا آسان ہے کہ متاخر شعرا بھی اس کی زد سے نہیں بچ سکے۔ قومی شاعری کی ساری کی ساری تحریک اقبال کے اس ابتدائی کلام سے متاثر ہے، حتی کہ آج بھی جس کسی کو سیاسی شاعری کی ضرورت محسوس ہوتی ہے وہ بانگِ درا کے دور ہی کو سہارا بناتا ہے۔ متاخر شعراء میں جو عمر کے اعتبار سے اقبال سے بہت چھوٹے ہیں ایک بڑی تعداد بانگِ درا کے طرز سخن کو اپنانے والوں کی موجود ہے۔ بعض نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ میر ولی وارثی اور خان صابر خان خلیلی کا تذکرہ ''شاعرات اردو'' میں محمد جمیل بریلوی نے مقلدین اقبال کے سلسلے میں کیا

ہے۔ بشیر النساء بیگم کا تذکرہ سر عبدالقادر نے اپنے مضمون میں کیا ہے۔ جس کا موضوع ہمعصر شعراء پر اقبال کا اثر ہے۔

(۶) بشیر النساء بیگم بشیر: حیدر آبادی خواتین میں سے جس خاتون نے نام پیدا کیا ہے وہ بشیر النساء بیگم (بشیر تخلص) ہیں۔ نصیر الدین ہاشمی اپنی کتاب ''خواتین دکن کی اردو خدمات'' میں ان کے بارے میں لکھتے ہیں کہ پر گو شاعرہ ہیں۔ آپ کی تعلیم کسی مدرسے کی منت پذیر نہیں۔ شعر گوئی کا شوق بچپن ہی سے ہے۔ حیدر آباد کا شاید ہی کوئی زنانہ جلسہ ہوگا جس میں بشیر نے اپنا کلام سنا کر تحسین حاصل نہ کی ہو۔ ان کی شادی مولوی ضامن علی صاحب حیدر آبادی سے ہوئی جو خود بھی حیدر آباد کے اچھے شاعروں میں شمار ہو چکے ہیں۔ جمیل احمد بریلوی کی رائے میں بشیر صاحبہ ''عصمت'' کی مخصوص شاعرات میں سے ہیں، اقبالی رنگ کلام کا نمونہ یہ ہے:

چھائے آثار خزاں جب گلستان ہند پر
اور گھرے ظلمت کے بادل آسمان ہند پر
ثبت مہر خامشی تھی جب دہان ہند پر
تھا نہ حرف مدعا اک بھی زبان ہند پر
زندگی اور موت کا احساس تک باقی نہ تھا
کوئی اس اجڑے ہوئے مے خانے کا ساقی نہ تھا

(۷) خان صابر خلیلی:

(۸) ولی وارثی: سرزمین پنجاب سے جن دو شاعروں نے اقبال کی شاعری سے اپنے چراغ روشن کیے ہیں اور بانگِ درائی دور کو بڑی خوبی سے اپنے مزاج کا حصہ بنایا ہے، ان میں امرتسر کے ان دو شاعروں کا تذکرہ ضروری ہے۔ ان کا مجموعہ کلام (غالباً ۱۹۳۸ء) میں بہار جاوداں کے نام سے یکجا شائع ہوا۔ پنجاب اکادمی ہال بازار امرتسر اس کے ناشر تھے اور دیباچہ اختر شیرانی نے لکھا تھا۔ بقول اختر شیرانی ان دونوں کی ''قومی شاعری سرتا سر اقبال کی تقلید کا خوشگوار نتیجہ ہے۔'' منظریہ شاعری میں اگر چہ یہ دونوں کہیں کہیں اقبال سے الگ ہو گئے ہیں لیکن قومی شاعری میں اقبال کا رنگ ان کی تخلیقات میں جاری وساری دکھائی دیتا ہے۔ خان صابر خلیلی کے رنگ سخن کا نمونہ یہ ہے:

چمک اے مسلم حق آشنا برق تپاں ہو کر
جلا دے خرمن الحاد کو شعلہ فشاں ہو کر

مٹا دے کفر کی ہستی کو تیغ خوں چکاں ہو کر
نہ رعب دیر سے ڈر تو حرم کا پاسباں ہو کر
صنم خانوں میں پیدا کر حرارت سوز ایماں کی
عیاں ناقوس کی لے سے ہو گلبانگ اذاں ہو کر
نہیں ہے ہمت و سطوت تری منت کش خنجر
اتر جا سینۂ کفار میں تیغ رواں ہو کر
صنم کے بت ترے نعروں کی گرمی سے پگھل جائیں
فروزاں ہو رواق دہر میں سوز نہاں ہو کر
دکھا کر جلوہ توحید سینوں میں بنا مسکن
دل اصنام میں چھپ جا حرم کی داستاں ہو کر

ولی وارثی کے کلام کا نمونہ ان کی نظم ''والد مرحوم کی تربت'' پر کے پہلے بند میں ملاحظہ فرمائیے:

حجلہ آرائے شفق ہے شاہد لیلائے شام
مہر روشن پی رہا ہے بادہ مینائے شام
آسماں ہے تیرگی کی دیویوں کی جلوہ گاہ
ہیں پریشانی کی زد میں ان کے گیسوئے سیاہ
مردنی چھائی ہوئی ہے ہستی شاداب پر
خواب کا جادو پھنکا ہے دیدہ بے خواب پر
تیرتی پھرتی ہے دریائے ہوا میں خامشی
بندھ رہا ہے ظلمتوں کا بزم عالم میں سماں
تیرگی ہی تیرگی ہے تا باوج آسماں
دل کہ ہے رنج و غم و اندوہ کے زیر اثر
کھینچ لایا ہے مجھے والد کی راحت گاہ پر
تھم ذرا بیتابی جذبات مضطر تھم ذرا
شومی قسمت پہ کرنے دے مجھے ماتم ذرا

دوسرا دور

اسرار خودی کی اشاعت سے اقبال کی شاعری کا دوسرا دور شروع ہوتا ہے جو ''تقلید بانگِ درا'' کے مقابلے میں زیادہ مشکل ہے، تاہم رنگ اقبال کے شائقین میں سے بعض اس میدان کے مرد بھی ہوئے ہیں۔ دو شاعروں نے اس طرز کو کامیابی سے اپنایا ہے۔ اگر چہ احتیاط یہ کی ہے کہ بحر بھی وہی انتخاب کی ہے اور شاعری بھی اقبال ہی کی طرح فارسی میں کی ہے۔ ان میں پہلے شاعر حمید ہیں۔

(۹) حمید: حمید تخلص کے کئی شاعر ہوئے ہیں۔ اس حمید کے تفصیلی حالات معلوم نہیں۔ نظم گو شاعر ہیں، انھوں نے غزلیں بھی کہیں ہیں ان کا مجموعہ شائع ہونے کی شاید نوبت ہی نہیں آئی۔ کلام کا مسودہ قلمی صورت میں میرے پیش نظر ہے میرے ایک شاگرد سیالکوٹ کے پرانی کتابوں کے کسی تاجر سے خرید کر میرے لیے لائے تھے۔ یہ مسودہ اول و آخر سے ناقص ہے۔ غالبًا ایک ایک ورق دونوں طرف سے کم ہے۔ آخری ورق پر ایک مثنوی کے کچھ ابتدائی شعر موجود ہیں جن پر اسرار خودی کی چھاپ بہت گہری ہے۔ اور اسی کے جواب میں لکھی گئی ہے۔ عنوان ہے ''جواب سرخودی''۔ چند شعر ملاحظہ ہوں جن میں مولانا روم کے خلاف لکھا گیا ہے:

ہوشیار اے بزم رندان ہوشیار
مولوی بر خرمن ما زد شرار

روح او شد مست جام ارتقا
ما بقا میداشتیم آمد فنا

ڈارون را گشت رومی رہ نما
از نوایش گشت مسلم بے نوا

گوسفند است ونوا آموخت است
عشوہ و ناز و ادا آموخت است

آن فقیہہ ملت آوارگان
آن امام امت بیچارگان

دعوی او نیست غیر از قال و قیل
دست او کوتاہ و خرما بر نخیل

ضعف را نام توانائی دھد
بانگ نے اش قوم را اغوا کند

نالۂ نے اش دلیل انحطاط
ہاتف او جبرئیل انحطاط

''رخت او در ظلمت معقول گم
در کہستان خیال افگندہ سم

آنچنان افسون نامحسوس خورد
اعتبار از دست و چشم و گوش برد

گفت سر زندگی در مردن است
شمع را صد جلوہ از افسردن است''

(۱۰) **ملک منظور حسین منظور:** دوسرے شعراء جنھوں نے اسرار خودی کے اسلوب کی پیروی کی ہے، ملک منظور ہیں۔ اس طرز کی شاعری میں وہ اقبال کے صحیح جانشین ثابت ہوئے ہیں۔ یوں تو انھوں نے اپنا طرز حفیظ اور اقبال کے رنگوں کو ملا کر نکالا ہے، لیکن غزلوں میں وہ رنگ قدیم سے جب بھی ہٹے ہیں۔ اقبال کی بالِ جبریل والی غزلوں کے انداز کو اپنا گئے ہیں، اگرچہ نظموں میں عموماً انھوں نے رنگ اقبال اور رنگ حفیظ کو یکجا کر دیا ہے لیکن اپنے فارسی کلام میں وہ اسرار خودی کے رنگ سخن ہی کو پیش کرتے ہیں۔

ملک صاحب میانوالی کے رہنے والے تھے۔ ''جنگ نامہ اسلام'' کی وجہ سے نام پیدا کیا۔ ''جنگ نامہ اسلام'' کی دوسری جلد کے دیباچے میں مولانا عبدالمجید سالک کی رائے تو یہ ہے کہ ملک صاحب اس میدان میں حفیظ سے بازی لے گئے ہیں اور جنگ نامہ، شاہ نامہ اسلام سے بہتر تخلیق ہے۔ تاہم ملک صاحب کو اس کا دعویٰ نہیں ہے کہ انھیں حفیظ کا مدمقابل تسلیم کیا جائے۔ میانوالی کے علاوہ ہڈالی میں زیادہ عرصہ تک ہیڈ ماسٹر رہے۔ وہاں سے ریٹائر ہو کر گوجرانوالہ میں اللہ دتہ ماڈل ہائی سکول میں ہیڈ ماسٹر رہے۔ کم و بیش نصف درجن کتابوں کے مصنف ہیں۔ درسی کتابوں سے قطع نظر ملک صاحب کی ادبی کتابوں میں ''جنگ نامہ اسلام'' کی تین جلدیں اور ''حدیث درد'' خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ''حدیث درد'' کا خاصا حصہ فارسی میں ہے۔ نمونے کے طور پر ان کی نظم ''پیام بہ علمائے ملت پاکستان'' کے چند شعر پیش کیے جاتے ہیں۔ جہاں رنگ اقبال اپنے شباب پر ہے:

اے گروہ وارث پیغمبراں
رہنما و رہبر خورد و کلاں

سالک راہ طلب را دستگیر
ایں پیام از طالب منت پذیر

علم دین شمع شبستان وجود
مستیز از نور او بزم شہود

زینت ہر قریہ و شہر و بلاد
محفل گیتی ازو روشن سواد

درمیان ظلمت کوے حیات
سالکان را مشعل راہ نجات

مصدر سرمایہ رشد و تمیز
ملک و ملت را شعاع او عزیز

پاسبان دولت سلطان و میر
حافظ خودداری مرد فقیر

تیغ او چون قطع استبداد کرد
فیض جان بخشش چمن آباد کرد

از دم ہر عالم عفت شعار
ھست این سر حقیقت آشکار

ہر کہ وارد دولت علم کتاب
از وجودش دین و دنیا کامیاب

سینۂ او مخزن انوار حق
فکر او جوئندہ اسرار حق

ان اشعار پر بہ آسانی اقبال کا دھوکہ ہوسکتا ہے۔ وہی ترکیبیں، وہی مصرعوں کی دروبست اور وہی خیالات کی تابنا کی موجود ہے۔

تیسرا دور

کلام اقبال کا تیسرا دور جو بیشتر شعراء کی توجہ کا مرکز رہا ہے بالِ جبریل کا دور ہے۔ یہی زمانہ اقبال کی شاعری کی معراج ہے اور یہیں اکثر رنگ اقبال کو اپنانے والے مات کھا گئے ہیں۔ امین

حزیں سے لے کر آغا صادق تک شعرا کا ایک خاصا لمبا سلسلہ ہے جس نے فلسفہ اقبال اور اسلوب اقبال کو اپنا مطمح نظر بنایا ہے لیکن کامیابی صرف چند شعراء کے حصے میں آئی ہے۔ اس نوع کی کامیاب مثالیں ملک منظور حسین منظور، امین حزیں، زیب عثمانیہ لدھیانوی، ڈاکٹر عباس علی خان لمعہ، شاکر صدیقی، ماہر القادری، ڈاکٹر عبدالحمید عرفانی اور آغا صادق کے ہاں دکھائی دیتی ہیں۔ ملک منظور کے ہاں بالِ جبریل کی غزلوں کا رچا ہوا تغزل پایا جاتا ہے۔ اقبال کی زمینوں میں اس رنگ کے کامیاب شعر کہنا بڑی بات ہے اور ملک صاحب نے اس میدان میں بھی کامیابی حاصل کی ہے۔ ان کے تازہ مجموعہ کلام کی بعض غزلیں اسی رجحان کو بخوبی ظاہر کرتی ہیں۔

(۱۱) امین حزیں: امین حزیں دورِ حاضر کے ممتاز شعرا میں سے ہیں۔ خواجہ محمد مسیح پال نام، امین حزیں تخلص، ۱۸۸۴ء میں سیالکوٹ میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد کا نام مولوی احمد دین تھا۔ ابتدائی تربیت شمس العلما مولوی امیر حسن نے کی۔ انگریزی تعلیم مشن ہائی سکول اور مشن کالج سیالکوٹ میں ہوئی۔ پہلے ڈاکٹر بننے کا شوق ہوا، مگر اس سے طبیعت کو کوئی مناسبت نہ تھی، اس لیے ملازمت کر لی۔ انڈین اسٹیٹ پولیٹکل ایجنسی گلگت کی ملازمت سے ریٹائر ہوئے۔ خان بہادر کا خطاب پایا ان کی شاعری کی عمر پچاس برس سے کسی طرح کم نہ ہوگی۔ پیام یار کے غزل گویوں میں تھے۔ رنگ اقبال ان کے مزاج کو جلد ہی بھا گیا اور ان کی شاعری کا بیشتر حصہ اسی طرز کے کلام پر مشتمل ہے۔ فارسی میں بھی شعر کہتے تھے اور خوب کہتے تھے۔ رسالہ نگار، معارف، ساقی اور ادبی دنیا میں کسی زمانے میں ہر پرچے میں ان کی ایک نظم ضرور ہوتی تھی۔ دن میں چھ سات نظمیں غزلیں بے تکلف کہہ ڈالتے تھے۔ ہزاروں صفحات لکھ چکے ہوں گے۔ اگرچہ کتابی صورت میں ایک مختصر انتخاب ''گل بانگ حیات'' کے نام سے شائع ہوا تھا۔ بقول مولف ''تذکرہ جدید شعرائے اردو'' امین حزیں اصلاحی، اخلاقی اور خطیبانہ شاعری کے علمبردار ہیں۔ ان کے خیالات فکر اقبال سے اس درجہ متاثر ہیں کہ انھیں اقبال کا معنوی شاگرد کہنا غلط نہ ہوگا۔ ''اوراق گل'' کے مرتب کی رائے میں امین حزیں نظم میں علامہ اقبال کو اور غزل میں مرزا غالب کو استاد مانتے ہیں۔ یوں تو ان کا سارا کلام اقبال کے رنگ میں ڈوبا ہوا ہے۔ تاہم یہاں نمونے کے طور پر چند شعر پیش کیے جاتے ہیں:

مرد مومن کی شان پیدا کر
اے کف خاک جان پیدا کر
ہے خطاب تخلقوا کس سے
آپ اپنا جہان پیدا کر

☆☆☆☆

پردگی موت ہے شہود ہے زیست
جوہر پاک کی نمود ہے زیست
ہر شجر کی زبان حال سے سن
روز و شب مائل صعود ہے زیست

☆☆☆☆

درد دل اصل میں تھا ولولۂ جوش نمو
جس سے یہ دانۂ ناچیز شجر ہو کے رہا
میں نہ کہتا تھا کہ لے دیدہ تر ضبط سے کام
خون دل ہو کے رہا خون جگر ہو کے رہا

(۱۲) زیب عثمانیہ: اقبال کی بالِ جبریل کا تتبع کرنے والوں میں امین حزیں کے ساتھ ساتھ زیب عثمانیہ کا نام بھی لیا جا سکتا ہے۔ خاتون شعرا میں وہ ایک ممتاز درجہ رکھتی ہیں۔ مقلدین اقبال کی صف پر نظر ڈالی جائے تو بھی (ضخامت کے اعتبار سے اگرچہ ان کا کلام زیادہ نہیں)

کلام اقبال کے باطنی حسن کو جس طرح زیب نے اپنی شاعری کی جان بنایا ہے، اس کی مثال دوسرے شعرا کے ہاں ذرا مشکل سے ملے گی۔ زیب عثمانیہ کا نام تاجور تخلص زیب عثمانیہ خاندانی نسبت ہے۔ ۱۲ دسمبر ۱۹۱۳ء کو لدھیانے کے ایک متوسط افغان گھرانے میں پیدا ہوئیں۔ ان کے چچا خان غلام محمد خان یکتا نے تربیت کی۔ ابتدائی تعلیم گھر پر ہوئی۔ شعروشاعری کا شوق بھی ابتداء ہی سے تھا۔ فروری ۱۹۳۳ء میں شادی ہوئی۔ ان کے خاوند بہاؤالدین پھوپھی کے لڑکے تھے جو محکمہ نہر میں ہیڈ ڈرافٹس مین کے عہدے پر فائز تھے۔ بچپن کا شاعری کا شوق چلتا رہا، لیکن زیب کی شہرت ۱۹۳۷ء میں ہوئی جبکہ لاہور کے آل انڈیا کے مشاعرے میں انھیں طلائی تمغہ ملا۔ اس طرح انجمن حمایت اسلام کی گولڈن جوبلی پر بھی انعام حاصل کیا۔ ۱۹۳۹ء میں مجموعہ کلام ادیب لدھیانوی کے تعارف اور مولانا مرتضیٰ احمد میکش کے پیش لفظ کے ساتھ شائع ہوا۔ ۱۴۴ کا صفحات کا یہ مختصر مجموعہ بڑے جاندار کلام پر مشتمل ہے۔ ''تذکرہ شاعرات اردو'' کے مولف نے ان کے کلام کا تجزیہ بھی کیا ہے اور اقبال میں اور زیب کے کلام میں جو ظاہری اور معنوی مطابقت پائی جاتی ہے، اس پر اپنی کتاب کے حواشی میں تفصیلی بحث کی ہے۔ ''جدید تذکرہ شعراء اردو'' کے مرتب کی رائے بھی کم و بیش یہی ہے۔ وہ فرماتے ہیں ''تاثرات اقبال کو اپنے اندر جذب کرنے کا نتیجہ یہ

ہوا ہے کہ محترمہ کا فکر و اسلوب دونوں اقبال کے رنگ میں رنگے گئے ہیں۔ جہاں تک موضوع کا تعلق ہے۔ آپ کے یہاں بھی عمل کی تلقین، خودی کا درس اور اقوام، مشرق بالخصوص اسلام کی بیداری کا پیام ملتا ہے۔ بعض جگہ انکی آواز پر سچ سچ دانائے راز کی آواز کا شبہ ہونے لگتا ہے۔''

''متاع حرم'' کے پیش لفظ میں مرتضیٰ احمد خان میکش کتاب کے دوسرے حصے ''نیستان نالہ'' کے بارے میں خاص طور پر توجہ مبذول کراتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ان نظموں میں حکیم الامت حضرت علامہ اقبال کے انداز بیان اور خیالات کی جھلک بہت نمایاں طور پر نظر آ رہی ہے۔ اقبال کے انداز نے عصر حاضر کے بہت سے شاعروں کو متاثر کیا ہے اور اکثر سخن گو حضرات ہر انداز میں ان کا تتبع کرنے کی کوشش کرتے نظر آتے ہیں۔ لیکن اگر میں یہ کہوں کہ محترمہ زیب عثمانیہ کو اس امر یعنی اقبال کے انداز کا اتباع کرنے کا معاملہ میں جو کامیابی حاصل ہوئی ہے، وہ اس دور کے بہت کم شاعروں کے حصے میں آئی ہے تو غلط اور بے جا نہ ہوگا''

ان کے اس رنگ سخن کا نمونہ ملاحظہ فرمائیے:

تو صاحب تدبیر نہ میں صاحب تدبیر
تدبیر پہ موقوف ہے ہر قوم کی تقدیر
مغرب کی نظر کیف امارت سے پر از خواب
مشرق کی نگاہوں سے نہاں قوت تعبیر
سازش میں جہاں شام کو سحر نفس و خرد ہوں
انسانیت اس ملک میں ہے بے کس و دلگیر
بولا کہ خودی اور خدائی میں تفاوت
یزداں سے جو پوچھی گئی ادھام کی تفسیر
تو آج جسے زیب گلو دیکھ رہا ہے
کیا جانے یہی چیز ہو کل تیری گلو گیر
قومیں جو ہمیشہ نشہ حال میں تھیں مست
لے آیا انھیں راہ پہ جور فلک پیر
اے زیب پلٹ آئی ہیں اس راہ سے قومیں
ناکام رہی غرب کی یہ کوشش تزویر

(۱۳) ڈاکٹر عباس علی خان لمعہ: ڈاکٹر لمعہ اقبال کی تربیت سے بھی بہرہ یاب ہوئے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب ٹونڈ پورہ مشرقی خاندیس سی پی کے جاگیردار تھے۔ معالج تھے لیکن ساتھ ہی ساتھ شعروشاعری کا ذوق بھی رکھتے تھے۔ ڈاکٹر اقبال کی ان سے خط وکتابت رہی اور یہ اپنے کلام پر ان سے اصلاح بھی لیتے رہے۔ ان کے مجموعہ کلام ''تقدیر امم'' کا نام بھی علامہ اقبال کی پسند کا رہین منت ہے۔ علامہ اقبال کی زندگی ہی میں لمعہ صاحب نے اپنا مجموعہ کلام ترتیب دے لیا تھا۔ (لیکن چھپنے کی نوبت ۱۹۵۰ء تک نہیں آئی تھی) اقبال نامہ حصہ اول میں ان کے کلام کے بعض نمونے ملتے ہیں۔ ''نپین'' پر ان کی نظم اقبال کی اصلاح کے ساتھ مکاتیب کے اسی مجموعے میں چھپ چکی ہے۔ اس کے علاوہ عقیدت کے طور پر دو شعر بھی اس مجموعے میں ملتے ہیں۔ ملاحظہ ہوں:

خودداری عشاق ہے ہر بات میں تیری
گیرندہ آفاق ہے تیری ہی فقیری
پرکیف دعاؤں سے تری مرد خود آگاہ
زندہ ہے زمانے میں فقیروں کی امیری

(۱۴) شاکر صدیقی: اقبال سے پرخلوص عقیدت ان سبھی شعرا کا طرہ امتیاز ہے لیکن غلام حسین شاکر صدیقی، اقبال سے والہانہ عشق رکھتے ہیں۔ علامہ سے ان کی خط وکتابت کئی سال رہی اور اس دوران میں انھوں نے علامہ سے بعض نظموں پر اصلاح بھی لی۔ اقبال کی یاد میں انھوں نے ''یاد قلندر'' کے نام سے ایک مجموعہ بھی تیار کیا تھا۔ جس میں علامہ کے خطوط کے علاوہ انکی تعریف میں شاکر صاحب کی نظمیں بھی تھیں۔ یہ مجموعہ امرت سر سے چھپتے چھپتے فسادات کی نذر ہو گیا۔ اسی عنوان سے شاکر صاحب کا ایک مضمون ''رسالہ ماحول'' راولپنڈی کے پہلے پرچے میں شائع ہوا۔ جس میں انھوں نے اپنے اور اقبال کے روابط پر روشنی ڈالی۔ شاکر صاحب آٹھ کتابوں کے مصنف ہیں لیکن یہ سب کی سب غیر مطبوعہ ہیں۔ اس کے علاوہ ایک افسانوں کا مجموعہ ایک تاریخی ناول اور ایک ڈرامہ بھی انھوں نے لکھا۔

ان کی نظمیں، ہمایوں، بہارستان اور رومان میں شائع ہوتی رہیں۔ شاکر کی پیدائش مئی ۱۸۸۵ء میں ہوئی۔ ۱۹۰۳ء میں دسویں پاس کی اور اس کے بعد انجینئرنگ سکول لاہور میں دو سال رہ کر اوورسیری کا امتحان پاس کیا اور ملازم ہو گئے۔ پنجاب کے مختلف حصوں میں نیز بلوچستان میں ملازمت کرتے رہے۔ جون ۱۹۴۵ء میں ملازمت سے سبکدوش ہو کر اپنے وطن گوجرانوالہ آ گئے۔

یہاں کچھ عرصہ میونسپل کمیٹی میں ملازمت کی۔ اچانک آنکھوں کی بینائی جاتی رہی۔ لیہ میں انھیں فالج ہوگیا۔ علامہ اقبال کی ذات سے بے پناہ عقیدت رکھتے ہیں۔ ۱۹۱۲ء سے علامہ اقبال سے راہ ورسم پیدا ہوگئی لیکن شاگردی کا سلسلہ زیادہ دیر نہ چل سکا۔ اس لیے ۱۹۲۴ء کے لگ بھگ علامہ تاجور کے حلقۂ عقیدت میں داخل ہوئے لیکن مزاج پر اقبال کا رنگ ہی غالب رہا۔ فنی لحاظ سے ان کا کلام ابھی تک بعض جگہ خام ہے، لیکن قطعات میں اقبال کے رنگ میں کامیاب بھی ہوئے ہیں۔ مثلاً

زمیں سے ایک شب پوچھا قمر نے
مری قسمت میں کیا منزل نہیں ہے
کہا اس نے کہ اے پروردہ خور
محیط چرخ پر ساحل نہیں ہے

(۱۵) ماہر القادری: ماہر القادری کا شمار بھی ضروری ہے۔ ان کا مفصل تذکرہ ''اوراقِ گل'' جدید تذکرہ شعرائے اردو اور داستان کے نوجوان شاعر نمبر میں ملے گا۔ منظور حسین نام ماہر تخلص۔ سال ولادت ۱۳۲۴ھ یعنی ۱۹۰۸ء قصبہ کسیر کلاں ضلع بلند شہر میں پیدا ہوئے۔ آپ کے والد بھی شاعر تھے اور ظریف تخلص کرتے تھے۔ سات سال کی عمر میں والدہ کا اور اٹھارہ سال کے سن میں والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا۔ ۱۹۲۴ء میں الہ آباد سے میٹرک کے امتحان میں شامل ہوئے، ناکام رہے۔ دو سال بعد علی گڑھ سے کامیاب ہوگئے۔ ۱۹۳۳ء میں بلاد اسلامیہ کا سفر کیا۔ حیدر آباد (دکن) میں مقیم رہے اور ۱۹۴۰ء تک انھیں دکن میں دس برس ہو چکے تھے۔ حیدر آباد کے بعد چندے ممبئی میں اور پھر اپنے وطن میں رہے۔ تقسیم کے بعد کراچی آگئے اور وہیں سے فاران نکالتے رہے۔ ظہور قدس، محسوسات ماہر، ماہر القادری کے سو شعر، جذبات ماہر نغمات ماہر اور ذکر جمیل مجموعے چھپ چکے ہیں۔ اقبال کا اثر غزلوں میں کم لیکن نظموں میں زیادہ نمایاں ہے۔ اقبالی طرز کی غزل کے چند شعر ملاحظہ ہوں:

فرصت آگہی بھی دی لذت سے خودی بھی دی
موت کے ساتھ ساتھ ہی آپ نے آگہی بھی دی
سوز درون عطا بھی کی جرات عاشقی بھی دی
ان کی نگاہ نے غم ہی نہیں خوشی بھی دی

اس نے نیاز و ناز کے سارے ورق الٹ دیے
دست خلیل بھی دیا صنعت آزری بھی دی
دام تعینات میں دیدہ و دل الجھ گئے
سوز یقین کے ساتھ ساتھ لذت کافری بھی دی

اسی طرح نظم کا رنگ بھی دیدنی ہے:

وہ تیغ ہے دراصل مسلماں کی وراثت
جو تیغ کہ اقوام کی تقدیر بدل دے
تو رزم کا خوگر ہے تجھے بزم سے کیا کام
تہذیب کے ہر پھول کو چٹکی سے مسل دے
پھر نان جویں مائل خیبر شکنی ہو
اے کاش خدا پھر تجھے توفیق عمل دے
کب تک خس و خاشاک کی الجھن میں رہے گا
طوفاں ہے تو الوند کی چوٹی سے گزر جا
دنیا تجھے مرنے کی بھی مہلت نہیں دے گی
ناموس محمدؐ پہ جو مرنا ہے تو مرجا

(۱۶) عرفانی: ڈاکٹر عبدالحمید عرفانی نے اقبال کے قدردانوں میں بڑا نام پیدا کیا اور ''رومی عصر'' لکھ کر اقبال کی دھاک ایران میں بھی بٹھا چکے ہیں۔ اقبال سے انھیں بڑی مدت سے عقیدت رہی۔ ۱۹۰۹ء میں خواب صاحب مغلانوالی ضلع سیالکوٹ میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم چکوال سے حاصل کی اور صادق ایجرٹن کالج بہاولپور سے ۱۹۲۷ء میں ایف اے اور پرنس آف ویلز کالج جموں سے ۱۹۲۹ء میں بی اے کیا۔ کچھ عرصہ لاہور میں اور پھر گورنمنٹ ہائی سکول کوئٹہ میں ٹیچر ہوگئے۔ اس ملازمت کے دوران ۱۹۳۳ء میں پنجاب یونیورسٹی سے ایم اے (فارسی) کیا۔ تقسیم برصغیر کے بعد راجہ غضنفر علی خان کے سفیر ایران ہونے پر عرفانی ایران میں پریس اتاشی ہوگئے۔ اس کے بعد چند برس حکومت پاکستان کے فارسی رسالے ''ہلال'' کے مدیر رہے اور اسی ملازمت کے دوران پنجاب یونیورسٹی سے ملک الشعرا بہار پر ایک تحقیقی مقالہ لکھ کر پی ایچ ڈی کی ڈگری ۱۹۵۶ء

میں حاصل کی۔ پھر پاکستانی سفارتخانے میں تہران میں مقیم رہے۔ کئی کتابوں کے مصنف ہیں، کچھ عرصہ پہلے ان کا انتقال ہو گیا اور سیالکوٹ میں مدفون ہوئے۔ ''رومی عصر'' ''اقبال ایرانیوں کی نظر'' میں دو کتابیں اقبال پر ایران اور کراچی سے شائع ہو چکی ہیں۔ فارسی میں بھی ان کی تصانیف ہیں۔ فارسی میں انکا کام زیادہ ہے لیکن اقبال کو کبھی نہیں بھولے۔ جس زمانے میں عرفانی اردو شاعری کرتے تھے ان دنوں اقبال کی بہت شہرت تھی۔ عرفانی کے کلام میں اقبال کا اثر بہت نمایاں ہے:

نمود حسن کیا ہے اور نگاہ پرفسوں کیا ہے
کسے معلوم ہے فرزانگی کیا ہے جنوں کیا ہے
تلاش راحت جاوید ہے وجہ سکوں مجھ کو
خدا جانے سکوں کیا ہے سکوں کیا ہے
سراب آرزو سے ہے فریب زندگی لیکن
فریب زندگی میں کاوش درد دروں کیا ہے

(۱۷) آغا صادق: آغا صادق کی اردو اور فارسی شاعری اقبال سے متاثر ہے۔ وہ مدت سے کوئٹہ کے گورنمنٹ کالج میں شعبہ فارسی کے صدر رہے۔ ۱۹۴۸ء میں ان کا '' کلام ہمایوں'' اور بعض دوسرے بلند پایہ رسائل میں مسلسل شائع ہوتا رہا۔ ۱۹۵۰ء میں انھوں نے اپنا کلام سر عبدالقادر مرحوم کی خدمت میں پیش کیا تھا جس کی انھوں نے اپنے ایک مقالے میں بڑی داد دی تھی۔ ''ہمایوں'' میں جو انکی اردو نظمیں شائع ہوئی ہیں ان میں رنگ اقبال بہت نمایاں ہے۔ اسی طرح ''ہلال'' (فارسی) میں ان کا فارسی کلام جو وقتاً فوقتاً شائع ہوتا رہا ہے، اس اثر سے خالی نہیں ہے۔ فارسی کلام کا نمونہ ملاحظہ ہو:

عیار پختگی ہا فطرت خامے کہ من دارم
کہ آغازے شود غماز انجامے کہ من دارم
طرب ہا چہرہ بکشاید ز آلامے کہ من دارم
دھن شیریں شود از تلخی کامے کہ من دارم
اگر کوہ الم باشد پر کاہے شود برمن
دمد صبح طرب از ظلمت شامے کہ من دارم

نگاہ عقل کوتہ از ولم ماب و تبے گیرد
فلاطون کورشد از رشک الہامے کہ من دارم
مرا ننگ است صادق صید مرغ ناتواں کردن
کہ صد شہباز افند اندر آں دامے کہ من دارم

اقبال کے ان پرستاروں کی فہرست بہت طویل ہے، اس میں عبدالرحمٰن طارق اور بعض دوسرے شاعر بھی آجاتے ہیں۔ لیکن مقالہ پہلے ہی خاصا طویل ہوگیا ہے اس لیے اس داستان کو یہیں ختم کیا جاتا ہے۔

ہاں چلتے چلتے اتنا عرض کردوں کہ اقبال کی شخصیت بہت بڑی تھی۔ وہ گردوپیش پر چھا گئے۔ ان کا معاصر ہوکر ان سے بچنا محال تھا۔ اس کڑی آزمائش سے تقریباً ہر معاصر شاعر کو گزرنا پڑا ہے۔ بعض جلد ہی اس پیچاک سے نکل گئے۔ بعض اسی کے ہوکر رہ گئے۔ جو اقبال کے زیراثر آگئے اس کو بسا اوقات ان کی قیمت بڑی مہنگی ادا کرنا پڑی ہے۔ اپنی انفرادیت کی قربانی کوئی بہت چھوٹی قربانی نہیں ہے اور اس کا نتیجہ کیا نکلا؟ اس کا فیصلہ مستقبل کے ہاتھوں میں ہے۔

☆☆☆☆

اقبال اور چغتائی

(۱)

عبدالرحمٰن چغتائی نے شعری مجموعوں کو مصور کرنے کے لیے جس فنی سفر کو اختیار کیا اس میں عمر خیام، غالب اور اقبال کو نمایاں اہمیت حاصل ہے۔ خیام، چغتائی کے رومانی میلانات کا اشاریہ ہے۔ غالب کی مدد سے چغتائی نے مغل طرز بود و باش کو ایک خاص زاویے سے دیکھنے کی کوشش کی۔ چغتائی نے اقبال میں اسی فکری پس منظر کو ناآسودہ اور بظاہر دبے ہوئے احساسات کی ترجمانی کا وسیلہ بنایا۔ شعر اقبال کی تہ میں کارفرما عمل اور حرکت کے مقابلے میں چغتائی کی توجہ جلال و جمال کے اصاف کی طرف زیادہ رہی ہے۔ ''عمل چغتائی'' میں جلال و جمال کے بعد زیادہ توجہ فکری عنصر کی طرف ہے اور عمل اور حرکت سے رغبت کا سراغ نہ ہونے کے برابر ہے۔

مجرد تصورات کو تجسمی بافت میں ظاہر کرنے کے لیے چغتائی نے جلیل القدر شخصیتوں پر زیادہ التفات کیا ہے جو اقبال کے محبوب کردار ہیں۔ اورنگزیب عالمگیر، ٹیپو سلطان، طارق بن زیاد، صلاح الدین ایوبی، غنی کاشمیری، ہارون الرشید، بابر، ہمایوں اور جہانگیر کی شبیہیں جلال کے عناصر کی شناخت کا ذریعہ ہیں۔ نسوانی پیکروں میں حضرت فاطمہؓ، شرف النساء، زبیدہ خاتون، نور جہاں اور زیب النساء جمال کے ان اوصاف کی نمائندگی کرتی ہیں جس میں وقار اور متانت کے پورے جوہر بھی پائے جاتے ہیں۔ اس طریق انتخاب نے چغتائی میں تجسیمی عمل کو آسان کر دیا ہے۔ وہ اقبال کے مجرد تصورات اور تلمیحات والے اشعار کو بھی انھی کرداروں کے حوالے سے دیکھنے کے عادی ہیں۔ اسی میں شبیہ کاری کی گنجائش نکل آتی ہے۔ کلام اقبال میں عمل اور حرکت کی کثرت اور چغتائی کے مزاج میں ان کا فقدان ہے، لیکن ایک بالغ نظر فن کار کی طرح چغتائی نے تلافی کی پوری کوشش کی ہے۔ وہ بعض اوقات عمل اور حرکت کو تصاویر کے پس منظر سے منسلک کر دیتا ہے اور اس

طرح فکرِ اقبال تک رسائی حاصل کرتا ہے۔ کبھی کبھی اس کی تلافی فکری عنصر کی شمولیت سے بھی ہوئی ہے۔ چغتائی کی ''قدرت خط کشی'' نے اس کا موقع پیدا کیا ہے۔ اسی طریق تصویر کاری نے چغتائی کے لیے داخلی احساسات کو شامل کرنے کی راہ بھی ہموار کر دی ہے۔ وہ اپنی ذات کی تشفی رومانی فضا اور لطیف مناظر سے کرتا ہے، جب وہ اقبال کے بنیادی فکری رجحانات کو علامتوں کے ذریعے گرفت میں لیتا ہے تو فضا اور تاثر کو خاص اپنی ذات کے حوالے سے پیش کرنے سے گریز نہیں کرتا۔ وہ ماحول اور تربیت کے لحاظ سے اقبال سے مختلف ہے۔ اس کے فنی مزاج کی تہذیب مختلف ماحول میں ہوئی ہے۔ اس کے ہم عصر رومانی تحریک کے دلدادہ رہے۔ اسی بنا پر اس نے اقبال کی پسند و ناپسند تک اپنے آپ کو محدود نہیں کیا۔ فکرِ اقبال کے بعض بنیادی اجزا کو تخلیقی باز آفرینی کی مدد سے حاصل کر کے اس نے اپنی ذات کے اظہار کے لیے بھی موقع فراہم کر لیا ہے۔ اس سے چغتائی کے ذاتی میلانات کی نشاندہی ہوتی ہے۔ اقبال مغل تمدن کو مجموعی طور پر زوال آمادہ کلچر کی علامت جانتے تھے۔ چغتائی مغل تہذیب کے شیدائی ہیں اور یہی چیز ان کے اپنے جمالیاتی عناصر سے زیادہ مطابقت رکھتی ہے۔ نورجہان، جہانگیر اور دوسرے مغل شہزادے اور شہزادیاں اگرچہ اقبال کے ہاں بانگِ درا کے بعد گم سے ہو گئے ہیں لیکن چغتائی کے فن میں ان کی جھلکیوں کا غالب حصہ آخر تک موجود ہے۔ چغتائی جب بیرون برصغیر کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، ان کی نگاہیں بنو عباس کے دور کو الف لیلہ کی عینک سے دیکھتی ہیں۔ اس سے پوری فضا ایک خاص طرح کے طلسماتی رنگ میں ڈوب گئی ہے۔ ظاہر ہے یہ اندازِ نظر اقبال سے مختلف ہے۔ سبب شاید یہ ہے کہ چغتائی، اختر شیرانی کے دور کی رومان پسندی سے متاثر تھے اور اقبال کا خمیر اس کے مختلف عناصر سے تشکیل پذیر ہوا۔ اقبال سپین کے سرزمین کو فن تعمیر کے اعتبار سے مسلمانوں کی فن کاری کا نقطہ عروج گردانتے ہیں۔ چغتائی کو مصر کے آثار قدیمہ زیادہ لبھاتے ہیں۔ فراعین مصر، چغتائی کے نزدیک انسانی انا کا وہ روپ ہیں جہاں خودی کی بیداری، انسانی خودسری اور اعتماد و عظمت کے جملہ عناصر کچھ اس طرح گھل مل گئے ہیں کہ قدیم مصری تہذیبی سرمایہ مسلمانوں کی فکری زندگی کا ایک مربوط حصہ بن گیا ہے۔

(۲)

چغتائی کی رومان پسندی مغل تہذیب کی نفاست پر مرکوز ہے۔ صحرا میں آہو کا بے باکانہ خرام، مجنوں اور لیلیٰ کی ملاقاتیں پیش منظر میں اور پس منظر میں باغ و راغ، اور مغل فن تعمیر کے

نمونے اس کے اسی جذباتی رویے کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ جنس بھی چغتائی کا پسندیدہ موضوع ہے۔ قرونِ وسطیٰ کے ڈھیلے ڈھالے اور گھیر دار لباسوں میں جسموں کی نمائش اسی رومانی ذوق و شوق کو ظاہر کرتی ہے جس کا اقبال کے ہاں کوسوں پتہ نہیں۔ چغتائی کا فن ہندو مصوری کی شاہراہ سے ہو کر گزرا ہے اس لیے کرشن اور اس کی گوپیاں بھی فنی لحاظ سے اہم کردار ادا کرتی ہیں۔ اجنتا اور ایلورا کے غاروں میں مصوری کے دیواری نمونے چغتائی کو بار بار یاد آئے ہیں۔ ''مرقع چغتائی'' میں بھی اس کے آثار موجود تھے۔ ''عمل چغتائی'' میں ''شہرت'' کے موضوع پر تصویر درحقیقت ایک مندر کی چوکھٹ پر دیوداسی کو پیش کرتی ہے۔ تاریک فضا میں ہندو طرزِ تعمیر کی محراب، عورت کے سر پر روشن دیا، جسمانی خطوط کی تراش خراش اور نیم عریاں سینے کی پھبن پجاریوں کے لیے کھلا چیلنج ہے۔ یہ عورت اس خواہش کی تجسیم ہے کہ مندر کو دراصل دیوی کی بجائے اس کی پوجا کے لیے وقف ہونا چاہیے تھا۔

ہندو کلچر کا یہ رخ چغتائی کی دوسری تصاویر میں معیاری حسن کے نمونوں کا روپ دھار گیا ہے۔ عورتوں کی بڑی بڑی سڈول چھاتیاں اکثر ان زاویوں سے پیش ہوئی ہیں جو اجنتا کے غاروں میں پائی جاتی ہیں، چغتائی کی نظر میں عورت کے حسن کا جسمانی اظہار اس کے سینے سے ہوتا ہے، اور باطنی اظہار آنکھوں سے۔ اقبال اس مفروضے کو نہیں مانتے تاہم آنکھوں کی گویائی کے قائل ہیں۔ اقبال کے اشعار کی فکری سطح کو چغتائی نے بالعموم آنکھوں ہی کے حوالے سے بیان کیا ہے۔ اقبال کے مردِ قلندر کی آنکھیں، خرقہ پوش کی نگہ نیم باز، مردِ مومن کی کم آمیزی، قلندر کی خمار آلود آنکھیں...... یہ سب چغتائی کے اسی فنی کمال کا جیتا جاگتا ثبوت ہے جس سے اقبال کے اشعار کی تجسیم ممکن ہو سکی۔ چغتائی حسن کی نقش گری میں اقبال سے زیادہ اپنی ذات پر بھروسہ کرتے ہیں۔ ان کے ہاں حسن کے معیاری نمونے مکمل طور پر مشرقی ہیں۔ یہ مشرقیت اقبال کی مشرقیت کے مقابلے میں زیادہ لطافت و جمال کے عناصر رکھتی ہے بلکہ اس میں مردانہ اوصاف سے زیادہ انسانیت کی جھلک پائی جاتی ہے۔ یہ مشرقیت اس کے فن میں کئی طرح سے ظاہر ہوئی ہے۔ آنکھیں، ہاتھ اور ہونٹ چغتائی کے فن میں اہم ہیں۔ چشم دنبالہ دار ہو یا بادام سے مشابہ آنکھ، چغتائی کے لیے پرکشش ہے۔ موٹے ہونٹ جنسی کشش کا موجب ہیں اور ان کے باریک گوشے جمالیاتی لذت کا بھرپور اظہار، یہ پیرایہ چغتائی کے اس باطنی ہیجان کا آئینہ ہے، جسے گھر کی مذہبی فضا نے دبا رکھا تھا۔

(۳)

چغتائی نے جنسی رجحانات کو اس طرح بھی ظاہر کیا ہے کہ اس کے بنائے ہوئے پیکر خارجی وضع قطع کے لحاظ سے تکون سے مشابہ ہیں۔ یہ تکون چغتائی کے جنسی جذبات کا ایک خارجی روپ ہے۔ فنی سطح پر یہی طریق کار ایک اور مقصد بھی پورا کرتا ہے۔ سر اور جسم کی جسامت کو ہموار کرنے کے لیے بھی اس نے عموماً انسانی پیکروں کو اقلیدسی حوالے ہی سے پہچاننے کی سعی کی ہے۔ اس کے علاوہ بطور فن کار، چغتائی سر کے سائز اور جسم کی جسامت کے درمیان عدم مطابقت دیکھ کر اسے دور کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کی رومان پسند طبیعت، سر کے حجم اور جسم کے حجم کو ایک کل میں تبدیل کرنے کے لیے سرگرداں ہے۔ اس عدم تناسب کو بیرونی ہیئت اور لباس سے بھی پورا کیا گیا ہے۔ خطوط کے پے در پے استعمال، لباس کی سلوٹوں کے ارتعاش، نشست و برخاست کے سلیقے سے اس ظاہری جسمانی عدم مطابقت کی تلافی کی گئی ہے۔ توازن کی بحالی کیلیے چغتائی نے پیش منظر سے بھی مدد لی ہے۔ تصویروں کے پس منظر میں موجود اشیاء بنیادی تصویری خاکے کے کسی نہ کسی زاویے سے ہم آہنگ ہیں۔ کہیں تو توازن، پس منظر اور پس منظر کے بعض اجزا کو رنگوں کے ذریعے ایک دوسرے سے منسلک کر کے حاصل کیا ہے اور کبھی بنیادی نقش کے انداز نشست کے بعض خطوط اور پس منظر کی اشیاء کے خطوط کو آپس میں متوازن (Balance) کر کے یہ نتیجہ حاصل کیا گیا ہے۔ چغتائی توازن اور ترتیب و تناسب کا شیدائی ہے۔

(۴)

چغتائی مصور ہے، بلکہ مصور سے کہیں زیادہ فوٹو گرافر ہے۔ جو لوگ چغتائی کے فن میں باریک خطوط اور مضبوط قلم کی جنبش اور خط کشی کی قدرت سے آگاہ ہیں، بظاہر تصاویر کی مجموعی فضا کو حقیقت پسندی اور عکس برداری سے بہت دور پائیں گے، لیکن اگر بغور دیکھا جائے تو چغتائی کے فن کا نقطہ آغاز فوٹو گرافی ہے۔ مغل اور ایرانی مصوری پس منظر اور پیش منظر کے فرق سے عاری تھی۔ قرب و بعد کا تصور اس میں نہیں تھا۔ چغتائی نے اپنے ذوق و وجدان سے اس میں عکاسی کا عنصر شامل کر دیا۔ اسے احساس ہے کہ تصویر میں زاویے کا انتخاب کیا اہمیت رکھتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ پس منظر میں بے ضرورت اشیاء کا شمول تصویر کے مجموعی تاثر کو مجروح کر دیتا ہے۔ انتخابیت بنیادی نقطہ توجہ کو زیادہ نمایاں کرنے میں اہم رول ادا کرتی ہے۔ چغتائی پیدائشی فوٹو گرافر ہے۔

ایک ماہر عکاس کی طرح تصویر کے پس منظر کے اقلیدسی نقوش تصویر کے کناروں پر لاکر قطع کر دیتا ہے۔ وہ فالتو نقش و نگار کو بلا وجہ تصویر میں شریک نہیں کرتا۔ پس منظر کو دھندلا کر کے مرکزی شبیہ کو نمایاں کرنے کی کاریگری بھی اسی فوٹوگرافی کے فن سے آگاہی کے سبب آئی ہے۔ چغتائی پس منظر کو تصویر کا خلا پورا کرنے کے لیے بھی کام میں لاتا ہے۔

(۵)

عکاسی کا ایک اور گر بھی اسے آتا ہے۔ وہ تصویر کے توازن (Balance) کے لیے بھی پس منظر سے بہت کام لیتا ہے۔ پس منظر کے چار بنیادی اوصاف چغتائی کی مصوری کا اہم حصہ ہیں۔ انتخابیت، قرب و بعد کا احساس، خلا کی خانہ پوری اور توازن کی بحالی۔ چغتائی کی تصاویر میں عکاسی کے یہ عناصر بکثرت پائے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ پورٹریٹ کے بعض اوصاف کا بھی وہ قائل ہے۔ اول انداز، دوم رخ اور تیسرے جسم کے مختلف اعضاء خصوصاً ہاتھوں کی مناسب ترتیب چغتائی قدیم ایرانی اور مغل مصوری کے اس اصول کو تسلیم نہیں کرتا کہ مختلف عناصر کی تفصیلات بجائے خود اہم ہیں۔ ایک اچھے فوٹوگرافر کی طرح وہ مجموعی تاثر کو اہمیت دیتا ہے۔ اس کے ہاں جزئیات ہیں تو ضرور لیکن وہ باہم مل کر ایک کل بھی بناتی ہیں۔ اس کے ہاں تفصیلات فی نفسہ اہم اور مقصود بالذات نہیں، بلکہ بنیادی نقش کا لازمی حصہ ہیں۔ کیمرے کی آنکھ فاصلے کو تفصیل اور دھندلاہٹ کے حوالے سے پہچانتی ہے۔ چنانچہ یہ تفصیلات فاصلے کے اثر سے دھندلی بھی ہوتی چلی جاتی ہیں اور خطوط کے علاوہ رنگوں کا نکھار بھی ماند پڑتا چلا جاتا ہے۔ اس سے قرب و بعد کا اظہار ہوتا ہے۔ چغتائی کی تصویروں میں یہ دونوں باتیں بدرجہ غایت پائی جاتی ہیں۔

چغتائی کے پسندیدہ (Posture) تین ہیں۔ (۱) خواتین اور مرد اپنے چہرے کیمرے کے عین سامنے بھی رکھتے ہیں۔ (۲) کبھی ذرا ترچھے بیٹھتے ہیں اور تصویر سے ایک کان اور ایک گال کا کچھ حصہ اوجھل ہو جاتا ہے۔ (۳) کبھی نیم رخ (Sidepose) کو بروئے کار لایا جاتا ہے۔ ایک جگہ تو کیمرے کی طرف پشت بھی ہے، لیکن چغتائی کے ہاں یہ پوز کم تر دیکھنے میں آیا ہے۔

(۶)

چغتائی کے آباؤ اجداد فن تعمیر کے ماہر تھے۔ اس کا بچپن قلعہ لاہور کے آس پاس گزرا ہے۔ مغل فن تعمیر اس کی گھٹی میں پڑا ہے، اس لیے شعوری یا غیر شعوری طور پر وہ قلعہ لاہور کی روشوں پر

گھومتا نظر آتا ہے اور قلعہ لاہور کی مغل عمارات کی عظمت و رفعت کو تصاویر کے پس منظر کے لیے استعمال کرتا ہے۔ یہاں بھی اس کا مقصد اکثر یہ ہوتا ہے کہ تصاویر میں ارتکاز پیدا کرنے کے ساتھ ساتھ یہ عمارتیں تہذیبی علامت بھی ہوں۔ اس کے علاوہ عکاسی کے فن سے لگاؤ کے باعث اس کی خواہش ہوتی ہے۔ عمارت اپنا پرجلال سڈول پن برقرار رکھیں۔ عمارتوں کی فوٹوگرافی میں زاویے کا انتخاب بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ ایک ہی عمارت ایک زاویے سے چپٹی اور سپاٹ نظر آئے گی اور دوسرے زاویے سے سڈول اور پر جسامت۔ عمل چغتائی میں عمارتوں کے زاویے بھی بڑی ندرت رکھتے ہیں۔ ''جہان رنگ و بو'' میں انداز نشست وہی ہے جو ''Chughtai Paintings'' کی ''A surrender'' میں ہے صرف پس منظر میں نولکھا کی عمارت کا زاویہ کسی قدر بدل گیا ہے اور چوکھنڈی سے ٹیک لگانے کی بجائے مرکزی کردار اپنے زانو کے سہارے جھک کر ذہنی تاثرات کا اظہار کر رہا ہے۔ ''مرقع چغتائی'' کی یہ تصویر اس شعر کی تجسیم ہے:

چاہے ہے پھر کسی کو مقابل میں آرزو
سرمے سے تیز دشنہ نہ مژگاں کیے ہوئے

''عمل چغتائی'' میں عورت کی جگہ مرد کی شبیہ آگئی ہے تو یہ اس شعر کی تفسیر ہے:

ریاضِ ہستی کے ذرے ذرے سے ہے محبت کا جلوہ پیدا
حقیقت گل کو تو جو سمجھے تو یہ بھی پیماں ہے رنگ و بو کا

یہاں مجنوں تصویر کے کینوس سے سرک گیا ہے اور اس کی جگہ رحل اور قرآن نے لے لی ہے۔ مطالب اور فضا کے اعتبار سے دونوں تصویریں ایک دوسرے سے الگ ہیں لیکن نولکھا کی جھلک اور انداز نشست کے اعتبار سے دونوں میں فوٹوگرافی کا ایک ہی زاوی استعمال ہوا ہے۔

(۷)

''عمل چغتائی'' میں فن کار نے اظہار کا ایک اور ذریعہ بھی اختیار کیا ہے، وہ علامت کا بے دریغ استعمال ہے۔ ''مرقع چغتائی'' میں چند تصویروں میں اس کا کامیاب اظہار ہوا تھا۔ یہاں یہی فنی ذریعہ بکثرت استعمال ہوا ہے۔ ''مرقع چغتائی'' میں ''رو میں ہے رخش عمر''......والی تصویر اس لحاظ سے اہم ہے کہ اس میں چغتائی نے شاعر کا بیان کردہ استعارہ استعمال کرنے کی بجائے اپنی علامتوں سے کام لیا تھا۔ ''عمل چغتائی'' تک آتے آتے چغتائی کو اپنے فن پر زیادہ اعتماد ہوتا گیا اور

اب وہ ایک مشاق اور شعوری تجربے سے سرشار شاعر کی طرح علامتوں کے استعمال میں مہارت کا ثبوت دیتا ہے۔ ''مرقع'' مصور کے فن کی ابتدائی حالت کو ظاہر کرتا تھا ''عمل چغتائی'' فن کی معراج کو ظاہر کرتا ہے۔ یہاں علامتی انداز زیادہ گہری اور پائیدار معنویت رکھتا ہے۔ اب پس منظر اور پیش منظر میں علامتی تعلق پیدا کرنے کا فن اسے آ گیا ہے۔ اس کے فن کے آبائی اثرات اقلیدسی شکلوں کو زیادہ موثر طور پر مرتسم کرتے تھے لیکن اب یہ اقلیدسی شکلیں تصویروں کی فضا میں سے نہیں، ان کے باطنی معانی سے بھی ہم آہنگ ہیں۔

چغتائی ان علامتوں کی یکسانی کو توڑنے کے لیے طرح طرح کے تجربے کرتا ہے مثلاً مقدس ہالے کو لیجئے۔ اہم شخصیتوں کے سر کے گرد ہالہ بنانے کا شوق اطالوی مصوروں کی طرح چغتائی کو بھی ہے۔ چغتائی نے شخصیتوں کے سروں کو تقدس کا جامہ اس طرح پہنایا ہے کہ اقلیدسی اشکال کو سر کے گرد ایک خاص حلقے کی سی شکل دے دی ہے۔ سلطان ٹیپو کے سر کے گرد سرخ ہالہ ہے لیکن اس کے پس منظر میں توپ کا پہیہ اقلیدسی بناوٹ کے ساتھ ہم آہنگ ہے۔ اس سے تصویر کا درمیانی حصہ فوکس میں آ گیا ہے۔ ''انجمن آرا'' میں نور جہاں کے سر کے گرد درخت کا سرخ جھاڑ روایتی ہالے کا بدل ہے۔ ''پرشکوہ'' کے زیر عنوان شہزادہ سلیم کی تصویر میں سر کے گرد کتھی رنگ کا ہالہ ہے لیکن اس کی Composition کو ہاتھی کی سیاہ اور پرجلال شبیہ سے مزین کر کے عظمت و جبروت والے عنصر کو ابھارنے میں مدد لی گئی ہے۔ انسان کے مادی جسم اور ہاتھی کی جسامت کے درمیان تقابل قائم کر کے قوت کی محدودیت کا شعور ابھارا گیا ہے۔

ہاتھی کی علامتی حیثیت چغتائی کی نظروں میں بہت ہے۔ وہ شان و تجمل کے اظہار کے علاوہ اس سے تصویر میں توازن پیدا کرنے کا کام بھی لیتا ہے۔ کبھی کبھی یہی مقصد ہالے کی بجائے دوپٹے یا پگڑی سے بھی حاصل کیا گیا ہے۔ نسوانی کردار میں ہاتھی کے نقش کو ایک دوسرے ہی انداز میں برتا گیا ہے۔ ''رخ زیبا''...... کی شہزادی (مستقبل کی علامت) کے سر کے پیچھے پتھر کی جڑت میں ہاتھی کی نیلگوں تصویر ہے (یہاں ایک بار پھر قلعہ لاہور کا دیواری نقش کام آیا ہے) سونڈ اور شہزادی کی ناک کے درمیان تناسب ہے۔ اس کے علاوہ شہزادی کے پوز اور ہاتھی کے پوز میں بھی ربط ہے۔ اس سے انسان اور جانور کے تجمل میں تقابلی احساس ابھارنے کا کام لیا گیا ہے۔ فنی لحاظ سے یہاں بھی وہی ضرورت درپیش تھی جس کا اظہار شہزادہ سلیم والی تصویر میں ہوا تھا۔ زبیدہ خاتون کی تصویر اور ہارون الرشید کی شبیہ میں چہرے مہرے اور انداز تجمل کی مماثت ہے۔ زبیدہ خاتون

خاموش کھڑی ہے، اس کی تصویر کے پس منظر میں قالین آویزاں ہے جس پر بنت کے درمیان ہاتھی کی شبیہ ساکن صورت میں ہے۔ ہاتھی اور ملکہ دونوں ایستادہ ہیں۔ زبیدہ خاتون کے چہرے کی جلالت کے مقابلے میں سراپے کا محکم انداز ایستادگی ہاتھی کے نقش کے ساتھ تقابل کا رنگ لیے ہوئے ہے۔ گویا یہاں بھی علامت سے تناسب اور تقابل ہی کا کام لیا گیا ہے۔

شرف النساء کی تصویر میں یہ مقصد ستون کے نقش و نگار سے حاصل ہوا ہے اور ستون کا درمیانی مخروطی نقش عظمت کی دلیل ہے۔ نقش کو متوازن کرنے کے لیے کتاب اور تکیے کا غلاف شوخ رنگوں میں ہے۔

چغتائی کے ہاں ہاتھی کے بعد عظمت کی دوسری علامت فراعین کے مجسمے ہیں۔ انھیں انسان کے داخلی احساس عظمت کی علامت کے طور پر دکھایا گیا ہے۔ یہ پتھر کے بت چغتائی کے احساسات کو بعض نرالے راستے دیتے ہیں۔ ہندوانہ تصاویر میں مورتیاں بھی چغتائی کے اسی داخلی رویے کی وضاحت کرتی ہیں اور ان سے بھی وہی کام لیا گیا ہے جو فراعین کے مجسموں سے۔ Chughtai's Paintings میں ایک تصویر بعنوان A piece of stone درج ہے۔ اس میں پیش منظر میں ایک بہت بڑا بت ایستادہ ہے جسے دھندلی روشنی میں دکھایا گیا ہے اس کے پیچھے ایک پجاری پاؤں پکڑے بیٹھا ہے۔ پجاری کا داخلی ردعمل یہی ہے کہ بت زندہ ہے، بت کو سائے کے جلو میں پیش کر کے یوں نمایاں کیا گیا ہے کہ وہ زندہ محسوس ہوتا ہے۔ اس طرح بت پجاری کے داخل کا خارجی روپ ہو جاتا ہے۔ ''عمل چغتائی'' پر نظر ڈالیں تو فراعین کے مجسمے یہی ضرورت پوری کرتے ہیں۔ ''انسان اور شیطان''...... تصویر کے درمیان میں فرعون کا مجسمہ ہے جو شیطانی خودی کی علامت ہے، بائیں جانب ایک برہنہ مرد ہے جس کے سر پر چھت کا پورا بوجھ پڑا ہوا ہے۔ مجسمے کے ہاتھوں میں جو شاخ ہے اس سے مرد کے جنسی اعضا کو پوشیدہ کیا گیا ہے اور یہ جنسی بیداری کی علامت بھی ہے۔ مجسمے کے بائیں پہلو میں پاس ہی ایک پرندے کی شبیہ ہے جو تصویر کو دیومالا کا روپ دیتی ہے۔ دائیں جانب برہنہ عورت کھڑی ہے جس کا سر حجاب سے جھکا ہوا ہے۔ مجسمے کے گلے میں سانپ بھی ہے اور پاؤں تک پھیلا ہوا لباس حجاب و بے حجابی کے درمیان نہاں جذباتی تضاد ظاہر کرتا ہے۔ اس طرح فرعون کا مجسمہ ایک سے زیادہ علامتی پرت رکھتا ہے۔

''عظمت آدم'' میں زمین سے چھت تک عظیم بت پورے شاہانہ مصری لباس میں کھڑا ہے۔ پیش منظر میں رومی بازو پھیلائے ہوئے ہے، یہ پیر رومی قد کاٹھ میں فرعون سے نصب ہے اور دور

پس منظر میں اقبال مختصر پیکر میں سیڑھی پر بیٹھا مطالعے میں محو ہے۔عمارت کی شوکت، انا کی عظمت، اور مفکرین کے ذہن اور جسمانی پیکر کے درمیان فاصلوں کو جس چابک دستی سے پیش کیا گیا ہے، وہ چغتائی سے خاص ہے۔ پس منظر میں مستطیل اور تکونوں کی وافر مقدار، انسانی سیرت کے پر پیچ گوشوں کو ظاہر کرتی ہے۔ تصویر کے کرداروں اور ماحول کے درمیان علامتی رشتہ اسے نئی معنویت عطا کرتا ہے۔

چغتائی کی پسندیدہ علامتوں کو دیکھا جائے تو اس میں بے جان اشیاء میں فانوس ''دیا'' صراحی، گلدان، تسبیح، آئینہ، میک اپ باکس، مخمل، پرندوں میں شاہین، بلبل، کبوتر اور طوطے جانوروں میں اونٹ، گھوڑا، نباتات میں نرگس، گلاب، موتیا، سرو، شیشم، بلوط، عمارتوں میں جھروکے، شہ نشین، خندقیں، قلعے، برج اور محلات، اور مناظر قدرت میں صبح، شام، رات، چاندنی، صحرا، جنگل ہی کو برتری حاصل ہے۔ اس ماحول میں چغتائی کی پھولوں اور پودوں سے شیفتگی سب پر حاوی ہے۔ درختوں، پتوں، پھولوں، پھلوں کو چغتائی نے جس کثرت سے پیش کیا ہے اس سے اس کے ذاتی شغف کا اندازہ ہوتا ہے۔

(۸)

اس فضا پر غور کیا جائے جو ان اشیاء سے ظہور پذیر ہوتی ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ چغتائی کو شہروں کی عکاسی سے زیادہ سروکار نہیں۔ وہ ماضی پرست رومانی ہے۔ جدید ذرائع رسل و رسائل اس کی ذہنی زندگی سے خارج ہیں۔ وہ گرد و پیش کو رومانی زاویے سے دیکھتا ہے۔ اسے گھوڑے اور اونٹ تو نظر آتے ہیں، موٹر اور ریل گاڑی نظر نہیں آتی۔ صرف کہیں کہیں جدید انسان کی وضع قطع کے دھندلے سے نقش ملتے ہیں مگر یہ نقش کسی سالم تصویر کا روپ نہیں دھارتے۔ مصور کا ہیرو مغل دور کا باشندہ ہے جسے انھی آداب و رسوم سے سروکار ہے جو قرون وسطیٰ میں مسلمان اپنائے ہوئے تھے۔ وہ مسلمانوں کے ماضی کی عظمت کا مرثیہ خواں ہے۔ ماضی پران کے اس رجحان کے ساتھ ساتھ اسے اپنے زمانے کے صرف چند مناظر پسند ہیں۔ اسے صرف وہ جدید لوگ لبھاتے ہیں جو جدید تہذیبی زندگی سے ناآشنا ہوں، اسے وہی لوگ پسند ہیں جو دیہاتی یا صحرائی ہوں۔ ''عمل چغتائی'' میں مغل تمدن کی چھاپ سے باہر کشمیری عورتوں اور مردوں کی شبیہیں اور شاہین ہاتھ اٹھائے سرحد کے باشندے ملتے ہیں۔ جدید شخصیتوں کی تعداد چغتائی کے پورے ذخیرہ تصاویر میں نہایت محدود ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ بعض خدوخال اور بعض غیر معمولی چہرے چغتائی کو خاص

طور پر پسند ہیں اور وہ اس کی تصاویر میں بار بار آتے ہیں۔ مرقع چغتائی میں:

غم ہستی کا اسد کس سے ہو جز مرگ علاج
شمع ہر رنگ میں جلتی ہے سحر ہونے تک

میں شمع کے سامنے کھڑا ہوا مرد بزرگ اپنے انھی خدوخال کے ساتھ چغتائی کی کئی دوسری تصویروں میں آیا ہے۔ ''عمل چغتائی'' میں وہ مرشد رومی ہے، ''شیطان اور درویش'' میں شاہ کے پاس کھڑا ہوا درویش ہے۔ ''مردمومن'' میں وہ انسان ہے جسے چاروں طرف سے شیطانی قوتیں اپنی طرف متوجہ کرنے پر کمربستہ ہیں۔ یہی شخصیت ''امامت جہاں'' میں بچے کی تربیت کرنے والا بزرگ ہے۔ ''خرچہ پوش'' میں بھی یہی پیر جلوہ فرما ہے۔ دادی اماں کا کردار بھی چغتائی کو پسند ہے یہ کردار عید کا چاند دیکھ کر خوش ہوتا ہے اور ''مرقع چغتائی'' میں براجمان ہے۔ لیکن پھر وہاں سے نکل کر ''عمل چغتائی'' میں بھی وارد ہوا ہے۔ ''ہفت کشور'' کی بوڑھی اماں وہی دادی اماں ہی تو ہے۔ ظاہر ہے یہ چہرے چغتائی نے اپنے گردوپیش سے اخذ کیے ہیں لیکن ان کے لباس اور ان کے ماحول کو ایرانی اور مغل مصوری کی فضا سے مربوط کر دیا ہے۔ اس عمل میں بعض اوقات چغتائی، اقبال کی بنائی ہوئی لکیر سے بھی الگ ہو جاتا ہے۔ اقبال کے نزدیک مسلمانوں کی عظمت کا نشان ہلال نما خنجر ہے۔ چغتائی اسے تسلیم نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک ہلالی خنجر دورِ زوال کی یادگار ہے۔ عربوں کے دورِ عروج میں خنجر سیدھا ہوا کرتا تھا چنانچہ عمل چغتائی کی جملہ تصاویر میں تلوار ہمیشہ سیدھی ہے۔

چغتائی ایرانی اثرات کے علاوہ عربی اثرات کو بھی سمونے کا قائل ہے۔ اس کے صحرا، لاہور کی سماجی زندگی کے خلاف جذباتی بغاوت ہی نہیں، وسیع تر فضا کی تلاش و جستجو کا استعارہ بھی ہیں۔ اونٹ اور محمل، لیلیٰ اور مجنوں اس اظہار کی بیرونی صورتیں ہیں۔ ''مرقع چغتائی'' میں:

جب بتقریب سفر یار نے محمل باندھا
تپش شوق نے ہر ذرے پہ اک دل باندھا

میں لیلیٰ اکیلی بیٹھی ہے۔ اونٹ گردن اٹھائے سوچ میں گم ہے۔ محمل پس منظر میں ہے۔ یہی محمل ''ناقہ لیلیٰ'' میں بھی ہے۔ حتیٰ کہ محمل کے نقش و نگار بھی یکساں ہیں۔ یہاں اونٹ گردن موڑ کر لیلیٰ اور مجنوں کو آمنے سامنے دیکھ رہا ہے۔ یہاں چغتائی نے شعر اقبال کی مدد سے اپنی ہی جذباتی زندگی کا ایک خلا پر کیا ہے۔ یہ تصویر اقبال کے شعر کی عکاس نہیں بلکہ چغتائی کی ایک ناگزیر داخلی صورت کو بھی پورا کرتی ہے۔

(۹)

چغتائی کا عشق، مرد قلندر، منصور حلاج، مرد مومن ایک ہی وحشت خیز جذبے کا اظہار ہے، اس لیے ان کی شباہت میں حیرت انگیز مشابہت پائی جاتی ہے۔ یہ مشابہت چہرے کے اتار چڑھاؤ کے ذریعے کہیں چشم خمار آگیں ہے، تو کہیں وحشت بے پایاں، کہیں سرشاری وخود فراموشی کا طلسم ہے تو کہیں انسانی انا کا سجیلا روپ۔

چغتائی کے ہاں مرد مومن کی خوبصورت ترین شبیہ ایچنگ (کندہ کاری) کے فنی ذریعے سے آئی ہے۔ مرد حر پابند سلاسل ہے۔ پابندیوں سے بے نیازی جسم کے ہر ہر عضو سے ظاہر ہے۔ یہ پیکر سرشار جسمانی توانائی کے علاوہ داخلی آزادی کا بھی مظہر ہے۔ آس پاس کھڑے انسانوں کے ان گنت چہروں کی بھی اسے پروا نہیں۔ عمر اور تجربے نے کمر کو جھکا دیا ہے لیکن توانائی سینے اور پیٹ کے Muscles سے نمایاں ہے۔ چہرے کے خط و خال میں شان بے نیازی، غور و فکر کے علاوہ سرخوشی و بے باکی کے ملے جلے تاثرات ہیں۔ پوری شبیہ جلالی صفات کی مظہر ہے اور چغتائی نے اسے خطوط کے ذریعے حاصل کیا ہے۔ چغتائی کے ہاں باریک خط بذات خود بہت بڑی ریاضت ہے۔ اس کے فن کا امتیازی وصف بھی باریک خط کا قادرانہ استعمال ہے۔ ابتداء میں چغتائی کا فن مخروطی انگلیوں، باریک خطوط اور لباس کی سج دھج کی وجہ سے عام ناظرین کے لیے کشش کی چیز تھا۔ رفتہ رفتہ جب چغتائی کے فن پر توجہ ہونے لگی تو اس کے موقلم کی باریکی ماہرین فن سے بھی تحسین حاصل کرنے میں کامیاب ہوئی۔ باریک خطوط کا کمال کندہ کاری میں پوری وضاحت سے آیا ہے۔ ''عمل چغتائی'' میں کندہ کاری کے تین نمونے ہیں۔ اقبال کی تصویر کے علاوہ ''مرد حر'' اور ''مسجد قرطبہ'' میں کندہ کاری ہی کو ترسیل کا وسیلہ بنایا ہے۔ دھات کی پلیٹ پیچیدہ اور ''ازمو باریک تر'' اقلیدسی پس منظر اور رنگ کے سیلاب کی تاب نہیں لاسکتی۔ اس لیے یہاں چغتائی کی انتخابیت پس منظر میں ایک آدھ سرسری نقش بنانے پر منحصر ہے۔ چغتائی نے ایک مغربی فنی ذریعے کو اس کی تمام تر محدودیت کے ساتھ قبول کیا ہے۔ یہاں اس کی توجہ پس منظر کو معمولی خاکے کے طور پر ظاہر کر کے پیش منظر پر مرکوز ہوئی ہے۔ ''مسجد قرطبہ'' کی عظمت کو پوری عمارت کے طور پر نہیں بلکہ نصف محراب کے طور پر نقش کیا گیا ہے۔ چغتائی نے کیمرہ مین کی آنکھ سے مشاہدہ کیا ہے اور اس عظمت کو مشخص کیا ہے جو مسجد قرطبہ کی محرابوں میں جلوہ گر ہے۔ فانوس اور سیڑھی کے اضافے نے

عمارت کی بلندی کو ابھارا ہے۔ پس منظر میں عمارت کا پست حصہ بھی محراب کی وسعت اور بلندی کو مزید تقویت دیتا ہے۔ عمارت کا محدود محرابی حصہ پورے تاثر کو منتقل کرنے کے کام آیا ہے۔ اس تاثر میں مزید گہرائی اور واقعیت کے اضافے کے لیے گہرے اور ہلکے خطوط کی قطع و برید سے آہنگ پیدا کیا گیا ہے۔ چغتائی نے دھات کو کاغذ کی طرح نرم اور ملائم بنا کر اپنی تخلیقی صلاحیتوں کے لیے ایک نیا میدان دریافت کر لیا۔

(۱۰)

وہ ایک مضطرب فن کار ہے جو کسی ایک صنف مصوری کا پابند نہیں، اس لیے اس نے اپنے آپ کو کندہ کاری کی محدود دنیا میں گرفتار کر کے نہیں رکھا۔ اس کے فن کا دوسرا وسیع تر رقبہ رنگوں پر مشتمل ہے۔ رنگ بھی چغتائی کی گرفت میں موم بن جاتا ہے۔ وہ ان مصوروں میں سے نہیں جو اپنی ذات کے داخلی روپ کو جامد کر کے کسی ایک ہی رنگ کے اسیر ہو جاتے ہیں۔ اس کے ہاں رنگوں کا تنوع ہے، وہ رنگوں کے نئے نئے Permutation اور Combination بناتا چلا جاتا ہے۔ بلکہ چغتائی کو وہ رنگ بھی زیادہ محبوب ہیں جو دوسرے مصوروں کو عاجز اور بے دست و پا کر دیتے ہیں۔ گلابی رنگ سب سے زیادہ بھدا اور ناقابل گرفت رنگ سمجھا جاتا ہے۔ چغتائی نے گلابی رنگ کو بڑے اعتماد سے استعمال کیا ہے۔ اسی طرح کتھی رنگ کے مختلف شیڈ بھی چغتائی کے راستے میں رکاوٹ نہیں، وہ تصویروں میں ان رنگوں کو متوازن کرنے کے طرح طرح کے نرالے انداز اختیار کرتا ہے۔ گلابی رنگ کے بعد دوسرا حوصلہ شکن رنگ، سبز ہے۔ ''عمل چغتائی'' میں اس رنگ کے ایک سے زیادہ ترتیبی شیڈ پائے جاتے ہیں۔ سبز رنگ کے پھیلاؤ میں لپکنے والی بے کیفی مصوروں کے لیے دردسر کا باعث بنتی ہے۔ چغتائی نے رنگ کی اس یکسانی کو خطوط کے آہنگ اور روشنی اور سائے کے امتزاج سے کچھ یوں توڑ دیا ہے کہ سبز رنگ اس کی تصاویر کا سب سے زیادہ موثر رنگ قرار پاتا ہے۔ چغتائی رنگوں کے نئے نئے شیڈ دریافت کرنے میں ماہر ہے۔ ''داستان گو'' میں تاج محل کو چاندنی رات میں دکھایا گیا ہے۔ پیش منظر میں درخت پر بیٹھی مورنی تاج کی خارجی تجسیم ہے۔ یہ مورنی تصویر کے گرد ایک فریم کی صورت میں معلق ہے جس طرح Chughtair Paintings کی پہلی تصویر For love کی خمیدہ قامت خاتون کا جسمانی جھکاؤ تصویر کو ارتکاز عطا کرتا ہے۔ اسی طرح مورنی نے تاج کو اپنے پروں میں سمیٹ رکھا ہے اور سارے تاثر کی جان، چاندنی

کا دلکش رنگ ہے۔

''غلام لڑکی''......ایک حبشی عورت کا چہرہ ہے۔ چہرے کی سیاہی کو سرخ لباس اور کتھئی چادر سے متوازن کیا گیا ہے۔ پس منظر میں چاند کا ہالہ اور مضبوطی سے جمائے ہوئے بالوں میں ستاروں کی شکل میں پنیں۔ چہرے کا تاثر اس عزم کا اظہار کہ غلامی زیادہ دیر تک قائم نہ رہے گی۔

من بہ سیمائے غلاماں فر سلطاں دیدہ ام

شعلۂ محمود از خاک ایاز آید بروں

ہاتھوں میں نیلے سلیپر رنگوں کے تسلسل کو قطع بھی کرتے ہیں اور غلام لڑکی کے پروفیشن کی علامت بھی ہیں۔ ظاہر ہے رنگوں کا تناسب ان کی بیداری کے تاثر کو گہرا کرنے کے کام آیا ہے۔ حالانکہ عام حالت میں سرخ رنگ محض جذبے کی حدت کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے، چغتائی نے اس سے دھیمے جذبے کے اظہار کا کام لیا ہے۔

''عمل چغتائی'' کی تیسری اہم تصویر ''اختر صبح'' ہے۔ اس تصویر میں چغتائی نے رنگوں کے علاوہ انتخابیت کو بھی مہارت فن کے ساتھ برتا ہے۔ نیلگوں آسمان کی رنگت اس سلیٹی رنگ سے مختلف ہے جو تاج میں استعمال ہوئی تھی۔ کونے میں ایک ستارہ اور صحرا کی وسعت میں سفید صبح کے آثار۔ پیش منظر میں اونٹ، جس کا منہ آسمان کی طرف اٹھا ہوا ہے۔ یہ اونٹ سفر کی علامت بھی ہے اور عمل اور حرکت کا استعارہ بھی۔ ایک گم کردہ منزل کے لیے اس سے بہتر کنایہ کیا ہوسکتا تھا؟ اونٹ پر ایک خاتون سوار ہے جس کے لبادے کا طویل حصہ نظر آرہا ہے۔ سر اور جسم کجاوے کے پیچھے ہے۔ عورت نظروں سے اوجھل ہے۔ عورت اس تصویر کا بنیادی کردار جسے ناآگہی کا ملال ہے۔ لیکن یہی عورت تصویر سے غائب ہے، تاہم اس کے بغیر بھی تصویر اپنی جگہ پر مکمل ہے۔

چغتائی نے قطع و برید کے علاوہ یہاں روایتی میناکاری کو بھی خیر باد کہا ہے۔ پس منظر کی باریکیوں کا شائق چغتائی، کندہ کاری کی منزل سے گزرنے کے بعد اشیاء کو غائب کرنے کا فن بھی جان گیا ہے۔ اس نے رنگوں سے فضا تعمیر کرنے کا بھی سلیقہ دریافت کرلیا ہے۔ ایسے میں وہ اپنے پسندیدہ پودے بھی بھول جاتا ہے۔ اس پوری تصویر میں نباتی چیز صرف چند درخت ہیں، اور وہ بھی اونٹ کے پیکر کو متوازن کرنے کے کام آتے ہیں۔ ورنہ صحرا کی فضا نیلے، زرد، سبز اور مٹیالے رنگ سے مکمل ہوگئی ہے اور اسے کسی بیرونی سہارے کی ضرورت نہیں رہی۔

(۱۱)

مغل فن تعمیر کا دلدادہ چغتائی، شہزادیوں اور شہزادوں کا رسیا چغتائی، اپنے رومانی طرز احساس کو بیدار رکھتے ہوئے بھی ''مرقع غالب'' کے چغتائی سے مختلف ہو چکا ہے۔ علامتی طریق کار نے چغتائی کے فن کو ایک ایسی نہج پر ڈال دیا جہاں اس کی تصویر محض ایک روحانی واردات یا وجدانی تجربہ نہیں، بلکہ فنکار کے ذہن میں ایک اعلیٰ مقصد ہے۔ اس کی تصاویر کی پرسکون فضا میں عظمت و جلالت کے آثار شامل ہو گئے ہیں۔ اب اس کے ہاں ماضی کو حال کے مسائل سے منسلک کرنے کا رجحان بھی ہے۔ قرآن، گلدان، کتاب، تسبیح اور آئینہ، مزدور، کسان، غلام اور آزاد، کشمیر اور مظلوم وہ زندہ مسائل ہیں جنہیں چغتائی نے اپنے رومانی طرز فکر کے باوصف موضوع بنایا اور مادی حقائق سے مربوط بھی کیا۔ فن برائے فن سے آغاز کرنے والا چغتائی ''عمل چغتائی'' میں فن برائے زندگی کی منزل پر آ گیا۔ اسے ''عمل چغتائی'' میں کرشن کی گوپیوں کے جسمانی خط و خال میں لذت کی جستجو میں نہیں، اب رنگوں کا اپنا حسن فی ذاتہ دلکش نہیں رہا۔ چغتائی بنیادی مقاصد کو پیش نظر رکھ کر پس منظر کو علامتوں کے حوالے سے تیار کرتا ہے، اور یہی منزل اس کے فن کی جاذب ترین تکمیلی منزل ہے۔

☆☆☆☆☆

اقبال کا تصورِ جہاد

ادب کے طالب علم کے لیے یہ ایک نامانوس سا موضوع ہے۔ علامہ اقبال کا بنیادی خیال ہے کہ اسلام مذہب نہیں ہے بلکہ دین ہے۔ اس تناظر میں روحانی اور مادی اقدار ایک دوسرے سے الگ نہیں۔ اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے جس میں دین بھی شامل ہے اور دنیا بھی۔ اسلام کا یہ ایک مستقل امتیاز ہے کہ اس میں دنیا، دین کے تابع ہے اور ان اخلاقی اقدار سے جن کی تعلیم اسلام نے دی ہے، دنیا کی فی نفسہ کوئی الگ حیثیت نہیں ہے۔ دوسرے ادیان کے مقابلے میں اسلام اس اعتبار سے مختلف اور منفرد ہے کہ خود عیسائیت بھی ایک مرحلے پر چرچ اور اسٹیٹ کے الگ الگ خانون میں بٹ گئی اور نتیجہ یہ نکلا کہ مذہب افراد کا ذاتی یا پرائیویٹ معاملہ ہو کر رہ گیا جس کا حیات اجتماعی کے اساسی محرکات سے کوئی تعلق نہیں۔ لیکن اسلام جیسا کہ اقبال زور دے کر کہتے ہیں، دین و دنیا کو ایک دوسرے سے الگ نہیں رکھتا۔ ''خطبات'' میں تو علامہ یہاں تک کہتے ہیں کہ جسم اور روح ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔(۱) اس لحاظ سے اقبال کی شاعری کے حوالے سے بھی ہم جو موضوع لیں گے، اس کا کوئی نہ کوئی بنیادی تعلق دین سے ضرور ہوگا۔ فی الوقت میں ان کے تصور جہاد اور نظریہ مرد مومن کے سلسلے میں کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں۔

جہاد کا مادہ (ج ہ د) ہے، اس کے لغوی معنوی ہیں: کسی متعینہ مقصد اور مقررہ ہدف کے لیے سخت کوشش کرنا۔ ''مجاہدہ'' اور ''اجتہاد'' کے کلمات بھی اسی مادے سے مشتق ہیں۔ اس بات کو ذرا پھیلا کر دیکھیں اور جہاد کے لغوی معنی سے اصطلاحی معنی کی طرف آئیں تو اس میں مجاہدے اور اجتہاد کے بعض پہلو بھی شامل ہو جاتے ہیں۔ اصطلاحی معنوں میں جہاد، راہ خدا میں انتہائی محنت، کوشش اور تگ و دو سے عبارت ہے۔ امام راغب اصفہانی کے بقول الجھد والجھد کے معنی طاقت اور مشقت کے ہیں۔ بعض نے کہا ہے کہ الجَھد (بفتح الجیم) بمعنی مشقت اور الجُھد بمعنی وسعت کے ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ جُھد کا لفظ صرف انسان کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ الاجتھاد (افتعال)

کے معنی کسی کام کے لیے پوری طاقت صرف کرنے اور مشقت اٹھانے کے ہیں......الجھاد والمجاھدۃ (مفاعلہ) کے معنی دشمن کے مقابلے میں پوری طاقت صرف کرنے کے ہیں۔ جہاد تین قسم پر ہے: ''(۱) کفار سے (۲) شیطان سے اور (۳) نفس سے......'' اور آیت کریمہ وجاھدوا فی اللہ بحق جھادہ (اور خدا (کی راہ) میں جہاد کرو جیسا جہاد کرنے کا حق ہے) (۲۲۔۷۸) تینوں قسم کے جہاد پر مشتمل ہے......اور حدیث میں ہے:"جاھدوا اھوائکم کما تجاھدون اعداء کم" کہ جس طرح اپنے دشمن سے جہاد کرتے ہو اس طرح اپنی خواہشات سے بھی جہاد کیا کرو......اور جہاد یا مجاہدہ زبان اور ہاتھ دونوں کے ساتھ ہوتا ہے۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:"جاھدو الکفار بایدیکم والسنتکم'' کہ کفار سے ہاتھ اور زبان دونوں کے ساتھ جہاد کرو۔''[۲]

زندگی کی طرح لفظ کے بھی مختلف دائرے ہو جاتے ہیں۔ جہاد کا لفظ خاص طور پر ان غزوات، سرایا اور جنگوں کے لیے استعمال کیا گیا ہے جو اسلام کے لیے لڑی گئیں۔ اس سلسلے میں کچھ مغالطے بھی موجود ہیں، خاص طور پر صلیبی جنگوں کے زمانے سے اور پھر برصغیر پاک و ہند پر برطانوی تسلط کے دور سے، جہاد کو کئی رنگ دیے جا رہے ہیں۔ مثلاً ایک غلط فہمی یہ پھیلائی گئی کہ اسلام کو رو سے جہاد کا مطلب یہ ہے کہ غیر مسلموں کے علاقے فتح کیے جائیں، انھیں ہر طرح سے مغلوب کرنے کی کوشش کی جائے اور اسلام پھیلانے کے لیے تلوار چلائی جائے۔ علامہ اقبال کے زمانے سے کچھ پہلے بعض مسلمان مورخین نے مستشرقین کے پھیلائے ہوئے ان مغالطوں کی تردید شروع کر دی تھی اور اس کے لیے انھوں نے قرآن و حدیث کو بنیادی ماخذ بنایا۔ برصغیر میں اس صورتحال نے ایک خاص مبحث پیدا کیا۔ یہاں کے مسلمانوں میں اس مسئلے نے بہت اہمیت اختیار کر لی کہ آیا ہندوستان، دارالاسلام ہے یا ''دارالحرب''؟ ہند اسلامی تاریخ میں یہ سوال خاصا پرانا ہے۔ سب سے پرانا حوالہ سلطانی دور کا ہے۔ مشہور مورخ ضیاء الدین برنی نے اپنی کتاب ''نعت محمدیؐ'' میں ذکر کیا ہے کہ اس سرزمین میں ہندو، مسلمانوں کے لیے مسلسل عذاب بنے ہوئے ہیں۔ انھیں قتل کرنا واجب ہے۔[۳] اس کے بعد یہ مسئلہ برطانوی دور اقتدار میں بھی چلتا رہا کہ یہ خطہ دارالحرب ہے یا دارالسلام؟ ہندو ذمی ہے کہ نہیں؟ انگریزی حکومت کی اطاعت واجب ہے کہ نہیں؟......

اس فضا میں اقبال نے آنکھ کھولی۔ خود ان کے زمانے میں سرسید احمد خان نے جہاد پر ایک رسالہ تصنیف کیا۔ بعد میں ابوالکلام آزاد نے بھی کچھ مقالے لکھے۔ اسی طرح ابوالاعلیٰ مودودی

نے ''الجہاد فی الاسلام'' کے نام سے ایک ضخیم کتاب تحریر کی۔ اس پس منظر میں علامہ کے تصور جہاد تک پہنچنے کے لیے ہمیں تاریخ اسلام کے بارے میں ان کی اس بنیادی رائے کو سامنے رکھنا ہوگا کہ خلفائے راشدین کے بعد خلافت ختم ہوگئی اور ملوکیت کا دور دورہ ہوا۔ اس سے جو دینی اور تہذیبی خرابیاں پیدا ہوئیں، اس کی طرف اقبال نے کئی جگہ اشارے کیے ہیں۔ نثر میں بھی اور نظم میں بھی۔ ارمغانِ حجاز جو ان کا آخری شعری مجموعہ ہے اور ان کے انتقال کے بعد شائع ہوا، اس میں ''خلافت وملوکیت'' کے عنوان سے فرماتے ہیں:

عرب خود را بنور مصطفیؐ سوخت
چراغ مردہ مشرق برافروخت
ولیکن آں خلافت راہ گم کرد
کہ اول مومناں را شاہی آموخت (۴)

اس صورتحال کا مسلمانوں کو مجموعی طور پر جو نقصان ہوا اس سے دو تین چیزیں نمایاں ہوتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ خلافت راشدہ کے فوراً بعد بقول علامہ اقبال، مسلمانوں کو اسلام سے سماجی سطح پر ایک فعال قوت کے طور پر نمودار ہونے والی جو روشنی حاصل ہوئی تھی، وہ ماند پڑ گئی، اور ملوکیت نے اس بنیادی تصور حیات کو جھٹلا دیا جو آگے چل کر مسلمانوں کی فلاح و بقاء کا ضامن ہو سکتا تھا۔ دوسرا بڑا حملہ جو مسلمانوں کے خیالات پر ہوا وہ یونانی فلسفے کی یلغار تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ زندگی کی بقاء اور قیام کے لیے جو چیزیں مفید ہو سکتی تھی، انھیں نظرانداز کر دیا گیا، اور پھر رفتہ رفتہ یہ نوبت آ گئی کہ مسلمانوں کے ہاں وہ رجحانات جنہیں ثانوی حیثیت حاصل تھی، بنیادی حیثیت اختیار کر گئے۔ اس طرح غیر متوازن قناعت اور بے عملی کے سوتے پھوٹ پڑے۔ اس کے بعد عالم اسلام کے خلاف ایک اور بڑا طوفان اٹھا۔ وہ منگولوں کا حملہ تھا جس کے آگے سرانداز ہو کر مسلمانوں نے تصوف کا وہ راستہ اختیار کیا جسے اقبال عجمی اور غیر اسلامی قرار دیتے ہیں۔ تاہم یہ کہنا غلط ہے کہ علامہ تصوف کے خلاف تھے۔ وہ خود یہ کہتے ہیں: ''اسلام کو دین فطرت کے طور پر realize کرنے کا نام تصوف ہے اور ایک اخلاص مند مسلمان کا فرض ہے کہ وہ اس کیفیت کو اپنے اندر پیدا کرے۔''(۵)

اس بنیاد پر جب علامہ اقبال برصغیر کی پوری مسلم روایت اور اس کے بڑے نمائندوں کو دیکھتے ہیں تو ان کے ہاں ردعمل کی کئی سطحیں نمودار ہوتی ہیں۔ اول یہ کہ یہاں کے مسلمانوں نے برطانوی اقتدار کو کس طرح تسلیم کر لیا؟ اور جو کچھ آوازیں اس کے خلاف بلند بھی ہوئیں وہ اتنی

کمزور تھیں کہ تقریباً بے اثر رہیں۔ دوسرے ایک بہت بڑا نقصان مسلمانوں کا یہ ہوا کہ فارسی اور اردو شاعری میں وہ خیالات وافکار زیادہ جگہ پا گئے جو مسلمانوں کو بے عملی اور انفعالیت کی طرف لے گئے۔ اس صورتحال نے برطانوی دور میں مسلمانوں کو اس درجے تک پہنچا دیا کہ اقبال کو بڑے جوش وخروش کے ساتھ اس کے خلاف ایک پیکار کرنی پڑی۔ ایک طرف تو انھوں نے یہ کوشش کی کہ لفظ جہاد کے بارے میں مستشرقین کی پھیلائی ہوئی غلط فہمیوں کو دور کیا جائے اور دوسری جانب انھوں نے اجتہاد کی ضرورت واہمیت پر زور دیا جو اسی مادے سے مشتق ہے۔ اس سلسلے میں ان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ جب حالات بدلنے لگیں اور سماجی صورتحال میں بنیادی نوعیت کی تبدیلیاں پیدا ہونے لگیں تو اسلام کے قانونی اصولوں کی نئی تعمیر وتعبیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ اجتہاد اسی ضرورت کی تکمیل کرتا ہے۔ اس میں فقہی دروازے بند نہیں رہتے بلکہ بعض شرائط کے ساتھ کھلے رہتے ہیں لیکن ہمارے ہاں یہ ہوا کہ قرونِ وسطیٰ میں شریعت کی جو تعبیر وتشریح کر دی گئی تھی، اسے آج کے حالات پر بھی جوں کا توں منطبق کرنے پر اصرار کیا گیا۔ علامہ اس رویے کے مخالف ہیں۔ اس مخالفت کے اسباب وحدود کا کچھ اظہار اس رسالے میں بھی ہوتا ہے جو انھوں نے جہاد کے موضوع پر لکھا تھا اور ایک زمانے میں اس کے کچھ اجزا شائع بھی ہوئے تھے۔ اس اشاعت پر جو عمومی ردعمل سامنے آیا وہ سخت مخالفانہ تھا لہٰذا رفع فساد کے لیے انھوں نے پورا رسالہ ہی ایک طرف ڈال دیا۔ سید سلیمان ندوی کے نام اپنے ایک خط میں علامہ اس مخالفت کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''ہمارے ہاں لوگوں میں دوسرے کی بات سننے کا حوصلہ نہیں ہے۔''(۶)

اس کے علاوہ کم وبیش اسی موضوع پر ان کی ایک اور تحریر ملتی ہے:

''Political Thought in Islam'' (مشمولہ Speaches writings and statements of iqbal) اس میں انھوں نے مسلمانوں کے تصورِ ریاست پر گفتگو کی ہے اور بتایا ہے کہ خلافت کس طرح ملوکیت میں تبدیل ہوگئی اور خلفاء کے چناؤ میں کون سے بنیادی اصول ملحوظ رکھے جاتے تھے اور ان میں کون کون سی صفات ہوتی تھیں...... جب تک مسلمان خلافت کے ادارے پر متفق رہے، ان میں دو طبقات موجود رہے: ایک وہ جو منتخب کیا جاتا ہے اور دوسرا وہ جو منتخب کرتا ہے۔ علامہ نے امیدوارِ خلافت کے لیے الماوردی کی بتائی ہوئی آٹھ شرائط نقل کی ہیں:

(۱) سیرت، اخلاقِ حسنہ سے آراستہ ہو۔ عادات وخصائل غیر مشتبہ ہوں۔

(۲) صحت حواس ظاہری وباطنی قائم ہو۔

(۳) مذہب وشریعت کا ضروری علم حاصل ہو۔

(۴) امیدوار ایسی دور بینی وحق اندیشی کا مالک ہو جو ایک حکمران کے لیے ضروری ہے۔

(۵) ایسے حوصلے اور جرات کا مرد ہو کہ وقتِ ضرورت خلافت مقدسہ کی حفاظت کے لیے میدان میں نکل سکے۔

(۶) خاندان قریش سے قرابت رکھتا ہو۔

(۷) پوری عمر کا بالغ ہو (عندالغزالی)۔ یہی شرط تھی جس کی عدم موجودگی میں قاضی القضاۃ نے المقتدر کو خلیفہ منتخب کرنے سے انکار کر دیا تھا۔

(۸) مرد ہو نہ کہ عورت (عندالبیضاوی)۔ اس شرط کا خوارج نے انکار کیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ عورت خلیفہ منتخب ہو سکتی ہے۔(۷)

علامہ کا یہ مقالہ خلافت وملوکیت کے تصورات کا خاصی گہرائی سے تجزیہ کرتا ہے اور اس بنیادی فرق کی بخوبی نشاندہی کرتا ہے جو حکومت کے ان دو اداروں میں پایا جاتا ہے۔ اس مسئلے کو ایک اور زاویے سے دیکھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ ''جہاد'' کے لغوی معنی تو متعین ہیں جو ہم بیان بھی کر چکے ہیں، مگر کسی نظریے کی اساسی اصطلاحات محض لغوی معنی تک محدود نہیں ہوتیں۔ ان کے کچھ اصطلاحی معنی بھی ہوتے ہیں جو لغوی معنی سے ایک محکم نسبت اور تعلق رکھتے ہیں۔ ''جہاد'' کی اصطلاحی معنویت یہ ہے کہ اس میں دو چیزیں لازمی ہیں: مقصد اور جدوجہد۔ یعنی جہاد کی چند واضح اخلاقی حدود و قیود ہوتی ہیں، جنہیں متعدد آیات قرآنی اور احادیث مبارکہ سے اخذ کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں علامہ اقبال نے جو کچھ بیان کیا ہے اس میں چند چیزیں خاص طور پر قابل غور ہیں۔ اپنے مذہب اور اقدار کے دفاع کے لیے لڑائی لڑنا حلال ہے اور ضرور لڑنی چاہیے، لیکن کسی شخصی غرض کے لیے یا محض کوئی علاقہ فتح کرنے کی خاطر کسی ملک یا قوم پر چڑھائی کرنا حرام ہے۔ البتہ کوئی آپ پر حملہ آور ہو جائے تو اس کا جواب دینا لازم ہے۔ جہاد کے جواز بلکہ وجوب کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ آپ کے ہمسایہ ممالک آپ کا جینا حرام کر دیں اور ان کی وجہ سے آپ اسلام کی طرف سے عائد ہونے والے فرائض کی بجا آوری نہ کر سکیں۔ ایسی صورتحال میں اپنے دینی تشخص کی بقاء کے لیے ہر طرح کی جدوجہد ضروری ہو جاتی ہے۔

جہاد کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ علامہ جہاد کے لفظ کو علامتی مفہوم میں بھی استعمال کرتے ہیں۔ جہاد انفرادی جہت بھی رکھتا ہے اور اجتماعی بھی۔ انسان کی ذات میں بھی ہوتا ہے اور خارج میں

بھی۔ ایک میں رذائل نفس کا خاتمہ مقصد جہاد ہ اور دوسرے میں اخلاقی اصلاح۔ زندگی ان دونوں سے ملکر ہی ایک بامعنی کل بنتی ہے۔ علامہ کے نزدیک زندگی عبارت ہے حرکت وعمل سے، یہ نہ ہوتو زندگی، موت کے مترادف ہے۔ اسی لیے وہ ''پیکار'' کو بنیادی اہمیت دیتے ہیں۔ اس تصور نے ان سے طرح طرح کی تراکیب وضع کرائی ہیں، مثلاً: ''پیکارِ زندگی'' ''معرکہ حیات'' ''جہاد زندگی'' ''مصاف حیات'' ''معرکہ ہست و بود'' ''رزمگہ کائنات'' وغیرہ۔ اقبال نے اپنے کلام میں جابجا یہ ترکیبیں استعمال کی ہیں۔ یہاں ایک چیز کا تجزیہ ضروری ہے کہ اقبال نے اپنے تصور جہاد کی وضاحت کے لیے اردو کی بجائے فارسی کو کیوں منتخب کیا؟ اردو کلیات میں غالباً چھ یا سات مقامات ہیں جہاں جہاد کا ذکر صراحت سے ملتا ہے، حالانکہ یہ کلام ۱۹۰۵ء سے لیکر ان کی وفات تک پھیلا ہوا ہے۔ اس کے مقابلے میں فارسی میں جہاد کا تذکرہ اردو سے کئی گنا زیادہ ہے۔ ایسا کیوں ہے؟ میں اس کی ایک وجہ تو یہ ہوسکتی ہے کہ بعض باتیں وہ صرف خواص تک پہنچانا چاہتے تھے، عام لوگوں تک نہیں۔ انگریزی کا وسیلہ بھی اسی لیے اختیار کیا، ورنہ ''Reconstruction'' کے خطبات اردو میں بھی لکھے جاسکتے تھے۔ بہرحال اردو میں جہاد کا جو پہلا حوالہ ملتا ہے وہ ''طلوع اسلام'' میں ہے:

یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتح عالم
جہاد زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں(۸)

یہ وہ اولین حوالہ ہے جہاں اقبال نے کھل کر زندگی کو جہاد قرار دیا ہے اور منفی قوتوں کے خلاف نبرد آزما ہونے کی تلقین کی ہے۔ اس جہاد کا سرمایہ ہے یقین محکم، عمل پیہم اور انسانی دنیا سے محبت۔ اس کے بعد دوسرا حوالہ ''فاطمہ بنت عبداللہؓ'' میں ملتا ہے۔ ایک خاص غزوے کے حوالے سے کہتے ہیں:

یہ جہاد اللہ کے رستے میں بے تیغ و سپر
ہے جسارت آفریں شوق شہادت کس قدر(۹)

سرسید کے زمانے میں بعض علمائے دین نے یہ فتویٰ دیا کہ انگریز اولی الامر ہیں، ان کے خلاف تلوار اٹھانا جائز نہیں ہے۔ مسلمانوں پر سے جہاد اب ساقط ہوگیا ہے...... یہ کوئی ایک آدھ فتوے کا ذکر نہیں، ان فتاویٰ کی مجموعی تعداد دس گیارہ بلکہ اس سے بھی کچھ زیادہ تھی۔ اس سلسلے میں اقبال کا پہلا ردعمل ان کے ظریفانہ کلام میں ملتا ہے:

رد جہاد میں تو بہت کچھ لکھا گیا
تردید حج میں کوئی رسالہ رقم کریں(۱۰)

اس کے علاوہ انھوں نے جہاد کے موضوع پر ایک پوری نظم بھی لکھی:

تعلیم اس کو چاہیے ترک جہاد کی
دنیا کو جس کے پنجہ خونیں سے ہو خطر(۱۱)

اسی طرح ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' میں پہلا مشیر جہاد کا بالواسطہ حوالہ دیتے ہوئے کہتا ہے:

کس کی نومیدی پہ حجت ہے یہ فرمان جدید
ہے جہاد اس دور میں مرد مسلماں پر حرام(۱۲)

اقبال جہاد اور جنگ کے بنیادی فرق کو کبھی نظر انداز نہیں کرتے۔ جنگ کا مقصد محض تسخیر ممالک ہے جبکہ جہاد دینی اقدار، تہذیبی اوضاع اور قومی بقاء کی حفاظت اور دفاع کے لیے ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر، جنگ انسان کو انسان کا غلام بناتی ہے اور جہاد انسان کو خدا کا مطیع بناتا ہے۔

آج ہم ایک آزاد ملک میں بیٹھ کر اس وقت کا اندازہ نہیں کر سکتے جب انگریز ہم پر حاکم تھا اور مسلمانوں کے لیے اپنے دین کی ترویج اور حفاظت نہایت مشکل ہو چکی تھی۔ حتیٰ کہ دین اور سیاست کو ملانے کی ہر کوشش شک کی نظر سے دیکھی جاتی تھی۔ اقبال اگر جہاد کو اپنی اردو شاعری کا موضوع بناتے تو ممکن تھا کہ ایسے اسباب پیدا ہو جاتے کہ انھیں قبل از وقت پابندیوں اور دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا، اور پھر یہ بھی ہے کہ اقبال مسلمانوں کے ہر مسئلے کو مقامی کی بجائے ایک وسیع ملی تناظر میں رکھ کر دیکھتے تھے۔ فارسی چونکہ ملت اسلامیہ کے زیادہ فعال اور طاقتور عناصر کو متحرک کر سکتی تھی لہٰذا انھوں نے اس زبان کو اپنے تمام اساسی تصورات کے اظہار کا ذریعہ بنایا۔ ان کے اس فیصلے کی صحت آج تاریخ نے ثابت کر دی ہے۔ عالم اسلام کے ایک وسیع حصے میں علامہ کا فارسی کلام ان محرکات کی ذیل میں آتا ہے جو قومی زندگی کے مثبت تسلسل اور بقاء میں لازمی طور پر درکار ہیں۔

اقبال کا تصور جہاد تفصیل اور ترتیب کے ساتھ پہلی مرتبہ اسرار خودی میں ظاہر ہوا ہے۔ یہاں انھوں نے اپنے خیالات کا باقاعدہ اظہار کیا ہے۔ ایک حصے کا عنوان ہے:

''در بیان اینکہ مقصد حیات مسلم اعلائے کلمۃ الحق است و جہاد اگر محرک او جوع الارض باشد در مذہب اسلام حرام است۔''

یعنی مسلمان کی زندگی کا مقصد اعلاے کلمتہ الحق ہے اور جہاد کا محرک اگر محض کشور کشائی ہے تو مذہب اسلام میں حرام ہے۔اس بات کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

صلح شر گردو چو مقصود است غیر
گر خدا باشد غرض جنگ است خیر
گر نگرود حق ز تیغ ما بلند
جنگ باشد قوم را نا ارجمند (۱۳)

اس کے بعد حضرت میاں میر کی ایک حکایت بیان کرتے ہیں:

حضرت شیخ میاں میر ولی — ہر خفی از نور جان او جلی
بر در او جبہ فرسا آسماں — از مریدانش شہ ہندوستاں
شاہ تخم حرص در دل کاشتے — قصد تسخیر ممالک داشتے
از ہوس آتش بجاں افروختے — تیغ را ہل من مزید آموختے
در دکن ہنگامہ ہا بسیار بود — لشکرش در عرصہ پیکار بود
رفت پیش شیخ گردوں پایۂ — بیگرد از دعا سرمایہ ی
شیخ از گفتار شہ خاموش ماند — بزم درویشاں سراپا گوش ماند
تا مریدے سکہ سیمیں بدست — لب کشود و مہر خاموشی شکست
گفت شیخ ایں زر حق سلطان ماست — آنکہ در پیراہن شاہی گداست
حکمران مہر و ماہ و انجم است — شاہ ما مفلس ترین مردم است
دیدہ بر خوان اجانب دوخشت — آتش جوعش جہانے سوختست
قحط و طاعوں تابع شمشیر او — عالمے ویرانہ از تعمیر او
سطوتش اہل جہاں را دشمنت — نوع انساں کارواں او رہزنست
از خیال خود فریب و فکر خام — می کند تاراج را تسخیر نام!
آتش جان گدا جوع گداست — جوع سلطاں ملک وملت رافناست

ہر کہ خنجر بہر غیر اللہ کشید
تیغ او در سینہ او آرمید (۱۴)

اس کتاب میں دو ایک مقالات پر اقبال نے یہ بتایا ہے کہ جنگ کن اصولوں کے تحت جائز

ہے۔ یہاں ان کا استدلال قرآن کی صریح نصوص پر استوار ہے۔ جنگ کی جائز صورتوں میں دفاعی جنگ کی اہمیت پر انھوں نے خاص طور پر زور دیا ہے:

ایکہ باشی حکمت دیں را امیں
با تو گویم نکتۂ شرع مبیں

چوں کسے گردد مزاحم بے سبب
با مسلماں در ادائے مستحب

مستحب را فرض گردانیدہ اند
زندگی راعین قدرت دیدہ اند

روز ہیجا لشکر اعدا اگر
برگمان صلح گردد بے خطر

گیرد آساں روزگار خویش را
بشکند حصن و حصار خویش را

تا نگیرد باز کار او نظام
ناختن برکشورش آمد حرام

سرایں فرمان حق دانی کہ چیست
زیستن اندر خطر ہا زندگیست

شرع میخواہد کہ چوں آئی بجنگ
شعلہ گردی واشگافی کام سنگ

آزماید قوت بازوے تو
می نہد الوند پیش روے تو

باز گوید سرمہ ساز الوند را
از تف خنجر گداز الوند را(۱۵)

اسی بند میں اقبال نے اسلام کے قوانین جنگ کا ایک اور پہلو بھی بیان کیا ہے کہ اگر دشمن محض صلح کے گمان پر ہتھیار رکھ دے اور پوری طرح سے مطیع بن جائے تو اس پر حملہ حرام ہو جاتا ہے:

زیستن اندر خطر ہا زندگی است

یہ جہاد کی علامتی جہت ہے جو اقبال کی شاعری میں جا بجا ظاہر ہوئی ہے۔ در خطر زیستن،

استعارہ ہے مجاہد کی زندگی کا جس کی کئی سطحیں ہیں۔علامہ کے نزدیک مقاصد حیات، علم کا نہیں بلکہ عمل کا موضوع ہیں۔انسان، عمل ہی کی بنیاد پر ان مقاصد کے حصول کی اہلیت بہم پہنچاتا ہے۔اس راہ میں کئی طرح کی داخلی اور خارجی رکاوٹیں پیش آسکتی ہیں۔ان رکاوٹوں کو دور کرنے کی ہر کوشش جہاد ہے۔علامہ نے پیکار کو اصل زندگی اسی معنی میں کہا ہے کہ زندگی جس رو بکمال حرکت سے عبارت ہے وہ مختلف مزاحمتوں کا سامنے کیے بغیر actualize تو کجا تصور بھی نہیں کی جاسکتی۔عمل اسی حرکت کا دوسرا نام ہے جو آدمی کو اپنے اہداف سے لاتعلق نہیں ہونے دیتا:

از عمل آہن عصب می سازدت
جاے خوبے در جہاں اندازدت
خستہ باشی استوارت میکند
پختہ مثل کوہسارت میکند(۱۶)

عمل چونکہ محض تصور نہیں ہے لہٰذا کوئی نمونہ کامل ہونا چاہیے جس کی روشنی میں اس کی سمت کمال کو حتمی اور دائمی طور پر متعین کیا جاسکے۔رسول اللہؐ کی ذات اقدس ہی وہ نمونہ ہے کہ اس کی مکمل پیروی کیے بغیر حصول مقصود کی کوئی راہ نہیں کھلتی۔اقبال کی نظر میں زوال امت کا سب سے بڑا بلکہ واحد سبب یہ ہے کہ مسلمانوں نے نبی اکرمؐ کے اسوہ حسنہ کو فراموش کر دیا۔اس طرح وہ مرکزی نقطہ گم ہو گیا جس کے گرد زندگی نے اپنی جامعیت، کمال اور وحدت کا دائرہ مکمل کیا تھا:

تا شعار مصطفیؐ از دست رفت
قوم را رمز بقا از دست رفت
آنچناں کاہید از باد عجم
ہمچو نے گردید از باد عجم
قلب را زیں حرف حق گرداں قوی
با عرب در ساز تا مسلم شوی(۱۷)

اقبال کے نزدیک مسلمانوں، بلکہ سارے انسانوں کی بقاء رسول اللہؐ کے اسوہ کاملہ کی پیروی میں مضمر ہے۔بقاے انسانیت کے تمام درجات......خواہ نفسی، انفرادی اور دنیاوی ہوں یا روحانی، نوعی اور اخروی، کمال ہستی کے اسی نمونے سے تشکیل پاتے ہیں۔انسان کوئی ''چیز'' نہیں ہے کہ

محض ایک سادہ اور یکطرفہ اظہار کی سطح پر موجود رہنا قبول کر لے۔ اس کا موجود ہونا دراصل اس روح حیات کے ساتھ نسبت پیدا کرنے سے مشروط ہے جو ایک مستقل نصب العین کی حامل ہے۔ اس نصب العین کے حصول کی ہر راہ رسول اکرمؐ سے نکلتی ہے اور آپ ہی تک پہنچاتی ہے۔ آدمی ارادہ و عمل سے عبارت ہے لہٰذا اس کی زندگی کا بنیادی اصول حرکت و پیکار ہے۔ اگر موانع نہ ہوں تو مقصود اور اس کا حصول محض ایک خیال ہے۔ زندگی پر مجموعی یا جزوی طور پر اثر انداز ہو سکنے والی کسی قوت کے لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ اسے مزاحمت کا سامنا نہ ہو۔ دینی نصب العین کو بھی لامحالہ مزاحمتیں درپیش ہیں جن پر غالب آنے کی ہر کوشش جہاد ہے۔

برصغیر میں مسلمانوں کی سیاسی و تہذیبی مغلوبیت جب بہت بڑھنے لگی اور خود اسلام کی بقا کے اسباب گھٹنے لگے تو مسلمانوں نے اس کا علاج یہ کیا کہ رسول پاکؐ کی سیرت پر بے شمار کتابیں لکھی گئیں اور علم حدیث کی باقاعدہ تدوین و ترویج پر زور دیا گیا۔ خاص طور پر اکبر کے زمانہ الحاد میں جو ہندوستان میں حدیث و سیرت سے متعلق علوم کی اشاعت کا نقطہ آغاز ہے۔ علامہ اپنی ایک تقریر میں جو عید میلاد النبیؐ کے حوالے سے ہے، فرماتے ہیں:

''میرے نزدیک انسانوں کی دماغی اور قلبی تربیت کے لیے نہایت ضروری ہے کہ ان کے عقیدے کی رو سے زندگی کا جو نمونہ بہترین ہو وہ ہر وقت انکے سامنے رہے۔ چنانچہ مسلمانوں کے لیے اسی وجہ سے ضروری ہے کہ وہ اسوہ رسولؐ کو مدنظر رکھیں تا کہ جذبہ تقلید اور جذبہ عمل قائم رہے۔'' (۱۸)

مسلمان، عروج و زوال کی ہر جہت میں رسول اللہؐ سے کوئی نہ کوئی نسبت پیدا کر لیتے ہیں۔ عروج و زوال اسی زندگی کے احوال ہیں جس کا نمونہ کمال آپؐ کی ذات بابرکات کی صورت میں ہمیشہ کے لیے متعین ہو چکا ہے۔ نبی کریمؐ کا نمونہ زندگی ہونا اتنا مطلق اور حقیقی ہے کہ حیات شخصی کی بقاء کے لیے جو لوازم درکار ہیں وہ سب کے سب آپؐ کو حاصل ہیں۔ علامہ اقبال شدت سے حیات النبیؐ کے قائل تھے۔ نیاز الدین خان کے نام اپنے ایک خط میں تحریر فرماتے ہیں:

''قرآن کثرت سے پڑھنا چاہیے تا کہ قلب محمدیؐ نسبت پیدا کرے۔ اس نسبت محمدیہؐ کی تولید کے لیے یہ ضروری نہیں کہ قرآن کے معنی بھی آتے ہوں۔ خلوص و محبت کے ساتھ محض قرآت کافی ہے۔ میرا عقیدہ ہے کہ نبی کریمؐ زندہ ہیں اور اس زمانے کے لوگ بھی ان کی صحبت سے اسی طرح مستفیض ہو سکتے ہیں جس طرح صحابہ ہوا کرتے تھے، لیکن اس زمانے میں تو اس قسم کے عقائد کا اظہار بھی اکثر دماغوں کو ناگوار ہوگا۔ اس واسطے خاموش رہتا ہوں۔'' (۱۹)

یہاں تک پہنچ کر ایک روزن کھلتا ہے جس سے علامہ کے فلسفہ حیات کے اندر جھانکا جا سکتا ہے۔ اس فلسفے میں دو چیزیں بنیادی اہمیت کی حامل ہیں...... ایک تو حرکت و عمل جو لازمہ حیات ہے اور دوسری، خودی۔ دونوں کا مقصود ایک ہے: ''دنیائے تغیرات میں حق کی شان ثبات کی تصدیق اور نگہداری، حرکت و عمل سے احکام حق کا اثبات ہوتا ہے اور خودی سے ذات حق کا''۔ اثبات کی ایک سطح، خارجی موانع پر غلبہ پا کر قائم ہوتی ہے اور دوسری، داخلی رکاوٹوں کو دور کر کے ہاتھ آتی ہے۔ اقبال کی پوری فکر اسی بنیاد پر استوار ہے کہ انسان کو اپنا مظہر بنانے کے بعد زندگی نے ایک اختصاصی معنویت حاصل کر لی ہے۔ انسان کے لیے زندگی کسی اعلیٰ نصب العین سے ایک زندہ اور حرکی نسبت پیدا کرنے کا نام ہے۔ اس کے بغیر آدمی درحقیقت مردہ ہے۔ اسی نسبت کو پروان چڑھانے کا ہر عمل جہاد ہے۔ گویا جہاد اصول حیات کی حفاظت کرتا ہے اور زندگی کی مثالی ساخت میں بگاڑ نہیں پیدا ہونے دیتا۔ حرکت و عمل کا مقصدر چونکہ خودی ہے لہٰذا اس کی تشکیل و تکمیل اقبال کا خاص موضوع ہے۔ مجرد خودی کی تعریف تو بس اتنی سی ہے کہ اس کی بنیاد پر ''میں ہوں'' کہا جا سکتا ہے۔ علامہ ''انا'' اور ''وجود'' کی اس سادہ تعبیر کو رد نہیں کرتے لیکن اپنے تصور حیات کو اس میں محدود بھی نہیں رکھتے۔ وہ اسے خیال کی سطح سے اٹھا کر ایک معروضی حقیقت بنانا چاہتے ہیں جس میں ارادے اور عمل کو بنیادی حیثیت حاصل ہو۔ اسی لیے وہ یہ کہتے ہیں کہ ایسی انا جو ہمیں اپنے نصب العین سے ہٹاتی ہے، شیطانی خودی ہے۔ اور جو اس کے حصول میں معاونت کرتی ہے، رحمانی خودی ہے۔ اس کی تکمیل کے لیے انھوں نے ایک راستے کی نشاندہی کی ہے جس میں تین مراحل آتے ہیں۔ اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الٰہی۔ یہ مرحلے عشق کی قوت سے سر ہوتے ہیں جو زندگی کی اصل الاصول اور خودی کا بنیادی سانچا ہے۔ اس کے بغیر خودی ایک ناقابل اثبات تصور ہے یا محض ایک طبعی تعین۔ ٹھیٹھ عملی نقطہ نظر سے عشق سے مراد ہے نصب العین کے حصول کی تڑپ، اور یہ نصب العین اسلام ہے۔ ایسا عشق لامحالہ عشق رسول اللہؐ ہی سے عبارت ہوگا جو ایک جہت سے خود نصب العین ہے اور دوسرے پہلو سے اس کے حصول کی واحد راہ:

نقطہ نورے کہ نام او خودی است
زیر خاک ما شرار زندگی است

از محبت می شود پائندہ تر
زندہ تر سوزندہ تر تابندہ تر

از محبت اشتعال جوہرش
ارتقاے ممکنات مضمرش......

از نگاہ عشق خارا شق شود
عشق حق آخر سراپا حق شود......

ہست معشوقے نہاں اندر دلت
چشم اگر داری بیا بنمایمت

عاشقان او ز خوباں خوب تر
خوشتر و زیباتر و محبوب تر

دل ز عشق او توانا میشود
خاک ہمدوش ثریا میشود

خاک نجد از فیض او چالاک شد
آمد اندر وجد و بر افلاک شد

در دل مسلم مقام مصطفیؐ است
آبروی ما زنام مصطفیؐ است......

چوں گل صد برگ مارا بویکسیت
اوست جان وایں نظام واویکسیت(۲۱)

اطاعت اور ضبط نفس کے مراحل کو کامیابی سے طے کر لینے کے بعد نیابت الٰہی کا مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ یہ وہ قوس ہے جو دائرہ عبدیت کو مکمل کرتی ہے۔ اس کا بہترین اور کامل ترین نمونہ خود رسول پاکؐ ہیں جنہیں اس نسبت سے انسان کامل بھی کہا جاتا ہے۔ اس مرتبے کے تین مدارج ہیں جن کے حاملین کو اقبال انسان کامل، مرد حر اور مرد مومن کا نام دیتے ہیں۔ انسان کامل اصل ہے اور باقی دو اس کے مظاہر۔ مرد مومن غیب کو شہود پر غالب کرتا ہے، مرد حر کائنات کو خاص کائنات کے امر کے تحت رکھتا ہے اور انسان کامل میں حق اپنی جامعیت کے ساتھ ظہور کرتا ہے۔ کمال انسانی جن دو جہتوں کی یکجائی سے عبارت ہے، ان میں ایک داخلی اور انفسی ہے اور دوسری خارجی اور آفاقی۔ ایمان، آدمی کی داخلی تکمیل اور حریت، خارجی۔ اس اصول کی روشنی میں دیکھا جائے تو اقبال کے مرد مومن اور مرد حر میں ایک ظاہری تنوع اور باطنی وحدت پائی جاتی ہے کیونکہ منتہائے کمالات واحد ہی ہوتا ہے۔ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ لہٰذا ان کے عملی

خصائص اور فضائل مشترک ہیں۔ علامہ، مرد مومن کو جن اوصاف کا حامل سمجھتے ہیں وہ مرد حر میں بھی پائے جاتے ہیں۔ تاہم ترکیبی تناسب مختلف ہوسکتا ہے۔ مثلاً: حب الٰہی، عشق رسول ﷺ اسوہ حسنہ کی پیروی، قرآن کی تعلیمات پر عمل، اطاعت، ضبط نفس، صبر، حق گوئی و بے باکی، امانت، خدمت خلق، کسب حلال، صرف خیر وغیرہ......ایک مرد مومن اور مرد حر ہی نہیں، بلکہ کلام اقبال میں انسانی فضیلت کے جتنے عنوانات پائے جاتے ہیں وہ دراصل ان کے تصور انسان کامل کی جزئیات وتفصیلات ہیں جو تنوع کے باوجود اصولی وحدت رکھتے ہیں۔ مثلاً مرد مسلماں، مرد آفاقی، مرد بزرگ، مرد حق، مرد خدا، مرد خود آگاہ و خدا مست، مرد درویش، مرد راہ داں، مرد روشن دل، مرد غازی، مرد مجاہد......کسی خاص جزو پر زور دے کر ایک ہی کل پر دلالت کرتے ہیں، مثلاً:

شکوہ عید کا منکر نہیں ہوں میں لیکن
قبول حق ہیں فقط مرد حر کی تکبیریں(۲۱)

☆☆☆

وہ سحر جس سے لرزتا ہے شبستان وجود
ہوتی ہے بندہ مومن کی اذاں سے پیدا(۲۲)

عملی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اقبال، مرد مومن کی صورت میں امت مسلمہ کے نئے رہنما کی تصویر کشی کرتے ہیں جو قومی زندگی کی تمام اقدار اور مقاصد کو حقیقی اسلامی تناظر میں متعین کر سکے۔ مرد حر یا مرد غازی، احیائے اسلام کی آرزو کی تجسیم ہے جو کفر پر غالب آنے سے عبارت ہے۔ مہدی، انسان کامل یعنی خودی کے نقطہ کمال کا مظہر ہے جسے اقبال روایتی معنی میں نہیں لیتے بلکہ ایک عمرانی اور نفسیاتی تناظر میں دیکھتے ہیں:

قوموں کی حیات ان کے تخیل پہ ہے موقوف
یہ ذوق سکھاتا ہے ادب مرغ چمن کو
مجذوب فرنگی نے بانداز فرنگی
مہدی کے تخیل سے کیا زندہ وطن کو
اے وہ کہ تو مہدی کے تخیل سے ہے بیزار
نومید نہ کر آہوے مشکیں سے ختن کو(۲۳)

دنیا کو ہے اس مہدی برحق کی ضرورت
ہو جس کی نگہ زلزلہ عالم افکار[۲۴]

علامہ کی فکر کا خاصا ہے کہ وہ ایسے کسی تصور کو قبول نہیں کرتے جس کا عملی مصداق موجود نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے افکار میں تاریخی اور عمرانی جہت واضح طور پر کارفرما ہوتی ہے۔ انسانی فضائل کسی جامد لاتعلقی اور ٹھنڈی ملکوتیت سے نہیں بلکہ ہستی کی اس ہمہ گیر کشاکش سے پیدا ہوتے ہیں جس کا اظہار سب سے زیادہ دنیاوی زندگی میں ہوتا ہے:

ہے گرمی آدم سے ہنگامہ عالم گرم
سورج بھی تماشائی، تارے بھی تماشائی[۲۵]

یہ بنیادی حقیقت اقبال کی شاعری میں پورے زور اور تنوع کے ساتھ ظاہر ہوئی ہے۔ مرد مومن ایک مابعدالطبیعیاتی شکوہ رکھنے کے باوجود اس ارضی پس منظر سے خالی نہیں جو انسانی ادراک واحساس سے لازمی مناسبت رکھتا ہے:

غلام قوموں کے علم وعرفاں کی ہے یہی رمز آشکارا
زمیں اگر تنگ ہے تو کیا ہے فضائے گردوں ہے بے کرانہ[۲۶]

☆☆☆

کر سکتی ہے بے معرکہ جینے کی تلافی
اے پیر حرم تیری مناجات سحر کیا؟[۲۷]

☆☆☆

ہزار کام ہیں مردان حر کو دنیا میں
انھی کے ذوق عمل سے ہیں امتوں کے نظام[۲۸]

☆☆☆

مرے لیے ہے فقط زور حیدری کافی
ترے نصیب فلاطوں کی تیزی ادراک[۲۹]

☆☆☆

ازل سے فطرت احرار میں ہیں دوش بدوش
قلندری و قبا پوشی و کلہ داری[۳۰]

☆☆☆

میسر آتی ہے فرصت فقط غلاموں کو
نہیں ہے بندہ حر کے لیے جہاں میں فراغ (۳۱)

☆☆☆

گر صاحب ہنگامہ نہ ہو منبر ومحراب
دیں بندہ مومن کے لیے موت ہے یا خواب اے وادی لولاب (۳۲)

☆☆☆

صیاد ہے کافر کا، نخچیر ہے مومن کا
یہ دیر کہن یعنی بت خانہ رنگ و بو (۳۳)

☆☆☆

عالم ہے فقط مومن جانباز کی میراث
مومن نہیں جو صاحب لولاک نہیں ہے (۳۴)

☆☆☆

بڑھ کے خیبر سے ہے یہ معرکہ دین و وطن
اس زمانے میں کوئی حیدر کرارؓ بھی ہے (۳۵)

☆☆☆

ولایت، پادشاہی، علم اشیا کی جہاں گیری
یہ سب کہاں ہیں؟ فقط اک نکتہ ایماں کی تفسیریں (۳۶)

کشمکش زندگی کا سامنا کرنے کے لیے جو قوت درکار ہے وہ تربیت یافتہ خودی ہی سے فراہم ہوسکتی ہے۔

خودی محض انفرادی تعین نہیں بلکہ اجتماعی پہلو بھی رکھتی ہے جو فرد کے حدود کا اثبات کرنے کے ساتھ ساتھ اس سے ماورا بھی ہے۔ اقبال اسے بیخودی سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی مثبت انفرادیتوں کے باہمی ربط سے تشکیل پانے والا ایک کل...... یہ ملی خودی ہے۔اس کے عناصر ترکیبی وہی ہیں جو انفرادی خودی کے ہیں۔ تاہم اس کا امتیاز یہ ہے کہ انفرادی خودی مقاصد کو Realize کرتی ہے اور یہ actualize:

فرد را ربط جماعت رحمت است
جوہر او را کمال از ملت است......
فرد و قوم آئینہ یک دیگر اند
سلک و گوہر، کہکشان و اختر اند......
فرد تا اندر جماعت گم شود
قطرہ وسعت طلب قلزم شود(۳۷)

ایمان بالغیب انسان کو جن مقاصد کے حصول پر کمر بستہ کرتا ہے وہ مستقل ہوتے ہیں۔ غیب کا مطلب ہی یہ ہے کہ وہ عالم وجود جو کون وفساد سے ماورا ہو۔ ان مستقل اہداف سے نسبت استوار کرنے کے لیے فرد اور جماعت کی مکمل ہم آہنگی ضروری ہے۔ اس ضرورت کی تکمیل کے لیے جو ذریعہ اختیار کیا جائے، وہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے جہاد ہے۔ مولانا عبدالرشید نعمانی اپنی کتاب ''لغات القرآن'' میں لکھتے ہیں:

''دشمن کے مقابلے میں جو کچھ بن سکے، کر گزرنے کا نام جہاد ہے۔ جہاد تین طرح کا ہوتا ہے:

۱۔ دشمنان دین سے
۲۔ شیطان سے
۳۔ اور نفس سے

اور تین چیزوں سے کیا جاتا ہے:

۱۔ زبان سے
۲۔ ہاتھ سے
۳۔ اور دل سے۔(۳۸)

اقبال نے حربی جہاد کے سلسلے میں بھی جن شخصیات کو نمونہ بنایا ہے وہ دوسرے زاویوں سے بھی مجاہد تھے۔ مثلاً حضرت علیؓ امام حسینؓ حضرت خالد بن ولیدؓ اور بعد کے طبقات میں صلاح الدین ایوبی، محمود غزنوی، اورنگزیب عالمگیر، احمد شاہ ابدالی وغیرہ۔ اپنے قریبی زمانے کے لوگوں کا اس نظر سے جائزہ لیتے ہوئے ایک خط میں لکھتے ہیں:

''میرے نزدیک مہدویت، مسیحیت اور مجددیت کے متعلق جو احادیث ہیں وہ ایرانی اور عجمی تخلیات کا نتیجہ ہیں۔ عربی تخلیات اور قرآن کی صحیح اسپرٹ سے ان کو کوئی سروکار نہیں۔ ہاں یہ

ضرور ہے کہ مسلمانوں نے بعض علماء یا دیگر قائدین امت کو مجدد یا مہدی کے الفاظ سے یاد کیا ہے، مثلاً محمد ثانی فاتح قسطنطنیہ کو موخین نے مہدی لکھا ہے۔ بعض علمائے امت کو امام اور مجدد کے الفاظ سے یاد کیا ہے۔ اس میں کوئی اعتراض کی بات نہیں۔ زمانہ حال میں میرے نزدیک اگر کوئی شخص مجدد کہلانے کا مستحق ہے تو وہ صرف جمال الدین افغانی ہے۔ مصر و ایران اور ترکی و ہند کے مسلمانوں کی تاریخ جب کوئی لکھے گا تو اسے سب سے پہلے عبدالوہاب نجدی اور بعد میں جمال الدین افغانی کا ذکر کرنا ہوگا۔ موخر الذکر ہی اصل میں موسس ہے زمانہ حال کے مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کا...... اگر قوم نے ان کو عام طور پر مجدد نہیں کہا یا انھوں نے خود اس کا دعویٰ نہیں کیا تو اس سے ان کے کام کی اہمیت میں کوئی فرق اہل بصیرت کے نزدیک نہیں آتا۔"(۳۹)

علامہ اس بات پر یقین رکھتے تھے کہ مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کسی فرد واحد کی خودی بیدار ہونے سے ہوگی۔ فرد، جماعت کے مقابلے میں کم اہمیت رکھنے کے باوجود اس کی تشکیل و تکمیل کے عمل میں بنیادی کردار ادا کرتا ہے۔ وہی فرد اپنے زمانے کا مجدد ہوگا جس کی خودی اسلام کے عمل ماڈل کو منعکس کرے گی۔ شعر اقبال میں یہ بات کئی طرح سے بیان ہوئی ہے، مثلاً:

ہوئی جس کی خودی پہلے نمودار
وہی مہدی وہی آخر زمانی(۴۰)

اقبال ہر دینی مرتبے میں مجاہدانہ معنویت ضرور دیکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک شرف و فضیلت، اسلام کو درپیش مزاحمتوں پر غالب آکر ہی حاصل ہوتی ہے۔ مومن دراصل غلبہ حق کا مظہر ہوتا ہے...... جنگ میں بھی اور امن میں بھی۔ ایک پہلو سے وہ قہاری، جلال اور شاہی کا حامل ہوتا ہے اور دوسرے رخ سے غفاری، جمال اور فقر کا۔ دینی فطرت کے یہ دونوں لوازم جس شخص میں جمع ہوں گے وہی ایک پختہ خودی کا مالک ہوگا۔ یہی وہ تناظر ہے جس میں اقبال مختلف شخصیتوں کا مطالعہ رکے پر امید یا مایوس ہوتے رہے۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد ترکی میں خلافت کے خلاف تحریک شروع ہوئی تو اقبال نے اس سے بڑی بڑی توقعات وابستہ کرلیں۔ انھیں اس میں ترکی کی بیداری اور اس کے قومی احیاء کی نوید سنائی دے رہی تھی۔ چنانچہ بانگِ درا میں ایک سے زیادہ مقامات پر مصطفیٰ کمال پاشا کی پرزور تعریف و توصیف موجود ہے۔ لیکن آگے چل کر یہی مصطفیٰ کمال اپنے بعض لادینی اقدام کی وجہ سے اقبال کی نظر سے اتر گیا۔ ایران کے رضا شاہ پہلوی کے ساتھ بھی یہی ہوا۔ اس نے بھی مایوس کیا۔ اس کے بعد انھوں نے مسلم نشاۃ ثانیہ کے ظہور کے لیے

افغانوں کو مرکز نگاہ بنایا مگر یہاں بھی ان کی توقعات پوری نہ ہو سکیں۔

ایک وقت تھا کہ علامہ، مصطفیٰ کمال پاشا میں وہ مجاہدانہ صفات دیکھ رہے کہ جولائی ۱۹۲۲ء کے ایک واقعے کے بعد سے اسے نظیری کی زبان میں یہ مشورہ دیتے ہیں:

ہر کجا راہ دہد اسپ براں تاز کہ ما
بارہا مات دریں عرصہ بتدبیر شدیم

لیکن پھر ایک وقت ایسا بھی آیا کہ انھیں یہ کہنا پڑا کہ

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روح شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی(۴۱)

اس بدن کی تلاش اتنی شدید تھی کہ اس کی جھلکیاں بعض اوقات غیروں میں نظر آئیں۔ چنانچہ ایک جگہ مسولینی کی بہت تعریف کی لیکن جب اس نے ایتھوپیا پر حملہ کیا تو اقبال نے جتنی سختی سے اس کے خلاف لکھا، شاید ہی کسی کے خلاف لکھا ہو۔ آل احمد سرور نے اس رویے پر تناقض کی شکایت کی تو اقبال نے انھیں جواب دیا:

''مسولینی کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس میں آپ کو تناقض نظر آتا ہے، آپ درست فرماتے ہیں لیکن اگر اس بندہ خدا میں Devil اور Saint دونوں کی خصوصیات جمع ہوں تو میں اس کا کیا علاج کروں۔''(۴۲)

اپنے ایک اہم شعری مجموعے پیامِ مشرق کو امیر امان اللہ خان کے نام معنون کرتے ہوئے علامہ نے جو منظوم پیش کش لکھی ہے، اس کا ابتدائی بند ہی یہ ظاہر کرنے کے لیے کافی ہے کہ اقبال نے ان سے کیسی تاریخی بلکہ تقدیری سطح کی توقعات باندھ رکھی تھیں۔

''پیشکش بحضور اعلیٰ حضرت امیر امان اللہ خان فرمانروائے دولت مستقلہ افغانستان خلد اللہ ملک و اجلالہ

اے امیر کامگار اے شہریار
نوجوان و مثل پیراں پختہ کار
چشم تو از پردگہ ہا محرم است
دل میان سینہ ات جام جم است
عزم تو پایندہ چون کہسار تو
حزم تو آساں کند دشوار تو

ہمت تو چوں خیال من بلند
ملت صد پارہ را شیرازہ بند
ہدیہ از شاہنشاں داری بسے
لعل و یاقوت گراں داری بسے
اے امیر ابن امیر ابن امیر
ہدیہ از بینوائے ہم پذیر"(۴۳)

نادر شاہ کے بارے میں کہتے ہیں:

"پادشاہے خوش کلام و سادہ پوش
سخت کوش و نرم خوی و گرم جوش
صدق و اخلاص از نگاہش آشکار
دین و دولت از وجودش استوار"(۴۴)

آگے چل کر ظاہر شاہ کو خطاب کرتے ہیں:

"اے قبائے پادشاہی بر تو راست
سایہ تو خاک ما را کیمیاست
سینہ ہا بے مہر تو ویرانہ
از دل و از آرزو بیگانہ(۴۵)

عالم اسلام کی معاصر شخصیات سے مایوس ہو جانے کے بعد ان کی نگاہ جس ہستی پر ٹکی، اس نے تمام توقعات پوری کر دیں یعنی قائداعظم محمد علی جناح۔ اصول تاریخ کے بارے میں اقبال کے جو نظریات تھے ان کے صحیح اور قابل عمل ہونے کی سب سے بڑی دلیل قائد نے فراہم کی۔ دینی نصب العین کی طرف تہذیبی اور سیاسی پیشرفت کو اقبال قومی زندگی کی بنیاد سمجھتے تھے۔ اسی لیے احیائے اسلام کے بارے میں انکے بیشتر تصورات فرد اور معاشرے کی جن مثالی صورتوں کو اجاگر کرتے ہیں وہ فکر کی بجائے کردار سے پھوٹتی ہیں۔ قائداعظم، علامہ کا سیاسی ماڈل تھے اور جمال الدین افغانی تہذیبی...... مغرب کی بنا کردہ نئی انسانی صورتحال جو اقبال کی نظر میں دین و سیاست کی جدائی، استعمار، وطنیت، نسل پرستی اور مادیت کا ملغوبہ تھی، سب سے بڑھ کر مسلمانوں کے لیے

خطرناک تھی۔اس سے بچاؤ کی تین سطحیں ہو سکتی تھیں: سیاسی، تہذیبی اور فکری، سیاسی وتہذیبی سطح پر تو اقبال کی تلاش کا عمل قائد اور افغانی پر پہنچ کر ختم ہو گیا، مگر یہ بات بظاہر کچھ عجیب سے لگتی ہے کہ انھوں نے کسی ایسی معاصر شخصیت کی نشاندہی نہیں کی جو فکری سطح پر ملت اسلامیہ کے محافظ کا کردار ادا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو......

احیائے اسلام کے بارے میں اقبال کی شدید دلچسپی دیکھ کر بعض انگریز صحافیوں نے اپنی ذہنی تحدیدات کی وجہ سے یہ کہا کہ وہ پان اسلامزم کے قائل ہیں۔اقبال نے ایک انٹرویو میں اس کی تردید کی اور صاف طور پر بتایا کہ اس اصطلاح کے پیچھے ایک سیاسی چال ہے:

" The term Pan Islamism has been in two senses As far as I know, it was coined by a french Journalist and in the sense in which he used that term, Pan Islamism existed nowhere except in his own imagination. I think the French Journlist meant to give shape to a danger which he faniced was existing in the world of Islam. The phrase was invented after 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 in Constrantinople. 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 brown of the Cambridge Uniersity 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-ul-din Afghani used it. I do not know if he used the same expression, but he actually advised Afghanistan, Persia and Turkey to unite against the aggression of Europe. Thie was purely a defensive measure, and I personally think that Jamal-ul-din was perfectly reight in his veiw. 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 only 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.

اس کے بعد وہ پین اسلام ازم کی اپنی تعریف پیش کرتے ہیں:

Pan-Islamism, thus interpreted, was taught by the Prophet and will live for ever. In this sense pan-Islamism is only Pan Hummanism. 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.(۴۶)

اقبال کے تصور جہاد کے بیشتر اطلاقات کا جائزہ لینے کے بعد ایک چیز واضح ہو کر سامنے آتی ہے کہ ان کے نزدیک وہ تمام اعمال وتصورات جو اسلام کے متوازی نصب العین کی حیثیت اختیار کر جائیں اور زندگی کے عروج وزوال کا تعین انھی کے بنائے ہوئے معیارات پر ہونے لگے تو ان کی مخالفت کی ہر قسم جہاد ہے اور یہ جہاد آدمی کے اندر بھی ہو سکتا ہے اور خارج میں بھی۔ یہ دراصل خودی کی تکمیل کا عمل ہے جس کا منہاج صوفیانہ نہیں بلکہ عمرانی اور نفسیاتی ہے۔ اس معاملے میں شاہ ولی اللہ کی حیثیت اقبال کے پیشرو کی ہے۔ فرد و اجتماع کے نقص وکمال کا جانچنے والے تہذیبی اور نفسی معیار کا استنباط، ان کا وہ کارنامہ ہے جس سے اقبال نے بھی استفادہ کیا۔ جس طرح شاہ صاحب شخصیت کے انفرادی حدود کا اثبات کرنے کے ساتھ ساتھ اسے دینی اجتماعیت کا جز سمجھتے ہیں، اسی طرح اقبال بھی شخصی خودی اور ملی خودی میں کامل ہم آہنگی پر زور دیتے ہیں جو فرد میں ایسی وسعت پیدا کر دیتی ہے کہ وہ جماعت کا قائم مقام بن جاتا ہے اور کسی نوع کی علاقائی، نسلی اور تہذیبی تحدید کو قبول نہیں کرتا۔ فرد و جماعت دونوں ایک بنیاد پر قائم ہیں، اور وہ دین ہے:

> ''امت مسلمہ جس دین فطرت کی حامل ہے اس کا نام ''دین قیم'' ہے۔ ''دین قیم'' کے الفاظ میں ایک عجیب وغریب لطیفہ قرآنی مخفی ہے اور وہ یہ کہ صرف دین ہی مقوم ہے اس گروہ کے امور معانی و معاوی کا جو اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی اس کے نظام کے سپرد کر دے۔ باالفاظ دگر یہ کہ قرآن کی رو سے حقیقی تمدنی یا سیاسی معنوں میں ''قوم'' دین اسلام ہی سے تقویم پاتی ہے۔''(۴۷)

قوم پرستی اور وطنیت، امت کی حقیقی تشکیل کے سانچوں کو توڑ دیتی ہے۔ ان سے آدمی کا وہ ارفع عنصر جو عقیدۂ توحید کی دین ہے اور اسے محض ایک زمینی مظہر بننے سے روکتا ہے، غائب ہو جاتا ہے۔ اقبال انھیں سیاسی سطح پر بھی قبول نہیں کر سکتے تھے کیونکہ سیاسی تصور چیزوں میں ایک نظریاتی کشش پیدا کرتا ہے جو اگر عقیدے سے متصادم ہو تو ملی زندگی کے لیے خطرناک ہو جاتی ہے۔ خود افراد بھی بایں معنی اس کی زد میں آ جاتے ہیں کہ ان کا پورا نظام ترجیحات بدل جاتا ہے اور شخصیت کئی خانوں میں بٹ جاتی ہے۔ ملت میں افتراق پیدا ہو جائے تو فرد بھی اندرونی وحدت سے محروم ہو جاتا ہے۔ اس کی شخصیت کے مختلف عناصر میں کوئی ربط نہیں رہتا۔

انسانی حوالے سے خودی، زمان ومکاں کے دوران اور پھیلاؤ میں استقلال اور وسعت کے اصول کا مظہر ہے۔ زمانی دوران میں موجود اور مکانی پھیلاؤ میں مقیم ہونے کے باوجود یہ زمانے سے زیادہ مستقل اور مکان سے زیادہ وسیع ہے۔ تسخیر کائنات جو جہاد کا ایک بڑا مقصد ہے،

خودی کی اسی حقیقت کا اقتضا ہے۔ نیابت الٰہی کا یہی مطلب ہے:

از محبت چوں خودی محکم شود
قوتش فرماں وہ عالم شود
پیر گردوں کز کواکب نقش بست
غنچہ ہا از شاخسار او شکست(۴۸)

☆☆☆

نائب حق در جہاں بودن خوش است
بر عناصر حکمراں بودن خوش است
نائب حق ہمچو جان عالم است
ہستی او ظلم اسم اعظم است(۴۹)

☆☆☆

جوہر ما با مقامے بستہ نیست
بادہ تندش بجامے بستہ نیست(۵۰)

☆☆☆

امت مسلم ز آیات خدا ست
اصلش از ہنگامہ قالوا بلیٰ ست
از اجل ایں قوم بے پرواستے
استوار از نحن نزلنا ستے (۵۱)

یہاں ایک چیز کی وضاحت مناسب ہوگی۔ مردِ مومن اور خاص طور پر جہاد کے حوالے سے اقبال پر قوت پرستی کا الزام لگایا جاتا رہا ہے اور قوت بھی وہ جو نطشے کے سپرمین میں دکھائی دیتی ہے۔ نطشے اور اقبال کا تقابل فی الوقت خارج از موضوع ہے تاہم اتنی سی بات ضرور پیش نظر رہنی چاہیے کہ سپرمین کی قوت انکار محض میں صرف ہوتی ہے، جبکہ مردِ مومن کی قوت اثبات کی ہر جہت کو مستحکم کرتی ہے اور حق کو درپیش مزاحمتوں کا خاتمہ کرتی ہے جس کا لازمی تقاضا غلبہ مطلق ہے:

درجہاں نتواں اگر مردانہ زیست
ہمچو مرداں جاں سپردن زندگیست

زندگانی قوت پیدا ستے
اصل او از ذوق استیلا ستے
زندگی کشت است و حاصل قوتست
شرح رمز حق و باطل قوتست(۵۲)

☆☆☆

خودی کو جب نظر آتی ہے قاہری اپنی
یہی مقام ہے کہتے ہیں جس کو سلطانی
یہی مقام ہے مومن کی قوتوں کا عیار
اسی مقام سے آدم ہے ظل سبحانی
یہ جبر و قہر نہیں ہے یہ عشق و مستی ہے
کہ جبر و قہر سے ممکن نہیں جہانبانی(۵۳)

☆☆☆

تاریخ امم کا یہ پیام ازلی ہے
صاحب نظراں نشہ قدرت ہے خطرناک
لا دیں ہو تو ہے زہر ہلاہل سے بھی بڑھ کر
ہو دیں کی حفاظت میں تو ہر زہر کا تریاک(۵۴)

☆☆☆

قوت عشق سے ہر پست کو بالا کر دے
دہر میں اسم محمدؐ سے اجالا کر دے(۵۵)

ان اشعار سے کسی بے مہار طاقت کا نہیں بلکہ ایک یاسی قوت کا تصور ابھرتا ہے جو کسی اعلیٰ مقصد کے تابع ہے اور سپرمین کی طرح محض تخریب کی صلاحیت سے عبارت نہیں۔ یہ قوت سچی سرافگندگی اور اطاعت سے پیدا ہوتی ہے:

ہر کہ تسخیر مہ و پرویں کند
خویش را زنجیری آئیں کند

☆☆☆

حواشی

۱- نذیر نیازی (مترجم): تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، -خودی، جبر و قدر--- بزم اقبال، لاہور، ۱۹۵۸ء، ص ۱۵۷ تا ۱۵۹
۲- اصفہانی، امام راغب: مفردات قرآن، اہل حدیث اکادمی، کشمیری بازار، لاہور، ۱۹۶۳ء، طبع اول، ص ۱۹۳
۳- برنی، ضیاء الدین: ''نعت محمدی' صحیفہ محمدی''
۴- اقبال: کلیاتِ اقبال، ''ارمغانِ حجاز''، خلافت و ملوکیت''، ص ۵۷، ۸۲۷، اقبال اکادمی، لاہور، (طبع خاص)، ۱۹۹۰ء
۵- ڈار، بشیر احمد (مرتب): انوار اقبال ''مکتوب بنام سید نذیر نیازی''، ص ۴۷
۶- عطاء اللہ شیخ (مرتب): اقبال نامہ (حصہ اول)، شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۵۱ء، مکتوب بنام سید سلیمان ندوی
۷- عبدالواحد معینی، سیّد (مرتب): مقالاتِ اقبال، -خلافت اسلامیہ، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۸ء، باردوم
۸- کلیاتِ اقبال، ''بانگِ درا''، ''طلوعِ اسلام''، ص ۲۸۶، ۳۰۲
۹- ایضاً، فاطمہ بنت عبداللہ، ص ۲۲۷، ۲۴۳
۱۰- ایضاً، ظریفانہ ص ۳۰۰، ۳۱۶
۱۱- ایضاً ''ضربِ کلیم'' (جہاد) ص ۴۰، ۵۴۰
۱۲- ایضاً ''ارمغانِ حجاز'' (ابلیس کی مجلس شوریٰ)، ص ۱۱، ۷۰۳
۱۳- کلیاتِ اقبال، (فارسی)، ''اسرار و رموز''، ص ۶۱، ۷۷
۱۴- ایضاً ''اسرار و رموز'' ۲۶، ۶۲، ۷۷، ۷۸
۱۵- ایضاً، ص ۱۲۰، ۱۳۶
۱۶- ایضاً، ص ۱۲۱، ۱۳۷
۱۷- ایضاً، ۱۲۱، ۱۳۷
۱۸- عبدالواحد معینی، سیّد (مرتب): مقالاتِ اقبال، محفل عید میلاد النبی، ص ۲۳۷
۱۹- اقبال: کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، بنام خان محمد نیاز الدین خان، ص ۶۰
۲۰- کلیاتِ اقبال، فارسی، ''اسرار رموز'' ص ۲۱/ ۳۷-۲۲/ ۳۸-۲۳/ ۲۰
۲۱- کلیاتِ اقبال، اردو، ''ارمغانِ حجاز'' (ضیغم لولابی ۱۳)، ص ۵۷، ۷۴۹
۲۲- ایضاً ''ضربِ کلیم صبح''، ص ۴۶، ۵۲۶
۲۳- ایضاً ''مہدی''، ص ۲، ۵۷۴
۲۴- ایضاً ''مہدی برحق''، ص ۵۷، ۵۵۷
۲۵- ایضاً ''بالِ جبریل''، ''لالہ صحرا''، ص ۱۲۵، ۴۴۹

۲۶- ایضاً،''ارمغانِ حجاز''،''ضیغم لولابی''(۱۵)، ص ۵۷، ۷۴۹
۲۷- ایضاً،''ضربِ کلیم''(محراب دل کے افکار(۱۳))، ص ۱۸۶، ۶۸۶
۲۸- ایضاً،''غلام قوموں کی نماز''، ص ۱۷۰، ۶۷۰
۲۹- ایضاً،''جلال و جمال''، ص ۱۳۵، ۶۳۵
۳۰- کلیاتِ اقبال، اردو،''ضربِ کلیم''،''مردان خدا''، ص ۵۶، ۵۵۶
۳۱- ایضاً، غزل ص ۹۸، ۵۹۸
۳۲- ایضاً،''ارمغانِ حجاز''(ضیغم لولابی)۴۵، ۷۳۷
۳۳- ایضاً،''ضربِ کلیم''، محراب گل افغان کے افکار(۱۲)، ص ۱۸۵، ۶۸۵
۳۴- ایضاً،''بالِ جبریل''، غزل، ۶۹، ۳۶۹
۳۵- ایضاً، غزل ۱۰، ص ۴۵، ۳۶۹
۳۶- ایضاً،''بانگِ درا''،''طلوع اسلام''، ص ۲۸۶، ۳۰۲
۳۷- کلیاتِ اقبال، فارسی،''اسرار و رموز''، ص ۸۳، ۹۹
۳۸- نعمانی، عبدالرشید:''لغات القرآن''''ندوۃ المصنفین انڈیا''۱۹۴۹ء، طبع دوم جلد دوم، ص ۲۶۰
۳۹- عطاءاللہ شیخ(مرتب): اقبال نامہ(حصہ دوم) مکتوب بنام چوہدری محمد احسن، ص ۲۳۱، ۲۳۲
۴۰- کلیاتِ اقبال، اردو،''بالِ جبریل''،(رباعیات)، ص ۹۰، ۴۱۴
۴۱- ایضاً،''ضربِ کلیم''،''مشرق''، ص ۱۵۴، ۶۵۴
۴۲- اقبال نامہ، حصہ دوم، مکتوب بنام آل احمد سرور، ص ۳۱۵
۴۳- کلیاتِ اقبال، فارسی،''پیامِ مشرق''پیشکش بحضور اعلیٰ حضرت امان اللہ خاں، ص ۲۱، ۱۹۹۷ء
۴۴- کلیاتِ اقبال، فارسی،''مسافر کابل''، ص ۵۷، ۷۳۳
۴۵- ایضاً،''خطاب بہ پادشاہ اسلام اعلیٰ حضرت ظاہر شاہ''، ص ۷۰، ۷۴۶
۴۶- ڈار، بشیر احمد: *Letters and Writings of Iqbal*، اقبال اکادمی، کراچی، ۱۹۶۷ء، ص ۵۵ تا ۵۷
۴۷- ''خطاب اقبال''، ص ۲۷۴
۴۸- کلیاتِ اقبال، فارسی،''اسرار و رموز''، ص ۲۸/۴۴-۴۳
۴۹- ایضاً، ص ۴۴، ۶۰
۵۰- ایضاً، ص ۱۰۷، ۱۲۳
۵۱- ایضاً، ص ۱۱۳، ۱۲۹
۵۲- ایضاً، ص ۴۹، ۵۰، ۶۶
۵۳- اقبال: کلیاتِ اقبال،(اردو)، ص ۴۴، ۵۴۴
۵۴- ایضاً، ص ۴۱، ۵۴۱
۵۵- ایضاً، ص ۲۲۰، ۲۳۶

تفہیم اقبال کے لیے فارسی زبان کی اہمیت

برصغیر پاک و ہند میں مسلمانوں کی تہذیبی اور ثقافتی زندگی میں عربی اور فارسی کی اساسی اہمیت رہی ہے۔خود اردو زبان اپنے لسانی اور فکری پس منظر میں فارسی کی مرہون منت رہی ہے۔ عالم اسلام میں زبانوں کا مسئلہ کبھی بھی اختلاف کا سبب نہیں بنا۔ اسلام کی سماجی تاریخ، لسانی ترجیحات کے ایک مخصوص نظام کے تحت چلتی رہی ہے۔ مذہبی زبان کی حیثیت سے عربی کو ایک خاص امتیاز حاصل رہا، ثقافتی لحاظ سے مدتوں فارسی زبان کا دخل رہا، اور اسے ایک خاص طور کی تہذیبی برتری حاصل تھی۔ مسلمان جس علاقے میں بھی گئے وہاں کی زبان کو ان کی ترجیحات میں تیسرا نمبر حاصل رہا، اس لیے مسلمانوں کے نزدیک زبانیں کبھی بھی تفرقے کا باعث نہیں بنیں بلکہ وہ اظہار خیال کا وسیلہ تھیں، ان سے کسی مادری پدری اصول کا تعلق نہ تھا۔

برصغیر پاک و ہند میں ترجیحات کا یہی نظام قائم رہا اور مسلمانوں نے زبانوں کو اظہار کے وسیلے سے زیادہ اہمیت نہیں دی۔ مغربی اثرات جب برصغیر پر مسلط ہوئے تو زبانیں قومیت کی پہچان قرار پائیں اور لسانی اختلافات کے شاخسانے اسی وطنیت اور قومیت کے تصورات کے ساتھ ابھرنے لگے۔ برطانوی تسلط کا ایک اور نتیجہ بھی ہوا کہ انگریزی زبان کو اب فارسی کی جگہ ثقافتی اہمیت حاصل ہوگئی۔ سرسید احمد خاں کے زمانے سے مسلمانوں میں انگریزی زبان اور مغربی علوم کے مطالعے کا شوق بڑھا، تمدنی اعتبار سے مسلمان دو طبقوں میں بٹ گئے۔ ایک وہ طبقہ جو دینی علوم اور مشرقی زبانوں کا امین بنا اور دوسری طرف مغربی تعلیم سے بہرہ ور نوجوان نسل سامنے آئی۔ دونوں طبقے ایک دوسرے سے آشنا نہ تھے۔ مساجد میں تربیت پانے والی نسل جدید علوم سے نا آشنا تھی اور نوجوان نسل مذہبی علوم سے بیگانہ رہی۔ اس طرح بیک وقت دو تہذیبی دھارے ایک دوسرے کے متوازی بہتے رہے۔ گویا دونوں الگ الگ ملکوں کے باشندے تھے جن کے درمیان مغائرت کی دیوار حائل رہی۔ ان تضادات کے علاوہ ایک تضاد یہ بھی پیدا ہوا کہ مغربی تعلیم صرف

تعلیم بن کر رہ گئی اور تربیت کا عنصر اس سے خارج ہو گیا۔ تربیت ایک عرصے سے والدین کے حصے میں چلی آ رہی ہے اور وہ پرانا تعلیمی ڈھانچہ جس میں تعلیم و تربیت کی یکجائی پر زور دیا جا رہا تھا، رفتہ رفتہ موثر عنصر کی حیثیت سے ختم ہوتا چلا گیا۔

علامہ اقبال کا بچپن اسی فضا میں گزرا۔ انھوں نے کچھ عرصہ مکتب میں تعلیم حاصل کی اور اس کے بعد سکول میں داخل ہوئے۔ اعلیٰ درجوں میں فارسی زبان ان کی تعلیم کا حصہ نہ تھی، بلکہ اس کی بجائے انھوں نے عربی کو اپنے خاص مضمون کے طور پر اختیار کیا۔ مگر جس تہذیبی فضا میں ان کی نشو و نما ہوئی، فارسی کی جڑیں اس میں پوری طرح پیوست تھیں، فارسی کی ابتدائی تربیت میں شمس العلماء میر حسن کا بڑا دخل تھا جو اگرچہ عربی کے استاد تھے لیکن فارسی سے بھی ان کا شغف کسی طرح کم نہیں تھا۔

علامہ نے ابتداء میں اردو شاعری کو وسیلہ اظہار بنایا لیکن آگے چل کر انھوں نے اپنے پیغام کو عالم اسلام تک پہنچانے کے لیے فارسی زبان کو اختیار کر لیا۔ ان کا فارسی کلیات، اردو کے مقابلے میں زیادہ ضخیم ہے اور ان کی بہترین شاعری کے نمونے فارسی ہی میں ملتے ہیں۔ جاوید نامہ اور زبورِ عجم ان کی شاعری کا نقطہ عروج ہے۔

علامہ نے فارسی زبان کو وسیلہ اظہار کیوں بنایا؟ یہ سوال اپنی جگہ بہت اہم ہے۔ مذکورہ بالا سبب کے علاوہ فارسی کی تہذیبی میراث اتنی قوی تھی کہ علامہ اپنے افکار کو بیان کرنے میں فارسی کو زیادہ موزوں سمجھتے تھے۔ ان کی فکر کی بلندیاں فارسی شاعری کے ایک ہزار سال کے پس منظر سے وابستہ ہیں۔ اسی لیے انھیں بالآخر یہ کہنا پڑا کہ شاعری مجھ پر فارسی ہی میں وارد ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے اپنے اشعار میں بھی اس کا کئی جگہ ذکر کیا ہے:

فارسی از رفعت اندیشہ ام
در خورد با فطرت اندیشہ ام

علامہ اقبال کی حیثیت پاکستان کے لیے ایک نظریاتی مفکر کی ہے جس کی فکر کی توانائی سے پوری طرح آشنا ہونے کے لیے فارسی زبان سے واقفیت ناگزیر ہے۔ اردو کلیات کے ساتھ ساتھ فارسی کلیات کا مطالعہ ہمیں پورے تناظر سے آشنا کرتا ہے، اس لیے ہمارے لیے فارسی زبان کا مطالعہ ایک تمدنی اور تہذیبی ضرورت بھی ہے جس کے بغیر فکر اقبال تک رسائی مکمل نہیں ہوتی۔

علامہ اقبال کے زمانے سے اب تک پل کے نیچے سے بہت سا پانی گزر چکا ہے۔ وہ تربیت جو والدین کا حصہ تھی، نفع پسندی کی تگ و دو میں ہمارے ہاتھ سے جاتی رہی۔ پاکستان کے عالم

وجود میں آنے کے بعد ہماری ترجیحات بدل گئیں۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کے اس دور میں زبانوں کی حیثیت کم ہوتی چلی گئی۔ انگریزی زبان پر ضرورت سے زیادہ انحصار کا نتیجہ ہے کہ ہم اپنی تمدنی روایات سے ناآشنا ہوتے چلے گئے۔ عالم اسلام سے ہمارے سیاسی رشتے بھی ایک بڑی حد تک منقطع رہے۔ ورنہ فارسی کا مطالعہ ہمارے لیے ایک تمدنی ضرورت کے طور پر برقرار رہتا۔ تدریسی نظام میں سے فارسی کی اہمیت رفتہ رفتہ کم ہوتی چلی گئی۔ محکومی کے دور میں آرٹس کے ہر طالب علم کے لیے فارسی یا عربی یا اردو میں سے کوئی ایک مضمون لینا ضروری تھا، اس لیے تین مضامین کا ایک ایسا گروپ بن گیا جس میں فارسی کو بوجوہ زیادہ اہمیت حاصل تھی۔ پاکستان بننے کے بعد اسے پہلے ۹ مضامین کے زمرے میں رکھا گیا اور فی الوقت یہ زمرہ ۴۵ مضامین تک پھیل گیا ہے اور تقسیم در تقسیم کے عمل سے فارسی پڑھنے والے طلبہ کی تعداد نہ ہونے کے برابر رہ گئی۔ گھروں میں فارسی اور عربی کی ابتدائی تعلیم، تربیت کے وسیلے سے ہو جاتی تھی، وہ بھی اب نہیں رہی۔ نئی نسل اپنے ماضی سے کٹ چکی ہے اور زبانوں کا جو نظام بغیر کسی درسی توجہ کے خود بخود حاصل ہو جاتا تھا، ناپید ہو گیا ہے۔

کلام اقبال کی تفہیم میں فارسی زبان کو نمایاں حیثیت حاصل ہے اور اس کے بغیر اقبال کی شاعری سے استفادہ ممکن نہیں۔ علامہ اقبال کے اردو کلام کے ذریعے ہم پورے اقبال تک رسائی حاصل نہیں کر سکتے۔ علامہ کے سارے کلام کو پوری طرح جاننے کے لیے فارسی کا علم ناگزیر ہے۔

کلام اقبال کی تفہیم ترجموں کے ذریعے ممکن نہیں۔ تراجم کی اپنی ایک اہمیت ہے مگر فکر و احساس کا کچھ حصہ ترجمے میں ضائع ہو جاتا ہے۔ مترجمین بھی فارسی پر وہ پہلی سی گرفت نہیں رکھتے، اس لیے کلام اقبال کے جو اردو تراجم مارکیٹ میں ملتے ہیں ان سے اقبال کا ابتدائی تعارف تو ہو جاتا ہے لیکن فارسی جانے بغیر تفہیم اقبال کا عمل ادھورا ہے۔

سیاسی اعتبار سے بھی اب یورپ کی بالادستی زوال پذیر ہونے کے بعد اور روس کی سلطنت کا شیرازہ بکھرنے کے ساتھ ساتھ عالم اسلام کی فکری وحدت کا جو تصور ابھرا ہے اس سے یہ سارا خطہ فارسی زبان کا خطہ قرار پاتا ہے، اور باہمی فکری، تمدنی، اقتصادی اور سیاسی ضرورتوں کے تحت فارسی کو ایک خاص اہمیت دیے بغیر ملک کے سیاسی اور تمدنی افق کو پوری طرح نمایاں نہیں کیا جا سکتا۔ فکر اقبال پاکستان کے لیے ہی اہمیت نہیں رکھتی بلکہ عالم اسلام بھی اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ ایران کے اسلامی جمہوری انقلاب کے پس پردہ جو فکری رو کارفرما تھی، اس میں اقبال کی بصیرت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ایران نے تو اقبال کے کلام سے فائدہ اٹھایا مگر پاکستان اپنی جڑوں کی

دریافت کے علم میں ادھورے اقبال سے کام لے رہا ہے۔ اقبال کے کلام کی توانائیاں فارسی میں موثر طور پر سامنے آئی ہیں۔ پاکستان آج جس سیاسی، تمدنی اور مذہبی اضطراب میں گرفتار ہے، اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ہم فارسی زبان کے وسیلے سے کلام اقبال تک رسائی حاصل کریں کیونکہ علامہ اقبال کی اردو شاعری بھی فارسی کے پروں پر پرواز کرتی ہے، اور اس کی فکر کی رفعت فارسی کی آمیزش کے بغیر پوری طرح گرفت میں نہیں آتی۔ فکر اقبال کی تفہیم کے لیے فارسی زبان کا احیاء ضروری ہے اور یہ عملی جہاد کے بغیر ممکن نہیں۔

☆☆☆☆

”تشبیہاتِ اقبال“ (تعارف)

تشبیہات اقبال پروفیسر نذیر احمد چودھری کی تیسری علمی کتاب ہے۔شعبہ تعلیم سے متعلق ہونے کے سبب وہ اس سے قبل کئی درسی اور نیم درسی کتب کے مصنف ومولف رہ چکے ہیں۔

ہمارے ملک میں بہت کم اساتذہ ہیں جو درسی کتب کی سرحد پار کر کے ادب کی قلمرو میں داخل ہوئے اور درسی نقطہ نظر اور انداز بیان نے ان کا پیچھا نہ کیا ہو۔عموماً درسی کتب کا لپکا کچھ ایسا پرکشش ہوتا ہے کہ معلم انھی کا ہو کر رہ جاتا ہے۔ چودھری نذیر احمد نے افسوں وسحر کی اس دنیا سے اپنے آپ کو نکال کر علمی وادبی موضوعات پر بھی لکھا ہے اور ایک ایسا میدان منتخب کیا ہے جس کے جاننے والے آج خال خال ہیں۔عربی، فارسی اور اردو کی علمی میراث کی بازیافت کا یہ عمل بظاہر گھاٹے کا سودا بھی ہے کہ اس کے قدردان اور قدرشناس معدودے چند ہیں، لیکن چودھری صاحب نے جس لگن سے علم معانی وبیان وبدیع کی تجدید وتشکیل اور ترویج واشاعت پر کم باندھی ہے، اس سے یہ توقع کی جاسکتی ہے کہ یہ علوم ابھی ناپید نہیں ہوئے اور مستقبل میں ان کے احیاء و بقاء کا امکان موجود ہے۔

دور سرسید سے اب تک جدید مغربی علوم کی چکاچوند نے کچھ اس طرح شعروادب کو مسخر کیا ہے کہ اس سے ادب وتنقید میں بعض دوررس تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ترقی کی اہمیت سے انکار نہیں، لیکن تقلید مغرب کی رو کچھ اتنی تندوتیز ہوگئی کہ ہم اپنے قدیم سرمایے سے ناواقف ہوتے چلے گئے۔اس عدم واقفیت کا نتیجہ یہ ہوا کہ ادب کی جڑیں ماضی سے کٹ گئیں۔مغربی افکار کی یورش نے مہلت ہی نہ دی کہ ہم پیچھے مڑ کر دیکھ سکیں۔اس سے فکر ونظر کو جہاں بہت سے فائدے پہنچے، وہاں بعض نقصان بھی اٹھانے پڑے۔چاہیے تو یہ تھا کہ ماضی وحال اور مستقبل کو ایک زمانی تسلسل کے طور پر قبول کیا جاتا اور قدیم وجدید کے درمیانی خلا کو بھی پر کیا جاتا۔اس سے ادب کی نشوونما قدرتی اور افکار وخیالات کی تعمیر وتشکیل فطری انداز میں ہوتی اور ردوقبول کا عمل قدیم ادبی اقدار

کے حوالے سے ہوتا، لیکن ہم نے مغربی افکار کی قلمیں زمین کی بجائے گملوں میں لگا دیں۔ ہم اس تسلسل سے محروم ہو گئے جو ادب کے لیے بمنزلہ اساس کے ہے۔ اس محرومی کا نتیجہ ہوا کہ مغربی افکار کی ''جگالی'' سے آگے بڑھنا ممکن نہ ہوا۔ ہمارے ادبی سرمائے کا تھوڑا حصہ اس قابل ہوگا کہ اسے مغرب کے فکری سرمائے کے مقابلے میں ایک زندہ اور فعال عنصر کے طور پر پیش کیا جا سکے۔ مغرب نے یونانی علم وحکمت کو اپنی روایات کے مطالعے کی روشنی میں قبول کیا تھا۔ اس لیے وہاں علم وحکمت کے خزائن میں بیش از بیش اضافے ہوتے رہے۔ ہم نے مغربی افکار کو اپنا ماضی فراموش کر کے قبول کیا، اس لیے فکر ونظر کا وہ انقلاب ہمیں میسر نہ آیا جس سے ہم مغرب کی ادبی روایات پر کوئی اہم اور قابل ذکر اضافہ کر پاتے۔ ہم نے فکر کی بنیاد حقائق کی نفی پر رکھی تھی۔ اس کی سزا یہ ملی کہ ہم مغرب کے ادبی سرمائے کے بہت اچھے شارح اور مبلغ تو ہو گئے لیکن اسے اپنی ہڈیوں میں نہ رچا سکے۔

چوھدری نذیر احمد ادب کے اس خلا کو پر کرنے پر کمر بستہ ہیں۔ وہ فارسی اور انگریزی دونوں زبانوں کے ادب سے گہری واقفیت رکھتے ہیں۔ اس لیے اردو زبان وادب کو اسی حوالے سے جانتے ہیں۔ قدیم وجدید کے اس دوراہے پر انھوں نے اردو ادب کی خدمت کا بیج بویا ہے۔ قرآن اور علوم قرآن سے شیفتگی، فارسی کے علمی سرمائے سے گہرے تعلق اور انگریزی زبان وادبیات کے مطالعے کی مدد سے، وہ اردو میں قدیم علوم کو زندہ کرنا چاہتے ہیں تاکہ اردو کے دور حاضر کے قاری اور ادیب کو ان کی مدد سے ادب وشعر کی نئی بصیرت اور آگاہی دے سکیں۔ قدیم ادب میں منطق (استقرائی اور استخراجی) معانی وبیان، بدیع، عروض، تاریخ گوئی وہ چند علوم ہیں جن سے ادبی اقدار کے سوتے پھوٹتے تھے۔ ان سرچشموں کی بازیافت کے بغیر ادبی روایات کی باز آفرینی ممکن نہیں۔ چودھری صاحب نے حساب جمل کو موضوع نہیں بنایا کہ اس کا فائدہ علوم جدیدہ کے سیاق وسباق میں کچھ زیادہ نہ ہوتا لیکن معانی وبیان وبدیع سے اردو میں جدید ذوق کی تشکیل کا امکان خارج از بحث نہیں۔

چودھری صاحب نے غالب اور اقبال کے صنایع بدایع پر دو کتابیں شائع کی ہیں۔ ان میں عام قاری کے لیے اس کا التزام بھی کیا ہے کہ ابتدائی ابواب میں صنایع بدایع کی تعریف وتوضیح کر دی ہے تاکہ موضوع کی تفصیلات کو سمجھنے میں آسانی ہو اور آج کا قاری مباحث کی خشکی سے ہراساں ہو کر کتابوں کے بنیادی مطالب سے صرف نظر نہ کر جائے۔ معلم کی حیثیت سے وہ دور حاضر کے قاری کی علوم قدیمہ سے ناآگاہی کے بارے میں کسی خوش فہمی میں مبتلا نہیں۔ اس لیے وہ علوم کی مبادیات کو اپنی تصانیف کے آغاز میں کسی قدر تفصیل سے ضرور بیان کرتے ہیں۔

''تشبیہات اقبال'' کا ابتدائی باب بھی عصر حاضر کے قاری کو ''تشبیہات'' کے بارے میں وافر معلومات مہیا کرتا ہے۔ چودھری صاحب نے جدید دور کے قاری کی مشکلات کے پیش نظر تشبیہ کی تعریف، اقسام اور اجزا کو شرح وسط کے ساتھ اور مثالیں دے دے کر واضح کیا ہے۔ یہاں ان کی درسی حس بہت کام آئی ہے لیکن وہ مدرس کی سطح پر مطمئن ہو کر نہیں رہ گئے۔ انھوں نے علم بیان کی اس اہم شاخ کو جدید دور کے حوالے سے سمجھنے کی سعی کی ہے۔

ہمارے علمائے قدیم، معانی و بیان کی منطقی تشریح کر کے قانع ہو جاتے تھے اور اس علم کا جو رشتہ، زبان کی لسانی تشکیلات سے تھا، اس کے بارے میں خاموشی اختیار کر لیتے تھے۔ اس طرح اردو زبان کا جو رشتہ فارسی سے ہے اس کا ادراک بھی خاصا مبہم تھا۔ چودھری صاحب نے قدیم علمائے فن کے ان ادھورے پہلوؤں کو بھی پورا کیا ہے۔ تشبیہات کے حسی اور تلازماتی پہلوؤں کو بیان کر کے علم بیان کی تدوین جدید کا امکان بھی روشن کیا ہے اور تشبیہات اقبال کے طول طویل سلسلوں میں تشبیہ کے اس عمل کی نشاندہی بھی کی ہے کہ تشبیہات کا بنیادی تعلق اقبال کے افکار کے ساتھ کیا تھا۔ وہ قدیم علمائے فن کی طرح تشبیہات کی محض دستہ بندی نہیں کرتے، بلکہ فکر و احساس کے وہ نازک سلسلے بھی سامنے لاتے ہیں جن کی خاطر اقبال کی تحریک شعری نے ان تشبیہات کو تخلیق کیا تھا۔ تشبیہات کے اس تلازماتی اور حسی پہلو کی وضاحت نظریاتی سطح پر باب اول میں کی گئی ہے۔ اور کتاب کے تار و پو میں مناسب مقامات پر اس کی مثالیں بکثرت پیش کی گئی ہیں۔

اس کتاب کی اہمیت فقط اس لیے نہیں کہ اس میں کلام اقبال کے تشبیہی پہلو کو خالص میکانکی سانچوں کی مدد سے پیش کیا گیا ہے، اور اگر یہی بات اہم ہو تو اس سے یہ تاثر بخوبی پیدا ہو سکتا تھا کہ اقبال کے جذباتی اور فکری رویوں کو شاعرانہ عمل کے طور پر پیش کرنے کی بجائے لاتعداد تشبیہوں کی ڈکشنری تخلیق کی گئی ہے۔ اگر کتاب کا بنیادی تاثر یہی ہوتا تو مجھے شدید دکھ ہوتا، کیونکہ شعری عمل میں کوئی شاعر بھی تشبیہات کو شعوری سطح پر گھڑ کر پیش نہیں کرتا۔ تشبیہ تو انسانی احساسات و افکار کے اظہار کا ایک فطری وسیلہ ہے اور اقبال سے زیادہ اس نکتے کو کون جانتا ہو گا۔ علمائے معانی و بیان کا تشبیہات و استعارات کو زیور قرار دینا، ایسا مغالطہ تھا جس سے زبان کے فطری ذرائع کو شدید نقصان پہنچا۔ چودھری نذیر احمد علماء کی اس کوتاہی سے آگاہ ہیں اور تشکیل جدید میں قدیم نظام معانی و بیان کی اس خامی کو دور کرنا چاہتے ہیں۔ اس لیے تشبیہات کی درجہ بندی میں انھوں نے قاری کو کہیں بھی یہ تاثر نہیں دیا کہ اقبال تشبیہات کو شعوری سطح پر میکانکی طریق کار کے طور پر

قبول کرتے تھے۔اس خیال کا عملی ثبوت انھوں نے کتاب کے پہلے تین ابواب میں خاص طور پر دیا ہے۔اقبال کی فارسی، ہندی اور قرآنی تشبیہات کی وضاحت میں بھی یہی پیش نظر رکھا۔ یہاں وضع تشبیہات کے عمل کو افکار اقبال کے واسطے سے بیان کیا گیا ہے اور اقبال کی ذہنی نشو ونما کو ان کے حسی خصائص کے پس منظر کے ساتھ قاری کے سامنے لایا گیا ہے۔

کتاب کا سب سے اہم باب ساتواں ہے، جس میں اقبال کی اہم تشبیہات بیان ہوئی ہیں۔ میری رائے میں اس باب کو چودھری صاحب کے کمال فن کی معراج کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔ انھوں نے جس خوبصورتی سے اقبال کی اہم تشبیہات کے فکری اور حسی رشتوں کو تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے، وہ کچھ انھی کا حصہ ہے۔

علم بیان کی داستان نامکمل رہے گی اگر چودھری صاحب نے اس کتاب کے بعد ''استعارات اقبال'' نہ لکھی۔ میں توقع کرتا ہوں کہ اقبالیات کے مطالعے کے اس رخ کو مکمل کرنے کے لیے چودھری صاحب استعارات کو بھی موضوع بنائیں گے۔ اس سے زبان کے مجازی استعمال کے جملہ ذرائع کا احاطہ بھی ہو جائے گا اور مستقبل کے نثار کو استعارے سے سمبل اور صوتیات سے معانیات تک کے مختلف مراحل کے باہمی رشتوں کا سراغ بھی مل جائے گا۔ اس مساعی سے علم معانی و بیان کی تشکیل جدید کی راہ بھی ہموار ہو جائے تو ادب کی یہ خدمت چودھری صاحب کے لیے خیر و برکت کا باعث ہوگی، اور یہ مطالعہ فکر اقبال کے لیے بھی کئی نئی راہیں سجھا سکتا ہے۔ میرے خیال میں فکر اقبال اور لسانی تشکلات اقبال کے باہمی ارتباط کا بیان ابھی مزید توجہ کا محتاج ہے۔ اگر آئندہ کے نقاد کے لیے یہ کتاب اس پہلو سے نئی بصیرت کا پیش خیمہ ہو جائے تو میں سمجھوں گا کہ چودھری صاحب کی عمر بھر کی محنت ٹھکانے لگی۔

آخر میں، میں چودھری صاحب کو اس شاندار علمی کارنامے پر مبارکباد پیش کرتا ہوں۔

☆☆☆☆

''خطباتِ اقبال پر ایک نظر'' (تبصرہ)

اقبالیات کے مطالعے میں اقبال کے لیکچرز کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ فکر اقبال کو سمجھنے کے لیے خواص نے اس کو بنیاد بنایا لیکن فلسفیانہ زبان، جامعیت اور اختصار کے سبب اکثر ادبا نے اسے نظر انداز کر کے فکر اقبال کو شعری مجموعوں کی مدد سے سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ اقبال کو تضاد بیانی کا الزام دینے والے، کلام اقبال کی مدد سے اپنے اپنے ڈھب کی چیزیں نکالتے رہے ہیں۔ شاعرانہ پیرایہ اظہار میں کھینچ تان کر گنجائش تو ویسے ہی ہوتی ہے۔ فکر اقبال کو اقبال کے ذہنی ارتقا کے پس منظر میں رکھ کر دیکھنے کی کوششیں بہت کم ہوئی ہیں۔ کلام اقبال کو نثر اقبال سے الگ کر کے دیکھنے کی وجہ سے شاعر کی ذہنی زندگی کے بعض گوشے عام پڑھنے والوں کی نظر سے اوجھل رہ گئے۔ ''خطبات'' اقبال کا وہ نثری مجموعہ ہے جو فکر اقبال کے مختلف پہلوؤں کو مربوط کرتا ہے۔ ان مقالات کا مقصد اسلامی افکار و نظریات کی تشکیل جدید ہے۔ اسلام اور اسلامی فکر سے متعلق افکار و نظریات کی تدوین کا مقصد دور حاضر کی فکری ترقی اور مسائل کی گوناگونی میں جدید تعبیر کے لیے گنجائش نکالنا ہے، ساتھ ہی ساتھ یہ کوشش بھی ہے کہ اسلام کی بنیادی اقدار مسخ نہ ہونے پائیں۔ ایک مقصد یہ بھی تھا کہ دور حاضر کے تعلیم یافتہ طبقے کو جدید اصطلاحات کے حوالے سے اسلامی فکر و نظر کا درس دیا جائے۔ کتاب کے قارئین اور لیکچروں کے حاضرین میں جدید علوم سے بہرہ ور علمی طبقہ پیش نظر تھا، اس لیے مسائل کی پیچیدگی کے علاوہ ایک مخصوص طبقے کی تعلیم و تربیت کا خیال ان لیکچروں کی مشکل زبان کا سبب بن گیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ آج کل کا نوجوان طبقہ ان لیکچروں کے مطالب سے بے خبر رہ گیا۔ تشکیل پاکستان کے فوراً بعد ''فکر اقبال'' کو سمجھنے کے لیے ان سات لیکچرز کی اہمیت کو محسوس کیا گیا۔ خلیفہ عبدالحکیم نے فکر اقبال کے آخر میں ساتوں انگریزی خطبات کی اردو تلخیص پیش کی، سید نذیر نیازی نے ''تشکیل جدید الہیات اسلامیہ'' کے نام سے ان خطبات کا ترجمہ شائع کر دیا۔ ان دو مساعی کے بعد خطبات کو بنیاد بنا کر فکر اقبال کے مختلف پہلو

پیش کرنے کا کچھ سلسلہ تو شروع ہوا اور اس کی ضرورت بھی محسوس کی گئی، لیکن عملاً کچھ نہ ہو سکا۔ گزشتہ ربع صدی میں اقبال کے افکار کی مدد سے مختلف مکتبہ ہائے خیال نے اپنا چراغ روشن کرنے کی کوشش کی ہے۔ اقبال کیا چاہتے تھے اس کی طرف توجہ نہیں ہوئی۔ حال ہی میں ملکی مسائل نے اہل علم کی سوچ کو ایک بار پھر بیدار کیا ہے اور اقبال فہمی کے لیے ایک بار پھر خطبات کی اہمیت بڑھ گئی ہے بلکہ یہ احساس بھی عام ہے کہ پیام اقبال کو عوامی سطح پر مقبول بنایا جائے۔ سیاسی اور سماجی زندگی کے لیے اقبال نے جو مواد اس کتاب میں فراہم کیا ہے اس کی ضرورت اور اہمیت اب تحریک کی صورت اختیار کرتی جا رہی ہے۔ ''خطبات اقبال پر ایک نظر'' اسی رجحان کی ایک کڑی ہے۔ گزشتہ برس بعض خطبات کی تلخیص ضروری تشریح اور اضافوں کے ساتھ پروفیسر محمد عثمان نے بھی کی۔ ایک خطبے کا تشریحی اور تجزیاتی مطالعہ ''صحیفہ'' کے اقبال نمبر اور دوسرے کا ''فنون'' میں ہوا، پھر خطبات کی صورت میں بھی شائع کیے گئے۔ اسی طرح اردو اکیڈمی اقبال کی صد سلسلہ تقریبات کے لیے جو مجموعہ تیار کر رہی ہے (متعلقات خطبات اقبال) اس کے مطالب کا محور بھی یہی خطبات ہیں۔ پروفیسر محمد عثمان نے خطبات کو عام قاری کے لیے قابل فہم بنایا اردو اکیڈمی ان خطبات کو موجودہ حالات پر منطبق کرنے کے خواہاں ہے۔ ''خطبات اقبال پر ایک نظر'' کا مصنف، خلیفہ صاحب کی طرح صرف مطالب کا خلاصہ بیان کرنے سے مطمئن نہیں ہے بلکہ وضاحت کے لیے جا بجا درجنوں ضروری باتوں کا اضافہ بھی کرتا ہے اور کہیں کہیں خلاصے کی بجائے خطبوں کے اصل اقتباسات کے ترجمے بھی درج کرتا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اکثر مقامات پر خطبات کی تلخیص کے لیے اس کو خلیفہ صاحب کے خلاصے کی عبارتوں کو نشان راہ بنانا پڑتا ہے۔ مولف کے اس دعوے سے اتفاق کرتے ہوئے کہ انھوں نے خطبات کا کوئی اہم حصہ اوجھل نہیں ہونے دیا اور مطالب کو بڑے اختصار سے پیش کیا ہے، اس دعوے کو قبول کرنا مشکل ہے کہ اس کتاب کا ہر حصہ عام قاری کے لیے قابل فہم ہے۔ کہیں کہیں فلسفے کی پیچیدگیوں میں مولف کا گم ہو جانا اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ خطبات کو اردو میں ڈھالنا بہر حال بہت مشکل کام ہے اور فکر اقبال کو عام قاری کی ذہنی سطح پر لانے کیلیے مزید پختگی کی ضرورت ہے۔ بقا صاحب کو کتاب کا نقش ثانی تیار کرتے وقت بعض دقیق مسائل کو از سر نو لکھنا ہوگا۔ اسی طرح ہر مقالے کے مختلف حصوں کو آپس میں مربوط کرنے کے لیے بعض جملوں کا اضافہ بھی ناگزیر ٹھہرے گا، خصوصاً پہلے تین خطبوں میں بعض مشترک امور کو باہم مربوط کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ حقیقت کائنات سے لیکر

مذہب تک اور مذہبی حقائق کی عملی تعبیر سے دعا اور نماز کی حقیقت تک، مختلف نکات کی بعض کڑیاں واضح نہیں ہیں۔ چوتھے خطبے سے لیکر ساتویں تک تشریحی تلخیص زیادہ مربوط اور قابل فہم ہے، حالانکہ خطبات کا سب سے مشکل آخری حصہ یہی تھا اور بہت وقت طلب تھا لیکن مولف نے ان صفحات میں فکر اقبال کو زیادہ صحت کے ساتھ اور مربوط طور پر پیش کیا ہے۔

موجودہ پر آشوب دور کے مسائل گونا گوں ہیں۔ اسلامی کلچر کیا ہے اور دوسرے ملکوں کے کلچر سے کس کس مرحلے پر مختلف ہے؟ مختلف سماجی نظریات کو زمان سے مکان میں لانے میں کون کون سے مسائل حائل ہوں گے؟ اسلام کو ایک فعال قوت کے طور پر ریاست کے جملہ پہلوؤں میں اجاگر کرنے کے لیے کیا کچھ کرنا ہوگا۔ اسلامی آئین کے سرچشموں اور سینٹ اور اسمبلیوں کی کیا صورت ہونی چاہیے؟ ''خطبات اقبال پر ایک نظر'' ان مسائل کے لیے کیا حل پیش کرتی ہے؟ اجتہاد کے سلسلے میں اقبال کے نظریات سے بہت فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔ خلافت کے بارے میں اقبال کی یہ تعبیر کہ اس کا وجود فرد کی بجائے جماعت میں دریافت کرنا ضروری ہے، بہت اہم ہے۔ مرکزی اسمبلی کو قانون سازی میں اجماع کا اختیار دینے کے ساتھ ساتھ اقبال نے تشریح و تعبیر میں بعض غلطیوں کے ازالے کی تدبیریں بھی بتائی ہیں۔ بقا صاحب نے ان مسائل کو بہت خوبصورتی سے بیان کیا ہے لیکن اقبال نے بلاد اسلامیہ میں قانونی تعلیم کے نظام میں تبدیلی کے لیے جو واضح اشارے کیے ہیں، انھیں نظر انداز کر گئے ہیں۔

مجموعی اعتبار سے بقا صاحب کی یہ کتاب اہم ہے اور عام قاری اس سے بہت فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ دوسرے ایڈیشن میں چند مقامات پر مسائل کو آسان بنانے میں کسی قدر توجہ ہو سکے تو کتاب کی افادیت میں اضافہ ہوگا۔

☆☆☆☆

''مظلوم اقبال'' (تبصرہ)

علامہ اقبال کے بھتیجے اعجاز احمد نے خاندانی معلومات کی بنا پر یہ کتاب تحریر کی ہے۔ کتاب دراصل ان کے متفرق مقالات کا مجموعہ ہے، کوئی مربوط کتاب نہیں ہے۔ اس میں انھوں نے صرف چند پہلوؤں کو پیش کیا ہے۔ کتاب کے دو حصے ہیں، پہلے میں حیات اقبال کے بعض گوشوں کو اپنے نقطہ نظر سے پیش کیا ہے اور دوسرے حصے میں علامہ کے ۱۰۳ خط شائع کیے ہیں۔ ان مکتوبات سے ان حصوں کو حذف کر کے شائع کیا گیا ہے جن کا تعلق علامہ کی پہلی بیوی یا ان کے خاندان کے افراد سے تھا۔ یہ کاٹ چھانٹ اس بے دردی سے ہوئی ہے کہ خطوط کے اندر کچھ بھی باقی نہیں رہا۔ لے دے کے کتاب کا پہلا حصہ کئی اعتبار سے توجہ طلب ہے۔ سب سے اہم وہ شجرہ ہے جو خاندان کی بزرگ خواتین کی اعانت سے تیار کیا گیا ہے اور اس سے قبل ''زندہ رود'' میں بھی شائع ہو چکا ہے۔ علامہ اقبال کے والد بزرگوار کے حالات بھی مفصل بیان کیے گئے ہیں جن کی بنیاد اکثر ذاتی معلومات یا خاندان بیانات پر ہے۔ علامہ کے بڑے بھائی یعنی اپنے والد کے بارے میں ملازمتی کوائف پہلی بار اس قدر تفصیل سے ہمارے سامنے آئے ہیں اور سرکاری دستاویزات پر مبنی ہیں۔ سیالکوٹ میں خاندانی جائیداد کے بارے میں بھی بڑے اہم کاغذات شائع کیے گئے ہیں۔ اعجاز احمد، علامہ کی اولاد کے متولیوں میں شامل تھے، اس لیے علامہ کے وصیت نامے اور دیگر امور کے بارے میں ان کی مہیا کردہ اطلاعات خاصے کی چیز ہیں۔ اسی طرح علامہ کے سال ولادت کی کمیٹی کی روداد بھی پہلی بار اشاعت پذیر ہوئی ہے جو، ایک آدھ تاویل سے قطع نظر، عموماً قابل اعتبار ہے۔ مذہبی عقیدے کی وجہ سے ان کے بعض بیانات ضرور محل نظر ہیں۔ مثلاً صفحہ ۳۳ پر ان کا یہ ارشاد کہ علامہ کے والد کچھ عرصہ قادیانی رہے اور ۱۹۰۲ء میں اس سے کنارہ کشی اختیار کی، تحقیق طلب ہے۔ اسی طرح علامہ کے بارے میں بھی ایک پورا باب باندھا گیا ہے کہ وہ قادیانی رہ چکے ہیں (صفحہ ۱۹۴ بعد) یہ بھی تحقیق کی کسوٹی پر پورا نہیں اترتا۔ خصوصاً

اس کا وہ حصہ جس میں علامہ کے بارے میں احرار کے دباؤ کی وجہ سے قادیانیت کی مخالفت کا راز بیان ہوا ہے۔ یہ حصہ مزید ثبوت کے بغیر قابل قبول نہیں۔ اپنے والد کے مذہبی عقائد کے بارے میں اعجاز احمد کے بیانات ممکن ہے بڑی حد تک درست ہوں، لیکن خود علامہ کے بارے میں ان کے ارشادات شکوک وشبہات سے خالی نہیں۔ کتاب کی اشاعت کا بڑا مقصد غالباً یہ ہے کہ جاوید اقبال نے اپنے والد کی سوانح عمری ''زندہ رود'' میں ان کے بعض بیانات کو تو قبول کیا تھا، لیکن جن امور کو پایہ اعتبار سے ساقط جان کر رد کر دیا تھا، انھیں بھی پبلک کے سامنے لایا جائے۔ مظلوم اقبال میں علامہ اقبال واقعی مظلوم دکھائی دیتے ہیں۔

☆☆☆☆

''اقبال کی ابتدائی زندگی'' (تبصرہ)

ڈاکٹر سید سلطان محمود حسین کی کتاب اقبال کی ابتدائی زندگی اقبال اکیڈمی لاہور کی طرف سے شائع ہوئی ہے۔ اس سے قبل حیات اقبال پر اکیڈمی کی طرف سے دانائے راز از سید نذیر نیازی، سر گزشتِ اقبال از عبدالسلام خورشید، روایاتِ اقبال از عبداللہ چغتائی اور دوسرے اداروں کی طرف سے زندہ روداز جاوید اقبال، ذکر اقبال از سالک، حیات اقبال کی گمشدہ کڑیاں از عبداللہ قریشی اور علامہ اقبال اور ان کی پہلی بیوی از سید حامد جلالی شائع ہو چکی ہیں۔ سلطان محمود حسین کی ایک اور کتاب اقبال اکیڈمی کی طرف سے بعنوان علامہ اقبال کے استاد شمس العلماء سیّد میر حسن میں بھی علامہ اقبال کی زندگی کی کچھ جھلکیاں سامنے آئی تھیں۔ اس سال حیات اقبال ہی کے سلسلے کی دو کتابیں یکے بعد دیگرے چھپ کر سامنے آ گئی ہیں، اول اعجاز احمد کی مظلوم اقبال اور دوسری سلطان محمود حسین کی اقبال کی ابتدائی زندگی۔ دونوں کتابیں چند مقامات پر ایک دوسرے کے بیانات کی تائید و توثیق بھی کرتی ہیں لیکن اکثر جگہ ایک دوسرے کی معلومات کی تردید و تنسیخ بھی کر دیتی ہیں۔ فی الوقت سید سلطان محمود حسین کی کتاب کا تعارف مقصود ہے۔ علامہ اقبال کی ابتدائی زندگی کے بارے میں ابھی تک زیادہ معلومات دستیاب نہیں تھیں۔ سلطان محمود حسین نے سیالکوٹ میں رہ کر جو کچھ زبانی روایات اور تحریری مواد یک جا کیا ہے، اس سے علامہ کی ابتدائی زندگی کی صورت گری کا کسی حد تک سامان ہو گیا ہے اور ہمارے سامنے بعض نئی معلومات آئی ہیں۔ علامہ کا پہلی جماعت کا نتیجہ، ان کے ابتدائی اساتذہ، علامہ کے ہم جولی، ہم جماعت اور ساتھی، سیالکوٹ کے مشنری ادارے اور شخصیات اور علامہ کی پہلی بیوی کے خاندان کے بارے میں بعض معلومات نئی ہیں اور ان سے علامہ کی ابتدائی زندگی کی کڑیاں ملائی جا سکتی ہیں۔ اخذ نتائج میں کہیں کہیں فاضل محقق سے بعض تسامحات بھی ہوئے ہیں اور بعض مقامات پر ان کے پیش کردہ نتائج سے اختلاف بھی کیا جا سکتا

ہے۔انھوں نے اقبال کے تعلیمی ریکارڈ کی مدد سے ۱۸۷۵ء سے اختلاف بھی کیا جا سکتا ہے۔
انھوں نے اقبال کے تعلیمی ریکارڈ کی مدد سے ۱۸۷۵ء کو ان کا سال پیدائش قرار دیا ہے۔اس حد تک تو ان کا کہنا درست ہے کہ اقبال کے مڈل، میٹرک، انٹرنس کے داخلہ فارموں میں جو فرق محسوس ہوتا ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ عموماً ہم اعلان نامہ نتائج سے علامہ کی عمر کا حساب کرتے ہیں۔ فارم داخلہ میں عمر کا اندراج دراصل فارم داخلہ کے پر ہونے کی تاریخ سے ہونا چاہیے۔ انھوں نے فارموں کو بھیجنے کی حتمی تاریخوں کو بنیاد بنا کر اس تناقص کو دور کر دیا ہے، لیکن ان کا پیش کردہ استدلال اس بنا پر مشکوک دکھائی دیتا ہے کہ صفحہ ۲۲، ۲۳ پر علامہ کا سال تولد ۱۸۷۵ء قرار دیا ہے لیکن اسی کتاب کے صفحہ ۱۷۶ پر علامہ کی چھوٹی بہن کریم بی بی کا سال پیدائش ۱۸۷۶ء بتا کر انھیں علامہ سے تین سال چھوٹی تسلیم کیا گیا ہے۔اس حساب سے تو علامہ کا سال پیدائش ۱۸۷۳ء ہی قرار پائے گا۔کہیں کہیں ڈاکٹر سلطان محمود حسین صاحب نے قیاسی نتائج کو حتمی بنا دیا ہے۔علامہ اقبال کس بالائی جماعت میں براہ راست داخل ہوئے تھے اس بارے میں لکھتے ہیں کہ یہ غلط اور بے بنیاد ہے۔اس کے لیے ان کا انحصار صرف ان کے پہلی جماعت کے نتیجے پر ہے حالانکہ انھوں نے یہ امتحان برانچ سکول سے دیا تھا اور بالائی جماعتیں دوسرے سکول سے پاس کی تھیں۔ پرائمری سکول کی ابتدائی کلاس میں داخلے کا ہمارے پاس کوئی تحریری ثبوت نہیں۔اسی طرح ان کا یہ بیان بھی قیاسی ہے کہ علامہ اقبال نے سکاچ برانچ سکول قلعہ سیالکوٹ سے یہ امتحان پاس کیا۔صفحہ ۲۴ اور صفحہ ۱۱۷ پر اسے حتمی رائے کے طور پر اور صفحہ ۱۰۲ پر ''غالباً'' کے لفظ کے ساتھ بیان کیا ہے۔یہ ان کا اپنا قیاس ہے کہ وہ قلعہ سکول میں پڑھتے رہے، متعلقہ رپورٹ میں سکول کا نام درج نہیں۔صفحہ ۱۲۰ پر علامہ کا دوسری اور تیسری جماعت میں داخلہ اور ایک سال میں دو جماعتیں پاس کرنے کا ذکر ہے جس کا کوئی ثبوت نہیں دیا گیا۔صفحہ ۱۳۶ پر انھوں نے لکھا ہے کہ (جب اقبال) انٹرنس کا امتحان دینے کے لیے گجرات گئے تو گجرات میں ان کے ہونے والے خسر موجود تھے۔اسی کتاب کے صفحہ ۱۷۱ پر درج ہے کہ اس زمانے میں علامہ کے ہونے والے خسر پنڈ دادنخان میں تعینات تھے۔ گجرات شیخ عطا محمد کا وطن ضرور تھا لیکن وہاں اس زمانے میں ان کی موجودگی بظاہر قیاسی ہے جسے حتمی بنا دیا گیا ہے۔صفحہ ۱۷۴ پر علامہ کے برادر نسبتی غلام محمد کی لیور پول یونیورسٹی میں تعلیم کا زمانہ ۱۹۰۹ء سے پہلے بتایا گیا ہے اور دوسری بار سفر یورپ پہلی جنگ عظیم کے دوران بیان کیا ہے۔غلام محمد غالباً ایک ہی بار یورپ گئے تھے۔دو بار نہیں۔صفحہ ۳۰۲ پر جسٹس محمد منیر فاروقی کو مولانا

غلام حسین کا پوتا اور صفحہ ۲۶۳ پر ان کا پڑپوتا قرار دیا ہے۔ بیک وقت دونوں باتیں درست نہیں ہو سکتیں۔ ان چند مقامات سے قطع نظر، کتاب کے اندراجات مجموعی طور پر قابل قدر ہیں خصوصاً علامہ کی تعلیم، نصابات، پرچہ ہائے امتحان اور سسرال کے بارے میں مفصل معلومات پہلی بار رقم ہوئی ہیں۔ اس کتاب سے اقبال اور ان کی پہلی بیوی کے مصنف کی بعض فروگذاشتوں کی بھی بخوبی اصلاح ہوگئی ہے۔ اس اعتبار سے یہ کتاب اقبالیات میں ایک اہم اضافہ قرار دیا جاسکتی ہے۔

☆☆☆☆

’’شذراتِ فکرِ اقبال‘‘

Stray Reflections علامہ اقبال کی ایک اہم کتاب ہے جو ان کے خیالات کے ارتقاء میں ایک ایسے اہم دور کو پیش کرتی ہے جس کی تفصیلات اور کسی ذریعے سے حاصل نہیں۔ فکر اقبال کے مطالعے میں ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی کا یہ ترجمہ بجائے خود ایک مستقل اہمیت رکھتا ہے۔ ڈاکٹر صدیقی فلسفیانہ مباحث کے ترجمے میں خاص امتیاز رکھتے ہیں اور اس سے قبل پروفیسر ایم ایم شریف کی کتاب کو اردو میں منتقل کر کے اہل علم پر اپنی دھاک بٹھا چکے ہیں۔ اقبال ان کا خاص اور محبوب موضوع ہے۔ اس ترجمے سے اس نے اقبالیات کے ذخیرے میں ایک اہم اضافہ کیا ہے۔

شذرات فکر اقبال کے بارے میں اختصار کے ساتھ اس وقت صرف چار نکات کا تذکرہ مقصود ہے۔ ان میں سے دو کا تعلق تحقیق سے اور دو کا ترجمے کے علمی و ادبی معیار سے ہے۔ علامہ کی یہ ڈائری ۲۷، اپریل ۱۹۱۰ء میں لکھی گئی اور ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب کے مقدمے کے ساتھ ۱۹۶۱ء میں شائع ہوئی۔ اس کا نام علامہ نے اول اول Stray thoughts تجویز کیا تھا۔ پھر عنوان میں ترمیم کر کے Stray reflection بنایا گیا۔ یہ تبدیلی کب ہوئی۔ اس کے بارے میں مرتب اور مترجم دونوں خاموش ہیں ۱۹۱۷ء میں اس ڈائری کے بعض حصے تین قسطوں میں نیو ایرا میں Stray Thought کے نام سے ۱۷ اپریل، ۲۸ جولائی ۱۹۱۷ اور ۱۸ اگست میں شائع ہوئے جس سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ ڈائری کا ترمیم شدہ نام علامہ نے ۱۹۱۷ کے بعد درج فرمایا۔ نیو ایرا ’’New era‘‘ کے اندراجات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ علامہ نے ان تین اقساط میں ڈائری کے کچھ حصے چھاپ دیے لیکن بعض کو شائع نہیں کیا۔ اس کے علاوہ دوسری اور تیسری قسط میں کچھ نئے خیال پاروں کا اضافہ بھی کیا ہے۔ نئے موضوعات میں اقلیت اور اسلام، مسلم جمہوریت، رسول پاکؐ اور عرب شاعری، اکبر اور ہیگل، نطشے اور رومی چند ایسے مباحث ہیں کہ اگر ان کو بھی ڈائری کے ساتھ چھاپ دیا جاتا تو اس سے اس کی افادیت میں اضافہ ہوتا۔ اس صورت میں ضمناً یہ نتیجہ بھی اخذ کیا جا

سکتا ہے کہ ڈائری چند ماہ کے بعد لکھنی بند نہیں ہوئی۔ جیسا کہ فاضل مرتب اور مترجم دونوں کا خیال ہے۔ اس کا کوئی اور جز و بھی ضرور ہوگا جس میں ''نیو ایرا'' کے متذکرہ حصے شامل تھے۔ اور اس کی تحریر بعد تک بھی جاری رہی ہو تو عجب نہیں۔

دوسری بات جس کا تعلق ترجمے سے ہے، یہ ہے کہ اس کی اشاعت دسمبر ۱۹۷۳ سے قبل ۱۹۶۸ میں ڈائری کے بعض اوراق ترجمہ ہو کر شائع بھی ہو چکے تھے۔ آغا شورش کاشمیری نے ''فیضان اقبال'' کے نام سے موضوع وار اقتباسات پر مبنی ایک کتاب شائع کی، اس میں ڈائری کے چند اوراق کا اردو ترجمہ اور بعض مباحث کی تلخیص شامل ہے۔ یہ اقتباس ''فیضان اقبال'' میں مختلف عنوانات کے تحت درج ہیں۔ ۱۲۵ میں سے ۱۷ مباحث کو تلخیص و ترجمہ کی صورت میں اردو کے روپ میں ڈھالا ہے اور اس میں کوشش یہ رہی ہے جملے کا ترجمہ جملے کی صورت میں اور ترکیب کا ترجمہ ترکیب کے مطابق کیا جائے۔

تیسری بات یہ ہے کہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی کا ترجمہ کئی اعتبارات سے اصل انگریزی اشاعت کے مقابلے میں زیادہ اہم ہے۔ اقبال کے ان شذرات کے معانی و مطالب کا رشتہ ان کے فکر سے اہم آہنگ ہے لیکن اختصار کے باعث بعض درمیانی کڑیاں عام قاری کے رسائی سے باہر رہتی ہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے یہ خلا حواشی میں پر کر دیا ہے۔ یورپ کے فلاسفروں، شاعروں اور ادیبوں کے مختصر حالات سے قاری کو روشناس کرانے کے علاوہ انھوں نے اقبال کے مابعد کے کلام منظوم و منثور میں ان مقامات کی نشاندہی کی ہے جہاں علامہ کے ان اوراق پریشان کی چھوٹ پڑی ہے۔ اس کے علاوہ آغاز کتاب میں ایک مفصل مقدمہ ہے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کے مقدمے میں (جس کا ترجمہ شامل اشاعت ہے) علامہ کے ذہنی ارتقاء کے بارے میں بعض مجمل اشارے تھے، ڈاکٹر صدیقی نے ان اشارات کی اپنے مقدمے میں وضاحت کی ہے۔ جاوید اقبال صاحب کے مقدمے میں علامہ اقبال کو زندگی کو بعض سیاسی عوامل کے حوالے سے دیکھا گیا تھا۔ پروفیسر صدیقی نے فکری اور ادبی عناصر کی مدد سے فکر اقبال کے نقوش کو متعین کیا، جاوید اقبال نے اقبال کے نظریات کو مورخ کے نقطہ نظر سے دیکھا اور پرکھا ہے، اس کے مقابلے میں ڈاکٹر صدیقی انھیں ادیب اور نقاد کے زاویے سے دیکھتے ہیں۔ طریق کار کے اختلاف کے باوجود دونوں صاحبوں کا نقطہ نظر ایک ہی ہے۔ یہ اتحاد فکر و نظر اس بات کی دلیل بھی ہے کہ علامہ کی تحریروں کے متفرق اقتباس مابعد کی تحریروں کی روشنی میں فکری وحدت کا ایک مستحکم اور منظّم نظام رکھتے ہیں اور ان کی

کوئی دوسری تعبیر خود علامہ کی ذات سے الگ کر کے ہی ممکن ہوگی۔ چوتھے نمبر پر ترجمے کی ادبی خوبیوں کا جائزہ لیا جا سکتا ہے۔ یہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ صدیقی صاحب نے ترجمے میں لفظ کے لیے لفظ، ترکیب کے لیے ترکیب اور جملے کے لیے جملے کی پابندی کی ہے اس لیے کہیں کہیں غرابت کا احساس ہو تو اسے مترجم کے فن کی مجبوری سمجھنا چاہیے۔ فلسفیانہ افکار کے بیان میں یوں بھی روزمرہ کی زبان نہیں چل سکتی۔ صدیقی صاحب نے کم و بیش وہی زبان اختیار کی ہے جو اردو میں علامہ اپنی فلسفیانہ تحریروں کے لیے استعمال کرتے تھے۔ اس کے لیے اقبال کی مختلف تحریریں ژرف نگاہی سے مطالعے کی متقاضی ہیں۔ یہ ترجمہ اس کا بین ثبوت ہے کہ علامہ کی تحریروں کے اسلوب کو پیش کرنے کے لیے صدیقی صاحب کو ریاضت کے کتنے مراحل طے کرنے پڑے ہونگے۔ انھوں نے اقبال کی تحریروں کے نمایاں خواص ہی کو نہیں اپنایا بلکہ ان کے اسلوب میں وہ رومانی لہجہ بھی آ گیا ہے جو علامہ کی اس دور کی تحریروں کا خاصا تھا۔ ترجمے میں ان عناصر کو حسن کاری سے یکجا کیا گیا ہے۔ اسے صدیقی صاحب کی فنی صلاحیتوں کا ایک درخشاں نمونہ شمار کرنا چاہیے۔

☆☆☆☆