اقبال اکادمی پاکستان

منتخب مقالات

اقبال ریویو

مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی



منتخب مقالات

اقبال ریویو

منتخب مقالات

اقبال ریویو

مرتبہ

ڈاکٹر وحید قریشی



اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶۔ میکلوڈ روڈ ○ لاہور

جملہ حقوق بحق اقبال اکادمی پاکستان محفوظ ہیں

طبع اول : مارچ ۱۹۸۳ء

تعداد : یک ہزار

قیمت : ۴۵ روپے

طابع : مختیار پرنٹرز لاہور

بتوسط : الکتاب ، گنج بخش روڈ ، لاہور

ناشر : اقبال اکادمی پاکستان لاہور

ترتیب

نمبر شمار		صفحہ
	۱	
	عرضِ مرتب	ز
۱۔	فلسفۂ وجودیت اور اقبال — سمیع اللہ قریشی	۳
۲۔	اقبال اور تصوف — غلام مصطفیٰ خاں	۲۳
۳۔	اقبال اور تصوف ۔ چند تنقیحات — منظور احمد	۳۳
۴۔	سید علی ہمدانی اور اقبال : ۱ — بشیر احمد ڈار	۴۷
	۲ ،، ،، ،،	۵۹
۵۔	غالب اور اقبال — سخاوت مرزا (مترجم)	۹۱
۶۔	اقبال کا تصور زمان و مکان — برہان احمد فاروق	۱۲۵
۷۔	اسپنگلر ، اقبال اور مسئلۂ تقدیر — عبدالحمید کمالی	۱۳۵
	۲	
۸۔	فکر اقبال کے تہذیبی رویے — جیلانی کامران	۱۶۱
۹۔	اقبال اور اسپنگلر — وزیر آغا	۱۷۱
۱۰۔	اقبال کا محاصلی اور مالیاتی نظریہ — محمد عبداللہ المسدوسی	۱۸۱
۱۱۔	اقبال کا مدرسۂ تعلیم — سید عبداللہ	۲۰۳
	۳	
۱۲۔	اقبال اور مسئلۂ خلافت — معین الدین عقیل	۲۱۹
۱۳۔	تیسری گول میز کانفرنس اور اقبال — رحیم بخش شاہین	۲۳۵
۱۴۔	جناح ، اقبال اور تصور پاکستان — عبدالحمید کمالی	۲۷۷

۴

۱۵- کلام اقبال پر عربی ادب کے اثرات — محمد منور — ۳۲۳
۱۶- "مسجد قرطبہ" کا مرکزی خیال تاریخ کی روشنی میں — سید محمد یوسف — ۳۳۵

۵

۱۷- ارمغانِ حجاز کی ایک رباعی — غلام رسول مہر — ۳۴۷
۱۸- مولوی محبوب عالم اور اقبال — محمد عبداللہ قریشی — ۳۵۱

۶

۱۹- اقبال کی زندگی کا ایک گمشدہ ورق — صالح الکبریٰ — ۳۶۷
۲۰- اقبال کی زندگی کے چند گوشے — محمد شفیع کنبوہ — ۳۸۱
۲۱- اقبال کی زندگی کا ایک ورق — شیخ اعجاز — ۳۸۷
۲۲- حیاتِ اقبال کا ایک گوشۂ پنہاں — محمد حسین عرشی — ۳۹۵
۲۳- اقبال کے بعض ملفوظات — یوسف سلیم چشتی — ۴۰۷
۲۴- اقبال کی زندگی کے چند گوشے — غلام محی الدین اجمیری — ۴۳۵
۲۵- میری ذاتی ڈائری — خواجہ عبدالوحید — ۴۴۷
۲۶- اقبال کی بعض یادیں — محمد شفیع (م - ش) — ۴۶۹

۷

۲۷- تحریک شبان المسلمین — خواجہ عبدالوحید — ۴۷۹
۲۸- مجلس کشمیری مسلمانان لاہور اور اقبال — افضل حق قرشی — ۴۸۹
۲۹- اخبار "ایمان" میں علامہ اقبال کا ذکر — منظور الحق صدیقی — ۴۹۹
۳۰- اقبال صحبت میں ذکر غالب — عبداللہ چغتائی — ۵۰۳
۳۱- اقبال کے خطوط جناح کے نام (اشاعت کی کہانی) — محمد جہانگیر عالم — ۵۱۱

—:o:—

عرضِ مرتب

مجلہ ''اقبال ریویو'' کی اشاعت کا آغاز اپریل ۱۹۶۰ء میں ہوا ۔ سال میں چار شمارے شائع ہوتے ہیں، جن میں سے دو انگریزی میں اور دو اردو زبان میں ہوتے ہیں ۔

علامہ اقبالؒ کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی اور تحقیقی مقالات نیز ان علوم و فنون اور شعبہ جات مثلاً اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، فن وغیرہ کا مطالعہ بھی اس مجلے کا موضوع ہے، لیکن زیادہ تر مقالات علامہ کی زندگی، شاعری، اور فکر کے بارے میں چھپتے رہے ہیں ۔

اقبال اکادمی کی مجلس منتظمہ نے حال ہی میں فیصلہ کیا کہ ''اقبال ریویو'' کے انگریزی اور اردو شماروں کا ایک ایک جلد میں انتخاب شائع کیا جائے ۔ راقم الحروف کے سپرد یہ کام کیا گیا ۔ اردو حصے کی جلد پیشِ خدمت ہے ۔ اس میں جولائی ۱۹۶۰ء سے لے کر جنوری ۱۹۸۳ء تک کے شماروں کا انتخاب شامل ہے ۔

وحید قریشی

۱۶ مارچ ۱۹۸۳ء

بسم الله الرحمن الرحيم

منتخب مقالات

اقبال ریویو

۱

فلسفۂ وجودیّت اور اقبال

سمیع اللہ قریشی

(۱)

یہ بات ہیگل (Hegel) کی زبان سے ادا ہوئی تھی کہ ''خالص وجود اور خالص عدم میں کوئی فرق نہیں ہے'' ۔ تب اقبال نے اس پر بڑی جرأت سے کہا : ''ہیگل کا صدف گوہر سے خالی'' ۔ کچھ لوگ یہیں سے اقبال کے ہاں وجودی رویے کا سراغ لگاتے ہیں اور وجودیت سے فکرِ اقبال کی ہم آہنگی تلاش کرتے ہیں ۔ بے شک اقبال کے افکار فلسفہ کے کسی خاص مکتبۂ فکر اور ادب کی کسی مخصوص تحریک سے ہرگز وابستہ نہیں ہیں ، تاہم فلسفہ اور ادب کے موضوعات میں اس قسم کی مطابقت کی تلاش ہرگز بے معنی بھی نہیں ۔ پھر بھی ایک بات سے کسی طور پر انکار ممکن نہیں کہ اپنے افکار کی تشریح میں اقبال کا ادعا نہ صرف قرآنِ مجید سے انحراف کا قائل نہیں بلکہ قرآن کو اقبال اپنے نظریات کا سرچشمہ قرار دیتے ہیں ۔ وہ حقیقت کو قرآن کے نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں اور پھر اس کا ابلاغ اور توضیح جدید فلسفیانہ اصطلاحات اور افکار کے حوالے سے کرتے ہیں ۔ چنانچہ ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'' کے ساتوں خطبے اُن کے اس طرزِ عمل کے گواہ ہیں ۔

اقبال نطشے (Nietzsche) سے بالواسطہ متاثر تھے ۔ ممکن ہے نطشے کے حوالے سے ان تک وجودی فلسفیوں کے خیالات پہنچے ہوں ۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ فکرِ اقبال کی اساس اور اُس کا تانا بانا عام طور پر اسلامی عجمی کلیات پر ہے ۔ چنانچہ اُن کے فکر کا بنیادی محرک تو بے شک اسلام ہی ہے ، مگر مختلف دیگر مکاتبِ فکر مثلاً وجودیت وغیرہ سے اُن کا متاثر ہونا یا نادانستہ طور پر اُن کی رو میں سوچنا کچھ بعید بھی نہیں ہے ۔ اقبال کے فکر کی مسافرت کے ایام میں ایسا تو نہ تھا کہ وجودیت کے مکتبۂ فکر سے اُن کا تعارف نہ ہوا ہو کیونکہ اُس وقت تک

وجودیت کا مسلک دنیا بھر میں خاصی اہمیت اختیار کر چکا تھا ۔ مگر یہ ضرور ہے کہ اُن کے ہاں نظم یا نثر میں کسی جگہ بھی فلسفۂ وجودیت کا ذکر نام لے کر نہیں کیا گیا ۔ اس کے باوجود جب وہ یہ کہتے ہیں کہ :

نیشتر اندر دل مغرب فشرد　　دستش از خونِ چلیپا احمر است
آنکہ بر طرح حرم بت خانۂ ریخت　　قلبِ او مومنِ دماغش کافر است

تو لگتا ہے کہ اقبال نطشے کی قلبی کیفیتوں سے قریب تر ہو کر اُسے خراجِ تحسین پیش کر رہے ہیں اور نطشے وہی تھا جس کی موت کے ساتھ اُنیسویں صدی ختم ہوئی ۔ وہ بہر حال ایک وجودی تھا ، اس لیے وجودی نقطۂ نظر سے اگر اقبال کے کلام اور ان کے خطبات و افکار کا مطالعہ کیا جائے تو فرد ، آزادی ، عقل ، ذات ، ارادۂ ذات اور انسان جیسے موضوعات پر وجودیت کا پرتو اور وجودی افکار سے مشابہت اور معنوی ہم آہنگی دیکھی جا سکتی ہے ۔

بے شک وجودیت سے فکری اختلاف اور تضاد بھی اقبال کے ہاں موجود ہے ، لیکن یہ اختلاف اور اتفاق کی دونوں صورتیں درحقیقت اس لیے ہیں کہ اقبال کے ہاں شے کی قدر و قیمت کا معیار اُن کا نظریۂ خودی ہے ۔ خودی کو استحکام بخشنے والی ہر چیز اُن کے نزدیک قابلِ قبول ہے اور ہر وہ چیز جو خودی کے اضمحلال کا باعث بنے قابلِ مذمت ٹھہرتی ہے ۔ اُن کی فکری اُفتاد خلیفہ عبدالحکیم کی رائے میں اس کے سوا کچھ اور نہ تھی کہ "اُنھوں نے جو کچھ بھی دیکھا اپنی محققانہ نظر سے دیکھا ، جو کچھ پسند آیا لے لیا اور جو کچھ جاری حقیقت سے ہٹا ہوا نظر آیا اُس کی تردید کر دی" ۔

(۲)

وجودیت کی شکل میں برپا ہونے والی تحریک در حقیقت عالمی محاربات ہی کا نتیجہ ہے ۔ سمجھا یہ گیا تھا کہ عالمی جنگیں یورپ کے اعلیٰ نصب العین کی تکمیل کا باعث بنیں گی یا پھر یورپ اور امریکہ کی مادی ترقی کے ساتھ ہی ساتھ لگے ہاتھوں اس تمام تر ترقی سے وابستہ بھرم کے کھرے کھوٹے کا بھی فیصلہ ہو جائے گا ، لیکن ہوا یہ کہ خاص طور پر جب دوسری جنگِ عظیم ختم ہوئی تو پتا چلا کہ یہ سب تو ایک بھیانک خواب کے سوا کچھ بھی نہ تھا اور انسان تو محض تاریکیوں میں بھٹکنے کے لیے تنہا چھوڑ دیا گیا ہے ؛ نیز عہدِ حاضر کی میکانیت اور صنعت نے فرد کو غیر اہم بنا دیا ہے جس سے انسان خود ناآشنائی کے عذاب میں مبتلا ہو کر رہ گیا ہے اور اپنی موضوعیت کو نمایاں کرنے کا اُسے کوئی موقع ہی نہیں ملتا ۔ پھر تو اُوپر تلے بہت سی آوازیں آنے لگیں ۔ ہر

شے پر انسانی اعتماد متزلزل ہو کر رہ گیا ۔ مذہب اور قدروں کی اہمیت ختم ہو گئی ۔ جوہریت پر مبنی فلسفہ اور اخلاق انسانی زندگی کے لیے بے معنی قرار پائے ۔ سب کچھ تلپٹ ہو کر رہ گیا اور وجودی مفکر اُبھرے ۔ نطشے نے خدا کی موت کا اعلان کیا تھا ، ہیڈیگر (Heidegger) نے کہا ''انسان تنہا اور تھکن سے چور فرد ہے'' مگر بریشت (Brecht) نے تو صاف صاف کہہ دیا کہ ''انسان مر چکا ہے ۔''

وجودیوں کا دعویٰ یہ تھا کہ آج تک وجود کو نظر انداز کر دینے کے نتیجے میں بالآخر انسان تعقلات (Concepts) بن کر رہ گئے ہیں اور یہ تمام تر غلط ہوا ہے ۔ اُنھوں نے ہیگل کی حقیقت اولیٰ (Absolute) اور جدلیاتی ارتقا پر گرفت کی اور کہا کہ اگر حقیقت صرف حقیقتِ اولیٰ سے ہی وابستہ ہے تو باقی سب کچھ اور ہر موجود شے حتیٰ کہ افراد بھی غیر حقیقی ہیں اور یہی چیز انسان کے شایانِ شان نہیں ہے ۔ اس سے تو سرے سے انسان کا وجود ہی خطرے میں پڑ جاتا ہے ۔ انسانیت تو بعد کی بات ہے ، ہیگل کے ہاں فکر جس جدلیاتی انداز میں ارتقا پذیر ہوتا ہے اُس کی انتہا حقیقتِ اولیٰ ہے ۔ خرد کہیں بھی نہیں ، یا ہے تو محض ضمنی حیثیت میں ۔ کیرکیگارڈ (Kierkegaard) نے یہی محسوس کرتے ہوئے کہ مثالیت یا جدلیت میں فرد کی انفرادیت کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہا کہ ہیگل کی ''حقیقتِ اولیٰ'' میں میرا دم گھٹتا ہے ۔ یہاں میرے لیے تو کوئی بھی جگہ نہیں اور اقبال نے بھی جب یہاں فرد کی خودی کو مجروح ہوتے ہوئے دیکھا تو کہا کہ : ''ہیگل کا صدف گُہر سے خالی'' ۔

وجودیت پسندوں نے فرد کی موت کی ذمہ دار ریاست ، ادارے ، سائنس ، تہذیب و ثقافت ، مذہب و اخلاق ، معاشرتی اقدار ، تاریخی جبریت اور جدلیاتی عمل کو قرار دیا ۔ اُنھوں نے کہا کہ ان سے تو انسان کے مسائل اور پیچیدہ اور تہ در تہ ہوتے چلے جاتے ہیں ۔ حالانکہ انسان اپنے انتخاب اور عمل میں آزاد اور پوری طرح ذمہ دار ہے ، خوف زدہ نہیں ۔ سب کچھ انسان ہی ہے اور باقی جو کچھ ہے اس کا انسان کے حوالے کے بغیر کوئی وجود نہیں ۔ عالم میں جوہر کی شرط یہی وجود ہے ۔ چنانچہ کوئی خارجی قوت یا نصب العین یا حقیقتِ اولیٰ انسان کے وجود کو نہ ترتیب دے سکتی ہے اور نہ تشکیل کرتی ہے ۔ وجودیت پسندوں نے بے معنویت سے بھی معنی کی تخلیق کی ہے ۔ اُن کے نزدیک انسان اپنے فعل سے اپنے معنی تخلیق کرتا ہے ورنہ بجائے خود زندگی بے معنی ہے ۔ قدیم فلسفہ اور اخلاقیات میں فرد کو جماعت پر قربان کر دیا گیا ہے ۔ افراد جماعتی عضویہ (Society Organism) کے لیے اعضا شمار کیے جاتے رہے جن کا اپنا کوئی مقصد نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ عضویہ کے کام کو جاری

رکھیں ، گویا کہ افراد جماعتی مقصد اپنا کر اپنی حیثیت کھو دیں ، کیونکہ قدرت نے ہمیشہ انواع کی حفاظت کی ہے اور اگر کبھی نوع ختم ہوئی ہے تو افراد کی غفلت کے باعث ۔ اس لیے صرف اِسی اخلاق کو پذیرائی ہے جو بقا کی جد و جہد میں مدد و معاون ہو ۔ اسی باعث وجودیوں نے مذہب پر نہ صرف گرفت کی بلکہ اُسے فرد کا دشمن قرار دیا ۔

مذاہب کا یہ دعویٰ کہ خدا نے کائنات کو ایک مقصد کے تحت عدم سے وجود بخشا اور ہر چیز شعوری یا غیر شعوری انداز میں خدا کے مقصد کی تکمیل میں مصروف ہے ، وجودیوں کے لیے قابلِ قبول نہیں ۔ وہ اس میں فرد کی نفی دیکھتے ہیں اور کہتے ہیں مذہب اس لیے فرد کا دشمن ہے کہ وہ خدا کو حقیقت سمجھتا ہے اور فرد کو دوسرے درجے پر شمار کرتا ہے ۔ اس معاملے میں اقبال کا لب و لہجہ مختلف ہے ، اگرچہ وہ وجودیوں کے آس پاس ہی نظر آتے ہیں :

آیۂ کائنات کا معنیٔ دیریاب تو
نکلے تیری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بُو

وجودیوں کے نزدیک بالخصوص اور بیسویں صدی کے دانش وروں کے نزدیک بالعموم پرانی اخلاقی قدروں اور مذہب سے نئی نسل مایوس ہو چکی ہے ۔ فرد کی علیحدگی ، تنہائی ، محرومی ، بے بسی اور اقدار کی مکمل تباہی اخلاق اور مذہب کی ناکامی کی دلیل ہے ۔ فلسفۂ وجودیت نے احساس کے اظہار کی نئی ہیئت کو عقلی طور پر پیش کیا ہے اور اسی لیے یہ مزاجی اعتبار سے فلسفہ ، سائنس ، مذہب ، سیاست ، تاریخی اور مادی جبریت اور نفسیات کے خلاف بھی ایک احتجاج اور ردِ عمل کے طور پر اُبھرا ہے ۔ وجودیوں کے نزدیک تہذیب و تمدن کی ترقی نے فرد کی ذاتی حیثیت کو مسخ کر کے رکھ دیا ہے ۔ فرد کو ثانوی حیثیت دی گئی ہے اور اس کے متعلق خارجی حقائق کے تعلق کو اُبھارنے کے عمل کو اولیت دی جاتی رہی ہے ۔ بطورِ احتجاج وجودیت پسند رویے نے تمام مروجہ اداروں اور ضابطوں سے لاتعلقی کا اعلان کر دیا ہے اور اس کے برعکس اپنے اندر کے خلا کو سامنے لے آئے ہیں ۔

اس عہد میں ژاں پال سارتر (Sartre) نے ، جو ادیب بھی تھے اور فلسفی بھی ، فرد کی آزادی کے بوجھ اور تنہائی کے درد کو اپنے افکار کا موضوع بنایا ہے ۔ ظاہر ہے کہ یہ لاتعلقی کا رویہ جذباتی زیادہ ہے اور فکری کم ۔ عجیب بات ہے ، پھر بھی یہ تحریک فلسفے سے زیادہ متعلق ہے اور ادب سے کم کم ، مگر اس سے بھی عجیب تر یہ ہے کہ یہ تحریک فلسفے کے واسطے سے کم اور ادیبوں کی کوششوں سے زیادہ مقبول ہوئی ۔ بہرحال یورپ نے اس تحریک کو بھی حسبِ دستور

دیکھتے ہی دیکھتے قبول کر لیا ۔ غالباً یہ سمجھتے ہوئے کہ وجودیت کے فلسفے نے فرد کو اس کا کھویا ہوا تشخص لوٹانے کا بیڑا اُٹھایا ہے اور فرد پر حاوی ہر ادارے کو ختم کرنے کی سعی کی ہے ، خواہ وہ معاشرہ ہو ، اخلاق ، مذہب یا خود فلسفہ ۔

(۳)

وجودیت کے دو واضح مذاہب ہیں ۔ الٰہیاتی اور ملحدانہ ۔ الٰہیاتی مکتبہ فکر کا بانی یا امام کیرکیگارڈ ہے جسے سب سے پہلے ہیگل کے الٰہیاتی فلسفے میں انسانی تشخص اور آزادی کے کھو جانے کا احساس ہوا ۔ فکری مسافرت کے میدان میں وہ مختلف راستوں ، مثلاً جمالیات اور اخلاقی اقدار ، کے موڑ کاٹتا ہوا بالآخر ایمان اور مذہب کی طرف آ نکلا اور خدا کے حوالے سے وجود کا اثبات کرنے لگا ۔ کیرکیگارڈ کی رائے میں تعلقِ باللہ کے بعد تمام اصول اور ضابطے ختم ہو جاتے ہیں اور فرد کی ذات اپنا معراج پا لیتی ہے ۔ وجودیت کی یہ قسم گویا ایک طرح کی طریقت ہوئی جس میں جمالیات یا عشقِ مجازی کے واسطے سے اخلاقیات کی منزل تک پہنچا جاتا ہے اور پھر ایمان اور خدا کے حوالے سے الٰہیات کی منزل نصیب ہوتی ہے ۔ کیرکیگارڈ شخصیت کے مذہبی رُخ کی بازیافت کا مشورہ دیتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ عقل عقیدے کو ہضم کر لینے کے درپے ہے ۔ اس لیے انسانی مسائل کا واحد حل یہ ہے کہ انسان خود کو کلیسائی عقائد پر استوار کرے ۔ جیسپرز (Jaspers) اسی طرح کی سوچ کا دوسرا وجودی مفکر ہے ، مگر اس کی باتوں میں ابہام بے اندازہ ہے ۔

ملحدانہ مکتبہ فکر کی ابتدا نطشے سے ہوتی ہے جس نے خدا کی موت کا اعلان کر کے ہر چیز کو مباح قرار دے دیا اور انسان کو ہر قسم کی اقدار اور ضابطوں سے آزاد جانا ۔ اُس نے کہا ''اخلاق نفسیاتی حقیقتوں سے بے خبر ہے ؟ اس لیے کاذب ہے'' اور یہ کہ ''طاقت کسی چیز کو حاصل کر کے خاموش ہو جانے کا نام نہیں بلکہ طاقت کا مطلب ہے ہر لمحے زیادہ سے زیادہ طاقت کا حصول ، کیونکہ اقتدار حاصل کرنے کی یہ لا متناہی خواہش ہی انسان کو زندہ رکھتی ہے'' ۔ مارٹن ہیڈیگر اور ژاں پال سارتر کے افکار کی تشکیل اِن ہی خیالات کی روشنی میں ہوئی ۔ نطشے نے کہا تھا ''انسان کائنات میں پھینک دیا گیا ہے ، لیکن اُس کا پھینکنے والا کوئی نہیں ہے ۔ وہ اپنا جوہر خود متعین کرتا ہے'' اور سارتر نے

اعلان کیا کہ "انسان سب سے پہلے وجود میں آتا ہے ، اپنے آپ سے دوچار ہوتا ہے ، دنیا میں اُبل پڑتا ہے اور اپنی تعریف بعد میں متعین کرتا ہے۔" اُس نے یہ بھی کہا کہ "انسان اِس کے سوا اور کچھ نہیں جو وہ خود کو بناتا ہے۔" انسان کے سامنے ہزاروں راستے اور دشت ہائے امکان ہیں ۔ وہ اُن میں سے انتخاب خود کرتا ہے ، مگر اُس کا وجود انتخاب سے پہلے ہے اور قدریں اس کے انتخاب کے بعد جنم لیتی ہیں ۔ اِس لیے وجود پہلے اور جوہر بعد میں ہے ۔ فرد کے لیے جبریت کی پابندی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ وہ اس دنیا میں آزاد ہی پیدا ہوتا ہے ۔ دشتِ امکان میں جو کچھ فردِ مستانہ طے کرے ہے وہی اُس کا عمل بنتا ہے ۔ فرد کی آزادیٔ انتخاب اُس کی زندگی کو بامعنی بناتی ہے ، ورنہ یہ دنیا سراسر بے معنی ہے ۔ لے دے کے آگہی یا شعور ہی ایک ایسی قدر ہے جو سب سے زیادہ اہم ہے ۔

ہیڈیگر کا مرکزی موضوع انسان کی خود اجنبیت (self-estrangement) ہے ۔ اُس کا فلسفہ لادینی ہے ، نہ دینی ، تاہم اِس کے ہاں یہ اعتراف واضح ہے کہ دنیا خدا کے وجود سے خالی ہے ۔ اُس کے نزدیک وجود کے معنی خود سے علیحدہ ہو کر اپنا احساس کرنا ہے ۔ وہ کہتا ہے میرا وجود میرے پوست کے اندر میرا جسم نہیں بلکہ وہ ایک ایسی شے ہے جو میدان میں یا اس دنیا میں پھیلی ہوئی ہے جس کی نگہ داشت میرا کام ہے ۔ اس کے نزدیک انسان کو وقت کا احساس اس لیے ہے کہ اُسے اپنی موت کا احساس ہے ۔ وہ حال کے بجائے مستقبل کو ترجیح دیتا ہے ، کیونکہ اُس کے نزدیک آدمی وہ نہیں جو ہے بلکہ وہ ہے جو ہونے والا ہے ۔ اُس کے ہاں وجود کی کچھ زیادہ وضاحت نہیں ملتی ۔

سارتر ، نطشے اور ڈیکارٹ (Descartes) کے خیالات کے زیرِ اثر ، خدا کی موت کو تسلیم کر لینے کے بعد اُس کی جگہ انسان کو دیتا ہے ۔ اُس کے نزدیک انسان کا باقاعدہ مطالعہ ہی اصل کام ہے ۔ یہ بات مارکس (Marx) کے اِس قول سے کچھ مختلف نہیں کہ انسانیت کی جڑ خود انسان ہے ۔ وہ انسان کے فعل کو فقط شعوری خیال کرتا ہے اور لاشعور کے وجود کا منکر ہے ۔ اُس کے خیال میں انسان اپنی آزادی سے خوف زدہ رہتا ہے اور اِسی لیے دوسروں کو آزادی سے محروم رکھنا چاہتا ہے ۔ ہر انسان کی معنویت دوسرے سے مختلف ہوتی ہے ۔ اس لیے تمام انسانوں کے لیے کوئی ایسا معیار وضع نہیں کیا جا سکتا جو سب پر حاوی ہو ۔ انسان اپنی حقیقتوں سے انکشاف اور آگاہی کے بعد ہی خود فریبی سے بچ سکتا ہے ۔ تنہائی کے مقابلے کا حوصلہ قدروں کو جنم دیتا ہے

اور انسانی کردار کی تشکیل میں معاون بنتا ہے ، ورنہ یہ دنیا بے معنی اور لغو ہے ۔ شعور یا آگہی زندگی کی سب سے بڑی قدر ہے ۔ فرد کا وجود واحد حقیقت ہے جس سے آگے کوئی حقیقت نہیں ۔ انسان کو اپنے جوہر سے پہلے اپنے وجود کا احساس ہوتا ہے ۔ اس کے الفاظ میں "کوئی خدا نہیں ، کوئی ازلی گناہ نہیں ، کوئی ورثہ نہیں ، کوئی ماحول نہیں ، کوئی نسل نہیں ، کوئی ذات نہیں ، کوئی باپ یا ماں نہیں ، کوئی مربی یا اُستاد نہیں ، کوئی جبلت ، میلان یا رجحان نہیں ۔ انسان آزاد ہے" بلکہ وہ کہتا ہے "Man is condemned to be free" ۔ سارتر کے نزدیک سب کچھ موت کا سامنا کر کے ہی حاصل کیا جا سکتا ہے ۔ چونکہ خدا نہیں ، اس لیے مقدر نہیں ، اور چونکہ مقدر نہیں ، اس لیے انسان یا انسانی فطرت بھی بے حقیقت ہے اور کوئی جبریت نہیں ۔ وہ ایمان داری کو ارفع قدر تسلیم کرتا ہے اور احساسِ گناہ ، ناکامی ، دکھ اور مایوسی میں بھی ایمان داری کو قائم رکھنے کا قائل ہے ۔ اُس کے نزدیک باعمل حقیقت کے سوا اور کسی حقیقت کا کوئی وجود نہیں ۔ انسان کو اپنے افعال کے اسباب خارج میں تلاش نہیں کرنا چاہییں ۔ ہرچند کہ وہ تنہا ہے اور تنہائی کا مقابلہ کرنے کا حوصلہ اُس میں موجود ہے ، اُس کے نزدیک کفر اور الحاد سے نتائج نکالنے کا نام وجودیت ہے ۔ اُس کے فلسفے کی بنیاد کفر پر ہے جب کہ خدا کی ہستی کا اِنکار کرنا عالم گیر اخلاق اصولوں اور مستقل قدروں کو موت کے گھاٹ اُتار دینے کے مترادف ہے ۔ اگر انسان کی آزادی کو بے عد و حساب مان لیا جائے تو فرد کا افراد کو ہدایت دینا بے معنی ہو جاتا ہے ۔ اقبال کی رائے سارتر کے موافق تو ہرگز نہیں تاہم وہ بھی فرد کو اِس کائنات میں بے پناہ درجہ دیتے ہیں :

تو زندگی ہے پائندگی ہے باقی ہے جو کچھ ہے سب خاکبازی

* * *

وہی جہاں ہے تیرا جہاں جس کو تو کرے پیدا
یہ سنگ وخشت نہیں جو تیری نگاہ میں ہے

* * *

یہ ایک بات کہ مومن ہے صاحبِ مقصود
ہزار گونہ فروغ ہزار گونہ فروغ

* * *

تیری قندیل ہے تیرا دل تو آپ ہے اپنی روشنائی

* * *

اِک تو ہے کہ حق ہے اِس جہاں میں باقی ہے نمودِ سیمیائی

وجودی فلسفی اور مفکر اِس روایت پرست دنیا کو مردہ دنیا تصوّر کرتے

ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ اس دور میں انسان کو ابدیت کے عذاب سے نجات مل گئی اور اُسے اپنے وجود کی معنویت کا شدت سے احساس ہوا ہے ۔ اس کے نزدیک دنیا میں انسانی نصب العین اور انسانی مسرت و غم کی آمیزش اس کا نتیجہ ہے ۔ مگر اُن کے ہاں بنیادی خامی یہ ہے کہ اُن میں کسی کا ذہن بھی ابدیت کے اس حصار کو نہیں توڑتا جو صدیوں سے انسانی فکر کو اپنا پابند بنائے ہوئے ہے ۔ مذہب نے انسان کی تسکین کے لیے حیات بعد الموت کا فلسفہ پیش کیا تھا ۔ وجودیت پسند ذہن ، چاہے وہ خدا کا حامی ہو یا منکر ، جب انسان کی مختصر زندگی کو دیکھتا ہے تو ابدیت کے نفسیاتی پس منظر میں اُسے بے معنی گردانتے پر مجبور ہو جاتا ہے ۔ انسان نے بالطبع اپنے حال پر ماضی کو ترجیح دی ہے ۔ اس عہد میں انسان کا سب سے بڑا مسئلہ اُس کی بے اندازہ قوت ہے ۔ اس قوت نے انسان کو اپنے وجود کے خلا ، کھوکھلے پن ، تنہائی یا بے معنویت کے احساس سے دوچار کر دیا ہے ۔ ایک طرح سے وجودی رویے میں کہیں کہیں اجتماع ضدین بھی ہے ۔ خدا کی بندگی سے آزادی کے بے کراں میدان کی طرف انسان کے پھیلاؤ کی حقیقت کا انکشاف تو ضرور ہوا ہے ، مگر آئندہ کیا ہوگا اس کا وجودیت کو کچھ علم نہیں ، کیونکہ موضوعیت اور باطنیت کے اُجاگر ہونے سے انفرادیت تو محفوظ ہو جاتی ہے مگر پھر آگے جانے کے راستے آپس ہی میں اُلجھ کر رہ جاتے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف نمائندہ وجودیوں کے خیالات میں یکسانیت اور اشتراک نہیں پایا جاتا ۔

وجودی مفکرین کے ہاں رجائی رویہ اور جہانِ امکنات کا تصور موجود تو ہے مگر کسی قدر غیر واضح اور مبہم ہے — اس قدر غیر واضح اور مبہم کہ نئی وجودیت کا مبلغ کولن ولسن (Collin Wilson) تو اِسے اساسی طور پر قنوطی رویہ کہتا ہے اور اِسے مطالعۂ انسان کے سلسلے میں منفی زاویۂ نگاہ کا حامل فلسفہ قرار دیتا ہے ۔ اس کے نزدیک پرانی وجودیت انسان کے تخلیقی امکانات کو نظرانداز کرنے کا رجحان رکھتی ہے ۔ سارتر اور ہیڈیگر کی فکر یاس اور نا اُمیدی پر مبنی ہے اور تخلیقی قوت سے محروم ہے کیونکہ سارتر اپنی آزادی سے کام لینا نہیں سکھاتا ۔ اس سے انسان کی بے ہمتی کے مغالطے کو فروغ ملتا ہے اور ان معنوں میں کولن ولسن اقبال کے زیادہ قریب ہے کیونکہ وہ سائنسی منہاج پر ظہور پذیر ہونے والے ان تغیرات کو اپنی فکر میں سمونے کی کوشش کرتا ہے جس کی رُو سے انسان محض ایک مجہول نام نہیں بلکہ انسان کے روزمرہ شعور سے ماورا بھی جہانِ حقیقی ہے ۔ وہ شعور کے امکانات کو رضاکارانہ طور پر محدود کرنا زندگی گزارنے کی خاطر ضروری سمجھتا ہے ، مگر

ان امکانات سے دست بردار ہونا پسند نہیں کرتا ۔ اقبال اور کولن ولسن متفق ہیں کہ انسانی ذات کا فہم حاصل کرنے کی خاطر نصب العین کے احساس کو شعور کی گہرائیوں میں ازسرِنو گرفت میں لیا جانا چاہیے ۔

(۴)

کیرکیگارڈ کے نزدیک خدا کو موضوع تسلیم کیے بغیر انسان اور خدا کا تعلق قائم نہیں رہ سکتا اور یہ کہ خدا اپنے وجود کے لیے اپنی موجودگی کا محتاج ہے ۔ اس کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ انسان صرف خدا کے وجود ہی میں موجود رہ سکتا ہے ، مگر اس کے لیے انسان کو لازم ہے کہ وہ اپنے آپ کو گناہ گار خیال کرے اور درحقیقت گناہ گار ہونے کا تصور ہی انسان میں مذہبی جذبے کی نمو کا باعث بنتا ہے اور اچھا عیسائی بننے کے لیے عقل کی آنکھ کو نکال باہر کرنے کی خواہش رکھتا ہے کہ ایسا کیے بغیر آسمانی بادشاہت میں داخلہ ناممکن ہے ۔ کیرکیگارڈ نے عقل کو ایک کسبی کا نام دے کر اپنی خرد دشمنی کا اعلان کیا ہے ۔ وہ مروجہ عیسائیت کا مخالف ہے اور اس میں اصلاح کا خواہش مند ہے ۔ اقبال بھی مروجہ اسلام میں ایک طرح کی تبدیلی کے خواہش مند تھے ، جس میں تعقل کو دخل ہو اور جو زمانہ حال کی کسوٹی پر کسا جا سکے ۔ بظاہر دونوں کا مقصد ایک ہے ، مگر جہاں کیرکیگارڈ خرد دشمن ہے ، وہاں اقبال تعقل پسند ہیں ، اگرچہ اُن کی تعقل پسندی مجرد عقل پسندی نہیں بلکہ جذبۂ عشق سے مملو خردمندی ہے ۔ کیرکیگارڈ نے اشتراکیت کے خلاف اپنی رائے کا اظہار اِن الفاظ میں کیا ہے : ''اجتماعی ملکیت کا دیو فرد کی انفرادیت کو ختم کر رہا ہے ۔'' اس نے اشتراکیت کی مخالفت میں اپنی رائے کا جواز یہ کہتے ہوئے پیش کیا ہے کہ ''اِس کی اشاعت کو روکنے کے لیے ضروری ہے کہ فرد اپنی تنہائی میں وہ شجاعت پیدا کرے جو اُس آدمی کے حصے میں آتی ہے جو صرف خدا کے سامنے جواب دہ ہوتا ہے'' اور یہ کہ ''اِس عمل کو صرف اہل مذہب ہی روک سکتے ہیں'' ۔ یہ رویہ اقبال کی سوچ کے برعکس ہے ۔ اقبال ایک مسلمان سوشلسٹ ہیں ۔ وہ الارض للہ کے قرآنی نقطۂ نظر کے قائل ہیں اور زمین کی ملکیت کے باب میں قومی ملکیت کے تصور کو درست کہتے ہیں ۔ اقبال کو بالعموم اشتراکیت کے معاشی تصورات سے اتفاق ہے ۔ کارل جیسپرز ما بعدالطبیعاتی افکار اور ازلی و ابدی صداقتوں کے تصورات کو محض غلط اور بے بنیاد وہم قرار دیتا ہے ۔ وہ سائنس کا مخالف ہے اور فلسفے کو عقل سے آگے کی چیز خیال کرتا ہے ۔

وجودیت پسندوں میں کیرکیگارڈ کے نزدیک مستقبل کی قدر و قیمت یہ ہے کہ وہ ایک دشتِ امکان ہے جس میں انسان کا وجود یوں آزاد ہے کہ اپنی

تقدیر تو آپ بناتا ہے مگر اس میں کوئی جوہر نہیں اور وجود اپنے جوہر کے جبر اور لزوم کی کشمکش میں اپنی آزادی کھو دیتا ہے ۔ لہٰذا انسان اپنے جوہر کی تصدیق خود کرتا ہے اور اپنی تعریف بھی آپ متعین کرتا ہے ۔ الٰہیاتی وجودیت پسند اس باب میں بالعموم متفق ہیں ۔ مارٹن ہیڈیگر انسان کو صاحبِ اختیار وجود گردانتا ہے ، جس کے پاس قوتِ فیصلہ ہے ۔ اِس کے نزدیک صداقت کا منبع اور موجد انسان ہے اور انسان کے سوا کوئی بھی دوسری ہستی نہیں — خدا بھی نہیں ۔ انسان کہاں سے وارد ہوا اور کہاں جا رہا ہے ، یہ کوئی نہیں جانتا ۔ انسان کا نوعی احساس اُسے تحفظ بخشتا ہے ۔ اُس کا ایک فرد ہونے کا احساس اسے تحفظ کے احساس سے محروم کر دیتا ہے ۔ ہیڈیگر بھی انسان کو ایک ایسا امکان قرار دیتا ہے جس کا وجود سامنے کھلے امکانات کا انتخاب کرتا ہے ، تاہم وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ انسان کا انتخاب قطعی نہیں ہے ۔ اِس مکتبۂ فکر کے ایک امام کارل جیسپرز نے یہی کہا کہ انسان کی امکانی قوتوں کا تصور ناممکن ہے ۔ انسان کچھ اِس طرح نامکمل ہے کہ کبھی بھی تکمیل کو نہیں پہنچ سکتا ۔ اس لیے اُس کا مستقبل بھی کبھی متعین نہیں ہو سکتا ۔ یہاں اقبال وجودیت پسندوں سے متفق نظر آتے ہیں کہ وہ بھی انسانی ارادے کی آزادی کے خواہاں ہیں ۔ اُسے تقدیر کا زندانی نہیں قرار دیتے ۔

ترے مقام کو انجم شناس کیا جانے کہ خاکِ ذرہ ہے تو تابعِ ستارہ نہیں

* * *

ستارہ کیا میری تقدیر کی خبر دے گا
وہ خود فراخیٔ افلاک میں ہے خوار و زبوں

* * *

نہ ستارے میں ہے نے گردشِ افلاک میں ہے
میری تقدیر میرے نالۂ بے باک میں ہے

اقبال فطرت کو مجبور قرار دیتے ہیں اور انسان کو ندرتِ فکر ، عمل کے بل پر معجزاتِ زندگی برپا کرنے والی عظیم ہستی قرار دیتے ہیں جس کے تمام تر امکانات کو ابھی واضح ہونا ہے ۔ انسان کا مستقبل اقبال کے نزدیک بھی معرضِ امکان میں ہے ۔ اقبال کا قول ہے کہ ''ہم زمانے کی حرکت کا تصور خطِ کشیدہ سے نہیں کریں گے کیونکہ یہ خط ابھی کھنچ رہا ہے اور اِس سے مطلب وہ امکانات ہیں جو ہو سکتا ہے وقوع میں آئیں یا نہ آئیں ۔'' اقبال بھی انسان کو کسی جبر و لزوم کا پابند نہیں سمجھتے :

فطرت آشفتہ کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خود گرے خود نگرے خود شکنے پیدا شد

ناچیز جہانِ مہ و پروین تیرے آگے وہ عالمِ مجبور ہے تو عالمِ آزاد

امکان کی کوئی حد نہیں ۔ ممکنات کے جہان کے دروازے اقبال ہمیشہ وا دیکھتے ہیں ۔ ہیڈیگر نے اس کو ''امکان کی قوتِ خاموش'' کہا ہے ۔ وجودیت اگر جہانِ امکان ہے تو اقبال بھی اس کے ہم نوا ہیں :

زندہ جاں را امکاں خوش است مردہ دل را عالم العیاں خوش است

اقبال نے کائنات کو کوئی ایسا منصوبہ نہیں سمجھا جو پہلے سے طے شدہ ہو اور جس میں اب اضافے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا ہو ۔ لہٰذا اس عالمِ آزادگان میں انسان فکر و عمل کے اختیار میں آزاد ہے اور آزادی کے بغیر وہ کبھی وجود میں نہیں آتا ۔ اقبال کہتے ہیں : ''ہمارے نزدیک قرآنِ مجید کے نقطۂ نظر سے کائنات کا کوئی تصور اتنا بعید نہیں جس قدر یہ کہ وہ کسی پہلے سے سوچے ہوئے منصوبے کی زبانی نقل ہے ۔ قرآن کی رو سے کائنات میں اضافہ ممکن ہے ، گویا یہ ایک اضافہ پذیر کائنات ہے ، کوئی بنا بنایا موضوع نہیں جس کو اُس کے صانع نے مدت ہوئی تیار کیا تھا ، جو اب مادے کے ایک بے جان ڈھیر کی طرح امکانِ مطلق میں پڑا ہے جس میں زمانے کا کوئی دخل نہیں ۔ اس لیے اُس کا عدم اور وجود برابر ہے ۔''

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید کہ آ رہی ہے دما دم صدائے کُن فیکون

یہ رائے بھی اقبال ہی کی ہے کہ :

کہ جانِ بے فطرتِ آزاد جاں نیست

کم و بیش یہی بات سارتر نے کہی ہے کہ ''انسان بعض اوقات مجبور نہیں ہو سکتا ۔ وہ ہمیشہ سے اور مکمل آزاد ہے ۔ اگر ایسا نہیں تو پھر وہ موجود ہی نہیں ۔'' سارتر کا ادعا یہ ہے کہ ''انسان اپنے آپ کو وہ ہستی تسلیم کرے جس کی وجہ سے عالم کا وجود ہے ۔'' اقبال نے بھی یہی کہا ہے :

جہانِ رنگ و بُو گلدستۂ ما ز ما آزاد و ہم وابستۂ ما

اور یہ کہ : ''ہر موجود ممنونِ نگاہیت ۔''

کارل جیسپرز کے نزدیک انسان کی آزادی کا منبع خود اس کی اپنی ذات ہے ، اور انسان وہ ہستی ہے جو اپنی معراج کو پہنچنے میں کامیاب نہیں ہو سکتی ۔ اُس نے اپنی انا (Ego) کو خود متشکل کیا ہے ۔ اُس کا کہنا ہے کہ ''بغیر فیصلہ کے انتخاب ، بغیر عزم کے فیصلہ ، بغیر فرض کے عزم اور بغیر وجود کے فرض نہیں ہو سکتا ۔''

اقبال بھی خودی کو اختیار اور خود گری کے مترادف خیال کرتے ہیں ،

جب کہتے ہیں کہ ''خودی کی زندگی اختیار کی زندگی ہے جس کا ہر عمل ایک نیا موقف پیدا کر دیتا ہے اور یوں اپنی خلاقی اور ایجاد و طباعی کے لیے نئے نئے مواقع بہم پہنچاتا ہے۔'' اقبال کے نزدیک جبر سے اختیار کی نمو ہوتی ہے :

در اطاعت کوش اے غفلت شعار می شود از جبر پیدا اختیار

اسی لیے فطرت سے انسان کی وابستگی اور اُس کی اطاعت از بس ضروری ہے۔ اقبال انسان کو شے نہیں بلکہ سراپا عمل کہتے ہیں :

ہستم اگر می روم گر نہ روم نیستم

انسان کو اپنی تکمیل کے لیے جد و جہد کرنی پڑتی ہے اور اس کے بغیر کائنات کی کوئی بڑی سے بڑی قوت حتیٰ کہ خدا بھی اسے وجود میں نہیں لا سکتا۔ خود گری نہیں ، تو انسان کا مقصد بے معنی ہے۔ سارتر منفیت کا فلسفی ہے اور شعور کو ارادی اور اُسے کسی نہ کسی شے سے وابستہ سمجھتا ہے جس کا ادراک بلا واسطہ ممکن نہیں۔ اس کے نزدیک ''مجرد وجود کوئی چیز نہیں''۔ اس کا قول ہے کہ ''میں وہ ہوں جو میں نہیں ہوں اور میں وہ نہیں ہوں جو میں ہوں''۔ یہی اس کا فلسفۂ عدم و وجود ہے۔ وہ اس کی تشریح یہ کہ کر کرتا ہے کہ ''انسان وہ وجود ہے جس کے ساتھ عدم اس دنیا میں آیا ہے'' اور ''انسان کی آزادی اس کی ذات کے عدم ہی سے معرضِ وجود میں آتی ہے۔'' وہ سوائے انسانی کائنات کے اور کسی کائنات کا قائل نہیں۔ وہ وقت کی ضرورت کے تحت اس لیے خدا کے وجود سے انکار کرتا ہے کہ انسان خود انسان کے لیے وجودِ مطلق بن جائے ، مگر یہیں وہ اقبال سے الگ نظر آتا ہے کیونکہ وہ انسان پسند بن جاتا ہے جب کہ اقبال انسان دوست ہیں۔ سارتر کائنات میں کسی نظم و ترتیب کا قائل نہیں جب کہ اقبال کو قرآن کے اس سائنسی مسئلے پر ایمان ہے کہ : ''والسماء رفعھا و وضع المیزان'' [اور خدا نے بلندیوں میں ایک توازن قائم کیا (الرحمٰن : ۸)]۔ یہاں اسی کائناتی توازن (Equilibrium) کا ذکر ہے جو تمام اجرامِ سماوی میں موجود ہے اور جس قانون کی وجہ سے یہ تمام سلسلہ ایک نظم میں منسلک ہے۔

سارتر کی انسان پسندی اُس کے الحادی ہونے کا نتیجہ ہے۔ وہ خدا کے وجود کو انسان کی مختار فاعلیت کے راستے میں روک سمجھتا ہے اور اخلاقی اقدار کا خالق بھی محض انسان کو گردانتا ہے۔ اس لیے کسی ایک نظامِ اقتدار کو اپنانے اور کسی دوسرے کو ترک کرنے کا قائل نہیں۔ اور یہی اُس کے ہاں آزادی کا منفی تصوّر ہے اور بے کراں کائنات میں انسان کو تنہا بنا کر رکھ دیتا ہے۔ یہ رویہ بھی ایک طرح سے کیر کیگارڈ کی خرد دشمنی سے مماثلت رکھتا ہے

اور احساسِ محرومی و بے گانگی اور خود اجنبیت کو راہ دیتا ہے۔ شاید اسی لیے سارتر عورت سے بھی نفرت کا اظہار کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یوں تو :

وجودِ زن سے ہے تصویرِ کائنات میں رنگ

اور

اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرارِ افلاطون

وہ عورت کو برائی کا مرکز تو نہیں سمجھتے مگر عملاً وہ عورت کو ایک حد بندی سے باہر نہیں دیکھنا چاہتے۔ تاہم اقبال کی اس رائے میں خرد دشمنی اور خود اجنبیت والی بات ہرگز نہیں ہے۔ اسے ان کے عہد کے موجود معاشری رویے کا اثر کہا جا سکتا ہے۔

فلسفۂ اشتمالیت میں سارتر بنی نوع انسان کے تمام مسئلوں کا شافی حل سمجھتا ہے۔ یہ اس کا اپنا قول ہے کہ ''تاریخ کی صحیح ترجمانی صرف مادیت ہی پیش کرتی ہے۔'' وہ انسان کو تاریخ کے جدلیاتی عمل کے سامنے مجبور مانتا ہے۔ اقبال تاریخی مادیت یا تاریخ کے جدلیاتی عمل کو مارکس یا سارتر کا سا درجہ تو نہیں دیتے، تاہم وہ ایشیا میں کیے جانے والے اس تجربے سے آنکھیں میچ کر گزر جانے میں عافیت بھی نہیں سمجھتے اور اس تجربے کی آزمائش کو برا نہیں جانتے۔ البتہ وہ اشتراکیت کے اس نقطۂ نظر سے کہ تمام زندگی محض مادی اسباب کی عادلانہ یا مساویانہ تقسیم سے فروغ پائے گی یا پا سکتی ہے، متفق نہیں ہیں۔ اقبال اس ترقی میں روحانی ترقی کی شمولیت کو لازمی سمجھتے ہیں۔ وہ اشتراکیت کی معاشی تنظیم میں خدا کے تصور کو شامل کر لینے کے بعد اُسے عین اسلام قرار دیتے ہیں۔ اشتراکیت کے بارے میں اُن کی بہت خوب صورت رائے یہ ہے کہ :

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ گرمیٔ گرفتار
اندیشہ ہوا شوخیٔ گفتار پہ مجبور
فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار
جو حرفِ ''قل العفو'' میں پوشیدہ ہیں اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

اگر اخلاق اور روحانی زندگی معرضِ خطر میں نہ پڑے تو اقبال کے نزدیک بھی اشتراکیت کی کوششیں مستحسن ہیں۔

سارتر انسان کو ''عملِ محض'' کہتا ہے اور اقبال ''سراپا عمل''۔ سارتر

کا قول ہے کہ ''دنیا میں انسان کی موجودگی ایک طرح کا ہونا نہیں بلکہ محض کرنے اور انتخاب اور خود گری سے عبارت ہے ۔'' وہ کہتا ہے کہ ''شعور، انتخاب اور آزادی ہم معنی ہیں ۔'' یہ قول بھی سارتر ہی کا ہے کہ ''انسان صرف اپنے اعمال اور مقاصد ہی کے بل پر کائنات میں کوئی امتیاز رکھتا ہے ۔'' اقبال اور سارتر دونوں انسان کی تخلیقی مفاہمت کے سلسلے کو ٹوٹتے ہوئے نہیں دیکھنا چاہتے :

ستر آدم ہے ضمیرِ کن فکاں ہے زندگی

سارتر اور اقبال دونوں اس کے باوجود انسان کو فطرت کے ناگزیر جبر سے آزاد بھی نہیں سمجھتے ۔ سارتر نے کہا : ''میں اپنی جماعت ، قوم اور خاندان کے مقدر سے گریزاں نہیں رہ سکتا ۔ مجھ میں اپنے نصیب اور قوت کو بنانے کی بھی طاقت نہیں ۔ مجھے تو معمولی تقاضوں اور عادتوں پر بھی قابو نہیں ۔ یہ ضروری ہے کہ فطرت پر حکم رانی کرنے کے لیے اُس کی اطاعت بھی کی جائے ۔'' کم و بیش یہی بات اقبال بھی کہتے ہیں ۔ وہ بھی انسان کی آزادی کی حدود کے اندر انسان کی حیثیت تسلیم کرتے ہیں :

صنوبر باغ میں آزاد بھی ہے پا بہ گل بھی ہے
انہی پابندیوں میں حاصل آزادی کو تو کر لے

اقبال کی خودی سارتر کے انسانی داخلیت ہے ۔ خودی یا انسانی داخلیت ہی اقدارِ حیات کا منبع ہے ۔ اقبال کی خودی اگر ''کشتۂ لذت پیکار'' ہے تو سارتر کی Pour-soi فطرت سے متصادم اور مزاحم ہے ۔ سارتر کہتا ہے : ''وہ (Pour-soi) آزاد نہیں رہ سکتی ، جو عالم سے مزاحم نہیں ۔'' اقبال کہتے ہیں : ''زندگی موت ہے کھو دیتی ہے جب ذوقِ خروش'' اور

بدریا غلط و باموجش در آویز حیاتِ جاوداں اندر ستیز است

اقبال بے شک سارتر کے ساتھ اُس وقت ہم نوائی نہیں کرتے جب وہ یہ کہتا ہے کہ ''میرا بوجھ میری آزادی ہے'' ۔ تاہم اقبال کے نزدیک بھی شعور کی پیدائش آزادی و اختیار کی ہے ۔ شعور وجودیوں کے نزدیک ''فطرت میں ناآشنا اضافہ'' ہے اور یہی انسان کی داخلیت ہے ۔ اس پر سارتر ایمان لاتے ہوئے کہتا ہے : ''یہاں کوئی کائنات موجود نہیں سوائے انسانی کائنات اور انسانی داخلیت کی کائنات کے'' ۔ اقبال کہتے ہیں :

تو ہے ، تجھے جو کچھ نظر آتا ہے نہیں ہے

(۵)

جہاں تک وجودیوں کے اس ادعا کا تعلق ہے کہ انسان کا وجود بے مثل اور بے نظیر ہے اور اس کا امتیازی وصف یہ ہے کہ وہ اپنے فیصلے خود کرنے میں آزاد ہے ، اپنے راستے خود تراشتا ہے اور اگر اس کا کوئی فیصلہ غلط ہو تو وہ اس میں کمی بیشی کر سکتا ہے ۔ چنانچہ اسی لیے اُس پر اپنی ذات کی طرف سے بھاری ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ اپنے فیصلے سوچ سمجھ کر کرے ۔ اقبال ان سے متفق ہیں ۔ اقبال کے ہاں فلسفۂ خودی کی عمارت بھی کچھ ایسے ہی پتھروں سے تراشی گئی ہے ۔ فلسفۂ خودی انسانی شخصیت کی عملی مشکلات کی اُلجھنوں کو سلجھاتا ہے ۔ اقبال البتہ کیرکیگارڈ کے عیسائی تصوف سے آگے چلتے ہیں ۔ ایک طرح سے اُس کا وجودیتی فکر اقبال کے فلسفۂ خودی کے لیے راستہ ہموار کرتا ہے ۔ اقبال بھی عالمِ فطرت کی جبریت کے خلاف احتجاج کرتے ہیں ۔ فرد کو ذوقِ اختیار کی لذت آشنائی بخشنا اُن کا مقصدِ فن ہے ۔ وہ فرد کو پُر شکوہ دیکھنا پسند کرتے ہیں :

فرشتہ صید ، پیمبر شکار ویزداں گیر

فرق صرف یہ ہے کہ اقبال کا انسان اپنی مصطفائی اور کبریائی صفات سے نمایاں نظر آتا ہے ، جب کہ وجودیت پسندوں کا انسان بے نام و نمود ہے ، تاہم جبریت نہ وجودیوں کو تسلیم ہے نہ اقبال کے ہاں اس کی کوئی گنجائش ہے ۔ کیرکیگارڈ نے انتخاب کی آزادی کے سلسلے میں حضرت ابراہیمؑ کی مثال دی ہے ۔ اقبال نے بھی عشق اور عقل کی آویزش میں حضرت ابراہیمؑ کے رویے کو مثالی قرار دیا ہے ۔ مگر سارتر کا وجودی فکر انسانی شخصیت کی مشکلات کا مداوا تلاش کرنے کے بجائے اُس کی مشکلات کو انتہا تک پہنچا دیتا ہے ، یہاں تک کہ اپنا آپ فنا کرنا سکھاتا ہے ۔ یہ بات شاید کسی قدر تصوف کے تو قریب ہو لیکن اقبال کا فلسفۂ خودی اس کا مخالف ہے ۔ سارتر کے ہاں جو بے سمتی ہے اقبال اُسے ایک سمت عطا کرتے ہیں ۔ اقبال کہتے ہیں کہ فرد بے شک آزاد ہے ، مگر وہ خدا کی محبت اور رضا کے لیے آزاد ہے ، اور یہی محبت اور حصولِ رضائے الٰہی انسان کی مشکلات کا تسلی بخش حل ہے ۔

وجودیت اور فلسفۂ خودی میں اشتراک یہ ہے کہ دونوں فرد کی آزادی کے علم بردار ہیں اور یہ سوال پیدا کرتے ہیں کہ انسانی شخصیت کیا ہے اور انسان کیا چاہتا ہے ، آزادی کا صحیح استعمال کیا ہے اور اسے دوام کیسے بخشا جا سکتا ہے ۔ مگر وجودیت میں کوئی عقلی ترتیب نہیں پائی جاتی جب کہ فلسفۂ خودی میں ایک تنظیم ہے ۔ وجودیت کی بے سمتی کا پسِ منظر عیسائیت

کے قنوطی عقائد میں اور فلسفۂ خودی کا پس منظر اسلام کی رجائیت ہے۔ عیسائیت انسانی شخصیت اور قدرت کے درمیان مستقل تضاد کو کبھی رفع نہیں کر سکی، جبکہ اسلام نے یہ تضاد انسان کو خدا کی نیابت بخش کر رفع کر دیا تھا۔ اقبال کے فلسفۂ خودی میں انسانی حقیقت اور انسانی وجود میں کوئی فرق نہیں جب کہ وجودیت سے یہ مسئلہ بھی حل نہیں ہو سکا کہ انسانی شخصیت ہونے کا کیا مفہوم ہے۔ اس اعتبار سے فلسفۂ خودی وجودیت کی خوبیوں سے مملو ہے، مگر اُس کی خامیوں کو نظر انداز کرتا ہوا آگے نکل گیا ہے۔

اقبال اور وجودیت میں ایک واضح مشابہت یہ ہے کہ جس طرح وجودیت پسندوں نے کلاسیکی یونانی فلسفے کی مجرد پسندی کو ہدف بنایا، اس کے خلاف عدمِ اطمینان کا اظہار کیا اور اُسے جامد و ساکت اور غیر متحرک تصورات سے عبارت قرار دیا، اقبال نے بھی اُسے یہ کہتے ہوئے رد کیا کہ زندگی متحرک، غیر جانب دار اور ہر لحظہ رواں دواں ہے۔ اپنی ایک تحریر میں انھوں نے قرآن کی رُوح کو Anti-Classical قرار دیا ہے اور قدیم مسلم مفکرین کی فلسفۂ یونان سے مرعوبیت کو اچھا نہیں سمجھا۔ وجودیوں نے اور وجودیوں میں سے خاص کر کیرکیگارڈ نے عقلِ محض کو بحیثیتِ ذریعۂ علم کے کوئی اہمیت نہیں دی۔ اقبال بھی تلاشِ حق کے لیے علم کے حواسی خلائع کے علاوہ ایک دوسرے ذریعے یعنی وجدان پر بھی یقین رکھتے ہیں:

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اَور نہیں
تیرا علاج نظر کے سوا کچھ اَور نہیں

اقبال نے وجودیت پسندوں کی طرح فعل اور فیصلے کو اہمیت دی ہے۔ خطبات میں ان کا قول ہے کہ: ''قرآن ایک ایسی کتاب ہے جو تصور کی نسبت فعل پر زیادہ زور دیتی ہے۔'' انھوں نے یہ بھی کہا کہ:

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

یہ قول بھی اقبال ہی کا ہے کہ ''ذات کا حتمی مقصد کچھ دیکھنا یا سننا نہیں بلکہ کچھ بننا ہے''۔ اقبال ان ہی معنوں میں خودی کے ایسے فلسفے کے قائل ہیں جو ذات کی گہرائیوں سے اُٹھتا ہی نہیں بلکہ اُبلتا ہے:

یا مردہ ہے یا نزع کے عالم میں گرفتار
جو فلسفہ لکھا نہ گیا خونِ جگر سے

اقبال فکر اور عمل کے درمیان کسی فاصلے کو پسند نہیں کرتے۔ اس لیے وہ مومن کو صرف قاری ہی نہیں بلکہ مجسم قرآن خیال کرتے ہیں:

قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن

اور یہ بھی کہا کہ :

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب
گرہ کُشا ہے نہ رازی نہ صاحبِ کشّاف

وجودیت پسند عہدِ حاضر کے انسان کو مشینوں کا غلام سمجھتے ہیں اور فتویٰ دیتے ہیں کہ صنعتی نظام نے انسان کو خود اجنبیت کے حصار میں پابند کر دیا ہے ۔ اقبال کو اس سے اتفاق ہے ۔ وہ کہتے ہیں :

مجھے تہذیبِ حاضر نے عطا کی ہے وہ آزادی
کہ ظاہر میں تو آزادی ہے باطن میں گرفتاری

* * *

ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساسِ مروت کو کچل دیتے ہیں آلات

فرد کو وجودیت میں مرکزی حیثیت حاصل ہے ۔ اس نظام میں وجود جوہر پر مقدم ہے ۔ فرد یا انسان کے مقام کا احساس اقبال کو بھی ہے :

منکرِ حق نزد مُلا" کافر است منکر خود نزد من کافر تر است

سارتر اور اقبال کے ہاں ذاتِ انسانی کی اہمیت کے بارے میں حیرت انگیز مماثلت ہے ۔ اگر سارتر کہتا ہے کہ "Man finds himself thrown into existence" تو اقبال بھی کہتے ہیں :

"The Ego has a beginning in time and did not pre-exist in the spatio-temporal order."

وجودی مفکرین انسانی آزادی اور انفرادی آزادی کے داعی ہیں ۔ اقبال اس کی سند قرآن سے لاتے ہیں اور "خطبات" میں اعتراف کرتے ہیں کہ "قرآن اپنے سادہ لیکن پُر زور انداز میں انسان کی انفرادیت پر زور دیتا ہے اور انسان کی منفرد ذات کا یہی تصوّر ہے ، جو ایک فرد کے لیے کسی دوسرے فرد کا بوجھ اُٹھانا ناممکن ٹھہراتا ہے اور اُسے صرف اپنی ذاتی کوششوں کے نتائج کا حق دار ٹھہراتا ہے ۔"

اگر قرآن کا مطالعہ کیا جائے تو صاف نظر آتا ہے کہ انسان کو کائنات کی مختلف پُر شکوہ چیزوں سے متاثر ہو کر ان کے سامنے جھکنے سے روکا گیا ہے ۔ وہ اشیا کا غلام نہیں بلکہ اشیا کو اس کی غلامی بخشی گئی ہے :

(۱) خلق لکم ما فی الارض جمیعاً (بقرہ : ۲۸) -
(۲) الم تر ان اللہ سخر لکم ما فی الارض والفلک تجری باسرہ (حج : ۶۵) -
(۳) وسخر لکم اللیل والنہار والشمس والقمر والنجوم مسخرات باسرہ (نحل : ۹) -
(۴) والانعام خلقھا لکم فیھا دف ومنافع (نحل : ۵) -

قرآن البتہ انسان کو اپنی ذات کے بارے میں غلط فہمی کا شکار ہونے سے بچاتا ہے اور کسی دوسری انتہا کا شکار نہیں دیکھنا چاہتا - وہ انسان پر اُس کی عظمت یہ کہ کر آشکار کرتا ہے کہ اپنی کمزوریوں کا احساس کرتے ہوئے حدِ اعتدال میں رہے - اسلام کے نزدیک اور اقبال کے نزدیک انسان اول و آخر انسان ہے اور یہی مقام اُس کے لیے باعثِ عزت ہے - انسانی فضیلت کی اصل اُس کی نائبانہ حیثیت میں ہے - اُسے خدا نے اپنی امانت (احزاب : ۳۲) سونپی ، یعنی وہ خود دنیا میں خدا کا بندہ بن کر رہے اور دوسروں کو خدا کی بندگی کی دعوت یوں دے کہ بندگی کے نظام کو مستحکم کر کے انسانوں کو اس میں شامل کرے -

وجودیت پسند فرد کی آزادی کے قائل ہیں مگر اُن کے ہاں آزادی کا تصور بے مہار ہے - اس میں اعتدال نہیں - اقبال کے ہاں فرد کی خود ارادیت کا تصور بھی موجود ہے - اُن کے نزدیک فرد کی آزادی اپنے اندر ایک مقصد لیے ہوئے ہے — ایک ایسا مقصد جو اُس کے لیے نصب العین کا انتخاب کرتا ہے یا وضع کرتا ہے - اس سے اُس کے باطن کی عکاسی ہوتی ہے - وجودیت چونکہ ردِ عمل کی پیداوار ہے ، اس لیے ایک طرح کی فکری انتہا ہے - یہی وجہ ہے کہ یہاں اعتدال نہیں ملتا - یہاں اقبال کا فکر واضح طور پر وجودیت پسندوں سے الگ ہو جاتا ہے - فلسفۂ وجودیت میں دنیا کی تصویر مایوس کن اور غم انگیز ہے - یہاں انسان کے رجحانات اور میلانات و عواطف کی تعیین اُس کا ماحول کرتا ہے - اُسے اپنی صحیح سمت کا کوئی پتا نہیں ، لیکن پھر بھی اُس کا کوئی فعل تاریخِ عالم پر اپنے اثرات مرتب کرنے کی قوت رکھتا ہے - یہی انسانی المیہ ہے جو وجودیوں کے نزدیک کرب ، مایوسی اور تنہائی کو راہ دیتا ہے - وجودیت پسند بے شک انسان کی ہستی کے سرے سے انکاری تو نہیں ہیں ، نہ وہ اُسے کوئی ایسی چیز سمجھتے ہیں جو محض معروضی حیثیت رکھتی ہو - انھیں یہ بھی تسلیم ہے کہ انسانی داخلیت ضرور کوئی معنی رکھتی ہے ، لیکن وہ انسان کی کوئی واضح تعریف کرنے میں ناکام رہے ہیں ، جب کہ اقبال کے ہاں انسان کی ایک معین اور واضح تعریف ملتی ہے - اسی لیے اقبال کے ہاں وجودیت پسندوں کے برعکس اُمید ،

اعتماد اور حوصلے کا پیغام ہے :

عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارہ مہِ کامل نہ بن جائے

وجودیت پسند انسان کا گناہ سے گریز ناممکن خیال کرتے ہیں ۔ اس وجودی عقیدے پر واضح طور پر عیسائیت کے روایتی گناہِ اولیں کے عقیدے کا پرتو ہے ۔ اقبال ہبوطِ آدم کے قصے کو بھی یہ کہتے ہوئے نئے اور صحت مند معنی بخش دیتے ہیں کہ ''اس سے مراد اس تبدیلی کو ظاہر کرنا ہے ۔ جو انسان قدیم جبلی سطح سے بلند ہو کر ایک آزاد اور باشعور ذات کا حامل ہوا ، ایک ایسی باشعور ذات کا جو شک اور نافرمانی کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے ۔ ہبوطِ آدم کا مطلب ہرگز اخلاق محرومی نہیں ۔ یہ انسان کا سادہ شعور ہے ، شعورِ ذات کی طرف رجوع ہے ۔''

وجودیت پسندوں میں بعض عبادت کا جواز صرف انفرادی سطح پر تسلیم کرتے ہیں ۔ وہ کسی اجتماعی نظامِ عبادت کے قائل نہیں ۔ اُن کے خیال میں کسی اجتماعی طریقِ عبادت سے یہ ممکن ہی نہیں کہ انسان تمام تر اپنی توجہات ایک ہی طرف مرکوز رکھے ۔ اقبال اجتماعی عبادت کو بہت زیادہ اہمیت دیتے ہیں ، کیونکہ اُن کے نزدیک اُس سے انسانوں کے مشترک جذبات کو تقویت ملتی ہے اور رنگ و نسل کے امتیاز ختم ہوتے ہیں ۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال کے فلسفۂ خودی کے بعض پہلو وجودیت سے ہم آہنگ ہیں ، لیکن اقبال خرد کے معاملے میں کسی قدر عینیت پسند اور رومانی بھی ہیں ۔ وہ فلسفۂ اجتماع پر یقین رکھتے ہیں ۔ فلسفۂ خودی میں جو شخص سامنے آتا ہے وہ درحقیقت اجتماع کی نمائندگی کر رہا ہے جب کہ وجودیت میں کوئی ایک فرد کسی بھی دوسرے فرد کی نمائندگی کا حق نہیں رکھتا ۔ تاہم تقدیر کے بارے میں اقبال کی رائے وجودیت کے اساسی تفکر سے قریب تر ہے :

عبث ہے شکوۂ تقدیرِ یزداں تو خود تقریرِ یزداں کیوں نہیں ہے ؟

اگرچہ یہاں بھی اقبال حسنِ عمل اور کردار کو فرد کا جوہر قرار دیتے ہیں مگر یہ فرد پھر اجتماع کا نمائندہ ہے اور یہ بات سارتر کی وجودیت کے برعکس ہے ۔ اقبال کا انسان دوسرے انسانوں کے ساتھ رہتے ہوئے اور اپنی ذمہ داریاں پوری کرتے ہوئے اپنے باطن کی گہرائیوں میں اترتا ہے جب کہ سارتر کا انسان دوسرے انسانوں سے کٹ کر اپنے اندر کے خلا میں گم ہو جاتا ہے ۔

ماخذ

۱- قرآنِ مجید -
۲- ''کلیاتِ اقبال'' (اُردو - فارسی) -
۳- سید نذیر نیازی ، مترجم ، اقبال ، ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'' -
۴- Theodor Haeker, *Kierkegaard* -
۵- Sartre, *Existentialism As Humanism* -
۶- H. J. Blackhoni, *Six Existentialist Thinkers* -

شمارہ ، جنوری ۱۹۷۷ء

اقبال اور تصوّف

ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان

سورۂ آلِ عمران (آیت ۱۶۳) میں آتا ہے :

لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلاً مِّنْ اَنْفُسِهِمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَ اِنْ كَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ ٥

[اللہ پاک نے احسان کیا ایمان والوں پر جو بھیجا رسول اُنہی میں کا ، جو پڑھتا ہے اُن پر آیتیں اُس کی اور تزکیہ کرتا ہے اُن کا اور سکھاتا ہے اُن کو کتاب اور حکمت ، اور وہ لوگ پہلے کھلی گمراہی میں تھے -]

اس آیت میں حضورِ انور صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک خصوصیت یہ بھی بتائی گئی ہے کہ وہ تزکیۂ نفس اور تصفیہ قلب بھی فرماتے ہیں تاکہ لوگوں میں کوئی باطنی بیماری نہ رہنے پائے - حضورِ انور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اُن کے صحابہ ، تابعین اور تبع تابعین بھی آپ کے نائبین کی حیثیت سے اصلاحِ نفس کرتے رہے اور اُن کے بعد علما اور صلحا نے یہ خدمت انجام دی - اسلام میں سب سے پہلے شخص جو صوفی کہلائے گئے وہ ابو ہاشم کوفی تھے جو سفیان ثوری کے معاصر تھے - بعض کے نزدیک پہلے صوفی جابر بن حیان تھے جو ابوہاشم کوفی کی طرح دوسری صدی ہجری سے تعلق رکھتے ہیں - ان بزرگوں کی صوفیانہ اور زاہدانہ زندگی "و یزکیھم" کی عملی تفسیر تھی - پھر جن بزرگوں نے تصوف پر شروع شروع میں لکھا ہے اُن میں جنید بغدادی (المتوفی ۲۹۷ھ) ، ابو نصر سراج طوسی (المتوفی ۳۷۸ھ) ، ابو بکر بخاری کلا باذی (اواخر چہارم صدی) ،

ابوالقاسم قشیری (المتوفی ۴۶۵ھ) ، داتا گنج بخش لاہوری (المتوفی ۴۶۵ھ) خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں ۔ حضرت بایزید بسطامی (المتوفی ۲۶۱ھ) اور جنید بغدادی نے اپنے ذوق و وجدان کی بنا پر مسئلۂ وحدۃ الوجود کا سب سے پہلے ذکر کیا تھا ، لیکن ان کے بعد محی الدین ابن عربی (المتوفی ۶۳۸ھ) نے اس مسئلے کو ذہنی اور استدلالی جامہ پہنا کر ایک فلسفہ بنا دیا ۔ مگر امام غزالی (المتوفی ۵۰۵ھ) نے پہلے ہی اسلامی عقائد کو صحیح اور اصلی صورت میں پیش کرکے تصوف کو فلسفے کی غلامی سے بچانے کی راہ ہموار کر لی تھی ۔ تاہم فارسی اور اُردو کے بیشتر شعرا نے وحدۃ الوجود ہی کے راگ الاپے اور ''ہمہ اوست'' کے مضامین سے اپنے کلام کو زینت بخشی ۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ ''مسائلِ تصوف'' صرف بیان ہی بیان میں تھے اور اکثر شعرا عملاً تصوف اور متصوفانہ زندگی سے خالی تھے ۔

محی الدین ابن عربی نے جو مسئلہ وحدۃ الوجود پر بحث کی ہے اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ وجود صرف ایک ہے اور تمام اشیا اُسی ایک وجود کی تجلیات اور مظاہر ہیں ۔ وجودِ حقیقی اور کائنات میں ذات و صفات کی نسبت ہے اور چونکہ صفات عینِ ذات ہیں اس لیے کائنات بھی حق تعالیٰ سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتی بلکہ سب کچھ وہی وہ ہے ۔ انھوں نے کہا کہ سُبْحَانَ مَنْ خَلَقَ الْاَشْیَاءَ وَھُوَ عَیْنُھَا [پاک ہے وہ ذات جس نے اشیا کو پیدا کیا اور وہ خود عین اشیا ہے] اور یہ بھی کہا کہ اَلرَّبُّ حَقٌّ وَ الْعَبْدُ حَقٌّ فَمَا اَدْرِیْ مَنِ الْمُکَلَّفُ [خدا بھی حق ہے اور بندہ بھی حق ہے ۔ پھر مجھے معلوم نہیں کہ مکلف کون ہے) ۔[1] پھر حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ (المتوفی ۱۰۳۴ھ) نے اس ''ہمہ اوست'' کے نظریے کو ''ہمہ ازوست'' بنا دیا ۔ وہ فرماتے ہیں کہ :

''اشیا نزدِ صوفیہ ظہوراتِ حق اند نہ عینِ حق ۔ پس اشیا از حق باشند نہ حق ۔ پس معنیِ این کلامِ ایشان کہ ہمہ اوست ، ہمہ ازوست باشد کہ مختارِ علمائے کرام است و نزاع درمیانِ علمائے کرام و صوفیۂ عظام فی الحقیقۃ ثابت نہ باشد ۔ مآلِ قولین یکے بود ۔ این قدر فرق است کہ صوفیہ اشیا را ظہوراتِ حق می گویند و علما ازین لفظ نیز تحاشی می نمایند از جہتِ تحرّز نمودن از توہم

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیں پروفیسر ضیاء احمد بدایونی ، ''مباحث و مسائل'' (دہلی ، ۱۹۶۸) ، ص ۲۰ ببعد ۔
۲۔ ''مکتوبات'' ، دفتر دوم ، مکتوب ۴۲ ۔

حلول و اتحاد ۔''۲

[صوفیہ کے نزدیک اشیا حق تعالیٰ کے ظہورات ہیں ، نہ کہ حق تعالیٰ کا عین ۔ پس اشیا حق تعالیٰ سے ہیں ، نہ کہ وہ خود حق تعالیٰ ہیں ۔ چنانچہ اُن کے کلام ہمہ اوست کے معنی ہمہ ازوست ہوں گے جو کہ علمائے کرام کے نزدیک مختار ہیں اور علما و صوفیہ کے درمیان حقیقت میں کوئی نزاع نہیں ہے ۔ دونوں کے اقوال کا مقصد ایک ہے ۔ صرف اس قدر فرق ہے کہ صوفیہ اشیا کو حق تعالیٰ کے ظہورات کہتے ہیں اور علما اس لفظ سے بھی اجتناب کرتے ہیں تاکہ حلول اور اتحاد کا وہم بھی پیدا نہ ہو سکے ۔]

تصوّف اور متصوفین کے اس اجمالی جائزے کے بعد علامہ اقبال کے نظریۂ تصوّف کا مطالعہ کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ وہ یکسر تصوّف کے مخالف نہیں تھے بلکہ وہ ایسے تصوّف کے خلاف تھے جو بے عملی اور راہبانہ زندگی کی دعوت دے ۔

۱۸۵۷ کی جنگِ آزادی میں مسلمانوں کی ناکامی مسلّم ہے لیکن انگریزوں کو اتنا اندازہ ضرور ہو گیا تھا کہ یہ قوم متحد ہونے کی صلاحیت ضرور رکھتی ہے ۔ چنانچہ اُن کی قوت کو ختم کرنے کے لیے مختلف حربے استعمال کیے گئے ۔ پادری فنڈر کو بلایا گیا ۔ بریلوی اور دیو بندی جھگڑے کھڑے کیے گئے ۔ ایک پیغمبر کو بھی پیدا کیا گیا ۔ شدی سنگھٹن تحریک شروع کرائی گئی اور زیادہ سے زیادہ پھوٹ ڈالنے کی کوشش کی گئی ۔ سید احمد خاں کے رسالہ "تہذیب الاخلاق" کے مضامین کے عنوانات ہی سے معلوم ہو سکتا ہے کہ قوم میں کیا کیا برائیاں پیدا ہو چکی تھیں یا پیدا کرائی گئی تھیں ۔ تاہم راعی اور رعایا کے درمیان مصالحت و مفاہمت اور در مع الدھر کیف دار سید احمد خاں اور اُن کے رفقا کا مشن تھا ۔ لیکن علامہ اقبال کے کام کی نوعیت مختلف تھی ۔ وہ ''با زمانہ بساز'' کے نہیں بلکہ ''با زمانہ ستیز'' کے قائل تھے ، اور ابھی یورپ ہی میں تھے کہ انھوں نے اسلامی حقائق کی اشاعت کو اپنا نصب العین بنا لیا تھا ۔ وہ لکھتے ہیں : ''جو خیالات میں نے ان مثنویوں [''اسرارِ خودی'' اور ''رموزِ بے خودی''] میں ظاہر کیے ہیں اُن کو برابر ۱۹۰۷ سے ظاہر کر رہا ہوں ۔۔۔۔ مقصود اسلامی حقائق کی اشاعت ہے ۔''۳ اقبال کا یہ مقصود اس لیے تھا کہ انگریز نے اسلامی حقائق سے رو گردانی کرانے کے لیے اپنی تہذیب کو زیادہ جاذبِ نظر بنا دیا تھا ۔ اقبال کہتے ہیں :

نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیبِ حاضر کی
یہ صناعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے

۲۔ شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، ''اقبال نامہ'' ، حصہ اول ، صفحہ ۱۱۰ ۔

فسادِ قلب و نظر ہے فرنگ کی تہذیب
کہ روح اس مدنیت کی رہ سکی نہ عفیف

اس تہذیب کی وجہ سے مسلمانوں میں جو احساسِ کمتری پیدا ہوا ہے اُس کے متعلق کہتے ہیں :

افرنگ ز خود بے خبرت کرد وگرنہ اے بندۂ مومن تو نذیری ، تو بشیری

اسلام اور مسلمانوں کو ختم کرنے کے لیے دوسرا زہرِ قاتل مغرب کا جذبۂ وطنیت ہے - یہی جذبۂ وطنیت اب نئے سرے سے پاکستان میں پیدا کرایا جا رہا ہے - اقبال نے کہا تھا :

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

مغرب نے تیسرا زہر تعلیم کے نظام کا پیش کیا تھا - اقبال نے صاف طور پر کہا ہے :

اور یہ اہلِ کلیسا کا نظامِ تعلیم
ایک سازش ہے فقط دین و مروّت کے خلاف
مکتب و مدرسہ جز درسِ نبودن نہ دہند
بودن آموز کہ ہم باشی و ہم خواہی بود

اور یہ کہ :

عصرِ حاضر ملک الموت ہے تیرا جس نے
قبض کی روح تری ، دے کے تجھے فکرِ معاش
مدرسے نے تری آنکھوں سے چھپایا جن کو
خلوتِ کوہ و بیاباں میں وہ اسرار ہیں فاش

چوتھی مہلک چیز جو ان تمام مہلکات میں جاری و ساری ہے وہ ''تخمین و ظن'' ہے جو یقین کی ضد ہے اور اسی سے پستی ، بے بضاعتی ، احساسِ کمتری اور بے عملی پیدا ہوتی ہے ، کیونکہ بڑی سے بڑی قوت یقین کے فقدان سے ختم ہو جاتی ہے اور معمولی سی چیز بھی اُس پر غالب آ جاتی ہے - چنانچہ ہر وہ علم ، عقل ، فکر یا فلسفہ جو صرف سوچنا سکھائے اور عمل کے لیے آمادہ نہ کر سکے وہ ''تخمین و ظن'' ہے اور اقبال کے نزدیک مردود ہے - اور وہ تصوف بھی (اقبال کے نزدیک) صحیح نہیں جو بے عملی سکھائے -

ع بہانہ بے عملی کا بنی شرابِ الست

ایسے نام نہاد تصوّف اور صوفیوں کے متعلق ''اسرارِ خودی'' میں کہتے ہیں :

دل ز نقشِ لا الہ بے گانۂ از صنمہائے ہوس بت خانۂ
می شود ہر مو ، درازے خرقہ پوش آہ زین سودا گرانِ دین فروش

حضرت مجدد الف ثانیؒ کی طرح اقبال بھی کہتے ہیں کہ ایسے صوفیوں کو قرآن سے وجد و حال پیدا نہیں ہوتا بلکہ اشعار کے سننے سے پیدا ہوتا ہے :

صوفیِ پشمینہ پوشِ حال مست از شرابِ نغمۂ قوّال مست
آتش از شعرِ عراقی در دلش در نمی سازد بہ قرآن محفلش

ایسے صوفیہ وحدۃ الوجود کے فلسفے میں غرق ہو کر اپنے صحیح منصب کو بھلا چکے ہیں ۔ ''ساقی نامہ'' میں کہتے ہیں :

وہ صوفی کہ تھا خدمتِ حق میں فرد محبت میں یکتا ، حمیت میں فرد
عجم کے خیالات میں کھو گیا یہ سالک مقامات میں کھو گیا

۱۹۱۷ میں وہ لکھتے ہیں :

''شعرائے عجم میں بیشتر وہ شعرا ہیں جو اپنے فطری میلان کے باعث وجودی فلسفے کی طرف مائل تھے ۔ اسلام سے پہلے بھی ایرانی قوم میں یہ میلانِ طبیعت موجود تھا اور اگرچہ اسلام نے کچھ عرصے تک اس کا نشو و نما نہ ہونے دیا ، تاہم وقت پا کر ایران کا آبائی اور طبعی مذاق اچھی طرح سے ظاہر ہوا ، یا بالفاظِ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی جس کی بنا وحدۃ الوجود تھی ۔ ان شعرا نے نہایت عجیب و غریب اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعائرِ اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے اور اسلام کی ہر محمود شے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے ۔''[۵]

اسی طرح وجودی صوفیہ کے متعلق بھی وہ اسی سال لکھتے ہیں :

''میرا تو عقیدہ ہے کہ غلو فی الزہد اور مسئلۂ وجود مسلمانوں میں زیادہ تر بدہ مذہب کے اثرات کا نتیجہ ہیں ۔ خواجہ نقشبند [المتوفی ۷۹۱ھ] اور مجددِ سرہندیؒ [المتوفی ۱۰۳۴ھ] کی میرے دل میں بہت عزت ہے ۔ مگر افسوس کہ آج یہ سلسلہ بھی عجمیت کے رنگ میں رنگ گیا ہے ۔ یہی حال سلسلۂ قادریہ کا ہے جس میں میں خود بیعت ہوں ، حالانکہ حضرت محی الدین [جیلانی ــ المتوفی ۵۶۱ھ]

۴۔ ''مکتوبات'' ، دفتر اول ، مکتوب ۲۷۱ میں ہے : ''اگر شمۂ از حقیقتِ کمالاتِ صلواتیہ بر ایشان منکشف شدے ہرگز دم از [illegible] و نغمہ نزدندے و یادِ وجد و تواجد نہ کردندے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔''

۵۔ شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، کتاب مذکور ، حصۂ اول ، ص ۳۵ - ۳۶ ۔

کا مقصود اسلامی تصوف کو عجمیت سے پاک کرنا تھا ۔''[۶]

غلو فی‌الزہد اور وحدۃ الوجود کے علاوہ اقبال نے مسئلۂ بروز کو بھی عجمی ایجاد کہا ہے ۔ ایک خط میں وہ لکھتے ہیں : ''جہاں تک مجھے معلوم ہے یہ مسئلہ [بروز] عجمی مسلمانوں کی ایجاد ہے اور اصل اس کی آرین ہے ۔''[۷] یعنی یہ تمام تعلیمات بے عملی سکھاتی ہیں ۔ لیکن حضرت مجدد الف ثانیؒ اور اُن کے متبعین سے اقبال کو صرف اس لیے محبت ہے کہ وہ جوش اور ولولہ سکھاتے ہیں اور عمل و عزم کی دعوت دیتے ہیں ۔ حضرت مجددؒ کے متعلق ''بالِ جبریل'' میں انھوں نے کہا ہے کہ :

حاضر ہوا میں شیخِ مجدد کی لحد پر
وہ خاک کہ ہے زیرِ فلک مطلعِ انوار
اس خاک کے ذروں سے ہیں شرمندہ ستارے
اس خاک میں پوشیدہ ہے وہ صاحبِ اسرار
گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے
جس کے نفسِ گرم سے ہے گرمیٔ احرار
وہ ہند میں سرمایۂ ملت کا نگہبان
اللہ نے بر وقت کیا جس کو خبردار
کی عرض یہ میں نے کہ عطا فقر ہو مجھ کو
آنکھیں مری بینا ہیں ولیکن نہیں بیدار!
آئی یہ صدا سلسلۂ فقر ہوا بند
ہیں اہلِ نظر کشورِ پنجاب سے بیزار!
عارف کا ٹھکانا نہیں وہ خطہ کہ جس میں
پیدا کلۂ فقر سے ہو طرۂ دستار!
باقی کلۂ فقر سے تھا ولولۂ حق
طروں نے چڑھایا نشۂ 'خدمتِ سرکار!'

حضرت مجددؒ کے متبعین میں بیدل بھی تھے ۔ اُن کے متعلق اقبال لکھتے ہیں :

''بیدل کے کلام میں خصوصیت کے ساتھ حرکت پر زور ہے ۔ یہاں تک کہ اس کا معشوق بھی صاحبِ خرام ہے ۔ اس کے برعکس غالب کو زیادہ تر اطمینان و سکون سے اُلفت ہے ۔ ۔ ۔ ۔ نقشبندی سلسلے سے اور حضرت مجددِ الف ثانیؒ سے بیدل کی عقیدت کی بنیاد یہی ہے ۔ نقشبندی مسلک ، حرکت اور

۶۔ ایضاً ، صفحہ ۷۸ - ۷۹ ۔
۷۔ ایضاً ، صفحہ ۴۱۹ - ۴۲۰ ۔

روحانیت پر مبنی ہے ۔"[۸]

اسی حرکت اور عشق سے متعلق ''بانگِ درا'' میں اقبال نے ''مذہب'' کے عنوان کے تحت بیدل کا یہ شعر تضمین کیا ہے :

باہر کمال اند کے آشفتگی خوش ست ہر چند عقلِ کل شدۂ بے جنوں مباش

بہرحال اقبال کو صرف ایسے لوگ پسند ہیں جن میں عمل کا جذبہ ہے اور جو راہبانہ زندگی سے بیزار ہیں ۔ انھوں نے افلاطون کو بھی اسی لیے پسند نہیں کیا کہ وہ وحدت اور کثرت کی بحث چھیڑ کر انسانی زندگی کو فنا کی تعلیم دیتا ہے ۔ مثنوی ''اسرارِ خودی'' میں وہ فرماتے ہیں کہ :

راہبِ دیرینہ افلاطوں حکیم از گروہِ گوسفندانِ قدیم
رخشِ او در ظلمتِ معقول گم در کہستانِ وجود افگندہ سم

* * *

گفت سرِ زندگی در مردن ست شمع را صد جلوہ از افسردن ست

* * *

گوسفندے در لباسِ آدم ست حکم او بر جانِ صوف محکم ست

* * *

منکرِ ہنگامہ موجود گشت خالقِ اعیانِ نامشہود گشت[۹]

اسی چیز کو اقبال نے اپنے فلسفۂ خودی کے اجمالی خاکے میں جو الہوں نے ڈاکٹر نکلسن کے لیے تیار کیا تھا اس طرح بیان کیا ہے :

''۔۔۔ میری رائے میں انسان کا مذہبی اور اخلاقی منتہائے مقصود یہ نہیں ہے کہ وہ اپنی ہستی کو مٹا دے یا اپنی خودی کو فنا کر دے بلکہ یہ ہے کہ وہ اپنی انفرادی ہستی کو قائم رکھے، اور اس کے حصول کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنے اندر بیش از بیش انفرادیت پیدا کرے ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تخلقو باخلاقِ اللہ ، یعنی اپنے اندر صفاتِ الٰہیہ پیدا کرو ۔ پس

۸۔ محمود نظامی ، مرتب ، ''ملفوظات'' ، ص ۱۲۲ ۔
۹۔ حکما کے درمیان بحث تھی کہ اشیائے کائنات کا علم انسان کو حاصل ہو سکتا ہے یا نہیں ۔ افلاطون اپنے استاد سقراط کی طرح کہتا تھا کہ یہ علم صرف کلیات (general ideas) ، تصورات (concepts) اور عالمگیر صداقتوں (universal truths) سے حاصل ہو سکتا ہے ، لیکن اشیا چونکہ ہر وقت متغیر ہوتی رہتی ہیں ، اس لیے اُن کا علم حقیقی اور اصلی نہیں ۔ [صرف اعیان (ideas) کا علم حقیقی ہو سکتا ہے ۔] اسی لیے دنیا میں جو کچھ نظر آتا ہے وہ لائقِ اعتبار نہیں ، یعنی افلاطون نے عالمِ موجودات کا انکار کیا اور عالمِ غیر محسوس کا اثبات کیا ۔ اُس کے اس فلسفے سے مسلمانوں کی قوتِ عمل افسردہ ہو گئی ۔

انسان جس قدر خدا سے مشابہ ہوگا اُسی قدر اُس کے اندر شانِ یکتائی اور رنگِ انفرادیت پیدا ہو جائے گا۔"

اقبال صفاتِ الٰہیہ کا حصول اسی لیے ضروری قرار دیتے ہیں کہ اس سے شانِ یکتائی پیدا ہو سکے اور انسان صحیح معنی میں خدا کی نیابت حاصل کر سکے جو اُس کا منصب ہے اور اُس خودی اور خود شناسی کو اپنائے جو دستورِ الٰہی کی اطاعت، ضبطِ نفس اور نیابت الٰہی سے عبارت ہے۔ نفیِ خودی اور فنا کا مسئلہ مغلوب اور محکوم قوموں کے لیے مخصوص ہے۔ "اسرارِ خودی" کے شروع میں وہ رومی کے ان اشعار کو مشعلِ ہدایت سمجھتے ہیں:

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گردِ شہر
کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست
زیں ہمرہانِ سست عناصر دلم گرفت
شیرِ خدا و رستمِ دستانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

دنیا اور دین دونوں کی ہر منزل پر ایک رہبر کی ضرورت ہوتی ہے۔ اقبال بھی ایک مرشد اور رہبر کو تلاش کرتے ہیں اور یہ ہستی اُنھیں رومی (المتوفی ۶۷۲ھ) کی ذات میں نظر آتی ہے جو زندہ رہنا سکھاتے ہیں۔ وہ جگہ جگہ رومی کا ذکر کرتے ہیں:

مرشدِ رومی حکیمِ پاک زاد سترِ مرگ و زندگی بر ما کشاد

• • •

بیا کہ من ز خمِ پیرِ روم آوردم
مئے سخن کہ جوان تر ز بادۂ عنبی ست

• • •

بوعلی اندر غبارِ ناقہ گم دستِ رومی پردۂ محمل گرفت
ایں فرو تر رفت و تا گوہر رسید آن بہ گردابے چو خس منزل گرفت

"جاوید نامہ" میں جو روحانی سفر اقبال کو در پیش آتا ہے اُس میں رومی ہی کی روح سے رہبری حاصل ہوتی ہے اور "بالِ جبریل" کے آخر میں پیرِ رومی سے جو ہدایات حاصل کی گئی ہیں وہ اُن کی تمام تعلیمات کا خلاصہ ہے جس کا تعلق "دانشِ برہانی" سے نہیں بلکہ "دانشِ نورانی" سے ہے۔ "جاوید نامہ" میں اقبال کہتے ہیں:

کارِ حکمت دیدن و فرسودن ست کارِ عرفاں دیدن و افزودن ست
آں بسنجد در ترازوے ہنر' ایں بسنجد در ترازوے نظر
آں بدست آورد آب و خاک را ایں بدست آورد جانِ پاک را

کارِ عرفان یا ''دانشِ نورانی'' کا تعلق عشق و وجدان سے ہے جہاں عقل گم ہو جاتی ہے اور ع بوعلی اندر غبار ناقہ گم - پیرِ رومی نے دوسرے صوفیہ کی طرح نفیِ خودی بے شک، کی ہے لیکن اس ''نیست'' کی مثال اس طرح دی ہے :

چون زبانہ' شمع پیشِ آفتاب نیست باشد ہست باشد در حساب
ہست باشد ذاتِ او تا تو اگر بر نہی پنبہ بسوزد زاں شرر
نیست باشد روشنی نہ دہد ترا کردہ باشد آفتاب او را فنا[۱۰]

یعنی شمع کا شعلہ آفتاب کے آگے ہست بھی ہے اور نیست بھی - ہست اس طرح ہے کہ شمع کے شعلے کو روئی دکھائی جائے گی تو وہ روئی جل جائے گی اور نیست اس طرح ہے کہ آفتاب کی موجودگی میں شمع کی لو روشنی کیا دے سکے گی؟ اس مثال سے واضح ہے کہ رومی مطلق نفی کے قائل نہیں اور وہ تو عشق کو مقصودِ حیات سمجھتے ہیں کیونکہ اسی کی بدولت خفتہ صلاحیتیں پیدا ہوتی ہیں - وہ کہتے ہیں :

علتِ عاشق ز علتہا جداست عشق اصطرلابِ اسرارِ خداست

''میلاد آدم'' میں اقبال نے بھی اسی عشق کی سرشت اس طرح بیان کی ہے :

نعرہ زد عشق کہ خونین جگرے پیدا شد
حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد
فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خود گرے ، خود شکنے ، خود نگرے پیدا شد

''بالِ جبریل'' میں اس طرح کہتے ہیں :

اپنی جولاں گہ زیرِ آسماں سمجھا تھا میں
آب و گل کے کھیل کو اپنا جہاں سمجھا تھا میں
عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بیکراں سمجھا تھا میں

۱۰- پروفیسر ضیاء احمد بدایونی نے کتاب مذکور (ص ۳۴۰ ببعد) میں اس موضوع پر تفصیل سے بحث کی ہے -

پھر سب سے بڑی چیز جو اقبال کو رومی کے یہاں پسند ہے وہ اُن کی سخت کوشی کی تعلیم ہے - رومی کا یہ مصرع کس قدر بلیغ اور معنی خیز ہے :

کوشش بیہودہ بہ از خفتگی

اقبال بھی مسلسل کوشش اور پیہم جستجو کو زندگی اور بیداری کے لیے ضروری سمجھتے ہیں - وہ کہتے ہیں :

ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام
سخت کوشی سے ہے تلخِ زندگانی ، انگبیں
چیتے کا جگر چاہیے ، شاہیں کا تجسس
جی سکتے ہیں بے روشنیِ دانش و فرہنگ
نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

• • •

زندگی در جستجو پوشیدہ است اصلِ او در آرزو پوشیدہ است
دل ز سوزِ آرزو گیرد حیات غیرِ حق میرد چو او گیرد حیات

تصوّف میں فقر و استغنا بھی بہت ضروری ہے - سوائے خدا کے کسی کا محتاج نہ ہونا ہی اصل فقر ہے جس پر حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل کیا ہے - ''الفقر فخری'' اور ''لی خرقتان الفقر والجہاد'' اسی فقر کی تشریح ہے - صوفیہ کا بھی یہی معمول ہے کہ وہ سوائے اللہ کے کسی کے آگے ہاتھ نہیں پھیلاتے - اقبال بھی کہتے ہیں :

آنکہ خاشاکِ بتاں از کعبہ رُفت مردِ کاسب را حبیب اللہ گفت
وائے بر منت پذیرِ خوانِ غیر گردنش خم گشتۂ احسانِ غیر

دارا و سکندر سے وہ مردِ فقیر اولیٰ
ہو جس کی فقیری میں بوئے اسداللہی
گدائے میکدہ کی شانِ بے نیازی دیکھ
پہنچ کے چشمۂ حیواں پہ توڑتا ہے سبو
فقر مقامِ نظر ، علم مقامِ خبر
فقر میں مستی ثواب ، علم میں مستی گناہ

مختصر یہ کہ اقبال نے نام نہاد تصوّف سے انکار کیا ہے لیکن ایسے تصوّف اور ایسے صوفی کے لیے سفارش کی ہے جو مشتِ خاک کو کیمیا بنا سکے :

کیمیا پیدا کن از مشتِ گلے بوسہ زن بر آستانِ کاملے

شہارہ ، جولائی ۱۹۷۶ء

اقبال اور تصوف ۔ چند تنقیحات

منظور احمد

اقبال اور تصوف کے عنوان سے اردو زبان میں کئی کتابیں لکھی جاچکی ہیں اور مختلف مجلوں میں آئے دن اسی عنوان سے مضامین بھی نکلتے رہتے ہیں ۔ ان کتابوں اور مضامین میں مختلف مسلک اختیار کئے گئے ہیں ۔ کچھ لوگوں نے یہ بتلانے کی کوشش کی ہے کہ علامہ اقبال مجدد الف ثانی کے شہودی نظریے کے قائل تھے اور محی الدین ابن عربی کے پیش کردہ وجودی نظریے سے سخت اختلاف رکھتے تھے۔ بعض ناقدین کی رائے میں علامہ آخری عمر میں ابن عربی کے مسلک سے قریب ہوگئے تھے اور چند کے نزدیک مجدد الف ثانی اور ابن عربی کے نظریات میں چونکہ کوئی تضاد موجود نہیں ہے اور بظاہر جو فرق ہے اس کی بھی تعبیرات ممکن ہیں اس لئے اقبال کا فلسفۂ خودی ان دونوں کے درمیان اسی قسم کا ایک تعبیراتی امتزاج ہے ۔

ان سب باتوں کے باوجود ایک شئے جو تقریباً ان تمام نگارشات میں مشترک ہے وہ یہ ہے کہ لوگوں نے در آنحالیکہ تصوف میں بحیثیت ایک طریق تزکیہ اور ایک مابعد الطبیعیاتی نظریہ کے امتیاز تو ضرور پیدا کیا ہے، لیکن موضوع کے برتاؤ میں ان دونوں کو خلط ملط کردیا ہے اور تصوف کے عملی پہلو اور نتائج سے زیادہ سروکار رکھا ہے ۔ یہ بات ایک فطری امر بھی ہے اس لئے کہ وجودی فلسفے کی مابعد الطبیعیات ایک مشکل مضمون ہے ۔ اس پر ابن عربی کا غامض بیان اس کو اور بھی مشکل بنادیتا ہے ۔ تاہم ابن عربی کے بیان کا یہ غموض ان کے منشا کر ضرور پورا کرتا ہے اس لئے کہ یہ کتابیں ” خواص “ کے لئے لکھی گئی ہیں ۔ لیکن اس سے خود فلسفۂ وجود مختلف قیاس آرائیوں اوز غلط فہمیوں کا ہدف بن گیا ہے ۔ اقبال نے خود بھی تصوف کے عنوان سے اپنی شاعری میں بہت کچھ کہا ہے ۔ ان کے سرسری مطالعے سے ایک عام آدمی جو نتیجہ نکالتا ہے وہ یہ ہے کہ اقبال تصوف کو مسلمانوں کی ترقی کی راہ میں ایک رکاوٹ تصور کرتے

تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ تصوف جمود اور بے عملی کا ایک بہانہ ہے۔ وہ خود حقیقت کے حرکی پہلو سے متاثر تھے اور زندگی کو ایک حرکت مسلسل سے تعبیر کرکے ارتقائے لامتناہی اور جہد متواتر کے قائل تھے۔ ذکر نیم شبی، مراقبے اور سرور ان کی نظر میں اس وقت تک کوئی وقعت نہیں رکھتے جب تک کہ وہ انسان کی خودی کی نشو و نما میں ممد و معاون ثابت نہ ہوں۔ ان کے کلام سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ یہ تصوف کے معروف معنوں کی ضد ہے۔ عام طور پر ہوالکل، ہوالموجود اور لا موجود الاالله جو صوفیا کے نزدیک فلسفہ تصوف کے بنیادی کلمات سمجھے جاتے ہیں حقیقت کا ایک ایسا تصور پیش کرتے ہیں جس میں انسان کی اپنی بقا کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا اور اس کی فنا ہی میں اس کی تکمیل کا راز مضمر نظر آتا ہے۔ اس کے برخلاف اقبال کا فلسفہ خودی انسانی عظمت کا اقرار کرتا ہے۔

به بحرش گم شدن انجام ما نیست اگر او را تو در گیری فنا نیست

انسان کی خودی جبریل و سرافیل سے بھی آگے بڑھ کر خود یزداں پر کمند اوری کرتی ہے[1]۔

اپنے اس فلسفہ خودی کے دفاع میں انہوں نے افلاطون، حافظ، فلاطینوس اور ابن عربی کی سخت گرفت کی ہے۔ اس کا اظہار مجملاً انہوں نے اپنی آرا کی شکل میں مختلف مقامات پر کیا ہے۔ مثلاً ایک خط میں محمد نیاز الدین خان کو لکھتے ہیں: ''یہی فلاطونیت جدیدہ جس کا اشارہ میں نے اپنے مضمون میں کیا ہے فلسفہ افلاطون کی ایک بگڑی ہوئی صورت ہے جس کو (اس کے) ایک پیرو Plotinus نے مذہب کی صورت میں پیش کیا۔ مسلمانوں میں یہ مذہب حران کے عیسائیوں کے تراجم کے ذریعہ پھیلا اور رفتہ رفتہ مذہب اسلام کا ایک جزو بن گیا۔ میرے نزدیک یہ قطعاً غیر اسلامی ہے اور قرآن کریم کے فلسفے سے اسے کوئی تعلق نہیں ہے۔ تصوف کی عمارت اسی یونانی بے ہودگی پر تعمیر کی گئی ہے''[2]۔ یا مثلاً ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ: ''جہاں تک مجھے علم ہے فصوص میں سوائے الحاد اور زندقہ کے اور کچھ نہیں ہے''[3]۔ ''جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور نظام عالم اور حقائق باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کرکے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔''[4]

''فلسفہ تصوف'' کے متعلق اقبال کا یہ رد عمل اتنا شدید معلوم ہوتا ہے کہ اقبالیات کے ایک طالب علم کو بجا طور پر اس کی توقع ہونے لگتی ہے کہ اقبال نے اپنے نظریات کے بیان میں فلسفیانہ تشریح و توضیح کو قابل اعتنا نہ

۱- به زیر کنگرہ کبریاش مردانند فرشته صید و پیمبر شکار یزدان گیر
۲- مکاتیب اقبال بنام محمد نیازالدین خان، صفحہ ۱۔
۳- اقبالنامہ، حصہ اول، صفحہ ۴۴۔
۴- اقبال نامہ، حصہ اول، صفحہ ۵۲۔

سمجھا ہوگا ۔ لیکن اقبال کے کلام کے ذرا عمیق مطالعہ سے اس بات کے معلوم کرنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی کہ اقبال نے خود '' تصوف '' کا ایک فلسفہ پیش کیا ہے جس کو وہ فلسفۂ خودی کہتے ہیں ۔ اس کی ایک مابعد الطبیعیات ہے جس میں کائنات کی حقیقت سے بحث کی گئی ہے ، ایک نظریۂ علم ہے جس میں علم کا مبدا اور اس کی صحت اور عدم صحت کے معیار بتلائے گئے ہیں ، ایک نظام اخلاق ہے ، ایک فلسفۂ خیر و شر ہے ، ایک نفسیات ہے ، غرض وہ فلسفے کا ایک کلی نظام ہے جس کی بنیاد حقیقت ذات پر رکھی گئی ہے ۔ جس طرح ابن عربی کے مسلک کو بعض مبصرین فلاطینوس کے فلسفے کی ایک شکل قرار دیتے ہیں ، اسی طرح اقبال کا یہ فلسفہ بھی الکزینڈر (Alexander) جیمس وارڈ (James Ward) اور میکٹیگرٹ (McTaggart) کے فلسفوں سے مشابہ قرار دیا جا سکتا ہے[1] ۔

اقبال کو تصوف سے ق نفسہ تو کوئی عناد نہیں معلوم ہوتا بلکہ وہ اس کو ایک نہایت عمدہ چیز سمجھتے ہیں لیکن جب یہی تصوف ایک نظام فلسفہ کی شکل اختیار کرنا شروع کر دیتا ہے تو ان کی روح بغاوت پر آمادہ معلوم ہوتی ہے ۔ اس کی کیا وجہ ہے؟ وہ خود ایک فلسفی تھے اور اس بات سے اچھی طرح باخبر تھے کہ فلسفہ کا مسئلہ کیوں اور کس طرح پیدا ہوتا ہے اور یہ کہ چاہے وہ تصوف ہو یا اور کوئی مذہب اس کا ایک فلسفے کی شکل میں ظہور کئے بغیر کوئی چارہ نہیں ۔ انسانی فطرت میں کھوج کا جو مادہ موجود ہے وہ اس کو اعتقادات کے حلقے سے آگے بڑھا کر خود حقیقت کی جستجو پر برابر اکساتا رہتا ہے اور اسی سبب سے دنیا میں نت نئے فلسفے وجود میں آتے رہتے ہیں ۔ خود اقبال کا '' تصوف '' بھی ایک نہایت رفیع مابعدالطبیعیاتی نظام پر مبنی ہے۔ یہی حال ابن عربی کا ہے ۔ پھر اقبال کو اس پر اصرار کیوں تھا کہ تصوف کو محض اخلاص فی العمل تک محدود رہنا چاہئے اور آگے بڑھ کر فلسفے کے میدان میں قدم رکھنا اس کے لئے مناسب نہیں ہے؟

اس کا ایک جواب تو سیدھا سادا ہے ۔ قرن اول میں تصوف تزکیۂ نفس اور اصلاح اخلاق کا ہی ایک دوسرا نام تھا اور اس میں پر پیچ فلسفیانہ موشگافیاں نہیں تھیں اس لئے اب بھی تصوف کو اپنی اصلی اور منزہ شکل ہی میں رہنا چاہئے ۔ کائنات کی حقیقت کے بارے میں سراغ لگانا اس کے لئے زیبا نہیں ہے ۔ لیکن یہ ایک فطری سی بات ہے ۔ اس وقت اسلام خود بھی تو ایک سیدھا سادا مذہب تھا ۔ اس میں نہ تو فقہی موشگافیاں تھیں ، نہ کلامی بحثیں اور نہ فلسفیانہ تدقیق ۔ خود اقبال کا پیش کردہ فلسفۂ خودی اور اس کی مابعدالطبیعیات کا اس دور میں کہیں دور دور تک پتہ نہیں چلتا ۔ لیکن یہ ایک نفسیاتی حقیقت

1. M.M. Sharif, '' The Conception of God in Iqbal ,'' *Iqbal as a Thinker*, pp. 123-126.

ہے ۔ اس کا تذکرہ خود اقبال نے کیا ہے اور اس کی توجیہ بھی پیش کر دی ہے ۔ انہوں نے خود حیات مذہبی کو تین ادوار میں تقسیم کیا ہے ۔ پہلا دور ایمان کا ، دوسرا فکر اور تیسرا یافت کا[1] ۔ مذہب کی طرح تصوف بھی اپنے پہلے دور میں وہ فکری لوازمات نہیں رکھتا جن کی وجہ سے اس کو نظام فلسفہ کا نام دیا جا سکے ۔ '' اسلامی الہیات کی تشکیل جدید '' کا موضوع خود ایک ایسے نظام فلسفہ کی تلاش ہے جو اسلام کو ایک فکری اور وجدانی بنیاد فراہم کر سکے ۔ اس لئے یہ کہنا بیجانہ ہوگا کہ اقبال نہ فلسفہ کے فی نفسہ مخالف ہیں اور نہ وہ اس امکان کے خلاف ہیں کہ مذہب یا کوئی نظریہ آگے بڑھ کر فلسفیانہ شکل اختیار کرلے ۔ اقبال کو اگر اختلاف ہے تو فلسفہ کی اس خاص شکل سے جو وحدۃالوجود یا ہمہ اوست کے نام سے پیش کی جاتی رہی ہے ۔ وحدۃ الوجود بجائے خود کوئی آسان فلسفہ نہیں ہے اور جس رنگ میں اس کو عموماً مسلمان صوفیائے کرام نے پیش کیا ہے وہ اس ہمہ اوستی تصور سے مماثل نہیں جو عام طور پر موضوع بحث بنایا جاتا رہا ہے ۔

فلسفۂ وحدۃالوجود کی ابتدا اس حقیقت سے ہوتی ہے کہ عالم حادث بالذات اور بالزمان ہے[2] ۔ اگرچہ اس حقیقت کے تسلیم کرنے میں موجودہ دور کے کچھ حقیقیین (Realists) کو تامل تو ضرور ہوگا لیکن اس خیال کو عام طور پر فکر اسلامی کی تائید حاصل رہی ہے ۔ البتہ اس کی تشریح و تفسیر اور اس کے ظہور کے متعلق اختلاف آرا کی گنجائش ضرور موجود ہے ۔ وحدۃ الوجود کا مسئلہ یہ ہے کہ اگر عالم کو حادث بالذات اور بالزمان مان لیا جائے تو اس عالم کے ظہور کو سمجھنے کے لئے علم کی رسائی کہاں تک ممکن ہے ؟ اس فلسفہ کا اجالی بیان یہ ہے کہ تخلیق عالم سے پہلے صرف ذات حق ہی موجود تھی ، باقی تمام عالم معدوم تھا ۔ ذات حق کے دو مرتبے ہیں : پہلے مرتبے میں وہ ذات حق ہے جو واجب الوجود ہے اور صفات کمالیہ سے متصف ، دوسرے مرتبے میں یہی ذات حق علم کی صفت سے متصف ہونے کے باعث عالم بھی ہے اور جس طرح قدرت بغیر مقدورات کے ، سمع بے مسموعات کے اور بصر بے مبصرات کے ممکن نہیں اسی طرح علم بھی بغیر معلومات کے ممکن نہیں۔ یہ معلومات الہیہ وہ امکانات ہیں جنہوں نے ابھی صیح تخلیق نہیں دیکھی ، جو ابھی حرف کن کے مخاطب نہیں ہوئے ۔ قبل تخلیق یہ معلومات الہیہ جن کو اصطلاحاً اعیان ثابتہ کہا جاتا ہے علم خداوندی میں موجود تھیں اور چونکہ ذات حق ازل سے عالم ہے اور علم بغیر معلومات کے ممکن نہیں ہے اس لئے یہ معلومات بھی حق تعالیٰ کے ساتھ

۱- Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 181.

۲- رسالہ ظہور العدم بنور القدم ۔ مولانا اشرف علی تھانوی صفحہ ۶۴۱ تا ۶۶۵ اور بوادر النوادر مطبوعہ کتب خانہ رحیمیہ دیوبند ۔

ازل سے موجود ھیں اور ان پر حدوث زمانی اور مکانی کا اطلاق نہیں ھوتا۔ اسی لئے انکو غیر مخلوق کہا جاتا ھے ۔ فعل تخلیق ان اعیان کے خارج میں انکشاف کا دوسرا نام ھے ۔ جو چیزیں خارج میں ھم کو نظر آرھی ھیں وہ پہلے سے علم الٰہی میں موجود تھیں ۔ اللہ تعالیٰ نے جب تخلیق کا ارادہ کیا تو ''کن'' کہ کر ان کو عالم مرئی میں ظاھر فرما دیا ۔ کن کے مخاطب یہی اعیان ثابتہ تھے ۔

ان عیان ثابتہ کے ظہور کی حقیقت کیا ھے ؟ یا دوسرے الفاظ میں تخلیق عالم کی ماھیت کیا ھے ؟ یہ معلوم سے موجود کس طرح ھوا ؟ اس بارے میں مسلک وجود کے قائلین کہتے ھیں کہ اشیاء عدم محض سے وجود میں نہیں آسکتیں اس لئے کہ عدم سے عدم ھی پیدا ھوا ھے ۔ اور نہ ھی عدم محض مختلف اشیاء کی صورتیں اختیار کرتا ھے اسلئے کہ از روئے تعریف عدم کوئی وجود نہیں ھے جیسا کہ موجودہ زمانے کے بعض وجودی مفکرین (Existentialists) سمجھتے ھیں ۔ اور نہ ھی خود ذات خداوندی مختلف صورتوں میں تقسیم ھو سکتی ھے اس لئے کہ اس سے خداوند تعالیٰ کی ذات میں تکثر لازم آئے گا اور اسی سے پھر حلول بھی ثابت ھوگا ۔ اس عالم کی تخلیق کی ایک ھی جائز صورت ممکن رہ جاتی ھے اور وہ یہ ھے کہ تخلیق ان صور علمیہ پر جو ذات باری میں پہلے سے موجود تھے ایک قسم کی تجلی یا تمثل ھے جس کی وجہ سے یہ اعیان اپنی استعداد اصلی کے مطابق وجود سے فیضاب ھو رھے ھیں[1] ۔

فلسفۂ وحدۃ الوجود کے اس اجمالی بیان کے بعد ھم ان اختلافات کو متعین کرسکتے ھیں جو اقبال کے فلسفے اور اس فلسفے کے مابین پائے جاتے ھیں ۔

(۱) فلسفۂ وحدۃ الوجود حقیقت کا ایک تکمیل شدہ تصور پیش کرتا ھے جب کہ فلسفۂ اقبال میں یہ کائنات ابھی تکمیلی مراحل سے گزر رھی ھے ۔

(۲) فلسفۂ وحدۃ الوجود جیسا کہ اس کے نام ھی سے ظاھر ھے ایک فلسفۂ وحدت ھے جب کہ اقبال کا نقطۂ نظر کثرت کا ھے ۔

(۳) فلسفۂ وحدۃ الوجود میں انسانی ارادہ کی آزادی کی کوئی حقیقت نہیں ھے ۔ اس کے برخلاف اقبال ''انا'' کی حقیقی آزادی کو تسلیم کرتے ھیں ۔

ذیل کی سطور میں انہی نکات کی تنقیح کی گئی ھے ۔

(۱) اقبال کے خیال میں یہ کائنات کوئی فعل مختتم نہیں ھے بلکہ ابھی مراتب تکمیل طے کر رھی ھے ۔ اس لئے اس کے متعلق کوئی بات قطعی اور اذعانی طور پر نہیں کہی جاسکتی ۔ عمل تخلیق جاری ھے (اور انسان اس میں

۱۔ دیکھئے :
Mir Waliuddin, Quranic Sufism, Published by Motilal Banarsidas, Delhi
اور ظہور العدم بنور القدم مرتبہ از مولانا اشرف علی تھانوی ۔

شریک ہے) ۔ یہ کل کائنات افراد کے مجموعہ سے عبارت ہے اور افراد کی تعداد معین نہیں ہے ۔ ہر روز نئے افراد کا اضافہ ہو رہا ہے جو اس عمل تکوین میں تعاون کرتے ہیں ۔ زندگی کوئی بنی بنائی مقرر چیز نہیں ہے ، اس میں نئی خواہشات کے تحت ہر لمحہ نئے تغیرات کا ہونا لازم ہے ۔ یہ دائمی طور پر کچھ ہونے (Becoming) کی حالت ہوتی ہے ۔ اس کی مستقل فعلیت کی وجہ سے اس کی شان یہی ہے کہ وہ ہمیشہ سفر میں رہے اور منزل پر کبھی نہ پہونچے ۔

ابتداً میں زندگی ایک اندھی جبلی رو کی مثل تھی اور مقصد سے قطعاً عاری تھی۔ مادہ سے متصادم ہو کر اور مزاحمت کی صلاحیت پیدا کر کے اس نے ارتقاً کا زینہ چڑھنا سیکھا ۔ دشت وجود میں بہت کچھ ٹھوکریں کھانے کے بعد اس نے اعمال کی قدر و قیمت میں فرق کرنے کی عادت ڈالی ۔ قدر کا یہ شعور زندگی کا سب سے بڑا انقلاب تھا اور اس کی سب سے بڑی متاع عزیز ۔ اب قدر کا دامن عالم تکوین کے ساتھ بندھ گیا اور ہر ایسے تغیر کے لئے جو زندگی کو فراوانی بخشے قدر (Value) بحیثیت ایک منہاج اور مقصد کے ہو گئی ۔ اسی قدر آفرینی کی بدولت انسان میں یہ احساس بیدار ہوا کہ کائنات کی ہر چیز ابھی ناتمام ہے اور اپنی تکمیل کے لئے سعی کی محتاج ہے ۔

وحدۃ الوجود اور اقبالی فلسفے کے اختلاف کا اگر آپ تاریخی سراغ لگانا چاہیں تو آپ کو یونانی فلسفے میں ان دونوں کی مثالیں آسانی سے مل جائیں گی ۔ Being اور Becoming کے مسائل اور ان کے ماننے والے وہاں پر بھی اپنے معرکۃالارا دلائل کے ساتھ موجود ہیں۔ ہیر، اکلیٹس (Heraclitus) کے نزدیک انسان ایک ہی دریا میں دو مرتبہ قدم نہیں رکھ سکتا، زندگی بدلتے ہوئے حالات کا ایک دوسرا نام ہے ۔ حقیقت کوئی منجمد شئے نہیں ہے ۔ یہ ایک سیال ہے جو ہر دم حرکتہ میں ہے ۔ اسی نظریہ کی بازگشت موجودہ زمانہ میں تصوریت مطلقہ (Absolute Idealism) اور نتائجیت پسندوں (Pragmatists) کے نظریات میں ملتی ہے ۔ ولیم جیمس (William James) کے نزدیک یہ کائنات کوئی تراشیدہ کائنات (Block Universe) نہیں ہے جو مکمل ہو ، اس میں حقیقی تبدیلی ہوتی رہتی ہے ۔ زندگی میں نت نئے حادثات رونما ہوتے رہتے ہیں ، حقیقت کو مختلف مراحل سے گزرنا پڑتا ہے اور یہی تگ و دو زندگی کی اصل ہے ۔ مطلق تصوریت کے پیش کردہ نظام سے ولیم جیمس کے نزدیک ایسی مختتم کائنات کا تصور حاصل ہوتا ہے جو ایک منجمد شئے (Block Universe) معلوم ہوتی ہے ۔ اس تصور میں حقیقت کی سیمابی کیفیت کی کوئی گنجائش نہیں ہے جہاں اشیاً تغیر پذیر ہیں ، ان میں نمو ہے اور تخلیق کے نئے امکانات پوشیدہ ہیں ۔

اقبال کے فلسفہ اور نتائجیت میں اس طرح یک گونہ مماثلت تو ضرور پائی جاتی ہے لیکن مجموعی طور پر اقبال کا فلسفہ نتائجیت کا فلسفہ نہیں ہے اور نہ ہی فلسفہ وحدۃالوجود مطلق تصوریت کا نام ہے۔ اقبال کے فلسفہ کی مابعدالطبیعیات

اور نتائجیت کے تصور میں بین فرق موجود ہے ۔ فلسفۂ نتائجیت تو صداقت کے ایک نظریے کا بیان ہے جس کی فی نفسہ کوئی مابعدالطبیعیات نہیں ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ ولیم جیمس کائنات کے بارے میں نظریۂ کثرت (Pluralism) کا قائل ہے لیکن یہ نتائجیت کے فلسفے کا لازمی اور منطقی نتیجہ نہیں۔

جہاں تک وحدۃ الوجود اور اقبال کے مسلک سے اختلاف کا تعلق ہے اس کی نوعیت بہت کچھ دراصل اس کے بیان کے معنی پر منحصر ہے کہ ''یہ کائنات کوئی فعل مختتم نہیں ہے بلکہ اس سے دمادم صدائے کن فیکون آرہی ہے''۔

اس بات سے کسی کو انکار نہیں کہ ہماری نظر اس کائنات میں حرکت اور تغیر کو عیاں طور پر محسوس کرتی ہے ۔ یہاں کسی چیز کو دوام و ثبات نہیں ، لیکن یہ نظر ہماری نظر ہے جو ایک طرف تو زمان و مکان ، کیفیت و کمیت حالت اور استعداد کے تعینات اور تجدیدات میں جکڑی ہوئی ہے اور دوسری طرف یہ نظر پھر حال جزوی نظر ہے جو کلی نظر سے مغائرت رکھتی ہے ۔ زمان و مکان کے تعینات کا پردہ اگر کسی صورت سے اٹھتا ہے تو اس نظر کے کلی ہونے کا ایک امکان پیدا ہو جاتا ہے ۔ لیکن اس صورت میں بھی اس کا جزئی پہلو کم سے کم ہوتا چلا جاتا ہے اور لامحدود ارقام کی طرح وہ اپنی آخری حد کبھی حاصل نہیں کر پاتی اس لئے کہ ہر حد کے بعد ایک حد اور ہوتی ہے ۔ اس لئے خداوند مطلق کی کلی نظر اور ہماری جزوی نظر میں عینیت مطلقہ کے پیدا ہونے کا کوئی امکان نہیں ہوتا ۔ اقبال کے نزدیک جب انسان زمان و مکان کے اس ذہنی تعین سے آزادی حاصل کرکے وجداناً اپنی انا کے مشاہدے کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو ایک ایسی حقیقت کا وجدان پاتا ہے جو دوران محض یا مرور (Duration) ہے۔ کائنات کی حرکت کا یہی حقیقی منبع ہے اور یہی وجود کی سب سے بڑی قسم (Category) ہے جو اس وجدانی مشاہدہ سے حاصل ہوتی ہے ۔ در آنحالیکہ یہ ایک کشفی امر ہے اور فلسفۂ وحدۃ الوجود بھی ایک کشف ہی کی کشود ہے لیکن کائنات کے فعل مختتم نہ ہونے اور وحدۃ الوجود کے اس دعویٰ میں کہ خدائے مطلق کو اعیان ثابتہ کا علم تفصیلی حاصل ہے کوئی تضاد نہیں پایا جاتا ۔ وحدۃ الوجود کا فلسفہ اس کشف کی سب سے اہم خصوصیت مشاہدۂ وجدان کی ایک کلیت کو ٹھہراتا ہے جس سے اقبال بھی انکاری نہیں ہیں ۔ کائنات اس معنی میں کوئی فعل غیر مختتم نہیں کہ اس میں نئے امکانات اپنے سیاق سے آزاد بلا کسی تحدید اور تعین کے عدم محض سے وجود میں آتے رہتے ہوں اور جن سے خدائے قادر بھی باخبر نہ ہو ۔ یہ تو در حقیقت خود اقبال کے الفاظ میں اس ذات باری کے درونی لاتعینات ہیں جو متواتر تخلیقی صورتوں میں جلوہ گر ہوتے رہتے ہیں ۔ ہمارے جزوی نقطۂ نظر سے یہ کائنات کبھی نہ ختم ہونے والا ایک عمل ہے جو ارادۂ الٰہی کی وجہ سے ہمیشہ جاری ہے ۔ علم الٰہی کی تحدید ہم نہیں کر سکتے ۔ لوح محفوظ کی قرأت سے زبانیں عاجز ہیں اور سات

سمندوں کا پانی بھی اس کی تحریر پر قادر نہیں ۔ لیکن اس کے باوجود یہ کائنات علم الٰہی میں موجود ہے اور فلسفہ' وجود کے نقطہ' نظر کے مطابق اعیان ثابتہ کے خارجی وجود پر تجلی کرنے سے ظہور میں آئی ہے۔ اس لئے یہ علم الٰہی میں محصور اور متعین ہے لیکن خود علم الٰہی پر کوئی قید اور حد نہیں لگائی جا سکتی ۔ ذات الٰہی کا فعل تخلیق عرصہ' لامتناہی تک جاری رہ سکتا ہے ۔

اس فلسفہ کا لازمی نتیجہ یہ بھی نہیں ہے کہ اس سے ہم کو ذات باری کا ایک ایسا منفعل تصور حاصل ہوتا ہے جو اس کے ارادہ اور حرکت کو ختم کر دیتا ہے اور کائنات میں تجدید کی بجائے جمود کا نظریہ پیش کرتا ہے[1] اور خدا کا ایک ایسا جامد تصور پیش کرتا ہے جو ایک تکمیل شدہ کائنات کا 'شاعر' تو ہو لیکن فعال نہ ہو۔ اشاعرہ کی تجدد امثال کی مابعد الطبیعیات اسی قسم کے جامد تصور کے خلاف خداوند قدوس کی ہر دم فعالیت کا ایک نقطہ' نظر پیش کرتی ہے جس میں سلسلہ' اسباب و علل کوئی میکانکی نظام نہیں ہے بلکہ ہر فعل کے پیچھے خدائی فعالیت کام کرتی نظر آتی ہے ۔

اس فلسفہ پر البتہ ایک اعتراض اب بھی وارد ہو سکتا ہے ۔ اور وہ یہ ہے کہ اس طرح کائنات کا ایک ذہنی وجود تو متحقق ہو سکتا ہے لیکن خارجی اور حقیقی وجود پایہ' ثبوت کو نہیں پہونچتا ۔ لیکن یہ اعتراض اس غلط فہمی پر مبنی ہے کہ خارجی اور حقیقی وجود ، ذہنی وجود سے علیحدہ کوئی صفت ہے جو اشیاء' میں موجود ہے اور یہ کہ ذہنی وجود غیر حقیقی ہے - وہ شئے جس کو ہم ذہنی وجود کہتے ہیں مراتب وجود میں خود ایک مقام کی حامل ہے ۔ یہ دنیا اگرچہ اعتباری ہے لیکن اس اعتبار کی شان بھی ایسی ہے کہ یہ محض موہوم نہیں بلکہ ایک مرتبہ' حقیقت رکھتی ہے ۔ اسی وجہ سے ہمہ اوستی فلسفہ کی طرح ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ اعتباری وجود معدوم محض ہے ۔

ذہنی اور حقیقی وجود کی حقیقت کو جاننے کے لئے اگر ہم اپنے چاروں طرف کی خارجی کائنات پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ جس شئے کو ہم آزاد وجود کہتے ہیں اور جو اپنی صفات اور خصوصیات کے ساتھ ہمارے شعور سے آزاد معلوم ہوتا ہے اور جس کی بناء' پر ہم اپنی حسی دنیا اور تصوری و تخیلی دنیا میں فرق قائم کرتے ہیں وہ اتنا حقیقی نہیں ہے جتنا کہ بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے۔ وجود خارجی کے تحلیل و تجزیہ سے[2] جو کچھ ہم کو حاصل ہوگا وہ ایک شعوری کیفیت سے زیادہ کچھ نہیں ہے ۔ اور یہ فرق جو ہم خارجی دنیا

۱- Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 78; Iqbal as a Thinker, p 118.

۲- اگر ہم نو حقیقیین (Neo - Realists) کا موقف اختیار نہ کریں اس لئے کہ وہ ''علم'' کو ایک ناقابل تجزیہ (Sui Generi) عمل سمجھتے ہیں اور ذات معلوم کے خارج میں آزاد وجود کو بنیادی مفروضہ کے طور پر مان لیتے ہیں ۔

اور اپنے تصورات کے مابین قائم کرتے ہیں اور یہ حکم لگاتے ہیں کہ خارجی دنیا کا وجود حسی ہے اور ذہنی دنیا کا تصوری یا تخیلی تو یہ محض ایک سراب ہے جو ذرا سے غور وفکر سے واضح ہو جاتا ہے ۔ آخر خود ہماری زندگی میں ہمارا روز مرہ کا مشاہدہ ہے کہ خواب میں یا التباس نظر میں ہماری متخیلہ اس طرح ہماری نظروں کے سامنے جلوہ گر ہوتی ہے گویا کہ وہ کوئی حسی وجود ہے ۔ اور اسی طرح ہمارے حسی ارتسامات بعدمیں تصور اور تخیل کی صورت اختیار کر لیتے ہیں ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ حقیقت ، تصور اور تخیل میں کیفیت کا کوئی بنیادی فرق موجود نہیں بلکہ یہ ایک ہی حقیقت کے اظہار کی مختلف صورتیں ہیں ۔ جب اس خارجی دنیا کے وجود کو ہم اس طرح ایک ذہن کی کرشمہ سازی میں تحلیل کر سکتے ہیں تو ہم کو علم الٰہی کی شان کو سمجھنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی ۔ اور نہ ہی پھر ایسا کوئی استبعاد باقی رہ جاتا ہے جس کی وجہ سے علم الٰہی میں ثبت شدہ حقائق کا خارجی دنیا میں ظہور کوئی انہونی سی بات معلوم ہو ۔

ذات باری تعالیٰ کو اس طرح اگر علم اور ارادہ کی صفت سے متصف مانا جائے تو اس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ بر آمد نہیں ہوتا کہ عمل تخلیق اس کائنات میں برابر جاری نہیں ہے ۔ خرف کن سے جو تخلیقی حرکت پیدا ہوتی ہے وہ عرصۂ غیر متناہی تک جاری رہ سکتی ہے۔ارادۂ الٰہی علم الٰہی و جس کے ادراک سے ہماری عقل عاجز ہے ، وجود خارجی پر ہر دم منعکس کرتا رہتا ہے اور یہی وہ صدائے کن ہے جو برابر اس کائنات میں سنی جا سکتی ہے ۔

البتہ فرق صرف نقطۂ نظر کا ہے ۔ ایک ہی حقیقت کو اگر جزئی نظر سے دیکھا جائے تو وہ نامکمل ہے جو اپنی تکمیل کے لئے ارتقاء کے ایک لامتناہی عمل میں مصروف ہے ، جو ایک جہد مسلسل ہے جس میں خوب سے خوب تر کی تلاش و تڑپ ہر ذرۂ خاکی میں موجود ہے اور جو ایک متعین مقصد کی طرف برابر پیش قدمی کر رہی ہے ۔ لیکن یہی حقیقت کلی نظر سے ایک کلی نظام ہے جو بتمام و کمال مشخص ہے جو خود ہی رہرو ہے اور خود ہی منزل ، جس کو نہ ہم حرکت سے تعبیر کر سکتے ہیں اور نہ سکون سے ، اس لئے کہ حرکت اور سکون خود ہمارے عقلی تعینات ہیں جو زمانی تغیر و تبدل کو ظاہر کرتے ہیں اور اس حقیقت کلی کے لئے استحالہ ممکن نہیں ہے ۔

الوہیت ، حق اور خلق دونوں پر جامع ہے ۔ حق کی شان تنزیہی ہے اور خلق کی تشبیہی ۔ الوہیت کے تحت پہلا تنزل مرتبۂ احدیت میں ہوتا ہے ۔ اب وحدت کثرت میں شامل ہو جاتی ہے ۔ حق کا ظہور جب الوہیت میں ہوتا ہے تو مرتبۂ کمال کے ساتھ ہوتا ہے ۔ جب الوہیت خلق میں ظاہر ہوتی ہے تو تغیر کے ساتھ ۔ اس میں شبہ نہیں کہ تغیر اور حرکت نقائص ہیں لیکن بقول اقبال تخلیقی انا کا کمال عدم حرکت میں نہیں ہے بلکہ اس کی مسلسل فاعلیت

میں مضمر ہے ۔ چونکہ ذات باری تعالیٰ خود مکتفی بالذات ہے اس واسطے وہ کسی مقصد کے حصول کے لئے حرکت نہیں کرسکتی لیکن اس کی ذات میں جو بے شمار امکانات موجود ہیں انہیں ظاہر کرنے کے لئے دائمی طور پر تخلیق کرتی رہتی ہے ۔

لیکن اس مسئلے کی اہمیت ایک دوسری بھی ہے جو اس بات سے کسی حد تک غیر متعلق ہے کہ یہ کائنات ابھی ناتمام ہے یا تکمیل شدہ ۔ خود یہ حرکت کیا ہے؟ حقیقت کوئی جامد شئے ہے یا حرکت کرتا ہوا ایک نظام؟ کیا لیل و نہار کی یہ گردش اور زمانے کے یہ تغیرات حقیقت اشیا' میں داخل ہیں ؟

کائنات میں حرکت در اصل دو قسم کی ہے : ایک تو یہ ظاہری حرکت جس کو ہم زمانہ کہتے ہیں اور جس کو ماضی، حال اور مستقبل میں بانٹتے ہیں ۔ پہروں اور دنوں کی یہ تقسیم ' گھنٹوں اور ساعتوں کا یہ شمار ہمارے ذہن کے پیدا کردہ تعینات ہیں جو ہم نے حقیقت پر چسپاں کر رکھے ہیں ۔ ان میں کوئی حرکت اصلی نہیں ہے ، یہ ایک سراب ہے ۔ گزرتے ہوئے لمحات کی پیمائش جو ہم کسی جگہ سے من مانے طریقے پر شروع کر دیتے ہیں اس کی مثال بس ایسی ہے جیسے کسی بہتے ہوئے دریا کا کوئی حصہ یخ بستہ ہو جائے ۔ یہ ساکت اور منجمد پانی اس اصل دریا کی مثال نہیں ہوسکتا جس کی حقیقت روانی ہے۔ ہماری عقل نے بھی اس رواں دواں حقیقت کا ایک حصہ یخ بستہ کرکے اس کو سالوں اور دنوں میں تقسیم کرنا شروع کر دیا اور اس میں ماضی اور مستقبل کی تمیز پیدا کر دی ۔ اس عقل کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے اپنی آنکھوں پر رنگین چشمہ لگا رکھا ہو اور اس کو دنیا کی ہر چیز رنگین نظر آ رہی ہو ۔ کانٹ (Kant) نے تو یہاں تک کہ دیا کہ یہ رنگین دنیا جو تم کو نظر آرہی ہے یہ حقیقت نہیں ہے ' حقیقت اس کے پیچھے کوئی اور شئے ہے جو ہم نہیں جان سکتے اس لئے کہ ہماری آنکھیں تو ظاہر ہی کو دیکھنے کی عادی ہیں ۔ ہماری عقل تو زمان و مکان، کیفیت و کمیت وغیرہ کے تعینات سے باہر نکل ہی نہیں سکتی ۔

تو پھر کیا ہم سمجھیں کہ یہ حرکت جو بادی النظر میں اس کائنات میں معلوم ہوتی ہے حقیقی نہیں ہے ؟ کیا زینو (Zeno) کا استبعاد صحیح تھا کہ کمان سے نکلا ہوا تیر در اصل حرکت نہیں کرتا بلکہ یہ حرکت محض نظر کا دھوکا ہے اور حقیقت میں وہ ساکن ہے اور یہ کہ ایک ساعت وقت کبھی بھی ختم نہیں ہوسکتا اس لئے کہ اس سے پہلے نصف ساعت کا گزرنا ضروری ہے اور اس نصف سے پہلے اس کا نصف — — — ؟ وقت گزرنے والی شئے نہیں ہے یہ تو قائم ہے ۔

اس وقت ان استبعادات کا حل پیش نظر نہیں ہے ۔ زینو کے فلسفے سے پیدا شدہ مسائل کو اقبال کا فلسفہ' زمان و مکان تسلی بخش طریقے پر حل کرسکتا ہے لیکن ہمیں اس وقت صرف اس سے بحث ہے کہ زمان و مکان کی ان ظاہری

تحدیدات کے ماورا' کیا حقیقت کارفرما ہے؟ یہ حقیقت اقبال کے نزدیک دوران محض یا مرور (Duration) ہے ۔ یہ ظاہر زمانہ کی تقسیم بندی تو وقت کے بہتے دھارے کا کٹا ہوا ایک ٹکڑا ہے اور بس ۔ یہ مرور یا دوران ایک تخلیقی حرکت ہے جو مسلسل اپنے امکانات کو علیٰ وجہ البصیرت ظاہر کر رہی ہے ۔ کیا ذات باری تعالیٰ کو پھر ہم حرکت یا قوت تخلیق کے مماثل قرار دے سکتے ہیں؟ اگر ذات باری میں حرکت ہے تو آخر کس لئے ؟ کیا کسی ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف؟ اگر پہلی حالت ناقص ہے اور دوسری کامل تو اس سے ذات باری میں نقص کا وجود لازم آئے گا اور اگر دوسری ناقص ہے تو حرکت کامل سے ناقص کی طرف غیر عقلی ہوئی ۔ اگر دونوں حالتیں ایک دوسرے کے عین ہیں تو حرکت بے معنی ہوگی ۔ ذات باری تعالیٰ کے لئے استحالہ اگر ممکن نہیں تو پھر حرکت کی تعبیر ہم کس طرح کریں گے ؟

اقبال کے نزدیک یہ پیچیدگیاں محض اس لئے پیدا ہوئی ہیں کہ ہم حرکت باری کو زمانے کے عددی تصور سے ناپنے اور جانچنے کی کوشش کرتے ہیں ۔ حقیقت عالیہ کی حرکت زمانی حرکت نہیں ہے بلکہ ان امکانات کے ظہور کا دوسرا نام ہے جو اس کی ذات میں مضمر ہیں ۔ اس میں حرکت اس لئے نہیں ہے کہ وہ نقص سے کمال کی طرف پیش قدمی کر رہی ہے، یا کوئی آئیڈیل یا مقصد خارج میں موجود ہے جس کی تلاش میں وہ سرگرداں ہے، یا مطلق تصوریت کی طرح یہ حرکت ایک مطلق (Absolute) حالت تک رسائی حاصل کرنے کے لئے ہے جس میں اس کے نقص کم سے کم تر ہوتے جائیں گے یہاں تک کہ وہ اپنی منزل مراد کو پہونچ جائے اور کمال مطلق کے منصب پر سرفراز ہو کر اپنی حرکت کو ختم کردے اس لئے کہ اب اس کا مقصد حاصل ہو گیا ۔ نہیں ، بلکہ یہ تو اندرونی حرکت ہے اور کبھی نہ ختم ہونے والی ۔ اس کا مقصد محض اظہار ہے' کسی شئے کا حصول نہیں ۔

۲- دوسرا مسئلہ وحدت و کثرت کا ہے۔ اقبال کے نزدیک زندگی کی خصوصیت تفرد ہے، کلی زندگی کوئی صفت نہیں رکھتی۔ خدا خود بھی ایک فرد ہے اگرچہ فرد کامل ۔ کائنات افراد کے مجموعے سے عبارت ہے۔ لائبنز (Leibniz) کی طرح اقبال کا فلسفہ بھی افراد کی کثرت کا قائل ہے لیکن اس فرق کے ساتھ کہ لائبنز کے جواہر میں دریچے سرے سے ہی غائب ہیں، جب کہ اقبال کے افراد کھلے دریچے رکھتے ہیں۔ وحدۃ الوجود اور اقبالی فلسفہ دونوں حقیقت کے روحانی اور ایک ہونے کے قائل ہیں، دونوں ذات باری کو واجب الوجود تسلیم کرتے ہیں ، دونوں کے یہاں روحانی وحدت (Spiritual Monism) کا تصور مشترک ہے لیکن فلسفۂ وجود میں اس روحانی وحدت پر زیادہ زور ہے اور کثرت اس کی نظر میں اعتباری ہے حقیقی نہیں ۔ اس میں شک نہیں کہ اعتبارات کی دنیا بھی اپنی جگہ معتبر ہے لیکن حقیقت بہر حال ایک ہی ہے اور وجود ایک ہی ہستی کا محمول

بن سکتا ہے ۔ یوں اگر ہم چاہیں تو اقبال کے فلسفہ کی بھی ایک وجودی تعبیر کرسکتے ہیں اور اس کو کثرت کا فلسفہ قرار دینے کی بجائے اس کی روحانی وحدت پر زور دیکر اس کو لائبنز کے کچھ شارحین کی طرح ایک روح پرست وحدتی (Spiritualist Monist) ثابت کرسکتے ہیں۔ لیکن اقبال کے مجموعی کلام اور اس کے فلسفے کے رجحان سے جو بات سامنے آتی ہے اس کے پیش نظر یہ تعبیر بعید از قیاس معلوم ہونے لگتی ہے۔ اقبال کے منشاء کے مطابق حقیقت اس کائنات میں سرایت کئے ہوئے نہیں ہے بلکہ وہ اناؤں کا ایک اجتماع ہے جس میں ہر انا ایک دوسرے سے آزاد ہے در آنحالیکہ ان سب میں ایک ہی تخلیقی روح کام کر رہی ہے ۔ اناؤں کے اس مجموعے میں جو نظم و ضبط پایا جاتا ہے وہ بھی پہلے سے یا باہر سے یہ جبر نافذ کیا ہوا نہیں ہے بلکہ خود مختلف اناؤں کی جبلی اور شعوری مساعی کا نتیجہ ہے جو بدنظمی اور انتشار سے آہستہ آہستہ نظم و ترتیب کی طرف بڑھ رہا ہے۔

وحدت الوجود اور کثرت کے ان دونوں فلسفوں کے لئے عقلی دلائل کے ساتھ ہی کشفی براہیں بھی موجود ہیں جن کی بنیاد پر وجودی اور شہودی مسلکوں کی بنیادیں استوار ہوئی ہیں ۔ یہاں پر بجا طور پر ہم اقبال کے فلسفے اور وجودی مسلک میں ایک بین فرق محسوس کرسکتے ہیں اور ان دونوں میں تطبیق کی کوشش لا حاصل نظر آتی ہے- یہ دونوں رجحانات دو مختلف وجدانوں پر منحصر ہیں اور دو مختلف فلسفیانہ ڈھانچوں کے متقاضی ہیں۔ ان دونوں مسلکوں کے مقاصد اور ذرائع بھی اسی وجہ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں ۔ ایک بقاء کا متلاشی ہے ، اور فنا کو اس بقاء کا ایک نچلا درجہ تصور کرتا ہے جس سے گذر کر آدمی حقیقت تک پہونچتا ہے ۔ دوسرے کے نزدیک کثرت کی یہ نظر نقص کی دلیل ہے اور کمال یہ ہے کہ کثرت نظر سے اوجھل ہوجائے اور وحدت کے سوا انسان ماسواء سے بھی بے خبر ہوجائے ۔ یہاں مقصود فنا ہے جہاں وحدت کا عرفان ہوتا ہے اور حقیقت ذات کا پتہ چلتا ہے ۔

۴- وحدت اور کثرت کا یہ اختلاف مسئلہ جبر و قدر سے براہ راست متعلق معلوم ہوتا ہے۔ اقبال قدر کے قائل تھے اور ارادہ انسانی کی عظمت کے معترف ۔ زندگی کی اس ستیزہ کاری میں جہد و عمل پر ان کا ایمان تھا اور غالباً اسی وجہ سے انہوں نے ایک وحدتی (Monistic) نظام کی بجائے ایک کثرتی (Pluralistic) نظام کا خاکہ پیش کیا جہاں پر حقیقی انا حقیقی آزادی اور ارادہ کے ساتھ موجود ہیں ۔ کسی شئے کی تقدیر ایک نہ ٹلنے والی مقسوم نہیں ہے جو خارج سے جبری طور پر عائد کردی گئی ہو بلکہ خود شئے کی اندرونی رسائی اور اس کے قابل تحقق امکانات ہیں جو اس کی فطرت میں پوشیدہ تھے ۔

جہاں تک جبر و قدر کی اخلاقی متضمنات کا سوال ہے تو اخلاق زندگی کے لئے نہ تو کلی جبر ہی ضمانت ہے اور نہ کلی قدر ۔ وہ تو جبر و قدر کے بین بین ایک حیثیت ہے جس کو ہم ذاتی قدریت (Self - Determinism) کہہ سکتے ہیں۔

یعنی یہ کہ ہمارے افعال و اعمال علت و معلول کے میکانکی نظام کے سلسلے کی ایک کڑی نہیں ہیں بلکہ وہ خود ذات فاعل سے متعین ہوا کرتے ہیں ۔ جبر و قدر کی تفصیلی بحث کا یہ موقعہ نہیں ہے لیکن اقبال کے فلسفے اور فلسفۂ وحدۃالوجود میں جبر و قدر کا جو فرق پہلی نظر میں ہم کو معلوم ہوتا ہے وہ اپنے عملی نتائج کے لحاظ سے کوئی اہمیت نہیں رکھتا ۔ اس میں شک نہیں کہ دونوں فلسفوں میں ما بعدالطبیعیاتی پس منظر کا فرق موجود ہے اور اس میں غالباً اقبال کے پیش نظر فلسفۂ قدر کی رعایت بھی شامل رہی ہوگی، لیکن وجودی فلسفہ کے نزدیک بھی اعتبارات محض نظر کا دھوکہ نہیں ہیں۔ ان کو بھی حقیقت کی ترتیب (Hierarchy) میں ایک مقام حاصل ہے۔ اسی فرق مراتب و اعتبارات سے اخلاق احکام کا صدور ہوتا ہے اور یہی اخلاق حس کا منبع اور ماخذ قرار پاتا ہے ۔

اس بات کا شعور کہ ہم قوت ارادہ کے مالک ہیں، چاہے بنیادی حقیقت (Ultimate Reality) کے نقطۂ نظر سے صداقت عالیہ نہ ہو لیکن ہمارے اپنے مقام کے نقطۂ نظر سے اس بات کی کافی ضمانت ہے کہ ہماری آزادی واقعی آزادی ہے اور ہمارا اختیار واقعی اختیار — اسی لئے جہاں تک اخلاق مسئلہ کا تعلق ہے فلسفۂ اقبال اور فلسفۂ وحدۃ الوجود اپنے عملی نتائج کے اعتبار سے یکساں ہیں اور دونوں میں کوئی بنیادی تنازع موجود نہیں ہے ۔

جہاں تک جبر و قدر کی مابعد الطبیعیات کا سوال ہے اس میں بھی بیان اور الفاظ کے فرق کے علاوہ دونوں بڑی حد تک مماثل ہیں ۔ اگر اعتبار اقبال کے نزدیک قابل تحقق امکانات کا ظہور ہے تو لازماً سوال یہ پیدا ہوگا کہ ان امکانات کی خود نوعیت کیا ہے؟ جبر و قدر کا مسئلہ اسی پر منحصر ہے کہ آیا یہ امکانات انائے کامل کی تخلیق ہیں یا نہیں؟ پہلی صورت میں فرد کی آزادی کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اور اگر یہ امکانات غیر مجعول اور غیر مخلوق ہیں، جیسا کہ اقبال کے سیاق و سباق سے ظاہر ہوتا ہے اور ان کا ظہور خدا کی فعلیت کے ساتھ ہو رہا ہے تو پھر ذات شئے پر کوئی جبر واقع نہیں ہوتا ۔ اسی کو دوسرے الفاظ میں محی الدین ابن عربی نے اس طرح ادا کیا تھا : "ان الحق لا یعطیه الا ما اعطا عینه"[1] ۔ یعنی حق تعالیٰ شئے کو وہی عطا کرتا ہے جو اس کے عین کا تقاضا ہے ۔

انسان کی فطرت یا ماہیت، اس کی قابلیات یا اس کے اقتضاءات معلوم الہی ہونے کی وجہ سے غیر محکوم ہیں اسی لئے ان کو اختیار اور آزادی حاصل ہے ۔ اسی کو اقبال نے قابل تحقق امکان کے ظہور سے تعبیر کیا ہے اور یہی مستقبل کا وہ کھلا ہوا امکان ہے جس میں ہونے والا کوئی واقعہ کسی خارجی جبر سے

1- Mir Waliuddin, Quranic Sufism, p. 130.

وجود میں نہیں آتا ۔ بات اتنی ہے کہ یہ مسئلہ موجودہ زمانے کے اقتضاءات کے مناسب ایک پرانی حقیقت کا نیا بیان ہے جن کے مابین در اصل کوئی بنیادی فرق موجود نہیں ہے ۔

شمارہ ، جولائی ۱۹۶۰ء

سید علی ہمدانی اور اقبال

مسئلۂ خیر و شر اور معرکۂ روح و بدن

بشیر احمد ڈار

سید علی ہمدانی ۷۱۴/۱۳۱۴ میں پیدا ہوئے - وہ کبرویہ سلسلہ سے تعلق رکھتے تھے جو سہروردیوں کی ایک شاخ ہے - ان کے مرشدوں کا سلسلہ دو واسطوں سے علاء الدولہ سمنانی سے ہوتا ہوا نجم الدین کبریٰ تک پہنچتا ہے - انہوں نے دنیائے اسلام میں کئی بار سیر و سیاحت کی - وہ ۷۷۴/۱۳۷۲ میں کشمیر پہنچے جب شہاب الدین حکمران تھا - اس سفر میں ۷۰۰ مرید ان کے ہمراہ تھے جن کو انہوں نے کشمیر میں بسا دیا - یہ لوگ مختلف فنون کے ماہر تھے انہوں نے کشمیر کے لوگوں کو اسلام سے آشنا کر دیا اور اس کے ساتھ ایران کے مختلف علوم و فنون کشمیر میں رائج کئے - اس بنا پر کشمیر کو ایران صغیر کہا جاتا رہا ہے -

اقبال ان کے متعلق (جاوید نامہ صفحہ ۱۸۴) میں کہتا ہے -

آفرید آن مرد ایران صغیر با ہنر ہائی غریب و دلپذیر

اس کے بعد دو دفعہ وہ کشمیر آئے اور ہر دفعہ اسلام کی تبلیغ میں بڑی کوشش کی - آپ ۷۸۶/۱۳۸۵ میں فوت ہوئے - آپ کی وفات کے بعد آپ کے فرزند اور خلفاء کشمیر میں مستقل طور پر رہ گئے (۱) - کشمیر کے مسلمان ان

۱- سید علی ہمدانی کے متعلق متنازعہ فیہ مسئلہ ہے کہ وہ شیعہ تھے یا سنی - نور بخشی سلسلہ جو دو واسطوں سے سید ہمدانی تک پہنچتا ہے شیعہ یا اسماعیلی عقائد کا حامل تھا - لیکن اس اشتباہ کی ایک وجہ یہ ہے کہ بعض رسائل غلط طور پر ان کے نام منسوب کئے جاتے ہیں - علی ہمدانی کئی بزرگوں کا نام ہے مثلاً ایک رسالہ مکان و زمان ایک شخص ابن علی ہمدانی کا تصنیف کردہ ہے لیکن وہ دوسرے صاحب ہیں - سید علی ہمدانی کی ایک کتاب ذخیرۃ الملوک ہے - اس میں واضح طور پر خلفائے راشدین کا ذکر ہے -

کے احسان سے سبک دوش نہیں ہو سکتے - (جاوید نامہ صفحہ ۱۸۵)

سید السادات سالار عجم　　دست او معمار تقدیر امم
تا غزالی درس الله هو گرفت　　ذکر و فکر از دودمان او گرفت
مرشد آن کشور مینو نظیر　　میر و درویش و سلاطین را مشیر
خطه را آن شاه دریا آستیں　　داد علم و صنعت و تہذیب ودیں

سید علی ہمدانی وہ شخص تھے جنہوں نے قوموں کی زندگی بنائی اور ان کو نئی منزلوں سے روشناس کرایا - غزالی (۱۱۱۱/۵۰۵ - ۱۰۵۸/۴۵۰) نے جب تصوف کی طرف رخ کیا تو اس سلسلہ میں ان کے استاد وہ شخص تھے جن کا تعلق سید علی ہمدانی کے خاندان سے تھا - سہروردی سلسلہ کی خصوصیات کے مطابق انہوں نے سیاسی معاملات میں بادشاہوں کی راہنمائی کی اور اس مقصد کی خاطر انہوں نے ایک کتاب بھی تالیف کی جو ذخیرۃالملوک کے نام سے مشہور ہے تیسرے شعر کے آخری مصرع میں جو اقبال نے .ذکر کیا ہے کہ، وہ امراء سلطنت اور درویشوں کے مشیر تھے تو اس کا اشارہ ان کی اسی کتاب کی طرف ہے جو انہوں نے ان دونوں کے فائدے کے لئے لکھی تھی - آگے چل کر صفحہ ۱۹۱ پر اسی بات کو دوسرے الفاظ میں بیان کیا ہے :

مرشد معنی نگاہاں بودۂ　　محرم اسرار شاہاں بودۂ

یہ کتاب مطبع افغانی امرتسر میں ۱۳۲۱ ہجری میں شائع ہوئی - اس کے دیباچے میں مصنف کرام جو اپنا نام سید علی ابن شہاب الدین الہمدانی لکھتے ہیں، فرماتے ہیں کہ بہت سے بادشاہوں اور حکام نے اور اس طرح امراء نے جو امور دین میں اصلاح چاہتے تھے آپ سے راہنمائی کی درخواست کی لیکن مختلف مشاغل کی وجہ سے وہ اسطرف متوجہ نہ ہو سکے - پھر ایک عزیز کی فرمائش پر اس ارادے کی تجدید ہوئی اور اسطرح یہ رسالہ معرض تحریر میں آیا - "مشتمل برلوازم قواعد سلطنت صوری و معنوی و مبنی بر ذکر احکام حکومت ولائت و تحصیل سعادت دنیوی و اخروی" یعنی اس میں دنیاوی اور دینی دونوں معاملات پر بحث کی گئی -

اس کتاب میں دس باب باندھے گئے ہیں - چونکہ یہ کتاب عام طور پر دستیاب نہیں اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کے محتویات کو مختصراً بیان کر دیا جائے -

پہلے باب میں ایمان کے شرائط و لوازم پر بحث ہے جن پر ہر انسان کی نجات کا دار و مدار ہے ۔ دوسرے باب میں حقوق عبودیت کی ادائیگی کا ذکر ہے ۔ تیسرے باب میں مکارم اخلاق و حسن خلق کا ذکر ہے اور حاکم اور بادشاہ کو مشورہ دیا گیا ہے کہ وہ خلفائے راشدین کی سیرت کی پیروی کریں ۔ چوتھے باب میں والدین ، بیوی (یا خاوند) ، اولاد اور عزیز و اقارب کے حقوق کا ذکر ہے ۔ پانچویں باب میں سلطنت دنیوی اور رعایا کے حقوق اور شرائط حکومت ، عدل و احسان پر بحث ہے ۔ چھٹے باب میں سلطنت معنوی اور اسرار خلافت انسانی کی تشریح کی گئی ہے ۔ ساتویں میں امر معروف و نہی منکر ، آٹھویں میں حقائق شکر نعمت ، نویں میں صبر کی حقیقت اور دسویں اور آخری باب میں تکبر اور غضب کی مذمت بیان کی گئی ہے ۔

جب اقبال اپنے افلاکی سفر میں قمر ، عطارد ، زہرہ ، مریخ ، مشتری اور زحل سے ہوتا ہوا سوئے افلاک پہنچتا ہے تو اسکا سفر اسے جنت الفردوس کی طرف لے جاتا ہے ۔ یہ جہاں بالکل بے جہت ہے جسمیں نہ دایاں ہے نہ بایاں ، نہ رات ہے اور نہ دن ۔ ایسے جہاں میں مادی ذرائع بیان ، حرف و صوت و زبان بے کار ہو کر رہ جاتے ہیں ۔ جسطرح پنجرے میں مقید پرندہ اڑنے کی لذت سے نا آشنا رہتا ہے اسی طرح اس آب و گل کی زبان سے جان و روح کی باتیں کرنا ممکن نہیں ۔ دل کی دنیا ایک ایسا عالم ہے جو رنگ و بو اور یمین و یسار سے ماورا ہے ۔ ارمغان حجاز (۱۶۸ ، ۱۷۰) میں فرماتے ہیں ۔

تومی گوئی کہ دل از خاک و خون است　　گرفتار طلسم کاف و نون است
دل ما گرچہ اندر سینۂ ما است　　و لیکن از جہان ما برون است

یہ صحیح ہے کہ یہ دل جسم کی چار دیواری میں محدود نظر آتا ہے اور اس طلسم کائنات میں گرفتار ہے لیکن اس کے باوجود اس کی دنیا اس خاک و خون کی دنیا سے ایک الگ حقیقت ہے ۔

جہان دل جہان رنگ و بو نیست　　در و پست و بلند و کاخ و کو نیست
زمین و آسمان و چار سو نیست　　دریں عالم بجز اللہ ھو نیست

دل کی اس دنیا میں نہ دایاں ہے نہ بایاں ، نہ زمین نہ آسمان ، نہ یہ شش جہت جس نے ہمیں گھیر رکھا ہے ۔ اس دل کی دنیا میں صرف ایک

حقیقت ہے اور وہ ہے ذات خداوندی جس سے اس کا بلا واسطہ رابطہ ہے اور جس کی بنا پر دل کی دنیا عالم احوال و افکار کی دنیا بن گئی ہے۔ اس دنیا میں عقل کی کار فرمائی نہیں بلکہ عشق کی حکومت ہے جہاں آنکھ سورج کی شعاعوں کے بغیر دیکھتی ہے اور جہاں دیدار دوست کا سرور ہر وقت میسر ہے (جاوید نامہ ، ۱۷۹) یہ جہاں کیسا جہان ہے؟ میں حیران تھا کہ میرے دل میں ایک خواہش پیدا ہوئی اور دیکھتے ہی دیکھتے وہ پوری ہو گئی۔ میں کیا بتاؤں وہ جہاں تو نور و حضور و زندگی سے عبارت ہے۔ اس میں لالے کے پھول پہاڑوں کے دامن میں ، دوڑتی ہوئی نہریں اور سرخ و سفید غنچے جو قدوسیوں کے دم جاں آفرین سے کھلتے ہیں اور پھر

خیمه ها یا قوت گوں زریں طناب شاهداں با طلعت آئینه تاب

جب میں نے رومی سے سوال کیا کہ یہ سب کچھ کیا ہے تو جواب ملا

از تجلی کار هائے خوب و زشت می شود آن دوزخ ایں گردد بهشت
ایں که بینی قصر هائے رنگ رنگ اصلش از اعمال و نے از خشت و سنگ
آنچه خوانی کوثر و غلمان و حور جلوۂ ایں عالم جذب و سرور

یعنی یہ بہشت اور دوزخ کیا ہیں؟ محض انسانوں کے اعمال ہیں جو اس مجسم شکل میں نظر آتے ہیں بہشت کے یہ محل اور باغ ، یہ کوثر و غلمان و حور کیا ہیں محض عالم جذب و سرور کی مادی شکلیں ہیں۔ یہ جنت و دوزخ انسانی اعمال ہی کی دوسری شکل ہیں۔ تشکیل جدید (صفحہ ۱۸۵) میں فرماتے ہیں ''جنت و دوزخ اس کے (یعنی انسان کے) احوال ہیں، وہ کسی مقام یا جگہ کے نام نہیں ہیں''۔ چنانچہ قرآن پاک میں ان کی جو کیفیت بیان کی گئی ہے اس سے مقصود بھی یہی ہے کہ ایک داخلی حقیقت ، یعنی انسان کے اندرونی احوال کا نقشہ اس کی آنکھوں کے سامنے پھر جائے۔ جیسا کہ دوزخ کے بارے میں ارشاد (خداوندی) ہے: ''اللہ کی جلائی ہوئی آگ جو دلوں تک پہنچتی ہے (۱۰۴ ، ٦)''۔

مولانا روم اسی سلسلہ میں فرماتے ہیں (دفتر چہارم ، ۴۷۵ و ما بعد)

زانکه جنت را نه زآلت بسته اند بلکه از اعمال و نیت بسته اند
این بنا ز آب و گل مراه بد ست و آں بنا از طاعت زنده شد ست

ایں باصل خویش ماند پر خلل وآں با صل خود کہ علم ست وعمل

جنت پتھر اور دیگر چیزوں سے نہیں بنائی جاتی بلکہ اس کی تعمیر عمل اور نیت سے ہوتی ہے۔ دنیا کی عمارتیں آب و گل سے بنتی ہیں ، جنت کی عمارتیں طاعت و فرمانبرداری سے تعمیر ہوئی ہیں۔ یہاں کی عمارتوں کی بنیاد میں خلل ہوتا ہے ، وہاں کی عمارتوں کی بنیاد علم و عمل پر ہے۔

دیوان شمس تبریز (نکلسن کا انگریزی اڈیشن انتخاب ، صفحہ ۳۳۷) میں لکھتے ہیں :

زادہ از اندیشہ ہائے خوب تو ولدان و حور
زادہ از اندیشہ ہائی زشت تو دیو کلاں

جنت کے متعلق قرآن مجید میں ولدان و حور کا ذکر ہے (۷۶ ، ۱۸ اور ۵۲ ، ۲۰) - مولانا روم فرماتے ہیں کہ یہ انسان کے اندیشہ ہائے خوب ہیں جو اس شکل میں ظاہر ہوتے ہیں اور اسی طرح اندیشہ ہائے بد خوفناک دیو کی شکل اختیار کر لیتے ہیں

دفتر دوم میں ایک جگہ (شعر ۳۱۰۶) فرماتے ہیں -

دوزخ و جنت ہمہ اجزائے او ست

رومی زندہ رود یعنی اقبال کو شاہ ہمدان کے سامنے پیش کرتے ہیں - یہ وہی بزرگ ہیں جن کی ایک نگاہ سینکڑوں مشکلات حل کرتی ہے - زندہ رود نے سب سے پہلا جو سوال کیا وہ کافی اہم ہے اور مسئلہ خیر و شر سے تعلق رکھتا ہے -

قرآن حکیم میں حکم دیا گیا ہے کہ اطیعو اللہ والرسول (۳ ، ۱۳۱) کہ خدا اور رسول کی اطاعت کرو لیکن اس کے ساتھ ہی آدم کو ورغلانے کے لئے ابلیس پیدا کر دیا گیا جس نے کھلم کھلا اعلان کیا کہ وہ انسان کو ہر طرف سے ، سامنے سے پیچھے سے ، دائیں طرف سے اور بائیں طرف سے ، حملہ کر کے گمراہ کرے گا (۷ ، ۱۷) - اور اس کے متعلق انسان کو اطلاع دے دی گئی کہ ابلیس انسان کا کھلا دشمن ہے (۷ ، ۲۲) - اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب آدم سے اطاعت کا مطالبہ کیا گیا تو پھر شیطان کی آفرینش کیوں ہوئی ؟

هم سے نیکی چاهنا اور نیکی اور بدی دونوں کا یکجا موجود هونا کیوں ؟ یه کیا فسوں سازی هے که

درمیاں قعر دریا تخته بندم کردهٔ
بازمی گوئی که دامن تر مکن هشیار باش

اس کا سیدها سادها جواب یه هے که اس کائنات اور انسان کی تخلیق کچھ اس قسم کی هوئی هے که دو متضاد عناصر کے تصادم کے بغیر ارتقا کا تصور محال هے - مولانا رومی فرماتے هیں (دفتر اول ، اشعار ۱۱۳۰ و ما بعد)

رنج و غم را حق بے آن آفرید — تابدیں ضد خوش دلی آید پدید
که نظر بر نور بود آنگه برنگ — ضد بضد پیدا بود چوں روم و زنگ
پس بضد نور دانستی تو نور — ضد ضد را می نماید در صد ور

خدا نے رنج و غم اس لئے پیدا کیا تا که اس کے ضد خوشدلی کا احساس هو سکے - پهلے نظر روشنی پر پڑتی هے اور پهر رنگ پر - ضد کے وجود سے کسی شے کا علم هوتا هے جیسا که رومی اور حبشی - تاریکی کی مدد سے نور کا علم هوتا هے اور هر شے کا علم اس کی ضد سے هوتا هے -

دفتر ششم (اشعار ۵۰ و ما بعد) میں فرماتے هیں :

پس بنائے خلق بر اضداد بود — لا جرم ما جنگیم از ضر و سود
هست احوالم خلاف همدگر — هر یکے باهم مخالف در اثر
ایں شانی از ضد آید ضد را — چوں نباشد ضد نبود خبر بقا

اس کائنات کا دار و مدار اضداد کے وجود پر هے اور یه اضداد آپس میں هر وقت بر سر پیکار هیں ایک حال دوسرے حال سے مختلف هے - ایک ضد اپنے مخالف کو فنا کرتی هے اور اگر دنیا میں اضداد کا یه اصول کار فرما نه هو تو پهر یه دنیا فنا سے بالا هو جائے - جب سے یه دنیا وجود میں آئی هے یعنی بے رنگی سے رنگ پیدا هوا هے یه تصادم اضداد ، نیک و بد اور خوب و زشت ، جاری هے اور اسی طرح موسیٰ و فرعون ، مصطفےٰ اور بو لهب ، ابراهیم و نمرود - (دفتر اول ، ۲۴۶۷)

چونک بے رنگی اسیر رنگ شد — موسئی با موسئی در جنگ شد

دفتر دوم میں (شعر ۲۶۸۰) میں فرماتے هیں

قہر و لطفے جفت شد با ہمدگر زاد ازیں ہر دو جہانے خیر و شر

لیکن یہ تصادم و کشمکش سیاسی نہیں بلکہ اخلاقی ہے انسانی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ انسانی نفس ایک نازک وجود ہے جس کی بقا و ارتقا کا انحصار اسی تصادم پر منحصر ہے حتیٰ کہ اس زندگی کے اختتام کے بعد اس کی بقا بھی اسی اصول کی مرہون منت ہے ۔ اسرار خودی میں اسی اصول کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں (صفحہ ۱۲) :

صد جہاں پوشیدہ اندر ذات او غیر او پیدا ست از اثبات او
در جہاں تخم خصومت کاشت است خویشتن را غیر خود پنداشت است
سازد از خود پیکر اغیار را تا فزآید لذت پیکار را

خودی اپنے وجود کو بر قرار رکھنے کے لئے غیر خود کو پیدا کرتی ہے اور اس طرح تصادم کا آغاز ہوتا ہے اور اس کی ہستی بلکہ کہنا چاہئے کہ اسی کے وجود کی معنویت اسی تصادم پر منحصر ہے ۔ اس کی تشریح کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں ۔ ''میرے نزدیک ان سے (یعنی عمل کی وہ صورتیں جن میں تصادم و پیکار بھی شامل ہے) انسان کو زیادہ استحکام و استقلال حاصل ہوتا ہے ۔ چنانچہ اسی خیال کے پیش نظر میں نے سکون و جمود اور اس نوع کے تصوف کو جس کا دائرہ محض قیاس آرائیوں تک محدود ہو مردود قرار دیا ہے۔

میں تصادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ضروری سمجھتا ہوں ــــــــ (خط بنام ڈاکٹر نکلسن ، اقبالنامہ ، اول ، صفحہ ۴۶۵ - ۴۶۷)''

اسی تصادم کو جو اقبال نے خود اور غیر خود کے درمیان بیان کیا ہے ، رومی موسیٰ اور فرعون کے نام سے پیش کرتے ہیں کیونکہ موسیٰ اور فرعون دونوں انسان کے اندر موجود ہیں ۔ دفتر سوم (شعر ۱۲۵۲) میں فرماتے ہیں

موسیٰ و فرعون در ہستئی تست باید ایں دو خصم را در خویش جست

موسیٰ و فرعون دونوں تیرے اندر موجود ہیں ۔ ان دونوں حریفوں کی تلاش اپنے اندر کرنی چاہئے ۔

جرمن فلسفی ہیگل نے جو عمل تحلیل اضداد پیش کیا ہے وہ بھی رومی کا نظریہ تصادم ہے جو کائنات میں بھی کار فرما ہے ۔ وجودیات میں بھی

اور اخلاقیات میں بھی - یہی وہ نظریہ ہے جس کی بنیاد پر کارل مارکس نے اشتمالیت کا نظریہ پیش کیا - اس کے نزدیک یہ عمل تضاد انسانی تاریخ میں کار فرما ہے لیکن ہیگل اور رومی کے برعکس کارل مارکس اخلاقی پہلو کو تسلیم نہیں کرتا - جس طرح ڈارون اور اس کے متبعین نے اور خاص کر جرمن مفکر شوپن ہاور نے اس کائنات میں پیہم کشمکش اور کشت و خون کے عمل کا ذکر کیا ہے اسی طرح رومی بھی اس نظریۂ اضداد کی بنیاد پر اس نقطہ نگاہ کا حامی ہے کہ یہ دنیا ایک مسلسل جنگ و تصادم کی کارگاہ ہے اور ایک لمحہ کے لئے بھی اس میں سکون نہیں - سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں - دفتر ششم (شعر ۳۶ و ما بعد) میں فرماتے ہیں

ایں جہاں جنگ است کل چوں بنگری　　ذرہ با ذرہ چوں دیں با کافری
آں یکے ذرہ ہمی پرد بچپ　　و آں دگر سوی یمین اندر طلب
جنگ طبعی جنگ فعلی جنگ قول　　درمیان جز و ہا حر بے ست ہول
ایں جہاں زیں جنگ قائم می بود　　در عناصر دو نگر تا حل شود

یہ تمام جہاں جنگ میں مبتلا ہے ، اس کا ذرہ ذرہ اس طرح دست و گریباں ہے جس طرح اسلام اور کفر - ایک ذرہ دائیں طرف جاتا ہے تو دوسرا بائیں طرف جانے کی کوشش کرتا ہے - کائنات میں جنگ جاری ہے جس طرح افعال اور اقوال میں تصادم نظر آتا ہے - اگر حقیقت کا مطالعہ گہری نگاہ سے کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ کائنات محض اس جنگ اور تصادم پر قائم ہے -

اسی بنا پر رومی کے نزدیک ایک فرد کی اخلاقی اصلاح کے لئے عدو یعنی دشمن کی انتہائی ضرورت ہے - یہ دشمن وہی ''غیر خود'' ہے جس کا ذکر اقبال نے اسرار خودی (صفحہ ۱۲) میں کیا ہے - ''تخم خصومت'' جو بویا جاتا ہے تو اس کا مقصد سنگیں دلی کا مظاہرہ یا خون انسان کی ارزانی نہیں بلکہ ''خلق و تکمیل جمال معنوی'' ہے - اور دشمن کا وجود فرد کے لئے یہی ساماں فراہم کرنا ہے یعنی اس کے اخلاق کی تکمیل کا باعث ہوتا ہے -

دفتر چہارم (شعر ۱۰۷۷) میں فرماتے ہیں

گر نبودے خصم و دشمن در جہاں　　پس بمردے خشم اندر مردماں

اگر دنیا میں دشمن نہ ہوتا تو انسانوں میں غصہ ختم ہو جاتا اور پھر اگر غصہ ختم ہو جائے تو اس کے ساتھ رحم اور مرحمت بھی معدوم ہو جائیں -

اسی دفتر میں ایک واعظ کا ذکر کرتے ھیں جو اپنا ھر وعظ ظالم اور سخت دل انسانوں کے لئے دعا کرتے ھوئے شروع کرتا تھا ۔ کسی شخص نے اس سے اس کا سبب پوچھا ۔ واعظ کہنے لگا کہ میں ان لوگوں کے لئے دعائے خیر کرنے پر اس بنا پر مجبور ھوں کہ ان کے ظلم و ستم کے باعث میں برے کاموں سے نیکی کی طرف رجوع کرتا ھوں ۔

خبث و ظلم و جور چنداں ساختند که مرا از شر بخیر انداختند
چوں سبب ساز صلاح من شدند پس دعا شاں بر منت اے ھوشمند

اور پھر فرماتے ھیں

در حقیقت ھر عدو داروئی تست کیمیا و نافع و دلجوئی تست

دفتر پنجم میں مشہور حدیث لا رھبا نیہ فی الاسلام یعنی اسلام میں رھبانیت نہیں ، کی تشریح کرتے ھوئے اسی نظریۂ تصادم کی وضاحت کرتے ھیں ۔ قرآن مجید میں حکم آتا ھے کہ انفقوا یعنی انفاق کرو یعنی حقدار لوگوں کی مدد کرو ۔ لیکن اگر غور کیا جائے تو پورا حکم وضاحت سے تشریح کر دیتا ھے ۔ یعنی 'اکسبوا ثم انفقوا' روزی کماؤ اور پھر خرچ کرو ۔ اسی طرح جب حکم ھوتا ھے کہ کلوا و الشربوا یعنی کھاؤ اور پیو تو اس کے بعد حکم ھوتا ھے کہ لا تسر فوا یعنی فضول خرچی نہ کرو ۔ انفاق کرنے اور فضول خرچی سے منع کرنے کے حکم تبھی قابل عمل ھیں اگر ان کے ساتھ انسان میں کمانے اور کھانے پینے کے داعیئے موجود ھوتے ھیں اس طرح اگر خدا نے جہاد کا حکم دیا ھے تو اس کا مطلب یہ ھوا کہ دشمن کا وجود فرض کر لیا گیا ھے گویا جہاد کا حکم پورا کرنے کے لئے دشمن کا وجود لا بدی ھے ۔ اگر خدا کہتا ھے کہ پاکبازی اختیار کرو تو اس کا واضح مطلب ھے کہ انسان شہوت پر قابو پائے یہ نہیں کہ اس سے یکسر محروم ھو جائے ۔ مولانا فرماتے ھیں (اشعار ۵۷۴ و ما بعد) :

بر مکن پر را و دل برکن ازو زانک شرط این جہاد آمد عدو
چوں عدو نبود جہاد آمد محال شہوتت نبود نباشد امتثال
صبر نبود چوں نباشد میل تو خصم چوں نبود چہ حاجت حیل تو
پس مکن خود را خصی راھبان مشو زآنک عفت ھست شہوت را گرو

اقبال نے اسی نظریئے کو اسرار خودی (صحفہ ۵۷ - ۶۰) میں ایک کہانی کے

ذریعہ بیان کیا ہے ۔ ایک شخص مرو سے لاہور آیا تا کہ حضرت ہجویری سے مشورہ کر سکے اس نے ذکر کیا کہ اس کی زندگی اجیرن ہو گئی ہے ، اس کے دشمنوں نے اس پر عرصہ حیات تنگ کر دیا ہے اسے کسی کل چین نہیں ۔ مسافر کی باتیں سن کر حضرت ہجویری نے فرمایا کہ بیٹے تم غم مت کھاؤ ، دل مضبوط رکھو ۔ جب پتھر یہ سمجھنے لگتا ہے کہ وہ شیشہ ہے تو ٹوٹنا اس کا مقدر بن جاتا ہے ۔ اگر ایسا آدمی سفر پر روانہ ہو تو راہزن اس کو لوٹنے کے لئے موجود ہو جاتا ہے ۔ تمہارا جسم تو یقیناً مٹی سے بنا ہے لیکن تم محض جسم نہیں ، اپنی مٹی سے شعلۂ طور پیدا کرنا بھی تمہارے لئے ممکن ہے ۔ یہ دشمن جن کا تم گلہ کر رہے ہو یہ تمہارے دوست ہیں ، تمہاری کھیتی کے لیے بارش کا پانی اور تمہارے ممکنات کو بار آور کرنے کا ذریعہ ۔ فرماتے ہیں

راست بیگویم عدو ہم یار تست — ہستئی او رونق بازار تست
ہر کہ دانائے مقامات خودی ست — فضل حق داند اگر دشمن قوی است
کشت انسان را عدو باشد سحاب — ممکناتش را بر انگیزد ز خواب

یہی سوال جاوید نامہ میں اقبال نے شاہ ہمدان سے یوں کیا ہے : ''یہ سوال راز خداوندی ہے شاید آپ عقدہ کشائی کر سکیں'' ۔

از تو خواہم سر یزداں را کلید — طاعت از ما جست و شیطاں آفرید
زشت و ناخوش را چناں آراستن — در عمل از ما نکوئی خواستن
از تو پرسم ایں فسوں سازی کہ چہ ! — با قمار بد نشیں بازی کہ چہ !

ہم سے اطاعت کا مطالبہ اور پھر شیطان رجیم کی آفرینش ۔ نیکی اور بدی کو آمنے سامنے رکھ دیا گیا ہے اور پھر ہم سے نیکی کا مطالبہ کیا جاتا ہے ۔ یہ کیا فسون سازی ہے؟ شیطان بد نشین کی صحبت سے کیا مقصود ہے ؟ اس کے جواب میں شاہ ہمدان نے روسی اور اقبال کا نظریہ ' تصادم اور کائناتی جنگ ' پیش کر دیا ۔ لیکن اس تصادم اور جنگ میں کامیاب ہونے کے لئے پہلا قدم یہ ہے کہ انسان سیرت میں پختگی پیدا کرے ۔ اس سلسلہ میں حضرت ہجویری فرماتے ہیں ۔

خویش را چوں از خودی محکم کنی — تو اگر خواہی جہاں برہم زنی

پھر ایک پرندے کی کہانی بیان کرتے ہیں جو پیاس سے نڈھال ہو رہا

تھا ۔ اس نے پتھر کے ایک ٹکڑے پر چونچ ماری سوائے تکلیف کے کچھ حاصل نہ ہوا ۔ پھر اس نے شبنم کے قطرے پر چونچ ماری اور اس طرح اپنی پیاس بجھائی ۔ اس پر اقبال نے ان دونوں کا مقابلہ کیا ہے ۔ شبنم کا قطرہ اپنی خودی قائم نہ رکھ سکا ۔ اس لئے اپنی زندگی کھو بیٹھا ۔ اس کے مقابلے میں پتھر کا ٹکڑا اپنی خودی بر قرار رکھنے کے باعث زندہ رہا ۔

غافل از حفظ خودی یک دم مشو ریزۂ الماس شو شبنم مشو
پختہ فطرت صورت کہسار باش حامل صدا بر دریا بار باش

اس طرح کوئلے اور ہیرے کا مقابلہ کیا ہے ۔ ہیرا کوئلے سے مخاطب ہو کر کہتا ہے (اسرار خودی ۶۴) :

گفت الماس اے رفیق نکتہ بیں تیرہ خاک از پختگی گردد نگیں
پیکرم از پختگی ذوالنور شد سینہ ام از جلوہ ها معمور شد

اور آخری سبق یہ ہے

فارغ از خوف و غم و وسواس باش پختہ مثل سنگ شو الماس شو
می شود از وے دو عالم مستنیر ہرکہ باشد سخت کوش و سخت گیر
در صلابت آبروئے زندگی است نا توانی نا کسی نا پختگی است

شاہ ہمدان زندہ رود کو اسی لئے مشورہ دیتے ہیں

تیز تر شو تافتد ضرب تو سخت ورنہ باشی در دو گیتی تیرہ بخت

یعنی اگر پختگی ، سخت کوشی ، سخت گیری اور صلابت پیدا نہیں ہوئی تو انسان کی قسمت کا نقشہ پتھر کے مقابلے میں شبنم کے قطرے کا سا ہوگا اور الماس کے مقابلے میں کوئلے جیسا جس کا نتیجہ تیرہ بختی کے سوا کچھ نہیں ۔

تصادم کے نظریئے کا دوسرا پہلو دشمن کا وجود ہے جو دینیاتی زبان میں شیطان و ابلیس کی شکل میں پیش کیا گیا ہے ۔ مولانا روم نے چھٹے دفتر میں انسان کے خلیفہ" اللہ ہونے پر بحث کرتے ہوئے اسی نکتہ کی وضاحت کی ہے ۔ فرماتے ہیں کہ آدم اور ابلیس ، ہابیل و قابیل ، ابراہیم و نمرود ، موسیٰ اور فرعون ، مصطفیٰ اور ابوجہل اسی تصادم کے نمونے ہیں (اشعار ۲۱۵۳ وما بعد):

پس خلیفه ساخت صاحب سینۂ تا بود شاهیش را آینۂ
پس صفائی بے حدودش داد او و آنگه از ظلمت ضدش بنهاد او
دو علم بر ساخت اسپید و سیاه آن یکے آدم دگر ابلیس راه
همچناں دور دوم هابیل شد ضد نور پاک او قابیل شد
همچناں ایں دو علم از عدل و جور تا بنمرود آمد اندر دور دور
ضد ابراهیم گشت و خصم او و آں دو لشکر کیں گذار و جنگجو
دور دور و قرن قرن ایں دو فریق تا بفرعون و بموسیٰ شفیق
همچناں تا دور و طور مصطفیٰ با ابوجهل آں سپهدار جفا

یعنی خدا نے ایک صاحب دل کو اپنا خلیفه بنایا تا که وه اس کی شکل میں اپنی شاهنشهی کے پرتو کو جلوه فرما کر سکے۔ اس مقصد کے لئے اس نے اس صاحب دل کو انتهائی صفائی اور پاکی سے سر فراز کیا۔ اس مقصد کے ساتھ هی اس پاکی اور صفائی کی ضد یعنی ظلمت بھی پیدا کر دی اور دو جھنڈے کھڑے کئے ، ایک سفید دوسرا سیاه ، ایک آدم دوسرا ابلیس ۔ پھر دوسرے دور میں یہی تضاد هابیل قابیل کی شکل میں نمودار هوا ۔ هوتے هوتے ظلم و جور اور عمل و انصاف کے جھنڈے نمرود اور ابراهیم کی هیئت میں همارے سامنے آئے ۔ یه دونوں فریق هر دور اور هر قرن میں ظاهر هوتے هوئے موسیٰ اور فرعون اور بعد میں مصطفیٰ (صلی الله علیه وسلم) اور ابوجهل کی هستیوں میں ظاهر هوئے اور تا قیامت یه سلسله چلتا جائے گا ۔ جیسا اقبال نے پیام مشرق (صفحه ۱۹۷) میں کهتا هے ۔

ظهور مصطفیٰ را بهانه بو لهبی است

شاره ، جولائی ۱۹۷۱ء

۲

سید علی ہمدانی اور اقبال

مسئلۂ خیر و شر اور معرکۂ روح و بدن

بشیر احمد ڈار

فرض کیجئے کہ جب خدا نے روز ازل شیطان کو حکم دیا کہ وہ آدم کو سجدہ کرے تو اس نے انکار کی جگہ اقرار کیا ہوتا تو کیا ہوتا ؟ جب جبریل ابلیس سے التجا کرتا ہے کہ وہ اب بھی اقرار جرم کرے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اب اس کا امکان نہیں کیونکہ وہ دنیا یعنی عالم بے کاخ و کو کسقدر خاموش ہے اور اس کیلئے یہ سماں ناسازگار ہے۔ اس خاموش فضا میں جہاں سکون اور جمود کا دور دورہ تھا ابلیس نے اپنی نہی سے اچانک تموج پیدا کر دیا اور ہر طرف حرکت کا سماں پیدا ہو گیا ۔ مانی نے اس واقع کو اپنی تمثیل کی زبان میں یوں بیان کیا ہے کہ عالم نور پر سکون اور خاموش تھا ۔ لیکن جب عالم ظلمت نے عالم نور پر حملہ کیا تو ہر طرف ہر چیز متحرک ہو گئی اور عالم ظلمت سے اپنا دفاع کرنے میں مشغول ہو گئی - یعنی اس کائنات ارض کا آغاز صحیح معنوں میں ابلیس کے انکار میں مضمر ہے ۔

تہی از ہائے و ہو میخانہ بودے گل ما از شرر بیگانہ بودے(۱)

اگر ابلیس نے انکار نہ کیا ہوتا تو ہماری زندگی بے مزہ ہوتی ، اس میں نہ آرزو کی خلش ہوتی نہ مقصد کے حصول کے لئے کوشش پیہم اور نہ کامیابی کے بعد از سرنو کوشش کی تجدید ۔ چنانچہ ابلیس اپنے انکار کی توجیہ کرتے ہوئے یہی کہتا ہے کہ اس کائنات کی زندگی کا راز میرے انکار میں مضمر ہے ۔ خدا انسان کے بدن میں روح پھونکتا ہے ، لیکن اس کی تمام پرسوز زندگی کا دارومدار مجھ پر ہے ۔ خدا سے خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے :

۱- پیام مشرق ، صفحہ ۲۰ -

پیکر انجم ز تو گردش انجم ز من　　جاں بجہاں اندرم ، زندگی مضمرم
توبہ بدن جاں دہی شور بجان من دہم　　توبہ سکوں رہ زنی ، من بہ تپش رہبرم(۱)

آدم کے مستقبل کے لئے ابلیس کا انکار ضروری تھا ۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ اگر ابلیس انکار نہ کرتا تو اسے مستقل وصل حاصل ہوتا ۔ وہ ملحدوں کا سردار ہے لیکن وہ خدا کے وجود کا منکر نہیں ، اس نے انکار اس لئے کیا کہ آدم زندگی میں سرخرو تبھی ہو سکتا ہے اگر اس کے لئے میدان کارزار گرم کر دیا جائے اور اس لئے ابلیس نے آدم کی خاطر خدا کا حکم ماننے سے انکار کر دیا اسطرح وصل کی بجائے فراق اور وہ بھی ابد کا فراق اختیار کیا ۔ آدم کو اغوا کرتے ہوئے اس نے یہی بات اسے سمجھائی :

تو نہ شناسی ہنوز ، شوق بمیرد ز وصل　　چیست حیات دوام ! سوختن ناتمام(۲)

اسی بنا پر اقبال نے جاوید نامہ میں ابلیس کے لئے ''خواجۂ اہل فراق'' کا لقب استعمال کیا ہے یعنی ان تمام لوگوں کا سردار جن کا مسلک زندگی وصل کی بجائے فراق ہے جو بالفاظ مجدد الف ثانی طریق گسستن کو طریقۂ پیوستن سے بہتر سمجھتے ہیں ۔ چنانچہ اس کے متعلق کہتے ہیں :

فطرتش بیگانۂ ذوق وصال　　زہد او ترک جمال لایزال
تاگستن از جمال آساں نبود　　کاز پیش افگند از ترک سجود(۳)

اسکی فطرت وصال سے نا آشنا ہے اور اسکا ساوک جذب سے عاری اور جمال لایزال سے متمتع رہتا اور وصل کی لذت سے بہرہ ور لیکن اس کا ذوق فراق اس بات کا متقاضی ہوا کہ وہ انکار کرکے ایک نئی زندگی کا آغاز کر سکے جو اس کے لئے زیادہ سازگار ہو ۔ چنانچہ آدم کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے :

در گذشتم از سجود اے بے خبر　　ساز کردم ارغنون خیر و شر
من بلے در پردۂ لا گفتہ ام　　گفتۂ من خوشتر از ناگفتہ ام
تا نصیب از درد آدم داشتم　　قہر یار از بہر او نگزاشتم

۱۔ ایضاً ، صفحہ ۹۸ ۔
۲۔ ایضاً ، صفحہ ۹۹ ۔
۳۔ جاوید نامہ ، صفحہ ۱۵۷ ۔

شعله ها از کشت زار من دمید او ز مجبوری به مختاری رسید(۱)

اے بے خبر ، میرے انکار سے خیر و شر کا معرکہ شروع ہوا ۔ میرا انکار حقیقت میں اقرار تھا ، بظاہر میں نے آدم کی عظمت سے انکار کرکے سجدہ نہ کیا لیکن حقیقت میں اس انکار نے آدم کی پوشیدہ عظمت کو آشکار کرنے میں مدد دی ۔ اگر میں نے انکار نہ کیا ہوتا تو خیر و شر کی مسلسل آویزش پیدا نہ ہوتی اور انسان کو نیکی کے قائم کرنے میں خدا کا رفیق ہونے کا شرف حاصل نہ ہوتا ۔ میں نے آدم کی بہتری کے لئے محبوب حقیقی کی بے التفاتی قبول کی اور اس انکار کا نتیجہ یہ ہوا کہ آدم جو حیوان کی منزل میں عقل و خرد اور خیر و شر سے کلیہ نا آشنا تھا ، انسانیت کی منزل ارتقا میں داخل ہوا اور جبر و اختیار کی آویزش کے باعث کار زار حیات میں مملکت تازہ کی تخلیق کر سکا ۔

پیام مشرق میں ایک نظم ''بہشت''(۲) کے عنوان سے ہے ۔ اس میں اسی تصور تصادم کو دوسرے الفاظ میں بیان کیا گیا ہے ۔ ایک دنیا ہے جو بقول مانی عالم نور کے مماثل ہے یعنی جہاں سکون اور جمود ہے ۔ وہاں ایک یوسف ہے جسے قید خانے کے مصائب کا تجربہ نہیں ، ایک ایسی زلیخا ہے جسکا دل جدائی کی تلخی سے نا آشنا ہے ۔ وہاں ابراہیم خلیل اللہ موجود ہے لیکن نہ نمرود ہے اور نہ آتش نمرود اور اس لئے امتحان کا موقع محل پیدا نہیں ہوتا ۔ کلیم زندہ تو ہے لیکن اسکی روح ''تپش زیر دام'' سے نا واقف محض ۔ صحرا میں باد سموم سے اور سمندر میں باد و باراں کے طوفانوں سے نا آشنا ہے ۔ وہاں یقین کے تعاقب میں شکوک کار فرما نہیں اور وصال کے بعد ہجر کا خطرہ موجود نہیں ۔ جس منزل کی طرف آدم گامزن ہے ، وہ راستے کے پیچ و خم سے عاری ہے اور اس لئے عقل کی گمراہی کی لذت سے مطلق بے خبر ہے ۔ لیکن کیا ایسی جنت اس قابل ہے کہ اسمیں رہا جائے ؟ غالب نے شاید اسی نقطہ نظر سے اس طرح کی جنت سے پناہ مانگی تھی ۔

دراں پاک میخانۂ بے خروش چہ گنجائش شورش نامی و نوش

۱- ایضاً ، صفحہ ۱۵۸ ۔
۲- پیام مشرق ، صفحہ ۱۵۴ ۔

سیه مستیٔ ابر و باراں کجا　　خزاں چوں نباشد بہاراں کجا(۱)

جہاں شور و غوغا نہیں ، جہاں خزاں نہیں وہاں نہ چین کا مزہ ہو سکتا ہے اور نہ موسم بہار کی لذت سے آشنائی پیدا ہو سکتی ہے۔ مختصراً ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ جس دنیا میں ابلیس نہیں ، وہ دنیا آدم کے رہنے کے لائق نہیں۔ چنانچہ اقبال نے پیام مشرق کی نظم ''بہشت'' کے آخری شعر میں اسکو واضح طور پر بیان کر دیا ہے ۔

مزی اندر جہان کور ذوقے　　کہ یزداں دارد و شیطاں ندارد

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ابلیس کا وجود ناگزیر ہے تو آدم و ابلیس کا باہمی رشتہ کیا ہونا چاہیئے ؟ یہ رشتہ تعاون کی بجائے تصادم کا ہونا چاہیئے ۔ ابلیس آدم کو نصیحت کرتا ہے :

در جہاں با ہمت مردانہ زی　　غمگسار من ! زمن بیگانہ زی(۲)

اس دنیا میں ہمت مردانہ سے کام لے اور مجھ سے بیگانوں کی طرح سلوک کر۔ لیکن محض منفی رویے کے بجائے جو اس شعر سے ٹپکتا ہے دوسری جگہ شاہ ہمدان مثبت رویے پر زور دیتے ہیں ۔

بزم با دیو است آدم را وبال　　رزم با دیو است آدم را جمال
خویش را بر اہرمن باید زدن　　تو ہمہ تیغ آں ہمہ سنگ فن

ابلیس سے بزم آرائی انسانی زندگی کے لئے مصیبت ہے ، آدم کی فلاح و بہتری ابلیس سے مسلسل تصادم میں ہے ۔ اپنے آپ کو تلوار سمجھو اور ابلیس کو پتھر جس سے رگڑ کر تلوار تیز ہوتی ہے ۔ جتنی تیزی پیدا ہوگی اتنا ہی تصادم میں لذت ہوگی اور دونوں جہانوں میں سرخ روئی کا امکان پیدا ہوگا ۔

ہمارے ہاں صوفیا نے آدم و ابلیس کی اس ازلی آویزش کو ایک اور شکل میں پیش کیا ہے ۔ عبدالکریم الجیلی نے ''انسان کامل'' میں خدا کی دو گونہ

۱- کلیات غالب ، صفحہ ۱۶۳ ۔
۲- جاوید نامہ ، صفحہ ۱۵۹ ۔

صفات کا ذکر کیا ہے ۔ مثلاً وہ غفار بھی ہے اور قہار بھی ، القابض بھی اور الباسط بھی ، المعز اور المذل ، الضار اور النافع ، الہادی اور المضل وغیرہ وغیرہ ۔ خدا نے اپنی ذات سے نفس محمد یہ کی تخلیق کی ۔ ایک طرف ملائکہ نور ہیں جن سے صفات جمال ، روشنی اور ہدایت کی تجلی ہوتی ہے اور دوسری طرف انبوہ شیاطین ہے جو خدا کی صفات جلال ، ظلمت اور مضل کی تجلی کا مرکز ہے (اردو ترجمہ صفحہ ۲۴۰) ۔ یہ نظریہ ایک طرح خیر و شر کی دوئی کی تشریح کے لئے پیش کیا گیا اور یہ حقیقت ہے کہ شر کی تخلیق اسی ہستی کی مرہون منت ہے جو منبع خیر محض ہے کیونکہ خیر کا دارومدار کلی طور پر شر پر ہی ہے ۔ زندگی کی حقیقت بیان کرتے ہوئے اقبال فرماتے ہیں :

پرسیدم از بلند نگاہے حیات چیست　　گفتا مئے کہ تلخ تر او نکو تر است
گفتم کہ شر بفطرت خاکش نہادہ اند　　گفتا کہ خیر او نشناسی ہمیں شر است (۱)

میں نے کسی سمجھ دار انسان سے سوال پوچھا کہ زندگی کیا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ وہ ایک شراب ہے جو جتنی زیادہ ترش اور تلخ ہو اتنی ہی اچھی ہوتی ہے ۔ میں نے کہا کہ زندگی کچھ عجیب شے ہے جسکی فطرت میں شر پنہاں ہے ۔ ایسی حالت میں کیا کیا جائے؟ اس جہاں دیدہ بزرگ نے جواب دیا کہ شر اور خیر دونوں ملے جلے پائے جاتے ہیں ۔ اگر خیر کی تلاش ہے تو شر سے دامن بچانا ممکن نہیں بلکہ اسی شر میں ہی خیر پنہاں ہے ، صرف تمہاری ہمت کی ضرورت ہے ۔

اسی حقیقت کا اظہار شاہ ہمدان نے اسی قطعہ کے پہلے شعر میں کیا ہے ۔ فرماتے ہیں : (۲)

بندۂ کز خویشتن دارد خبر　　آفریند منفعت را از ضرر

وہ انسان جو اپنے سود و زیاں سے واقف ہے وہ شر سے خیر اور نقصان سے فائدہ حاصل کرتا ہے ۔ گویا دوسرے لفظوں میں شر کی نفی نہیں کی گئی بلکہ اسے ذریعۂ خیر بیان کیا گیا ہے ۔

---

۱ - پیام مشرق ، صفحہ ۱۴۵ -
۲ - جاوید نامہ صفحہ ۱۸۶ -

اسی حقیقت کو اقبال نے پیام مشرق کی ایک نظم ''شوپن هار و نیٹشا'' میں بیان کیا ہے ۔ (۱) ایک جانور اڑتا ہوا جا رہا تھا کہ پھول کا کانٹا اسکو چبھ گیا ۔ اس تکلیف کے احساس نے اسے بری طرح پریشان کیا ۔ زندگی کے اس پہلو پر اس نے شدت سے واویلا کیا ۔ اسے کائنات میں سوائے تکلیف اور رنج کے اور کچھ نظر نہ آیا ۔ خون بیگناہ لالے کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے ۔ دنیا کی تمام بنیاد کجی پر رکھی گئی ہے اور ہر صبح شام پر ختم ہوتی ہے ۔ وہ کون سی خوشی ہے جسکا انجام حسرت ناک غم اور ناکامی پر نہیں ہوتا ۔ پاس ہی ہد ہد بیٹھا تھا ۔ اس نے جب یہ واویلا اور آہ و فغاں سنی تو فوراً اٹھا اور چونچ سے وہ کانٹا جانور کے جسم سے نکال دیا اور پھر اسے نصیحت کی کہ نقصان اور تکلیف کو خندہ پیشانی سے برداشت کرنا چاہئے اور اسی نقصان کو اپنے فائدہ کے لئے استعمال کرنا چاہئے ۔ جب پھول کا سینہ چیرا جاتا ہے تو اس سے زرناب یعنی خالص سونا حاصل ہوتا ہے ۔ اگر صحیح خوشی حاصل کرنی ہے تو کانٹوں سے مانوس ہونا ناگزیر ہے ، درد ہی سے درمان یعنی علاج حاصل کرنا چاہئے ۔

درمان ز درد ساز اگر خستہ تن شوی خوگر بہ خار شو کہ سراپا چمن شوی

گوتم بدھ اور شو پن هاور دونوں نے اس دنیا میں تکلیف اور مصیبت کے وجود کو حقیقت سے زیادہ قابل اعتنا سمجھا اور اسی بنا پر اپنا دین تعمیر کیا جو اس دنیا کی مکمل نفی پر مبنی ہے ۔ اسلام کے نزدیک یہ دنیا واقعی تکلیف اور مصیبت کا گھر ہے ، قابل فنا اور تغیر پذیر ہے لیکن اس کے باوجود یہ دنیا آدم کے لئے دارالامتحان ہے جس کا وجود اس کے ارتقا کے لئے ضروری ہے ۔ عقلی طور پر تو شوپن هاور کا یہ نقطہ نگاہ صحیح ہے کہ اس دنیا میں راحت کے مقابلے پر تکالیف کا پلڑا بھاری ہے ۔ لیکن دنیا کی زندگی کا جواز محض رحمت و زحمت کے مقداری پیمانے پر منحصر نہیں ۔ اس کا جواز انسان کی ان اخلاق اور روحانی کوششوں پر منحصر ہے جو انسانوں کی فلاح کے لئے اور معاشرے کی اصلاح کے لئے اس سے سرزد ہوتی ہیں ۔ قرآن مجید میں آتا ہے کہ ''کیا تمہارا یہ خیال ہے کہ جنت میں بے مشقت داخل ہو جاؤ گے حالانکہ تم کو ان قدیم لوگوں کا سا کوئی واقعہ پیش نہیں آیا ۔ کہ جب ان

۱ - پیام مشرق ، صفحے ۲۳۴ - ۲۳۵ -

کے مخالفین کے باعث ایسی ایسی تنگی اور سختی واقع ہوئی اور ان کو یہاں تک پریشان کیا گیا کہ پیغمبر اور ان کے ہمراہی پکار اٹھے کہ اللہ کی مدد کب آئے گی ۔'' (۱) اس طرح زندگی اور یہ دنیا سب با معنی ہو جاتے ہیں اور خیر اور شر کی آمیزش باعث رحمت ہو جاتی ہے ۔ اگر شر کی مقدار ہیچ ہے تو اس کے مقابلے میں انسان کی کارکردگی بھی معمولی ہوتی ہے اور اس کی شخصیت بھی زیادہ بار آور نہیں ہوتی ، اس سے جو گناہ سرزد ہوتا ہے وہ بھی ''بے لذت و سرد'' ہوتا ہے چونکہ اس کا ابلیس آتشیں ہونے کی بجائے خاکی نہاد ہوتا ہے ۔ (۲) ۔ اسی لئے انسان جب دنیا کے امتحان کے بعد ذات خداوندی کے حضور کھڑا ہوتا ہے تو عذر پیش کرتے ہوئے یہی کہتا ہے کہ خیر تک پہنچنے کے لئے شر کے سمندر سے گزرنا ناگزیر ہے ۔

رام نگردد جہاں تا نہ فسونش خوریم　　جز بکمند نیاز ناز نہ گردد اسیر
تا شود از آہ گرم ایں بت سنگیں گداز　　بستن زنار او بود سرا ناگزیر (۳)

قیامت کے دن آدم اپنے گناہوں کا عذر پیش کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ابلیس کا فسوں اس لئے چلتا ہے کہ اس کے بغیر تسخیر کائنات ممکن نہیں ۔ اس نقطہ نگاہ کو اقبال نے جاوید نامہ میں بھی بیان کیا ہے :

چوں بروید آدم از مشت گلے　　با دلے بآرزوے در دلے
لذت عصیاں چشیدن کار اوست　　غیر خود چیزے ندیدن کار اوست
زانکہ بے عصیاں خودی ناید بدست　　تا خودی ناید بدست آید شکست( )

آدم پیدا ہوتا ہے تو اس کے دل میں آرزو اور تمنا کا دریا موجزن ہوتا ہے اور یہی شے اسے عصیان اور بے راہ روی کی طرف لے جاتی ہے اور جب تک عصیان نہ ہو اسکی خودی مضبوط و مستحکم نہیں ہوتی ۔ گویا خیر و شر متضاد ہونے کے باوجود ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو معلوم ہوتے ہیں اور ان کا مقصد ایک ہی دکھائی دیتا ہے اور وہ دونوں ایک ہی دائرے میں کارفرما

---

۱ - قرآن ، ۲ : ۲۱۴ -
۲ - اقبال ، ارمغان حجاز ، طبع ہشتم ، صفحہ ۱۸۲ -
۳ - پیام مشرق ، صفحہ ۱۰۱ -
۱ - جاوید نامہ ، ۲۱۲ - ۲۱۳ -

ہیں ۔ اقبال اپنے تیسرے خطبے (۱) میں فرماتے ہیں کہ ''خیر و شر اگرچہ ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر اس کے باوجود ایک ہی کل سے وابستہ ہیں''۔ اگرچہ منطقی طور پر ہمیں اکثر دفعہ ایک کل کو اس کے اجزا میں تقسیم کر کے دیکھنا پڑتا ہے لیکن اگر کل کا بہ حیثیت کل مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ وہ کئی متضاد و مختلف کیفیات کا مجموعہ ہے ۔

مولانا روم نے اس خیر و شر ، زشت و نکو اور لطف و قہر کی یکجائی کا ذکر کیا ہے ۔ دفتر روم (۲۶۸۰ و ما بعد) میں فرماتے ہیں :

قہر و لطف جفت باشد ہمدگر　　زاد ازیں ہر دو جہانے خیر و شر
گرچہ ایں دو مختلف خیر و شر اند　　لیک ایں ہر دو بیک کار اندرند

یعنی قہر و لطف دونوں اکٹھے پائے جاتے ہیں اور اس طرح خیر و شر کا معرکہ شروع ہوتا ہے ۔ لیکن مختلف و متضاد ہونے کے باوجود ان کا کام ایک ہی ہے، دونوں اسی کام میں رواں ہیں ۔ لیکن ان تمام تمثیلات کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ یہ مسئلہ بہت نازک ہے ۔ مولانا فرماتے ہیں کہ پھول اور کانٹے ایک ہی پودے سے نکلتے ہیں اور اس کے باوجود ان میں کشمکش جاری ہے ۔ آخر کیوں

چوں گل از خار است و خار از گل چرا　　ہر دو در جنگد و اندر ماجرا(۲)

اور اسی مفہوم کو ادا کرنے کے لئے اقبال کہتے ہیں :

چہ گویم نکتۂ زشت و نکو چیست　　زبان لرزد کہ معنی پیچدار است
بردل از شاخ بن خار و گل را　　درون او نہ گل پیدا نہ خار است

خیر و شر کا مسئلہ بہت نازک اور پیچدار ہے ۔ شاخ پر پھول بھی ہے اور کانٹے بھی لیکن شاخ کے اندر کوئی تفریق نہیں ، سب ایک ہی چیز ہے ۔ گویا زندگی اسی گل و خار کے تضاد کے باوجود یکجائی کا نام ہے ۔

ایک طرف خیر و شر ، زشت و خوب کا تصادم کار فرما ہے اور دوسری طرف انسان اپنی فطری کمزوری کے باعث غلط راستے کی طرف قدم بڑھاتا ہے اور

۱ - *Reconstruction*, p. 129
۲ - مثنوی ، دفتر اول ، ۲۴۷۲ -

اس طرح نہ صرف اپنی انفرادی زندگی میں نتائج کا کڑوا پھل چکھتا ہے بلکہ اجتماع اور معاشرہ میں پراگندگی انتشار اور فتنوں کا دروازہ کھولنے کا باعث بنتا ہے ۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس تصادم اور انسان کی فطری کمزوری کو مد نظر رکھتے ہوئے کوئی مداوا ہے ؟

سورۂ دھر (آیت ۳) میں خدا فرماتا ہے کہ ہم نے انسان کو بالیقین سیدھا راستہ بتا دیا ہے ، اب یہ اس کا کام ہے کہ وہ سیدھے راستے پر چلے یا غلط راستہ اختیار کرے ۔ اس سے صاف واضح ہو جاتا ہے کہ اگرچہ انسان کو نیکی اور بدی کے راستوں پر چلنے کا کلی اختیار دیدیا گیا ہے مگر اس کے ساتھ ہی اسکو نیکی کا راستہ واضح اور صاف طور پر دکھا دیا گیا ہے ۔

جب آدم سے غلطی سرزد ہوئی اور وہ شیطان کے ورغلانے میں آ کر غلط راستے پر گامزن ہوا تو اسکو تنبیہ کی گئی ۔ قرآن حکیم میں آتا ہے ۔

فتلقی آدم من ربہ	آدم کو القا ہوئے چند کلمات
کلمٰت ۔ فتاب علیہ (۲)	اپنے رب کی طرف سے ۔ پس اللہ نے
	اسکی طرف رحمت سے توجہ فرمائی

گویا القائی ربانی ایک ایسی حقیقت ہے جس کے باعث آدم نے اپنے گناہ پر ندامت کا اظہار کیا اور اس طرح وہ عصیان و طغیان کے رسواکن نتائج سے محفوظ ہو گیا ۔ اس سے اگلی آیت میں خدا وعدہ فرماتا ہے کہ میری طرف سے تمہارے لئے ہدایت آئے گی اور جس نے بھی اس ہدایت کی پیروی کی تو وہ خوف و حزن سے آزاد رہے گا اور فلاح پائے گا ۔

جب موسیٰ علیہ السلام فرعون کے پاس جانے لگے تو خدا کی طرف سے انہیں دو تحفے عطا ہوئے جنہیں عصائے موسوی اور ید بیضا کے نام سے پکارا جاتا ہے اور جو فرعون کے سامنے ان کی مدد اور حجت تھے ۔ قرآن حکیم انہیں ''برھانان'' (۱) یعنی دوبرھان کا نام دیتا ہے ۔ اس برھان کی تشریح ایک اور جگہ یوں کی گئی ہے کہ اے لوگو ! تمہارے رب کی طرف سے ''برھان'' تمہارے

---

۱ ۔ پیام مشرق ، صفحہ ۵۴ ۔
۲ ۔ قرآن ، ۲ : ۳۷ ۔
۲ ۔ ایضاً ، ۲۸ : ۳۲ ۔

پاس پہنچ چکا ہے اور پھر آگے کہا ہے کہ ہم نے تم پر ''نورمبین'' نازل فرمایا ہے

قرآن حکیم میں مختلف جگہ الہامی کتابوں کے لئے نور و ہدایت کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں ۔ مثلاً سورہ ۵' آیت ۱۵ اور ۱۶ میں اہل کتاب کو خطاب کر کے قرآن مجید کے متعلق کہا گیا ہے کہ تمہارے لئے اللہ کی طرف سے نور اور کتاب مبین آئی ہے جو خدا کی رضا تلاش کرنے والوں کی ہدایت کرتی ہے اور انہیں ظلمت سے نور کی طرف لے جاتی ہے ۔ سورہ ۶ ، آیت ۹۲ میں تورات کے متعلق ''لوگوں کے لئے نور اور ہدایت'' کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں ۔

سورہ ۴۳ آیت ۵۲ میں قرآن مجید کے متعلق ''نور'' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جس سے خدا اپنے بندوں میں سے بعض کی ہدایت کرتا ہے ۔

لیکن کم از کم دو جگہ ''نور'' کا لفظ قرآن اور اسلام سے علیحدہ مفہوم میں استعمال ہوتا معلوم ہوتا ہے ۔ سورہ ۵۷ آیت ۲۸ میں مسلمانوں کو مخاطب کر کے کہا گیا ہے کہ وہ تمہیں نور دیتا ہے جسکی روشنی میں تم قدم اٹھاؤ گے ۔ دوسری جگہ زیادہ واضح معلوم ہوتا ہے :

افمن شرح اللہ صدرہ للاسلام	سو جس شخص کا سینہ اللہ نے اسلام
فھو علیٰ نور من ربہ	کے لئے کھول دیا ، پس وہ اپنے رب
۳۹ : ۲۲ ۔	کی طرف سے نور پر ہے ۔

یعنی ''نور'' ایک ایسی کیفیت کا نام ہے جو انسان پر بلاواسطہ خدا کی طرف سے نازل ہوتی ہے جس کی روشنی میں وہ نیکی اور بدی میں نہ صرف تمیز کر سکتا ہے بلکہ کٹھن حالات میں بھی وہ نیکی کی طرف ہی قدم بڑھاتا ہے ۔ یہ نور مبین ہی ہے جس کے بغیر صحیح راستے کی طرف بڑھنا ذرا مشکل ہو جاتا ہے ۔

اس سلسلے میں حضرت یوسف کا واقعہ زیادہ واضح ہدایت پیش کرتا ہے ۔ جب زلیخا نے انہیں بدی کی ترغیب دی تو بیان کیا جاتا ہے کہ : اور اس عورت کے دل میں تو ان کا خیال جم ہی رہا تھا اور انکو بھی اس عورت کا کچھ

کچھ خیال ہو چلا تھا ۔

لولا ان را برھان ربه ۔ کذالک لنصرف عنه السوء والفحشاء

اگر وہ اپنے رب کی طرف سے ''برھان'' نہ دیکھ لیتے - اس طرح ہم نے ان کو سوء اور فحشاء سے دور رکھا ۔

برھان کے لفظی معنی دلیل کے ہیں لیکن : قرآن نے برھان کے ساتھ لفظ دیکھنا لگا کر اس کے لغوی معنوں کی حقیقت بالکل بدل ڈالی ہے ۔ دلیل کا سمجھایا جانا یا پیش کرنا وغیرہ تو کہا جاتا ہے لیکن دلیل کا دیکھنا ایک مختلف تجربہ ہے ۔ افلاطون نے مکالمہ ''جمہوریت'' میں(۵۰۷) ''دید'' کو تمام حسوں میں افضل تریں تسلیم کیا ہے ۔ اس طرح اس کے نزدیک اعیان کا علم روح کو ایسی حس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے جو اس جسمانی دیکھنے یا آنکھ سے مشابہ ہے ۔ افلاطون کے الفاظ میں ہم ان اعیان یا تصورات کو عقل کی آنکھوں سے دیکھتے ہیں ۔ ''روح آنکھ کی طرح ہے جب وہ اس چیز پر پڑتی ہے جس پر صداقت اور وجود چمکتے ہیں تو روح دیکھتی ہے اور عقل و دانائی سے منور ہو جاتی ہے''(۱) یہی وہ مشاھدۂ اعیان ہے جسکو قرآن نے اس جگہ مشاھدۂ برھان کے الفاظ میں پیش کیا ہے ۔ نیکی اور صداقت کے اس منور تصور کو دیکھ کر حضرت یوسف کے لئے بدی کی طرف راغب ہونا ناممکن تھا ۔ ۔ ۔'' (۲)

گویا القائے ربانی، نور مبین اور برھان سبھی مختلف الفاظ ہیں ایک بنیادی حقیقت کے کہ جب انسان عقل و خرد کی منزل سے آگے کی طرف قدم بڑھاتا ہے اور خدا کی توفیق اس کی راھنمائی کرتی ہے تو وہ شنید کی منزل سے گزر کر دید کی منزل میں داخل ہوتا ہے اور یہی وہ منزل ہے جہاں عشق و جنوں کی کارفرمائی شروع ہوتی ہے ۔

مولانا روم نے دفتر اول میں اس ارتقا کا ذکر کیا ہے (اشعار ۳۱۶۵ و ما بعد) ۔ فرماتے ہیں کہ لوگ کھیتوں سے گندم کے خوشے حاصل کرتے ہیں اور

۱ - مکالمۂ جمہوریت ۵۰۸ ، انگریزی ترجمہ جوویٹ ، جلد اول ، صفحے ۷۶۹ - ۷۷۰ ۔

۲ - دیکھئے راقم الحروف کی کتاب حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق ، ادارہ ثقافت اسلامیہ ، لاھور ، صفحہ ۳۰۶ ۔

پھر اسکو کوٹ کر آٹا بناتے ھیں جس سے قوت افزا روٹی بنتی ھے - جب اس روٹی کو دانت سے چبا کر کھایا جاتا ھے تو عقل و فہم و جان ظاھر ھوتے ھیں -

باز آں جان چونک محو عشق گشت یعجب الزراع آمد بعد گشت

اس کے بعد وہ انسان عشق سے آشنا ھوتا ھے اور اس کی حیثیت وھی ھوتی ھے جس کا ذکر قرآن مجید (۴۸ : ۲۹) میں آتا ھے - نبی اکرم کے ساتھی ایسے لوگوں پر مشتمل ھیں جو خدا کے حضور سجدہ گزار ھیں اور خدا کے فضل اور رضا کے خواستگار - یہ وہ لوگ ھیں جن کی پیشانیوں پر سجدوں کے نشان ھیں - یہی بیان تورات میں بھی تھا اور یہی انجیل میں - ان کی مثال اس بیج کی سی ھے جو زمین سے پھوٹتا ھے پھر مضبوط ھو کر اپنے پاؤں پر کھڑا ھوتا ھے اور جسکو دیکھ کر بونے والا خوش ھوتا ھے - چنانچہ جب انسان تمام منزلیں طے کرتا ھوا عشق کی منزل میں داخل ھوتا ھے تو اس کا خالق اس پر بے اندازہ خوش ھوتا ھے -

عشق سلطان است و برھان مبیں ھر دو عالم عشق را زیرنگیں(۱)

یعنی عشق سلطان بھی ھے اور برھان مبیں بھی - اور اسی کی طفیل دونوں عالم کی حکمرانی بھی حاصل ھوتی ھے - یہ عشق کی انتہائی منزل کا بیان ھے - اس کی ابتدائی منزل یہی ھے کہ انسان کے سامنے جب بدی اور نیکی ، زشت و خوب کا تصادم پیش ھوتا ھے تو وہ بڑی آسانی سے بدی سے منہ موڑ لیتا ھے - جب سقراط کہتا ھے کہ علم ھی نیکی ھے تو اس کی مراد علم سے وہ علم نہیں جسکو حاصل اس لئے کیا جاتا ھے کہ لوگوں کا استحصال کسطرح کیا جائے بلکہ اس علم سے مراد وہ حکمت ھے جسکے لئے قرآن مجید نے خیر کثیر کے الفاظ استعمال کئے ھیں اور جس کے (۲) باعث انسان برائیوں سے محفوظ رھتا ھے -

اسی ذھنی اور قلبی انقلاب کیلئے صوفیا نے خلق جدید کی اصطلاح استعمال کی ھے - یہ اصطلاح قرآن مجید میں مختلف جگھوں پر استعمال ھوئی ھے - بعض جگہ (۱۳ ، ۵ اور ۳۴ ، ۷) اس سے مراد انسان کی طبعی زندگی کے بعد کی زندگی ھے اور بعض جگہ (۱۴ ، ۱۹ اور ۳۵ ، ۱۶) اس سے مراد ایک نئی قوم

۱- جاوید نامہ ، صفحہ ۱۸ -
۲- قرآن ، ۲ : ۲۶۹ -

ہے - لیکن صوفیا نے اسکو اس اخلاقی انقلاب کیلئے استعمال کیا - حضرت عیسیٰ نے ایک یہودی سردار سے خطاب کرتے ہوئے اس روحانی انقلاب کا ذکر اسی تجدید حیات سے کیا ہے - فرماتے ہیں : ''میں تجھ سے سچ کہتا ہوں کہ جب تک کوئی نئے سرے سے پیدا نہ ہو وہ خدا کی بادشاہت کو دیکھ نہیں سکتا — — — تعجب نہ کر کہ میں نے تجھ سے کہا تمہیں نئے سرے سے پیدا ہونا ضرور ہے'' (۳ ، ۳ ، ۷) -

جاوید نامے میں اقبال نے اس جدید پیدائش کا ذکر کیا ہے - فرماتے ہیں :

از طریق زادن اے مرد نکوے — آ مدی اندر جہان چار سوے
ہم براں جستن بہ زادن می تواں — بندہا از خود کشادن می تواں
لیکن ایں زادن نہ از آب و گل است — داند آں مردے کہ او صاحب دل است

اس نئی پیدائش اور پہلی پیدائش کا فرق بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں :

آں ز مجبوری است ایں از اختیار — آں نہاں در پردہ ہا ایں آشکار
آں سکوں و سیر اندر کائنات — ایں سراپا سیر بیروں از جہات
آں یکے محتاجئی روز و شب است — واں دگر روز و شب اورا مرکب است
زادن طفل از شکست اشکم است — زادن مرد از شکست عالم است
جان بیدارے چو زاید در بدن — لرزہ ہا افتد دریں دیر کہن

اسی روحانی انقلاب کا تذکرہ ایک دوسری شکل میں بھی اکثر کیا جاتا ہے - آدم اور ابلیس کے باہمی تصادم سے انکار ممکن نہیں اور نہ ہم اس تصادم سے بچنے کیلئے ابلیس کو قتل کر سکتے ہیں کیونکہ وہ تو ''اعماق دل'' میں جاری و ساری ہے - ایک دفعہ ابلیس کے متعلق بات ہو رہی تھی اور حضور نے فرمایا کہ ہر آدمی کے ساتھ اسکا شیطان ہوتا ہے - اسپر کسی شخص نے پوچھا : کیا حضور کے ساتھ بھی ہے ! آپ نے فرمایا کہ ہاں ، میرے ساتھ بھی شیطان موجود ہے مگر میں نے اسے مسلمان بنا لیا ہے - یہی قدم اس روحانی انقلاب کی علامت ہے -

خوشتر آں باشد مسلمانش کن — کشتۂ شمشیر قرانش کن
کور را بیننده از دیدار کن — بو لہب را حیدر کرار کن(۱)

۱- جاوید نامہ ، صفحہ ۸۳ -

بہتر ہے کہ اسکو مسلمان کرے یعنی قرآن کی تعلیم سے اسکو منور کیا جائے ۔ اسطرح نور مبین اور ''برہان'' کا مشاہدہ اور دیدار حاصل ہوگا جس سے انسان کے پائے استقامت میں کبھی لغزش کا امکان نہیں رہتا اور بولہبی کراری میں تبدیل ہو جاتی ہے ۔

دنیا کو ہے پھر معرکۂ روح و بدن پیش ۔

ارمغان حجاز ، صفحہ ۲۳۰ ۔

اس مسئلہ خیر و شر کی تشریح کے بعد زندہ رود نے کشمیر کے حالات ذرا تفصیل سے شاہ ہمدان کے سامنے پیش کئے ۔ شاہ ہمدان جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے کشمیر کے حقیقی معنوں میں خالق تھے اور اس لئے یہی مناسب تھا کہ ان کے سامنے مظلومی کی تصویر کھینچ دی جائے اور ان سے اس کا مداوا طلب کیا جائے ۔ آسمان کے نیچے اس زمین میں انسان انسان کا دشمن ہے اور ایک قوم دوسری قوم کی دشمن ۔ اپنی بے انتہا خوبیوں اور فنی کمالات کے باوجود وہ بد قسمت آزادی کی نعمت سے محروم ہے ۔

کاروانہا سوئے منزل گام گام کار او ناخوب و بے اندام و خام(۱)

سب کارواں اپنی اپنی منزل کیطرف گامزن ہیں لیکن وھی ایک بد نصیب ہے جس کا کام بالکل خراب ہے ۔ اس کے ملک کی خوبصورتی اپنی مثال آپ ہے ۔ ایسا سماں ہے جہاں ہر طرف خدا کی قدرت یاد آتی ہے ۔

کوہ و دریا و غروب آفتاب من خدا را دیدم آنجا بے حجاب(۲)

اس کے پہاڑ اور دریا اور پھر پہاڑوں میں غروب آفتاب کا منظر

جس سے روشن تر ہوئی چشم جہان بین خلیل(۳)

یعنی یہی وہ ملکوت السماوات و الارض ہیں جن کو دیکھکر حضرت ابراھیم کو خدا کی ذات کا یقین محکم حاصل ہوا تھا ۔ لیکن یہ قوم ان فیوض آسمانی و زمینی سے قطعاً محروم ہے ۔ بڑے دلفگار انداز میں ان تلخ حقائق کا تذکرہ کرنے کے بعد

۱۔ جاوید نامہ ، صفحہ ۱۸۷ ۔
۲۔ ایضاً ، صفحہ ۱۸۸ ۔
۳۔ بانگ درا ، صفحہ ۳۹۲ ۔

ان سے مداوا چاہتے ہیں ۔ شاہ ہمدان نے اس کا حل جسم و جاں ، روح و بدن اور تن اور من کے تضاد اور تعلق سے پیش کیا ہے ۔

اس مسئلے کا ایک فلسفیانہ پہلو ہے جسکا ذکر اقبال نے تشکیل جدید میں کیا ہے ۔ فرماتے ہیں : ''کیا ڈیکارٹ کی طرح ہم یہ کہیں کہ روح اور جسم دونوں کی ہستی ایک دوسرے سے الگ تھلگ اور آزاد ہے ، گو کسی پر اسرار طریق پر باہم وابستہ؟(۱) — — — ڈیکارٹ پہلا شخص تھا جس نے یہ مسئلہ (تعلق جسم و جاں) باقاعدہ طور پر اس شکل میں پیش کیا اور میری رائے ہے کہ اس کا یہ خیال ان اثرات کا نتیجہ تھا جو شروع شروع کی عیسائیت نے مانویت سے قبول کئے — — — '' اس کے بعد انہوں نے جدید فلسفہ و نفسیات میں جسم و جاں کے تعلق کے متعلق دو نظریوں کا ذکر کیا ہے جو تعامل (Interactionism) اور متوازیت (Parallelism) کے نام سے مشہور ہیں اور فرماتے ہیں کہ ''یہ دونوں نظریے اپنی اپنی جگہ پر ناکافی ہیں اس لئے کہ جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو اسمیں ذہن اور جسم بالکل ایک ہو جاتے ہیں — — — لہذا کسی نہ کسی رنگ میں دونوں کا تعلق ایک ہی نظام سے ہے ۔ قرآن مجید کی رو سے بھی یہ ایک ہی نظام کے دو حصے ہیں ۔ لہ الخلق و لہ الامر''

دوسری جگہ اقبال نے خلق اور امر کی توضیح کی ہے ۔ فرماتے ہیں کہ خلق کا لفظ خدا اور بے جان اشیا سے تعلق ظاہر کرتا ہے اور امر کا لفظ خدا اور جانداروں اور خاص طور پر انسانوں کے باہمی تعلق کے لئے استعمال ہوا ہے (دیکھئے اقبال کا انگریزی مضمون ''نظریہ اضافیت کی روشنی میں خودی'')

جسم و جان کے تعلق پر گلشن راز جدید (سوال ۳) میں فرماتے ہیں :

تن و جاں را دوتا گفتن کلام است تن و جان را دوتا دیدن حرام است(۲)

جیسا کہ اقبال نے کہا ہے عیسائیت نے ایک قدیم روایت کو بلا کم و کاست قبول کر لیا ۔ عام طور پر اس روایت کا منبع افلاطون اور فلاطینوس مصری کو سمجھا جاتا ہے جنہوں نے مادے کو عدم محض قرار دیا اور اسے اس دنیا میں تمام برائیوں اور شرور کی علت کے طور پر پیش کیا ۔ در حقیقت یہ روایت بہت قدیم ہے اور خاص طور پر قدیم مذہبی جماعتوں میں پائی جاتی رہی ۔ ان کے ہاں

۱- *Reconstruction*, pp. 158-159

۲- اقبال ، زبور عجم ، طبع ہفتم ، ۱۹۵۹ ، صفحہ ۲۱۶ ۔

بدقسمتی سے یہ تصور پیدا ہو گیا تھا کہ انسان کے اخلاق و روحانی زوال کا باعث انسانی روح کا جسم میں قید ہونا اور پھر جنسی عمل کی کار فرمائی ہے ۔ اس تصور سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ انسانی زندگی کا منتہا یہ ہے کہ اس جسمانی زندگی سے نجات حاصل کی جائے ۔ اس مقصد کے لئے ہر قسم کی ریاضتیں ایجاد کی گئیں تاکہ جسم کو کمزور کیا جائے ۔ بدھ مت ، فیثا غورث کے نام پر قائم ہونے والے دائروں میں ، عرفانی گروہوں اور پھر مانیوں کے ہاں جسم و جان کی اس دوئی اور جسم کی برائی پر اتنا زور دیا گیا کہ یہ ایک عام تسلیم شدہ نظریہ ہو گیا ۔ عیسائیت میں بھی پال کی تعلیم کا ایک پہلو یہی ہے کہ یہ جسم گناہ اور موت کا منبع ہے (دیکھئے کرنتیھوں کے نام خط ۱ ، ۱۵ ، ۴۴ وغیرہ) ۔

یہ اسی نظرئے کا اثر تھا کہ فیلو نے جب تخلیق کائنات کا نقشہ بیان کیا تو اس نے مادہ اور جسم کو خدا کے تخلیقی عمل سے علیحدہ رکھا ۔ جب مادہ اور جسم کلی طور پر ظلمت اور بدی کا مظہر ہے تو خدا کیسے اس کا خالق قرار پا سکتا ہے جب کہ وہ خالص اور مطلق خیر ہے ۔ چنانچہ اس نے یہ نقطہ نگاہ پیش کیا کہ مادے اور جسم کی تخلیق خدائے تعالیٰ کی بجائے دوسرے خالقین نے کی جو اس کے ساتھ تخلیق کے کام میں شریک تھے ۔ (۱)

عقول عشرہ کا نظریہ بھی اسی نقطہ نگاہ سے پیدا ہوا یعنی خدا تخلیق کائنات میں براہ راست کار فرما نہیں ۔ اس نے صرف عقل اول کو پیدا کیا یا یوں کہئے کہ عقل اول کا صدور ہوا اور درجہ بدرجہ مختلف عقول صادر ہوتی رہیں اسطرح کہ مادہ انہی عقول کے ہاتھوں ظہور پذیر ہوا ۔

لیکن اس مطلق ثنویت کا سب سے نمایاں اثر مسیح علیہ السلام سے پہلے کے عرفانی فرقوں میں نظر آتا ہے اور اس کے بعد مانی نے اس ثنویت کو بڑی مستحکم بنیاد پر قائم کیا ۔ مغربی ایشیا میں بدھ مت ، عرفانی تحریک اور مانوی نظام اخلاق نے مل کر جسم اور روح کی ثنویت پر اتنا زور دیا کہ یہ نظریہ عام طور سے صحیح تسلیم کر لیا گیا ۔ اور اس کی بنیاد پر زھد اور رھبانیت نے ایک طرف اور رباحیت اور عیش پرستی نے دوسری طرف انسانی معاشرے کو بالکل زیر و زبر کرکے رکھ دیا ۔

۱- دیکھئے ولفسن کی کتاب ، فیلو ، جلد اول ، ۲۶۹ - ۲۷۰ -

جان اور تن کی ثنویت کے ساتھ دنیا اور عالم مثال کا تقابل بھی قابل غور ہے ۔ ایک حیثیت میں یوں سمجھئے کہ موخرالذکر نے جان و تن کی دوئی کو اور زیادہ موثر بنا دیا ۔ قدیم دینی لٹریچر میں ایک ایسی دنیا کا تصور بہت نمایاں طور پر پیش کیا جاتا رہا جہاں خدا ، عرش ، فرشتے وغیرہ مکین ہے ۔ یہی وہ دنیا تھی جہاں انسان اس دنیا میں آنے سے پہلے رہتا تھا اور جسکی یاد انسانی روح کو آج بھی کبھی کبھار آ جاتی ہے ۔ اسی دنیا کا تصور بعد میں افلاطون نے عالم مثال کے طور پر پیش کیا ۔ اس مادی دنیا کے مسائل سے غافل رہنے کا رجحان پیدا کیا اور یہ بھی جان و تن کی تفریق کیطرح رہبانیت کا باعث بنا ۔

اسلام نے ان نتائج کے خلاف شدت سے احتجاج کیا ۔ تخلیق آدم کے متعلق قرآن مجید میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے جسم کو بھی خدا نے بنایا (۱) اور اسکے بعد اپنی روح بھی اس کے جسم میں پھونکی گویا انسانی جسم اسی طرح خدا کا پیدا کردہ ہے جسطرح روح ۔ جب ابلیس کے سجدہ نہ کرنے پر خدا نے اسکی وجہ پوچھی تو اس نے بتایا کہ آدم کو تو نے مٹی سے بنایا اور مجھے آگ سے اور اس لئے میں اس سے افضل ہوں ۔ اسپر خدا نے اسے تکبر اور غرور کرنے پر لعنت کی (۲) ۔ اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان کا جسم اگرچہ مٹی سے بنا ہے ، پھر بھی وہ حقیر شے نہیں ۔ جن دو آیات قرآنی کا حوالہ اوپر دیا گیا ہے(۳) وہاں آدم کے جسم میں روح پھونکنے سے پہلے واضح طور پر بتایا گیا ہے کہ انسانی جسم کا تسویہ کیا گیا یعنی اسکی تکمیل کی گئی اور اسطرح آدم کو روح حاصل ہونے سے پہلے ایک فضیلت مل گئی ۔

پھر قرآن مجید نے انسانی زندگی کا مقصد متعین کیا اور اس نظریے کی واضح تردید کی کہ یہ دنیا کی زندگی محض کھیل تماشا ہے (۴) ۔ پھر یہ بھی واضح کر دیا کہ انسان اپنی فطرت کے لحاظ سے بہترین خصلتوں کا مالک ہے ، وہ احسن تقویم پر پیدا کیا گیا (۵) اور اسکی فطرت اللہ تعالیٰ کی فطرت پر بنی

۱- قرآن ، ۱۵ : ۲۸ اور ۳۸ : ۷۱ ۔
۲- ایضاً ، ۷ : ۱۲ ، ۱۳ ۔
۳- ایضاً ، ۱۵ : ۲۸ اور ۳۸ : ۷۱ ۔
۴- ایضاً ، ۳ : ۱۹۱ ۔
۵- ایضاً ، ۹۵ : ۴ ۔

ہے۔(۱) پھر یہ بھی واضح کر دیا کہ اگر وہ صراط مستقیم پر چلے گا تو اس کے لئے نہ صرف آخرت میں بہتری کا سامان ہوگا بلکہ اس دنیا میں بھی وہ امن اور سلامتی کی زندگی سے سرفراز ہوگا۔ اس سلسلے میں چند آیات کا حوالہ بہت ضروری معلوم ہوتا ہے۔

اے میری قوم کے لوگو! اپنے رب سے معافی چاہو، پھر اس کی طرف پلٹو، وہ تم پر آسمان کے دھانے کھول دے گا اور تمہاری موجودہ قوت پر مزید اضافہ کرے گا۔(۲)

سنو جو اللہ کے دوست ہیں جو ایمان لائے اور جنہوں نے تقویٰ کا رویہ اختیار کیا، ان کے لئے کسی خوف اور رنج کا موقع نہیں۔ دنیا اور آخرت دونوں زندگیوں میں ان کے لئے بشارت ہی بشارت ہے۔(۳)

تم میں سے جو لوگ ایمان لائیں اور نیک عمل کریں، ان سے اللہ تعالیٰ وعدہ فرماتا ہے کہ ان کو زمین میں حکومت عطا فرمائے گا جیسا ان سے پہلے لوگوں کو حکومت دی تھی اور جس دین کو ان کے لئے پسند فرمایا ہے اس کو ان کے لئے قوت دے گا اور ان کو خوف کے بعد امن دے گا بشرطیکہ میری عبادت کرتے رہیں اور میرے ساتھ کسی قسم کا شرک نہ کریں ــ ــ ــ۔( )

ان آیات سے واضح ہے کہ اسلام کے نزدیک نہ یہ جسم کوئی حقیر شے ہے اور نہ روح کا اس جسم میں موجود ہونا کوئی بری چیز اور نہ انسانی زندگی کا مقصد اس سے نجات ہے۔ خود نجات کا تصور قابل غور ہے۔ نجات کا مفہوم ہے کسی مصیبت یا قید سے چھٹکارا حاصل کرنا۔ مثلاً حضرت یوسف کے قصے میں ایک شخص کا تذکرہ آتا ہے جس کے خواب کی تعبیر کرتے ہوئے حضرت یوسف نے کہا تھا کہ تمہیں معاف کر دیا جائے گا۔ اس پر حضرت یوسف نے اس شخص سے کہا کہ جب تمہیں رہائی ملے تو بادشاہ سے میرا تذکرہ کرنا۔ اس قید خانے سے رہائی کے لئے قرآن مجید نے نجات کا لفظ استعمال کیا ہے۔(۵) زندگی میں انسان کا مقصد نیکی کی ترویج اور بدی سے

ایضاً، ۳۰ : ۳۰۔
ایضاً، ۱۱ : ۵۲۔
ایضاً، ۱۰ : ۶۲-۶۴۔
ایضاً، ۲۴ : ۵۵۔
ایضاً، ۱۲ : ۴۲۔

روکنا ہے جس سے اس دنیا میں انفرادی اور اجتماعی فلاح حاصل ہوتی ہے ۔

قرآن میں صرف ایک جگہ نجات کا لفظ استعمال ہوا ہے اور وہاں بھی جہنم کی آگ سے بچنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے ۔(۱) پیغمبر اپنی قوم کو مخاطب کرکے کہتا ہے کہ میں تو تمہیں نجات کی طرف بلاتا ہوں اور تم مجھے جہنم کی طرف دعوت دیے جا رہے ہو ۔ اگلی آیت میں بیان کیا گیا ہے کہ تم مجھے اللہ سے کفر اور شرک کی طرف بلاتے ہو جو میرے علم کے مطابق غلط بات ہے اور میں تمہیں اس ذات پروردگار کی طرف دعوت دے رہا ہوں جو عزیز و غفار ہے ۔ اس سے اسلام کے بنیادی تصور کے خلاف کوئی چیز نہیں اور وہ بنیادی تصور یہ ہے کہ یہ دنیا بھی اپنی قدر و قیمت رکھتی ہے اور اس سے فرار انسانی زندگی کا مقصد نہیں ۔ قرآن ایک ایسی تعلیم کا حامل ہے جو زندگی بخش ہے(۲) اور موجب ہدایت ہے اس دنیا میں ۔(۳) اسی نقطہ نگاہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلام نے رہبانیت کو ایک غیر فطری عمل قرار دیا ۔ قرآن فرماتا ہے :

''اور رہبانیت انہوں نے خود ایجاد کر لی ۔ ہم نے اس کو ان پر واجب نہیں کیا تھا لیکن انہوں نے حق تعالیٰ کی رضا کے واسطے اس کو اختیار کیا تھا سو انہوں نے اس کی پوری رعایت نہ کی ، سو ان میں سے جو لوگ ایمان لائے ہم نے ان کو ان کا اجر دیا اور زیادہ ان میں نافرمان ہیں'' ۔(۴)

یعنی رہبانیت ایک غیر فطری عمل تھا اور زندگی کے تقاضوں کے خلاف اس لئے خدا کی طرف سے اس کا حکم نہیں دیا گیا تھا ۔ مگر جن لوگوں نے اسے اختیار کیا تو ان کا مقصد محض خدا تعالیٰ کی رضا جوئی اور خوشنودی تھا اس لئے ان کا اجر تو انہیں ضرور ملے گا مگر چونکہ انسانی فطرت عموماً غیر فطری اعمال سے گریزاں ہوتی ہے اس لئے اکثریت اس کی پیروی نہ کر سکے ۔

اقبال نے عیسائیت کی اس خاصیت اور اس کے نتائج کا کئی جگہ ذکر کیا ہے ۔ خطبات (انگریزی) میں کہتے ہیں : ''مسیحی تعلیم کا اہم ترین پہلو یہ ہے کہ ہم اپنی روحانی زندگی کے لئے کسی ایسے مواد کی جستجو کریں جس

ایضاً ، ۴۰ : ۴۱ ۔
ایضاً ، ۸ : ۲۳ ۔
ایضاً ، ۳۱ : ۳ ۔
ایضاً ، ۵۷ : ۲۷ ۔

کا ایک مستقل وجود ہے ۔ حضرت عیسیٰ کا خیال تھا کہ یہ شے خارجی دنیا سے حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ اس کا انکشاف روح کی داخلی کیفیات پر مبنی ہے ۔ اسلام کو اس خیال سے پورا پورا اتفاق ہے مگر وہ اس میں صرف یہ اضافہ کرتا ہے کہ اس طرح (روح کے اندر) جس عالم کا انکشاف ہوتا ہے اس کی تجلی عالم مادیات سے بیگانہ نہیں ۔ برعکس اس کے وہ اس کے رگ و پے میں جاری و ساری ہے ۔(۱)

لہذا مسیحت کو جس روح کی تلاش ہے اس کے اثبات کی یہ صورت نہیں کہ ہم اپنا منہ خارجی قوتوں سے موڑ لیں کیونکہ یہ قوتیں تو ہماری روح کے نور سے پہلے ہی سے مستنیر ہیں ۔ اس کی صحیح صورت یہ ہے کہ ہم ان روابط کے توافق اور تطابق میں جو ہمارے اور ان کے درمیان قائم ہیں ، اس روشنی سے کام لیں جو ہمیں اپنی داخلی دنیا سے حاصل ہوتی ہے ۔ یہ عالم مثال سے پر اسرار رشتہ ہے جو عالم مادی کو قائم رکھتا اور اسے زندگی بخشتا ہے اور صرف یہی وہ طریقہ ہے جس کی وساطت سے ہم عالم مثال (ideal) کو پا سکتے ہیں اور دوسروں کے سامنے بیان کر سکتے ہیں ۔ اسلام میں مثالی عالم اور مادی عالم ، عینیت (ideal) اور حقیقت (real) دو متصادم قوتیں نہیں جن کے درمیان ربط اور توافق پیدا نہیں ہو سکتا ۔ عالم مثال کی زندگی عالم مادی سے مکمل قطع تعلق پر منحصر نہیں بلکہ یہ قطع تعلق تو زندگی کی کلیت کو متحارب اور متصادم قوتوں کے رحم و کرم پر چھوڑ دیتا ہے ۔ اس کے برعکس صحیح لائحہ عمل تو یہ ہے کہ عالم مثال عالم مادی کو اپنے اندر سمونے اور اس کے وجود کو اپنے نور سے منور کرنے کی کوشش کرے ۔ عیسائیت کو ان دونوں کا تضاد — معروض اور موضوع ، خارج و باطن ، ریاضیاتی خارجیت اور حیاتیاتی داخلیت — بہت نمایاں طور پر نظر آیا ۔ اسلام نے ان دونوں کے تضاد کو اس نقطہ نگاہ سے دیکھا کہ ان میں توافق پیدا کیا جائے اور اس طرح اس تضاد کو ختم کیا جا سکے ۔ اس اساسی تعلق کو ایک خاص نقطہ نگاہ سے دیکھنے سے ان دونوں مذاہب اسلام اور عیسویت میں انسان اور عالم خارجی کے باہمی رشتے کے متعلق نمایاں فرق پیدا ہو گیا ۔ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ ان کی روحانی انا کا اثبات کیا جائے لیکن اسلام نے اس خیال سے کہ عینیت اور حقیقت میں حقیقی اتصال موجود ہے ۔ مادی دنیا کی

---

۱ - ۱۰ - ۹ pp., *Reconstruction* -

اهمیت سے انکار نہیں کیا بلکہ اس کی تسخیر کا راستہ ہموار کیا تا کہ ہم اپنی زندگی کے حقیقی انصرام کے لئے ایک بنیاد دریافت کر سکیں ۔'' (۱)

مسلم لیگ کے خطبۂ صدارت میں بھی اقبال نے اس اهم مسئلے کی طرف واضح اشارہ کیا اور ہماری روز مرہ کی سیاسی زندگی میں اس کے مضمرات کو تفصیل سے بیان کیا ۔ فرماتے ہیں : سر زمین مغرب میں مسیحیت کا وجود محض ایک رہبانی نظام کی حیثیت رکھتا تھا ۔ رفتہ رفتہ اس سے کلیسا کی ایک وسیع حکومت قائم ہوئی ـــ ـــ اگر مذہب کا تصور یہی ہے کہ اس کا تعلق صرف آخرت سے ہے اور دنیوی زندگی سے اسے کوئی سروکار نہیں تو جو انقلاب مسیحی دنیا میں رونما ہوا ہے وہ ایک طبعی امر تھا ۔ مسیح علیہ السلام کا عالمگیر نظام اخلاق نیست و نابود ہو چکا ہے اور اس کی جگہ اخلاقیات و سیاسیات کے قومی نظامات نے لے لی ہے ۔ اس سے اہل مغرب بجا طور پر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ مذہب کا معاملہ ہر فرد کی اپنی ذات تک محدود ہے ، اسے دنیوی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ۔ لیکن اسلام کے نزدیک ذات انسانی بجائے خود ایک وحدت ہے ، وہ مادے اور روح کی کسی ناقابل اتحاد ثنویت کا قائل نہیں ۔ اسلام کی رو سے خدا اور کائنات ، کلیسا اور ریاست ، روح اور مادہ ایک ہی کل کے مختلف اجزا ہیں ۔ انسان کسی ناپاک دنیا کا باشندہ نہیں جس کو اسے ایک روحانی دنیا کی خاطر جو کسی دوسری جگہ واقع ہے ترک کر دینا چاہیے ۔ اسلام کے نزدیک مادہ روح کی اس شکل کا نام ہے جس کا اظہار قید مکانی و زمانی میں ہوتا ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ مغرب نے مادے اور روح کی ثنویت کا عقیدہ بلا کسی غور و فکر کے مانویت کے زیر اثر قبول کر لیا ہے ـــ دراصل یہ روحانی اور دنیوی زندگی کا غلط امتیاز ہے جس سے مغرب کے سیاسی اور مذہبی افکار بیشتر طور پر متاثر ہوئے ہیں اور جس سے یورپ کی مسیحائی ریاستوں نے عملاً مذہب سے کلیۃً علیحدگی اختیار کر لی ہے ۔ اس سے چند متفرق اور بے ربط سلطنتیں قائم ہو گئی ہیں جن پر کسی انسانی جذبے کی بجائے قومی اغراض کی حکمرانی ہے ۔ ( )

---

۱ - تشکیل جدید ، *Reconstruction* کا اردو ترجمہ ، از سید نذیر نیازی ، ۱۹۵۸ ، صفحے ۱۳ — ۱۵ ۔

۲ - حرف اقبال ، مولفہ لطیف احمد شروانی ، ۱۹۶۱ ، صفحے ۱۹ — ۲۰ ۔

مغرب کی تقلید میں ترکوں نے اپنے ہاں اس تفریق کو رائج کر لیا ۔ اقبال اس تبدیلی پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں : ''دراصل اسلام نے روحانی اور مادی دو الگ الگ عالم قائم ہی نہیں کئے ۔ وہ ہر عمل کی نوعیت کا فیصلہ ، قطع نظر اس سے کہ اس کا تعلق حیات دنیوی سے کہاں تک ہے ، صاحب عمل کی ذہنی روش کو دیکھتے ہوئے کرتا ہے ۔ کیونکہ یہی ہمارے اعمال کا وہ غیر مرئی پس منظر ہے جس سے بالاخر ان کی نوعیت متعین ہوتی ہے ۔ وہ عمل ''دنیوی'' ہے جس میں ہم اس کے پیچھے زندگی کی لامتناہی کثرت کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور وہ عمل روحانی ہے جس میں اس کثرت کالحاظ رکھ لیا جائے ۔ گویا یہ ایک ہی حقیقت ہے جو از روئے اسلام ایک پہلو سے تو کلیسا ، لیکن دوسرے پہلو سے ریاست کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور اس لئے یہ کہنا ہی غلط ہے کہ ریاست اور کلیسا ایک ہی چیز کے دو اجزا ہیں ۔ دراصل اسلام ایک واحد اور ناقابل تجزیہ حقیقت ہے اور آپ جیسے جیسے اپنا نقطہ نظر بدل کر دیکھتے ہیں ، ریاست یا کلیسا کی شکل اختیار کر لیتی ہے ـــــ اس قدیم غلط خیالی کا سبب وہ تفریق ہے جو ذات انسانی کی وحدت میں یہ سمجھتے ہوئے پیدا کی گئی کہ ہمارا وجود دو الگ الگ حقیقتوں کا مجموعہ ہے ۔ لیکن جو باہم اتحاد و اتصال کے باوجود بنیادی طور پر ایک، دوسرے کی ضد ہیں ، حالانکہ یہ روح ہی تو ہے کہ جب اسے زمان و مکان کے حوالے سے دیکھا جائے تو مادے کی شکل اختیار کر لیتی ہے ۔ لہذا انسان عبارت ہے جس وحدت سے جب اس کے اعمال و افعال کا مشاہدہ عالم خارجی کے حوالے سے کیا جائے تو ہم اسے بدن ، لیکن جب ان کی حقیقی غرض و غایت اور نصب العین پر نظر رکھی گئی تو روح کہیں گے'' ۔(۱)

اقبال کے نزدیک بدن اور روح کے تعلق کا مسئلہ بہت اہم ہے اور اس کا خیال ہے کہ مغربی تمدن کی تمام خرابیوں کی بنیادی وجہ اس مسئلے کی غلط تعبیر ہے ۔ مسلمان ملکوں میں جو لادینیت اور قومیت کی خطرناک تحریکیں چل رہی ہیں ، اقبال کا خیال ہے ، یہ اسلامی اقدار کے منافی ہیں اور ان سے مسلمان ملکوں کی ہئیت خصوصی بری طرح متاثر ہوگی ۔ چنانچہ ارمغان حجاز میں ایک من رسیدہ بلوچ اپنے بیٹے کو نصیحت کرتے ہوئے کہتا ہے :

---

۱ ۔ تشکیل جدید ، صفحے ۲۳۷-۲۳۸ ۔

دیں ہاتھ سے دے کر اگر آزاد ہو ملت ہے ایسی تجارت میں مسلماں کا خسارا
دنیا کو ہے پھر معرکۂ روح و بدن پیش تہذیب نے پھر اپنے درندوں کو ابھارا

اسی طرح زبور عجم میں اس مسئلے کی توضیح کرتے ہوئے مغربی افکار میں روح و بدن کی ثنویت سے ریاست اور دین کی تفریق کی دوئی کے خطرناک نتائج کا ذکر کیا ہے :

بدن را تا فرنگ از جاں جدا دید نگاہش ملک و دیں را ہم دوتا دید
کلیسا سبحۂ پطرس شمارد کہ او با حاکمی کارے ندارد
بکار حاکمی مکر و فنے بیں تن بے جان و جان بے تنے بیں
خرد را با دل خود ہمسفر کن یکے بر ملت ترکاں نظر کن
بہ تقلید فرنگ از خود رمیدند میاں ملک و دیں ربطے ندیدند

جب سے فرنگ نے جان اور بدن کو دو مختلف اشیاء سمجھا ، اس نے دین و مملکت میں فرق ایسا کیا کہ مملکت میں دیں کو بے دخل کر دیا ۔ اس علیحدگی کا خطرناک نتیجہ یہ ہوا کہ سیاست مکر و فن بن کر رہ گئی ۔ بد قسمتی سے ترکوں نے مغرب کی اندھی تقلید میں لادینیت کو اختیار کر لیا اور مملکت کے معاملات سے دین و اخلاق کو خارج کر دیا ۔

اس دور کے انسان کی کیا عمدہ تصویر کھینچی گئی ہے :

جاں لاغر و تن فربہ و ملبوس بدن زیب
دل نزع کی حالت میں ، خرد پختہ و چالاک

بال جبریل میں ''دین و سیاست'' کے عنوان سے اسی مسئلے کی وضاحت کی ہے :

کلیسا کی بنیاد رہبانیت تھی سماتی کہاں اس فقیری میں میری
سیاست نے مذہب سے پیچھا چھڑایا چلی کچھ نہ پیر کلیسا کی پیروی
دوئی ملک و دیں کے لیے نامرادی دوئی چشم تہذیب کی نابصیری

اس کے بعد اسلام کی اس معاملے میں خصوصی برکت کا ذکر کرتے ہیں :

یہ اعجاز ہے ایک صحرا نشین کا بشیری ہے آئینہ دار نذیری
اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری

زبور عجم میں اسی مسئلہ کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

این نکته کشائنده اسرار نهان است
ملک است تن خاکی و دیں روح رواں است
تن زنده و جاں زنده ز ربط تن و جان است
با خرقه و سجاده و شمشیر و سناں خیز

یه نکته کئی مسائل کا حل ہے که مملکت ایک جسم ہے اور دین اس جسم کی روح ہے - جسم و جان دونوں کی زندگی کا انحصار ان کے باهمی ربط پر ہے - اس لئے انسانوں کا فرض ہے که خرقه و سجاده پہن کر دین کے تقاضے پورے کئے جائیں اور اس کے ساتھ شمشیر و سناں کا استعمال بھی ہونا چاهئیے - اس کی ضرورت اس لئے ہے که مغرب کی بیمار تہذیب نے تمام انسانیت کو مصیبت میں مبتلا کر رکھا ہے - پس چه باید کرد میں کہتے ہیں :

اے که جاں را باز می دانی ز تن سحر این تہذیب لا دینے شکن(۱)

یه جان و تن کی دوئی کو برقرار رکھنے والی تہذیب فرنگ کا همیشه کے لئے خاتمه کر دینا چاهئیے - انسانیت کی فلاح اسی میں ہے اور اس کے لئے ضرورت یہی ہے که خرقه و سجاده اوڑھنے والے شمشیر و سناں استعمال کریں یا یوں که لیجئے که تیغ ایوبی اور نگاه بایزید مل کر اس نئے سومنات کا خاتمه کر سکتی ہے :

تیغ ایوبی نگاه بایزید گنجهائے هر دو عالم را کلید(۲)

دین و مملکت اور روح و بدن کی اس تفریق نے جہاں دور جہالت میں مغرب میں دین کی سر بلندی کی خاطر دنیا کو خیر باد کہه دیا اسی طرح اس جدید دور جاهلیت میں دین کو ختم کرکے دنیا کی سر بلندی کے لئے تمام کوششیں مرکوز کر دیں - اشتراکیت ، ملوکیت اور سرمایه داری در حقیقت اسی تن پروری اور جان و روح سے بیزاری کا صاف واضح نتیجه ہے - جاوید نامه میں انہوں نے اشتراکیت کے متعلق کہا ہے :

رنگ و بو از تن نگیرد جان پاک جز به تن کارے ندارد اشتراک(۳)

جان پاک کا وجود اور نشو و نما کا انحصار بدن کے رنگ و بو پر نہیں هوتا - اشتراکیت کا تعلق محض جسم سے ہے - اسی طرح ملوکیت کے متعلق

---

۱ - پس چه باید کرد ، صفحه ۵۸ -
۲ - ایضاً ، صفحه ۵۲ -
۳ - جاوید نامه ، صفحه ۶۹ -

کہتے ھیں :

هم ملوکیت بدن را فربهی است سینهٔ بے نور او از دل تهی است!

ملوکیت کا بدن تروتازہ ھوتا ھے اور اس کا سینہ نور خداوندی سے عاری ھوتا ھے ۔ چنانچہ دونوں کے متعلق ان کا فتویٰ ھے :

غرق دیدم هر دو را در آب و گل هر دو را تن روشن و تاریک دل

دونوں آب و گل میں غرق ھیں ، ان کے بدن موٹے ھیں مگر دل بالکل سیاہ ھیں ۔ ملوکیت کی بھی یہی حقیقت ھے ۔ ایک پادشاھی وہ ھے جسے اسلام کی اصطلاح میں خلافت کا نام دیا جاتا ھے یہ مملکت کا وہ نظریہ ھے جس میں دین و اخلاق سے جدائی نہیں ھوتی ۔ ملوکیت وہ پادشاھی ھے جس کی بنیاد اس مفروضے پر ھے کہ مملکت کے لئے دین و اخلاق کی ضرورت نہیں ۔ اسی لئے ارمغان حجاز میں بیان کرتے ھیں :

ملوکیت همه مکر است و نیرنگ خلافت حفظ ناموس الٰهی است(۱)

ملوکیت محض دھوکا اور فریب ھے جس کا مقصد لوگوں کے دین و ایمان کو برباد کرنا ھے ۔ اس کے برعکس خلافت وہ طریقۂ مملکت ھے جس میں دین و اخلاق کی پوری پابندی ھوتی ھے اس لئے دوسری جگہ خلافت اور ملوکیت کا موازنہ کرتے ھوئے کہتے ھیں :

مسلمان فقر و سلطانی بهم کرد ضمیرش با قی و فانی بهم کرد
و لیکن الاماں از عصر حاضر که سلطانی به شیطانی بهم کرد(۲)

خلافت کا نظریہ روح و بدن اور دین و مملکت کی یکجائی کا نظریہ ھے اس لئے مسلمانوں نے فقر و سلطانی کا ایک شاندار امتزاج پیدا کرکے دکھا دیا ۔ لیکن اس موجودہ زمانے میں جسے اپنے جدید اور ترقی یافتہ اور ترقی پسند ھونے پر فخر ھے ، ایسا کارنامہ انجام دیا ھے جس سے ساری انسانیت بوکھلا اٹھی ھے ، یعنی مملکت کو شیطان کے حوالے کر دیا ھے تاکہ فتنہ و فساد ھو اور ساری دنیا مصیبت سے تلملا اٹھے ۔

ظهر الفساد فی البر و البحر خشکی اور تری میں ھر جگہ فساد

۱ - ارمغان حجاز ، صفحہ ۱۲۶ ۔
۲ - ایضاً ، صفحہ ۱۳۵ ۔

بما کسبت ایدی الناس — نظر آ رہا ہے اور اس کا باعث ان کے
قرآن ، ۳۰ : ۴۱ - — کرتوتیں ہیں -

اب سوال یہ ہے کہ اس فساد سے چھٹکارا کیسے مل سکتا ہے ! قرآن مجید اس سلسلے میں کہتا ہے کہ فلاح صرف وہ لوگ پا سکتے ہیں جن کے سامنے دوسری زندگی کا نقشہ موجود ہو اور جن کی نگاہ محض اس محدود زندگی کی چار دیواری میں نہ گھری ہو - ''کیا ہم تم کو ایسے لوگ بتائیں جو اعمال کے اعتبار سے بالکل خسارہ میں ہیں - یہ وہ لوگ ہیں جن کی دنیا میں کی کرائی محنت سب گئی گذری ہوئی اور وہ اس خیال میں ہیں کہ وہ اچھا کام کر رہے ہیں - یہ وہ لوگ ہیں جو اپنے رب کی آیتوں کا اور اس سے ملنے کا انکار کر رہے ہیں سو ان کے سارے کام غارت ہو گئے ۱۸ : ۳ گویا وہ لوگ جنہوں نے اس دنیا کی زندگی کو ہی سب کچھ سمجھا اور اس کے بعد کی زندگی کو بھلا بیٹھے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ دونوں میں سے آخرت کی زندگی یقیناً بہتر اور افضل ہے -(۱۷ : ۲۱) :

موجودہ دور میں جب ہر طرف مادیت کا دور دورہ ہے ، بعض لوگ تو کھلم کھلا مادہ پرست ہیں اور خدا سے منکر ہیں لیکن اکثریت جو بظاہر خدا اور اس کے رسولوں پر ایمان رکھنے کا دعویٰ کرتے ہیں وہ بھی حقیقی معنوں میں مادہ پرست ہیں کیونکہ ان کی روزمرہ زندگی کا معمول مادہ پرستوں سے کسی طرح بھی بہتر اور مختلف نہیں - اسی لئے اقبال نے اس دور کی خرابی کو دور کرنے کے لئے تین مختلف چیزوں کا تقاضا کیا ہے - فرماتے ہیں کہ ''عالم انسانی کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے : کائنات کی روحانی تعبیر ، فرد کا روحانی استخلاص اور وہ بنیادی اصول جن کی نوعیت عالمگیر ہو اور جن سے انسانی معاشرے کا ارتقاء روحانی اساس پر ہوتا رہے - اس میں کوئی شک نہیں جدید یورپ نے اسی نہج پر متعدد فلسفیانہ نظام عینیت قائم کئے - لیکن تجربہ کہتا ہے کہ جس حق و صداقت کا انکشاف عقل محض کی وساطت سے ہو اس سے ایمان و یقین میں وہ حرارت پیدا نہیں ہوتی جو وحی و تنزیل کی بدولت ہوتی ہے'' -(۱)

اس روحانی اساس کو مضبوط کرنے کے لئے جان و تن ، عقل و عشق ، فکر و ذکر ، خلوت و جلوت دونوں کی ضرورت ہے - لیکن اس کے باوجود قوموں

۱ - تشکیل جدید ، صفحے ۲۷۵-۲۷۶ -

اور افراد کی زندگی میں حرکت اور تموج پیدا کرنے اور قائم رکھنے کے لئے تن کے مقابلے پر جان ، عقل کے مقابلے پر عشق ، فکر کے مقابلے پر ذکر اور جلوت کے مقابلے پر خلوت کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے اور جب اقبال سید علی ہمدانی سے کشمیر کے باشندوں کی زبوں حالی کا ذکر کرتے ہیں اور اپنے دل کی کیفیت بیان کرتے ہیں تو سید علی ہمدانی نے جان و تن کا مقابلہ کرتے ہوئے جان کی اہمیت بیان کی ہے ۔

رومی نے جان و تن کی بحث مختلف نقطہ نگاہ سے کی ہے ۔ ایک جگہ (دفتر اول ۱۵۰۱ و مابعد) انہوں نے عقل و جان کا مقابلہ کیا ہے ۔ کہتے ہیں کہ جب معاملہ عقل و حس کا تھا تو عمرو بن الخطاب اور عمرو ابو الحکم دونوں ایک ہی منزل میں تھے لیکن جب معاملہ جان و عشق کا ہوا تو عمرو بن الخطاب تو کامیاب ہو گیا لیکن ابوالحکم ابو جہل بن گیا ۔ فرماتے ہیں :

بحث عقلی گر در و مرجان بود — آن دگر باشد کہ بحث جان بود
آن زماں کہ بحث عقلی ساز بود — ایں عمر با بوالحکم ہمراز بود
چوں عمر از عقل آور سوئے جاں — بو الحکم بو جہل شد در بحث آں

جان و تن کا باہمی ربط اور پھر تن کے مقابلے میں جان کی برتری کا ذکر کرتے ہوئے مولانا فرماتے ہیں کہ عقل اور حس کی پرورش کے لئے تن پروری ضروری ہے لیکن روح و جان کی پرورش کے لئے تن کو برباد کرنا ضروری ہے لیکن تن کو برباد کرنا مقصد نہیں بلکہ ایک ذریعہ ہے جان کی پرورش کا اور جب جان کی پرورش ہو چکتی ہے تو پھر بدن بھی اس سے تر و تازہ ہو جاتا ہے ۔ کہتے ہیں (دفتر اول ، ۳۰۵ و مابعد) :

صحت ایں حس ز معمورئی تن — صحت آں حس ز ویرانئ بدن
راہ جاں مر جسم را ویراں کند — بعد ازاں ویرانی آباداں کند

اسی نکتہ کو بیان کرتے ہوئے شاہ ہمداں کہتے ہیں کہ تن مٹی ہے ، آب وگل ہے ، خاک ہے روح ایک اعلیٰ شے ہے ۔ ان دونوں میں تمیز کرنا ضروری ہے ۔ جان مقصود ہے اس لئے اس کی پرورش کے لئے جسم کو لاغر کرنا اور گھلانا ایک لابدی امر ہے ۔ اگر بدن کا کچھ حصہ کاٹ ڈالا جائے تو گوشت کا وہ حصہ ختم سمجھنا چاہئیے ۔ لیکن وہ جان جو جلوہ مست ہو جائے اگر تم اسے ہاتھ سے کھو دو تو وہ ضائع نہیں ہوتی بلکہ وہ حقیقی زندگی پاتی ہے ۔ اگر اسے

حفاظت سے رکھنا چاھو گے تو وہ فنا ھو جائے گی اور اگر اسے بانٹنا شروع کر دو تو اس سے انجمن کا فروغ ھوگا ۔

جان کا جلوہ مست ھونے سے کیا مراد ھے ؟ اقبال کہتے ھیں کہ جب خودی کا احساس ھو جاتا ھے تو اس کا ھر عمل اس احساس کی آواز باز گشت ھوتا ھے اور اسی کے نور سے منور ھوتا ھے ۔ اس احساس سے محرومی کا مطلب فنا ھونا ھے :

جلوہ مستی؟ خویش را دریافتن در شباں چوں کوکبے برتافتن
خویش را نا یافتن نابودن است یافتن ، خود را بخود بخشودن است(۱)

جان کا ھاتھ سے کھونے سے کیا مراد ھے ؟ اس کا مطلب بہ الفاظ اقبال :

چیست جاں دادن؟ بحق ھر داختن کوہ را باسوز جاں بگداختن(۲)

جان دینے سے مراد حق کے ساتھ مشغول ھونا ھے اور سوز جاں سے پہاڑ کو پگھلانا اس کا تیشہ پہاڑوں کو کاٹ کر رکھ دیتا ھے اور اس کائنات کی تسخیر سے استفادہ کرتا ھے ۔ جان دے کر صحیح زندگی پاتا ھے ۔ جان کی حفاظت کرنا درحقیقت اسے ضائع کرنا ھے :

تیشۂ او خارہ را برمی درد تا نصیب خود ز گیتی می برد
تا ز جاں بگذشت ، جانش جان اوست ورنہ جانش یک دو دم مہمان اوست(۳)

یہ وھی مشہور قول ھے جو حضرت عیسیٰ نے اپنے حواریوں کو بتایا تھا کہ جو شخص جان سنبھال کر رکھتا ھے کھوتا ھے اور جو اسے دوسرے کے فائدے کے لیے استعمال کرتا ھے وھی حقیقت میں جان پاتا ھے اور زندگی سے سرفراز ھوتا ھے ۔ خودی کی مضبوطی غیر خود کے ساتھ تعلق سے پیدا ھوتی ھے اور اگر غیر خود کا وجود نہ ھو تو خودی کا نشو و ارتقا ممکن ھی نہیں ۔ اس لئے یوں سمجھئے کہ جب انسانی خودی میں اجتماعی جذبہ پیدا ھوتا ھے یعنی انسان اپنی ھستی کو دوسروں کے لئے وقف کر دیتا ھے تو اس وقت خودی پائیدار اور لافانی ھو جاتی ھے :

خودی را تنگ در آغوش کردن ! فنا را با بقا ھمدوش کردن

---

۱ - جاوید نامہ ، صفحہ ۱۹۰ -
۲ - ایضاً -
۳ - ایضاً ، صفحہ ۱۹۱ -

اصل میں مقصود حقیقی تو جان و روح ہے جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے اور بدن کا وجود اس لیئے ہے کہ جان کو اس عالم رنگ و بو میں اپنا کام کرنے کے لئے رابطے اور واسطے کی ضرورت تھی - تن کا کام اس دنیا کے کم و بیش اور قرب و بعد سے مانوس ہوتا ہے - چنانچہ مولانا روم (دفتر اول ، ۲۰۰۷ و مابعد) فرماتے ہیں :

گر تو خود را پیش و پس داری گماں بستۂ جسمی و محروسی ز جاں
زیر و بالا پیش و پس وصف تن است بے جہت آں ذات جان روشن است

اگر تمہاری نگہ صرف زیر و بالا اور پیش و پس تک محدود ہے تو سمجھو کہ تم صرف جسم کے غلام ہو ، جان سے تمہارا کوئی واسطہ نہیں کیونکہ جان تو بے جہت ہے - دوسری جگہ (دفتر چہارم ، ۳۷۸۸) فرماتے ہیں :

جای تغییرات او صاف تن است روح باقی آفتابے روشن است
خود نتوانم ور بگویم وصف جاں زلزلہ انقدر ایں کون و مکاں

بدن کے اوصاف میں تغییرات اور فنا ہے اس کے برعکس روح باقی ہے اور آفتاب کی طرح روشن ہے - اگر میں اس کی تعریف کرنی شروع کروں تو کون و مکاں میں زلزلہ پیدا ہو جائے -

فلک قمر میں جہاں دوست (جو وشوامتر کا ترجمہ ہے) سے ملاقات ہوتی ہے اس سے تن و جاں کا راز پوچھتے ہیں تو جواب دیتا ہے :

گفت تن ؟ گفتم کہ زاد از گرد رہ گفت جاں ؟ گفتم کہ رمز لاالہ

کہ جان تو حقیقی شے ہے یعنی لاالہ کا نور ہے اور تن صرف زاد راہ ہے یعنی منزل کی طرف سفر کرنے کے لئے ایک ضروری مرحلہ -

تمہید زمین میں اسی بحث کو ذرا زیادہ وضاحت سے بیان کرتے ہیں :

چیست تن ؟ با رنگ و بو خوکردن است با مقام چار سو خوکردن است
چیست جاں ؟ جذب و سرور و سوز و درد ذوق تسخیر سپہر گرد گرد

تن کا مقصد اس کائنات چار سو سے مانوس ہونے کے لئے ہے اور جاں کا مقصد تسخیر کائنات اور پھر جذب و سرور یعنی خدائے برتر سے بلا واسطہ رابطہ پیدا کرنا یعنی وہ شے جسے رومی اور اقبال دونوں نے ''دیدار ذات'' کے نام

سے پکارا :

کسے کو ''دید'' عالم را امام است

اس عالم آب و گل سے وابستہ رہتے ہوئے جذب و سرور پیدا کرنا ہی منتہائے مقصود انسانی ہے اور حقیقی دین اسی لئے آتا ہے کہ لوگوں کو اس عالم چار سو سے بلند ہونا سکھائے :

چیست دیں؟ برخاستن از روئے خاک . تا ز خود آگاہ گردد جان پاک

دین کیا ہے ؟ اس خاک سے وابستہ ہونے کے باوجود اس سے بالا ہونا ، خاک سے پیوند رکھنے کے باوجود خاکبازی سے بچنا ۔(۴) مومن کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ : خاکی ہے مگر خاک سے آزاد ہے مومن اور یہ آزادی اسے جان کی بدولت میسر آتی ہے ، وہ جاں جو اسے جذب و سرور سے آشنا کرتی ہے ۔ اور جب جذب و سرور کی دولت ہاتھ آ جاتی ہے تو پھر انسان اس جسم خاکی کے باوجود اس کائنات کی حدود سے باہر جانے کی قوت حاصل کر لیتا ہے :

انقلاب اندر شعور از جذب و شوق وا رہاند جذب و شوق از تحت و فوق
ایں بدن با جان ما انباز نیست مشت خاکے مانع پرواز نیست(۱)

فلک مریخ پر انجمم شناس سے ملاقات ہوتی ہے ۔ پیر روم اسے مریخ میں لے جاتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس دنیائے قمر کا جہاں بظاہر تو ہماری دنیائے رنگ و ہو کے مماثل ہے اور فرنگیوں کی طرح اس کے ساکن علوم جدید میں ماہر ہیں ۔ لیکن فنون تن کے ساتھ ساتھ وہ فنون جاں میں بھی ماہر ہیں ۔ لیکن ایک عجیب بات ہے کہ ہم خاکیوں کے خلاف یہاں کے لوگوں کے بدن ، جان کے ماتحت اور زیر اثر ہیں :

خاکیاں را دل بہ بند آب و گل اندریں عالم بدن در بند دل
چوں دلے در آب و گل منزل کند ہر چہ می خواہد بہ آب و گل کند
مستی و ذوق و سرور از حکم جاں جسم را غیب و حضور از حکم جاں
در جہان ما دوتا آور وجود جان و تن ، آں بے نمود آں بانمود
خاکیاں را جان و تن مرغ و قفس فکر مریخی یک اندیش است و بس

خاکی انسان کا دل آب و گل میں محبوس ہے ۔ لیکن مریخی انسان کا بدن دل

کے زیر اثر ہے - اور اس لئے جو چاہتا ہے ، بدن سے کام لیتا ہے - جان کا نتیجہ مستی و ذوق ہے اور جسم کے مختلف احوال اس بات کے زیر اثر ظاہر ہوتے ہیں - اس خاکی دنیا میں جان و تن کی ثنویت تسلیم کر لی گئی ہے ، ان کے خیال میں تن ایک قفس ہے اور جان ایک پرندے کی مانند ہے لیکن مریخ کا انسان یک اندیش ہے - ان کی جان چونکہ تن کے زیر اثر نہیں اس لئے ان کی نگاہ دیر و زود اور کم و بیش اور کیف و کم کے بندھنوں سے آزاد ہے :

تا دل آزاد است ، آزاد است تن ورنہ کاہے در رہ باد است تن

اگر دل آزاد ہے تو تن بھی آزاد ہے وگرنہ یہ تن تو محض ہوا میں تنکے کے برابر ہے - اگر بدقسمتی سے جان مردہ ہو جائے اور تن بیدار ہو تو دنیا میں فتنہ و فساد برپا ہو جاتا ہے اور ہر طرف افراتفری کا عالم ہوگا - علم و ادب ، ہنر و سائنس ، دین و دانش ، فلسفہ و حکمت سبھی مردم دری اور مردم کشی کا سامان فراہم کریں گے :

رواں خوابید و تن بیدار گردید ہنر با دیں و دانش خوار گردید

ارمغان حجاز میں یہ فرق اور زیادہ نمایاں کرکے دکھایا گیا ہے :

دلے چوں صحبت گل می پذیرد ہما ندم لذت خوابش بگیرد
شو بیدار چوں ''من'' آفریند چو ''من'' محکوم تن گردد بمیرد

جب دل خاک کی صحبت میں بیٹھتا ہے تو اس کا مطمح نظر محض خواب و خور رہ جاتا ہے - لیکن جب اسی خاک میں ''من'' یعنی خودی پیدا ہو جاتی ہے تو وہ دل بیدار ہو جاتا ہے - مگر اس کے بعد جب یہ خودی بدن کے آگے سپر ڈال دے تو پھر یوں سمجھئے کہ یہ دل موت کی آغوش میں ہمکنار ہو گیا :

من کی دنیا ؟ من کی دنیا سوز و مستی جذب و شوق
تن کی دنیا ؟ تن کی دنیا سود و سودا مکر و فن(۱)

یہ سوز و مستی ، جذب و شوق یا جسے شاہ ہمداں ''جلوہ مست'' کہہ کر پکارتے ہیں ، یہی وہ صفت ہے جو قوموں کی تقدیریں بدلنے کے لئے ضروری ہیں - اس کے بغیر فلاح ممکن نہیں -

---

۱ - بال جبریل ، صفحہ ۹۴ -

دل کی آزادی شہنشاہی شکم سامان موت
فیصلہ تیرا ترے ہاتھوں میں ہے دل یا شکم

شمارہ ، جنوری ۱۹۷۲ء

غالب اور اقبال

میں

مسائل امکان نظیر و امتناع نظیر کا علمی پس منظر

سخاوت مرزا (مترجم)

وسط تیرھویں صدی ھجری میں شاہ عبدالقادر کے دو شاگردوں کے مابین مسئلہ' قدرت پر جو اسلامی الھیات کا ایک قدیم موضوع ھے ' نئے سرے سے علمی نزاع شروع ھوا ۔ شاہ صاحب کے یہ دو شاگرد مولانا حیدر بخش اور مولانا اسماعیل شہید تھے۔ مولانا حیدر بخش ٹونکی نے امکان نظیر پر ایک رسالہ تصنیف فرمایا، جس کے رد میں مولانا اسماعیل شہید نے امتناع النظیر کے نام سے فارسی زبان میں ایک رسالہ لکھا ۔ یہ دونوں رسالے شائع ھوچکے ھیں ۔ اس کے ساتھ ھی مولانا اسماعیل شہید نے اپنی ایک کتاب تقویت الایمان تصنیف فرمائی تھی ، جس میں مختلف مسائل رد بدعات وغیرہ کے علاوہ مسئلۂ امکان نظیر کا بھی ایک مسئلہ چھیڑ دیا تھا، جس کا مطلب یہ تھا کہ آنحضرت محمد مصطفٰی صلی اللہ علیہ وسلم جیسے لاکھوں اشخاص خاتم النبین حق تعالیٰ پیدا کر سکتا ھے ؟ اس مسئلہ پر قیامت کا سا شور برپا ھوا ۔ اس کے بعد جید علماء مثلاً علامہ فضل حق خیر آبادی متوفی ۱۲۷۸ھ/۱۸۶۱ء، مولانا صدر الدین دھلوی آزردہ متوفی ۱۲۸۵ھ/۱۸۶۸ء، علامہ سید برکات احمد ٹونکی ۱۳۴۷ھ/۱۹۲۸ء نے نہایت مدلل رسائل اسماعیل شہید کی تردید میں تدوین فرمائے ۔ جو کمیاب بلکہ نادر الوجود ھیں ھم نے ان نایاب رسائل کا ترجمہ کیا ۔ تاکہ یہ مسئلہ منظرعام پر آ جائے ۔

مؤلف تذکرہ علماء ھند نے مولوی اسماعیل شہید کی دیانت اور بلندی فکر کی بڑی داد دی ھے اور ان کی مہم جہاد اور رد بدعات کو انقلاب آفرین قرار دیا مگر مسئلہ امکان نظیر اور امکان کذب باری تعالٰی وغیرہ کے مباحث نے ان علماء کے دلوں کو سخت مجروح کیا کیوں کہ اس سے ان کے نزدیک حضرت رسول کریم صلعم کی شخصیت اور علو مرتبت پر سخت دھکا پہنچتا تھا ۔ حالانکہ حضرت رسول کریم صلعم کی خاتمیت پر نص قطعی موجود ھے۔ سب سے پہلے

علامہ فضل حق خیر آبادی ابن علامہ فضل امام جن کو علماء نے اس طرح مخاطب فرمایا ہے۔ ''شیخ العلماء فخر المتکلمین و حکماء العالم استاد المطلق'' اسماعیل شہید کے مقابلہ کے لئے میدان میں آئے اور ایک زبردست اور مدلل تقریر تقویت الایمان کے مباحث پر فرمائی جس کی اشاعت اس عنوان سے ہوئی :- ''تقریر اعتراضات مولانا فضل حق خیر آبادی بر عبارات تقویت الایمان'' اس تقریر کا جواب مولوی اسماعیل شہید نے اپنے رسالہ 'یک روزی' میں دیا۔ گویا یہ جواب مولوی اسماعیل نے فی البدیہہ ایک ہی روز میں لکھا تھا۔ اس طرح دو رسالے ہوئے۔

تیسرا رسالہ 'امتناع نظیر' علامہ مفتی صدر الدین آزردہ کا تھا جو منتہی المقال کے نام سے کتب خانہ انجمن ترقی اردو میں بھی محفوظ ہے۔

چھوتھا رسالہ علامہ برکات احمد ٹونکی تلمیذ علامہ عبدالحق خیر آبادی امام الفضلا و المحققین کا ہے جو نہایت مدلل اور نسبتاً طویل ہے۔

پانچواں ایک منظوم رسالہ مرزا اسد اللہ خان غالب دھلوی کا ہے جو حسب ایماء مولانا فضل حق خیر آبادی لکھا گیا تھا ، بہرحال مندرجہ بالا چار رسائل نادر و نایاب ہیں اور زیور طبع سے جہاں تک ہمارا خیال ہے آراستہ نہیں ہوئے ، البتہ مرزا غالب دھلوی کا رسالہ امتناع النظیر بعنوان ''مثنوی ششم' بیان نموداری شان نبوت و ولایت کہ در حقیقت پرتو انداز نور الانوار حضرت الوھیت است'' مولانا غلام رسول مہر نے غالب کے دیگر رسائل کے ساتھ شائع کر دیا ہے۔

مسئلہ امتناع نظیر اور امکان نظیر کو اقبال نے جاوید نامہ میں اٹھایا ہے۔ متذکرہ بالا ترجموں کا منشاء زیادہ تر یہ ہے کہ اقبال نے جو مفہوم بیان کیا ہے اس کا فکری پس منظر مہیا کیا جائے۔ جاوید نامہ میں اس مقام پر فوری حوالہ غالب کی مثنوی کا ہے جو درج ذیل ہے۔

مثنوی غالب

بیاں نموداری شان نبوت و ولایت کہ در حقیقت پرتو نورالانوار حضرت الوھیت است

درد دل در نظم گفتن نیست بحث — منکہ رندم، شیوہ من نیست بحث
من سبکروحم گرانجاں نیستم — صد نشان پید است، پنہاں نیستم
ویں کہ میگوئی توانا کرد گار — چوں محمد دیگرے آرد بکار
با خداوند دو گیتی آفریں — ممتنع نبود ظہورے ایں چنیں
نغز گفتی، نغز تر باید شنفت — آنکہ پنداری کہ ہست اندر نہفت

گرچه فخر دودهٔ آدم بود
هم بقدر خاتمیت کم بود

صورت آرایش عالم نگر
یک مه و یک مهر و یک خاتم نگر

این که میگویم جوابش نیست
مهر و مه زان جلوه تابے بیش نیست

آنکه مهر و ماه و اختر آفرید
میتواند مهر دیگر آفرید

حق دو مهر از سوی خاور آورد
کور باد آن، کو نه باور آورد

قدرت حق بیش ازین هم بوده است
هرچه اندیشی کم از کم بوده است

لیک در لیک عالم از روے یقین
خود نمی گنجد دو ختم‌المرسلین

یک‌جهاں تا هست یک‌خاتم بس است
قدرت حق را نه یک عالم بس است

خواهد از هر ذره آرد عالمے
هم بود هر عالمے را خاتمے

هر کجا هنگامهٔ عالم بود
رحمة للعالمینے هم بود

کثرت ابداع عالم خوب تر؟
یا به یک عالم دو خاتم خوب تر

در یکے عالم دو تا خاتم مجوی
صد هزاراں عالم و خاتم بگوی

غالب این اندیشه نپزیرم همے
فرده هم بر خویش می گیرم همے

اے که ختم‌المرسلینش خوانده ای
دانم از روے یقینش خوانده ای

این الف لامے که استغراق راست
حکم ناطق معنی اطلاق راست

منشاء ایجاد هر عالم یکے است
گر دو صد عالم‌بود خاتم یکے است

خود همی گوئی که نورش اول ست
از همه عالم ظهورش اول ست

اولیت را بود شانے تمام
کی بهر فردے پذیرد انقسام ؟

جوهر کل برنتابد تثنیه
در محمد ره نیابد تثنیه

تا نه ورزی اندر امکان ریو و رنگ
حیز امکان بود بر مثل تنگ

میم امکان اندر احمد منزویست
چون زامکان بگذری دانی که چیست

صانع عالم چنین کرد اختیار
کش بعالم مثل نبود زینهار

این نه عجزست، اختیار ست اے‌فقیه
خواجه بے همتا بود لاریت فیه

هر کرا با سایه نپسندد خدا
همچو اونی نقش کے بندد خدا؟

هم گهر مهر منیرش چون بود،
سایه چون نبود ، نظیرش چون بود؟

منفرد اندر کمال ذاتی‌است
لا جرم مثلش محال ذاتی‌است

زین عقیدت بر نگردم والسلام
نامه را در می نوردم. والسلام

جاوید نامه

(ص ۱۴۵ تا ۱۵۰)

زنده رود

اے ترا دادند فرد جستجوئے معنئی یک شعرخود بامن بگوئے

"قمری کف خاکستر و بلبل قفس رنگ
اے نالہ نشان جگرسوختہ چیست ؟"

غالب

نالہ کو خیزد از سوز جگر ہر کجا تاثیر او دیدم دگر!
قمری از تاثیر او واسوختہ بلبل از وے رنگہا اندوختہ !
اندر و مرگے بآغوش حیات یک نفس اینجا حیات آنجا ممات !
آنچناں رنگے کہ ارژنگی ازوست آنچناں رنگے کہ بیرنگی ازوست
تو ندانی ایں مقام رنگ و بوست قسمت ہر دل بقدر ہائے و ہوست !
یا برنگ آ، یا بہ بے رنگی گذر
تا نشانے گیری از سوز جگر!

زندہ رود

صد جہاں پیدا دریں نیلی فضاست
ہر جہاں را اولیا و انبیاست ؟

غالب

نیک بنگر اندریں بود و نبود ہے بہ ہے آید جہانہا در وجود !
'ہر کجا ہنگامہ عالم بود رحمۃ للعالمینے ہم بود' !

زندہ رود

فاش تر گو زانکہ مفہم نارساست

غالب

ایں سخن را فاش تر گفتن خطاست !

زندہ رود

گفتگوئے اہل دل بے حاصل است؟

غالب

نکتہ را برلب رسیدن مشکل است !

زندہ رود

تو سراپا آتش از سوز طلب ! بر سخن غالب نیائی اے عجب !

غالب

خلق و تقدیر و ہدایت ابتداست رحمۃ للعالمینی انتہاست !

زندہ رود

من ندیدم چہرہ معنی ہنوز
آتشے داری اگر مارا بسوز!
غالب

اے چو من بینندۂ اسرار شعر — این سخن افزون تراست از تار شعر
شاعران بزم سخن آراستند — این کلیمان بے یدبیضا ستند
آنچہ تو از من بخواہی کافری است — کافری کو مساورائے شاعری است!

حلاج

ہر کجا بینی جہان رنگ و بو — آن کہ از خاکش بروید آرزو
یا ز نور مصطفیٰ او را بہا ست — یا ہنوز اندر تلاش مصطفیٰ است

زندہ رود

از تو پرسم گرچہ پرسیدن خطاست — سر آن جوہر کہ نامش مصطفیٰ است!
آدمے یا جوہرے اندر وجود — آنکہ آید گاہے گاہے در وجود؟

حلاج

پیش او گیتی جبین فرسودہ است — خویش را خود عبدہ، فرمودہ است!
عبدہ، از فہم تو بالا تر است — زانکہ اوہم آدم و ہم جوہر است
جوہر او نے عرب نے اعجم است — آدم است و ہم ز آدم اقدم است
عبدہ، صورت گر تقدیر ہا — اندر و ویرانہ ہا تعمیر ہا!
عبدہ، ہم جانفزا ہم جانستان — عبدہ، ہم شیشہ ہم سنگ گراں!
عبد دیگر عبدہ، چیزے دیگر — ما سراپا انتظار او منتظر!
عبدہ، دہر است و دہر از عبدہ، است — ماہمہ رنگیم اوبے رنگ و بو ست!
عبدہ، با ابتدا بے انتہاست — عبدہ، را صبح و شام ما کجاست!
کس ز سر عبدہ، آگاہ نیست — عبدہ، جز سر الاالله نیست!
لا الہ تیغ و دم او عبدہ، — فاش تر خواہی بگو ہو عبدہ،
عبدہ، چند و چگون کائنات — عبدہ، راز درون کائنات!
مدعا پیدا نگردد و زین دو بیت — تا نہ بینی از مقام 'مارمیت'

بگزر از گفت و شنود اے زندہ رود
غرق شو اندر وجود اے زندہ رود

رسالہ (۱) — تقریر اعتراضات مولانا فضل حق خیر آبادی
بر عبارت تقویۃ الایمان

امتناع نظیر:

مولانا فضل حق خیرآبادی نے تقویت الایمان مصنفہ مولانا اسماعیل شہید کے جواب میں ایک رسالہ تحریر فرمایا تھا، تقویت الایمان کے فصل ثالث میں مولانا اسماعیل نے ''تحریر فی رد الاشراک'' کے ذکر میں بیان شفاعت کے بعد

یہ لکھا تھا کہ ''اوس شاہنشاہ کی تو یہ شان ہے کہ ایک آن میں ایک کن سے چاہے تو کروڑوں نبی اور ولی، جن اور فرشتے، جبرائیل اور محمدصلی اللہ علیہ وسلم کے برابر کے پیدا کر ڈالے''

یعنی اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ وہ ایک آن میں ایک امر کن سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مانند کروڑ انسان عدم سے وجود میں لاسکتا ہے جو جمہور مسلمانوں کے عقاید کے خلاف ہے کیونکہ حضرت محمد صلعم کا مثل ممتنع الوجود ہے، اور وہ چیز جو ممتنع ہو وہ حق سبحانہ تعالیٰ کی مقتدر نہیں ہے، اسلئے میں منطقی طور پر اصول صغریٰ کے لحاظ سے یہ کہتا ہوں کہ اگر اونکا مثل پیدا ہونا ممکن ہو تو وہ لامحالہ نبی ہی ہو گا، اسلئے کہ غیر نبیؑ، نبی کے مماثل نہیں ہوتا، آنحضرت صلعم کی طرح کسی کا نبی ہونا ممکن نہیں، کیونکہ آپ خاتم الانبیاؑ ہیں، اور مرتبہ خاتمیت کے یہی معنی ہیں کہ وجود کا مثل ہونا محال ہو، کیونکہ وہ انسانی کمالات کا انتہائی مرتبہ نبوت ہے، جو ایک کامل و مکمل مرتبہ ہے، یہ مرتبہ جبتک کہ اس میں خواص ثلاثہ کے مراتب زیادہ قوی نہیں اور جس سے قوی تر ہونے کے امکان کا تصور ہی نہ ہوسکتا ہو، اس کے سوا کوئی اور اعلیٰ مرتبہ ممکن ہی نہیں، نیز ایسا مرتبہ جو ان مراتب وجود امکانی میں اوس سے بالاتر ہو وہ مرتبہ خاتم الانبیاؑ ہے اور ایسا مرتبہ جو مراتب وجود امکانی سے بالاتر نہ ہو وہ خاتم الانبیاؑ کے وجود کا مرتبہ نہیں، جب نبوت اس مرتبہ کو پہنچ جائے تو وہ ختم ہو جاتی ہے، معلولِ اول کا مرتبہ ابتدأ میں، اور خاتم الانبیاؑ کا مرتبہ عودی (عود کرنے) سلسلہ میں، باہم متوازی بھی ہوتے ہیں، اور نزولی و صعودی قوس اوس مقام پر سر بسر نظرانداز ہو جاتے ہیں، اور وجود کا دائرہ اس پر ختم ہو جاتا ہے، نیز جس طرح کہ اس سلسلہ کی ابتدأ میں پہلے سلسلہ کے درمیان واجبیت متصور نہیں ہوتی، اس لئے یہ لازم ہے کہ سلسلہ عودی (تکرار) میں بھی سلسلہ کے یعنی تسلسل کے آخر اور واجب الوجود کے درمیان کوئی مرتبہ متصور نہیں ہوتا، حتیٰ کہ کوئی وجود اوس سے وجود پذیر ہو کر پھر اوسی میں لوٹ جائے، اور مبدأ و معاد دونوں واجب الوجود ہو جائیں۔ ایک آخری بات میں یہ کہتا ہوں کہ اگر خاتم الانبیأ کا مثل پیدا ہونا ممکن ہو تو یہ ضروری ہے کہ اوسکا وقوع میں آنا لازمی طور پر محال نہو، کیونکہ ممکن کے وقوع میں آنے سے اوس کا محال ہونا ظاہر نہیں ہوتا، اور ایسی صورت میں یہاں خاتم النبئین کے مثل کا پیدا ہونا آیت کریمہ ''ماکان محمد اباا حد من رجالکم ولکن رسول اللہ و خاتم النبئین'' کی جو دلیل ناطق ہے تکذیب ہو جاتی ہے جو وجود مثل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ممتنع ہونے کے متعلق صاف اور صریح دلیل ہے ورنہ خدائے تعالیٰ پر کذب کی تہمت لازم آتی ہے اور یہ محال ہے، جو یقیناً ایک نقص ہے، اور حق سبحانہ تعالیٰ پر نقص کا الزام مہمل ہے۔ اور ظاہر ہے کہ آیت مذکور

اون آیات وعید کی طرح جو شرایط معلومہ کی طرح مشروط ہیں دوسری آیتوں اور آحادیث کی مماثل ہیں، نہیں ہے۔ کہ اونکو مشروط ہونیکی قوت دیکر کذب کے محال ہونے (استحالہ) کے لزوم کو دفع کر دیا جائے، لیکن اوسکی دلیل کبریٰ یہہ ہے کہ قدرت تو فعل کی صحت اور اس کے ترک کر دینے سے متعلق ہے جس طرح کہ محقق دوانی نے شرح عقائد عضدیہ میں بیان کیا ہے، یا وہ کوئی ایسی صفت ہے جو ارادہ کے ساتھ تطبیق کرنے میں موثر ہو، جس کا ذکر شرح مواقف اور شرح تجرید الجدید میں موجود ہے، اس لئے ضروری ہے کہ ایسی صفت بھی فاعل کے تعلق کی وجہ سے صحت پر مبنی ہو، اوس لئے کہ قادر تو وہی ہے جو فعل اور ترک فعل کی حیثیت سے صحیح اترے، اور اوس پر قدرت رکھتا ہو اور فاعل کی طرف فعل کی نسبت اس وجہ سے ہے کہ فعل سے فی نفسہ اوس کی صحت ظاہر ہو جاتی ہے۔ اور قدرت نے اوس کو قائم نہ رکھا اور صحت نہ کی تو اوس کی قلب حقیقت کا امکان ہے، مگر یہاں اوس کو ممکن نے اپنے فاعل کی نسبت کو ثابت کر دیا ہے، اس لئے قدرت کا ظہور اوس وقت تک نہیں ہوتا جب تک کہ ممکن اور جملہ ممکنات اس معاملہ میں برابر نہ ہوں، کیونکہ قدرت رکھنا تو حق تبارک و تعالیٰ کی ذات کا اقتضاء ہے اور مقدوریت کی صحت کے امکان پر موقوف ہے، اور ذات کی نسبت تمام ممکنات کے ساتھ یکساں ہے، جب یہ متحقق ہو چکا اور اوسکی قدرت کا بعض پر نیز کل پر ثابت ہو تو کیا کل ممکنات کے متعلق ایسا امکان مشترک متصور ہو گا؟ لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کو قدرت اوس چیز پر ہے جو ممتنع کا امکان رکھتی ہو۔ اور واجب تعالیٰ اوس پر قادر نہ ہو، صفت عجز اگرچہ قدرت کی ضد ہے مگر اس چیز سے اوس پر یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عاجز ہے، کیونکہ ممتنع کی ایجاد پر قدرت نہ رکھنا عجز میں داخل نہیں ہے، اس وجہ سے کہ ممتنع میں تو وجود کی قابلیت ہی نہیں ہوتی۔ آیت کریمہ ''ان اللہ علی کل شئی قدیر'' ''واللہ خلق کل شئی'' کی تفسیر میں مفسرین نے بالاتفاق یہی کہا ہے کہ ''کل شئی'' سے مراد کل ممکن ہیں یعنی ایسی تمام چیزیں ہیں جو ممکن الوجود ہیں۔ یعنی وجود پذیر ہونے کی ان میں استعداد ہو۔ کیونکہ جو چیز محال ہو وہ بالاتفاق کوئی شئے ہی نہیں ہے، ولا قدرت علی الواجب والمستحیل '' (فی البیضاوی)، القدرۃ ھو الممکن من ایجاد الشئی''۔ اور صاحب کشاف نے جو اکابرین معتزلہ سے ہے، آیت ''ان اللہ علیٰ کل شئی قدیر'' کی تفسیر میں لکھا ہے کہ '' المشروط فی حق القادر ان لایکون الفعل مستحیلاً'' (یعنی قادر مطلق کے لئے یہ خبر مشروط ہے کہ اوس کا فعل محال نہو) ''فالمستحیل فی نفسہ عند ذکر القادر علی الاشیاء کلھا، فکانہ قیل علیٰ کل شئی مستقیم قدیر و نظیرہ فلان امر علی الناس ای علی من وراءہ، منھم ولم یدخل فیھم نفسہ و ان کان من جملۃ الناس''۔ (ترجمہ: اس

کی ذات میں یہ امر مشکل ہے، جب تمام اشیا پر اس کی قدرت کا ذکر ہو جیسا کہ کہا جائے کہ وہ تمام اشیاء پر قائم اور قادر ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ فلاں نے لوگوں کو حکم دیا، یعنی ان کو جو حکم دینے والے کے علاوہ ہیں۔ ان لوگوں میں یہ شخص داخل نہیں ہوتا چاہے وہ ان ہی کے درمیان ہو)

یہ عبارت اس بات کی صاف و صریح دلیل ہے کہ معتزلہ بھی واجب تعالیٰ کی کسی ممتنع چیز پر قدرت نہ ہونے کے قائل ہیں، لہذا ثابت یہ ہوا محمد صلعم کے وجود کا نظیر ممتنعات سے ہے، اور اللہ تعالیٰ ''رحمۃ للعالمین'' کے جیسا ایک بھی پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے، یعنی باوجود قدرت کے اس فعل کو ترک کرنا ہی بہتر سمجھتا ہے، باوجود اس کے کہ وہ ہزاروں مثل آن واحد میں وجود میں لا سکتا ہے۔ فضلاً ان یوجد الاف آلاف مثلہ فی آن واحد۔ غرض جو کچھ کہا گیا ہے اوسکا خلاصہ یہ ہے کہ تم یہ کہو کہ دلیل صغریٰ کے لحاظ سے جس سے مراد امتناع اور وہ بھی امتناع ذاتی ہے، ''فلا تسلم الصغریٰ'' یعنی دلیل صغریٰ قابل تسلیم نہیں ہے، کیونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مثل ممتنع بالذات نہیں ہے، البتہ اوسکا امتناع اس وجہ سے ہے کہ آپ کی ختم رسالت پر حق سبحانہ کا اظہار ثابت ہے، اور حق سبحانہ کے اس بیان کو جھوٹ کہنا محال اور ممتنع بالغیر ہے، اور غیر کا امتناع امکان ذاتی کا منافی نہیں ہے، اور اگر امتناع سے مراد امتناع بالغیر ہے تو پھر قاعدہ صغریٰ مسلم ہے، لیکن کبریٰ کے متعلق میں یہ دلیل پیش کرتا ہوں کہ اس موقع پر ممتنع کے کیا معنی ہیں، اگر اوس مقام میں بھی ممتنع بالغیر مقصود ہے تو پھر یہ ایک حد اوسط ہے البتہ اس کی تکرار ہو گی، لیکن کبریٰ کس طرح ممنوع ہوگا، جو قابل تسلیم نہیں، کیونکہ ہر وہ چیز جس کا وجود ممتنع ہو وہ بھی حق سبحانہ تعالیٰ کی قدرت میں نہوگا، اور جس صورت میں بلحاظ کبریٰ ممتنع بالغیر سے مراد ممتنع بالذات ہو تو اوس وقت کبریٰ کی صحت میں شک نہیں ہے، لیکن یہاں حد اوسط کی تکرار نہیں ہوئی، اس لئے اوس کا اندراج لازم نہوا، غرض یہاں یہ بات واضح ہو گئی کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مثل کا ہونا جو لازماً محال ہے۔ اور امتناع بالغیر کی وجہ سے ہے نہ کہ امکان ذاتی کے سبب سے۔ اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ جواب ہمارے مقصد کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ممکن بالذات کی طرح جس کا عدم وقوع نص قرآنی سے ثابت ہو گیا ہے اوس طریقہ سے اوس کا وقوع میں آنا قدرت سے تعلق رکھتا ہے اور ارادہ کا تعلق بھی جس سے مراد دو مقدور میں سے ایک کے ہونیکی تخصیص ہے، اوسکا وجود میں آنا ہے، اور خلق کا تعلق جس سے مراد کسی چیز کا عدم سے خارج میں لانا ہے وہ وجود کی فعلیت سے متعلق ہے اس وجہ سے قدرت و ارادت

کے تعلق کے مساوی ہے، اور وہ گویا ممتنع بالذات کی ایجاد اور تخلیق ہے، خلاصہ یہ کہ ایسا ممکن جس کے عدم وقوع کی خبر خود حق سبحانہ تعالیٰ نے دی ہو اوسکا وقوع بھی ممتنع بالذات کی طرح غیر مقدور ہے۔ ہم نے یہ فرض کر لیا کہ امتناع بالغیر بھی ممکن پر قدرت ہونے کا منافی نہیں ہے، اور کثیر افراد بھی اوس ذات مظہر تجلیات افضل المرسلین کے مماثل نفس امکانی ذاتی اور عقلی تصور کی حیثیت سے ہیں، ممکن ذاتی اور خارجی کے قطع نظر اور اوس قادر ذوالجلال کی قدرت کے لحاظ سے اوسکو وجود پذیر کرنے کے مانع ہو سکتے ہیں، پھر حق سبحانہ تعالیٰ قدرت کے اظہار میں ایسے امور ممکنہ جو محتاط تصور کیے گئے ہیں کیونکہ عقل اونکے وجود کے وقوع میں آنے کے لیے محض بلحاظ امکان ذاتی (من حیث ہو) جیسی کہ اونکی حیثیت ہے، جائز نہیں رکھتی تو یہ محض عوام کو جو جانوروں کے مانند ہیں پریشان کرنا ہی نہیں بلکہ ان لوگوں کے عقاید کی توہین کرنا ہے۔ کیونکہ عام لوگ اس مطلب کو جو رسالہ تقویت الایمان کی عبارت سے نکلتا ہے ہرگز نہیں سمجھ سکتے، سوائے اون خاص اشخاص کے جو امکان ذاتی، امتناع بالغیر اور مرتبہ ماہیت کو جس طرح کہ وہ ہے، اور جس طرح کہ وہ اوس میں جزوی طور پر مضمر ہے، واقفیت رکھتے ہوں، اور اوس مطلب کا کہ صاحب رسالہ کا اوس سے کیا مقصود ہے جو رسالہ متذکرہ کے متن میں تحریر ہے کھوج لگا سکینگے۔ عوام کے طبقہ سے وہ لوگ اسکی اصل وحقیقت کوجسکو مصنف مذکور نے اصول دین کا سب سے بڑا مسئلہ قرار دیا ہے یاد کرلینگے اور اوسکے مطلب کو اپنے خالی ذہنوں میں منتقل کرلینگے، سوائے اسکے کہ افراد انبیاء علیہ السلام کے وجود غیرمتناہی کو ذات محمد صلی اللہ علیہ و سلم کی ذات کے مماثل دوسرے افراد انسانی کی طرح وجود پذیر جان لینگے اسکے سوا کسی اور ہدایت کی اونکو توقع نہیں ہوسکتی۔ ایسی صورت میں عام اشخاص میں سے ہر شخص کو یہ فہمایش کرنا کہ لا الہ الااللہ محمد الرسول اللہ کے کذب کا اعتقاد بھی تصدیق کے ساتھ ساتھ رکھیں تو اس میں کونسا نقصان اور کونسی مضرت ہے، خاتمئین کی خصوصیت کے قطع نظر اس قضیہ میں بھی بلاشک و شبہ سچ اور جھوٹ کا احتمال ہے اور یہ بڑی حیرت کا مقام ہے کہ ادب، گستاخی اور مطلق العنانی کے اشاروں کے قطع نظر بھی جو اوس برگزیدہ کائنات کی جناب میں اس مثال کی تمثیل سے لازم آتی ہے، منکرین نبوت کے جسم کے رونگٹے بھی یہ سن کر کھڑے ہو جاتے ہیں، اور عام لوگوں کی تفہیم کے لئے اس رسالہ کو آسان اردو عبارت میں تالیف کرنیکا مقصد یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایک ایسی مثال سے جو اس مضمون میں اللہ تعالیٰ کی عام قدرت کے متعلق عام طور پر شامل ہے، سوائے امکان وجود کے جو لوگوں میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مانند ہو بیان کی جائے اور کوئی دوسری بات نہیں, اللھم ارنا الحق حقاً وارزقنا اتباعہ و ارناالباطل باطلاً وارزقنا اجتنابہ، فقط تمت۔

یہ ہے وہ تقریر جو مولانا فضل حق صاحب خیر آبادی نے جس کے ذریعہ تقویت الایمان کے مضامین کی تردید فرمائی تھی۔

رسالہ یک روزی
جواب اعتراضات مولوی فضل حق صاحب
منجانب مولوی اسماعیل شہید

مضمون مرقومہ مولوی فضل حق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ معترض کا مقصد رسالہ تقویت الایمان کے مضامین سے متعلق تین باتوں پر اعتراض کرنا ہے، پہلا اعتراض قدرت الہی کے متعلق ہمارے دعوے پر یہ ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مثل پیدا ہونا در حقیقت باطل ہے، دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ متذکرۂ صدر جناب سیدالمرسلین کی جناب میں سؤادبی میں داخل ہے، تیسرے یہ کہ اوسکا اس طرح ذکر کرنا لغو ہے۔

جواب: مجیب کو چاہئیے کہ وہ سب سے پہلے اپنے دعویٰ کو مدلل طور پر پیش کرے، اوسکے بعد معترضین کے اعتراضات کو دور کرنے کی کوشش کرنی چاہئیے، تاکہ اوسکا جو مقصود اثبات دعوے کے متعلق ہے حاصل ہوجائے، ورنہ ظاہر ہے کہ صرف اعتراضات کے رفع کرنے سے دعوے کے ثبوت کی کوئی صورت نہیں ہوتی، غرض میں یہ کہتا ہوں کہ پیغمبر صلعم کے وجود کا مثل پیدا ہونا اللہ تعالی کی قدرت میں داخل ہے نہ کہ یہ تکوین کے تحت ہے کہ اوسکا وقوع لازم آجائے، جسکی تفصیل یہ ہے کہ قدرت ایک علیحدہ چیز ہے اور تکوین کی صفت کچھ اور ہے، قدرت کے امکان کا اثر یہ ہے کہ وہ قادر کے اسم سے مقدور کو وجود پذیر کرتا ہے، بقول بالنظرالی ذاتہ انہ، وقوع مقدور بالفعل، اور تکوین کا اثر یہ ہے کہ وہ مکون کو خارج میں نمودار کر دے، مگر یہ تو ماتریدیوں کا مذہب ہے، جو ان دو صفات یعنی قدرت اور تکوین کے تغیر و تبدل کے قائل ہیں، میں یہ کہتا ہوں کہ قدرت کے تحت کسی شے کو داخل کرنے سے مراد اوس سے قدرت کے تعلق کی تصحیح ہے، نہ کہ اوسکا قدرت سے خارجی تعلق ہے، پہلے مقصد کے مدنظر کسی شئے کے وجود میں آنیکا امکان ہے نہ کہ اوسکی فعلیت ہے، اور دوسری صورت کا مقتضاً فعلیت ہے، اور اسکی بنا اشاعرہ کے مذہب پر ہے کہ فعلیت کی قدرت سے تعلق کو تکوین کہتے ہیں اور یہ ہمارا ادعا نقلی اور عقلی دلائل کے اعتبار سے مدلل ہے، لیکن نقلی دلیل (۱) یہ ہے کہ حق جل و علا سورۂ یاسین میں فرماتا ہے: اولیس

(۱) رسالہ یک روزہ ص ۴

الذی خلق السموات والاض بقدرعلیٰ ان یخلق مثلهم بلیٰ وهوالخلق العلیم ، انما امره اذا اراد شیأ انیقول له کن فیکون'' غرض جمع مذکور کی ضمیرکا مرجع تمام بنی آدم کی طرف ہے ، کیونکہ اس آیت کریمہ کا ذکر معاد کے متعلق آیا ہے ، پس جو بھی آخرت میں زندہ ہوگا وہ اس آیت کریمہ کے تحت آجائیگا ، اور یہ ظاہر ہے کہ افراد انسانی میں سے ہر شخص قیامت کے دن زندہ ہونے والا ہے ، اوسکے مثل کا پیدا ہونا آیت کریمہ مذکور کے لحاظ سے قدرت الہی میں داخل ہے ، گویا دلیل مذکور کی ترکیب کی وجہ یہی ہوگی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم قیامت کے دن زندہ ہونگے ، جو دین کی ضروریات میں ہے ، اور جو شخص بھی قیامت میں زندہ ہوگا تو گویا اوسکا مماثل وجود متذکرہ آیت کریمہ کی مقتضاً کے لحاظ سے قدرت الہی کے تحت ہے ، غرض نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود کا مثل پیدا ہونا قدرت الہی میں داخل ہے اور یہی ہمارا مقصود ہے۔ دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ وجود مثل جسکا ذکر کیا گیا بذاتہ ایک شئے ممکن ہے ، اور جو شئے بالذات ممکن ہوگی وہ قدرت الہی کے تحت ہے ، چنانچہ خدائے تعالیٰ فرماتا ہے : '' وھو علی کل شیئی قدیر'' نیز قولہ تعالیٰ : '' وکان اللہ علیٰ کل شیئی مقتدرا '' چنانچہ خود معترض صاحب نے پہلی دلیل مذکور کو بیان فرمایا ہے ، اور جو کچھ اوس پر اعتراض کیا گیا ہے اوس کا ازالہ ہوسکتا ہے ، جسکا ذکرعنقریب کیا جائیگا (۱) تیسری بحث یہ ہے کہ حق تعالیٰ جل شانہ نے اپنے کلام پاک میں متعدد جگہ مخلوقات کے وجود پر اپنی قدرت کے محیط ہونے کے متعلق اونکی مثالوں سے استدلال فرمایا ہے ، چنانچہ زمین کا زندہ ہونا اور قیامت میں پانی برسا کر مردوں کو زندہ کرنے کا ذکر بہت سی آیات میں مدلل طور پر فرمایا ہے مثلاً قولہ تعلیٰ : '' وھوالذی انزل من السماٗ ماءً فانشرنا بہ بلدۃ میتاً ان مثل عیسی عند اللہ کمثل آدم خلقہ من تراب ثم قال کن فیکون''۔

غرض اس خصوص میں ہمارا استدلال مذکور قرآن مجید عام طور پر موجود ہے۔ لہذا اس حکم کے لحاظ سے حضرت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود کے متعلق یہ ایک دلیل ہے کہ آنحضرت صلعم کے وجود کا مثل پیدا ہونا قدرت الہی پر موقوف ہے ، اسلئے اس معاملہ میں دلیل کی ترتیب یہ ہوگی کہ جب حضرت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود اوسکی قدرت میں داخل ہے تو آپ کے

---

(۱) رسالہ یک روزہ ص ۵

مثل کا پیدا ہونا اوسی قدرت کے تحت ہوگا، لہذا ثابت یہ ہوا کہ آپ کا وجود مثل بھی اوسی کی قدرت کے تحت ہے۔ لان حکم المثلین واحد فی الدخول تحت القدرت و عدمہ بمنطوق القرآن وھوالمطلوب۔ لیکن عقلی دلیل یہ ہے کہ وجود مثل جسکا اوپر ذکر کیا گیا ہے، ممتنع بالغیر ہے اور جو ممتنع بالغیر ہو وہ بالذات ممکن ہے، اور ہر ممکن بالذات قدرت الہی کے تحت ہے۔ بہرحال وجود مثل مذکور بھی قدرت الہی کے تحت ہے، اور یہی ہمارا مقصد ہے، البتہ پہلی بحث کے متعلق ہمارا خیال یہ ہے کہ مثل مذکور درحقیقت معدوم ہے اور ہر معدوم یا تو ممتنع بالذات ہے یا ممتنع بالغیر ہے، اسلئے آپ کا مثل یا تو ممتنع بالذات ہے یا ممتنع بالغیر ہے، لیکن ممتنع بالذات نہیں ہے، ممتنع بالغیر ہی ہے۔ لیکن صغریٰ اور کبریٰ جسکا اس سے قبل قیاس کیا گیا ہے اوسکا ذکر کرنے کی یہاں ضرورت نہیں ہے، البتہ دوسرے قیاس کے لحاظ سے یہ قضیہ استثنائیہ ہوسکتا ہے، جسکے متعلق عرض ہے کہ مثل مذکور سے مراد یہ ہے کہ وہ ایسا فرد ہو جو آنحضرت صلعم سے ماہیت اور صفات کمال میں مشارکت رکھتا ہو اسلئے وہ یا تو امتناع بالذات ہوگا، یا امتناع کی وجہ سے ماہیت میں مشارکت رکھتا ہوگا، یا ان اوصاف سے متصف نہونیکی وجہ سے نفس ذات کے پیش نظر کوئی اور بات ہوگی؟ اور یہ تو ظاہر ہے کہ آنحضرت صلعم کی ماہیت انسانی ہے، اور ماہیت انسانی کا اشتراک ہزاروں افراد میں بھی ممتنع نہیں ہے، اور متذکرہ صدر اون اوصاف سے متصف ہونا نفس ماہیت کے مدنظر بھی ممتنع نہیں ہے، ورنہ آنحضرت صلعم کا اتصاف بھی اون اوصاف میں ممتنع ہو جاتا (۱)، فان حکم المثلین واحد فیما یثبت ویسلب بالنظرالی نفس الماہیتہ الالزم عدم اشتراک الماہیتہ بینھما فلزم عدم المماثلتہ ھذا خلف، لہذا متذکرہ مثل کا وجود ممتنع بالذات نہیں بلکہ خارجی موانعات کے مدنظر مثلاً اللہ تعالیٰ کا اوس وقعہ کے نہونیکے متعلق خبر دینا یا اوسکے عدم کے متعلق ارادۂ ازلی وغیرہ ہے، ممتنع بالغیر کے یہی معنی ہیں، اسلئے متذکرہ صدر مثل کا وجود پہلی بحث کے متعلق ممتنع بالغیر ہے، لیکن ہماری دوسری بحث سے متعلق یہ کہ ہر ممتنع بالغیر ممکن بالذات ہے، عرض یہ ہے کہ ہر ممتنع بالغیر معدوم ہے اور ہر معدوم یا تو ممتنع بالذات یا ممکن بالذات ہے، اور ممتنع بالغیر ممتنع بالذات نہیں ہوسکتا، ورنہ مستقل علل معلول، واحد شخصی پر اجتماع کی وجہ سے توارد

---

(۱) رسالہ یک روزہ ص ٦

لازم آتا ہے، اور وہ بالاتفاق ممتنع ہے، لیکن یہ کہ ہر واحد، نفس ذات کے بطلان اور خارجی منفعت کی وجہ سے امتناع کے ثبوت کیلئے ہر فرد ایک مستقل علت ہے، لہذا یہ تو ایک بدیہی امر ہے جس کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں، لیکن چونکہ یہ توارد اجتماع کی حیثیت سے ہے، اسلئے اوس کے متعلق کہنا یہ ہے کہ امتناع ذاتی کسی وقت بھی ممتنع کی ذات سے منفک نہیں ہو سکتا، لہذا امتناع بالغیر کے ثبوت کے موقعہ پر امتناع ذاتی بھی متحقق ہوگیا، غرض دونو مستقل علتوں کا اجتماع لازم آئیگا اور وہ متفقہ طور پر محال ہے، پس یہ ثابت ہوگیا کہ ممتنع بالغیر ممکن بالذات ہے اور یہی بحث ثانی کا خلاصہ ہے۔ اب رہی تیسری بحث تو اس کے متعلق عرض یہ ہے کہ قدرت الہی کی صحت کا دارومدار امکان ذاتی ہے نہ کہ مساوی طور پر نفس الامری ہے، اسکی تفصیل یہ ہے کہ امکان کا لفظ عرف عام میں دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے، اول تو یہ کہ ذات ممکن کے پیش نظر وجود اور عدم برابر ہے، اگرچہ کہ امور خارجی کے لحاظ سے واجبی علتوں یا اون دونوں میں سے ایک کے متعلق موانع اور عوائق لاحق بلکہ واجب ہو جائینگے، اور اس کو امکان ذاتی کہتے ہیں، اور یہ "وجوب بالغیر اور امتناع بالغیر کے ساتھ ایک جگہ جمع ہوجاتے ہیں" یعنی واجب بالغیر اور ممتنع بالغیر عین وجوب اور امتناع کی حالت میں ممکن ذاتی ہو جاتا ہے، کیونکہ اوس حالت میں بھی یہ صادق آتا ہے کہ وجود اور عدم اوسکی ذات کے پیش نظر مساوی ہیں، اگرچہ امور خارجی کے لحاظ سے دونوں میں سے ایک واجب ہوگیا ہے، اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ حقیقت میں اونکا وجود و عدم دونوں مساوی ہیں، یعنی نہ تو انکی ذات دونوں میں سے ایک کی مقتضی ہے اور امور خارجی میں سے کوئی امر ایسا ہے جس کو نفس الامری مساوات کہتے ہیں، اور یہ ایک دوسرے میں نہ تو وجوب بالغیر کے ساتھ اور نہ امتناع بالغیر کے ساتھ جمع ہوتے ہیں جو ایک بدیہی امر ہے، اسلئے میری یہ رائے ہے کہ جو امکان ذاتی کے لوازم ہیں وہ ممکن ذاتی میں ہمیشہ ثابت ہیں، اس حیثیت سے کہ وجوب بالغیر اور امتناع بالغیر کی حالت میں خود امکان ذاتی اور اوس کے لوازم مثلاً علت کی طرف اوسکی احتیاج وغیرہ ممکن کے لئے ثابت ہوجاتی ہے، اسلئے میں یہ کہتا ہوں کہ قدرت الہی کی صحت کا تعلق امکان ذاتی کے لوازم سے ہے نہ کہ نفس الامری مساوات مقدر کی گئی ہے، اس رو سے وجوب بالغیر اور امتناع بالغیر متحقق ہو چکا، اور اوس کا زوال

کسی وقت میں بھی اور اسباب کے منجملہ کسی خارجی سبب کا ہونا محال ہے اوس کا مطلب یہ ہے کہ اگر نفس الامری ہمسری کا دارومدار قدرت الہی کی صحت سے متعلق ہو تو اوس سے یہ لازم آتا ہے کہ منجملہ اشیاء کے کوئی شئے بھی قدرت الہی کے تحت داخل نہیں ہے، غرض کسی طرح بھی قدرت متحقق نہ ہوگی اور یہ نازیبا ہے (هذا خلف) البتہ اوسکی قربت باقی رہیگی، لہذا مطلب یہ ہے کہ کوئی شئے یا تو وہ موجود ہے یا معدوم، اور وہ یا تو واجب بالذات ہے یا واجب بالغیر یا معدوم ہے اور ممتنع بالذات یا ممتنع بالغیر ہے بہرحال اشیاء میں سے کوئی چیز بھی نفس الامری یعنی حقیقی مساوات سے متصف ہے اور نہ قدرت الہیہ میں داخل ہے، غرض اگر خارجی موانعات قدرت الہی سے متعلق صحت کے لئے مانع دوں تو معدومات میں سے کوئی معدوم قدرت الہی میں شامل نہوگا، اسلئے ممکن کا عدم ہونا لازمی ہے، کیونکہ وہ حقیقت میں کسی علت سے معلل ہے، جو اوسکے وجود کیلئے مانع ہوگا، اور کم از کم اوسکا عدم سے وجود میں آنا علم ازلی اور ارادۂ الہی سے متعلق ہے اور علم ازلی کا تعلق اوس کے عدم سے ہے، اسی طرح یہ لازم آتا ہے کہ موجودات میں کوئی موجود قدرت الہی میں داخل نہیں ہے۔ کیونکہ قدرت تو دونوں طرف متعلق اور مقدور ہوا کرتی ہے اور جس وقت کہ وہ موجود ہوگئی ہو تو ضرور ہے کہ ارادہ الہی اور علم ازلی اوس کے وجود سے متعلق ہوجائے اور وہ اوسکے عدم یعنی معدوم ہونے کے لئے مانع ہے، لہذا اوسکی عدمیت قدرت سے خارج ہوگی، اس لئے اوسکا وجود پذیر ہونا بھی خارج ہوگا غرض یہ واضح ہوگیا کہ قدرت الہی کی صحت کے تعلق کا دارومدار امکان ذاتی پر ہے، اور ہر ممکن ذاتی ہر وقت تمام تقدیرات یعنی علل موجبہ کے وجود نیز موانعات لاحقہ اور وجوب بالغیر اور امتناع بالغیر کی تقدیر عین وجوبات یا موانعات کی تلبیس قدرت الہی پر موقوف ہے۔ اور یہ ایک تیسرا مبحث ہے، غرض اس بیان سے واضح ہوا کہ کسی شئے کا دخول (۱) قدرت الہی کے تحت اوسکا امتناع اور وجوب جو امور خارجی کے مدنظر ہو نہیں ہے، بلکہ جو کچھ اوسکے لئے منافی ہے اوسکا داخل ہونا تکوین کے تحت ہے، نیز یہ بھی واضح ہوگیا کہ وجود کا لزوم محال ہے، وجود شئے کا اندازہ اوس شئے کے داخل ہونے کے لئے مانع ہونا قدرت الہی

---

(۱) رسالہ یک روزہ ص ۷

کے تحت نہیں ہوسکیگا، کیونکہ محال ہونے کا لزوم اوسکے وجود پذیر ہونے کے لئے مانع ہے نہ کہ وہ امکان ذاتی کے لئے منافی ہے، اور قدرت الہی کی صحت کے تعلق کا دارومدار امکان ذاتی ہے نہ کہ وہ عدم کے خارج میں آنے کے لئے مانع ہے، البتہ تکوین (۱) کے تعلق کے لحاظ سے محال ہونے کا لزوم مانع ہے' جو مخفی نہیں ہے' غرض اس تقریر سے یہ روشن ہوگیا کہ جو کہ معترض نے محالات کے تعلق سے متذکرہ وجود مثل کے فیصلہ کے نسبت الزامات عاید کئے ہیں وہ سب بیکار ہیں' کیونکہ جو کچھ انتہائی چیز اوس سے ثابت ہوگی وہ امتناع بالغیر ہے اور اوسکے ثبوت سے صاحب رسالہ کے دعوے کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا چونکہ اونکا مقصد مثل مابہ البحث کے متعلق قدرت الہی کے صحت کے اثبات پر ہے، تکوین کے اثبات سے اوسکا کوئی تعلق نہیں یہ ہے ہمارا مختصر جواب جو معترض صاحب کے اعتراضات سے متعلق ہے، لیکن تفصیلی جواب بھی اسکے بعد ٹھیک ٹھیک معترض کے ہر قول کے تحت انشاء اللہ عرض کیا جائیگا ۔ اونکا ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ یہ چیز بالاتفاق جمہور مسلمانوں کے خلاف ہے اور بس، اون تین اعتراضات کے منجملہ یہ ایک پہلی چیز ہے، خلاصہ یہ کہ مصنف رسالہ مذکور کا یہ دعوی کہ متذکرہ وجود مثل کا وجود پذیر ہونا قدرت الہی کے تحت مسلمانوں کے اجماع کے خلاف ہے، اوسکا جواب یہ ہے کہ متذکرہ صدر دعوی سابقہ مسلمانوں میں سے کسی ایک کے بھی خلاف نہیں ہے حتی کہ اللہ تعالی کی قدرت کے تحت اجتماع مسلمانوں کے خلاف ہو کیونکہ سابقہ مسلمانوں میں سے کسی نے بھی کوئی ایسی وضاحت نہیں کی ہے کہ آنحضرت صلعم کا مثل پیدا کرنے میں حق جل شانہ عاجز ہے، اگر آپ کی مراد یہ ہے کہ اگر متفقہ مباحث ایک جگہ جمع کرلیے جائیں تو اون سے وہی نتیجہ حاصل ہوگا جو مصنف مذکور کے مدعا کے خلاف ہے، لہذا یہ صرف معترض صاحب کا خیال ہی خیال ہے، جسکی تردید عنقریب کیجائیگی، اسلئے اوس کو انہیں الفاظ میں کہنا چاہئے جو جمہور مسلمانوں کے کلام کے متعلق سمجھا گیا ہے ۔ اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ و سلم کے مثل کا پیدا ہونا ممتنع الوجود ہے، ہر وہ چیز جس کا وجود ممتنع ہو اس پر حق سبحانہ تعالی کو قدرت نہیں،

---

(۱) رسالہ یک روزہ ص ۸

مگر میں یہ کہتا ہوں کہ اگر ممتنع الوجود سے مراد اون دونوں مباحث میں ممتنع بالذات ہو تو ایسی صورت میں صغریٰ ممنوع ہے، اور جو کچھ اوسکے اثبات کے متعلق بحث کی گئی ہے اوس میں تو اوسکا نام ہی نہیں لیا گیا ہے، اور اگر اس سے مراد ممتنع بالغیر ہے تو کبریٰ کی بحث ممنوع ہے، اور اسکے متعلق دلیل کامل نہیں بلکہ ایک تقریبی یعنی قریب ہے، اور اگر دونوں بحثوں میں مطلق، ممتنع مطلق ہے تو پھر کلیت کبریٰ ممنوع ہے، اور اگر لفظ امتناع سے مقصد اون دونوں مباحث میں مختلف ہے تو پھر اوس میں اوسط کی تکرار نہیں ہے۔ لیکن اب میں اوس کے متعلق جو معترض نے صغریٰ کی طرف اشارہ کیا ہے یہ عرض کرتا ہوں کہ صغریٰ کے مضمون کے متعلق انہون نے دو وجوہات بیان کی ہیں، پہلی وجہ تو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے منصب کی نسبت ہے، وہ یہ کہ آنحضرت صلعم کا مرتبہ و منصب، مشارکت کی قابلیت نہیں رکھتا ہے، دوسرے یہ کہ اللہ تعالی کے فرمان کی وجہ سے آنحضرت صلعم کا مثل پیدا نہیں ہوسکتا اور یہ دونوں چیزیں تقریباً غیر مختتم ہیں، جسکا آگے ذکر کیا جائیگا۔

اعتراض یہ ہے کہ اگر آپ کے مثل کا وجود میں آنا ممکن ہو تو وہ لا محالہ نبی ہی ہوگا، اور بس، خلاصہ یہ کہ آنحضرت صلعم خاتم الانبیا ہیں، اور جو خاتم الانبیا ہو وہ ایک سے زیادہ نہیں ہوسکتا۔ لیکن نظریۂ صغریٰ عقاید اسلامیہ کا ایک اصول ہے، مگر کبریٰ کے متعلق کہنا یہ ہے کہ خاتم الانبیا تو ترقی کی حیثیت سے صادر اول کا متوازی ہے اور اسطرح کہ صادر اول سے زیادہ سبقت لیجانے والی کوئی چیز نہیں ہوسکتی، اس طرح خاتم الانبیاء سے اعلیٰ کوئی چیز کیسے ہوسکتی ہے؟ جواب: میری عرض یہ ہے کہ جو کچھ اصول کبریٰ کے متعلق اس موقعہ پر بحث کی گئی ہے، بظاہر وہ سہواً قلم سے نکل گئی ہوگی، کیونکہ اس بیان سے یہی چیز معلوم ہوتی ہے کہ خاتم الانبیاء سے کوئی اعلیٰ تر وجود ممتنع ہے، مگر یہاں بحث تو وجود مثل سے ہے نہ کہ کوئی وجود اعلی سے متعلق ہے، بلکہ اس چیز کو اس طرح بیان کرنا چاہیئے کہ خاتم الانبیاء صادر اول کا ہمسر ہے، اور صادر اول میں تعدد پیدا ہوگیا ہے اور یہ محال ہے، اس بناء پر مشہور قول یہ ہے کہ الواحد لا یصور فیہ الا الواحد، یعنی واحد میں سوائے واحد کے کسی دوسرے کا تصور نہیں ہوسکتا، اسلئے خاتم الانبیاء میں بھی تعدد کا ہونا

محال ھے، اور یہ بات پوشیدہ نہیں ھے کہ چند وجوھات کی رو سے یہ دلیل مرفوع یعنی بیکار ھے، کیونکہ پہلی وجہ یہ ھے کہ یہ مشہور و معروف بحث ھے جو اکثر متکلمین کے پاس مسلم نہیں ھے، غرض انکی رائے میں تعدد مذکوز بمرتبۂ اول ابتداء میں ممکن ھے، اور قدرت الہی میں داخل ھے، اسلئے افراد کا تعدد (۱) آخری مرتبہ میں عود کرتے وقت بھی ممکن ھے، اور قدرت الہی کے تحت ھے، غرض یہ دلیل اونکے نزدیک معترض پر الٹ جاتی ھے، دوسرے یہ کہ اس مشہور بحث کو تسلیم کرنے سے بھی وہ دلیل باقی نہیں رھتی، اس وجہ سے کہ صادر اول محققین کی نظر میں ایسی صفات الہی یا اسماء الہی کے منجملہ ایک صفت یا اسم ھے، ایسی صورت میں اوسکا صفت عودیہ سے ایک صفت کی طرف رجوع ھونا یا اسم سے اسماء عودیہ کا ھونا ممکن ھوگا، مجعولات کا سلسلہ اسماء کے سلسلہ کے بعد کا ھے، اسلئے مجعول اول کا مرتبہ خاتم الانبیاء کے مرتبہ کے بعد کا ھے، جسکو مرید یا رحمان کے الفاظ سے تعبیر کرتے ھیں، اور وہ کثیر صادرات پر سبقت رکھتا ھے، اسلئے بلا شبہ مجعولات کا تعدد اس مرتبہ میں ممکن ھے، اور خاتم الانبیاء کا مرتبہ مخلوق اول (۲) کے مقابل ھے نہ کہ صادر اول ھے، چنانچہ اول ماخلق اللہ نوری کی روایت اس پر دال ھے، غرض اوس مرتبہ میں بھی تعدد ممکن ھے لیکن صادر اول کا ھمسر، تو حضرت حق تعالی کی تجلی ھے جو جنت میں ھوگی، جس کو ھر مومن خود اپنے مقام پر دیکھ لیگا، چنانچہ لا تضامون فی رویت (ترجمہ رویت میں کوئی تضمین نہیں ھوگی) اوسکی شان ھے، اگر اوس مرتبہ میں تجلیات متعدد ھوں تو مصنف رسالہ مذکور کو اس سے کیا نقصان پہنچتا ھے، بہرحال تحقیق مذکور سے قطع نظر، صرف اس قدر ضروری ھے کہ واحد سے مراد اس مشہور قضیہ میں واحد تمام اعتبارات کے لحاظ سے ھے یعنی نہ تو وہ کثرت حقیقی رکھتا ھو اور نہ کثرت اعتباری، اور ظاھر ھے کہ مبداء اول بہ نسبت مخلوق اول کے تمام اھل تسنن کے اجماع بلکہ تمام مسلمانوں کے اتفاق، اور تمام ملیین سلامتی) کے پاس بھی وھی واحد معمولی ھے، کیونکہ مخلوق اول کا مبدأ اعلی سے صادر ھونا اونکے نزدیک بھی ایجاب پر نہیں بلکہ اوسکے اختیار پر منحصر ھے، اور صدور اختیاری کو سبقت حاصل ھے یعنی مبدأ کے ارادہ کی تحقیق پر

---

(۱) رسالہ یک روزہ ص ۹
(۲) رسالہ یک روزہ ص ۱۰

مسبوق اور قدرت کی تحقیق پر موقف ہے یعنی وہ علم کی تحقیق اور حیات کی تحقیق پر منحصر ہے، اسلئے فاعل کا اختیار ضروری اور اپنے معلول پر مع متذکرہ چاروں صفات کے مقدم ہے، غرض مرتبۂ اول میں مجعولات کے سلسلہ کے لحاظ سے کثیر صوادر کا متعدد ہونا ممکن ہے۔ تیسرے یہ کہ عدم تعدد کا قیاس مرتبہ اول میں تسلیم کرلینے کے بعد سلسلہ کائنات سے متعلق میں یہ کہتا ہوں کہ معلول اول جمہور ملیئن کے اجماع کے مدنظر حادث ہے، اور مبدٔ اعلیٰ معہ اپنی تمام صفات کے جس کے منجملہ صفت قدرت ہے، قدیم ہے۔ غرض وجود معلول اول مبدٔ اعلیٰ اس بات پر قادر تھا کہ وہ سلسلہ کائنات کو موجودہ سلسلہ کے بغیر ایجاد کرسکتا تھا اور اوس سلسلہ میں ایک اون میں سے ایک صادر اول بھی تھا، اور ایک اوسکا ہمسر خاتم الانبیا بھی اور اس سلسلہ کے قبل دوسرے سلسلہ پر قادر تھا، جسکی کوئی انتہا نہیں، اور اسی طرح وہ ابد کی طرف بھی قادر ہے، اسلئے کہ وہ اسکو جو اس وقت موجود ہے فنا کردیتا ہے اور دوسرا عالم پیدا کردیتا ہے، اور اوس عالم میں بھی ایک صادر اول معرض وجود میں لاتا ہے اور ایک خاتم الانبیأ بھی اوسکے مقابلہ میں قائم کر دیا جاتا ہے بقول حق سبحانہ ''اولیس الذی خلق السموات والارض بقادر علیٰ ان یخلق مثلھم بلی وھوالخلاق العلیم'' نیزوہ اس بات پر بھی قادر ہے کہ جنتیوں کے جنت میں اور دوزخیوں کے دوزخ میں داخل ہونے کے بعد ایک دوسرا عالم بھی اس عالم کی طرح پیدا کریگا، اور اوس میں صادر اول خاتم انبیا بھی وجود میں آئیگا چنانچہ اللہ تعالی فرماتا ہے ' '' ومانحن بمسبوقین علیٰ ان تبدل امثالکم ونشیئکم فیما لاتعلمون ۔ معترض صاحب فرماتے ہیں کہ آخر میں ایک وجہ اور بیان کرتا ہوں ۔ میں یہ عرض کرتا ہوں کہ یہ تو ایک دوسری وجہ ہے جو صغریٰ کے متعلق پہلا قیاس ہے ۔ خلاصہ یہ ہے کہ وجود مثل متذکرہ آیت کریمہ کے تکذیب کے لئے مستلزم ہے' خدائے تعالی فرماتا ہے ۔ ''ما کان محمد اباا حد من رجالکم ولکن رسول اللہ و خاتم النبیئن '' چونکہ اس آیت کی تکذیب محال ہے اسلئے وجود مثل مذکور کا ہونا بھی محال ہے ' اور چونکہ وہ خود ممتنع ہے لہذا وجود مثل مذکور کا ہونا بھی ممتنع ہے، اور یہی ہمارا مقصد ہے' مخفی نہ رہے کہ یہ دلیل چند وجوہات کی وجہ سے مرفوع بیکار ہے ۔ پہلے تو بہت سی آیتوں کے تضاد کی وجہ سے اون میں سے یہاں تین چار آیتوں کی تلاوت کی گئی ہے، مثلاً کہا جاتا ہے کہ ایک ہی مذہب کے تمام اشخاص

کا اجتماع گویا آیت کو جھٹلانا ھے اور اللہ تعالی کا یہ قول کہ " ولایزالون مختلفین o الا من رحم ربک۔ ولذ الک خلقھم۔ وتمت کلمتہ ربک لا ملئن جھنم من الجنتہ والناس اجمعین " غرض وہ بھی ممتنع ھوگئیں اور قدرت الھی کے تحت نہیں ھیں ' حالانکہ یہ آیت وارد ھوئی ھے کہ "ولوشاء ربک لجعل الناس امتہ واحدۃ " نیز یہ بھی کہا جاتا ھے کہ تمام بنی آدم کا ایمان اس آیت کے جھٹلانے کی طرف ھے ، اور اللہ تعالی فرماتا ھے کہ "ان الذین کلمتہ ربک لا یومنون ولوجاء تھم کل آیہ " اسلئے یہ ممتنع ھے اور قدرت الھی میں داخل نہیں ھے حالانکہ قرآن میں وارد ھوا ھے کہ " واوشاء ربک لا من من فی الارض کلھم جمیعاً " نیز یہ بھی کہا جاتا ھے کہ شرک کو ترک کرنا تمام لوگوں کی جانب سے ، گویا نص قرآنی کو جھٹلانا ھے چنانچہ خدائے تعالی فرماتا ھے ، "وما یومن اکثرھم باللہ الا وھم مشرکون " حالانکہ وارد یہ ھوا ھے کہ " ولوشاء اللہ مایشرکو " نیز یہ بھی کہا جاتا ھے کہ قوم کفار کی طرف سے انبیا علیہ السلام کا لوٹنا ' آیت کو جھٹلانے کے مرادف ھے ۔حضرت ابراھیم کے قصہ میں اللہ تعالی ارشاد فرماتا ھے ۔ " وبدابیننا وبینیکم العداوۃ والبغضاء ابداً حتی تومنوابااللہ وحدہ " ایسی ایک حکایت حضرت شعیب علیہ السلام کے متعلق بھی بیان کی گئی ھے " وما یکون لنا ان نعود فیھا الا ان یشاء اللہ ربنا" ۔ نیز یہ بھی کہا جاتا ھے کہ نبی آخرالزماں سے نبوت کا سلب کیا جانا ' کذب ھے ' اور بھی اللہ تعالی فرماتا ھے ' " وھوالذی ارسل رسولہ بالھدی و دین الحق لیظھرہ علی الدین کلہ " نیز یہ بھی ارشاد فرماتا ھے " ولئن شیئاً للہ بالذی اوحینا الیک ثم لا تجد لک علینا وکیلا "

غرض جو شخص کلام الھی کے مقاصد کو پیش نظر رکھتا ھو ' اوسکو یقین کے ساتھ جاننا چاھئے کہ بہت سی آیات کی رو سے دلیل مذکور نص قطعی ھے اور ایسی بہت سی آیتیں جو قدرت الھی سے متعلق ھیں اور وعدۂ الھی کے مقابلہ میں نازل ھوئی ھیں اسقدر ھیں ، جنکی تعداد کا شمار کرنا مشکل ھے' بلکہ اگر اچھی طرح غور کیا جائے تو واضح ھوگا قدرت الھی کے نفس وجود سے دلیل متذکرہ صدر کا نقص لازم آتا ھے ' کیونکہ قدرت کا جانبین کی ضرورت کے لحاظ سے اوسکا اندازہ متعین ھو جاتا ھے ، اور جو چیز کہ موجود ھے ' اوسکا علم ازلی میں معدوم ھونا جھوٹ کے مرادف ھے ۔ جو چیز کہ معدوم ھے

اوسکا وجود متذکرہ صدر جھوٹ کا لوازمہ ھے ۔ اور علم ازلی کا جھٹلانا پہلی حالت سے پھر جانا اور آیت قرآنی کو جھٹلانا ھے ' اسلئے یہ لازم ھوگا کہ ھر موجود کا عدم اور ھر معدوم کا عدم ھونا قدرت سے خارج ھے ' اس طرح قدرت کبھی بھی متحقق نہ ھوگی (ھذا خلف) تو یہ بات پیچھے رہ گئی ' دوسرے یہ کہ اس کے حل کے لئے معترض صاحب کے قول کے لحاظ سے ممتنع سے مراد یہ ھے کہ جو کچھ مستلزم ھے وہ محال ھے ، پہلے قیاس کے مدنظر وہ خود ممتنع ' یا ممتنع بالذات ھے یا تو وہ ممتنع بالغیر ھے ، بحث مذکور ممنوع ھی نہیں بلکہ منقرض (متضاد) ھے۔ عدم پرکیا منحصر ھے، عقل اول کا محال ھونا لازمی یعنی واجب نہیں ھے حالانکہ عقل کا عدم ھونا ممتنع بالذات نہیں ھے ، ورنہ یہ ھوگا کہ عقل اول واجب بالذات ھوجائے گی ھر ممکن کا معدوم ھونا جو موجود ھے محال ھوگا ۔ یعنی علم ازلی پر جھوٹ کا الزام عاید ھوگا ، حالانکہ ممکن کا عدم ھوجانا ممتنع بالذات نہیں ھے ' ورنہ ممکن موجود اور واجب بالذات ھوجائیگا (ھذا خلف) اور یہ سبرا ھے ۔ اور دوسرے قیاس کے لحاظ سے اس میں کوئی کافی وجہ نہیں پائی جاتی ' کیونکہ اس قیاس کی بناء پر صرف اسقدر ثابت ھو سکیگا کہ متذکرہ وجود مثل ممتنع بالغیر ھے،اور امتناع بالغیر قدرت کے ساتھ اس کے تعلق کامنافی نہیں ھے؟اور تیسری چیز کی توضیح اعتراض کے طورپر عقلی اور نقلی دلائل سے جسکا ذکر سطور بالا میں کیا گیا ھے یہ کہ کسی ایسی چیز کا واقع ھونا جو مخالف ھو اور اوس چیز کے جھٹلانے کے لئے لازم ھو ، نہ کہ اوس کے واقع ھونے کا امکان ھو اور جسکی صحت کا دار و مدار قدرت سے متعلق مقدور کیا گیا ھے ، نہ کہ اوسکے واقع ھونے کا امکان ھے ، مثلاً زید نے عمرو سے کہا کہ میں تجھکو نہیں مارونگا ' اسلئے عمرو کا یہ مارنا زید پر بالفعل صادر تو ھوگیا ، البتہ اوسنے جھوٹ بولکر خود پر یہ چیز لازم کرلی ، لیکن اسکا امکان ھے کہ زید اسکو مارے ' اس لئے یہ بات اوس کے لئے بالکل جھوٹ نہیں ھے ورنہ یہ لازم آجائیگا کہ زید ایک وقت سچ بات کہنے کی صفت سے متصف ھوجائے ' اور اوس کے اعضاء ھی گویا مفلوج ھو جائیں ، جس وقت کہ اوسکے مارنے کا امکان ھی باقی نہ رھے' اب اس چیز پر غور کرنا چاھئے کہ آیا زید کی تعریف اوس کی سچی بات پر ' اور عمرو کی مدح اوسکی وجاھت کے متعلق زید کی رائے میں اس وجہ سے متحقق ھو جاتی ھے کہ گو زید عمرو کے مارنے کی قدرت رکھتا ھے ' لیکن اپنے کلام کی سچائی کی خاطر اور عمرو کی

وجاهت کی رعایت کے مد نظر اوسکو نہیں مارتا ہے ، یا اس سبب سے یہ امر متحقق ہو جاتا ہے کہ زید کے اعضاء ہی مفلوج ہوگئے تھے ، اور فالج کے عارضہ کی وجہ سے وہ عمرو کو نہیں مار سکا ، تو کیا دوسری صورت میں زید یا عمرو کی تعریف کچھ سمجھ میں آتی ہے ؟ سبحان‌اللہ یہ بات باوجود اسقدر ظاہر و باہر ہونے کے اپنے وقت کے عقلمندوں کی نظر میں ، کس طرح باریک سے باریک نظریوں پر مشتمل ہوگی ، لہذا اگر معترض کا مقصود یہ ہے کہ وجود مثل زیر بحث کا بظاہر واقع ہونا گویا آیت کریمہ کے اس جھوٹ کو خود پر لازم کرلینا ہے تو پھر وہ مسلم ہے ، اور کسی شخص نے وجود مثل مذکور کے وقوع کا دعویٰ تو اب نہیں کیا اور اگر اوسکا منشاء یہ ہے کہ وجود مثل کے وقوع کے امکان کو آیت کے جھٹلانے کا مرادف قرار دیا گیا ہے ، جو قرآن شریف کی ایک آیت ہے تو پھر اوس آیت کو پڑھ دینا چاہئے تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ کونسی آیت وجود مثل کے امکان کی نفی پر دال ہے ، اور اگر اس سے یہ مقصود ہے تو متذکرہ صدر وجود مثل کے امکان سے آیت قرآنی کے کذب کو لازم قرار دینا ہے اور آیت کریمہ کے کذب کا امکان بھی محال ہے ، تو پھر ایسا لزوم ممنوع ہے ، کیونکہ وجود مثل مذکور کا عدم ہونا نص مذکور کی سچائی کا معلول ہے ، البتہ امکان کی تحقیق نص مذکور کی تصدیق کے لئے لازم ہے ، اور متذکرہ صدر عدم کا بالفعل زایل ہو جانا آیت مذکور کی صدق پر مبنی نہیں ہے ۔ یعنی مثل مابہ البحث کے وجود کا امکان آیت متذکرہ صدر کے کذب کے امکان کے لئے لازم نہیں ہے ، کیونکہ امکان کے زوال کا معلول امکان کے زوال کے لئے اوسکی لازمی علت نہیں ہے ، ورنہ یہ لازم آتا ہے کہ عقل اول کے زوال کا امکان واجب کے زوال کے امکان کے لئے مستلزم ہے ، بہر حال عقل اول کے زوال کا امکان ممتنع ہے ، اور عقل اول بالذات واجب ہوگی ، خلاصہ یہ کہ علت اور معلول کے درمیان وجود اور عدم کا وجود فعلیت کی حیثیت سے وجود اور عدم کا وجود ہے نہ کہ یہ چیز امکان ذاتی میں ہے ، ورنہ لازم آئیگا کہ واجب بالذات ممکن بالذات ہو جائے ، کیونکہ اوسکے معلولات تمام ممکنات ہی تو ہیں ۔ اعتراض یہ ہے کہ ممکن کے واقع ہونے سے اوسکا (وجود کا) محال ہونا ظاہر نہیں ہوتا ، اس لئے یہ بحث تو مسلم ہے ، لیکن دوسری بحث یعنی یہ کہ وجود مثل مذکور سے اگر اوسکا (وجود کا) محال ہونا ظاہر ہوتا ہو تو وہ ممتنع ہے ، کیونکہ وجود مثل

مذکور کا ہونا اوسکی ذات کے مد نظر محال نہیں معلوم ہوتا ، بلکہ بعض متذکرہ صدر صورتوں میں یہ چیز پیش نظر رہتی ہے ، اور اگر اس سے مقصود یہ ہے کہ ممکن کے وقوع سے کسی طرح اوسکا محال ہونا ظاہر نہیں ہوتا ہے ، نہ کہ اوسکی ذات کے اور نہ خارجی امور کے پیش نظر ایسی بحث ممنوع ہے ، کیونکہ اس قیاس سے یہ چیز لازم آتی ہے کہ ہر معدوم کا وجود اور ہر موجود کا معدوم ہونا ہی محال ہوگا ، کیونکہ وہ محال ہونے کا لازمہ ہے ، یعنی اس سے علم ازلی کا جھوٹا ہونا ثابت ہوتا ہے ۔

ایک اعتراض یہ ہے کہ یہ وجود مثل کے امتناع کی صریح دلیل ہے :

میں یہ کہتا ہوں کہ آیت مذکور وجود مثل زیر بحث کے ظہور میں آنیکی صریح دلیل ہے نہ کہ وہ اوسکی ذاتی طور پر امتناع سے متعلق ہے ۔

اعتراض یہ ہے کہ یہ اسکے سوا اور کیا ہے کہ اللہ تعالی پر جھوٹ باندھا گیا ہے ۔ میری عرض یہ ہے کہ کیا مثل مابہ‌البحث کے واقع ہونے کا ذکر متذکرہ صدر جھوٹ کا جواز ہے؟ معاذاللہ! لیکن مثل مذکور کے امکان کی گفتگو ، جھوٹ ممکن ہونے کے لئے لازم نہیں ہے ، جسکا میں قبل ازیں ذکر کر چکا ہوں ۔ علاوہ ازیں ، یہ کہ مثل مذکور کے امکان کے متعلق بحث اس وجہ سے بھی نہیں ہوسکتی کہ دراصل اوسکے عدم وقوع کا اختیار یعنی ذاتی طور پر ہر گز واقع نہیں ہوا ، اور مثل مذکور کے واقع نہ ہونے کا اختیار نہونا ، بلکہ قرآن مجید کی رو سے ابتدا ہی سے اس اختیار کا نہونا ، اصلاً ممکن نہیں ہے ، بلکہ قدرت الہیہ میں داخل ہے ، چنانچہ خدائے تعالی فرماتا ہے ، " قل لوشاءاللہ ما تلوتہ علیکم ولا ادراکم بہ " نیز اختیار کے بعد ممکن ہے کہ اس کو فراموش کر دیا جائے ، اسلئے ہمارا یہ قول کہ وجود مثل کے امکان کی قطعاً کسی نص قرآنی سے تکذیب نہیں ہوسکتی - اور قرآن مجید کا سلب کر دیا جانا نزول کے بعد بھی ممکن ہے ، جو قدرت الہی کے تحت ہے ، اللہ تعالی فرماتا ہے ، " ولئن شیئاً لنذھبن بالذی او حینا الیک ثم لا تجد لک بہ علینا وکیلا " - اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ ایسا ہونا محال ہے نیز تحقیق وہ ایک نقص ہے اور خدائے تعالی پر نقص کا الزام محال ہے ۔

عرض یہ ہے کہ اگر محال سے مراد ممتنع بالذات ہے ، جو قدرت الہی میں داخل نہیں ہے ، تو ہم اسکو تسلیم نہیں کر سکتے کہ مابہ البحث کذب

اون معنوں میں محال ہے ، کیونکہ ایسے قضیے ("عقد قضیہ غیر مطابقہ للواقع") کا حل ہونا جس سے مطابقت نہو واقع ہو سکتا ہے ، اور فرشتوں اور انبیاء علیہ السلام پر اوسکا القا ہونا قدرت الہی سے خارج نہیں ہے ، ورنہ یہ لازم آتا ہے کہ قدرت انسانی ، قدرت ربانی سے بہت زیادہ ہے ، کیونکہ اس سے غیر مطابق قضیہ کا باہم اتصال واقع ہوگا ، اور اوسکا القا اپنے مخاطبین پر اکثر افراد انسانی کے ہاتھ میں متصور ہوگا بلکہ متذکرہ کذب کی گفتگو بھی بالضرور اوسکی حکمت کے منافی ہے ، اور یہ ممتنع بھی بالضرور اوسکی حکمت کے منافی ہے ، اور یہ ممتنع بالغیر ہے ، لہذا کذب کے فقدان کو حضرت حق سبحانہ کے کمالات میں شمار کیا جاتا ہے ، اور اوس خدائے تعالی جل شانہ کی اوس خصوصیت کے ساتھ اوسکی مدح بھی کرتے ہیں ، بر خلاف ایک گونگے اور جماد کے جنکی کوئی شخص بھی کذب کے معدوم ہونے کی وجہ تعریف نہیں کرتا ، اور یہ ظاہر ہے ۔ کمال کی صفت یہی ہے کہ ایک شخص کاذب کے کلام پر گفتگو کی سکت رکھتا ہے اور رعایتاً کلی مصلحت اور حکمت کے تقاضے کی وجہ سے جھوٹی بات پر پانی پھیر دینے کے لئے کاذب سے کلام نہیں کرتا ، وہی شخص باوجود جھوٹ کا عیب رکھنے کے کمال صدق سے متصف ہو جاتا ہے ، اوس شخص کے برخلاف جسکی زبان ماؤف ہو گئی ہو اور کاذب کی طرح بول نہیں سکتا یا اوسکی قوت متفکرہ ہی میں کوئی فتور واقع ہو گیا ہو ، جو غیر مطابق قضیہ کو درحقیقت حل نہ کرسکتا ہو یا ایسا شخص جس وقت کہ وہ کوئی سچی بات زبان سے نکالتا ہے تو اوس کے منہ سے سچی ہی بات نکلتی ہے ، اور جب وہ جھوٹ بات کہنے کا ارادہ کرتا ہے تو اوسکی آواز ہی بند یعنی ماؤف ہو جاتی ہے ، یا کوئی دوسرا شخص اوسکا منہ ہی بند کر دیتا ہے یا اوسکا گلا ہی گھونٹ دیتا ہے ، یا وہ شخص جسنے چنہ سچے قضیوں کو یادکر لیا ہے ، اور دراصل کسی دوسرے قضیہ کو ترتیب دینے کی قدرت نہیں رکھتا اور اسی بناء پر اوس سے جھوٹی باتیں صادر نہیں ہوتی ہیں۔ ایسے متذکرہ صدر اشخاص عقلمندوں کے نزدیک کوئی قابل تعریف نہیں ہیں ، غرض کاذب کے متعلق گفتگو نہ کرنا اور کذب کے عیب سے خوش ہونا نیز اوسکی آلودگی سے پاک صاف ہونا، تعریف کی صفات سے بدتر ہے ۔ اور کاذب کے کلام میں گفتگو کی بنا پر عجز ظاہر کرنا کسی طرح تعریف اور مدحت کی کوئی صفت نہیں ہے یا اوسکی مدح کرنا بہ نسبت پہلی

مدح و توصیف کے نہایت ھی رکیک ھے ۔ اعتراض :- البتہ کبریٰ کی دلیل الخ ۔

اس کا جواب یہ ھے کہ دلیل کبریٰ تو قیاس اول کی حیثیت رکھتی ھے ، یعنی اگرچہ کہ وہ ممتنع ھے ، مگر وہ قدرت الہیہ میں داخل نہیں ھے ۔ یہ چیز پوشیدہ نہ رھے کہ اگر لفظ ممتنع سے مراد اس موقعہ پر ممتنع ذاتی ھے تو یہ بحث مسلم تو ھے ، مگر اس سے کوئی فائدہ نہیں ، کیونکہ مثل زیر بحث کا وجود ممتنع ذاتی نہیں ھے کہ وہ کلیۂ کبریٰ میں شامل ھو جائے اور اگر آپ کی مراد اس سے ممتنع بالغیر ھے تو پھر بحث مذکور ممنوع (بیکار) ھے ۔ اور جو کچھ اس موقعہ پر کہا گیا ھے اوسکی وجہ معقول نہیں ھے ، کیونکہ اوسکا نتیجہ یہی ھے کہ آیت کریمہ ان اللہ علیٰ کل شیٔ قدیر کے عام الفاظ سے واجب بالذات اور خارج بالذات دونوں اس سے خارج ھیں ، ایسی گفتگو سے اس موقعہ پر کوئی فائدہ نہیں ، بلکہ وقتیہ طور پر اسکا فایدہ ھو سکتا ھے ، کہ ممتنع مطلق (قطعی) طور پر عام آیت کریمہ متذکرہ صدر سے خارج ھوجاتا ھے اور اوسکے بعد اسکا اثبات نہیں ھوتا ۔ بلکہ میرا تو خیال یہ ھے کہ مطلق ممتنع عام آیت کریمہ مذکور سے ھرگز خارج نہیں ھے ، کیونکہ اگر مطلق ممتنع خارج ھوتا تو پھر مطلق واجب بھی خارج ھوجاتا کیونکہ واجب ذاتی طور پر بالا تفاق خارج ھے ، اور ممتنع بالغیر کا خروج واجب الغیر کے عروج کا لازمہ ھے ، جسکا تفصیل کے ساتھ اوپر ذکر کر دیا گیا ھے ، غرض کوئی چیز قدرت سے متعلق ھونے کے قابل باقی نہ رھی ، اسلئے آیت کریمہ کی تخصیص اوسکے ابطال کو قائم رکھنے والی ھوئی ، اور یہ چیز بالاتفاق باطل ھے ۔

معترض صاحب فرماتے ھیں کہ یہ عبارت صریحاً اس چیز پر دلالت کرتی ھے کہ معتزلہ بھی ممتنع پر واجب کے قادر نہ ھونے کے قائل ھیں ۔ ۱

میرا کہنا یہ ھے کہ ایسا شخص جو در حقیقت اھل سنت و الجماعت ھو وہ سنت کی اتباع کو اپنی ھمت کا مطمح نظر بنا کر معتزلہ کی موافقت اور مخالفت کو ایک جو برابر بھی نہیں پسند کرتا ، البتہ اھل بدعت بمصداق البدعۃ و

---

۱ - یک روزہ ص ۱۷

ملته واحدة یعنی بدعتی ایک واحد طبقه هے جو معتزله کی موافقت کو ایک بهت بڑی چیز سمجهتا هے ۔غرض بلحاظ اعتراض یه ثابت هو گیا که نظیر کا معرض وجود میں آنا ممتنعات سے هے ۔

جواب :۔ عرض یه هے که یه تو هرگز ثابت نهیں هوا که اگر ممتنعات سے مراد ممتنع بالذات هے یا اوسکا اثبات هے تو یه کوئی مفید چیز نهیں ' سوائے اسکے که ممتنع سے مراد ممتنع بالغیر هو ۔

اعتراض :۔ الله تعالیٰ آنحضرت جیسے رحمته‌للعالمین کا ایک مثل کے بهی پیدا کرنے پر قادر نهیں هے ۔

جواب :۔ یه عجیب کلمه هے جو اس موقعه پر زبان سے نکلا هے ، جسکو هر مومن و ملحد ' موحد اور مشرک بهی سنے تو ایسے برے اور شنیع کلمه کو سنکر اوس کے رونگٹے کهڑے هو جائیں ، که اس رحمته للعالمین کی ذات کو پهر ایک بار شاید حق جل شانه ایسے قائل کے زعم کی بناء پر پیدا نه کرے ، یه کلام تو ایسا هے که یهودی باوجود اس اعتقاد کے که توریت مقدس کو حق جل و علا نے نازل فرمایا هے یه کها کرتے تهے که الله تعالیٰ توریت جیسی اور چیز نازل کرنے پر قادر نهیں هے ' لهذا ایسے معتقدین کے جواب میں بهی وهی آیت پڑهنی چاهئے جو یه هے " کبرت کلمته تخرج من افواههم ان یقولون الا کذباً " نیز یه آیت بهی " قل الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون " جسکو وه اپنی بصیرت کا مطمح نظر بنالے ۔

اعتراض :۔ جو کچھ تم کهنا چاهتے هو آخر اوسکی غایت کیا هے ؟

جواب :۔ اس دلیل کی تفصیل تو سطور بالا میں کردی گئی هے ۔

اعتراض :۔ یه بات پوشیده نهیں هے که یه جواب همارے مقصود کے منافی هو سکتا هے ' انتها ' خلاصه یه که کبریٰ مجیب کے لئے ایک دلیل هے ، یعنی هر ممکن ذاتی بالتخصیص قدرت الهی میں داخل هے ' اسلئے اوسکی کلیت ممنوع هو گئی ' اس تخصیص کے متعلق عرض یه هے که هر ممکن ذاتی جس کا عدم وقوع نص قرانی سے ثابت هوگیا هو وه قدرت الهی میں داخل نهیں هے ،

گویا کہ اس موقعہ پر معترض نے ایک دوسری دلیل اپنے دعوے کے ثبوت میں چھیڑ دی ہے ' جسکا مطلب یہ ہے کہ وجود مثل زیر بحث ممکن ذاتی ہے ' جسکا واقع نہونا نص قرآنی سے ثابت ہے، اور ہر ممکن جو اس نوعیت کا ہو وہ قدرت الہی میں داخل نہیں ہے ' اسلئے وجود مثل مذکور قدرت الہی میں شامل نہیں ' اور یہی اوس کا مقصد ہے ۔

میں یہ کہتا ہوں کہ کبریٰ کے مد نظر یہ قیاس بظاہر بلحاظ تفکر اور عقلاً بطلان کے مرادف ہے ' نقلاً اسلئے کہ کثیر آیتیں جو عام قدرت الہی پر مشتمل ہیں اوس چیز پر جن کے وقوع میں نہ آنے کے متعلق نص قرانی میں ذاتی طور پر خبر دی گئی ہے دال ہیں ' جسکا کچھ ذکر سطور بالا میں کیا گیا ہے ۔ البتہ دلیل عقلی کی حیثیت سے میں یہ عرض کرتا ہوں کہ پہلے تو یہ کہ اس قضیۂ کلیہ کی تخصیص کیوجہ سے نص قرآنی کی تکذیب لازم آتی ہے یا حق تعالیٰ جل شانہ کی مطلق تنقیص یا اوسکا پہلے قیاس کے لحاظ سے مطلق طور پر محال ہونا ، جو ترجیح بلا مرجح اور تخصیص بلا کسی تخصیص کے مختص ہونا لازم آتا ہے ۔ اسلئے کہ آیت کریمہ کی تکذیب اسی وجہ سے ممنوع قرار دی گئی ہے، کیونکہ وہ تنقیص کے وجوہات کے منجملہ ایک وجہ ہے ' اس لئے تکذیب کا لزوم کس وجہ سے تخصیص کا باعث ہوسکتا ہے ' اور تنقیص ظاہر کرنے کے تمام وجوہات کا لزوم کیوں اس تخصیص کا باعث نہیں ہوسکتا ' اور دوسرے قیاس کے لحاظ سے اس متذکرہ صدرامکان پربھی وہ لازم آتا ہے، کیونکہ تنقیص کا لزوم بھی اسی وجہ سے تخصیص کا باعث ہوا ہے ' کہ نقصان کی نسبت حق سبحانہ کی طرف کرنا محال ہے ، پھر کس وجہ سے تنقیص اور تمام محال امور کا لزوم تخصیص کا سبب نہیں ہو سکتا ۔ علاوہ ازیں ہر موجود کا عدم اور ہر معدوم کا وقوع میں آنا نص قرآنی کی تکذیب کی طرح گویا اللہ تعالی کی تکذیب ہے ، اس لئے قدرت کی در حقیقت نفی ہوجاتی ہے ، البتہ تیسرے قیاس کے لحاظ سے اصل قدرت کی نفی لازم آتی ہے ، چنانچہ قبل ازیں تفصیل کے ساتھ لکھا جا چکا ہے ، دوسرے یہ کہ سابق میں ذکر کیا گیا ہے کہ صحت کا دار و مدار قدرت کے تعلق سے امکان ذاتی پر ہے ' لہذا جس طرح وجود میں آنے کے لئے احتیاج کی علت امکان ذاتی کے لوازمات میں سے ہے ' کیونکہ ہرگز اومنکا اس سے انفکاک متصور نہیں ' اسی طرح قدرت الہی کی

صحت کا تعلق بھی امکان ذاتی کا لوازمہ ہے ، اس لئے کہ اوس کا انفکاک کبھی اوس سے متعلق تصور میں نہیں آتا ، بلکہ اگر اچھی طرح غور کیا جائے تو واضح ہوگا کہ جس وقت ہم قادر کو علت فرض کریں تو علت کی طرف اوس کی احتیاج قدرت کے ساتھ بالکل درست ہوجاتی ہے ۔ گویا کہ بقول بعض ممکنات کا مخرج قدرت الہی کی طرف لوٹ جاتا ہے ۔ اس وجہ سے کہ ایسا ممکن علت کا محتاج نہیں ہے ، لہذا یا وہ ممتنع بالذات یا واجب بالذات ہوگا ، اور وہ امکان ذاتی کے انقلاب کا لوازمہ ہے ، بہر حال متذکرہ صدر قول سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ممکن بالذات ہی صرف خارجی موانعات کے باعث ممتنع بالذات ہو جائے گا، جو ظاہر ہے ۔

اعتراض:— کیا اوس کے وقوع کے متعلق قدرت کا اور ارادہ کا تعلق ہے ، جس سے مراد دو مقدورات میں سے ایک کی تخصیص اوس کے وقوع میں آنے سے اور اوس سے خلق کا تعلق ہے ؟

جواب :— ممتنع بالغیر سے ارادہ اور خلق کا تعلق اوسی طرح ہے جس طرح کہ اوسکا تعلق عدم وقوع کے مد نظر ممتنع بالذات سے ہے ، لیکن قدرت کا ممکن بالذات سے جو تعلق ہے اوس طرح کا تعلق قدرت کا ممتنع بالذات سے ہرگز نہیں ہوسکتا ۔ کیونکہ ارادہ کے تعلق کی اقتضاء اور خاص اوس کے وقوع پذیر ہونے کا مقصد مخلوق ظاہری (بالفعل) سے ہے اور ممتنع بالذات اور ممتنع بالغیر کا عدم وقوع دونوں مساوی ہیں اور قدرت کے تعلق سے اوس کی صحت کا مقتضا امکان ذاتی ہے ، اور امکان ذاتی ، ممتنع بالذات اور ممتنع بالغیر دونوں میں سے کوئی نہیں ہوسکتا ۔

اعتراض :— کیا اوس کا یعنی امکان ذاتی کا وقوع میں آنا ممتنع بالذات کی طرح غیر مقدور ہے ؟

جواب :— یہ بحث قابل تسلیم نہیں ہے ، البتہ اوس کا وقوع میں آنا ممتنع بالذات کے وقوع میں آنے کی طرح وقوع پذیر نہیں یعنی غیر واقع ہے ، اور ہر غیر واقع ، غیر مقدور نہیں ہوا کرتا ، یہ گفتگو تو ایسی ہے گویا ایک شخص یہ کہتا ہے کہ انبیا علیہ السلام سے کاذب کے کلام کا صادر ہونا اسی طرح ہے جس طرح کہ جمادات سے کاذب کا کلام واقع نہیں ہوسکتا ۔

اعتراض :— اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ امتناع بالغیر کا بھی قدرت سے ممکن کا تعلق ہونے کے لئے مانع نہیں ہے ، الخ

جواب :— مصنف رسالہ کی وجوہات کے اشکال کے منجملہ یہ بھی ایک دوسری وجہ ہے ' جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ اون کا دعویٰ قدرت الہی کی صحت کے متعلق ، وجود مثل مذکور کی نسبت ہے ، جو حقیقت میں صحیح ہوگا ' لیکن متذکرہ صدر دعویٰ کا اظہار حضرت سید المرسلین کے مقابلہ میں سؤ ادبی میں داخل ہے ، اور اس سے عوام کو آنحضرت صلعم کی جناب میں سؤ ادبی کے لئے جرأت دلانا ہے' اور یہ گمراہیوں کے منجملہ ایک اور گمراہی ہے ' جسکا ماحصل یہ ہے کہ اس دعویٰ کا ظاہر کرنا اگرچہ واقعہ کے مطابق ہو مگر یہ شرعاً ممنوع ہے ' کیونکہ اوسکا اظہار سؤ ادبی اور عوام کو گمراہ کرنے کا لوازمہ ہے اور جو کچھ بھی اس خصوص میں کیا جائے وہ شرع کی رو سے ممنوع ہے ۔

جواب :— میری عرض یہ ہے کہ اس صورت کو پہلے تو آیات قرآنی کے تضاد (نقض) کی وجہ سے رفع کردیا گیا ہے ، جس کے متعلق کہنا یہ ہے کہ کسی شخص کے وجود مثل کے امکان کے نسبت گفتگو نا اوس کے مناقب اور کمالات میں کہ اوس کی سؤ ادبی کا لازمہ ہے ، جو اسی وجہ سے ہے کہ متذکرہ صدر قول اوسکی تنقیص کا باعث ہے ۔ اور ظاہر ہے کہ جو نقصان اوس شخص کی نظیر کے وجود کے باعث اوس شخص پر عائد ہوتا ہے ، نہایت ہی رکیک ہے ، اوس نقصان سے ، جو اوس کے ذاتی کمال کے فقدان کی وجہ سے اوس پر عائد ہوتا ہو ' اس لئے نفس کمال کا فقدان آنحضرت صلعم کے متعلق بلحاظ مراتب سؤ ادبی کے پیش نظر وجود نظیر کی نسبت کچھ کہنا نہایت قبیح ہے ، حالاں کہ آیت کریمہ " لان شئیاً لنذھبن بالذی اوحینا الیک ثم لا تجد لک بہ علینا وکیلا " نیز آیت کریمہ " فان یشاء اللہ یختم علی قلبک " و آیت کریمہ " قل لوشاء اللہ ماتلو تہ علیکم ولا ادراکم " آنحضرت صلعم کے کمال ذاتی کے سلب کو قدرت الہی میں داخل ہونا آپ نے فرمایا ہے ، اس لئے گویا نقص کے دلیل کی ترکیب اسی وجہ سے ہوگی کہ آنحضرت صلعم کے کمال رسالت میں سلب کے شامل ہونے کا اظہار قدرت الہی میں داخل ہونا

آپ کی نسبت سؤ ادبی ہے ' اور عوام کی گمراہی وغیرہ پر مبنی ہے ، اس لئے وہ شرعاً ممنوع ہے ، اس لئے آیت مذکور کی تلاوت اور اوس کے معنی کا بیان کرنا شرعاً ممنوع ہوگا ، نیز آنحضرت صلعم کو بشریت کے مراتب میں کفار اور فاسقوں کے مماثل شمار کرنا امکان وجود نظیر سے بھی نہایت قبیح مراتب میں داخل ہے ' جو ظاہر ہے ، کیوں کہ وجود نظیر اسکندر کا قول بہ نسبت اسکندر کے قول کے زیادہ تر سؤ ادبی میں داخل نہیں ہے ، اور یہ قول کہ اسکندر کی نسبت یہ کہنا کہ وہ اپنی رعایا میں کسی ایک کے مماثل ہے ، نہایت درجہ سؤ ادبی ہے ، اس لئے دلیل کی ترکیب اس طریقہ سے کی جائے گی کہ آنحضرت صلعم کی مماثلت کا اظہار بنی آدم کی رعایا' میں سے کسی ایک کے ساتھ آنحضرت صلعم کی سؤ ادبی اور عوام کی گمراہی ہے ، اس لئے وہ شریعت کی رو سے ممنوع ہے ، حالاں کہ کلمہ ''قل انا بشر مثلکم'' یہ چیز قرآن مجید میں متعدد موقعوں پر آئی ہے ۔ اس لئے ایسی آیات کی تلاوت جو اوس کلمہ پر مشتمل ہو اور پھر اوسکی معنی بیان کرنا شرعاً ممنوع ہوگا ، دوسرے یہ کہ ایسے مضمون کے حل کرنے کے لئے وزیر کو بادشاہ کا نوکر کہنا اور باپ کو دادا کا بیٹا اور استاد کو شاگرد کا استاد کہنا کسی طرح گستاخی میں داخل نہ ہوگا ، البتہ وزیر کو اوسکی طرح نوکر کہنا یا باپ کو اپنے دادا کا بیٹا کہنا یا استاد کو شاگرد کا ہم سبق کہنا، اوس کی ساتھ بے ادبی ہے ، لہذا آنحضرت کی نظیر کے قدرت الہی کے تحت ہونے کا اظہار قابل تسلیم نہیں ، کیونکہ یہ چیز آنحضرت صلعم کی نسبت گستاخی اور عوام کی گمراہی کا باعث ہو جائے گی ۔ کیونکہ اس کے اظہار سے حق جل شانہ کے مقابلہ میں آنحضرت صلعم کی تنقیص لازم آتی ہے ' کیونکہ شریک باری کا ہونا ممتنع بالذات کے لئے ممتنع ہے ، آنحضرت صلعم کا شریک ممتنع بالغیر ہے ، اور آنحضرت صلعم کی تنقیص حضرت حق جل شانہ کے مقابلہ میں بالکل سؤ ادبی نہیں ہے ، اور نہ عوام کی گمراہی ہے ' بلکہ آپ کی عبودیت کا اظہار ہے ، کیونکہ وہ انتہائی مقاضد دین میں داخل ہے چنانچہ کمال کا ثبوت اور اوس کے لوازم کا بالذات سلب ہونا نزول وحی ' اور اوسکی نزہت اور اوسکا جناب سید المرسلین علیہ الصلواۃ والسلام کی وفات کی وجہ سے اولیا' کرام رضوان اللہ علیہم سے منقطع ہو جانا ' ہرگز آپ کی شان کی تنقیص نہیں ہے ، غرض اولیاء اللہ کے وجود کے اظہار کا ہر زمانہ میں احتمال ہرگز سابق اولیا' اللہ کی

شان میں گستاخی نہیں ہے ، اسی طرح سلب الوھیت اور اوس کے لوازمات کا مرتبۂ وجوب و قدم احاطۂ علم، اور اوس کی عام قدرت ، اوسکے شریک کا امتناع اور آنحضرت صلعم کے امثال کا ھونا آپ کی تنقیص میں داخل نہیں ہے، اور آنحضرت صلعم کے امثال کا اظہار قدرت الہی کے تحت داخل ھونے اور منصب الوھیت اور منصب نبوت کے اظہار میں فرق ہے ، چنانچہ اولیاء کرام اور بزرگوں کے وجود کے اظہار میں گمان اولیاء اللہ کی ھرگز تنقیص نہیں ، بلکہ منصب ولایت اور منصب نبوت کے متعلق بیان کرنے میں فرق ہے۔ غرض اس کے مطلب کا سمجھنا عبارت متذکرہ صدر اور رسالہ تقویت الایمان سے جو اوس کے سابقہ اور لاحقہ کے ساتھ نقل کی گئی ہے صاف ظاھر ہے ، جو کسی سامع سے پوشیدہ نہیں رہ سکتی ۔

ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ عام لوگ ھرگز اس کے مطلب کو جو رسالہ تقویت الایمان سے ظاھر ھوتا ہے نہیں سمجھ سکینگے ؟

جواب :— میں یہ کہتا ھوں کہ رسالہ محولہ سے مطلب مذکور کو سمجھنا اس قدر بعید نہیں ہے ، کیونکہ اکثر جاننے پہچاننے والوں نے سلاطین اور امرا کے کمال اقتدار کے مرتبہ میں ھر زمانے اور اصل امکان ذاتی سے متعلق ان کی استطاعت اور مقدرت کو ملاحظہ کر کے انکی قدرت اور صلاحیت کی بعض باتوں کے متعلق باوجود اس کے کہ ان کو ان کے وجود میں نہ آنے کا علم ہے، تصدیق کرتے ھیں ، اور سلاطین کی کمال قدرت کے متعلق یہ کہتے ھیں کہ فلاں بادشاہ اگر چاہے تو اپنے تمام وزراء اور امراء کو ایک ھی گھنٹہ میں قتل کرا سکتا ہے ، یا یہ کہتے ھیں کہ بادشاہ فلاں مشہور شہروں کو ایک ھی روز میں برباد کر سکتا ہے ، یا یہ خیال کرتے ھیں کہ اگر وہ چاہے تو کسی مفلس فقیر کو ایک ھی لمحہ میں عالی مرتبت وزیر بنا سکتا ہے ، حالاں کہ وہ یہ جانتے ھیں کہ بادشاہ مذکور عادل اور عقل مند ہے ، اوس کے عدل و انصاف سے ایسے قتل اور دھشت کی توقع نہیں ، اوسکی حکمت و دانائی ھزار اھل اور نا اھلوں کو منصب وزارت سپرد کرنے کے لئے مانع ہے ، بلکہ ایسا کہنے سے اونکا مقصد صرف بادشاہ کی کمال قدرت کا اظہار ہے ، اگر باوجود ان عبارتوں کی مثالوں سے جو مجازی محاوروں پر مشتمل ھیں اگر اوس رسالہ کا

متذکرہ عبارتوں سے جو معنی مقصود نہیں ھیں ، اگر سمجھ بیٹھیں تو صاحب رسالہ کا اس میں کیا قصور ھے ، جب کہ حضرت حق جل شانہ اپنے کلام پاک کی شان میں ارشاد فرما تا ھے کہ " یضل بہ کثیراً ویہدی بہ کثیرا" تو پھر دوسروں کے کلام کی کیا حقیقت ھے ۔

اعتراض :— اگر اس صورت میں عام لوگوں میں سے ھر شخص کو اس طرح فہمائش کی جائے تو الخ ۔

جواب :— ھاں، اگر کلمہ طیبہ کا اظہار ایک خبر و اطلاع کی طرح نہ کہ بحیثیث تحریر کے ھو تو ایک غرض متعلق ھوجاتی ھے ، مثلاً یہ کہ اوس سے عوام میں اختلاف پیدا ھوجاتا ھے کہ متذکرہ صدر کلمہ طیبہ قابل تنسیخ ھے یا نہیں ، تو ایسی صورت میں یہ ظاھر کرنا کہ کلمۂ مذکور ایک خبر و اطلاع کی قسم سے ھے ، نہ کہ صرف ایک انشاٗ پردازی ھے ، اس میں کسی کے نسخ کا احتمال نہیں ، اور اس کے خبر دینے کا اثبات بغیر اس بیان کے کہ کلمہ مذکور بذاتہ اسکے صدق اور کذب کا احتمال رکھتاھے ، متصور نہیں ھے ، اس لئے یہ ضروری ھے کہ کلمہ مذکور کی تفہیم اسکی ذات کے پیش نظر اوسکی صداقت اور تکذیب کا احتمال رکھتی ھے، کیا جائے گا ۔ اس مقام میں وہ متذکرہ صدر وجود مثل کے ذاتی امکان کے اظہار کی غرض سے متعلق ھوجائے گا ، اور اوس کے مرتبہ الوھیت اور منصب ختم نبوت کے بیان میں فرق ھے ، کیونکہ باوجود صاحب تفرد ھونے کے اوس کے حامل کو مرتبہ الوھیت کا منصب حاصل نہیں ھے جیسا کہ ایک منفرد شخص کو ھوتا ھے ، کیوں کہ مرتبہ الوھیت میں مشارکت ممتنع بالذات ھے ، اور ختم نبوت کے منصب میں ممتنع بالغیر ھے ۔

اعتراض :— نبوت کے منکروں کے رونگٹے بھی اوس بات کے سننے سے کھڑے ھوجاتے ھیں ۔

جواب :— منکرین نبوت دو طرح کے ھوتے ھیں ، ایک تو مفرطین ، یعنی افراط کے حامل جو آنحضرت صلعم کی الوھیت کے مدعی ھیں ، اور دوسرے وہ مفرطین جو آنحضرت صلعم کے کمال کے منکر ھیں، غرض آنحضرت صلعم

کے وجود مثل کے امکان کو سنکر اول الذ کر فرقہ کے بال کھڑے ہوجاتے ھیں ، جس طرح کہ ایک موحد جب حضرت حق جل جلا کے عاجز ہونے کا آنحضرت صلعم کا مثل پیدا کرنے کے متعلق سنتا ھے تو اوسکے رونگٹے کھڑے ہوجاتے ھیں ، مگر فرقہ ثانی کے رونگٹے نہیں کھڑے ہوتے ، کیونکہ وہ بنی آدم کے تمام افراد کو ''خدا پناہ میں رکھے'' آنحضرت صلعم کے مماثل جانتے ھیں ، بہر حال وہ کثرت امثال کے وجود کے قائل ھیں ' '' فضلا عن امکان وجود المثل '' غرض بظاھر یہ لفظ بھی معترض کے الفاظ میں سہو کے طریقہ پر واقع ہوا ھے ، اور مقصد یہ ھے کہ آنحضرت صلعم کی الوھیت کے متعلق سنکر مدعیان نبوت کے جسم کے رونگٹے کھڑے ہوجاتے ھیں -

اعتراض :— مثال کا وجود میں آنا عام قدرت کی شمولیت سے متعلق ھے الخ

جواب :— میں یہ عرض کرتا ہوں کہ اس بحث کی صاحب رسالہ تقویت الایمان پر اعتراضات کے منجملہ یہ ایک تیسری وجہ اعتراض ھے جسکا ماحصل یہ ھے کہ وجود مثل متذکرہ کا قدرت الہی میں شامل ہونا خاص طور پر لغو ھے ' کیونکہ اوس بحث کا مقصد عام قدرت الہی ھے' اور وہ چیز تمام ممکنات میں اجمالی طور پر شامل ہونے سے حاصل نہیں ہوتی ، اس لئے خصوصیت کا ذکر مہمل ھے ، اور یہ پوشیدہ نہیں ھے کہ یہ ایک بیکار سی بات ھے ، ورنہ آیات قرانی کا مثلاً اللہ تعالی فرماتا ھے ''ولو اشرکو الحبط عنھم ماکانوا یعلمون'' اس لفظ میں ضمیر جمع مذکر کا مرجع انیس (۱۹) انبیاء اعظم کی طرف ھے ' اور اللہ تعالی کا یہ قول '' لئن اشرکت لیحبطن عملک ولنکونن من الخاسرین'' وقولہ تعالی '' ولو تقول علینا بعض الا قاویل لاخذنا منہ بالیمین ثم لقطعنا منہ الوتین'' و مثل قولہ تعالی '' ولولا ان ثبتنک لقد کدت ترکن الیھم شیئاً قلیلاً اذا لازقنک ، ضعف الحیاۃ و ضعف الممات ثم لا تجد لک علینا نصیرا '' وقولہ تعالی '' قل فمن یملک من اللہ شیئاً ان ارادان یھلک المسیح ابن مریم وامہ ومن فی الارض جمیعاً '' وقولہ تعالی ''ومن یقل منھم انی الہ من دونہ فذالک نجزیہ جھنم کذلک نجزی الظالمین'' اور ضمیر بھی مکرم بندوں کی طرف مضاف ھے - جس سے مراد فرشتے اور انبیاء علیہ السلام ھیں ، قولہ تعالی ''وقالوا اتخذ الرحمن ولد السبحانہ بل عباد مکرمون '' اور یہ ظاھر ھے کہ کفار ولدیت کی نسبت فرشتوں کی ۱۲ انبیاء علیہ السلام کی طرف کیا کرتے تھے ، اس لئے اس دلیل کی ترکیب

کا مضمون متضاد ہے، وہ یہ ہے کہ ان آیات سے مقصود اللہ تعالی پر شرک اور جھوٹ کی تہمت لگانا اور دین میں مداخلت کرنا ہے ، اور قدرت الہی کی عمومیت سے بحث ہے ' اور الوھیت کے ادعا کی عام طور پر برائی ہے ، یعنی جس شخص سے ایسے برے کام صادر ہوں تو وہ قابل مواخذہ ہے ، جو کچھ حق جل شانہ کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے تو اوسکی مزاحمت کسی شخص سے نہیں ہوسکتی ، اس عبارت سے اس بات کا مطلب حاصل ہو سکتا ہے ، مثلاً خدائے تعالی فرماتا ہے '' لئن اشرک احد لیحبطن عملک ولیکونن من الخاسرین ولو تقول علینا احد'' الخ۔ ''ولولا ان ثبتنا عبادنا لقد کادوا یرکنون '' الخ۔ ''قل فمن یملک من اللہ شیئاً ان ارادان یہلک احد سمن ہو فی الارض'' الخ۔ ''ومن یقل منہم انی الہ من دونہ'' ۔

غرض اس برے کام یعنی شرک اور عمل کا حبط ہوجانا انبیاء مرسلین کی جناب میں عام طور پر ' اور انہی دو برے کاموں کا اللہ تعالی کی طرف الزام ' جناب مطہر و مقدس سید الاولین اور آخرین کے دین میں بالخصوص حضرت عیسیٰ روح اللہ اور ملائکہ کے معاملے میں دخل دینا ہے ۔ اور الوھیت کا ادعا اور ملائکہ مقربین اور انبیاء مرسلین کو جہنم کا مستحق قرار دینا لغو ہے، چنانچہ کلام الہی میں ایسی لغویت کا ہونا محال ہے ، دوسرے یہ کہ اسکو اس طریقہ پر حل کیا جاسکتا ہے کہ اس مضمون کو اوس قدرت رکھنے والے کی کمال قدرت کو الفاظ میں بیان کیا جائے ۔ پہلے یہ کہ اسکی قدرت کو اس کے تمام مقدورات پر شامل ہونے کے متعلق مختصر طور پر ذکر کریں ، اوس کے بعد اوسکی قدرت کو تمام ، سب سے زیادہ مشکل اور اکمل مقدورات سے متعلق بیان کریں ، تاکہ اس کی قدرت کی شمولیت اوسکے علاوہ دوسرے پر بہتر طریقہ سے سمجھ میں آجائے ، مثلاً زید کی شجاعت کے موقعہ پر یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ کسی شخص کے مقابلہ کے وقت اپنی پیٹھ نہیں پھیرتا ' اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ رستم کے ساتھ مقابلہ میں بھی پیچھے نہیں ہٹا اور سخاوت کے متعلق بیان کرتے وقت بھی یہ الفاظ زبان سے نکالے جاسکتے ہیں کہ وہ جو کچھ چاہتا ہے دیتا ہے ، اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگر وہ چاہے تو ایکمشت کئی ہزار اشرفیاں دے سکتا ہے ، اور استغنا کے موقعہ پر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ فریدون کا تاج اور اسکندر کا تخت اوس کی

نظر میں ایک جو کے برابر بھی نہیں، موخر الذکر الفاظ به نسبت سابقه الفاظ کے ارباب ذوق سلیم اور فصحا کے محاوروں میں بہت مشہور ھیں ، اوسکی وجه یه ھے که وه بالخصوص عام طور پر رائج ھیں ، اس لئے یه کہا جاسکتا ھے که عام طور پر سننے والا متذکره صدر الفاظ کو مخصوص جانکر کوئی شخص جامع اور سخت مشکل الفاظ کو خارج شمار کرتا ھے ، یا اوسکا ذھن اوس فرد اکمل کی طرف منتقل نہیں ھوتا ، بلکه وه متعارف افراد ھی میں محدود ھو کے رہ جاتا ھے ، غرض اوس قدرت والے کی قدرت کا کمال اوس کے دماغ ھی میں نہیں آتا ۔ آخرالذکر عبارت کے خلاف جس سے افراد ناقص کا قدرت میں شمولیت سے اخراج کا نه که کسی فرد اکمل کو بھول جانے کا احتمال ھوتا ھے ، بلکه پہلی چیز سے اوسکی قدرت کا کمال بصارت کے مقابله میں اوسکی بصیرت متصور ھوتی ھے ، اوسکے بعد اوس میں اس طرح کا انبساط پیدا ھو جاتا ھے حتیٰ که وه تمام ناقص افراد کو بھی شامل کر لیتا ھے ، چنانچه اکثر قرآنی آیتیں اسی اسلوب سے متعلق موجود ھیں مثلاً الله تعالی فرماتا ھے ، ''ھوالذی خلق سبع سموات ومن الارض مثلھن ، ''یتنزل الامر بینھن لتعلموا ان الله علی کل شئی قدیر ،، آیات سابق کی طرح چونکه یه مباحثه اسی پر مبنی کیا گیا ھے ، اسلئے یه جاننا چاھئے که مصنف رساله تقویت الایمان کا مقصد اس مقام میں معدومات پر قدرت الھی کی شمولیت ھے اور جس طرح اکمل کائنات اور اشرف المخلوقات اور باعتبار ایجاد اھم ترین مجھولات میں بظاھر والا صفات جناب سید المرسلین ھیں ، اسی طرح نظیر کے اکمل مفروضات میں آنحضرت صلعم کا مفروضه ھے اسلئے اوس رساله کے مصنف نے قدرت الھی کی شمولیت کو تمام معدومات ممکنه کو فصیح بلیغ اسلوب میں بیان کیا ھے ۔

شہاره ، جولائی ۱۹۷۱ء

اقبال کا تصور زمان و مکان

بریان احمد فاروقی

علامہ اقبال کے تصور زمان و مکان پر ان مسائل کے پیش نظر غور کرنا ضروری ہے کہ فلسفیانہ مسائل کیا ہیں؟ کیسے پیدا ہوتے ہیں؟ فلسفیانہ غور و فکر کس لئے کیا جاتا ہے؟ اقبال کو فلسفیانہ مسائل پر غور و فکر کی ضرورت کیوں پیش آئی۔ اور مسئلہ زمان و مکان پر غور و فکر کا محرک کیا ہوا؟ اور کن عنوانات کے تحت مسئلہ زمان و مکان پر غور کیا؟ اور اس غور و فکر کے نتائج کس حد تک اطمینان بخش ہیں؟ اور ان کی اہمیت کیا ہے؟

اب فلسفیانہ مسائل یہ ہیں کہ وہ سب کچھ جو مجھے گھیرے ہوئے ہے جس سے میں دو چار ہوں، کیا ہے؟ یعنی یہ کائنات، کیا ہے اس میں میری جگہ کیا ہے؟ اس کائنات میں میرے مقام و منصب کے اعتبار سے کیا اعمال سزاوار ہیں؟ کیا یہ عالم مشہودات مادی کا ایک مجموعہ ہے؟ اس عالم میں جو حرکت پائی جاتی ہے، اس کا کوئی رخ اور سمت ہے یا نہیں؟ یہ عالم بے سر و پا اجزائے لایتجزی کا محض ایک وحشیانہ رقص ہے، یا بے شعور زندگی کا ایک اندھا تقاضا ہے؟ اور مزید یہ کہ میں کسی حادثے کی پیداوار ہوں یا صرف ایک بھڑکتا ہوا شعلہ اور متغیر بہ تسلسل ہوں؟ یعنی کیا میں ہستیء محض سے فنائے کامل کی جانب ایک تغیر محض یا کوئی بہتر شے اور ایک ایسا وجود ہوں جو کوئی فضیلت رکھتا ہو اور ایک ایسی ہستی، جس کا اپنا کوئی مستقل وجود ہو اور جس کا اس نظام محسوس میں کوئی وقار ہو؟

یہی وہ مسئلہ ہے جسے فلسفہ حل کرنا چاہتا ہے۔ فلسفہ کائنات کی ایک تشکیل، اس کا ایک نظریہ، مدون کرنا چاہتا ہے۔

یہ سوالات پیدا اس لئے ہوتے ہیں کہ باقی مخلوق کے مقابلے میں انسان کا طرۂ امتیاز یہ ہے کہ وہ دانستہ سوچ سمجھ کر بالارادہ کچھ کرنا چاہتا ہے اور کچھ بننا چاہتا ہے۔ نہیں! وہ، وہ کچھ کرنا چاہتا ہے جو اسے کرنا چاہئے وہ، وہ کچھ بننا چاہتا ہے جو اسے بننا چاہئے اور اسے وہ کرنا چاہئے اور وہ بننا

چاهئے جو اس عالم کی حقیقت اور خود اس کی اپنی حقیقت کے لحاظ سے ضروری ہو، لہذا وہ اس عالم کو اور اپنے آپ کو سمجھنا چاہتا ہے تاکہ وہ اس کے مطابق بن سکے۔

اس غور و فکر کی تحریک اس طرح ہوتی ہے کہ جب انسان اس کائنات کے بالمقابل کھڑا ہوکر اس کے بارے میں کوئی رائے قائم کرتا ہے اور اس کی یہ رائے اس کی فطرت کے تقاضوں سے ساز گار اور ہم آہنگ نہیں ہوتی تو ناسازگاری کا احساس اس کے ذہن پر ایک بوجھ بن جاتا ہے اور اس کے دل کے لئے بے اطمینانی کا باعث ہوتا ہے اس لئے وہ اس بوجھ اور بے اطمینانی کو دور کرنا چاہتا ہے۔

چناں چہ ایرانی ذہن پر جو بوجھ فلسفیانہ فکر کا محرک بنا تھا وہ یہ تھا کہ اگر بنیادی خیر اور بنیادی شر کو کہنہ کائنات تصور کیا جائے تو حقیقت کائنات کی ایک ہم آہنگ تشکیل ناممکن ہو جاتی ہے۔ اس سے جو بوجھ ذہن پر پیدا ہوتا ہے، اسے رفع کرنے کے لئے تشکیل کائنات کی جد و جہد کی جاتی ہے۔

یونانی ذہن پر جو بوجھ فلسفیانہ غور و فکر کا محرک ہوا، وہ یہ تھا کہ محسوس اور معقول ایک دوسرے سے نا سازگار ہیں اور یہ ناسازگاری ذہن پر بار ہے، جسے رفع کرنا ضروری ہے۔ افلاطون اور ارسطو کے فلسفیانہ افکار کا محرک وہ ذہنی بوجھ ہے جو محسوس اور معقول کے باہم خوگر ناسازگاری ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔

نصرانی (مسیحی) ذہن پر جو بوجھ فلسفیانہ غور و فکر کا موجب ہوا، جسے رفع کرنے کے لئے فلسفیانہ فکر کی تشکیل ضروری ہوگئی، یہ تضاد تھا کہ مذہب عقیدہ ہے اور علم، علم ہے نیز عقیدہ اور علم باہم دگر ناسازگار ہیں۔ مذہبی اور اخلاقی تقاضے ایک طرف اور عمرانی ثقافتی مطالبات دوسری طرف۔ ایک دوسرے سے متناقص ہیں۔ اس تضاد اور تناقص کو رفع کرنے کے لئے فلسفیانہ غور و فکر ضروری ہوگیا۔

مسلمانوں کے ذہن میں نہ تو وہ خیر و شر کی ثنویت سے پیدا ہونے والا تضاد ہے (کیونکہ انکے ہاں توحید بنیادی تصور ہے اور علم اور اعتقاد کے درمیان وہ تضاد نہیں ہے جو مسیحیت کے تلقین کردہ عقیدے میں مضمر ہے نیز سب سے پہلے نازل ہونے والی سورۃ علق میں ایمان اور علم کے بنیادی طور پر ساز گار ہونے کی نشاندھی موجود ہے) اور نہ محسوس اور معقول کے درمیان تضاد و تناقص، جو اسلامی ذہن کے لئے ایک واقعہ ہے (کیونکہ اسلام عالم خارجی کے اثبات پر اپنی مثالی جد و جہد کی اساس رکھتا ہے) لہذا مسلمان مفکرین کے لئے اگر فلسفیانہ غور و فکر کے لئے کوئی محرک ہو سکتا ہے تو یہ ہے کہ اسلام ایک عالمگیر مذہب ہے جو وحدت نوع انسانی کے تصور پر مبنی ایک معاشرہ قائم کرنا چاہتا ہے اور اس غرض سے بعض بنیادی اعتقادات کی تلقین کرتا ہے۔ یہ اعتقادات جب

ایسی اقوام کو تلقین کئے جائیں جو فلسفیانہ غور و فکر کی عادی ھیں تو ضرورت اس امر کی ھے کہ اعتقادات کی عقلی اساس دریافت کی جائے۔ حقیقت عمرانی وحدت پیدا کی جائے اور جن کو اسلام کا پیغام پہنچانا درکار ھے ان کے ساتھ پہلے اشتراک فی العلم پیدا کیا جائے۔ یہی احتیاج، معتزلہ کے فلسفیانہ فکر کی نشوونما کے لئے محرک ثابت ھوئی اور افکار کی نشوونما میں وہ تضاد جو راسخ العقیدہ ذھن کے موقف کی تائید میں ابھرا، فکر کی ارتقاء کے لئے محرک ثابت ھوا۔

علامہ اقبال کے لئے فلسفیانہ غور و فکر کے محرکات یہ تھے کہ ان کے نزدیک انسانیت تین چیزوں کی محتاج ھے:

* اولاً، کائنات کی روحانی تعبیر کی۔
* دوئم، فرد کے روحانی ارتقاء کی۔
* سوئم، ان بنیادی اصولوں کی، جو اپنے معنی میں ھمہ گیر ھوں اور روحانی اساس پر معاشرے کی نشو و نما کے محرک بن سکیں۔

بقول علامہ اقبال اگرچہ یورپ نے عینیتی (Idealistic) نظاموں کی تشکیل ان ھی خطوط پر کی تھی لیکن تجربہ شاھد ھے کہ وہ حقیقت جو عقل محض پر منکشف ھوئی، وہ ایسا ولولہ اور یقین پیدا کرنے سے قاصر رھی جو مذھبی واردات کی صورت میں ذاتی انکشاف سے حاصل ھوسکتا ھے۔ یہی وجہ ھے کہ فکر محض نے انسانوں کو صرف متاثر کیا ھے، جب کہ مذھب نے ھمیشہ افراد کو بلند کیا ھے اور اس طرح معاشروں میں تبدیلی کی ھے۔ یورپ کی عینیت کبھی بھی فکرمحض سے زندگی میں ایک زندہ حقیقت نہیں بنی۔ اور اس کا نتیجہ یہ ھے کہ مسخ شدہ انا (Ego) ناروا دار جمہوریتوں کے سہارے، جن کا مقصد مالدار کی خاطر نادار کو لوٹنا ھے اپنے اغراض پورے کرتی رھی ھے۔ چنانچہ آج یورپ ھی انسان کی اخلاقی نشوونما میں سب سے بڑی رکاوٹ ھے۔ بخلاف اس کے مسلمان وحی کی اساس پر مبنی ایسے حقیقی تصورات کے حامل ھیں جن کی بدولت زندگی اپنی ظاھری نمود کو باطنی حقیقت میں بدل سکتی ھے۔ ایک مسلمان کے لئے زندگی کی روحانی اساس ادعا نہیں بلکہ یقین کا معاملہ ھے۔ اس کے لئے کم سے کم بصیرت رکھنے والا مسلمان بھی بہ آسانی اپنی جان قربان کر سکتا ھے۔ اسلام کے بنیادی تصور کے پیش نظر کوئی مزید الہام انسان کے لئے حجت نہیں ھوسکتا کیونکہ روحانی طور پر مسلمان دنیا کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ قوم ھیں۔

یہاں یہ بات ملحوظ خاطر رکھنا ضروری ھے کہ عقلی اور نظری غور و فکر کے عادی ذھنوں کے لئے اسلامی تعلیمات کو قابل فہم بنانے کی خاطر، غوروفکر

کی سعی، جو ہر دور کے تقاضوں کے مطابق کی جاتی رہی ہے، آج بھی ضروری ہے۔ کیونکہ کلاسیکی طبعیات کی اپنی بنیادوں کی تنقید نے یہ نتیجہ پیدا کیا ہے کہ مادیت جو پہلے ناگزیر تھی، نابود ہوتی جارہی ہے۔کلاسیکی طبعیات کی اپنی بنیادوں کی تنقید سے مراد وہ تنقید ہے جو نظریۂ اضافیت کے نقطۂ نظر سے نیوٹن کی طبعیات کے مقولات (Categories) کے خلاف کی گئی ہے۔ اس نے طبعیات کے نتائج کو اس طرح مذہبی معتقدات سے ہم آہنگ بنا دیا ہے کہ ایک تو اس میں مادہ کی بحیثیت 'جوہر' نفی ہوگئی ہے، دوسرے اس تنقید نے جو ایڈنگٹن نے علوم طبعیی کی صحت کے حدود واضح کرتے ہوئے کی ہے، سائینس کو مذہبی فکر کے قریب کر دیا ہے۔

علوم جدیدہ میں کلاسیکی طبعیات میں یعنی نیوٹن کے نزدیک، طبعیات کے محولات یہ ہیں:۔ مادہ بحیثیت 'جوہر'۔ خواص، علت، معلول، کمیت، قوت، مکان، وہان، عدد اور وحدت۔

اگرچہ طبعیات کی حیثیت ایک ایجابی علم (Empirical science) کی ہے لیکن ان مقولات کا مفہوم عقلیت کی رو سے متعین ہوا تھا۔ جب جدید طبعیات نے ان مقولات کے معنی ایجابیت کے اصول پر متعین کئے تو جوہر مادی کی حقیقت، محض واقعات کے تسلسل کی رہ گئی یعنی (Series of event) کی، اور بجائے علت و معلول کے صرف مقدم و موخر کی رہ گئی۔ اس طرح مکان و زمان میں سے جدا جدا سہ ابعادی مکان اور ماضی، حال و مستقبل سے تقسیم پذیر زمان کی جگہ ''زمان و مکان'' کا تصور باقی رہ گیا۔ جن میں سہ ابعادی مکان کے ساتھ زمان ایک ''بعد رابع'' بن گیا - طبعیاتی فکر میں اس تغئیر کے واقع ہونے سے ازلی، ابدی، غیر فناپذیر جوہر مادی کا تصور اور مادیتی ما بعد الطبعیات کا نظریہ مضمحل ہوگیا۔

علامہ اقبال کو ضرورت محسوس ہوئی کہ جو لوگ حسی علوم سے مرعوب ہیں اور ان علوم کے زیر اثر مذہبی حقائق کے افکار کی طرف مائل ہوتے ہیں، ان کی بازیافت کے لئے یہ واضح کیا جائے کہ سائینس اور مذہب میں نیز حسیتی فلسفے اور مذہب میں تضاد اور تخالف نہیں ہے۔ کلاسیکی طبعیات میں میکانکی علیت (Hypothesis of mechanical causation) کے بجائے، جس سے صرف موجودات جامد اور ساکن کی حرکت کی توجیہ ہوتی، مفروضۂ ارتقاء کے ذریعہ ارتقائی حرکت کو ثابت کیا جائے اور کلاسیکی طبعیات کے سہ ابعادی مکان اور ماضی و حال و مستقبل کے امتیاز پر مشتمل زمان کے بجائے اضافی نظریۂ زمان کو سامنے لایا جائے جو سہ ابعادی مکان کے اندر ''بعد رابع'' کی حیثیت رکھتا ہے۔

قرآن مجید میں ایک تصور زمان الہی کا پیش کیا گیا ہے جس کا ایک دن پچاس ہزار سال کے برابر ہے۔ فلاسفۂ اسلام نے فلسفیانہ اور عملی نظریات زمان و مکان میں ''زمان الہی'' کا مفہوم سمجھانے کے لئے اپنے اپنے زمانے میں جو تصرفات کئے تھے ان ہی کے مماثل علامہ اقبال کو بھی یہ ضرورت پیش آئی کہ موجودہ نظریات زمان و مکان کی روشنی میں زمان الہی کا مفہوم واضح کریں۔

در اصل حقائق پر غور کرنے کے تین اصول ہیں:۔ اصول عقلیت ۔ اصول حسئیت ۔ اصول تنقید ۔

(۱) اصول عقلیت ۔ عقلیت، عقل کے ذریعہ علم حقیقت ہونے کے بارے میں لامحدود یقین کا نام ہے۔ عقلیت کی رو سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حقیقت معقول ذہنی، کلی، بسیط، واجب اور قدیم یعنی زمان و مکان سے ماوراء ہے اور موجود خارجی، جزئی، مرکب، ممکن اور حادث یعنی زمانی و مکانی کا حقیقت نہ ہونا جائز ہے عقلیت کی رو سے قضیۂ تحلیلہ (Judgment Analytic) علم ہے جیسے اجسام متغئیر ہیں مگر اس قضئے میں موضوع (Subject) کے تجزئیے سے محمول (Predicate) حاصل ہوتا ہے۔ اس سے موضوع کی نسبت ہمارے علم میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا اور نہ یہ طے پاتا ہے کہ اس قضئیے کے متوازی خارج میں حقیقیت ایسی ہی موجود ہے کیوں کہ قضیۂ تحلیلیہ، تصور کی تحلیل سے وجود میں آتا ہے۔

(۲) اصول حسئیت ۔ عقل کے ذریعہ علم حقیقت ہونے کی نسبت لامحدود بے یقینی کا نام حسیئیت ہے۔ حسیئیت کی رو سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ محسوس موجود خارجی، جزئی، مرکب، ممکن اور حادث کو حقیقت ہونا چاہئے۔ جبکہ ذہنی کلی بسیط، واجب اور قدیم کا حقیقت ہونا ثابت نہیں ۔ حسئیت کی رو سے حواس ذریعۂ علم ہیں۔ قضیۂ مرکبہ علم ہے۔ جیسے گھاس سبز ہے۔ مگر اس قضئیے میں یقین کی اساس وجوب عقلی کے ساتھ نہیں ہے۔

(۳) اصول تنقید۔ تنقید کی رو سے عقل اور حواس مل کر ذریعہ علم ہیں۔ حواس سے علم کا مواد یعنی مدلولات حاصل ہوتے ہیں اور عقل اس مواد کو اپنے مقولات کے تحت منظم کرکے انہیں قضیہ کی صورت دیتی ہے۔ تنقید کےاصول کے مطابق علم، قضیۂ مرکبہ وھبیہ (judgment apriori synthetic) کا نام ہے۔ جیسے ''تمام انسان فانی ہیں'' اس قضئیے میں مشاھدے اور تجربے سے مواد جمع ہوتا ہے اور یہ قضیہ، قضیۂ کلیہ اس لئے بن جاتا ہے کہ علت و معلول کے مقولاتعقل کے حوالے سے موت کی علت، انسانی ساخت میں مضمر متصور

ہوتی ہے۔ تنقید کی رو سے محسوس بھی حقیقت ہے اور ورائے محسوسات بھی حقیقت کا انکار نہیں ہوسکتا۔ مگر علم تب ہی ممکن ہوگا جب حواس سے مدلولات کو جمع کیا جائے اور عقل اس مواد کو اپنے مقولات کے تحت منظم کرکے اس میں وجوب اور کلیت پیدا کرے۔ بغیر حواس حقیقت کے خارج میں موجود ہونے کا اعتماد نہیں ہوسکتا اور بغیر عقل کے قضیۂ علمیہ میں یقین میسر نہیں آسکتا۔

اب حرکت طبیعی جو زمان و مکان میں واقع ہوتی ہے ایک محسوس حقیقت ہے جو عبارت ہے کسی وجود کے ایک نقطۂ مکانی سے دوسرے نقطۂ مکانی تک اور ایک لمحۂ زمانی سے دوسرے لمحۂ زمانی تک منتقل ہونے کا۔ زینو نے اس محسوس حقیقت کو اصلیت کے اصول پر سمجھنے کی سعی کی اور حرکت کو عقل سے سمجھنا چاہا تو اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے حرکت کے واقعہ ہونے کا انکار کر دیا۔

حسیئن کی نگاہ طبعیاتی زمان و مکان پر مرکوز ہے وہ زمان و مکان کو ''لمحات'' اور ''نقطوں'' کی صورت میں سمجھ رہے ہیں لیکن یہ ''لمحات'' اور یہ ''نقطے'' اپنا لامحدود تسلسل بھی رکھتے ہیں۔ اس طرح دو پہلو زمان کے واضح ہوتے ہیں اور دو مکان کے۔ ایک لمحات کی تدریج، دوسرے اس تدریج کا تسلسل اور ایک نقطوں کی تدریج، اور دوسرے ان نقطوں کا تسلسل۔

علامہ اقبال اپنے تصور زمان و مکان کو واضح کرنے کے لئے ایک طرف تو مسلمان فلاسفہ کے نظریات کی تنقید کرتے ہیں۔ مثلاً اشاعرہ کے تصور زمان و مکان کی، ابن عربی کے نظریۂ زمان کی، رازی کے تصور زمان کی، دوانی کے نظریۂ زمان کی اور عراق کے نظریۂ زمان و مکان کی۔ دوسری طرف وہ زینو (Zeno) کے نظریہ کی، طبیعین کے نظریۂ زمان و مکان کی، نیٹشے کے تصور زمان و مکان کی، کانٹ کے نظریۂ زمان و مکان کی، آئنسٹائن کے نظریۂ زمان و مکان کی اور الیگزینڈر کے نظریۂ زمان و مکان کی تنقید کرتے ہیں۔

علامہ اقبال خود جو نظریہ پیش کرتے ہیں، یہ ہے کہ، انا کی دو صورتیں ہیں۔ ایک انائے عاقل (Appreciative Self) اور دوسری انائے فاعل (Efficient Self)۔ انائے عاقل کے علم کی حیثیت علم حضوری کی ہے اور انائے فاعل کے علم کی حیثیت علم حصولی کی ہے۔ انائے فاعل کا زمان تدریج لمحات ہے اور اس کا مکان تدریج نقاط ہے۔ اور انائے عاقل کا زمان، تسلسل محض (Pure Duration) اور مکان، وسعت خالص (Pure Extension) ہے۔ چونکہ انائے عاقل انائے مطلق کا مشاہدہ کرتی ہے اس لئے وہ ایک ان واحد ہے جس

میں تدریج نہیں۔ انائے فاعل کثرت کو بطور علم‌محصولی کے مشاهده کرتی ہے اس لئے اس کے زمان کی خصوصیت آنات (لمحات) ہیں۔

مگر یہاں یہ امر غور طلب ہے کہ انائے عاقل کا معاملہ اس طرح کا ہے جیسے ایک ناظر کمال‌حسن کا ایک شاهکار دیکھ کر اس میں اتنا منہمک ہو جائے کہ منظور اور ناظر کے امتیاز کا شعور زائل ہوجائے۔ اور اسی کے ساتھ اس تدریج کا، جو زمان‌فاعل کا خاصہ ہے۔ لیکن اس صورت میں کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ناظر اور منظور ایک ہوگئے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ ناظر کی توجہ منظور میں اتنی جذب ہوئی کہ ناظر کو خود اپنا شعور باقی نہ رہا۔ اس حالت کو ''کل'' کا مشاهده بھی نہیں کہہ سکتے۔ انائے مطلق کے زمان کو جس میں تدریج‌لمحات سے صرف نظر ہٹ گئی ہے تسلسل محض (Pure Duration) کہہ سکتے ہیں۔

زمان و مکان تمام محسوسات کی صورتیں ہیں۔ چیزیں ''مکان'' میں واقع ہیں جو ''زمان'' میں متغیر ہو رہی ہیں۔ اور تمام حس زمانی ہے جو اشیاء مکان کی طرف منفی یا مثبت نسبت رکھتی ہے۔ اس کے بغیر نہ احساس ہوگا نہ محسوس۔ زمان و مکان ہمارے ادراک حسی کی شرطیں ہیں۔ زمان و مکان کا تعلق ناظر (Subject) اور منظور (Object) سے تب واضح ہوگا جب ہم سوال کریں کہ ادراک کیسے ممکن ہے، یعنی وہ شرائط کیا ہیں جن کے پورا ہونے کی صورت میں ادراک ممکن ہوگا اور پورا نہ ہونے کی صورت میں ناممکن؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ادراک کے واقع ہونے کے لئے چار شرطوں کا پورا ہونا ضروری ہے ایک یہ کہ ایک ناظر ہو جسے مدرک کی حیثیت حاصل ہوگی دوسری یہ کہ سامنے منظور ہو جو مدرک کہلائے گا۔ تیسری یہ کہ ناظر میں ادراک کی صلاحیت ہو اور چوتھی یہ کہ منظور ایسا ہو جو ناظر کی استعداد سے ادراک میں آنے کو قبول کرے۔

اب چوں کہ ادراک نام ہے مدرک کے ''اب'' اور ''یہاں'' کے حوالے سے ادرک میں آنے کا، یعنی ''زماں'' اور ''مکاں'' کی نسبتوں کے ساتھ شعور میں آنے کا، لہذا سوال پیدا ہوگا کہ جس استعداد کے بغیر منظورخارجی کا ادراک نہ ہوسکے وہ کیا ہے؟ جواب اس کا یہ ہے کہ وہ استعدادات زمان و مکان ہیں جو ناظر کے ذہن کی صفات ہیں اور منظور کے قابل ادراک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ منظور ایسا ہے جو اضافات‌زمانی و مکانی کو قبول کرتا ہے۔ یعنی منظور زمانی اور مکانی ہے۔ بہ الفاظ دگر موجودخارجی کا زمانی و مکانی ہونا ضروری ہے وہ مکانی اور زمانی اضافات کو قبول نہ کرے تو ادراک ناممکن ہو جائے۔ زمان و مکان موجود خارجی کے ادراک کی شرائط جب ہی بن سکتے ہیں جب موجودات

زمانی و مکانی ہوں ۔ ایسا نہ ہو تو موجوداتِخارجی میرے ذہن کا فریب اور نمود بے بود ہو کر رہ جائیں گی ۔ زمان و مکان ناظر کے ذہن کی خصوصیات ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر موجوداتِخارجی نہ بھی ہوں تو ہم زمان و مکان یعنی آنات (لمحات) اور نقاط کے تدریج و تسلسل کو پاسکتے ہیں اور موجوداتِخارجی یعنی اشیاء زمانی اور مکانی نہ ہوں تو زمانی اور مکانی اضافات کے ساتھ ادراک میں نہیں آسکتیں نہ وہ اشیاء ہوسکتی ہیں۔ زمان و مکان نہ تو اشیاء کو اپنی جگہ سے ہٹاتے ہیں نہ ان میں کوئی تبدیلی پیدا کرتے ہیں اور اس کے باوجود نہ اشیاء بغیر زمان و مکان کے ادراک میں آسکتی ہیں ۔ زمان‌ومکان تمام محسوسات کے تعلق میں مطلقاً کلی ہیں اور واجب ۔ مکان‌محض جس کی صورت نہیں ہے، نہ میرے ساتھ محض اضافی ہے، نہ اشیاء کی اضافت ہے۔ بلکہ اس کا اپنا وجود ہے ۔ اور بجائے خود موجود ہے ۔ یہی زمان کے بارے میں بھی صحیح ہے ۔ یعنی زمان محض حس کی صورت نہیں ہے نہ میرے ساتھ محض اضافی ہے نہ اشیاء کی اضافت ہے۔ اس کا اپنا وجود ہے اور خود موجود ہے۔ مکان تسلسل ہے نقطوں کا جن سے وہ مرکب ہے اور زمان تسلسل ہے لمحوں کا جن سے وہ مرکب ہے ۔ مکان میں تین بعد ہیں: طول، عرض، اور عمق، زمان میں بھی تین خوبیاں ہیں: ایک تدریج ۔ دوسرے عود نہ کرسکنا۔ تیسرے استمرار مسلسل۔ ''زمان مکان'' کہہ دینا اور بات ہے مگر ان کو ایک ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ الیگزینڈر نے مکان زمان کو ایک حقیقت کہا ہے ۔ اور علامہ اقبال نے عراقی کے تعددزمان، تعددمکان کے نظرئے کی تائید کرتے ہوئے دو قسم کے زمان و مکان ثابت کرنے کی سعی فرمائی ہے اس طرح ایک مشکل تو حل ہو جاتی ہے کہ الہی زمان ایک آن‌واحد ہے اور الہی مکان ایک وسعت‌موجود ہے ۔ اس طرح ارسطو کے اس لائق‌اعتراض موقف کا جواب تو ہو جاتا ہے کہ چون‌کہ خدا کی ذات زمان و مکان سے ماوراء ہے اور جزئیات (Particulars) زمانی و مکانی ہیں اس لئے‌خدا عالم جزئیات نہیں ہوسکتا۔ اقبال کے نزدیک سب کچھ اس کے علم میں بلا امتیازماضی، حال، مستقبل، حاضر ہیں۔ لیکن جہاں تک مسلم ذہن کے مطالبے کا سوال ہے، انائے عاقل اور انائے فاعل کے امتیاز سے مسئلہ حل نہیں ہوتا کیون‌کہ ایک طرف زمان الہی کا ایک دن ہے جس کی مدت پچاس ہزار سال ہے اور دوسری طرف اس عالم کی ایک آن واحد، جو معراج شریف میں صرف ہوئی ۔ جس میں دوسرے عالم کی سیر تمام ہوگئی اور انائے عاقل کے زمان کا آن واحد سے مسئلہ حل نہ ہوا۔

کانٹ کا نظریۂ زمان و مکان حضرت علامہ کے لئے قابل قبول نہیں ہے۔ لیکن اگر ہم اس پہلو پر نظر رکھیں کہ ایک طرف علمیاتی مقولات (Categories Epistemological) کی حیثیت سے زمان و مکان پر غور کریں تو زمان و مکان اشیائے طبیعی کے ''ادراک'' کی شرائط ہیں اور دوسری طرف زمان و مکان کو طبعیات کے مقولات کے طور پر پیش نظر رکھیں تو زمان و مکان اشیائے طبیعی کے موجود فی الخارج ہونے کی شرائط قرار پاتے ہیں۔ اندریں صورت یہ نتیجہ تو صحیح ہے کہ اگر ادرک حسی واقعہ ہے اور موجودخارجی کو ''اب'' اور یہاں کے حوالے سے یعنی زمان و مکان کی نسبتون سے ادراک کیا جاتا ہے تو یہ ادراک اس وقت ہی ممکن ہوگا جب موجودات خارجی زمانی و مکانی ہوتے ہوئے زمان اور مکان کی نسبتوں کو قبول کریں۔ اس محسوس و موجود کا زمانی اور مکانی ہونا لازم آتا ہے۔ مگر جہاں ورائے محسوسات حقیقت کے غیر زمانی اور غیر مکانی ہونے پر اصرار کیا جارہا ہے وہاں یہ اصرار اضافات ذہنیہ (Determinations of thought) کے باب میں تو صحیح ہو سکتا ہے یعنی دو اور دو چار ہوتے ہیں۔ ان دو اور دو چار کے لئے زمان و مکان میں ہونا ضروری نہیں لہذا اضافات ذہنیہ زمان و مکان سے ماوراء ہیں لیکن اضافات ذہنیہ کے ساتھ شے فی نفسہ اور خدا کو ورائے زمان و مکان کہنا عقلیت کے اثرات کے تحت ہے۔ دوسری مشکل یہ ہے کہ اگر کانٹ تنقید عقل نظری کے نتائج کے طور پر خدا کو بھی ورائے زمان و مکان قرار دے تو تنقید عقل عملی کے نتیجے کے طور پر، جس تقاضے کے تحت خدا کی ہستی کا اقرار کیا جا رہا ہے، وہ یہ ہے، کہ نظام عالم جو انسان کے اخلاقی نصب العین کے حصول کی جد و جہد کے لئے سازگار نہیں ہے، اللہ تعالی کے تصرف سے سازگار ہو جائے گا۔ یہی مقصد اللہ تعالی کو زمان و مکان سے ماوراء ماننے کے بعد فوت ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالی کے بارے میں غیر زمانی اور غیر مکانی ہونے پر اصرار میں تو ایک تحکمانہ فیصلہ پایا جاتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ ہم اس باب میں صرف خاموش رہ سکتے ہیں۔ غیر زمانی اور غیر مکانی ہونے پر اصرار صحیح نہیں علامہ اقبال نے زمان و مکان الہی کا ایک خاص مفہوم لیا ہے اور اس طرح اپنے آپ کو عقلیت (Rationalism) کے اثر سے آزاد رکھا ہے اور ہر چند کہ کانٹ نے عقلیت کا رد پیش کیا ہے مگر کانٹ اپنے آپ کو عقلیت کے اثرات سے آزاد نہ رکھ سکا اس لئے خدا کے ورائے زمان و مکان ہونے پر اصرار کیا۔علامہ اقبال نے اپنے تصور زمان و مکان میں انسانی زمان و مکان اور

الٰہی زمان و مکان میں امتیاز برقرار رکھا ہے اور خدا کو عقلیت پسندوں کی طرح ورائے زمان و مکان بھی نہیں کہا اور اس زمان و مکان سے بھی متصف نہیں کیا جو تدریج اور ترتیب کی خاصیت کے حامل ہیں اس لئے انہوں نے انائے مطلق کے مشاہدے کے امکان کو محفوظ رکھا ہے۔ یوں تو خود علامہ اقبال کی رائے بھی یہی ہے کہ فلسفے میں حتمی اور قطعی نتائج فکر ممکن نہیں اور اس امکان کی نشاندہی بھی فرمائی ہے کہ بعد میں مدون ہونے والے نظریات بہتر ہوسکتے ہیں، مگر ان کی جدت فکر (Originality) کا انکار صرف وہ لوگ کرتے ہیں اور فکر اقبال کو فلسفہ جدید کے سلاطین کی فکر سے ماخوذ قرار دیتے ہیں جو یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ صرف افکار ہی کی یہ خصوصیت ہے کہ انہیں جذب کیا سکتا ہے، ان میں تصرف کرکے اپنایا جاسکتا ہے انہیں مستعار نہیں لیا جاسکتا۔ علامہ اقبال کے تصور زمان و مکان کی اہمیت اس کے حرف آخر ہونے میں نہیں اس کی فکر انگیزی میں ہے اگر ہمیں دنیا میں اپنی کوئی امتیازی حیثیت محفوظ رکھنا ہے تو خود اپنے ثقافتی تقاضوں کے پیش نظر غور و فکر کرنا لازم ہوگا۔ اسلام کے نقطۂ نظر سے زمان و مکان کی اہمیت یہ ہے کہ وہ زمان و مکان کو، دنیا کے حقیقت ہونے کو، تسلیم کرتا ہے اور اسی عالم زمان و مکان میں جد و جہد کے نتائج سے عالم آخرت کو وابستہ کرتا ہے اور اسی لئے واقعات زمانی و مکانی اتنے اہم ہیں کہ ان کو محفوظ رکھنا لازم ہے اور یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں سے زیادہ نہ تو کسی اور تہذیب میں تاریخ کو محفوظ رکھنے کی سعی کی گئی ہے نہ فلسفیانہ غور و فکر کو ان سے زیادہ کسی نے اہمیت دی ہے۔ اگر کائنات خارجی کو موہوم (مایا) قرار دیا جائے تو نہ اس کے واقعات کو محفوظ رکھنا لازم آتا ہے، نہ اس کی حقیقت پر غور کرنا۔ پس جب تک خود اپنے اوپر سے اعتماد ضائع نہ ہو جائے نہ موجودات خارجی کی اہمیت کا انکار ممکن ہے نہ زمانی و مکانی حقائق سے منہ موڑا جاسکتا ہے۔

شہارہ، جنوری ۱۹۷۱ء

اسپنگلر ، اقبال اور مسئلۂ تقدیر

عبدالحمید کمالی

سپنگلر اور اقبال دونوں ایسے مفکرین ہیں جن کا موضوع فکر تقدیر اہم ہے۔ ہمارے عہد سے پیشتر مسئلۂ تقدیر کو انفرادی شخصی حیات کا مسئلہ سمجھا جاتا تھا۔ حیات ملی پر تقدیر کے تصور کا بہت ہی شاذ و نادر اطلاق ہوتا تھا۔ چنانچہ اقبال مندی ، ظفریابی ، نکبت و بدبختی اقوام سے نہیں ، افراد سے وابستہ کی جاتی تھیں ، اور مشاہیر پرستی کو ایک ہمہ گیر رواج کا درجہ حاصل تھا۔ مگر فکر انسانی کی ترقی کے ساتھ ساتھ یہ خیال رفتہ رفتہ صورت پزیر ہوا کہ خود اقوام نوامیس کی پابند ہوا کرتی ہیں اور کوئی نہ کوئی تقدیر ان میں بھی جاری و ساری ہوتی ہے۔ اس خیال کے فروغ پانے کی بنیادی وجہ مظاہر عمرانی کی بابت انسانی علم میں اضافہ ہے۔ جب مفکرین پر یہ بات عیاں ہوئی کہ حیات ملی افراد کی ذاتی حیات سے ایک کافی حد تک ممتاز امر ہے تب سے ہی تقدیر ملی کے مسئلہ کی بھی اہمیت محسوس کی جانے لگی۔

قدیم مورخین بلکہ ان سے بھی پیشتر غالباً قبل تاریخی زمانہ سے ہی انسان اس بات سے آگاہ تھے کہ قوموں کو عروج حاصل ہوتا ہے ، اسکے بعد ان پر زوال طاری ہوجاتا ہے اور پھر وہ مٹ جاتی ہیں۔ چنانچہ عروج و انحطاط و فنا کے تصورات کا قوموں پر اطلاق کوئی ایسی بات نہیں ہے جس کی ندرت پر کوئی مورخ یا مفکر فخر کرے یا جسکی اختراع کو وہ اپنی جانب منسوب کرے۔ قدیم سے تاریخیں انہی تصورات کے وسیلہ سے لکھی جاتی رہی ہیں۔ ابن خلدون البتہ پہلا مفکر ہے جس نے ان سارے مظاہر انسانی میں ایک خاص تقدیر کی کارفرمائی محسوس کی۔ یہ ایک ایسی بصیرت ہے جو اہل فکر میں اس سے پیشتر کہیں نہیں ملتی۔ وہ اس بصیرت پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ تقدیر اُمم کی وجودیاتی ہیئت ، اسکے اجزائے ترکیبی ، اسکی زمانی حرکیات وغیرہ کی ایک مکمل تحلیل

پیش کرتا ہے جو اس بصیرت میں پوشیدہ ہے اور جو اسکے فلسفۂ تاریخ کے نام سے مشہور ہے۔ دراصل ابن خلدون نے پہلی مرتبہ "کہنگی" یا "عمر رسیدگی" (Ageing) کے تصور کا مصداق امتوں کو قرار دیا۔ اس سے پہلے "کم سنی"، "بلوغت" اور "پیرانہ سالی" جیسے تصورات کے مصداق صرف افراد ہوا کرتے تھے۔ مورخین یہ تو کہہ سکتے تھے کہ ایک مدت ابھی تو آغاز ہے یا قدیم ہے، مگر اسپر "کم سنی" یا "خرد سالی" کے مقولہ کا اطلاق بالکل نئی بات تھی۔ اسی طرح وہ یہ تو کہہ سکتے تھے کہ ایک قوم یا دولت رو بہ زوال ہے، مگر یہ کہ اسپر ایام کی گردش کا اثر ہوا ہے یا یہ کہ اس پر بڑھاپا طاری ہو گیا ہے ان کی سمجھ میں نہیں آسکتا تھا۔ ابن خلدون کا بے مثال کارنامہ یہی ہے، جس سے فکر انسانی میں بیش بہا اضافہ ہوا، کہ اس نے اقوام اور دول کو بھی عمر رسیدگی یا کہنگی سے متصف اور گردش ایام کے قانون کی پابند خیال کیا۔ گردش ایام سے ایک نومولود جماعت ابتدائی مدارج طے کرتی ہے۔ وہ دولت بنتی ہے، پھر وہ بالغ ہوتی ہے، اس کے سارے کمالات ظاہر ہوتے ہیں۔ پھر اس پر موٹاپا چڑھ جاتا ہے، پھر اسے بڑھاپا آگھیرتا ہے، پھر وہ زبوںگی کا شکار بن جاتی ہے۔ ابن خلدون کا دوسرا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اس قانون کو کوئی ماورائی یا سری طلسم بنا کر پیش نہیں کیا۔ بلکہ خود ہیئت اجتماع سے اسے اخذ کیا۔ وہ عمرانی عناصر ترکیب جن سے ہر "دولت" کا خمیر تیار ہوتا ہے ان ہی کے عمل و رد عمل سے یہ قانون صورت پکڑ جاتا ہے اور قوم اپنے مدارج حیات طے کرتی ہے، یہاں تک کہ وہ فنا ہو جاتی ہے، اور کوئی دوسری دولت اس کی جگہ لے لیتی ہے۔ اس طرح ابن خلدون نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ کسی ملک یا دولت کی تقدیر کا راز خود اس کے خمیر میں پوشیدہ ہوتا ہے۔ ایک مخصوص عمرانی حرکیت ہے جس کے ذریعہ کوئی ملک وجود میں آتا ہے۔ اسی کے جسد کے اندر پائے جانے والے سماجی عناصر اسباب و علل کے طور پر کام کرتے ہیں۔ پھر وہ بلوغت میں قدم رکھتا ہے۔ بلوغت کے بعد لازماً اس پر بڑھاپا آجاتا ہے اور اور پھر اس کا سقوط ہو جاتا ہے۔ ابن خلدون اس عالمگیر تقدیر سے کسی دولت کو مستثنیٰ نہیں کرتا۔ اس نے ۱۴۰۵ء میں وفات پائی۔ اس کے تقریباً پانچ سو سولہ سال بعد سپنگلر نے اسی موضوع پر قلم اٹھایا۔ سپنگلر کی فکر بھی بڑی حد تک ابن خلدون کی فکر کے سے انداز پر ہے، مگر ایک بین فرق بھی دکھائی دیتا ہے۔ جہاں ابن خلدون ملک یا دولت کو سماجی اکائی کے طور پر موضوع فکر قرار دیتا ہے سپنگلر اقوام و ملل بلکہ بڑے بڑے تمدنوں کو موضوع فکر قرار دیتا ہے۔ دول تو آنی جانی چیزیں ہیں۔ برطانیہ میں کتنے خاندان آئے گئے، کتنے درباروں نے حکومت کی مگر برطانوی مزاج اور تمدن ایک مستقل چیز ہے، جو تاریخ انسانی میں زیادہ پائیدار مظہر ہے۔ خود اس مظہر کی کیا تقدیر ہے

جس کے اندر خاندانوں اور درباروں کا عروج و زوال ایک گریز پا سلسلۂ حوادث ہے؟۔ در اصل سپنگلر کا موضوع اس قبیل کا بڑا مظہر تھا ، بلکہ اس سے بھی بڑا جیسے کل مغربی تمدن یا کل اسلامی تمدن و غیرہ ۔ وہ اس بڑے مظہر پر کہنگی کے تصورات کا اطلاق کرتا ہے ۔ یہ دائرۂ اطلاق بہت وسیع ہے ۔ اس میں علم، آرٹ ، فن، سائنس و غیرہ سب آجاتے ہیں ۔ ابن خلدون کے دائرۂ اطلاق میں صرف قبیلوں کا یا اجتماع کا قوت پکڑنا ، وسعت اختیار کرنا ، ملک گیری کرنا ، پھر بدنظمی کا شکار ہونا ، ٹکڑے ٹکڑے ہوجانا وغیرہ آتے ہیں ۔ سپنگلر کی فکر اپنے عظیم مظہر کے ساتھ ساتھ اس کے جملہ روحانی مظاہر اور انسانی عمل کے جملہ ثمرات کا احاطہ کرتی ہے اور ان سب پر تقدیر کے ان مقدمات کا اطلاق کرتی ہے جن کا عام یقین ابن خلدون نے کیا تھا ۔ وہ بالکل شروع ہی میں تمام تمدنوں کو حیاتیاتی مظاہر قرار دیتا ہے اور بہت واضح طور پر ان پر خرد سالی ، جوانمردی ، پیرانہ سالی کا اطلاق کرتا ہے ۔ جس طرح ایک حیوان ان مدارج سے گزرتا ہے، ٹھیک اسی طرح ایک تمدن بھی ان سے گزرتا ہے۔ یہ ایک ایسی تقدیر ہے جس سے اس کو کوئی مفر نہیں اور بالآخر وہ فنا ہوجاتا ہے۔ بہر حال ابن خلدون اور سپنگلر دونوں کا کارنامہ یہ ہے کہ ''عمر'' جیسی وجودیاتی حقیقت جس کو اہل فکر صرف حیوانات بشمول انسان سے ہی مخصوص سمجھتے تھے یا پھر انسانی مصنوعات سے، اس کو انہوں نے وسعت عطا کی اور قوموں اور ثقافتوں کو بھی اس کے دائرہ میں لے آئے ۔ ان دونوں کے براہ راست یا بالواسطہ اثرات سے دانش ور اب اس بات کو جاننے پر مجبور ہوئے کہ عروج و زوال تاریخی اتفاقات نہیں بلکہ تقدیری قانون کے نتائج ہوتے ہیں ، اور تاریخ کا کوئی واقعہ یونہی نہیں ہوگیا بلکہ اس کی تہ میں ایک ہی مخصوص تقدیر ہے جو اس کے ہر ایک معاملہ کے ساتھ لگی ہوئی ہے ۔ اقبال کی فکری تربیت میں ان دونوں مفکرین کو بڑا دخل ہے ۔ چنانچہ ان کی فکر میں قوموں کی تقدیر اہم ترین موضوعات میں سے ہے بلکہ یوں کہیئے کہ ان کی آخری دور کی شاعری اور فلسفیانہ کوشیں ہر جہت سے اسی موضوع سے متعلق ہیں ۔ اگرچہ وہ ابن خلدون اور سپنگلر سے متاثر ہیں اور ان کے کئی ایک بیانات ان مفکرین کے نقش ثانی یا ثالث معلوم ہوتے ہیں ، مگر ایک بات ہے جو ان دونوں سے انکی فکر کو ممتاز کرتی ہے وہ ان کا یہ احساس ہے کہ گو تقدیر کا عمل ہر ملت اور سماج میں جاری ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ سب کے لئے ایک ہی تقدیری قانون ہو ۔ چنانچہ اسی بنیاد پر وہ ان نتائج سے اتفاق نہیں کرتے کہ آخر کار ہر دولت کو دور ایام کے ہاتھوں فنا ہے یا یہ کہ ہر قوم یا تمدن انجام کار فنا ہو جاتا ہے ۔

بعض اہل قلم یہ سمجھتے ہیں کہ اقبال کسی تقدیر کے قائل نہیں ہیں اور یہ کہ ان کے فلسفہ میں سارا زور تقدیر سازی پر ہے ۔ اس طرح وہ ''جبر'' کے

مقابله میں "اختیار" کا مسلک رکھتے ھیں - مسلم افکار کی تاریخ میں، اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو وہ معتزله کے جانشین معلوم ھوتے ھیں، نه صرف معتزله کے بلکه ماتریدیں کے - غرض وہ اس بات میں اشعریوں کے مخالف معلوم ھوتے ھیں - انسان کوئی کام اختیار سے کرتا ھے یا مشیت سے ؟ ماتریدیوں کا جواب یه تھا که اختیار سے - اشاعره بشمول غزالی کا جواب یه تھا که مشیت سے - نظریۂ اکتساب کے دربعه غزالی نے اپنے جواب کو پر تکلف تو بنا لیا تھا، مگر تھا ان کا مسلک جبر ھی - مذکوره بالا اھل قلم کے خیال میں اقبال کا تعلق پہلے گروہ سے ھے جو اختیار کا قائل ھے -

مگر اصل یه ھے که اقبال مشیت کے قائل ھیں - واقعات میں مشیت کا قانون جاری و ساری ھے - مگر خود مشیت اقبال کے خیال میں کسی ایک سلسله کی پابند نہیں ، اس کے بہت سے سلسلے ھیں - اس بارے میں که ان سلسلوں میں سے کون سا سلسله ایک فرد انسانی میں نمودار ھوتا ھے یا ایک قوم کا وجود ظاھر کرتا ھے - اقبال اس نتیجه تک پہنچے که اس کا انحصار خود اس فرد یا قوم کی ماھیت پر ھے - دوسرے الفاظ میں ھر انفرادی یا قومی حادثه کے پیچھے انفرادی اختیار یا قومی اختیار سبب نہیں ھوتا بلکه ایک مخصوص جبریت ھوتی ھے جو اس فرد یا قوم کی فطرت میں ھوتی ھے، جس کے سبب اس کی زندگی کے حادثات اور واقعات نمودار ھوتے ھیں - مگر کیا کوئی فرد یا قوم اپنی فطرت بدل سکتی ھے ؟ حادثات کا ایک سلسله متروک ھو کر کوئی دوسرا سلسله جاری ھو سکتا ھے؟ اقبال اس امکان کے بارے میں رجائی ھیں ، ان کا جواب اثبات میں ھے اور یه وہ مقام ھے جہاں وہ اختیار کے قائل ھیں - اس طرح ان کے نظریه جبرو اختیار میں ایک تازگی ھے ، ایک ایسی گہرائی ھے جو ماتریدیت میں نہیں ، نه اشعریت میں ھے - نیز ان کی خیال آرائی ابن خلدون و سپنگلر کے مقابله میں زیادہ طرح دار ھے وہ ان کی طرح جبری ھیں اور نہیں بھی - یه ایک کھلی ھوئی بات ھے که ھر فلسفه میں چاھے اس کا موضوع وجود ھو یا اخلاق ایک پہلو پیغام کا ھوتا ھے - سپنگلر اور اس کے پیش رو ابن خلدون آخر کیا پیغام دیتے ھیں ؟ ان کا پیغام آخر کار موت کے علاوہ کیا ھے ؟ انکے افکار دولت یا قومی حیات کے لیے "موت" کو حتمی منزل قرار دیتے ھیں اور فنا کو وجوب کا درجه دیتے ھیں - اقبال فنا کے منکر نہیں ، مگر اس سے انکار کرتے ھیں که فنا ایک وجوب یا لازمی انجام ھے چنانچه وہ اس کو وجوب کے درجے سے سرکا کر امکان کے درجے میں رکھتے ھیں - اس امکان کے پہلو بہ پہلو "زندگی" اور "احیاء" کا بھی امکان ھے - دونوں امکانات ایک ملت کے سامنے ھوتے ھیں ، مگر ھر امکان ایک منزل ھے جس تک جانے والے راستے خاص اسی سے مخصوص ھوتے ھیں - جو قوم حیات پرور راہ پر چلے گی اس کے لئے ایک احیاء کے بعد دوسرا احیاء ھوگا اور جو مرگ افزا راہ پر چلے گی وہ فنا ھو

جائے گی ، ایک موت کے بعد دوسری موت اس کی منتظر ہوگی ۔ قوموں کا نہیں بلکہ راہوں کا تعین ہر قوم کے دائرۂ اختیار میں ہے ، خواہ وہ اس اختیار کا مقام حاصل کرے یا نہ کرے ۔ راہ میں قدم قدم پر پیش آنے والے واقعات اس راہ کے نشیب و فراز کا نتیجہ ہوتے ہیں ۔ ان پر اختیار نہیں ہوا کرتا ، نہ افراد کا نہ قوموں کا ۔

ابن خلدون اور سپنگلر صرف ایک تقدیری قانون کو اٹل مانتے ہیں جو اس کا غماض ہے کہ ان کے خیال میں انسانوں کی فطرت ایک عالمگیر کلیہ ہے جو اٹل ہے اور جس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا ۔ اسی بنیادی مقدمہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ سب کی تقدیر ایک ہے ۔ تمام افراد اور اقوام منزل بہ منزل ایک ہی نصیب سے دو چار ہوتے ہیں ۔ فلسفۂ اقبال میں ''نا تغیر پذیر فطرت'' کے تصور سے ابا پایا جاتا ہے ۔ خود عام انسانی تجربہ بھی ہے کہ طرح طرح کے آدمیوں سے واسطہ پڑتا ہے ۔ کوئی تو آدمی کی جون میں شیر ہوتا ہے ، کوئی چوہا ، کوئی سانپ تو کوئی کچھوا اور مثلاً شاعین ۔ پھر آدمی اپنے آپ کو بدلتا ہوا بھی دیکھتا گیا ہے ۔ یہ جون بدلنا ہے ، فطرت کی تبدیلی ہے ۔ یہ تبدیلی اعمال کا نتیجہ ہوتی ہے مگر پھر مستقبل کے اعمال کا سبب بھی بنتی ہے ۔ صحیفۂ آسمانی میں ایسے لوگوں کا عبرت آموز بیان ہے جو انسان سے گر کر ریچھ اور بندر بن گئے ۔ آپ اس کو اواگون کہہ سکتے ہیں ۔ اواگون کے سلسلے میں مظہر جان جاناں جو ایک مشہور صوفی اور دانش ور تھے ان کا ایک بیان یہاں بر بے محل نہ ہوگا ۔ ''مقامات مظہریہ'' میں فرماتے ہیں : '' جہاں تک مسئلۂ تناسخ کا تعلق ہے اس پر اعتقاد رکھنے سے کفر لازم نہیں آتا ''۔ در اصل مسئلۂ تناسخ اس حقیقت کا بیان ہے کہ فطرت ایک حال پر نہیں رہتی ، وہ تغیر پذیر شے ہے اور اس کی تبدیلی سے انسان کچھ کا کچھ ہو جاتا ہے ۔ جیسی اس کی فطرت ہو جاتی ہے اس کے اعمال اسی فطرت کے مطابق ڈھل جاتے ہیں ۔ یہی اس کی تقدیر ہے اور جب اس کی فطرت کچھ اور بن جاتی ہے تو اس نئی فطرت کے مطابق اس کے اعمال ہونے لگتے ہیں اور وہ نئی تقدیر کا مالک ہو جاتا ہے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ عقیدہ بہت پرانے زمانے سے انسانیت کی میراث تھا ، مگر پھر اس میں اس طرح بگاڑ ہوا کہ اس کی اصل روح فنا ہوگئی ۔ مثلاً مہا بھارتی تہذیب میں یہ ورنوں یا جاتیوں کے نظام سے نتھی کیا گیا اور پھر اس کو سنسار چکر کے نظریہ سے ملایا گیا ۔ حالاں کہ یہ عقیدہ اس قابل تھا کہ اس کو روز مرہ کی زندگی کا جزو بنایا جاتا ، حیات بعد ممات کے طویل سلسلے سے تو اس کا مطلب فوت ہو جاتا ہے ۔ اول اور آخر کی جگہ یہیں ہماری زندگی میں ہر آن ہوتا ہے ۔ ہر لمحہ ایک اول ہے اور ہر لمحہ ایک آخر ہے ۔ بحیثیت اول وہ نیا امکان ہے اور بحیثیت آخر وہ ثمر ہے گزرے ہوئے واقعات کا ۔ اس کے علاوہ

بھیں اسی زندگی میں لوگوں اور قوموں کی کایا پلٹ ہوتی ہے، افراد جون بدلتے ہیں تاریخ کے صفحات نے معمولوں کو شاہین بنتے دیکھا ہے، اور شاہینوں کو لقا کبوتر۔ اقوام کی ہر جون ایک تقویم اور ہر تقویم ایک تقدیر ہے۔

ابن خلدون کا فلسفۂ تاریخ ہو یا سپنگلر کا نظریۂ تقدیر دونوں اس عمیق بصیرت سے خالی ہیں جو کسی نہ کسی طرح بہت ہی پرانے عصروں سے کل انسانیت کی میراث تھی۔ اسلام کے سب سے بڑے تہذیبی کارناموں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس نے عقیدے کو نہایت خالص کرکے، ہر کھوٹ اور میل سے پاک کرکے، دوبارہ انسانیت کے حوالے کیا۔ غالباً اس میں سب سے بڑا کھوٹ یہ ملایا گیا تھا کہ خود وجود انسان کو "گناہ" قرار دیا گیا تھا۔ ایسے مذاہب نمودار ہوئے جنہوں نے انسانی فطرت کی پستی کا عقیدہ راسخ کرنے کی کوشش کی۔ اسلام نے اس کو باطل کیا اور یہ تعلیم دی کہ "ہم نے انسان کو اچھی تقویم پر اٹھایا پھر اس کو پستیوں کی پستی میں رد کیا، مگر ماں سوائے ان کے جو ایمان لائے اور جنہوں نے نیک کام کئے۔" یہ آیات الٰہیہ در اصل انسان کا فلسفۂ تقدیر ہیں، جس کا مفہوم یہ ہے کہ اچھی تقویم تمام انسانیت کی اصلی میراث ہے۔ لیکن اس میراث کے ثمرات اس طرح زائل ہو سکتے ہیں کہ انسان پستیوں کی پستی تک پہنچ جاتا ہے اور کچھ سے کچھ ہو جاتا ہے، مگر ماں جو لوگ اپنا ایمان تازہ کریں اور نیک کام کریں ان کے لئے ہر وقت مژدہ ہے کہ وہ اس تقدیر سے استثنیٰ پا جاتے ہیں اور اچھی تقویم ان کو کہیں اور بلندیوں پر لے جاتی ہے، بہتر سے بہتر تقویم ان کی تقدیر ہوتی ہے۔ ابن خلدون کے نظریۂ تقدیر کی روح میں ایک ہی تقویم کا تصور ہے، سب اجتماعات یا دول کا ایک ہی قانون پاربنہ ہے، سب ایک ہی سلسلۂ حوادث کی منزلوں سے گزرتے ہیں۔ یہ ایسی تقویم ہے کہ ان کی ترکیب کا سامان خود ان ہی میں ہوتا ہے یہاں تک کہ ایک منزل پر آکر وہ پارہ پارہ ہو جاتے ہیں۔ ابن خلدون اسی قانون تقویم کے سہارے وہ سب کچھ جو تاریخ ملت اسلام میں ہوا اس کا جواز پیش کرتا ہے۔ مثلاً خلافت سے ملوکیت میں تبدیلی اس کے خیال میں اسی تقویمی قانون اجتماع یا دولت کے سبب سے ہوئی۔ پھر دولت اسلام کا ٹکڑوں میں بٹ جانا بھی اسی کے سبب سے ہوا۔ یہ تقویم ایک کلی قانون ہے۔ سب اجتماعات اسی طرح بنتے ہیں کہ ایک فائق قبیلہ، فائق تر خاندان اپنے فائق ترین فرد کی رہنمائی میں دوسرے قبیلوں پر سیادت قائم کرکے ایک اجتماع کی بنیاد ڈالتا ہے۔ یہ اصل عصبیہ ہے۔ اسی سے قومیں، دولتیں، اور سلطنتیں کی تشکیل ہوتی ہے۔ اس کے بعد ابن خلدون اس شکل اجتماع کے عناصر کی تحلیل کرتا ہے۔ اور ان کے مدارج کی تفصیل مرتب کرکے ان کے فنا ہونے تک کے ادوار کی تقویم تیار کرتا ہے۔ مگر ہماری تاریخی اور علمی معلومات ابن خلدون کے عہد سے کئی گنا زیادہ ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ کئی اجتماعات

اسی تقویم پر بنے جن کا خاکہ ابن خلدون نے پیش کیا ہے۔ مگر ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ پچھلے زمانوں اور بالخصوص قرون وسطیٰ کے بعد سے جو بہت سی قومیں اور اجتماعات انسانی وجود میں آئے ، ان کی تقویم کی طرح دوسری رہی ہے۔ خود پاکستان ایک خاص تقویم پر وجود میں آیا ہے۔ ابن خلدون کی بصیرت پر کوئی شبہ نہیں ہے۔ اس نے جس تقویم کی تفصیل کی اور جس تقویم کے واقعات ، حادثات کی پیش بینی کی بلا شبہ اس تقویم میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ جو اجتماعات اسی تقویم پر اٹھائے گئے ان کو اسی تقدیر کا سامنا کرنا پڑا جس کا حال اس مفکر نے لکھ دیا تھا ، مگر جو اجتماعات اس تقویم پر نہیں اٹھائے گئے ، جن کی طرح اندازی دوسرے قوانین وجود کے تحت ہوئی تھی ، جن کے خمیر اور قالب میں دوسرے اجزاء شامل تھے وہ اس تقدیر کے اعادہ سے بچ گئے چناں چہ ان کی تقدیر کے جلو میں نئی قسم کے واقعات اور حادثات ظہور میں آئے۔ یہ ساری تنقید سپنگلر پر بھی صادق آتی ہے۔ اس کے ہاں تمام تہذیبیں ایک ہی تقویم سے اٹھتی ہیں۔ ایک ہی طرح کی منازل سے گزرتی ہیں ، ایک ہی مقسوم کا اعادہ کرتی ہیں اور آخر کار ایک ہی طرح فنا ہو جاتی ہیں ، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا یہ افکار اس قسم کے ہیں کہ وہ خیال جو بہت قدیم سے انسانوں کی میراث تھا اس کے سراسر خلاف ہیں۔ اگر تم شاہین ہو تو تمہاری تقدیر وہی ہے جو شاہین کی تقدیر ہے۔ اگر تم سمولہ ہو تو سمولے کے احوال تمہارا مقسوم ہیں۔ تم شاہین بھی ہو سکتے ہو سمولہ بھی ، شیر بھی اور شتر مرغ بھی ؛ یہ سب کچھ تم پر موقوف ہے۔ اقبال نے اپنی شاعری کے ذریعے اس خیال کی ترویج کی پوری پوری کوشش کی۔ چناں چہ ان کے ہاں شاہین ، کبوتر ، سمولہ ، رنجہ ، چیونٹی ، چمگادڑ وغیرہ کا جو ذکر ہے وہ شعری ضروریات میں سے نہیں ہے بلکہ اس کا عمیق فکری پس منظر ہے جو ان کو ابن خلدون اور سپنگلر سے جدا کرتا ہے ، اور ان کو اس ابدی صداقت کا ترجمان بناتا ہے جس کی تعلیم دینے والے ہر زمانے میں آتے رہے ہیں۔ گو ہر زمانے میں ایسے افکار بھی پیدا ہوتے رہے ہیں اور ایسی ملاوٹیں بھی ہوتی رہیں جو ان تعلیمات کو بے اثر بناتی رہیں۔ یہ کیسی بات ہے کہ جب کوئی اجتماع نکبت و پستی میں گرفتار ہو اور وہ اس تلاش میں ہو کہ اس کا کوئی علاج بھی ہے تو ابن خلدون اور سپنگلر یہ تعلیم دیں کہ مزید پستی کے سوا کوئی علاج نہیں ، عمر رفتہ کو آواز نہ دو ، گردش ایام نہیں رک سکتی؟ تعلیمات الٰہیہ کے مطابق اس قسم کی تعلیم اس " احسن تقویم " سے ٹکراتی ہے جس پر اصلاً انسان کو اٹھایا گیا تھا۔ پستی کے اندھیرے میں بھی ایمان کے چراغ سے روشنی ہو سکتی ہے اور نیک اعمال سے دنیا بدل سکتی ہے ، آنے والی قضا کو ٹالا جا سکتا ہے ، قضا و قدر کا نیا سلسلہ جاری ہو سکتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ یہ " ایمان " ہے کیسی شے جو قضا کو بھی معطل کرسکتی ہے؟ اس باب میں پہلے ہم سپنگلر سے رجوع کریں گے جو ہر تہذیب کی تقویم میں ایک مخصوص روحانیت کو اساسی خیال کرتا ہے۔ اس کی دانست میں ہر تہذیب کی تہ میں کوئی نہ کوئی بدیہی، وجدانی اور تحلیل ناپذیر شبیہہ ذات یا ذاتی صورت ہوتی ہے، جس پر وہ تہذیب استوار ہوتی ہے، اپنے جملہ اداروں، مظاہر فنون، مجلسی ہیئتوں میں وہ اسی شبیہہ کو مجسم کرتی ہے، یہاں تک کہ اس کے جتنے ممکنات ہیں وہ سب کے سب ظاہر و باہر ہو جاتے ہیں اور اس تہذیب کے پھیلاؤ کا جسد بن جاتے ہیں۔ بعد ازاں اس میں کوئی بات ایسی نہیں رہ جاتی جو نئی ہو۔ تب اس تہذیب میں ٹھہراؤ آ جاتا ہے۔ پھر اس کے ہر ہر ادارہ پر تکلف مصنع کاری ہونے لگتی ہے۔ اس کے فن، آرٹ فلسفہ اور علم بھی اسی تصنع اور بے جان ہیئت کا شکار ہو جاتے ہیں۔ پھر وہ تہذیب اپنے بوجھ تلے آپ دبنے لگتی ہے اور اس کی روح سخت گھٹن میں آتی جاتی ہے، اس کی شریانیں اور بافتیں سخت ہو جاتی ہیں اور آخر کار وہ بے جان ہوکر فنا ہو جاتی ہے۔ اس نظریہ' تقدیر میں ایک طرح کی روحانیت ہے، کیوں کہ اس میں تہذیبی تقویم کی اساس ایک خیال، ایک شبیہ وغیرہ کو قرار دیا گیا ہے۔ کیا شبیہ ذات جو کسی تہذیب کی بنیاد میں ہوتی ہے ایمان ہے؟ یہ ایمان ضرور ہے مگر بہت ادنیٰ معنی میں ایمان ہے۔ ایمان در اصل ارادہ و نیت کی تہذیب ہے جو ہر بات میں رہنما اصول ہوتا ہے۔ سپنگلر جس بسیط استعارہ، بدیہی وجدان، یا شبیہ ذات کو تہذیب کی اساسی ہیئت قرار دیتا ہے وہ محض جبلی عنصر معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ اس کے خیال میں تہذیب کا ہر حصہ، ہر واقعہ، ہر ادارہ، ہر تجسم بے اختیار اس جبلت کی تشفی کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں جو اس کے شعور اور لاشعور دونوں پر حکمران معلوم ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسی داخلیت ہے جس سے اس تہذیب کا کوئی حصہ ماورا نہیں جاسکتا نہ کوئی فرد اس کے تصرف سے باہر ہوسکتا ہے۔ اصل ایمان اس کے برعکس روح کی بیداری ہے، جبلتوں پر حکمرانی ہے، ایک شعوری تجربہ ہے، ایک نور ہے جس سے برائی بھلائی کی تمیز ہوتی ہے اور یہی ایمان وہ قوت ہے جو کسی جبلی تقویم میں جو تقدیر خفتہ ہوتی ہے، اس کو معطل کر دیتا ہے اور ایسی تقدیر سے عہدہ برآ کرتا ہے جو صرف اس نور سے ہی پیدا ہو سکتی ہے جس سے احسن تقویم سجدہ' ملائک ہے۔

ابن خلدون اور سپنگلر دونوں میں جبلی قانون کی جو کارفرمائی نظر آتی ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ در اصل ان کے نظریہ' تقدیر میں انسان کو ایک طبعی مظہر کے طور پر لیا گیا ہے۔ آسمان، تارے، زمین، پتھر وغیرہ سب طبعی مظاہر ہیں۔ ان کی ایک مخصوص تقویم ہے۔ ان کا ہر حادثہ اسی تقویم کی پیداوار ہے۔ طبعیت کی قسم سے انسان کے لیے " جبلت " ہے جو انسان میں اس کی تغیر

نا آشنا فطرت کو فرض کرتی ہے۔ اس خیال کے مطابق جو کچھ ہوگا وہ بالقوہ اس فطرت میں پوشیدہ ہے۔ فطرت انسانی کے اس نظریہ میں نور ایمان کا کوئی مقام نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ اس میں تمام ظہور، تمام تاریخ انسانی ایک مجبور یقین یا جبلی خیال کا سلسلۂ تعینات ہے۔

اقبال اپنے فلسفۂ انسانیت کی بنیاد "عالم امر" کے تصور پر استوار کرتے ہیں جو "عالم فطرت" سے بلند اور ارفع ہے۔ عالم فطرت کے نقطۂ نظر سے انسان کے سب اعمال جبلی ہیں۔ مگر عالم امر کے نقطۂ نظر سے اس کے اعمال ارادی ہیں۔ انسان کی تقویم "امر" پر ہوئی ہے۔ جب کہ افلاک و نجوم و جمادات و نباتات کی تقویم "فطرت" پر ہوئی ہے۔ امر پر مبنی تقویم "احسن تقویم" ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ انسان جس کی تقویم "امر" پر ہوئی تھی وہ گر کر محض ایک خلقت بن جائے اور جس طرح عالم فطرت میں تقدیر کا اعادہ ہوتا ہے اسی طرح اعادۂ تقدیر اس میں بھی جاری ہو جائے۔ ابن خلدون اور سپنگلر کے نظریات تقدیر کی بنیادی کمزوری یہی ہے کہ ان کے سامنے عالم طبعیت تو ہے مگر "عالم امر" ان کی نظر سے پوشیدہ ہے۔ عالم امر کی ایک جھلک بھی اگر وہ کہیں دیکھ لیتے تو ایک ہی تقویم پر وہ سب اجتماعات کی تقدیر نہ رقم کرتے۔ ان کی ترقیم کی بے مائیگی کا اس سے بڑھ کر کیا ثبوت ہوگا کہ وہ ہبوط آدم کی داستان سے خالی ہے۔ ان کے ہاں سب عالم، عالم طبعیت ہے، مگر کوئی مذہبی شعور ایسا نہیں جو ہبوط آدم کے قصہ، یا اس کے امکان سے لرزہ براندام نہ ہو۔ ہبوط آدم تو ایک زندہ اور ٹھوس حقیقت ہے، اسی طرح صعود آدم بھی۔ وہ اس لئے کہ انسان فطرت مجبور نہیں امر مختار ہے۔ ابن خلدون کی کوتاہ نظری کہ اسے ظہور اسلام، معاشرۂ نبوی کا قیام، خلافت اور خلافت سے ملوکیت میں تغیر میں ایک ہی فطرت یا عالمگیر قانون یعنی "عصبہ" کی کارفرمائی نظر آئی۔ اسے یہ دکھائی نہیں دیا کہ فاران کی چوٹیوں سے لے کر خلافت راشدہ تک عالم امر کے ارتسامات ہیں۔ اور خلافت سے ملت اسلام کی سمک میں تبدیلی ایک ہبوط آدم ہے۔ ہبوط آدم کے بڑے واقعہ کو دیگر مذاہب انسان کی ازلی پستی کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ گناہ کا بار انسان کی گردن پر ہے۔ اسلام نے اس واقعہ کو ازلی پستی کے تصور سے پاک کیا۔ اس نے نہ صرف یہ بتایا کہ ہر بچہ معصوم پیدا ہوتا ہے بلکہ یہ بھی بتایا کہ زندگی، خود ہبوط کی زندگی بھی، ایک مہلت ہے، اپنے کام سے انسان بلند ہو سکتا ہے، کسی گناہ کا بوجھ (وجوداً) ازلی و ابدی نہیں، انسان اچھے حالات سے برے حالات میں ہبوط کر سکتا ہے، مگر برے حالات بھی انسان کے ایسے مہبط ہیں جہاں سے وہ پھر صعود کر سکتا ہے۔ جہاں چہ وہ مہلت ہیں اور ہر مہلت قابل قدر ہے۔ قدر کا یہ احساس عالم امر کا شعور ہے جو اس تقدیر کے سلسلے کو کاٹ دیتا ہے جس سے پستی سے مزید پستی،

بدبختی سے اور زیادہ بدبختی پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ یہ ممکن ہے کہ پستی سے بلندی اور آتش نمرود سے گلزار ابراہیمی پیدا ہو۔ اقبال کی مشہور نظم میلاد آدم کا موضوع یہی خیال ہے۔ اس کے علاوہ اقبال نے موت یا فنا کے فلسفہ پر بطور خاص غور کیا ہے جس سے ان کے نظریۂ تقدیر پر بڑی روشنی پڑتی ہے۔ قبل اس کے کہ ہم اس کو بیان کریں یہ کہدینا نامناسب نہیں کہ فکری زندگی کے ابتدائی دنوں میں ان کے خیالات اس قبیل کے دوسرے اسالیب فکر سے بہت زیادہ مختلف نہیں تھے جو ہر عروج کے بعد زوال کو عالمگیر قانون قدرت قرار دیتے ہیں اور جو اہل فارس میں ضرب المثل کے طور پر یوں مشہور ہے کہ "ہر کمالے را زوالے":

زندگی اقوام کی بھی ہے یونہی بے اعتبار
رنگہائے رفتہ کی تصویر ہے ان کی بہار

اس زیاں خانہ میں کوئی ملت گردوں وقار
رہ نہیں سکتی ابد تک بار دوش روزگار

اس قدر قوموں کی بربادی سے خوگر ہے جہاں
دیکھتا ہے اعتنائی سے یہ منظر ہے جہاں

آہ! مسلم بھی زمانہ سے یونہی رخصت ہوا
آسماں سے ابر آزادی اٹھا، برسا، گیا

(بانگ درا: گورستان شاہی)

مگر اس خیال سے جلد ہی ان کے ہاں ایک خاص قسم کے گریز کی نشاندہی ہوتی ہے۔ "بزم انجم" میں تاروں سے خطاب کرتے ہوئے التجا کرتے ہیں:

اے شب کے پاسبانو! اے آسماں کے تارو
تا بندۂ قوم ساری گردوں نشین تمہاری

چھیڑو سرود ایسا، جاگ اٹھیں سونے والے
رہبر ہے قافلوں کی تاب جبیں تمہاری

یہ التجا اس امر کی طرف رہنمائی کرتی ہے کہ فنا اور زوال قوموں کی آخری تقدیر نہیں ہو سکتی، گو اقبال کے خیال میں یہ بات درست تھی کہ

یہ کاروان ہستی ہے تیز گام ایسا
قومیں کچل گئی ہیں جس کی رواروی میں

شدت احساس نے اقبال کی رهنمائی اس خیال کی طرف کی جو تقدیر کے دوسرے رخ کو ظاهر کرتا هے که اگر هر عروج کے بعد زوال هے تو زوال کے بعد عروج بھی هو سکتا هے۔ چناں چه شمع اور شاعر منظومه ۱۹۱۲ء میں جہاں وہ یه کہتے هیں :

تھا جنھیں ذوق تماشا وہ تو رخصت هوگئے
لے کے اب تو وعدۂ دیدار عام آیا تو کیا؟

اور

بجھ گیا وہ شعله جو مقصود هر پروانه تھا
اب کوئی سودائی سوز تمام آیا تو کیا؟

وهاں اس احساس سے بھی ان کا دل لبریز هوتا هے که

شام غم لیکن خبر دیتی هے صبح عید کی
ظلمت شب میں نظر آئی کرن امید کی

اور کہتے هیں که

نغمه پیدا هو، که یه هنگام خاموشی نہیں
هے سحر کا آسماں خورشید سے مینا بدوش

مزید ع

راز اس آتش نوائی کا مرے سینے میں دیکھ
جلوۂ تقدیر میرے دل کے آئینے میں دیکھ

اس سارے معاملے ، یعنی زوال ، پستی ، پھر آرزوئے عروج ، شعله نوائی، پر اقبال ''وجودیات'' کے نقطۂ نظر سے غور کرتے هیں ۔ اس کی اعلیٰ ترین مثال والدۂ محترمه کی یاد میں '' ان کا مشہور مرثیه هے ۔ اس میں وہ بیان کرتے هیں که جب هم دنیا کو دیکھتے هیں تو یہی حکمت محکم معلوم هوتی هے که دهر کا ذره ذره تقدیر کا زندانی هے ، آسمان مجبور هے ، شمس و قمر مجبور هیں اور گلزار میں غنچے کے سبو کا شکست هو جانا انجام هے ۔ غرض

نغمۂ بلبل هو یا آواز خاموش ضمیر
هے اسی زنجیر عالمگیر میں هر شے اسیر

لیکن اس تمام حکمت محکم کی تردید گریۂ پیہم سے هوتی هے جو والده کی یاد میں رواں هے ۔ یه گریۂ سرشار بذات خود وہ عرفان هے (وہ ترجمان حقیقت هے)

جس کے سامنے عقل سنگ دل شرمسار ہے۔ چناں چہ میرا آئینہ دود آہ سے روشن ہوا۔ تری تصویر (یاد) عجیب شے ہے کہ " جس نے وقت کی پرواز کا رخ بدل ڈالا ہے۔ اس عرفان سے معلوم ہوتا ہے اے غافل! کہ موت کا راز نہاں کچھ اور ہے۔ پانی کی سطح پر ہوا کا نقش یعنی حباب جنت نظارہ ہے مگر ہوا کتنی بیدردی سے اپنا نقش مٹا دیتی ہے؟ لیکن ع

پھر نہ کر سکتی حباب اپنا اگر پیدا ہوا
توڑنے میں اس کے یوں ہوتی نہ بے پروا ہوا

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ موت اس کی قوت تعمیر کی دلیل ہے اور انسان ان مظاہر فطرت سے کہیں بلند ہے۔ یہ تو وہ ہستی ہے جس کی نظر افلاک کی طرف ہے، جس کے مقاصد قدسیوں کے مقاصد سے بھی پاکیزہ تر ہیں، جو محفل قدرت میں مثل شمع روشن ہے، جس کی وسعت فطرت میں آسمان ایک نقطہ سے زیادہ نہیں پھر اس کے لئے تخریب محض تخریب کے لئے کیوں کر ہو سکتی ہے؟

شعلہ یہ کمتر ہے گردوں کے شرازوں سے بھی کیا؟
کم بہا ہے آفتاب اپنا ستاروں سے بھی کیا؟

پھر اقبال گل سے تشبیہہ لاتے ہیں کہ تخم گل کی آنکھ زیر خاک ہوتی ہے مگر بیدار رہتی ہے۔ جس طرح خاک میں دب کر بیج اپنا سوز نہیں کھوتا اور پھول بن کر اپنی تربت سے نکل آتا ہے اسی طرح انسان کا حال ہے کہ یہ موت سے قبائے زندگی پاتا ہے۔ لحد اس کی آس پراگندہ قوت کی شیرازہ بند ہے جو گردن گردون پر کمند ڈالتی ہے۔ چناں چہ موت ایک تجدید ہے، یہ تجدید مذاق زندگی ہے اور خواب کے پردے میں بیداری کا پیغام ہے۔ پھر اقبال شب تار کے بعد سپیدۂ سحر کی نمود کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور یہ قانون بیان کرتے ہیں :

یہ اگر آئین ہستی ہے کہ ہو ہر شام صبح
مرقد انساں کی شب کا کیوں نہ ہو انجام صبح؟

صرف اس موت تک یہ خیال آرائی محدود نہیں ہے جس کا ذائقہ ہر انسان کو چکھنا ہے بلکہ در اصل اسلام کے کل نظریۂ تقدیر کی تفسیر ہے۔ انسان اسفل السافلین کی طرف رد کیا گیا، مگر یہ رد انسان کے مستقبل پر مہر نہیں ہے، اس کی خفتہ قوتوں کی بیداری کا سامان ہے۔ پستی وہ لحد ہے جو قوت تعمیر کی شیرازہ بند ہوتی ہے۔ یہ ایسی نشاۃ جدید ہے جو نشاۃ سابقہ سے زیادہ شاندار ہوا کرتی ہے۔ ابن خلدون کو آئین زندگی کی صرف یہی حد معلوم ہے کہ اجتماعات پستی کے

غار میں جا گرتے ہیں ، ان کا سبو ٹوٹ کر چکنا چور ہو جاتا ہے ، تاریخ عالم ہلاکت کی کارگاہ ہے۔ سپنگلر اس ہلاکت خیزی کو حیاتی خصوصیت قرار دیتا ہے تہذیبیں نباتاتی مظاہر کی طرح ہیں ۔ ہر پودا بڑا ہوتا ہے ، برگ و بار لاتا ہے ، پھر خزاں رسیدہ ہو جاتا ہے ، اور قوت نمو سے محروم ہوکر ٹھنٹھ کا ٹھنٹھ رہ جاتا ہے۔ اسلام کے نزدیک یہ مشاہدہ محض ظاہری اور سطحی ہے ، چناں چہ ہر خزاں بہار کا پیش خیمہ ہے ۔ ہر قبر لحد میں زندگی کی جوت ہے کہ حیات خوابیدہ میں آثار زندگی پوشیدہ ہوتے ہیں ۔ چناں چہ وہ نشاۃ جدید سے آراستہ ہوتی ہے۔ یک بارگی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ تھم گیا ہے۔ یہ موت ہے۔ مگر پھر زمانہ رواں دواں ہونے لگتا ہے۔ یہ نشاۃ جدید ہے۔ جو لوگ زمانہ کا ایسا تصور رکھتے ہیں کہ بے بہ ایک آن کے بعد دوسری آن ہے اور ہر آن دوسری کےمماثل ہے ، وہ زمانہ کے وجدان سے محروم ہیں ۔ حیاتی زمان کی انہیں خبر نہیں ہے حیاتی زمان میں کوئی آن دوسری آن کے مماثل نہیں ہوتی او زمانہ کی رفتار کبھی یکساں نہیں رہتی، وہ ٹھہر بھی جاتا ہے اور ٹھہرنے کے بعد پھر رواں بھی ہو جاتا ہے۔ چناں چہ اگر عناصر کا اعتدال بگڑ جاتا ہے اور قوتوں کا شیرازہ بکھر جاتا ہے تو پھر حیات کی اسی خاکستر میں سے زندگی کی چنگاریاں نکلنے لگتی ہیں ، مرنے والا اٹھ کر بیٹھ جاتا ہے ، اور یہ تخلیق نو پہلی تخلیق سے زیادہ شان دار ہوتی ہے۔ ہر مقام سافل انسان کے لئے چیلنج ہے اور اس چیلنج کا وہی حیات پرور جواب دے سکتے ہیں جنھوں نے ایمان کو تازہ کیا اور اپنے اعمال کو صالح کیا ۔

اسلام نے اپنے آئین تقدیر کو مزید اس طرح واضح کیا ہے۔

فلا اقسم بالشفق . و الیل و ما وسق . و القمر اذا اتسق . لترکبن طبقاً عن طبق . لیکن نہیں! شفق کی قسم ہے۔ (یعنی میں شفق کو گواہ کرتا ہوں) اور رات کی قسم جو اس پر چلی آتی ہے۔ اور چاند کی قسم جیسا کہ وہ بڑھ کر پورا ہو جاتا ہے کہ تم (بے شک) ایک طبق کے بعد دوسرے طبق پر چڑھوگے (القرآن:۸۴:۱۶—۱۹)۔ یہ آیات تقدیر انسانی (افراد و اقوام) کا ضابطہ معین کرتی ہیں ۔ اس زمان حیاتی کی منطق کو بیان کرتی ہیں جس میں تاریخ انسانی کے اوراق پلٹے جاتے ہیں ۔ ان آیات معظمہ کی شان کا اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے فوری بعد خدا وند قدوس یہ دریافت کرتا ہے کہ " فلما لھم لا یومنون. و اذا قریٔ علیھم القرآن لا یسجدون. اور کیا بات ہے کہ وہ (اس پر) ایمان نہیں لاتے؟ اور جب ان پر قرآن پڑھا جاتا ہے وہ سجدہ نہیں کرتے؟ " یہ آیت سجدہ ہے جس کے سننے کے بعد مومنین پر سجدہ واجب ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہاں پر اتنا بڑا علم خدا وند قدوس نے دیا ہے کہ اس علم کی عظمت اس کو واجب کرتی ہے کہ اس کی تلاوت کے بعد انسان سر بسجود ہو جائیں ۔ یہ علم

تقدیر کا علم ہے اور اس پوری سورۃ کا نام " انشقاق " ہے جس کی یہ آیات حصہ ہیں - خود اس نام یعنی انشقاق میں علم کی کتنی معنویت پوشیدہ ہے ، عارفان تقدیر کا کام ہے کہ وہ اس پر بھی غور کریں -

یہ بات قابل ذکر ہے کہ مکی سورتوں کا ایک کافی بڑا حصہ علم تقدیر پر مشتمل ہے اور الہامی فلسفہ' تاریخ ہے - چناں چہ ان میں کئی سورتوں میں کسی نہ کسی ساعت ، پہر یا وقت کے حصے کو گواہ بنایا گیا ہے - بالخصوص ان سورتوں میں تقدیر کا کوئی نہ کوئی پہلو روشن کیا گیا ہے - یہاں تک کہ قوموں کے جنگ و جدل فتوحات وغیرہ میں پوشیدہ تقدیر کو یوں بیان کیا گیا ہے - قسم ہے دوڑتے ہوؤں کی اور (قسم ہے) آگ جلانے والوں کی اور (قسم ہے) صبح صبح اچانک حملہ کرنے والوں کی - ریت اڑاتے ہوئے کہ اس طرح وہ در آتے ہیں ، بے شک انسان اپنے خدا کا ناشکر گزار ہے اور بے شک وہ (خود انسان) اس کا شاھد ہے اور بے شک فوائد (منافع) کی محبت اس میں شدید ہے - وہ اس کو نہیں جانتا کہ کس طرح وہ کہ جو قبر میں ہے پھر اٹھ کھڑا ہوتا ہے اور جو کچھ سینوں میں ہے وہ باہر آجاتا ہے - یہ بے شک تیرا رب آج (کے دن بھی) اس سے خبیر ہے - یہ سورہ' عادیات کا ترجمہ ہے - ابتدائی آیتوں میں حملہ آوروں کی آمد کا جیتا جاگتا مرقع کھینچا گیا ہے - کہ کس طرح وہ فلک شگاف نعرے لگاتے ہوئے بڑے جوش و خروش سے روانہ ہوتے ہیں - خدا نے اس امر کو بھی گواہ بنایا ہے - پھر کس طرح وہ آگ روشن کرتے ہیں (غالباً پڑاؤ کی طرف اشارہ ہے) ، یہ امر بھی گواہ بنایا گیا ہے - پھر اس بات کو بھی گواہ بنایا گیا ہے کہ کس طرح وہ صبح صبح حملہ شروع کر دیتے ہیں اور در آکر چھا جاتے ہیں - یہ سب کچھ صحیح مگر انسان ، نکتے کی بات ہے ، بڑا ناشکرا ہے ، ناشکرا پن بڑی جامع بات ہے اس میں انسان کے بے پروا ہونے سے بے حس ہونے تک سب ہی بات آجاتی ہے ، مذکورہ سورہ میں اس پر خود انسان کو شاھد کیا گیا ہے - نیز یہ بیان کیا گیا ہے کہ اس کی فتوحات اور حب دولت ہے جو اس کو متشدد (سخت) بنا دیتی ہے - پھر کیا ہوتا ہے ؟ اس سختی میں ، بے لوچی میں ، ناشکرے پن میں وہ اس تقدیر کو نہیں دیکھتا کہ جو مردہ ہوتا ہے اور قبر کے طبق میں ہے ، وہ کس طرح اٹھایا جاتا ہے اور وہ نہیں جانتا کہ سینوں میں جو مستور ہے وہ کیسے ظاہر ہوکر حقیقت بن جاتا ہے - یہ عضوی تقدیر ہے - جمادات ، نباتات کی نہیں بلکہ انسان کی - کوئی شک نہیں کہ جنگ پلاسی اور بکسر سے لے کر تسخیر و زنگا پٹم اور ۱۸۵۷ء کی تسخیر و فتح باب تک حملہ آوروں کے لئے فتح و ظفر کا زمانہ تھا - اور کوئی شک نہیں کہ اقوام ہند نے ۱۸۵۷ء سے ۱۹۰۵ء تک ایسی زندگی بسر کی جیسی قبر کی اندھیری رات میں ہوتی ہے - اسی شب تار کی تیرہ بختیوں سے یہ اقوام بیدار

ہوئیں اور یہ ہوا کہ جو سینہ میں چھپا ہوا تھا وہ روز روشن کی طرح پورے ملک میں بکھرا ہوا تھا ۔ چناں چہ خزاں رسیدہ چمن میں باد بہاری نیا پیام لائی ۔ فاتحین و مفتوحین کے عضوی رشتوں کی یہ منطق پوری تاریخ عالم میں کارفرما رہی ہے ۔ دور ملوکیت میں بھی ایک خاندان کے بعد دوسرا خاندان اسی طرح ابھرتا رہا ہے ۔ عضوی تقدیر کا ایک بنیادی عنصر یہ ہے کہ ارباب اختیار ، اقوام و حشم و دولت پر بے علمی کم آگہی اور بے خبری ضرور طاری ہو جاتی ہے وہ متشدد ہو جاتے ہیں اور بھول جاتے ہیں کہ لحد سے بھی زندگی کے عناصر ترکیب پاکر ان کا تختہ الٹ سکتے ہیں ۔ حیات کی یہ منطق تاریخ کی ہر مرتبہ نئی جلد ترتیب دیتی ہے ۔ سورۂ تکاثر میں فراوانی کا تذکرہ ہے ، نری فراوانی صرف فراوانی (جو ہمیشہ قلت سے مقابل ہوتی ہے) ۔ ہم یہاں اس سورت کی ترجمانی کرتے ہیں ۔ یہ سورۃ اس بات سے آگاہی کرتی ہے کہ " فراوانی تم کو (جادہ سے) ہٹا دیتی ہے یہاں تک کہ تم قبر تک پہنچ جاتے ہو ۔ مگر تم جلد دیکھو گے ۔ نہیں بلکہ تم ضرور دیکھو گے (کلا سوف تعلمون. ثم کلا سوف تعلمون)۔ یہاں پر ثم کی تاکید اس بات کی دلیل ہے کہ یہ منظر تم بار بار دیکھو گے ۔ کیا دیکھو گے؟ ممکن تھا کہ اس سے پیشتر بھی تم اس بات کو ایک علم الیقین سے پا لیتے (اور اپنے کو بدل لیتے بصورت دیگر) تم ضرور جحیم دیکھو گے اور اس دن تم سے تمہاری نعمتوں کے بارے میں پوچھا جائے گا ۔ ان آیات میں اتنی عمومیت ہے اور کچھ اس انداز سے دیکھنے کی تکرار ہے کہ جحیم کے لئے حیات بعد ممات کا انتظار کچھ لازمی نہیں معلوم ہوتا ۔ جحیم کا تجربہ بار بار ہو سکتا ہے ہاں اس تجربے سے بچ سکتے ہو اگر اس کا پہلے سے اندازہ کرکے تم راہ تبدیل کرلو ۔ جحیم کا تجربہ ایسا ہوگا کہ اس کثرت کا اور ان نعمتوں کے لئے تمہیں جواب دہ ہونا پڑے گا ۔

اقوام و ملل کی یہ تقدیر ہے۔ تمول وجاہ والی قوموں اور جماعتوں کے لئے حیاتی منطق یہ ظاہر کرتی ہے کہ ان کا یوم الحساب بار بار آ سکتا ہے اور جحیم ان کا نصیبہ ہو سکتی ہے ۔ ایسے منظر تاریخ انسانی نے کئی بار دیکھے ہیں کہ موخر فراوانی لے ڈوبی ۔ انسان کو اب غالباً پہلے سے بہتر طور پر علم ہے کہ کس طرح ان کے لئے جحیم تیار ہوتی ہے ، وہ انقلابی قوتیں پیدا ہوتی ہیں جو اہل کثرت اور تمول سے باز پرس کرتی ہیں اور ان کو جحیم کے حوالے کر دیتی ہیں ۔ سورۂ علق میں جس کی پہلی پانچ آیات کو سب سے پہلی وحی ہونے کا شرف حاصل ہے اولاً انسان کی طبعی بشریات کا ذکر ہے ۔ پھر اس کے تہذیبی ارتقاء کا ۔ انسان کو وہ سکھایا گیا جو وہ نہیں جانتا تھا ۔ مگر انسان طغیٰ کرنے والا بن گیا ۔ وہ اس طرح کہ اپنے کو ہر طرح کافی سمجھنے لگا ۔ طغیٰ کرنے والے رکاوٹ ڈالتے ہیں ، وہ خیر کے راستے میں روڑے اٹکاتے ہیں ۔ اس سورہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ

اگر وہ باز نہیں آتے تو ان کے سر کے سامنے کے بالوں سے خدا ان کو پکڑتا ہے۔ اور ان کے یہ بال (جو وقار اور مرتبہ کی علامت ہیں) چھوٹی اور پاپی زلفیں ہیں۔ وہ سازشیں کرتے ہیں، ندوے منعقد کرتے ہیں۔ لیکن ان کے مقابلے میں بہادر کیڑے ہو جاتے ہیں۔ خدا کی پکار ہے جس پر یہ بہادر جمع ہو جاتے ہیں۔ اس سورۃ کا اختتام اس تنبیہ پر ہے کہ طغیٰ کرنے والے کی پیروی نہ کرو بلکہ اپنے خدا کو سجدہ کرو اور اس سے قریب ہو جاؤ۔ (یہ آیت سجدہ ہے)۔ امتوں کی تقدیر ان آیات سے یوں معلوم ہوتی ہے کہ طغیٰ کرنے والے جب معتبر ہو جاتے ہیں تو وہ اس گھمنڈ میں ہوتے ہیں کہ وہ ہر صورت حال کے لئے کافی ہیں اور اپنے ذرائع و وسائل سے سب سے نمٹ سکتے ہیں۔ چناں چہ وہ اچھی راہوں پر رکاوٹیں کھڑی کر دیتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ وہ باز آجائیں یا ان میں سے چند اچھی توفیق پر آجائیں۔ مگر جب وہ نہیں آتے تو حیات کی منطق اس طرح عمل کرتی ہے کہ پیشانیوں کے بل ان کی پکڑ ہوتی ہے۔ گو وہ آپس میں مشاورت کرتے ہیں، کانفرنسیں کرتے ہیں مگر تقدیر کا کارواں آگے بڑھتا ہے۔ خبر پر جمع ہونے والے بہادر فوج در فوج جمع ہو جاتے ہیں اور ان سے ٹکر لیتے ہیں۔

ثروت کا نتیجہ جب طغیٰ ہو تو طغیٰ کا نتیجہ خدائی قوتوں کا اجتماع ہوتا ہے جو طغیٰ سے ٹکراتی ہیں۔ یہ تاریخ انسانی کی وہ تقدیر ہے جس کے چند اور پہلو سورہ طارق میں نمایاں کئے گئے ہیں۔ اس سورۃ کی ابتداء میں خدا نے سماء کو گواہ ٹھیرایا ہے۔ سماء سے عام مفہوم بلندیاں ہے۔ پھر طارق کو گواہ ٹھیرایا ہے اور کہا ہے کہ تو کیسے ادراک کرے گا کہ طارق کیا ہے؟ پر فرمایا کہ "طارق برما دینے والی روشنی کا ستارہ ہے"۔ عرف عام میں طارق ستارہ سحر کو کہتے ہیں جو رات کی تاریکی میں نمودار ہوتا ہے، جس کی روشنی بڑی تیز ہوتی ہے، اور جو آمد صبح کا پیام دیتا ہے۔ ان گواہیوں کے بعد تقدیر کا یہ نکتہ واضح کیا گیا کہ ہر نفس پر حافظ (حفاظت کرنے والا) مقرر کیا گیا ہے (ان کل نفس لما علیها حافظ)۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر نفس مظاہر انسانی میں تحفظ کا قانون جاری ہے جس سے انسان (فرد یا گروہ) استقامت اختیار کرتا ہے۔ مگر پھر ایک دن ایسا بھی آجاتا ہے جب یہ قانون استقامت غیر موثر ہو جاتا ہے اور اس دن وہ سب کچھ جو پوشیدہ تھا ظاہر و باہر ہو جاتا ہے۔ تب نہ تو انسان کے پاس قوت ہوگی اور نہ کوئی مدد کرنے والا ہوگا۔ اس امر کے بیان کے بعد خداوند قدوس نے یوں بیان کیا کہ "برستے ہوئے بادل گواہ! روئیدگی سے پھٹتی ہوئی زمین گواہ! یہ قول فیصل ہے، ہرگز ہزل نہیں۔ بے شک وہ تدبیریں کرتے ہیں مگر میں بھی تدبیریں کرتا ہوں۔ (چناں چہ) اہل انکار کو مہلت دو، ان کو کچھ دیر کے لئے چھوڑ دو"۔ حفاظت کا قانون جو تمام نفوس میں جاری ہے وہی

اس کا باعث ہے کہ اہل انکار کے اداروں یا تدابیر کو بھی استقلال حاصل ہوتا ہے - وہ منصوبے بناتے ہیں مگر قانون استقامت یا آئین حفاظت ان کے لئے غیر موثر ہونے والا ہے - حیاتی منطق ہے کہ جہاں وہ تدبیریں کرتے ہیں ، کید میں مبتلا ہوتے ہیں ، وہاں خود خدا بھی تدبیر کرتا ہے اور کید کرتا ہے - صرف تھوڑے سے وقت کی بات ہے کہ خدائی قوتیں ان کو مغلوب کر لیتی ہیں - تقدیر کی منطق یہ ہے کہ ان کے تنصیبات ، اداروں ، تدبیروں کا توڑ ہونے لگتا ہے - الٰہی طریقے کے طور پر دوسرے تدابیر اور سلسلے وجود میں آتے ہیں- ان کا باہمی تصادم وقت لیا کرتا ہے مگر آخرکار یہ ابھری ہوئی قوتیں غلبہ پا لیتی ہیں - یہ بات فیصلہ کن بات ہے - کوئی ہزل وغیرہ نہیں - اس پر گواہی برستے ہوئے بادلوں کی ہے جو ابر رحمت ہیں اور روئیدگی سے سینہ چاک زمین کی ہے - جس سے ہر طرف تر و تازگی ، سرسبزی و شادابی کا دور دورہ ہوتا ہے - یہ ابھرنے والی قوتوں کی علامت ہیں - اس عضوی تقدیر پر اولی گواہی بلندیوں کی ہے ، ستارۂ سحر کی ہے - سورۂ فجر میں خود آمد صبح کو گواہ بنایا گیا ہے - یہی نہیں بلکہ دس راتوں نیز طاق و جفت کو گواہ بنایا گیا ہے - " دس راتیں " اور "طاق و جفت" تہذیبی علامتیں ہیں - ان کا عام مصداق عشرۂ حج کی راتیں اور عبادات ہوسکتی ہیں - اس صورت میں بھی یہ تہذیبی ادارے ہیں اور اس مدنی رسم پر اشارت ہیں جو اتنی پرانی ہے کہ اس کی تاریخ کا بھی حساب نہیں - چناں چہ استقامت یافتہ تمدن کی یہ سنجیدہ ترین علامتیں ہیں - ان کی گواہی کے بعد خداوند نے بڑی قوموں کا حال بیان کیا ہے اور بطور خاص ان پہلوؤں کی طرف اشارہ کیا ہے جو ان کی مدنیت و تہذیب کی بڑی علامتیں ہیں - پرشکوہ عمارتوں کے سلسلے پہاڑوں کو کاٹ کر آبادیاں بنانا اور صاحب اوتاد ہونا - اوتاد سے مراد جاہ و حشم ، وسائل و ذرائع کی تنظیم ، عہدیدار و منصب دار ، عمال و اعوان ، فوج و دربار وغیرہ سب ہی کچھ ہیں - خدا نے فرمایا "کیا تو نے نہیں دیکھا کہ تیرے رب نے کیا کیا عاد کے ساتھ ، جن کی بڑی بڑی عمارتیں تھیں ، ثمود کے ساتھ جنہوں نے وادی میں پہاڑوں کو کاٹ کر آباد کیا تھا اور فرعون صاحب اوتاد کے ساتھ - یہ وہ تھے جو پستیوں میں طغیٰ کو ہوا دیتے تھے اور اکثر مفسدہ کرتے تھے - خدا نے عذاب کا ایک حصہ ان پر نازل کیا - بے شک تیرا رب نگاہ رکھنے والا ہے "- طغیٰ ظلم و نافرمانی میں حد سے زیادہ گزر جانے کو کہتے ہیں - عذاب کے نزول کے تذکرہ اور نیز یہ بتانے کے بعد کہ خدا سب پر نگاہ رکھنے والا ہے ان خاص باتوں کا اس سورۃ میں ذکر کیا گیا ہے جو طغیٰ کی لکیریں ہیں اور فساد زدہ تہذیب کی ذیل میں آتی ہیں - فرمایا کہ " تم یتیم کی تکریم نہیں کرتے - مسکینوں کے طعام کے لئے ایک دوسرے کو نہیں اکساتے - اور سب کو چٹ کرتے ہوئے

میراث چٹ کر جاتے ہو اور مال سے تمہاری محبت بہت زیادہ ہے ۔" ان آیتوں میں خداوند قدوس نے ان تمدنوں کو مشخص کیا ہے جن کی نہاد ہی میں طفیلی اور فساد داخل ہے ۔ سب سے پہلا مسئلہ بچوں اور سرپرستوں کے محتاج نابالغوں کا ہے۔ بچوں اور نابالغوں کی دو ہی قسمیں ممکن ہیں ۔ ایک وہ جن کے سرپرست ہوں اور ان کے رہن سہن ، حقوق کی نگہبانی اور تعلیم و تربیت کا انتظام ہو ۔ ظاہر ہے یہ انتظام ماں باپ کے ذمہ ہوتا ہے ۔ اور دوسرے وہ جو یتیم ہیں کہ جن کے حقوق کا کوئی ذمہ دار نہیں ہوتا ، نہ ان کے رہن سہن ، تعلیم و تربیت کا کوئی انصرام ہوتا ہے ۔ فساد زدہ مدنیت میں یتیموں کو اپنے حال بلکہ زمانہ کی ٹھوکروں پر چھوڑ دیا جاتا ہے ۔ اس کی دوسری بڑی خصوصیت مسکینوں کو ان کے حال پر چھوڑ دینا ہے ۔ لوگ ایک دوسرے پر ان کی احتیاج روائی کے انتظام کے لئے زور نہیں دیتے ۔ اور تیسری بڑی خصوصیت اس تہذیب کی یہ ہوتی ہے کہ لوگ ایک دوسرے کو چٹ کرنے کی کوشش میں ہوتے ہیں ۔ مقصود تمام میراث (اجتماعی و انفرادی) پر اپنا قبضہ جمانا ہوتا ہے ۔ اور چوتھی خصوصیت جو سب پر دال ہے وہ مال و متاع سے بے لگام محبت کا عام دستور ہے ۔ ہمارے دور کے بے لگام معاشروں اور تمدنوں میں ان امور و خصائص کو معاشی مسابقت کا خوبصورت نام دیا جاتا ہے ۔ یتیموں اور مسکینوں کا مسئلہ ایسے ہی تمدنوں اور ان کے عنصری خصائص کی پیداوار ہے ۔

مسکین سے بھوکا ننگا مراد نہیں ، و بھوکے ننگے مسکین کی تعریف میں آتے ہیں ۔ مسکین فی الاصل قرآن شریف کی ایک بہت جامع اصطلاح ہے جو ایک پورے معاشی سماجی مظہر کو احاطہ کئے ہوئے ہے ۔ " مسکین " کا مادہ " سکن " ہے جس کے معنی ہیں " ٹھیرنا " جو حرکت کے مقابل ہے ۔ مسابقت کی زندگی دوڑ کی زندگی ہے مگر جہاں مال و متاع کے لئے ہر طرف دوڑ ہو رہی ہو وہاں گروہ کے گروہ ایسے لوگوں کے پیدا ہوتے ہیں جو مختلف مقامات پر ٹھیر گئے ہوں ۔ پھر جہاں لوگ اس فکر میں ہوں کہ سب میراث پر ہی ہاتھ صاف کریں تو بے شمار دوسرے لوگوں کے راستے میں رکاوٹیں کھڑی کرتے ہیں یا وہ رکاوٹیں از خود کھڑی ہو جاتی ہیں ۔ چناں چہ ہجوم کے ہجوم ایسے لوگوں کے ہوتے ہیں جن کے آگے روک ہے پیچھے روک ہے ۔ وہ مغلوب ہو جاتے ہیں ، وہ حرکت نہیں کر سکتے ۔ وہ محض پھنس کر رہ جاتے ہیں ۔ یہ دوسری بات ہے کہ یہ لوگ مختلف مدارج میں ہوں اور ان کے طبقے بن گئے ہوں ، مگر عام حالت یہ ہوتی ہے کہ ان پر مسکنت طاری ہو جاتی ہے ۔ یہ مسکنت محتاجی اور مغلوبیت ہے ۔ چناں چہ لغت عرب میں یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے ۔ جو اس مسکنت کے شکار ہوں وہ مسکین ہیں۔

یہ ایک معاشی مظہر ہے ۔ مسکنت کو دور کرنا سیدھی سادی زبان میں مسکینوں کے طعام کا انتظام کرنا ہے ۔ مگر فساد نہاد مدنیت کی نمایاں خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ لوگ طعام مسکین کے لئے ایک دوسرے پر زور نہیں دیتے بلکہ ان کا مثبت قدم تو یہ ہوتا ہے کہ ایک دوسرے کو کھا جائیں اور سب میراث ، تمام اجتماعی و انفرادی مال و دولت پر تصرف حاصل کریں ۔ اللہ تعالی نے اس مدنیت کی یہ تقدیر بیان کی ہے کہ اس پر عذاب نازل ہوتا ہے ۔ اس کے کر و فر ، مکار اور کارندے ، یعنی اس کے اوتاد بھی اس کو نہیں بچا سکتے ۔ یہ تقدیر اٹل ہے جس پر خدا نے نمود سحر کو یہاں (یعنی اس سورۂ فجر میں) گواہ کیا ہے ۔ اس تقدیر سے صرف وہی تمدن بچ سکتے ہیں جو یتیموں کی نگہداشت پر آمادہ ہوں اور مسکینوں کے طعام کا بند و بست کریں ، بالفاظ دیگر ان رکاوٹوں کو دور کریں جو مغلوبیت اور محتاجی پیدا کرکے ٹھیراؤ پیدا کر دیتی ہیں اور نہ صرف ان اجاروں کا خاتمہ کریں جو لوگوں کو حرکت پذیر نہیں رہنے دیتے بلکہ مثبت تدبیر منزل کریں ، یعنی یہ کہ لوگ طعام مسکین کے بنیادی اصول پر زور دیتے رہیں اور اس کو حقیقت بنائیں ۔ یہ امر مشکل راستہ ہے اس کو خداوند نے سورۃ بلد میں عقبہ کہا ہے ۔

ایسی مدنیت جس میں یہ مقاصد پورے ہوں کہ لوگ ایک دوسرے کو کھانے کی فکر میں نہ ہوں ، مال و دولت کی بے لگام محبت میں دیوانے نہ ہوں ، یتیموں اور مسکینوں کے طعام کو پالیسی بنانے مشکل نظام ہے ۔ مگر سورۂ بلد میں خدا نے صاف صاف مشکل پسندی کو انسانی فطرت یعنی تخلیق انسانی سے منسوب کیا ہے ۔ اس کا فرمان ہے کہ " بے شک ہم نے انسان کو مشکلات میں گھرا پیدا کیا ہے (لقد خلقنا الانسان فی کبد)" ۔ اس تقدیر کا حاصل یہ ہے کہ انسان کا نظام زندگی ، سفر حیات ، مشکل پسندی پر مشتمل ہے ۔ خدا نے فرمایا " کیا یہ آدمی سمجھتا ہے کہ کوئی اسے دیکھنے والا نہیں؟ کیا اسے ہم نے دو آنکھیں نہیں دیں؟ اور ایک زبان اور دو لب نہیں دیئے؟ اور کیا ہم نے اسے دو راستے نہیں دیئے؟ لیکن وہ عقبہ (پہاڑی پر جانے والی مشکل راہ) کی طرف کوشاں نہیں ہوتا اور تو کیسے درک میں لائے گا کہ عقبہ کیا ہے ؟۔ سورۂ بلد کی ان آیتوں کے ترجمہ کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے لئے دو راستے ہیں ، ایک آسان اور دوسرا مشکل ۔ یہ دوسرا راستہ مشقت طلب اور صبر آزما ہے ۔ مگر جیسا کہ خدا نے کہا کہ انسان کو پیدا ہی مشکلات میں کیا ہے ۔ اس کے لئے سیدھا راستہ وہی ہے جو پیچیدہ معلوم ہوتا ہے اور مثل چڑھائی کے نظر آتا ہے ساتھ ہی ساتھ وہ دشوارگذار بھی ہے چناں چہ اچھے راستے کے لئے "عقبہ" کی بلیغ اشارت سے بہتر کوئی اشارت اصل میں ممکن نہیں ۔ یہ کہنے کے بعد کہ تو کیسے جانے گا کہ عقبہ کیا ہے ؟ " خدا نے خود ہی ارشاد فرمایا کہ عقبہ (یعنی راہ مشکل پسند) یہ ہے " فک رقبۃ . او اطعم فی

یوم ذی مسغبۃ۔ یتیما ذا مقربۃ۔ او مسکیناً ذا متربۃ۔ ثم کان من الذین آمنوا و تواصو بالصبر و تواصو بالمرحمۃ۔ ارشاد خداوند کے مطابق عقبہ کی پہلی تعریف فک رقبہ ہے۔ رقبہ گردنوں میں رسیاں ڈالنے کو کہتے ہیں۔ رقبہ کی معنویت ان بندھنوں کو محیط ہے جو انسانوں کو مجبور و مقہور بنا دیتی ہیں۔ رقبے وہ ادارے ہیں، اکاس بیل ہیں، نظام ہائے روزگار ہیں، مجلسی نظام ہیں جو آدمیوں پر بندگی اور مسکنت طاری کر دیتے ہیں اور فک رسی کھولنے یا گرہ کھولنے کو کہتے ہیں۔ ارشاد الٰہی کے مطابق "فک رقبہ" عقبہ کا لازمی جزو ہے۔ فساد پرور اور طغیل یافتہ تمدن میں مختلف اقسام کے رقبے قائم ہوکر انسانوں کو پابند سلاسل کر دیتے ہیں۔ ان کا انفکاک وہ مشکل راستہ ہے جس پر انسانوں کو چلنا ہے۔ عقبہ کے بارے میں مزید ارشاد ہے کہ وہ "یا پھر، بھوک کے دن پیٹ بھرنا ہے اس یتیم کا جو قربت میں ہو۔ یا (پھر) اس مسکین کا جو خاک بسر ہوگیا ہو" یہاں ہر حرف "یا" پر یوں غور کرنا چاہئے کہ ایک متنوع مظہر کے مختلف اجزا کے بیان کو حرف ربط "یا" کے ذریعے جوڑا جاتا ہے۔ چناں چہ "یا" استثنائی نہیں ہے۔ اس کے علاوہ ہمیں یہ بھی غور کرنا چاہئے کہ یہاں یتیم کو جو پاس میں ہو، مسکین کو جو خاک پر پڑا ہوا ہو کھلانا صرف انفرادی فعل نہیں ہے، کیوں کہ اس کے بعد ہی ارشاد ہوتا ہے کہ "تب ہی وہ (یعنی ایسے کام کرنے والا) ان لوگوں میں سے ہے جو ایمان لائے اور جنہوں نے ایک دوسرے کو صبر کے لئے تواصو کیا اور باہمی مرحمت کے لئے تواصو کیا" "تواصو" عام تلقین یا نصیحت سے مختلف امر ہے۔ یہ ایک ایسا عہد لینا ہے جس کی پابندی لازمی ہے۔ تواصو میں قانونی وجوب پایا جاتا ہے۔ چناں چہ یہ قوت نافذہ کا مالک ہوتا ہے۔ اس لئے اس کی صورت ادارہ، قانون، یا دستور ہے۔ وہ ان عظیم ذرائع میں سے ایک ہے بلکہ خیر کا واحد محمود ذریعہ ہے جس کے ذریعے کوئی ادارہ خیر یا نظام حق یا نظام حل و عقد وجود میں آکر منصرم ہوتا ہے۔ ماہیت میں تواصو باہمی قرار داد ہے، ارادہ اجتماعی ہے جو تہذیب و تمدن کی ہیئت سالمہ میں صورت پکڑتا ہے اور مدنیت جدید کی طرح اندازی کرتا ہے۔ چناں چہ یتیم کا پیٹ بھرنا ہو یا مسکینوں کے کھانے پینے کا انتظام اس سب مظہر کا "تواصو بالصبر" اور تواصو بالمرحمت" سے انتساب اس کو نئی شکل عطا کرتا ہے۔ جس تہذیب کی بنیاد ایک دوسرے کے حق میں قرار داد صبر اور قرار داد مرحمت پر ہو، جس کے آئین و دستور کا یہ لازمی جزو ہو کہ کسی پر مسکنت طاری نہیں ہونے دی جائے گی تو یہ وہ تہذیب ہے جس میں لوگ حب دولت میں ایک دوسرے سے سبقت نہیں لے جاتے، ایک دوسرے کو کھا جانے کی کوشش نہیں کرتے، بلکہ صبر سے کام لیتے ہیں، قربانی کے لئے آمادہ

رهتے هیں - ذاتی ، اختیاری ، خانگی یا نجی قربانی نہیں بلکه آئینی ، قانونی اور وجوبی قربانی جس کا درجه " عهد عمرانی " یا " وصیت باهمی " کا هوتا هے - اس طرح ان کا نظام زندگی مرحمت کی تاکید اجتماعی پر قائم هوتا هے - چناں چه وجوباً اور حقاً یتیم کا پیٹ بهرتا هے اور مسکین کی خبرگیری کرتا هے - مذکوره آیت الهی میں " مسکین " کو ذی متربت کہا گیا هے یعنی مسکنت زده کو خاک بسر هونے سے موصوف کیا گیا هے - اس کی شرح یه هے که اهل طغیا کی تہذیب کی خصوصیت هے که جہاں جہاں ان کے رقبے محیط هوتے هیں لوگ ناتواں هوکر خاک هونے لگتے هیں ان کا رخ نیچے کی طرف هوتا هے - روز بروز زندگی کا دائره ان کے لئے تنگ هونے لگتا هے - رهے سہے ذرائع سے بهی وه محروم هوتے جاتے هیں اور اس طرح آئے دن مٹی هوتے جاتے هیں - ان کے لئے مثبت اقدام یعنی پیٹ بهرنے کے ذرائع کی وجوباً فراهمی عقبه کا لازمی جزو هے جو مشکل راه هے - اس لئے عقبه کی زاد راه صبر کی وصیت هے اور باهمی مرحمت کی وصیت هے - جن کی تہذیب عقبه نہاد هو وه اهل ایمان هیں اور یه وه هیں که " اولئک اصحب المیمنه - و الذین کفروا بایتنا هم اصحب المشئمه - علیهم نار موصدة (یه وه لوگ هیں جو سیدهے بازو والے هیں - اور وه لوگ جو هماری آیتوں کو جهٹلاتے هیں وه الٹے بازو والے هیں - ان کے لئے آگ نزدیک هے) - مطلب یه که طغیا زده اور فساد آماده تہذیب الٹی راه والوں کی تہذیب هے ، ان لوگوں کی جو آیات الهی کو جهٹلاتے هیں اور ان کے لیے تقدیر جلانے والی آگ کا نزدیک هونا هے چناں چه ان کی تہذیب میں آگ لگتی هے - سب کچھ ته و بالا هو جاتا هے - ظاهر هے که یه عقبه سے مختلف راستے کی تہذیب هے ، کتنی دل فریب اور آسان راه معلوم هوتی هے ؟ - نه اس میں صبر کی ضرورت هے ، نه مرحمت کی - هر انسان اپنا مرکز هے - هر ایک دوڑ میں هے - ناتواں هو هوکر گرنے والے خاک میں ملتے هیں تو ملنے دو - مگر انجام کار اس تہذیب کے لئے بد بختی هے بهڑکتی هوئی آگ هے جو اس کے رقبوں کو جلاکر بهسم کرنے والی هے - خداوند نے ایک سورة میں ایک اور قانون بیان فرمایا هے " که هر مشکل کے لئے آسانی هے اور هر آسانی کے لئے مشکل "- کوئی شک نہیں که عقبه کی راه دشوارگزار هے مگر آسانی اسی میں هے اور کوئی شک نہیں که صبر ناآشنا تہذیب کی راه آسان مگر اصل میں یہی مصیبت والی هے -

اقبال انسانی تقدیر کے اس پہلو سے کماحقه آگاه معلوم هوتے هیں - اسی لئے ان کے کلام میں مشکل کوشی کی تعلیم هے - بے مہار سابقی تہذیب سے انہوں نے جا بجا خبر دار کیا هے اس لئے که یه آئین حیات کے خلاف هے - چناں چه اقبال

کا فلسفہ' تقدیر تعلیم کی شکل اختیار کر لیتا ھے۔ یہ کہنا بے جا نہیں ھے کہ انہیں عقبہ کا شدید احساس ھے۔ خضر راہ میں زندگی کی حقیقت بیان کرتے ھوئے کہتے ھیں زندگی سود و زیاں کے اندیشہ سے برتر ھے۔ کبھی تو یہ جاں اور کبھی تسلیم جاں ھے۔ ان کا یہ خیال در اصل تواصوا بالصبر کا شعور ھے۔ عقبہ کا تصور اس شعر میں کیسا منظوم ھوا ھے؟ دیکھا چاھئے!

زندگانی کی حقیقت کوھکن کے دل سے پوچھ
جوئے شیر و تیشہ و سنگ گراں ھے زندگی۔

اسی سلسلے کا ایک دوسرا شعر ھے جو کہ ارشاد الہی "لقد خلقنا الانسان فی کبد" کا ترجمہ معلوم ھوتا ھے۔

قلزم ھستی سے تو ابھرا ھے مانند حباب
اس زیاں خانے میں تیرا امتحاں ھے زندگی

اس نظم یعنی خضر راہ میں انہوں نے سلطنت، سرمایہ و محنت اور دنیائے اسلام پر اپنے خیالات قلمبند کئے ھیں۔ ان کے مطالعہ سے معلوم ھوتا ھے کہ اقبال نے رقبے کے مختلف پہلو نیز " فک رقبہ " کے اصول بیان کئے ھیں۔ ان کی آنکھ ھمارے عہد میں تقدیر کی کارفرمائی کو اس طرح دیکھتی ھے:

آفتاب تازہ پیدا بطن گیتی سے ھوا
آسماں! ڈوبے ھوئے تاروں کا ماتم کب تلک
توڑ ڈالیں فطرت انساں نے زنجیریں تمام
دوری' جنت سے روتی چشم آدم کب تلک
باغبان چارہ فرما سے یہ کہتی ھے بہار
زخم گل کے واسطے تدبیر مرھم کب تلک

اللہ تعالی کا ارشاد ھے کہ کید کرنے والوں کے مقابل اللہ تعالی بھی کید کرتا ھے۔ یہ تقدیر امم ھے جس کو اقبال نے اس طرح دیکھا ھے۔

عقابی شان سے جھپٹے تھے جو بے بال و پر نکلے
ستارے شام کے خون شفق میں ڈوب کر نکلے
ھوئے مدفون دریا زیر دریا تیرنے والے
طمانچے موج کے کھاتے تھے جو، بن کر گہر نکلے

" ضرب کلیم " میں ناظرین سے خطاب کرتے ہوئے وہ یہ درس دیتے ہیں ع

جب تک نہ زندگی کے حقائق پہ ہو نظر
تیرا زجاج ہو نہ سکے گا حریف سنگ
یہ زور دست و ضربت کاری کا ہے مقام
میدان جنگ میں نہ طلب کر نوائے چنگ
خون دل و جگر سے ہے سرمایۂ حیات
فطرت لہو ترنگ ہے غافل ، نہ جل ترنگ

یہ تعلیم عقبہ نہاد تہذیب کی روح ہے جو زندگی کو نئے اقدار سے آشنا کرتی ہے :

پابندیٔ تقدیر کہ پابندیٔ احکام
یہ مسئلہ مشکل نہیں اے مرد خردمند
اک آن میں سو بار بدل جاتی ہے تقدیر
ہے اس کا مقلد ابھی نا خوش ابھی خورسند
تقدیر کے پابند نباتات و جمادات
مومن فقط احکام الہی کا ہے پابند

(ضرب کلیم: احکام الہی)

عقبہ نہاد تہذیب اپنے آپ کو تقدیر کے حوالے نہیں کرتی - وہ اپنے آپ کو احکام الہی کے حوالہ کرتی ہے - چناں چہ خود تقدیر اس کی پابند ہو جاتی ہے - ایسی تہذیب کی تقدیر ایک طبق کے بعد دوسرا بلندی کا طبق ہے - اس سے ان مدارج کا انکشاف ہوتا ہے جو خود عین زندگی ہے - اقبال کہتے ہیں " در اصل تقدیر عبارت ہے اس زمانے سے جس کے امکانات کا انکشاف ابھی باقی ہے - یہ گویا وہ زمانہ ہے جو علت و معلول کی ترتیب سے آزاد ہے " - اس قول کی شرح ہم یوں کر سکتے ہیں کہ نباتات و جمادات کی تقدیر میں زمانہ کی ترتیب ، علت و معلول کی ترتیب ہے - مگر عقبہ نہاد تہذیب جس کی استواری حادثات بے مہار کی بجائے احکام الہی پر ہوتی ہے اس کا زمانہ اس ترتیب سے آزاد ہو جاتا ہے - اس میں عضوی ترتیب کام کرنے لگتی ہے - اقبال آگے چل کر کہتے ہیں - " بحیثیت تقدیر زمانہ ہی ہر شے کی تقدیر ہے - قرآن پاک کا بھی یہی ارشاد ہے کہ ہم ہی نے

هر شے پیدا کی اور ہمیں نے اس کا اندازہ مقرر کیا (۱۹۵ : ۴) - لیکن کسی شے کی تقدیر قسمت کا وہ بے رحم ہاتھ نہیں جو ایک سخت گیر آقا کی طرح خارج سے کام کر رہا ہو بلکہ ہر شے کی حد وسع ہے یعنی اس کے وہ امکانات جن کا حصول ممکن ہے اور جو اس کے اعماق وجود میں مضمر اور بغیر کسی خارجی دباؤ کے علی التواتر قوت سے فعل میں آ جاتے ہیں . . . . حقیقت مطلقہ کی زندگی کا ہر لمحہ خلاقی کا لمحہ ہے اور اس سے ہمیشہ ندرت اور بدعت کا اظہار ہوتا ہے "

(تشکیل جدید ، دوسرا لکچر ، صفحہ ۷۶ - ۷۷ ترجمہ نذیر نیازی)

خواجہ غلام السیدین کے ایک خط کا جواب دیتے ہوئے اقبال نے انہیں لکھا :

" زمانہ بہت بڑی برکت ہے - (لا تسبو الدھر ان الدھر ھو اللہ) جہاں یہ ہلاکت آفریں اور تباہی خیز ہے وہاں یہ وسعت افزا اور امکانات خفتہ کو آشکارا کرنے والا بھی ہے - تغیر کا امکان اس کے اپنے موجودہ ماحول میں انسان کا سب سے بڑا سرمایہ ہے " (بنام السیدین مورخہ ۲۱ جون ۱۹۳۶ء - انگریزی از Letters and Writings of Iqbal ادارت B. A. Dar)

شہارہ ، جولائی ۱۹۷۰ء

منتخب مقالات

اقبال ریویو

۲

فکر اقبال کے تہذیبی رویے

جیلانی کامران

(۱)

اقبال کی شاعری میں ایسے کئی واضح اشارے بخوبی دکھائی دیتے ہیں جن سے اقبال کے تہذیبی رویوں کو اخذ کیا جا سکتا ہے ۔ خاص طور پر تہذیبِ مغرب اور تہذیبِ نو کے حوالے سے جن تہذیبی رویوں کا علم ہوتا ہے وہ مغربی بود و باش اور مغربی اندازِ تمدن کو قبول نہیں کرتے ۔ اور ان سے جس نوع کی انسانی زندگی پیدا ہوتی ہے اُس کی نفی کرتے ہیں ۔ آزادیٔ نسواں کے بارے میں اقبال کا تہذیبی رویہ بے حد محتاط اور مشروط ہے ۔ "جاوید نامہ" میں افرنگین کے نام سے جو نسوانی پیکر ظاہر ہوتا ہے وہ بیک وقت آزادیٔ نسواں کی تنقیدی[1] رودار بھی ہے اور مغربی فکری کیفیت کی علامت بھی ہے ۔ افرنگین کے طلسم سے مغرب کا انسان ہر اعتبار سے مجروح دکھائی دیتا ہے ۔ اور فکرِ اقبال کے مطابق یہ امر بآسانی ذہن نشین کیا جا سکتا ہے کہ جو تہذیبی رویے افرنگین کی کافری اور ہلاکت تک پہنچتے ہیں اُن سے انسان باقی نہیں رہتا ۔ جسم روح کا تابوت بن جاتا ہے اور زمین سے آسمان تک ہر سچائی انسان کی دسترس سے دور چلی جاتی ہے ۔ مغرب کا مرکزی تہذیبی رویہ جسم اور روح کی دوئی پیدا کرتا ہے ۔ مشین کی جبریت کو قائم کرتا ہے اور گھرانے کو بکھیر دیتا ہے ۔ فکرِ اقبال ایسے تہذیبی رویے کو انسان کے لیے مضر قرار دیتا ہے اور مسلمان اقوام کو اس تہذیبی رویے کی پیروی سے خبردار کرتا ہے ! تاہم اقبال کا فکری نقطۂ نظر تاریخی حقیقتوں کو فراموش نہیں کرتا ۔

۱۔ دوشیزۂ مریخ در شہر مرغدین کو افرنگین کے ساتھ شامل کرنے سے یورپی تہذیبی رویے کی تصویر ظاہر ہوتی ہے ۔

غالباً اسی لیے اقبال کے فکری منظر میں اپنے عہد کی تہذیبی صورت کا واضح اظہار بھی ملتا ہے ۔ خطباتِ مدراس کے آغاز ہی میں اقبال اس کیفیت کی نشاندہی کرتے ہیں ۔ اُن کا کہنا ہے :

''عصرِ حاضر کی تاریخ کا سب سے قابلِ ذکر واقعہ یہ ہے کہ عالمِ اسلام بڑی تیز رفتاری سے روحانی طور پر مغرب سے متاثر ہو رہا ہے ۔ اس عمل میں یقیناً کوئی برائی نہیں ہے ؛ کیونکہ مغرب کی فکری اساس کے بعض اہم پہلو حقیقت میں اسلامی تہذیب ہی نے دریافت کیے تھے ۔ ہمارے لیے تشویش کی بات صرف یہی ہے کہ کہیں مغرب کی بیرونی چمک دمک ہماری نظروں کو خیرہ نہ کر دے اور ہم اس کلچر کی اصل سچائیوں تک پہنچنے میں کامیاب نہ ہو سکیں ۔ ۔ ۔''

فکرِ اقبال کا یہ رویہ (جس سے تہذیبی رویوں کی ساخت ممکن ہے) دراصل مسلمانوں کو انسانی تہذیب کے عالمی ماحول سے متعارف کرتا ہے ۔ لیکن ایسا تعارف اس اعتبار سے مشروط بھی ہے کہ فکری رویے جن سے تہذیبی رویے صورت اخذ کرتے ہیں ، بنیادی سچائیوں کے ادراک کے بغیر نامکمل اور ادھورے (اور اس طرح مسلمانوں کے لیے ضرر رساں) ثابت ہو سکتے ہیں ۔ اس تہذیبی صورتحال کو واضح کرنے کے بعد اور افرنگین اور دوشیزۂ مریخ کی نشاندہی کے ساتھ ساتھ ، فکرِ اقبال جس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے یہ ہے کہ مسلمانوں کی تہذیبی ضمیر ، مکمل انسانی شخصیت کی نمائندگی کرتی ہے ۔ مسلمان عقلِ محض کی پیروی کو نامکمل حصولِ علم قرار دیتے ہیں ۔ اور اُن کی تہذیبی شخصیت زندگی کو باقاعدہ مشاہداتی حقیقت تصور کرتی ہے ۔ حصولِ علم ، جس سے فکری اور تہذیبی رویے وضع ہوتے ہیں اصل میں حواس ، عقل اور محسوساتِ قلب کے مربوط رشتے سے ممکن ہوتا ہے ۔ اور غالباً ماضی میں جب سے یہ مربوط رشتہ حالات کے زیرِ اثر شکست و ریخت سے متاثر ہوا ہے ، مسلمانوں کے فکری اور تہذیبی رویے اپنی تخلیقی ذمہ داریوں کو پورا کرنے میں ناکام رہے ہیں ۔

(۲)

اس امر سے بہت کم اختلاف ہوگا کہ اقبال کا تمام تر زاویۂ نظر فکری ہے ۔ اور فکری دائرۂ کار ہی سے اُن کے دوسرے رویے مرتب ہوتے ہیں ۔ اس لیے جب وہ تہذیبی رویوں کے بارے میں غور کرتے ہیں تو اُس وقت بھی ان رویوں کے پیچھے موجود فکری اجزا ہی اُن کی توجہ کا مرکز بنتے ہیں ۔ تاہم جہاں تک فکرِ اقبال میں مضمر تہذیبی رویوں کا

تعلق ہے یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ اقبال تین مختلف زاویوں سے ان رویوں کو زیرِ بحث لاتے ہیں ۔ ان میں پہلا تناظر مسلمانوں کے ماضی سے تعلق رکھتا ہے ۔ دوسرا عہدِ حاضر کی مغربی تہذیب کا منظر ہے ۔ اور تیسرا اُس مستقبل کے حوالے سے ظاہر ہوتا ہے جو یقینی طور پر عالمِ اسلام کی عصری تاریخ میں آشکار ہونے کو ہے ۔ اس تین طرفہ منظر نامے میں مخاطب مسلمان ہیں ۔ لیکن اصل میں انسانی ذہن کی نشوونما اُن کا موضوع ہے اور تصورات کا قائم کردہ ماحول اس موضوع کی وضاحت کرتا ہے ۔ فکرِ اقبال کے مطالعے سے جو بات واضح ہوتی ہے یہ ہے کہ افکار اور کردار کا باہمی رشتہ تہذیب و تمدن کے لیے مرکزی اہمیت کا حامل ہے ۔ افکار کی افزائش کے رک جانے سے تہذیب اپنی زندگی سے محروم ہو جاتی ہے ۔ اور وہ تہذیبی رویے جن سے تہذیب کے ادارے اور تہذیب کے آداب و سلوک مرتب ہوتے ہیں انسانوں کے لیے فائدہ مند ثابت نہیں ہوتے ۔ اس اعتبار سے فکرِ اقبال میں افکار اور کردار کے باہمی رشتے کے مابین انسان ظاہر ہوتا ہے جسے اقبال اپنی اصطلاح میں 'خودی' سے موسوم کرتے ہیں[۲] ۔

جس تین طرفہ منظر نامے کا ذکر کیا گیا ہے اس میں مسلمان اپنی عصری تاریخ کے ساتھ ایک نئی اور بدلی ہوئی دنیا میں وارد ہوتے دکھائی دیتے ہیں جو عصرِ حاضر سے پیدا ہوتی ہے اور آئندہ زمانے کے آفاق تک پھیلی ہوئی نظر آتی ہے ۔ اقبال اس وسیع تر دنیا میں مسلمانوں کے تہذیبی رویوں کا جائزہ لیتے ہیں اور صرف اس ایک بات کے باعث کہ تہذیبی رویوں کی افادیت اور ان کا مقام اُن کی نظر میں کیا ہے ، اس امر کو فراموش کرنا مشکل ہے کہ خطباتِ مدراس میں ایک بے حد خیال انگیز لیکچر مسلمانوں کے تہذیبی رویوں کے بارے میں ہے ۔ تاہم اس ضمن میں غور طلب یہ امر بھی ہے کہ اقبال تہذیب کی وضاحت کے لیے کلچر کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں ۔ اور کلچر اپنے انگریزی مفہوم کی بجائے جرمن معانی کے زیادہ قریب دکھائی دیتا ہے ۔ اقبال کی نگاہ میں کلچر زندہ تصورات کے سلسلے کو نمایاں کرتا ہے اور ایسی فکری فضا فراہم کرتا ہے جو انسان کو اپنی پسند کی دنیا (جہانِ تازہ) تعمیر کرنے میں مدد دیتی ہے ۔

۲۔ وضاحت کے لیے دیکھیے خطبات مدراس کا پہلا لیکچر ۔

(۳)

فکرِ اقبال میں کلچر کی اصطلاح بنیادی نوعیت کی حامل ہے ۔ اور فکری طور پر کلچر اُن رویوں کی نشاندہی کرتا ہے جن سے قوموں کی تہذیب نمو پذیر ہوتی ہے ۔ اسی لیے میں نے کلچر کو اس کے جرمن مفہوم میں قبول کرنے پر اصرار کیا ہے اور اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ پچھلے تیس برسوں کے دوران کلچر کے معانی میں بھی کافی تبدیلی ہوئی ہے ۔ اور کلچر مظاہراتی شکل اختیار کر گیا ہے ۔ فکرِ اقبال میں کلچر تہذیب کو پیدا کرتا ہے اور اس طرح تہذیب کا باطن بنتا ہے ۔ فکرِ اقبال میں کلچر اور تہذیب دو الگ تصور ہیں اور ان کے درمیان انسان واقع ہے ۔ جس نوع کا کلچر ہوگا اُسی نوع کا انسان ظاہر ہوگا اور ایسے انسان سے اُسی نوع کی تہذیب وقوع پذیر ہوگی ۔ انسانی اور تہذیبی رویے دراصل کلچر مرتب کرتا ہے اور ایک اعتبار سے یہ رویے کلچر کا پرتو ہوتے ہیں ۔ مسلم کلچر کے مطالعے کے آغاز ہی میں اقبال مسلمانوں کے کلچر کی وضاحت کے لیے مولانا عبدالقدوس گنگوہی کا ذکر کرتے ہیں اور مسلم کلچر کو ایک نئی دنیا کی تخلیق کا اصول قرار دیتے ہیں ۔ نبوت ایک نئی دنیا تخلیق کرتی ہے اور مسلم کلچر سنتِ نبوی کی پیروی میں ہر زمانے میں اس نئی دنیا کو برابر ایک جہانِ تازہ کی صورت فراہم کرتا ہے ۔ مسلم کلچر انسانوں کی فلاح کا کلچر ہے اور اس کی ذمہ داریاں اُس وقت تک پوری نہیں ہوتیں جب تک کہ انسانوں کے لیے جہانِ نو پیدا نہیں ہوتا ۔ مسلم کلچر کے لیے دنیا وہ خام شے ہے جس سے انسان کی بہتر زندگی رونما ہوتی ہے ۔ فکرِ اقبال میں خارجی دنیا مسلم کلچر کی رونمائی کی دنیا ہے ۔

اس خارجی دنیا کو مسلمانوں کے لیے قابلِ توجہ اور قابلِ تسخیر قرار دینے کے لیے فکرِ اقبال ختمِ نبوت کے دینی نظریے سے انسانی تہذیبی اور فکری نظریے کو اخذ کرتا ہے ۔ اور اس طرح ختمِ نبوت سے ایک بااعتماد انسانی دورِ تہذیب کی ابتدا مراد لیتا ہے ۔ اس طرح اس دینی نظریے کی مدد سے جو تہذیبی رویہ پیدا ہوتا ہے اُس تہذیبی رویے کا انسان ، فکرِ اقبال میں مسلمان کا اسم اختیار کرتا ہے ۔ اور اقبال اُسے مسلم کلچر کے ظہور کے لیے اپنے افکار میں مرکزی مقام دیتے ہیں ۔ خارج کی دنیا کو جہانِ نو میں بدلنے کی تہذیبی قدر معراجِ نبوی سے صادر ہوتی ہے اور اس جہانِ نو کو تہذیبِ انسانی میں ڈھالنے کی ذمہ داری اُس اصول سے برآمد ہوتی ہے جسے ختمِ نبوت کا دینی نظریہ انسان کے لیے لازم قرار دیتا ہے ۔

مسلم کلچر اپنے تہذیبی رویوں میں خارج کی دنیا کے ساتھ بااعتماد انسان کا ایک ایسا رشتہ قائم کرتا ہے جو ہمیشہ متحرک رہتا ہے ۔

(۴)

انسان کے تہذیبی رویوں میں خارجی دنیا کے ساتھ انسان کا رشتہ عموماً ایک جانا پہچانا رشتہ ہے ۔ اور عصرِ حاضر کے تہذیبی رویوں میں اس رشتے کی پہچان بھی دشوار نہیں ہے ۔ اور اس رشتے کی مدد سے زمانۂ حاضر کے انسان نے جو کامیابیاں حاصل کی ہیں اُن سے ہم سب آشنا بھی ہیں ۔ تاہم کلچر کے ضمن میں اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ کلچر ایک جامع نقطۂ نظر کی نشاندہی کرتا ہے ۔ اور تہذیبی رویے اس جامع نقطۂ نظر سے اپنی صداقت اخذ کرتے ہیں ۔ فکرِ اقبال اسلامی تہذیبی رویے کو غیر کلاسیکی قرار دیتا ہے اور اس طرح عقلِ محض کو ادراکِ حقائق کا واحد ذریعہ سمجھنے سے اختلاف کرتا ہے ۔ عقلِ محض کی رہنمائی میں انسان اپنے خارجی ماحول کی دریافت اور تسخیر میں کامیاب ضرور ہوتا ہے ، لیکن وہ اپنی کائنات میں صرف اپنا ہی شعور حاصل کرتا ہے ۔ اور آخرکار منطقی اثباتی فلسفے سے گزرتا ہوا ، ذہن اور جسم کی دوئی تک پہنچتا ہے اور اُسے صرف اپنی تنہائی اور اپنے اکیلے پن کا عرفان ہوتا ہے ۔ انسان کے تہذیبی سفر کا ایسا آشوب فکرِ اقبال کا پس منظر مرتب کرتا ہے ۔ اور اس پس منظر کی موجودگی میں فکرِ حقیقتِ مطلق (وجودِ مطلق) کو انسانی محسوسات کے قریب تر لانے کے لیے قرآنی تعلیمات کے اُن نمایاں اصولوں کی طرف اشارہ کرتا ہے جو کائنات کو انسانی غور و فکر کے لیے مقدم ٹھہراتے ہیں ۔ فکرِ اقبال اس حوالے سے اسلامی فلسفے کے اُن موضوعات کو جو علمِ توحید سے تعلق رکھتے ہیں ، علمِ کائنات کے موضوعات قرار دیتا ہے اور اس طرح انسان کے خارجی دنیا کے ساتھ رشتوں کو ایک جانب معرفتِ وجودِ مطلق کے لیے مددگار ٹھہراتا ہے اور دوسری طرف انسان کو دریافتِ کائنات کی ذمہ داری سونپتا ہے ۔ فکرِ اقبال کا بنیادی تہذیبی رویہ اس اعتبار سے دریافتِ کائنات کا رویہ ہے جو انسانی شعور کو معرفتِ وجودِ مطلق سے آگاہ کرتا ہے ۔ فکرِ اقبال کے اس مقام پر نظری تصوف اور عقل اور حواسی ادراک کا امتزاج دکھائی دیتا ہے ، اور اس امتزاج سے خارج کا ہر تجربہ ، مشاہدے ، استدلال اور نتائج کی ترتیب سے بہرہ مند ہوتا ہے ۔ فکرِ اقبال کے مطابق مسلمانوں کے تہذیبی رویوں کی بنیاد دریافت

کائنات کے انسانی رشتے پر قائم میں جو ہر[۳] شے کو قابلِ غور اور ہر واقعے کو قابلِ شناخت تصور کرتا ہے اور اس طرح جس تہذیبی سفر کی ابتدا کرتا ہے وہ محدود سے غیر محدود ، موجود سے غیر موجود اور معلوم سے غیر معلوم کی دریافت کرتا ہے ۔ اس تہذیبی رویے اور انسانی سفر سے جہاں فلسفۂ اقبال کی زبان میں 'کشودِ ذات' ممکن ہوتا ہے وہیں 'خودی' اپنے ماحول پر محیط ہوتی ہے ۔ اور انسانی تہذیب اپنے لیے جہانِ نو پیدا کرتی ہے ۔

مسلمانوں کے اس تہذیبی رویے (دریافتِ کائنات) سے جہاں انسان محدود اور غیر محدود اور معلوم اور غیر معلوم کے مابین تخلیقی رابطے کو قائم کرتا ہے جس تہذیبی سفر کی ابتدا ہوتی ہے وہ غیر محدود ، غیر موجود اور غیر معلوم کی دریافت اور شناخت کرتے ہوئے جس اعلیٰ مسرت سے آشنا ہوتا ہے وہ خوشی صرف کسی ایک فرد یا کسی ایک گروہ یا کسی ایک قوم کے لیے خوشی ثابت نہیں ہوتی بلکہ اپنے عہد کے تمام انسانوں کو اس خوشی میں شریک کرتی ہے ۔ اور اس طرح دریافتِ کائنات کا تہذیبی رویہ بنی نوع انسان کے لیے ارفع مسرتوں کی بشارت فراہم کرتا ہے ، اور ایک مسکراتی ہوئی دلیا ظاہر ہوتی ہے ۔ فکرِ اقبال اس مسرت کو تصوفِ عالیہ کے سیر و سلوک سے نسبت دیتا ہے ۔

(۵)

دریافتِ کائنات کا تہذیبی رویہ ایک پہلے سے معلوم اور ایک قدیم سے موجود طرزِ ادراک کی بتائی ہوئی دنیا میں سازگار نتائج پیدا نہیں کر سکتا ۔ کیونکہ پہلے سے معلوم جغرافیے میں انسان کی عام فہم خواہشات تو پوری ہو سکتی ہیں اُس کے کشودِ ذات کی صورت پیدا نہیں ہوتی ۔ اس لیے دریافتِ کائنات کا تہذیبی رویہ اپنے ہر تخلیقی اظہار اور تخلیقی سفر کے دوران انسانی زندگی کے لیے نیا ماحول ، نیا مفہوم اور نیا شعور حاصل کرتا ہے اور اس طرح ، انسان کے لیے دنیا کی ایک نئی اور بہتر شکل کو آشکار کرتا ہے ۔ دریافتِ کائنات کا رویہ زمانے کے بطن سے نئے زمانے کو ظاہر کرتا ہے ۔ اس رویے کے بغیر انسان کی دنیا جامد اور بے جان ہو جاتی

۳۔ مسلمانوں کے فلسفے میں 'شے' ایک 'چیز' بھی ہے اور ایک 'واقعہ' بھی ہے ۔

ہے - قومیں بوڑھی ہو جاتی ہیں - اُن کے ادارے کمزور ہو جاتے ہیں اور اُن کے لکھے ہوئے اور سنے ہوئے الفاظ پژمردہ ہو جاتے ہیں - قوموں کی زندگی میں خزاں کا موسم اُس وقت ظاہر ہوتا ہے جب وہ دریافتِ کائنات کے تہذیبی رویے سے محروم ہو جاتی ہیں -

(۶)

کلچر کے ضمن میں اقبال ابنِ مسکویہ (وفات ۱۰۳۰ء) کا خاص طور پر ذکر کرتے ہیں جس نے علمِ نباتات کو بھی اپنے غور و فکر کا موضوع بنایا تھا - ابنِ مسکویہ نے حیوانات اور نباتات کے مابین فرق بیان کرتے ہوئے نقل و حرکت کو اہم قرار دیا ہے اور اشارہ کیا ہے کہ نباتات ، حیوانات کے مقابلے میں مخلوقات کے درجے میں کمتر ہیں کہ وہ زمین میں پیوست ہیں اور حیوانات کا زمین کے ساتھ ایسا رشتہ نہیں ہے - اس مشاہدے کی بنا پر ابنِ مسکویہ زمین کے ساتھ پیوستگی کو آزادی سے محرومی تصور کرتا ہے - ارضی پیوستگی سے آزادی نقل و حرکت کے شعوری عمل کو ظاہر کرتی ہے - فکرِ اقبال میں ابنِ مسکویہ کے مشاہدے سے جہاں آزادی ایک شعوری اور تہذیبی رویے کی صورت میں نمایاں ہوتی ہے اور دریافت کائنات کے رویے کو پختہ کرتی ہے وہیں اس رویے سے زمین کے ساتھ پیوستگی کا رویہ منفی صورت اختیار کرتا ہے - اس اعتبار سے ایسے زمینی رشتے جو دریافتِ کائنات اور آزادی کے تہذیبی رویوں کی راہ میں حائل ہوتے ہوں ، فکرِ اقبال کی روشنی میں انسان کو نباتیاتی درجے میں شامل کرتے ہیں - جہاں انسان محدود ہو جاتا ہے اور جمود کی کیفیت رونما ہوتی ہے - زمین انسان کی دریافت کا موضوع ہے ، انسان کی پیوستگی کا منظر نہیں ہے - انسان زمین سے اُگتا نہیں ہے زمین پر آباد ہوتا ہے - اور اگر زمین اللہ کی ہے تو زمینی رشتے اُس شکل میں تہذیبی طور پر ظاہر نہیں ہو سکتے - جس طرح بعض اہلِ فکر اس زمانے میں زمینی رشتوں کا ذکر کرتے ہیں اور دھرتی کے نام پر تہذیبی رویوں کی نشاندہی کرتے ہیں -

(۷)

تہذیبی رویوں کی وضاحت اور شناخت کے سلسلے میں یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ انسان جس دنیا میں زندگی بسر کرتا ہے اُس کی صورت کیا ہے - دوسرے لفظوں میں انسان کی نظر میں 'تصورِ دنیا' کیا ہے ؟

دنیا کی شناخت کے بغیر تہذیبی رویوں کی شناخت ممکن نہیں ہو سکتی۔ فکرِ اقبال اس ضمن میں عراقی (وفات ۱۲۸۷ء) کے تصورِ زماں کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ایک عام شخص کے لیے دنیا عموماً ساکن ہوتی ہے اور اُس کی اپنی زندگی متحرک ہوتی ہے کیوں کہ اسے وہ پیدائش اور موت کے حوالے سے جان سکتا ہے۔ اپنی عمر کے علم سے کوئی بھی شخص اس امر سے واقف ہوتا ہے کہ اُس کی زندگی وقت کے دائرے میں قائم ہے اور اُس کی زندگی محض وقت ہے۔ اس طرح دنیا بھی ساکن نہیں رہتی اور وقت بن جاتی ہے۔ اور ہر شے وقت ہی میں قائم اور موجود دکھائی دیتی ہے۔ اور عمارتوں اور واقعات دونوں کی اساس وقت بن جاتا ہے۔ فکرِ اقبال میں عراقی کا نقطۂ زماں وقت کے دو بہتے ہوئے دھاروں کو متحرک قرار دیتے ہوئے وقت کو مطلق تصور کرتا ہے۔ اور اس طرح جس نوع کی تصویرِ دنیا فراہم کرتا ہے اور جس تہذیبی رویے کی تشکیل کرتا ہے یہ ہے کہ انسان زمانے میں آباد ہے۔ اور زمانہ اُس کی دریافت اور شناخت کا موضوع ہے۔ اور چونکہ زمانہ مسلسل حرکت میں ہے اس لیے انسان کے مقام و منازل کا متحرک ہونا بھی لازمی ہے۔ زمانے کے ساتھ انسان کا حرکت پذیر رشتہ تہذیبی طور پر نئے امکانات کو ظاہر کرتا ہے اور نئے امکانات کے بغیر جہانِ نو ظاہر نہیں ہو سکتا۔ اور جو قومیں جہانِ نو کی تعمیر میں حصہ نہیں لے سکتیں وہ وجودِ مطلق کی صفت کو کہ وہ وقتِ مطلق ہے فراموش کرتی ہیں اور اپنی اجتماعی زندگی کو رفتارِ زمانہ کے سامنے پامال ہوتے دیکھتی ہیں۔ اس اعتبار سے فکرِ اقبال کی روشنی میں عمل ایک تہذیبی رویہ ہے جو زمانے پر اثر انداز ہوتا ہے اور زمانے میں مضمر امکانات کو دوسرے تہذیبی رویوں کے ساتھ مربوط کرتا ہے۔ فکرِ اقبال عمل کے تہذیبی رویے کو مقام و وقت کے مابین جس نوع کا مفہوم مہیا کرتا ہے وہ انسان کو زمانہ گری کی قوت دیتا ہے۔

زمانے کو عمل کے تہذیبی رویے کا موضوع قرار دینے کے بعد فکرِ اقبال تاریخی شعور — شعورِ تاریخ — کو تہذیبی رویے کے طور پر قبول کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عمل کے ساتھ زمانہ گری کی ذمہ داری کو شامل کرتے ہی تاریخ کا شعور ضروری ٹھہرتا ہے۔ فکرِ اقبال قرآنی تعلیمات کی رہنمائی میں اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ قوموں کو اجتماعی طور پر پرکھا جاتا ہے اور اُنھیں زمین ہی پر اپنے اعمال کی سزا بھگتنا پڑتی ہے۔ تاریخ کا شعور اس اعتبار سے ہر تہذیبی رویے کو انفرادی کے ساتھ ساتھ

اجتماعی ذمہ داری بھی تفویض کرتا ہے ۔ اور فرد کو گھرانے ، گروہ اور قوم کے ساتھ منسلک کرتا ہے ۔ تاریخ کا شعور اجتماعی کیفیت کو نمایاں کرتا ہے اور اس طرح وہ سب مظاہرات رونما ہوتے ہیں جن سے قوموں کے کلچر کی شناخت ہوتی ہے ۔ تاریخ کا شعور تہذیبی رویے کی صورت اُس وقت اختیار کرتا ہے جب تہذیبی رویے انسانی آبادی میں آشکار ہوتے ہیں ۔ اور اس طرح اجتماعی وحدت ظاہر ہوتی ہے ۔ یہ اجتماعی وحدت فنِ تعمیر ، ادب و شاعری ، علوم ، اور فنون و سپہگری سے جہاز رائی ، ایجاد و دریافت ، تمدنی اداروں اور اندازِ حکمرانی تک اپنا اظہار پاتی ہے اور انسان اس امر سے آگاہ ہوتا ہے کہ ایک نئی دنیا ظاہر ہوئی ہے اور جہانِ نو کے وجود پانے کی خبر عام ہوئی ہے ۔

حقیقت یہ ہے کہ تہذیبی رویے بنیادی طور پر تخلیقی نوعیت کے رویے ہیں ۔ اور خاص طور پر عمل ، زمانہ گری اور شعورِ تاریخ ایسے تہذیبی رویے ہیں جن سے انسانی آبادی کی صورت بدلتی ہے ۔ اور صداقت یہ ہے کہ انسان بدلتا ہے ۔ فکرِ اقبال میں جن بنیادی تہذیبوں رویوں کی نشاندہی کی گئی ہے اُن سے انسانی زندگی کا رخ متعین ہوتا ہے اور انسان اپنے لیے نئے زمانے اور نئی دنیائیں تخلیق کرتا ہے ۔ جو زمین پر وجودِ مطلق کے احسانات کی گواہی دیتی ہیں ۔ فکرِ اقبال کی روشنی میں کلچر کو اس مفہوم میں پہنچانے کی ضرورت جتنی ہمارے عہد کو ہے شاید پہلے کبھی نہ تھی !

شمارہ ، جنوری ۱۹۸۳ء

اقبال اور شپنگلر

ڈاکٹر وزیر آغا

ابن خلدون کی استثنائی مثال سے قطع نظر جدید دور سے قبل تاریخ کو تہذیبی عوامل کے حوالے سے جانچنے اور سمجھنے کا عمل ناپید رہا ہے البتہ پچھلے ڈیڑھ دو سو برس میں متعدد زاویہ ہائے نگاہ وجود میں آئے ہیں اور اب تہذیبوں کے عروج و زوال بلکہ ان کی پیدائش سے موت تک کے مراحل کو سمجھنا خاصا آسان ہو گیا ہے ۔ تاریخ کو جانچنے کا ایک مقبول زاویہ تو یہ ہے کہ اسے بادشاہوں یا بادشاہوں کے خاندانوں کی تاریخ قرار دیا جائے ۔ تعلیم کے ابتدائی درجوں میں بھی یہی زاویہ مستعمل ہے ۔ ایک اور زاویہ یہ ہے کہ تاریخ کو زمین اور اس کے ثقافتی عوامل کی کارکردگی کا ثمر شیریں (یا تلخ) متصور کیا جائے ۔ ایک زاویہ مارکسی ہے جو تاریخ کو پیداواری ذرائع کی تبدیلی کا شاخسانہ قرار دیتا ہے اور ایک نفسیاتی جس کا لبِ لباب یہ ہے کہ انسان کے جبلی میلانات کو جب دبا دیا جاتا ہے تو وہ کسی نہ کسی طرح یا تو معاشرتی لبادے کو پھاڑ کر اودھم مچانے لگتے ہیں اور پھرھن ، منگول ، تاتار ، دائکنگ ، وینڈل یا ہکسو کی طرح پورے خطوں کو روند ڈالتے ہیں یا پھر قلبِ ماہیت کے ذریعے ایک بہتر اور برتر تہذیب کو وجود میں لانے کا فریضہ سرانجام دیتے ہیں ۔ تاریخ کو جانچنے کا ایک اور زاویہ یہ ہے کہ اسے بڑی بڑی شخصیتوں کے اعمال کا نتیجہ قرار دیا جائے مثلاً سکندر اعظم ، ہنی بال ، نپولین ، ہٹلر وغیرہ کے بارے میں کہا جائے کہ ان میں سے ہر ایک نے تاریخ کے ایک پورے دور کو جنم دے ڈالا تھا ۔ ایک زاویہ اصلاً مذہبی اور روحانی ہے اور تاریخ کو خیر اور شر کی قوتوں کے باہمی تصادم کا نتیجہ سمجھتا ہے ، مگر اس سلسلے میں سب سے مقبول نظریہ وہ ہے جسے فلسفۂ تاریخ

کا نام ملا ہے اور جس کے ساتھ ہیگل ، شپنگلر ، ٹائن بی اور سوروکن کے نام وابستہ ہیں ۔ بیسویں صدی کے آغاز میں جب علامہ اقبال یورپ گئے تو اس زمانے میں شپنگلر کے نظریات کی بڑی دھوم تھی ۔ ظاہر ہے کہ علامہ اقبال کو بھی ان نظریات کو جاننے کے مواقع ملے مگر عام لوگوں کی طرح علامہ نے شپنگلر کو کلیتاً قبول یا کلیتاً رد نہیں کیا بلکہ اس کے بعض نتائج سے اختلاف اور بعض سے اتفاق کیا ۔ تاہم شپنگلر کے نظریات کو زیرِ بحث لا کر دراصل اپنے نظریہ ثقافت کے سارے خد و خال واضح کر دیے ۔ لہذا ثقافت کے بارے میں علامہ اقبال کے موقف کو سمجھنے کے لیے یہ نہایت ضروری ہے کہ پہلے شپنگلر کے موقف سے تعارف حاصل کر لیا جائے ۔

شپنگلر نے اپنی کتاب ''زوالِ مغرب'' میں تین ثقافتوں کے خدوخال کو واضح کیا ہے اور ایسا کرتے ہوئے انہیں ایک دوسری سے متمیز بھی کر دیا ہے ۔ ان میں ایک ثقافت تو قدیم ہے جس کے نمائندوں میں قدیم یونان اور ہندوستان شامل ہیں اور جسے شپنگلر نے کلاسیکی کلچر کا نام دیا ہے ، دوسری ثقافت یورپی ہے جس کا نمائندہ فاؤسٹ (Faust) ایسا بے قرار فرد ہے ۔ لہذا شپنگلر نے اسے (Faustian culture) کا نام دیا ہے ۔ تیسری ثقافت مشرقِ وسطیٰ اور اس کے مذاہب سے منسلک ہے اور اس کو شپنگلر نے (Magian culture) کہہ کر پکارا ہے ۔

کلاسیکی کلچر مزاجاً تاریخ سے بے بہرہ اور ''یادداشت'' سے محروم ہوتا ہے ۔ گویا کلاسیکی آدمی کی زندگی میں ماضی اور مستقبل کے بجائے صرف زمانۂ حال موجود ہوتا ہے ۔ کلاسیکی کلچر میں زندگی کی بے ثباتی کا تصور اس قدر مضبوط ہے کہ اس کے سحر میں جکڑے ہوئے لوگ اپنے مردوں کو بھی زمین میں دفن نہیں کرتے ، گویا زندگی بعد از موت کے قائل نہیں چنانچہ قدیم ہندوستان اور ہومر (Homer) کے یونان میں مُردوں کو جلانے کی رسم کو فروغ ملا جب کہ مشرقِ وسطیٰ کے ممالک بالخصوص مصر میں موت کی نفی کا رویہ اہرام مصر کی صورت میں سامنے آیا ۔ اسی طرح کلاسیکی ریاضی میں اشیاء کو وقت سے ماورا حاضر و ناظر جاننے کا رجحان اُبھرا جو بالآخر اقلیدس کے فروغ پر منتج ہوا ، جب کہ جدید دور والوں کی ساری توجہ اشیاء کی غیر متغیر حالت کے بجائے ان کے متغیر ہونے کے عمل پر مرتکز ہوئی ہے ۔ لہذا تجزیاتی جیومیٹری وغیرہ کو فروغ ملا ہے کلاسیکی دنیا بقول شپنگلر فطرت سے یکسر ہم آہنگ ہونے کی صورت ہے بعینہٖ جیسے پودا زمین سے چمٹا ہوتا ہے ۔ کلاسیکی عبادت گاہیں مثلاً مندر

"کھڑکی" سے ناآشنا ہر قدم پر دائرے کے انداز میں مڑی ہوئی عمارتیں ہیں۔ گویا ہر شے ایک "مرکز" کے گرد طواف کر رہی ہے یوں سمت اور اس کی گہرائی کی یکسر نفی ہوگئی ہے۔ شپنگلر نے کلاسیکی کلچر کی روح کو مزاجاً اپالو (Apolla) کے اوصاف کا حامل قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ کلاسیکی انسان باہر کے بجائے اندر کی طرف جھانکتا ہے۔ کلاسیکی کلچر پس منظر کو محض ایک تصویر قرار دے کر مسترد کر دیتا ہے اور کلاسیکی بت ایسے ہی ہے جیسے موجود فطرت کی ایک قاش ہو۔ وہ سرتاپا ایک اقلیدسی جسم ہے جو نہ دیکھتا ہے اور نہ بولتا ہے اور ناظر کے وجود سے تو وہ قطعاً بے نیاز رہتا ہے۔ کلاسیکی کلچر میں کولمبس (Columbus) کی طرح سیاحت کرنے کے میلان کا فقدان ہے۔ وہاں تو سادھی لگا کر چپ چاپ بیٹھنا اور غور و فکر کرنا ہی اصلِ حیات ہے۔

اقبال ذہنی اور جذباتی طور پر کلاسیکی کلچر اور اس کے سریانی تصورات کو ناپسند کرتے تھے، اس لیے بھی کہ ان کے نزدیک اسلامی کلچر کلاسیکی کلچر سے مزاجاً ایک مختلف شے تھا۔ چنانچہ اپنے خطبات میں ایک جگہ لکھتے ہیں کہ قرآن کی روح بنیادی طور پر کلاسیکی اندازِ فکر کی ضد ہے۔

کلاسیکی کلچر کے بعد مشرق وسطیٰ کے کلچر کا ذکر ہونا چاہیے۔ جیسے شپنگلر نے مجوسی کلچر (Magian Culture) کا نام دیا ہے۔ شپنگلر کے مطابق مجوسی کلچر کے ممالک کی فضا پراسرار ہے۔ جس طرح صحرا میں رات اور دن کی حدود بہت واضح ہوتی ہیں، اسی طرح وہاں خیر اور شر بھی بالکل الگ الگ دکھائی دیتے ہیں۔ بد روحیں انسان کو زک پہنچاتی ہیں مگر پریاں اور فرشتے اُسے خطرات سے بچاتے ہیں۔ اس فضا میں پراسرار علاقے، شہر اور عمارات ہیں، تعویذ ہیں، آبِ حیات اور سلیمان[۴] کی انگشتری ہے اور پھر کارواں کی وہ لرزتی ٹمٹماتی ہوئی روشنی ہے جسے بے پایاں تاریکی نگل جانے کے لیے ہمہ وقت مستعد نظر آتی ہے۔ اس کلچر میں روشنی تاریکی کے خلاف اور خیر شر کے خلاف جہادِ اکبر میں مبتلا دکھائی دیتا ہے۔ تمام کائنات کے پس پشت صرف ایک ہی علتِ اولیٰ ہے اور یہ علتِ اولیٰ کسی اور سبب کے تابع نہیں شپنگلر کے مطابق مجوسی سوسائٹی میں اجماع تو ہے مگر فرد کی خودی موجود نہیں۔ تمام افراد زندوں کے علاوہ مُردوں سے بھی ہم رشتہ اور منسلک ہیں۔ اس کلچر کا فرد رات کی گہری تاریکی سے نبرد آزما ہے اور چاہتا ہے کہ روشنی آئے تاکہ تاریکی کا عفریت کچل دیا جائے۔ چنانچہ

تاریکی کو روشنی میں اور پارے کو سونے میں تبدیل کرنے کی خواہش پروان چڑھتی ہے ۔ چاندنی رات پارے کی طرح سیمیں اور تغیر آشنا ہے جب کہ دن سونے کی طرح چمک دار ، زردی مائل اور ثابت و سالم ہے ۔ جب اس کلچر کا فرد کیمیا گری کے فن کو اختیار کرتا ہے اور پارے کو سونے میں تبدیل کرنے کی کوشش کرتا ہے تو دراصل رات کو دن بنا دینے اور شر کی تاریکی کو خیر کی روشنی سے دور کرنے کی سعی کرتا ہے ۔ اس کلچر میں تقدیر کا عمل دخل بہت زیادہ اور تقدیر کے سامنے سرتسلیم خم کرنے کا میلان قوی ہے ۔ قانون اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے جو اس کے برگزیدہ بندوں کے ذریعے خلقِ خدا تک پہنچتا ہے ۔ شے کے مخفی اوصاف کو بڑی اہمیت حاصل ہے ، لہٰذا مجوسی کلچر کیمیا گری کے پراسرار علم کا محافظ اور اس لیے خود بھی پراسرار ہے ۔ بقول شپنگلر : ''یہ کلچر ایک ایسی روح کا کلچر ہے جو بڑی جلدی میں ہے ، جسے اپنے اندر جوان ہونے سے پہلے ہی عہدِ پیری کے آثار نظر آنے لگتے ہیں'' ۔

بحیثیت مجموعی مجوسی کلچر کے بارے میں یہ تصویر اُبھرتی ہے کہ اس کا فرد نہ صرف پوری کائنات میں متضادم قوتوں (مثلاً خیر اور شر ، روشنی اور تاریکی ، اہرمن اور اہرمز) کے ڈراما کو ہردم دیکھتا ہے بلکہ ایک اسم اعظم کے ذریعے خیر اور روشنی کو غالب آنے میں مدد بھی دیتا ہے ۔ علاوہ ازیں وہ دیوتاؤں کی کثرت کے تصور کو مسترد کر کے ایک ہی الوہی قوت پر ایمان لاتا ہے اور اجماع کے ذریعے رکاوٹوں کو دور کرنے کے لیے کوشاں ہے ۔

تیسرا کلچر جس کا ذکر شپنگلر نے کیا ہے ''یورپی کلچر'' ہے جس کے لیے اس نے فاؤسٹ کے حوالے سے (Faustian Culture) کا نام تجویز کیا ہے ۔ فاؤسٹ ایک بے قرار روح ہے جو ایک منفرد حیثیت رکھتی ہے اور ایک خاص منزل کی طرف رواں دواں ہے اور یہی شپنگلر کی نظروں میں یورپی کلچر کے بنیادی اوصاف ہیں ۔ مجوسی کلچر میں ''کیوں اور کب'' کو اہمیت حاصل تھی مگر فاؤسٹن کلچر میں کیا اور کیسے کو اہمیت ملی ہے اور یہ بنیادی طور پر ایک استقرائی اور سائنسی اندازِ نظر ہے ۔ یونانی ڈراما اصلاً واقعات کا ڈراما تھا لیکن یورپی ڈراما کردار کا ڈراما ہے ، جس کا مطلب یہ ہے کہ یورپی کلچر میں فرد کی انفرادیت کو بڑی اہمیت حاصل ہوتی ہے ۔ ہندوستان اور یونان میں کردار کے بجائے مثالی نمونے اُبھرے لیکن یورپ کرداروں کا ذخیرہ ہے اور ان میں سے ہر کردار کولمبس کی طرح اپنی دھرتی سے منقطع ہو کر سفر کرتا اور نئی نئی دنیاؤں کو دریافت

کرتا ہے ۔ گویا یورپی کلچر کے فرد میں ایک بیقرار روح موجود ہے جو خواہش کی بیقراری کے لیے ایک علامت ہے ۔ مثالی نمونے اس کلچر میں نمودار ہوتے ہیں جو فرد کو معاشرے کا تابع مہمل بنا دیتا ہے جب کہ کردار اپنے معاشرے سے ہردم متصادم رہتا ہے ۔ ہندوستانی فضا میں لنگ کی پوجا کا تصور عام تھا اور انسان خود کو فطرت سے منسلک محسوس کرتا تھا ، بعینہ جیسے پودا دھرتی سے جڑا ہوتا ہے ۔ لیکن یورپی کلچر میں ''ماں اور بچے'' کا رشتہ اُبھرا ہے جو دراصل کلچر میں ''مستقبل'' کے عنصر کی پیدائش پر دال ہے ۔ بقول شپنگلر : مغربی کلچر کی روح ایک بے پایاں احساس تنہائی میں مبتلا ہے ۔ فرد اور معاشرے کے درمیان ہی نہیں فرد اور فرد بلکہ فرد کی داخلی اور خارجی دنیا کے درمیان بھی بڑا فاصلہ ہے ۔ اس کلچر میں ''کھڑکی'' کو بڑی اہمیت حاصل ہے ، کیونکہ کھڑکی تجربے کی گہرائی کی علامت ہے اور انسان کی اس خواہش کا اعلامیہ ہے کہ وہ زندان سے باہر نکل کر لامحدود کا نظارہ کرے ۔ یورپی کلچر کا ایک اور وصف اس کا تحرک اور جہت ہے ۔ یہ بات مغربی موسیقی میں بہت نمایاں ہے جہاں یوں محسوس ہوتا ہے جیسے ایک پوری فوج بینڈ کی آواز سے ہم آہنگ ہو کر کسی منزل کی طرف ایک ساتھ قدم بڑھا رہی ہو ۔ اسی طرح معموری میں تناظر کا شدید احساس نمایاں ہے جو فاصلے کے عنصر کو اور بھی گہرا کر دیتا ہے ۔ ادب میں صورت یہ ہے کہ مغربی کلچر میں پیدا ہونے والا ''المیہ'' بنیادی طور پر ایک فرد کی داستانِ عروج و زوال ہے جب کہ کلاسیکی ''المیہ'' واقعات کی اساس پر استوار ہوتا ہے ۔ یورپی ڈراما حرکت ہی حرکت ہے ، جب کہ مشرقی ڈراما الفعالیت ہی انفعالیت! ایک گہرا احساسِ تنہائی اور فاصلے کا شعور کلاسیکی کلچر سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے ، کیونکہ وہاں ہر شے قریب ہے اور درخت زمین کا اور فرد معاشرے کا سہارا لیتا ہے جب کہ یورپی کلچر میں ایک داخلی نشبخ ہے ، فاصلہ ہے ، ایک گہرا احساسِ تنہائی ہے ، تحرک کا احساس اور سمت کا شعور ہے اور یہ یقین بھی ہے کہ مراجعت ممکن نہیں ۔ بحیثیت مجموعی مغربی کلچر کا فرد سوچ کے آشوب میں مبتلا ہے اور تغیر اور حرکت کو سمجھ نہیں پاتا ۔ وہ بجائے خود قوت کی ایک قاش ہے ، خواہش کا ایک ٹکڑا ہے اور یہ قوت ، یہ خواہش ، کسی مقصد کی ڈور سے بندھی ہوئی ایک خاص سمت میں اُسے لے جا رہی ۔ فاؤسٹن کلچر کا فرد ''میں'' کی حیثیت رکھتا ہے ۔ ایک بے قرار ، متحرک ، خواہشات کی زد میں آئی ہوئی ''میں'' اور جس بڑی ''میں'' سے اس کا سامنا ہے وہ بھی منفعل نہیں بلکہ فرد ہی کی

طرح فعال ہے ! لہذا یہ فرد اپنے طور پر لامحدود کے بارے میں نتائج کا استخراج کرتا ہے اور اپنی ''خودی'' پر انحصار کرکے پوری کائنات کے روبرو سینہ تان کر کھڑا ہو جاتا ہے ۔

اپنے ''خطبات'' میں علامہ اقبال نے شپنگلر کے اس نظریے کو تو مان لیا کہ مغربی کلچر اصلاً کلاسیکی کلچر کی ضد تھا تاہم اُنھوں نے شپنگلر کی اس بات کو نہیں مانا کہ ہر کلچر ایک جزیرے کی طرح باقی کلچروں سے کٹا ہوتا ہے ۔ اس سے علامہ اقبال کا مقصود فقط اس بات کا اظہار تھا کہ اسلامی کلچر ہی نے مغربی کلچر کو کروٹ دی ہے اور اگر شپنگلر کو مغربی کلچر کلاسیکی کلچر کی ضد نظر آیا ہے تو مغربی کلچر کا یہ وصف بھی دراصل اس بغاوت ہی کا نتیجہ ہے جو مسلمانوں نے یونانی افکار کے خلاف کی تھی ۔ مراد یہ کہ مغربی تہذیب اور اس کی 'جہت' مغربی علوم اور ان کا پھیلتا ہوا اُفق ، مغربی اندازِ فکر اور اس کا استقرائی اور تجزیاتی انداز ۔ یہ سب کچھ مغربی تہذیب کے فروغ سے پہلے اسلامی تہذیب میں موجود تھا اور وہیں سے سلطنت کی طرح دست بدست ہوتا ہوا مغرب کے ہاتھوں میں آیا ۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہ بات شپنگلر کے لیے قابلِ قبول نہیں ہو سکتی تھی کیونکہ اگر وہ اس بات کو مان لیتا تو اس کا وہ سارا نظریہ ہی باطل قرار پاتا جو نہ صرف مختلف ثقافتوں کے درمیان ایک مستقل خلیج قائم رکھنے کا داعی ہے بلکہ ثقافتوں کے ایک دوسری پر اثرات مرتسم کرنے کی حقیقت کو بھی نہیں مانتا ۔ مگر اقبال اصولی طور پر اس بات کے حق میں تھے اور یہی حقیقت پسندانہ رویہ بھی ہے ۔ بے شک اقبال نے دبی زبان سے اسلامی کلچر پر مجوسی کلچر کے چھلکے کا وجود تسلیم کیا مگر وہ کہتے تھے کہ یہ چھلکا اس اسلامی کلچر سے کوئی علاقہ نہیں رکھتا جو اس کے نیچے ہمیشہ سے موجود رہا ہے ۔ یوں دیکھیے تو اقبال نے مجوسی کلچر اور یورپی کلچر کے فرق کو تسلیم کیا مگر اسلامی کلچر اور یورپی کلچر کو ایک ہی تہذیبی تسلسل کی مختلف کروٹیں قرار دیا ۔ مگر کیا واقعی مجوسی کلچر یورپی کلچر سے کوئی مختلف شے تھا اور کیا یہ بات واقعتاً درست ہے کہ اسلامی کلچر نے اس مجوسی کلچر کو جھٹک کر اپنے اُوپر سے الگ کیا تو وہ اپنے اصل روپ میں دکھائی دیا ؟

واضح رہے کہ مجوسی کلچر سے شپنگلر کی مراد وہ مشترکہ کلچر تھا جو مشرقِ وسطیٰ کے مذاہب یعنی یہودیت ، عیسائیت ، زرتشتی مذہب اور اسلام سے منسلک تھا ، جس کا مطلب یہ ہے کہ مجوسی کلچر کا علاقہ ایران ، شام ، فلسطین اور جزیرہ نما عرب سے لے کر مصر تک پھیلا ہوا

تھا ۔ مگر جب اس سارے علاقے کے کلچر کے خدوخال کو دیکھا جائے تو اس کے اوصاف قریب قریب وہی نظر آتے ہیں جو اسلامی کلچر سے خاص تھے اور جو بعد ازاں اسلامی کلچر کی وساطت سے مغربی کلچر میں نمودار ہوئے ۔ لہٰذا مغربی کلچر مجوسی کلچر کی ضد نہیں بلکہ اس کی توسیع ہے ۔ اقبال نے یہ کیا کہ ایک طرف تو مجوسی کلچر اور اسلامی کلچر میں حدِ فاصل قائم کی ، دوسری طرف اسلامی کلچر اور مغربی کلچر میں مماثلت دریافت کی ۔ زیرِ نظر مطالعہ کے لیے اقبال کا یہ نظریہ کہ اسلامی کلچر کے اثمار ہی مغربی کلچر تک پہنچے ہیں اور اس لیے مغرب کے تجزیاتی ، استقرائی اور عقلی رویے اسلامی تہذیب کی روح سے متصادم نہیں ، بے حد خیال انگیز ہے کہ اس سے اقبال پر خرد دشمنی کا الزام باطل ہو جاتا ہے ۔ تاہم اس بات کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ اسلامی کلچر نے مجوسی کلچر کی بعض رسوم اور ظواہر کو تو مسترد کیا مگر اس کی ذہنی اور فکری جہات سے قطع تعلق نہ کیا ۔ وجہ یہ کہ مجوسی روح اپنے مرزبوم کا ثمر تھی اور یہی مرزبوم اسلامی کلچر کو بھی ورثے میں ملا تھا ۔

مرزبوم کا ذکر آیا ہے تو اس بات پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ مجوسی کلچر کو ان علاقوں میں فروغ ملا جن میں زیادہ تر صحرا تھے یا پھر سطح مرتفع تھی جو ایک بے سنگ میل منطقے کی صورت میں چاروں طرف پھیلی ہوئی تھی ۔ بے شک اس خطۂ ارضی میں "زرخیز ہلال" (Fertile Crescent) کا علاقہ بھی تھا ، مگر پورے علاقے کے ناظر کو ملحوظ رکھیں تو یہ "زرخیز ہلال" محض ایک نخلستان ہی کی صورت میں نظر آئے گا ۔ صحرا کی صورت یہ ہے کہ اس میں تمام سمتیں یکسر ناپید ہو جاتی ہیں اور صحرا میں سفر کرنے والے کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارۂ کار نہیں رہ جاتا کہ وہ اپنے مقام کا تعین آسمان کے حوالے سے کرے ۔ اسی لیے مجوسی کلچر میں آسمانی ڈرامے نیز آسمانی مظاہر ، کو اس قدر اہمیت ملی ہے ۔ صحرا بھی سمندر ہی کی طرح ہوتا ہے ، اس فرق کے ساتھ کہ سمندر میں پانی کی لہریں ہوتی ہیں اور صحرا میں ریت کی موجیں ۔ ورنہ جس طرح سمندر میں سمت باقی نہیں رہتی اور مسافر کو قطب ستارے کی مدد سے اپنے مقام کا تعین کرنا پڑتا ہے بالکل اسی طرح صحرا کا باسی بھی زمینی نشانات سے اپنے مقام کا تعین نہیں کر سکتا اور آسمانی مظاہر مثلاً سورج اور چاند کے طلوع و غروب یا ستاروں کے حوالے سے سمت دریافت کرتا ہے ۔ بغیر جس طرح سمندر میں کشتی یا جہاز کے سوا سفر ممکن نہیں ، اسی طرح صحرا میں اُونٹ کے بغیر سفر محال ہے ۔ چنانچہ اسی لیے اُونٹ

کو سفینۃ الصحرا'' کا لقب ملا ہے کہ اُونٹ بھی کشتی ہی کی ایک صورت ہے ۔ مجوسی کلچر کے باشندوں کو ایک تو پانی کے سمندر تک رسائی حاصل تھی ، دوسرے وہ ریت کے سمندر میں مصروفِ خرام رہتے تھے اور بقول غالب : بحر اگر بحر نہ ہوتا تو بیابان ہوتا ۔ لہٰذا اُنھوں نے ایک طرف بادبانی کشتی اور دوسری طرف صحرائی اُونٹنی کا سہارا لیا اور ایک مسلسل سفر یا سیاحت کی عادت ڈال لی ۔ یہی سیاحت پسندی اسلامی کلچر کا بھی امتیازی وصف ہے اور یورپی کلچر کا بھی ۔ لہٰذا جہاں یورپ والوں نے کئی امریکہ دریافت کیے وہاں مجوسی کلچر اور پھر اسلامی کلچر سے وابستہ لوگوں نے بھی ایک مستقل سفر ہمیشہ اختیار کیا ۔ عرب جہاز ران کہاں کہاں نہیں گئے ۔ فونیشیا والوں نے پورے بحیرۂ روم کو تختۂ مشق بنایا ۔ مصر کے ڈیلٹا والوں نے مینیز (Menes) کے زمانے ہی میں سمندر کو عبور کر کے کرٹین یا منوان تہذیب کی بنیاد رکھ دی تھی ۔ اسی طرح سمیریا کے باشندوں نے مصر سے لے کر ہندوستان تک کے سارے علاقے میں تجارت کی ۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ جب کوئی کلچر زمین سے پوری طرح وابستہ ہوتا ہے تو اس سے متعلق لوگ کھیتی باڑی کرتے ہیں اور ان کے ہاں زرعی کلچر کا پورا نظام اُبھر آتا ہے ، لیکن جب کوئی کلچر اپنے اندر تحرک اور جہت پیدا کرتا ہے تو تجارت کو فروغ ملتا ہے ۔ تجارت کے لیے ذہن کی چمک دمک ، نفع نقصان کا شعور ، انفرادیت کا احساس اور موجود کو واقعی سمجھنے کا رجحان بہت ضروری ہے ورنہ سفر محض سنیاس کی صورت اختیار کر لے گا ۔ چنانچہ مجوسی کلچر اور اس کے بعد اسلامی کلچر میں زمین کے اثمار کو اہمیت ملی ہے ۔ موجود کو واقعی متصور کیا گیا ہے اور سمت کا تعین اس لیے کیا گیا ہے کہ شخصی اور قومی سطحوں پر ذات کا تشخص ہو سکے ۔ زرعی معاشرے میں رہنے والا شخص اپنے معاشرے سے پوری طرح وابستہ ہوتا ہے ۔ ذات پات ، پیشہ ، مذہب اور دنیاوی مقام کے اعتبار سے اسے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کہاں کھڑا ہے ، لیکن صحرا کے متحرک معاشرے میں اس شخص کے لیے معاشرے کا تابع مہمل ہونا ممکن نہیں ہوتا ۔ لہٰذا وہاں ''فرد'' جنم لیتا ہے ۔ فرد اس لیے بھی جنم لیتا ہے کہ سفر کرنے والے گروہ کو ایک رہبر یا لیڈر کی ضرورت ہمیشہ محسوس ہوتی ہے ، بعینہٖ جیسے آسمان پر اُسے سورج یا قطب ستارہ ایسے رہبروں کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ وہ صحرا کے تناظر میں اپنے ''مقام'' کا تعین کر سکے ۔ یہی وجہ ہے کہ مجوسی کلچر اور اس کے بعد اسلامی کلچر میں ''فرد'' پیدا ہوا جو معاشرے سے وابستہ بھی تھا اور اس سے

آزاد بھی ! غزل کے اس شعر کی طرح جو پوری غزل سے وابستہ ہونے کے باوصف اپنی منفرد حیثیت میں ہمیشہ باقی رہتا ہے ۔ اس سے یہ بات بھی آئینہ ہو جاتی ہے کہ مشرقِ وسطیٰ میں غزل ایسی صنفِ شعر کو کیوں فروغ ملا ۔ بہرکیف فرد کی انفرادیت کی نمود مجوسی کلچر اور پھر اسلامی کلچر کا طرۂ امتیاز ہے (عرب کا باشندہ بنیادی طور پر انفرادیت پسند تھا اور ہے) اور یہی وصف مغربی کلچر کو بھی حاصل ہے کہ وہاں بھی فرد نے ہمیشہ اپنی انفرادیت کا تحفظ کیا ہے ۔

مجوسی کلچر میں آسمان ایک مستقل حیثیت رکھتا تھا اور اس میں جا بجا نشانیاں تھیں مگر زمین پر ریت کے ٹیلوں کا لامتناہی سلسلہ سدا! اپنی صورت بدلتا رہتا تھا ۔ تاہم زمین پر دو ''نشانیاں'' مستقل نوعیت کی بھی تھیں ۔ ایک کھجور ، دوسرا اُونٹ ، اور ان دونوں نے مجوسی کلچر کی تشکیل میں ایک اہم کردار ادا کیا ، مثلاً کھجور کی ہیئت کو میناروں نیز عربوں کے لباس کی مخصوص تراش خراش میں بآسانی مشاہدہ کیا جا سکتا ہے ۔ اسی طرح اُونٹوں کی پوری قطار گزرتے ہوئے لمحات کے تسلسل کو سامنے لاتی ہے ۔ چنانچہ مجوسی کلچر میں اگر زماں کا ایک حرکی تصور پیدا ہوا ہے تو اس کا نہایت گہرا تعلق کارواں کے سفر سے بھی ہے ۔ کلاسیکی کلچر میں زماں کا تصور ''اب'' کے مرکزی نقطے کو عبور کرنے پر قادر نہیں تھا ، لیکن مجوسی کلچر میں پورے قبیلے کے مسلسل سفر نے زماں کے تینوں منطقوں کا احساس دلایا ۔ چنانچہ حال کے علاوہ ماضی اور مستقبل سے بھی وابستگی پیدا ہوئی اور ان تینوں کے ازلی و ابدی تسلسل کا ادراک کیا گیا ۔ جیسا کہ سب کو علم ہے ، مجوسی کلچر میں شجرۂ نسب کی روایت نے جنم لیا جو ماضی سے رشتہ استوار کرنے ہی کی ایک کاوش تھی ۔ اونٹوں کی قطار سے اس کی مماثلت بھی قابلِ غور ہے ۔ اسی طرح اس کلچر کے تحت ''قیامت'' کے تصور کو رواج ملا جو تاریخ کی مستقبل بعید تک توسیع کا اعلامیہ تھا ۔ واضح رہے کہ خود مجوسی کلچر اس قدیم ارضی تہذیب سے پھوٹا تھا جو کسی زمانے میں پورے افریشیا کی تہذیب تھی ، مگر پھر جب موسمی تبدیلیوں کے باعث بڑے بڑے صحرا وجود میں آ گئے تو اس کے اثرات ''زرخیز ہلال'' کی تہذیبوں مثلاً سمیریا اور مصر وغیرہ میں تو برقرار رہے مگر باقی سارے خطے پر آوارہ خرام قبائل کا کلچر مسلط ہوتا چلا گیا ۔ یہ نیا کلچر مجوسی تاریخ کے حرکی تصور سے فیض یاب اور فرد کی انفرادیت کے ظہور سے عبارت تھا ۔

بحیثیت مجموعی مجوسی کلچر کی سطح تخلیقی تھی ۔ وہ اس طرح کہ جو کلچر پوری طرح زمین سے وابستہ ہو جائے اس پر جمود طاری ہو جاتا ہے اور ایک مادی نقطۂ نظر اس قدر غالب آ جاتا ہے کہ وہ تخلیقی

طور پر فعال نہیں ہو سکتا ۔ اسی طرح ہر وہ کلچر جو زمین سے خود کو پوری طرح منقطع کر لیتا ہے محض ہوا میں معلق ہونے کے باعث تخلیقی طور پر بانجھ ہو جاتا ہے ۔ مجوسی کلچر کا امتیازی وصف یہ تھا کہ اس نے زمین اور جسم کی تطہیر پر زور دیا ، یعنی ارض کو آسمان سے ہم رشتہ کر دیا ۔ یہی فن کا طریق بھی ہے کہ وہ جسم کو اس کے بوجھ سے آزاد کرکے ارفع اور سبک اندام بنا دیتا ہے ۔ مجوسی کلچر میں سے دنیا کے بڑے بڑے مذاہب کی نمود اس کے تخلیقی رخ ہی کا کرشمہ تھا اور یہی تخلیقی رخ اسلامی کلچر میں بھی نمودار ہوا کیونکہ دونوں کی مرزبوم ایک ہی تھی ۔ شپنگلر نے مجوسی کلچر کی اصل روح کو پیش نہیں کیا ۔ یہ کام اقبال نے سرانجام دیا جب اُنھوں نے مجوسی کلچر کے چھلکے کو تو مسترد کر دیا مگر اس کے مغز کو قبول کر لیا اور پھر دیکھا کہ یہی مغز اسلامی کلچر میں بھی موجود تھا ۔ تب اُنھوں نے اس بات کا اظہار کیا کہ یورپی کلچر نے جس روح اور اس کی جہت، کا مظاہرہ کیا تھا وہ اصلاً اسلامی کلچر ہی کی روح تھی ۔ اس حوالے سے اقبال نے عقلی اور استقرائی روے کو بھی اسلامی کلچر ہی کا ثمر قرار دیا اور کہا کہ یہی ثمر مسلمان مفکرین کے ذریعے یورپ تک پہنچا تھا اور پھر نشاۃ الثانیہ کے سلسلے میں ایک بہت بڑا محرک بن گیا تھا ۔

شہارہ ، جنوری ۱۹۸۳ء

اقبال کا محاصلی اور مالیاتی نظریہ

محمد عبداللہ المسدوسی

یمحق اللہ الربآء ویربی الصدقاۃ (سورۂ بقر پارہ سوم رکوع ۵)
ترجمہ :—اللہ تعالیٰ رباء کو مٹاتا اور صدقات کو ترقی دیتا ہے—

فکر اقبال کی نمایاں اور امتیازی خصوصیت اس کا کتاب و سنت سے ماخوذ و مستفاد ہونا ہے ۔ جہاں اقبال نے تمدنی مسائل کے متعلق کچھ مخصوص نظریات پیش کئے ہیں وہیں مالیات عامہ اور محاصل سے متعلق بھی ان کا ایک مخصوص انداز ہے اور فکر اقبال کا یہ پہلو اس اسلامی سوشلزم کا لازمی جز ہے جس کا علامہ باربار ذکر کرتے ہیں[1] ۔ اس اسلامی سوشلزم کے نمایاں خد و خال کو واضح کرنا علامہ اقبال کے اجتماعی فلسفہ کی تشکیل و تدوین کے ضروری مگر تشنہ کام کی تکمیل کے لئے از بس ضروری ہے ۔ سطور ذیل میں ان کے اسی مخصوص محاصلی نظریہ کے مضمرات پر اجمالی بحث کی گئی ہے—

پنجاب کونسل کے رکن کی حیثیت سے تقریر کرتے ہوئے ۲۳ فروری ۱۹۲۸ء کو آپ نے فرمایا :

"اگر کوئی شخص زمیندار ہو خواہ چھوٹا ہو یا بڑا تو اسکو لازماً لگان ادا کرنا پڑتا ہے لیکن اگر کوئی شخص زمین کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے دو ہزار روپئے[2] سالانہ سے کم آمدنی پیدا کرے تو اس پر محصول عاید نہیں کرتے"—

اس لئے ڈاکٹر صاحب کی تجویز یہ تھی[3] کہ جس شخص کے پاس پانچ بیگھے

۱۔ اقبال نامہ صفحہ ۳۱۹
۲۔ آجکل بجائے دو ہزار کے اقل حد بڑھا کر چھ ہزار روپئے کردی گئی ہے۔
۳۔ اقبال کا [illegible] نامہ از جناب محمد احمد خانصاحب ۔ طبع اول صفحہ ۱۰۳

سے زیادہ زمین نہ ہو اور جہاں آبپاشی نہ کی جا سکتی ہو اور جس کی پیداوار عملاً معین مقدار میں ہوتی ہو تو اس پر لگان نہ لگایا جائے ۔

علامہ اقبال نے موجودہ محصول مالگذاری کی جس نا انصافی کی طرف مذکورہ بالا تقریر میں توجہ دلائی ہے وہ ایک ایسا شدید نقص ہے جس کا اعتراف اب غیر مسلم ماہرین مالیات و محاصل بھی کرنے لگے ہیں۔ چنانچہ محصول مالگذاری کے مشہور و معروف محقق ڈاکٹر ایس۔این۔سین (کلکتہ یونیورسٹی) محصول مالگذاری کے نقائص کے ضمن میں لکھتے ہیں :

''ثالثاً اس میں ایسی کوئی اقل حد مقرر نہیں ہے جو تشخیص مالگذاری سے مستثنیٰ ہو جیسا کہ محصول آمدنی (انکم ٹیکس) میں ایک اقل حد مقرر ہے جو محصول سرکاری سے مستثنیٰ ہے ۔ اس کا یہ ناگزیر نتیجہ ہے کہ ہندوستان میں لگان اراضی کا نظام کسی قابل اطمینان اصول پر مبنی نہیں ہے[4]''۔

انگلستان کے سابقہ وزیر خزانہ و مالیات اپنے مخصوص انداز میں زرعی محصول میں اصلاح کی ضرورت کو یوں تسلیم کرتے ہیں ۔ ''اصول اضافہ تدریجی (Principle of progressivity) کو دیگر محاصل میں رائج کیا جا سکتا ہے مثلاً قیمت اراضی کے محصول کو کسی شخص کی مملوکہ اراضی کی مجموعی مالیت پر تدریجی طور پر محصول اس طرح لگایا جا سکتا ہے کہ اس کی ایک اقل مستثنیٰ حد مقرر ہو''۔[5]

علامہ اقبال نے دنیا کے موجودہ زرعی محاصل کے جس نقص اور نا انصافی کی طرف توجہ مبذول کرائی اور اس کی اصلاح کے بارے میں اپنی انوکھی تجویز پیش کی ہے وہ اسلامی محصول کے مسلمہ اصول پر مبنی ہے چنانچہ احکام زکواۃ میں چاروں فقہی مذاہب کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ پیداوار زرعی کی مقدار پانچ اوساق سے کم نہ ہو ورنہ کاشتکار سے محصول (عشر) نہ لیا جائیگا ۔ اگرچہ اس بارے میں امام اعظم رح (امام ابو حنیفہ) کی رائے مختلف تھی لیکن ان کے دونوں لائق شاگردوں (قاضی ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ) کی رائے اپنے استاد سے مختلف تھی کہ پانچ اوساق سے کم پیداوار پر زکواۃ نہوگی اور فقہ حنفی میں فتویٰ امام اعظم کے قول کے برخلاف انہیں دونوں شاگردوں کی رائے پر ہے۔ دوسرے مذاہب (شافعی و مالکی) کے نزدیک پانچ اوساق کی قید لازمی اور غیر نزاعی ہے ۔ الحاصل عملاً سارے فقہی مذاہب میں پانچ اوساق سے کم

4- *The Indian Economy and its growth and its Problems* by Dr. S.N. Sen (Bookland Ltd., Calcutta, 1957.)

5- *Principles of Public Finance* by Dalton—18th impression (London Rontleger Keganpaul Ltd.)

پیداوار میں زکواۃ واجب نہیں واضح رہے کہ ''وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اور صاع $\frac{1}{3}$ ۵ عراقی رطل کا ہوتا ہے[۶]''۔

پانچ اوساق پیداوار کی مقدار در اصل دو سو درہم ہوتی ہے جو زر نقد میں زکواۃ کی اقل حد ہے۔ چنانچہ علامہ سید سلیمان ندوی مرحوم لکھتے ہیں :

''پانچ وسق غلہ، دو سو درہم چاندی اور پانچ اوقیہ سونا در حقیقت ایک ہی معیار ہے۔ ایک اوقیہ جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے چالیس درم کے برابر ہے اس بنا پر پانچ اوقیہ اور دو سو درم برابر ہیں اور اسی طرح ایک وسق غلہ کی قیمت اس زمانے میں چالیس درم یا ۴ مثقال تھی یعنی پانچ اوقیہ اور پانچ وسق کی نسبت وہی دو سو درم یا بیس مثقال ہوگی''[۷]۔

پانچ اوساق غلہ کی یہ مقدار جس کی قیمت زر نقد (دو سو درم) کے مساوی ہوتی تھی در اصل ایک کاشتکار خاندان کی سال بھر کی ضروریات کیلئے ضروری اور مکتفی ہوتی تھی۔ چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ رح ''حجۃاللہ البالغہ'' میں فرماتے ہیں—

''میں کہتا ہوں کہ غلہ اور کھجوروں میں پانچ وسق کی مقدار اسلئے مقرر فرمائی کہ یہ مقدار ایک چھوٹے سے کنبہ کے لئے ایک سال کے لئے کافی ہو سکتی ہے''[۸]۔

زرعی محصول کے بارے میں مستثنیٰ حد کے متعلق علامہ اقبال کی مذکورہ بالا تجویز جو زکواۃ کے مسلمہ اصولوں کے مطابق ہے عدل معاشری پر مبنی ہونے کے علاوہ محصول اندازی کے ان منصفانہ اصولوں پر مبنی ہے جس کا اعتراف اب نظری طور پر مغرب کے چوٹی کے ماہرین مالیات بھی کرتے ہیں۔ اگرچہ عملاً وہ اس پر عمل پیرا نہیں۔ چنانچہ انگلستان کے سابق وزیر خزانہ و مالیات پروفیسر ڈالٹن اپنی کتاب ''مالیات عامہ کے اصول'' میں محصول اندازی کے تین بنیادی اصولوں کے منجملہ ایک اصول یہ بیان کرتے ہیں کہ ''وہ افراد کی اس استطاعت پر مبنی ہے کہ وہ محصول ادا کر سکیں''[۹]۔ یہ در اصل وہی

۶- احکام السلطانیہ ماوردی مطبوعہ دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ ۱۹۳۸ء۔ صفحہ ۱۹۸
۷- سیرۃالنبی جلد پنجم مطبوعہ مطبع معارف۔ اعظم گڑھ۔ بار سوم ۱۹۵۲ء۔ صفحہ ۲۲۱
۸- حجۃاللہ البالغہ جلد دوم۔ شائع کردہ نورمحمد کارخانہ تجارت کراچی۔ صفحہ ۳۱

9- *Principles of Public Finance* by Dalton—18th impression, London, Rontleger Keganpau Ltd.—page 89.

اصول ہے جس کو آدم اسمتھ یوں بیان کرتا ہے کہ ''ہر شخص کو اپنی استطاعت کے موافق ٹیکس ادا کرنا چاہئے[۱۰]۔ اگر اس اصول کو مرعی نہ رکھا جائے تو اسکے جو خطرناک اور مضر اثرات غرباء پر عاید ہوتے ہیں اس کے بارے میں آگے چل کر ڈالٹن لکھتے ہیں :

''اس محصول کے جو افراد کی کارکردگی کو گھٹاتا ہے عائد ہونے سے افراد کے کام کرنیکی قابلیت گھٹ جاتی ہے اسلئے موجودہ معاشروں کے غریب تر ارکان پر محصول عاید کرنے کے خلاف ایک زبردست قیاس موجود ہے۔ کیونکہ یہ افراد ابھی تک اتنے غریب ہیں کہ انکی آمدنی میں تخفیف و کمی کے عام طور پر معنی یہ ہیں کہ موجودہ بالغوں کی کارکردگی اور ان کی اولاد کی مستقبل میں کارکردگی دونوں کو گھٹایا جائے[۱۱]۔

لیکن واقعہ تو یہ ہے کہ غریب افراد پر تعدیہ' محصول سے نہ صرف انکی اور ان کی اولاد کی آئندہ کارکردگی دونوں متاثر ہوتی ہیں بلکہ بحیثیت مجموعی قوم کی مجموعی کارکردگی متاثر ہوتی اور قوم کی مجموعی آمدنی (حاصل) میں کمی واقع ہوتی ہے۔

اقبال نے زرعی پیداوار کی مستثنیٰ حد کے بارے میں جو تجویز پیش کی تھی وہ صدقات کی ایک قسم زرعی اراضی کے بارے میں تھی جس سے متعلق اوپر ہم نے زکواۃ کے بارے میں شرعی احکام واضح کرکے بتلایا کہ فقہا کے نزدیک یہ محصول اندازی سے مستثنیٰ ہے لیکن غیر مسلموں کے محصول زرعی (خراج) کے بارے میں بھی ایک اسلامی نظام محاصل میں اسی اصول پر عمل ہوگا چنانچہ مالیات اسلامی کے مسلمہ عالم و ماہر ابی عبید اپنی مشہور تصنیف ''کتاب الاموال،، میں صراحت کرتے ہیں کہ ان کی حد بھی زکواۃ کی حد ہے[۱۲] اس لئے ان کی مزروعہ زمینوں کی پیداوار میں بھی پانچ اوساق سے کم پیداوار میں کوئی زر مالگذاری وصول نہ کی جائے گی۔

چھوٹے کاشتکاروں سے رعایت برت کر ان کی پیداوار کو محصول سے مستثنیٰ قرار دینے کا نتیجہ سرکاری آمدنی میں کمی نہیں ہوتا جیسا کہ بعض ظاہر بیں

۱۰۔ اصول و طریق محصول تالیف اسمتھ۔ ترجمہ حبیب الرحمان۔ مطبوعہ دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ ۱۹۳۷ء

11- *Ibid*—Page 89.

۱۲۔ کتاب الاموال صفحہ ۵۳۶

سمجھتے ہیں بلکہ اضافہ ہوتا ہے جیسا کہ قاضی ابو یوسف رح خلیفہ ہارون الرشید کو مخاطب کرکے اپنی ''کتاب الخراج،، میں کہتے ہیں :—

''اس کتاب میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے اگر اس پر عمل کیا گیا تو کسی مسلمان یا ذمی (غیر مسلم رعایا) پر ظلم کئے بغیر بھی اللہ تعالیٰ تمہارے خراج (آمدنی و محاصل) کو بڑھادیگا،، [۱۳]

یہ صرف قاضی صاحب رح کا ذاتی خیال نہیں بلکہ آیات قرآنی اور احادیث نبوی کا بھی دعویٰ ہے ۔ ہم اختصار کے مد نظر صرف قرآنی ارشادات کا ذکر کرنے پر اکتفا کرتے ہیں—

۱— ''یمحق اللہ الرباء ویربی الصدقات،،— اللہ تعالیٰ رباء کو مٹاتا اور صدقات (محاصل اسلامی) کو ترقی دیتا ہے—

۲— فآت ذالقربیٰ حقه والمسکین و ابن السبیل ذالك خیر للذین یریدون وجه اللہ وأولئك هم المفلحون. وما آتیتم من ربأ لیر بوافی اموال الناس فلا یر بوا عند اللہ و ما آتیتم من زکواة تریدون وجه اللہ فاولئك هم المفلحون.
(سورة الروم پارہ ۲۱ رکوع ٦)

پس دے قرابت دار کو اور مسکین اور مسافر کو ان کا حق، یہ ان لوگوں کے لئے بہتر ہے جو اللہ کی رضا چاہتے ہیں اور ایسے ہی لوگ فلاح پانے والے ہیں اور جو چیز تم اس غرض سے دوگے کہ وہ لوگونکے مال میں پہنچکر زیادہ ہو جائے تو یہ اللہ کے نزدیک نہیں بڑھتا اور جو زکواۃ دوگے تو جس سے اللہ کی رضا تمہیں مطلوب ہو تو ایسے لوگ خدائے تعالیٰ کے پاس (اپنے دیئے کو) بڑھاتے رہینگے—

آیات بالا میں زکواۃ میں اضافہ کا جو ذکر کیا گیا ہے کیا وہ فی الحقیقت (خاکم بدھن) صرف ایک نرا عقیدہ ہے جس کا حقائق سے کوئی تعلق نہیں، یا ایک نفس الامری واقعہ اور تاریخی صداقت ہے اس کا جواب اگلی سطور میں

۱۳— کتاب الخراج مصنفہ قاضی ابو یوسف — صفحہ ٦ —

پیش ہے—

زکواۃ اور موجودہ زرعی محصول کا موازنہ

محصول مالگذاری کے موجودہ غیر اسلامی طریقہ سے جو آمدنی مملکت کو حاصل ہوتی ہے اس کا مقابلہ زکواۃ (عشر) کی مشروع آمدنی سے حاصل ہونے والی رقم سے اگر کیا جائے تو اس دعویٰ کی صداقت کا ثبوت مل سکتا ہے کہ محاصل میں نا انصافی اور زیادتی کے باوجود مجموعی حیثیت سے مملکت کو کم آمدنی حاصل ہوتی ہے ۔ چنانچہ ذیل میں ہم اس کا جائزہ لیتے ہیں—

موجودہ حالات میں زر مالگذاری کی وصولی کا عملی اختیار دونوں بازوؤں کی مقامی (صوبہ داری) حکومتوں کو حاصل ہے اس لئے ان کے متعلقہ اعداد مغربی اور مشرقی پاکستان کے صوبائی میزانیوں (Budgets) میں ملتے ہیں ۔ چنانچہ ذیل میں ہم ۱۹۵۶-۵۷ء کی بابت متعلقہ اعداد پیش کرتے ہیں جو مالگذاری اور آبپاشی دونوں کی بابت ہیں کیونکہ لگان اراضی نیز شرعی مطالبہ (زکواۃ و خراج) دونوں کا تعلق ان سے ہے اس لئے تقابلی مطالعہ کے لئے یہ ناگزیر ہے—

(الف) مغربی پاکستان ۱۹۵۶-۵۷ء میں مالگذاری اور آبپاشی کے اعداد [۱۴]

(۱) مالگذاری	۶,۶۹,۰۰,۰۰۰ روپئے
(۲) آبپاشی	۹,۶۳,۰۰,۰۰۰ روپئے
میزان	۱۶,۳۲,۰۰,۰۰۰ روپئے

(ب) مشرقی پاکستان

(۱) مالگذاری	۵,۱۰,۰۰,۰۰۰ روپئے
(۲) آبپاشی	۲۳,۰۰,۰۰۰ روپئے
میزان	۵,۳۳,۰۰,۰۰۰ روپئے
صدر میزان الف اور ب	۲۱,۶۵,۰۰,۰۰۰ روپئے

اس طرح پاکستان کے دونوں بازوؤں میں زرعی اراضی سے جو آمدنی مملکت کو حاصل ہوتی ہے اسکی مجموعی مقدار اکیس کروڑ پینسٹھ لاکھ روپئے ہے—
اب ہم عشر کی آمدنی کا حال معلوم کرینگے

14- *Pakistan Statistical Year Book 1957.* (Central Statistical Office, Government of Pakistan Karachi) Pages 185-186.

اسلامی نظام محاصل (شریعت) میں پیداوار کا دسواں حصہ لیا جاتا ہے لیکن جہاں زمین کی آبیاری کا بندوبست خود کاشتکار کرے اور سرکاری پانی نہ لے تو دسویں حصہ (عشر) کی بجائے پیداوار کا بیسواں حصہ (نصف العشر) لیا جاتا ہے اسلئے عشر اور صدقات کا صحیح اندازہ کرنے کے لئے یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ پاکستان میں ان دو مختلف قسم کی زمینوں کی مجموعی مقدار کیا ہے؟ بدقسمتی سے اسکے قابل اعتبار اور ٹھیک ٹھیک اعداد مرتب نہیں ہیں لیکن سالانہ زرعی پیداوار کے مشترکہ اعداد ملتے ہیں چنانچہ ۱۹۵۶-۵۷ء میں پاکستان کی سالانہ زرعی پیداوار کی قیمت بارہ ارب ایک کروڑ بائیس لاکھ روپئے بتلائی جاتی ہے[۱۵] لیکن یہ تخمینے حقیقی آمدنی سے کم ہیں کیونکہ پاکستان کے زرعی بینک کے منیجنگ ڈائرکٹر مسٹر مہتاب الدین صاحب کے بیان کے لحاظ سے صرف پاکستان کے مشرقی حصہ کے زرعی پیداوار کی سالانہ آمدنی چھ ارب روپئے ہے[۱۶]۔ حالانکہ مذکورہ بالا شماریات کے اعداد اس سے کم ہیں نیز ''شماریات کی سالانہ کتاب،، مذکورہ بالا کے بارھویں باب میں اس امر کی صراحت پائی جاتی ہے کہ پیداوار زرعی کی قیمت ۱۹۵۰-۴۹ء و ۱۹۵۲، ۱۹۵۳ء کی اوسط قیمتوں پر لگائی گئی ہے۔ حالانکہ اس کتاب کے ایک جدول سے ظاہر ہوتا ہے کہ ۱۹۵۷ء میں جو ہمارے اعداد زر مالگذاری کا سال ہے پیداوار زرعی کی قیمتیں بڑھی ہوئی تھیں[۱۷] چنانچہ وضاحت کے لئے ہم ذیل میں اس جدول کو درج کرتے ہیں البتہ اس میں سے درمیانی سالوں کے اعداد حذف کر دئے گئے ہیں لیکن چائے اور تمباکو کے اعداد اسی کتاب سے لیکر اضافہ کئے گئے ہیں—

۱۹۵۲ء اور ۱۹۵۷ء میں منتخب اشیاء کی تھوک قیمتوں کا اشاریہ

سال	چاول	گیہوں	چنا	پٹسن	روئی	کھالیں	چمڑے	چائے (فی پونڈ)	تمباکو (فی من)	اون
1952	84,6	110	94	61,5	111,6	114	70,7	0-14-0	76-8-0	104,7
1953	96,2	111,8	100,5	97,6	108,6	149.5	127.4	2-1-9	88-2-0	203.7

اس جدول کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۹۵۲ء کے مقابلہ میں ہر چیز کی قیمت میں سوائے روئی کے اضافہ ہوا ہے حالانکہ خود ۱۹۵۲ء میں جنگ کوریا کے باعث قیمتیں غیر معمولی طور پر بڑھی ہوئی تھیں اور یہ ۱۹۴۹-۵۰ء سے زائد تھیں جو ۱۹۵۷ء کی زرعی پیداوار کی قیمت کی مساوی طور پر بنیاد ہے

15. *Pakistan Statistical Year Book 1957—Page 202*

۱۶- اخبار ''ڈان،، انگریزی مورخہ ۲۸ جولائی ۱۹۵۹ء

17- *Pakistan Statistical Year Book, Page 104*

چونکہ ''شماریاتی سالانہ کتاب،، محولہ بالا میں ۱۹۵۷ء کی قیمتوں کے لحاظ سے سالانہ زرعی پیداوار کی قیمت مشخص کرنے کی کوشش نہیں کی گئی اسلئے معین طور پر یہ کہنا مشکل ہے کہ ۵۷ء میں بحیثیت مجموعی ۵۰-۵۲-۵۳ء کے مقابلہ میں قیمت پیداوار زرعی میں کتنا اضافہ ہوا ہے لیکن ایک محتاط تخمینہ یہ کیا جا سکتا ہے کہ مجموعی طور پر کم از کم ساڑھے بارہ فیصدی اضافہ ہوا ہے اس بنیاد پر اگر ہم ۵۷ء کی سالانہ زرعی پیداوار بارہ ارب روپئے میں اضافہ کریں تو یہ ڈیڑھ ارب کے لگ بھگ اضافہ ہوگا اور مجموعی قیمت پیداوار بڑھکر بجائے بارہ ارب کے ساڑھے تیرہ ارب فرض کیجا سکتی ہے لیکن یہاں یہ یاد دلانیکی ضرورت ہے کہ بارہ ارب کے اعداد میں اغلباً سابقہ بلوچستان اسٹیٹس یونین اور قبائلی علاقوں کے اعداد شامل نہیں ہیں کیونکہ اس کتاب کے پانچویں باب میں یہ صراحت موجود ہے کہ ''پاکستان میں استعمال اراضی کے مکمل اعداد موجود نہیں ہیں اور جو اعداد یہاں درج ہیں ان سے سابقہ بلوچستان یونین اور قبائلی علاقےخارج ہیں،، اس لئے ان‌دونوں علاقوں کی آبادی و رقبہ اور نسبتاً زیادہ قیمتی پیداوار (میوؤں) کو پیش نظر رکھ کر یہ فرض کرنا غلط نہ ہوگا کہ ان متروکہ علاقوں کی مجموعی قیمت ڈیڑھ ارب روپئے کےلگ بھگ ہوگی—

اسطرح فقرات بالا کے لحاظ سے پاکستان کی زرعی پیداوار کی سالانہ قیمت پندرہ ارب ٹھہرتی ہے جس‌کا دسواں حصہ (عشر) ایک ارب پچاس کروڑ روپئے ہوتا ہے ۔ عشر کی یہ رقم مالگذاری کی موجودہ رقم مندرجہ نمبر ۱ سے جو اکیس کروڑ پینسٹھ لاکھ ہے ، گنے سے زیادہ ہے ع بہ بیں تفاوت رہ از کجاست تابکجا. نہ صرف عشر کے مشروع ٹیکس کو اختیار کرنے سے مالگذاری کی موجودہ شرح سے وصول ہونے والی مقدار سے سات گنا زیادہ رقم خزانہ' سرکاری میں جمع ہوتی ہے بلکہ دونوں بازوؤں کی (تمام مدات محاصل سے وصول ہونے والی) مجموعی سالانہ آمدنی سے بھی زیادہ رقم وصول ہوتی ہے چنانچہ دونوں صوبائی حکومتوں کو مختلف ذرائع سے جو مجموعی رقم وصول ہوتی ہے وہ حسب ذیل ہے[۱۸]—

(الف)	مغربی پاکستان کی جملہ آمدنی بابتہ ۵۶-۵۷	۵۸,۶۸,۰۰,۰۰۰ کروڑ روپئے
(ب)	مشرقی ,, ,, ,, ,,	۳۲,۳۱,۰۰,۰۰۰ کروڑ روپئے
	میزان	۹۱,۰۹,۰۰,۰۰۰ کروڑ روپئے

دونوں صوبائی حکومتوں کی مجموعی آمدنی ۵۶-۵۷ء میں اکیانوے کروڑ نولاکھ روپئے

ہوتی تھی اسکے مقابلے میں صرف عشر کی ایک مد سے اس رقم سے بقدر اٹھاون کروڑ نواسی لاکھ زیادہ آمدنی ہوتی ہے اور یہ اعداد ان لوگوں کے شبہات اور اندیشوں کو ختم کر دیتے ہیں جو اس عام خیال میں مبتلا ہیں کہ اسلام کا محاصلی و مالیاتی نظام عہد حاضر کی بڑھتی ہوئی مملکتی ضروریات اور ترقی پذیر معیشت کیلئے مکتفی نہیں ہے۔

اس نوبت پر ہم اس امر کا اظہار ضروری سمجھتے ہیں کہ ہمارا منشاء ایمانداری سے عشر کے مالی اثرات کا حقیقت پسندانہ جائزہ لینا ہے اسلئے ہم اعداد کی بازیگری کے عام طریقہ کے برخلاف اس امر کا اعتراف کرنے پر مجبور ہیں کہ اسلامی اصول محاصل کے تحت عشر کی اس آمدنی (ڈیڑھ دو ارب روپیوں) میں بعض وضعات لازمی ہیں جن کا ہم اگلے فقرات میں ذکر کرینگے۔

جیسا کہ ہم نے اوپر صراحت کی ہے ان اراضیات کی پیداوار کا حساب عشر (دس فیصدی) کے بجائے نصف العشر (۵ فیصدی) کے حساب سے لگانا ہوگا جنکی آبیاری کاشتکاروں کے ذاتی کنوؤں سے ہوتی ہے لیکن افسوس ہے کہ اس بارے میں بھی با وجود تلاش کے ہمیں ایسے اعداد نہ مل سکے جن سے پتہ چلتا کہ پاکستان کے جملہ مزروعہ رقبہ کا کتنا حصہ سرکاری ذرائع آب سے اور کتنا نجی ذرائع سے سیراب ہوتا ہے۔

البتہ اتنی بات واضح ہے کہ مغربی پاکستان کے مزروعہ رقبہ کا نسبتاً بہت بڑا حصہ سرکاری نہروں سے سیراب ہوتا ہے۔ چنانچہ مشرقی اور مغربی پاکستان کے آبیانے کے جو اعداد اوپر نقل کئے گئے ہیں ان سے بھی یہ چیز عیاں ہے کہ مشرقی پاکستان کی تیئیس لاکھ (۲۳ لاکھ) آمدنی کے مقابلہ میں اس مد سے مغربی پاکستان کی آمدنی نو کروڑ تریسٹھ لاکھ روپئے تقریباً چالیس گنا زیادہ ہے۔ اس طرح پاکستان کے جملہ مزروعہ رقبہ کے منجملہ مغربی پاکستان کا رقبہ چونکہ چھ گنے سے زیادہ ہے اسلئے یہ نتیجہ غلط نہ ہوگا کہ پاکستان کے مزروعہ رقبہ تری کا پچھتر فیصد سرکاری پانی سے کاشت ہوتا ہے اس مفروضہ پر (کیونکہ متعلقہ اعداد مہیا نہیں ہیں) اگر ہم پچیس فیصد اراضیات پر دسویں حصہ کے بجائے نصف عشر عاید کریں تو مجموعی رقم ڈیڑھ ارب سے گھٹ کر ایک ارب تیس کروڑ سے کچھ زائد ٹھہرتی ہے۔

اسلامی محصول (عشر) میں مستثنیٰ حد

دوسری وضعات پانچ اوساق سے کم پیداوار کا عشر سے مستثنیٰ ہونا ہے

18- *Pakistan Statistical Year Book 1957*—Pages 185-186.

جسکی طرف آغاز کلام میں اشارہ کیا گیا اور جو اقبال رح کے نظریہ' محاصل کی بنیاد ہے حضرت شاہ ولی‌اللہ‌رح کی مذکورہ بالا تعبیر کے مطابق پانچ اوساق کی مستثنیٰ حد ایک کاشتکار خاندان کی سال بھر کی ضروریات کے لئے عہد رسالت میں کافی تھی موجودہ زمانے میں اسی اصول پر عمل کریں تو ہماری دانست میں ایک کاشتکار خاندان کی سال بھر کی ضروریات کے لئے دس ایکڑ اراضیات کی پیداوار مستثنیٰ ہو جائے گی۔ اگرچہ اقبال مرحوم کے نزدیک ۵ بیگھے کافی تھے اور مغربی پاکستان کے لئے ہماری موجودہ حکومت کے قائم کردہ کمیشن اصلاح زرعی (Land Reform Commission) کے معزز ارکان کی رائے میں پندرہ ایکڑ اراضی اس غرض کے لئے ضروری ہے [۱۹] لیکن یہ اونچا معیار موجودہ فی ایکڑ پیداوار کی روشنی میں کیا گیا ہے جو مسلمہ طور پر مشرقی ممالک کے مقابلے میں بھی گھٹیا اور کمتر ہے ورنہ اگر اوسط پیداوار کا لحاظ کیا جائے تو دس ایکڑ کی پیداوار کافی ہے چنانچہ پاکستان کے اولیں شش سالہ ترقیاتی منصوبے کے مصنفین کا بھی یہی خیال معلوم ہوتا ہے [۲۰] اور جہاں تک مشرقی پاکستان کا تعلق ہے یہ رقبہ اور گھٹ جاتا ہے کیونکہ خود حکومت کی وزارت امور اقتصادی کا بیان یہ ہے کہ ضلع تپرہ کے زرخیز علاقوں کیلئے ڈھائی ایکڑ ایک معاشی مقبوضہ ہے اگر پورے صوبے کا بحیثیت مجموعی خیال کیا جائے تو ۵ ایکر ایک معاشی مقبوضے کیلئے کافی سمجھے جائیں گے [۲۱]۔

الغرض بوجوہات ذیل ہم دس ایکڑ اراضیات کو ایک معاشی مقبوضہ سمجھکر عشر سے مستثنیٰ قرار دے سکتے ہیں۔

(الف) زکواۃ کا نصاب شرعی اقل (کم سے کم) ہے جسکی مصلحت یہ ہے کہ اسلام معاشرہ کے زیادہ سے زیادہ افراد کو زکواۃ کی ادائی میں شریک بناکر ان کے عزت نفس اور وقار میں اضافہ کرتا ہے کیونکہ ڈالٹن کے بقول اگر محصول آمدنی تمام لوگوں پر عائد ہوتا ہے خواہ وہ کتنے ہی غریب کیوں نہ ہوں تو وہ سب فضول خرچی کو روکنے میں تعاون کرینگے اور غرباء کا اخلاق مرتبہ بلند ہوگا [۲۲]۔

(ب) دیہی زندگی کا معیار شہری زندگی کے مقابلے میں نیچا ہوتا ہے اور

19- *Report of the Land Reform Commission for West Pakistan*, January 1959—Page 12.

20- *Ibid*—Pages 66-68.

21- *Economy of Pakisian 1950*, Page 64.

22- *Principles of Public Finance* by Dalton, Page 47.

دیہی ماحول میں ضروریات کم ۔ اسلئے اخراجات کم لاحق ہوتے ہیں۔

(ج) شریعت کے نظام محاصل میں غریب طبقے کی بنیادی احتیاجات اور معاشرتی خدمات کی فراہمی مصارف صدقات (زکواۃ) میں داخل ہے۔

الغرض دس یکڑ اراضی کو ہم زکواۃ سے مستثنیٰ قرار دیں تو ''ملک کے مجموعی رقبہ کا تقریباً ۳۲ فیصد حصہ خارج ہو جائیگا جیساکہ سابقہ صوبہ پنجاب کے اعداد سے ظاہر ہوتا ہے[۲۳] اور دیگر صوبجات سے متعلق معین اعداد کی عدم موجودگی کے باعث ہم پنجاب کے اعداد کی بنا پر عمل کرنے پر مجبور ہیں اسطرح اگر ملک کی مجموعی پیداوار زرعی کی مالیت (ایک ارب تیس کروڑ) میں اگر ۳۲ فیصد مستثنیٰ اراضیات کی پیداوار کو گھٹا دیا جائے تو اکتالیس کروڑ (۴۱,۰۰,۰۰,۰۰۰) کی رقم گھٹ کر مجموعی رقم تقریباً نواسی کروڑ (۸۹,۰۰,۰۰,۰۰۰) رہ جاتی ہے اور یہ رقم بھی موجودہ رقم مالگذاری سے تقریباً چارگنا ہے ۔ نیز اسوقت دونوں صوبائی حکومتوں کی مجموعی آمدنی اکیانوے کروڑ نو لاکھ کے لگ بھگ ہے لیکن یہ امر ملحوظ خاطر رہے کہ یہ ان مختلف وضعات کے بعد حاصل شدہ رقم ہے جن کا منشاء چھوٹے اور غریب کاشتکاروں سے وہ بے مثال رعایت و فیاضی اور عدل معاشرتی برتنا ہے جو شرعی نظام محاصل کے علاوہ دنیا کے کسی اور نظام محاصل زرعی میں نہیں پایا جاتا اسکی خوبی کا مزید اندازہ حسب ذیل حقائق سے ہو سکتا ہے۔

زراعت اور مزروعین کی اہمیت کے متعلق ''کمیشن زرعی اصلاح،، کے معزز ارکان یوں رائے زنی کرتے ہیں :۔

''پہلے پنجسالہ منصوبے کی زبان میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ زراعت اپنی متعلقہ شاخوں ۔ افزائش نسل ، حیوانات، جنگلات، سمکیات اور باغات۔کے ساتھ پاکستان کی معیشت کا سب سے بڑا گوشہ ہے قومی آمدنی کے مجموعے کا تقریباً ساٹھ فیصدی زراعت سے حاصل ہوتا ہے غیر مضاف عمالی طاقت کا پچھتر (۷۵) فیصد زراعت میں مصروف ہے، دیہاتوں میں رہنے والوں کا نوے (۹۰) فیصد بلاواسطہ یا بالواسطہ زراعت پر تکیہ کرتا ہے، بیرونی زر مبادلہ کا تقریباً نوے (۹۰) فیصد زراعت سے حاصل ہو تا ہے،،۔ [۲۴]

۲۳- رپورٹ کمیشن زرعی اصلاحات (جنوری ۱۹۵۹) صفحہ ۱۳
ان اعداد و شمار کے رو سے سابقہ پنجاب کے کل ۲۶ کروڑ ۳۱ لاکھ ایکڑ اراضی میں سے ۷۰ لاکھ ۹۲ ہزار ایسے کاشتکاروں کے پاس تھا جو ۱۰ ایکڑ سے کم رقبہ کاشت کرتے تھے اور یہ حصہ کل کا ۳۱٫۸ فیصد ہوتا ہے۔

24- *Report of the Land from Commission* Page 10.

بھی ریڑھ کی ھڈی ھیں جیسا کہ اعداد ذیل سے ظاھر ھے مارشل لاء کے نفاذ کے بعد پاکستان میں غیر زرعی محصول آمدنی ادا کرنے والوں کی تعداد بڑھکر اب ایک لاکھ ھوگئی ھے لیکن زرعی محصول ادا کنندگان کی تعداد کا حال یہ ھے کہ صرف سابقہ پنجاب میں ن کی تعداد بائیس لاکھ تھی جیسا کہ ھماری بحث سے ظاھر ھوتا ھے دیگر صوبوں اور علاقوں کے زرعی محصول دھندوں کا شمار بھی اسی تناسب پر کیا جائے تو ان کی مجموعی تعداد اسی (۸۰) لاکھ سے زیادہ ھوتی ھے اور یہ ایک لاکھ غیر زرعی محصول دھندوں کے مقابلے میں عددی حیثیت سے جو اھمیت رکھتے ھیں ان پر زور دینے کی چنداں ضرورت نہیں ھے۔

بوجوھات بالا یہ عیاں ھے کہ اگر ھم مالگذاری کے موجودہ نظام کو ترک کرکے صدقات کے مشروع نظام کو اختیار کریں تو کئی طرح کے فوائد متصور ھیں:۔

(۱) حکومت کی آمدنی میں غیر معمولی اضافہ ھوتا ھے۔

(۲) کاشتکاروں کی اکثریت پر سے (جو ملک کی معیشت کا اصلی ستون ھیں) محصول کا بار ھٹ جاتا ھے۔

(۳) ''زیادہ سے زیادہ لوگوں کا زیادہ سے زیادہ فائدہ،، کا منصفانہ اصول جو سیاسیات ھی کی طرح مالیات عامہ کا بھی رھنما اصول ھے برسرکار آتا ھے کیونکہ اس پر عمل درآمد کے نتیجہ میں چھوٹے کاشتکار جنکی تعداد زرعی محصول دھندوں کی تعداد کا (۷۶) فیصد اور مجموعی زرعی اور غیر زرعی محصول دھندوں کا پچھتر (۷۵) فیصد ھے ادائی محصول سے بری ھو جاتے ھیں جو ایک غیر معمولی اور عظیم الشان اصلاحی اقدام ھوگا۔

''دیہاتی ھمارے ملک کی مجموعی آبادی کا نوے (۹۰) فیصد ھیں ۲۵ اور ھمارے یہ دیہاتی ھمارے مجموعی محصول دھندوں کا تقریباً پچانوے (۹۵) فیصد ھیں

زرعی محصول دھندے ملک کی معیشت اور مالیات میں ریڑھ کی ھڈی ھیں۔

یہ ایک حیرت ناک انکشاف سہی لیکن حقیقت واقعہ پر مبنی ھے کہ زرعی محصول دھندے ملک کی معیشت ھی کی طرح ملک کے مالیات عامہ کی

25- *The First Five Year Plan, 1955-60 (draft) Volume I, May 1956. Page 37.*

(۴) اتنی کثیر تعداد کو معاف دینے کے باوجود ملک کی مجموعی زرعی آمدنی میں متناسب کمی واقع نہیں ہوتی کیونکہ ان کے قبضے میں ملک کے مجموعی زرعی رقبہ کا صرف ۳۲ فیصد کے قریب ہے اور مابقی چار لاکھ افراد کے قبضے میں تقریباً اڑسٹھ (۶۸) فیصد رقبہ ہے جس سے مملکت کو تقریباً نواسی کروڑ (۸۹) رقم وصول ہوتی ہے۔ لیکن یہ امر ملحوظ خاطر رہے کہ یہ کمی محصول عشر کی وجہ سے نہیں بلکہ اسکے منصفانہ اصولوں کی رعایت کی وجہ سے ہوتی ہے۔

ایک شبہ کا ازالہ

۹—بعض لوگ اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ صدقات (عشر) کی پیداوار میں دس فیصد وصول کرنے کا طریقہ قدیم و فرسودہ اور ناقابل عمل ہے جو ابتدائی معیشت کی نشانی ہے اگرچہ اسلامی محاصل کے اصولوں کے تحت جنس کے بجائے نقدی میں بھی عشر و خراج لیا جا سکتا ہے لیکن پسندیدہ اور مرجح یہی ہے کہ جنس میں وصول کیا جائے تاکہ زر مالگذاری کی وصولی کے خاطر کاشتکار اپنی پیداوار کم داموں میں بیچنے پر مجبور نہ ہوں اور تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ جنس کے بجائے معین رقم میں مالگذاری وصول کرنیکا طریقہ انصاف یا کاشتکاروں کے فائدے کے لئے نہیں بلکہ حریص حکمرانوں کی زر اندوزی کیلئے شروع ہوا ورنہ یہ طریقہ بہتر ہے اور موجودہ غذائی مسئلہ کی نوعیت میں تو یہ کئی طرح مفید اور ضروری ہے جس پر یہاں تفصیلی بحث موجب طوالت ہوگی البتہ اسقدر اشارہ کافی ہے کہ موجودہ نگرانی کی معیشت میں بصورت اجناس محاصل کی وصولی اجناس کی قیمتوں پر قابو رکھنے اور غیر زرعی طبقات خصوصاً شہری آبادی کی ضروریات کی فراہمی اور تقسیم کے لئے بے حد سہولیت بخش ہے چنانچہ بصورت جنس محاصل کی وصولی کا طریقہ جو پچھلی صدیوں میں متروک ہو گیا تھا اب پھر موجودہ صدی میں مجبوراً اختیار کیا جانے لگا ہے چنانچہ ڈالٹن جیسے عملی ماہر مالیات و سیاستدان کی شہادت یہ ہے :—

"چنانچہ ۱۹۰۹ء کے بعد سے مالکان اراضی کا محصول مدت زر مالگذاری کے حکام کی رضامندی سے اراضی کی صورت میں ادا کیا جاتا ہے گوکہ جب ۱۹۰۶ء میں پہلی مرتبہ یہ تجویز دارالعوام میں پیش ہوئی تو اس بنیاد پر اس کا مضحکہ اڑایا گیا کہ اگر اسکو قبول کیا گیا تو اسکے بعد شراب کشید کرنے والے اس کا مطالبہ کرینگے کہ ان کا محصول مدت وہ وھسکی (شراب) کی صورت میں ادا کریں"[۲۶]

26- *Principles of Public Finance* by Dalton, Page 5.

"۱۹۲۰ء کے بعد سے ممالک متحدہ امریکہ میں تیل پیدا کرنے والی سرکاری مملوکہ اراضیات کے قول کی بابت ادا شدنی رقومات ملکیت (رائلٹی) وفاقی حکومت کو تیل کی صورت میں ادا کئے جا سکتے ہیں"۲۷۔

غالباً یہی وہ جدید اور بدلتا ہوا رجحان ہے جسکی طرف معزز ارکان "کمیشن اصلاح زرعی" نے اپنی رپورٹ میں یوں اشارہ کیا ہے :-

"ہم نے اس سوال پر غور کیا کہ پیداوار کے محرک کو مہیا کرنے کے نقطۂ نظر سے کیا یہ مرجح و بہتر ہوگا کہ زر لگان کی ادائی کے موجودہ طریقے کو پیداوار کے خام حصے کی صورت میں بدل دیا جائے۔ نظری حیثیت سے زر لگان کی پیداوار کی ایک مقررہ مقدار کی صورت میں یا مقررہ رقم میں ادائی بشرطیکہ سطح نیچی ہو کاشتکار کے نقطۂ نظر سے قابل ترجیح ہے کیونکہ ایک مقررہ زر لگان کی صورت میں اسکے لئے پیداوار بڑھانے اور حق کاشت میں ترقی اور اضافے کے پورے ثمرات سے متمتع ہونے کا محرک جذبہ موجود ہوتا ہے لیکن ایسی صورت میں خسارہ کا پورا بار کاشتکار کو برداشت کرنا ہوگا، موسموں، بارش اور ندیوں کے بہاؤ میں تبدیلیوں کے ناگہانی اثرات سال بہ سال زرعی پیداوار کو مغربی پاکستان میں اس قدر غیر یقینی بنا دیتے ہیں کہ مقررہ لگان کو اختیار کرنا چاہے نقدی میں ہو یا جنس میں مزارعین کے لئے ایک بڑا جوکھم ہے جو انہیں برداشت کرنا پڑیگا"

ہم بصد ادب و احترام معزز ارکان کمیشن کی اس رائے کے متعلق یہ عرض کرنے کی اجازت چاہینگے کہ جہاں تک بصورت جنس ادائی لگان کا تعلق ہے ان کی مشکل کو سمجھنا آسان نہیں ہے کیونکہ موسموں کی خرابی کثرت بارش یا دریاؤں کے اتار چڑھاؤ کے باعث اگر فصلوں کو نقصان پہنچ جائے تو کیوں بصورت جنس ادائی لگان میں دشواری پیدا ہوگی؟ کیا معافی کے یا کمی لگان کے اصول صرف متغیر محصول ہی کی صورت میں ممکن ہیں معین محصول (چاہے نقدی ہو یا جنس) کی صورت میں ممکن یا قابل عمل نہیں؟ اگر واقعہ یہی ہے تو بھی بصورت جنس یہ زیادہ آسان ہے کیونکہ عشر (دسواں حصہ) پیداوار کی شرح زیادہ سازگار ہے کیونکہ فصل کے اچھے یا برے ہونے کی دونوں صورتوں میں اس معینہ شرح پر عمل کرنا آسان تر اور منصفانہ ہے اور جہاں تک شرح لگان کے معین ہونے کے نقص اور موجودہ طریق لگان کے متغیر ہونے کی واجبیت اور خوبی کا تعلق ہے یہ امور ماہرین کے نزدیک چونکہ قطعی اور فیصلہ کن نہیں کہلائے جا سکتے اسلئے کمیشن کے معزز ارکان کے استدلال کی قوت کو تسلیم کرنا دشوار ہے۔

۲۷- اخبار "ڈان"، انگریزی مورخہ ۲۰ ستمبر ۱۹۵۹ء

مالگذاری اور آبیانے کی شرحیں صدقات کی شرح سے زائد ہیں

پچھلے صفحات میں ہم معلوم کر چکے ہیں کہ صدقات کی صورت میں مملکت کو جو آمدنی ہوگی وہ مالگذاری اور آبیانے کی موجودہ آمدنی سے کئی گنا بڑھی ہوئی ہے اور اس کی اہمیت میں مزید اضافہ ہو جاتا ہے جب ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ زر مالگذاری اور آبیانے کی شرح عشر کی شرح سے زیادہ ہے :—

(الف) چنانچہ پہلے آبیانہ کی شرح لیجئے ۔ اسکے بارے میں ''کمیٹی تحقیقاتی برائے محصول اندازی،،(Taxation Enquiry Committee)کی رپورٹ کا بیان ہے کہ پنجاب کی نہروں کی شرح ۱۹۲۰ء کی پیداوار کے ۹ فیصد پر مقرر ہوئی تھی اس ۹ فیصد کے مقابلہ میں زکواۃ کی شرح صرف ۵ فیصد ہے کیونکہ سرکاری ذرائع آب سے سیرابی کی صورت میں اراضیات کی پیداوار سے ۵ فیصد (نصف العشر) زائد لیکر جملہ دس فیصد (عشر) لیا جاتا ہے اسلئے یہ زائد ۵ فیصد آبیانہ ہوگا—

(ب) اب مالگذاری کی شرحوں کا مقابلہ کیجئے—

مالگذاری کی شرحیں

ہر صغیر پاک و ہند میں مالگذاری کی جو شرحیں رائج تھیں وہ مختلف علاقوں میں مختلف تھیں لیکن عموماً ان کی انتہائی حد پیداوار کا ایک تہائی تھی چنانچہ اس ضمن میں رومس دت (Romas Dutt) لکھتے ہیں ۔ ''حکومت نے اب جو انتہائی حد مقرر کی ہے وہ کھیت کی پیداوار کا ایک تہائی ہے،، [۲۸] اب ہم زیادہ معین طور پر پاکستان کے مختلف علاقوں کی شرح مالگذاری کی بابت علیحدہ غور کرینگے—

(۱) سابقہ صوبہ' سندھ—

سندھ میں تعدیہ' محصول کا حسب ذیل طریقہ اور معیار ہے :—

''بہر حال موجودہ صدی کے آغاز پر حکومت کے حصے کے طور پر زمین کی مالیت کرایہ کا پچاس فیصد مقرر کی گئی اس تناسب میں کبھی اضافہ نہیں ہوا اور لائیڈ بیاریج کی تعمیر کے بعد سے معیار چالیس فیصد مقرر کیا گیا اور قریبی زمانے میں تو اسکو گھٹا کر زمیندار کے خام حصے کو ایک تہائی (۳۳$\frac{۱}{۳}$ فیصد) مقرر

28- *The Economic History of India under early British rule*—6th edition, Keganpaul, Trench Trubner & Co. Ltd. Pages 169-170.

کیا گیا ۲۹۔

چونکہ محصول کا تعین زمیندار کے حصے کے لحاظ سے کیا گیا ہے اسلئے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ زمیندار کو ہاری سے پیداوار کا کتنا حصہ ملتا ہے اس بارے میں بھی اسی مستند (سرکاری) کتاب کا بیان یہ ہے۔

''جب فصل تیار ہوجاتی ہے تو زمیندار عموماً کسی آدمی کو مقرر کرتا ہے تاکہ وہ اسکی نگرانی کرے کہ فصل میں چوری نہ ہو اسکے بعد زمیندار پیداوار کو دو مساوی حصوں میں تقسیم کرتا ہے اس کا ایک حصہ زمیندار لیتا ہے اور دوسرا ہاری ۳۰۔

اسکے معنی یہ ہوئے کہ زمیندار کے حصے (پچاس فیصد) کا کم از کم ایک تہائی رقم مالگذاری ہے اس لحاظ سے کل پیدار کا ۱۶⅔ فیصد مالگذاری ہے اسکے علاوہ بھی کچھ اور محاصل ہیں جنکے اضافے کے بعد یہ شرح مسلمانوں کی حد تک تقریباً ۲۰ فیصد اور غیر مسلموں کی حد تک تقریباً انیس فیصد ہو جاتی ہے لیکن بہتر ہوگا کہ ہم اسی کتاب کا متعلقہ حصہ ذیل میں درج کریں۔

''زمیندار کے ادا کردہ محاصل،، پیداوار کے پچاس فی صد میں سے جو زمیندار اپنے حصے کے طور پر ہاری سے لیتا ہے اور ابواب کی بابت اسکو جو رقم ملتی ہے اسکو وہ پیداوار کے تولنے اور منتقل کرنے میں صرف کرتا ہے تیار فصل کا فی بکر جو خالص منافع ہوتا ہے وہ اسکا ۳۳⅓ فیصد مملکت کو ادا کرتا ہے اسکے ذمہ ڈسٹرکٹ اور لوکل بورڈ کے محصول کی ادائی بھی ہے جو ۱۲½ فیصد ہے اسی طرح تشخیص محصول اراضی اور عارضی محصول تعلیم کی بابت ۶¼ محصول ادا کرتا ہے اسطرح ایک مسلم زمیندار کی خالص آمدنی پر ان محاصل کا مجموعی تعدیہ 39-3-12 اور غیر مسلم پر 37-1-12 فیصد ہے ۳۱

ظاہر ہے کہ یہ زکواۃ کی شرح سے تقریباً چوگنی ہے کیونکہ آبیانے کو چھوڑ کر زکواۃ کی شرح پانچ فی صد ہے۔

(۲) سابق صوبہ شمال مغربی سرحد۔اس کا حال یہ ہے۔

''مالگذاری اراضی کی بابت حکومت کا مطالبہ زمیندار کے حصے کے

29- *The Economy of Pakistan*, Published by Govt. of Pak. 1950-*Page* 44.

30- *Ibid* Page 45.

31- *Economy of Pakistan* Page 45.

بنگال کی شرح مالگذاری کا ٹھیک ٹھیک اندازہ کرنا دو وجوہ سے مشکل ہے (۱) بندو بست دوامی (۲) اور مشرقی بنگال میں لگان کسی سائنٹیفک اصول پر

ایک چوتھائی (۲۵ فیصد) پر مقرر ہے سو من مجموعی پیداوار میں سے آٹھ من معمولی مطالبات کے لئے وضع کئے جاتے ہیں اور بقیہ ۹۲ من کو ۴۶ من کے دو برابر حصوں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے جسمیں سے ایک حصہ کاشتکار کو ملتا ہے اور دوسرا زمیندار کو (اسمیں مقامی رواج کے لحاظ سے کمی و بیشی ہوتی ہے) حکومت کا حصہ زمیندار کے حصے کا ۲۵ فیصد ہے یعنی ۱۰۰ من پیداوار کی صورت میں تقریباً $11\frac{1}{2}$،، ۳۲ـ

یہ شرح بھی زکواۃ کی شرح سے دگنی سے بھی زائد ہے۔

(۳) سابق صوبہ پنجاب۔محولہ بالا کتاب کا بیان ہے کہ

''قانونی طور پر یہ محکوم ہے کہ کسی پیمائشی حلقہ کی مالگذاری کا مطالبہ اسکے مجموعی واصلات کی تخمینی نقد قیمت کی ایک چوتھائی سے زیادہ نہ ہوگا [۳۳] ۔

''یہ شرحیں غیر مبدل ہیں جن اراضیات پر عائد ہوتی ہیں ان میں مختلف فصلوں کے لحاظ سے ہوتی ہے [۳۴]۔

یہ شرح بھی زکواۃ کی شرح کے مقابلہ میں چوگنی اور پانچ گنی کے درمیان ہے۔

(۴) سابق بلوچستان

''مالگذاری کی معمولی شرح خام پیداوار کا چھٹا حصہ ہے جب جنس میں مالگذاری وصول کی جاتی ہے تو پھر غلہ کے مساوی چارہ بھی وصول کیا جاتا ہے۔ [۳۵] یہ شرح زکواۃ کی شرح سے تگنی ہے۔

(۵) مشرقی بنگال (سابق بنگال)

32- *Ibid* Page 48.

33- *Ibid* Page 53.

34- *Economy of Pakistan*, Page 54.

35- *Economy of Pakistan*, Page 57.

مقرر نہیں ہوا ہے اور نہ ہی زمین کی نوعیت یا زمین کی پیداوار کی مالیت سے وہ کوئی مسلمہ نسبت رکھتا ہے[۳۶] تاہم اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اس صوبہ میں چار طرح کی زمینیں ہیں جنکی شرحیں کسی طرح پیداوار کے دسویں حصہ سے کم نہیں ہیں تفصیلات کے لئے دیکھئے صفحات ۷۷ تا ۷۹ کتاب (*The Economy of Pakistan* 1950)

فقرہ بالا کے مندرجات سے یہ امر بخوبی ثابت ہے کہ آبیانہ اور مالگذاری کی موجودہ شرحیں زکواۃ کی مقررہ شرحوں سے بڑھی ہوئی ہیں اسکے باوجود مملکت کو اس بڑھی ہوئی شرح سے جو مجموعی آمدنی حاصل ہوتی ہے وہ زکواۃ کی کم تر شرح سے حاصل ہونے والی آمدنی کے مقابلے میں حیرتناک طور پر کم ہے کیا یہ کلام اللہ کی صداقت کی دلیل نہیں کہ صدقات (محاصل اسلامی) میں اللہ تعالیٰ برکت عطا فرماتا ہے۔ یہ صرف عشر اور مالگذاری کی آمدنیوں کے بارے ہی میں صحیح نہیں بلکہ اسلامی اور غیر اسلامی ذرائع آمدنی کی تمام موصولات (آمدنی) کے مقابلہ میں بھی صحیح ہے چنانچہ تاریخ اسلام کی طویل صدیوں میں بار بار یہ حقیقت ثابت ہو چکی ہے حالانکہ اسلامی محاصل کے دیگر ابواب مساوی طور پر متبادل غیر اسلامی محاصل سے ہلکے اور کم ہیں—

یہ موضوع ایک مستقل مقالہ کا محتاج ہے اور ہم نے اپنی کتاب ''اسلام کا محاصلی و مالیاتی نظام،، میں ایک مستقل باب میں وہ بے شمار تاریخی مثالیں اکٹھا کی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب کبھی صرف مشروع اور محدود محاصل پر اکتفا کیا گیا جنکی زیادہ سے زیادہ شرح بیس فی صدی اور زیادہ تر شرح ۲½ فیصدی تھی تو مملکت کی آمدنی میں نہ صرف سابقہ بھاری ٹیکسوں کے عہد کے مقابلے میں اضافہ ہوا بلکہ وہ مملکت کی ضروریات کو پورا کرنے کے بعد بھی بچ رہی یہاں ہم بطور مشتے نمونہ از خروارے تاریخ اسلام کے تین اہم اور نمایاں ادوار کا سرسری تذکرہ کرتے ہیں—

خلافت عمر بن عبدالعزیز

ہم خلافت راشدہ کا اسی ضمن میں ذکر اسلئے متروک کرتے ہیں کہ اس دور کے متعلق ہمیں بعض خوش فہم حضرات کے اس بے بنیاد اندیشے کی تردید میں قارئین کا کافی وقت ضائع کرنا پڑیگا کہ محاصل اسلامی کی کفائت اور عام مرفہ الحالی کا بڑا سبب مملکت اسلامی کے مرکز کا صرف جزیرۃ العرب تک

36- *Economy of Pakistan*, Page 69.

محدود ہونا اور فتوحات کے نتیجہ میں کثیر مال دولت کا ملک اور مملکت کو حاصل ہونا تھا یا پھر اس دور کی سادگی تھی لیکن دوسری صدی میں حضرت عمر بن عبدالعزیز رض کا دور ان شبہات سے پاک ہے ان کی مملکت کے حدود تین بر اعظموں (ایشاء، یورپ اور افریقہ) پر پھیلے ہوئے تھے فرغانہ اور سندھ کی سرحدوں سے لیکر اسپین کی سرحدوں تک یہ معلوم و قدیم دنیا پر چھائی ہوئی تھی اور روئے عالم پر یہ اپنے دور کی سب سے بڑی سلطنت تھی اور مورخین کے بیان کے مطابق اس دور میں فتوحات اور ملک گیری بھی نہیں ہوئی [۳۷] کہ مال غنیمت خزانہ کو پر کرے۔ آپ نے خلافت سنبھالتے ہی تمام غیر مشروع محاصل (فتوحات ۔ ہلالی ٹیکس) یکلخت موقوف کردئے اور جب انکے گورنروں نے اس اندیشے کا اظہار کیا کہ اس سے خزانۂ شاہی خالی ہوجائیگا تو آپ نے مطلق پرواہ کئے بغیر اپنا تاریخی جواب دیا کہ ''خدا کا نبی محصول گزار نہیں بلکہ داعی حق و انصاف تھا،، اس لئے اس خام خیالی کو نظر انداز کیا جائے لیکن آپ کے ڈھائی سالہ عہد میں عملی نتائج ان خیالی اندیشوں کے بالکل خلاف نکلے ۔ آمدنی میں غیر معمولی اضافہ ہوا صرف عراق کی آمدنی دس کروڑ درھم سے زیادہ ہوئی حالانکہ آپ سے پہلے حجاج کے دور میں صرف ۲ کروڑ ۸ لاکھ درھم [۳۸] تھی اسی صورت حال کے تعلق سے آپ کا مشہور جملہ زبان زد خاص و عام ہے کہ ''خداحجاج پر لعنت کرے کہ بد بخت کو نہ دین کا سلیقہ تھا نہ دنیا کا،، رعایا پر ظلم کرکے جہنمی بنا اور خزانۂ شاہی کا نقصان کیا دوسرے مملکت کی نہ صرف دفاع اور عدل گستری کی ضروریات پوری ہوئیں جو آپ کے دور میں تمام دنیا کی غیر اسلامی مملکتوں کی تنہا ذمہ داریاں تھیں بلکہ وہ تمام رفاہی اور معاشرتی ضروریات پوری ہوئیں جو اسلامی نظریہ سیاسی کے تحت اسلامی مملکت کی ذمہ داریاں ہیں جیسا کہ صدقات کے مدات صرف سے ثابت ہے—

الغرض تمام اصلی اور ضمنی فرائض مملکت کی باطمینان تمام انجام دھی کے بعد بھی اتنی کثیر رقم خزانۂ سرکاری (بیت‌المال) میں بچ رہی کہ اس وسیع اور مملکت کے ہر حصے میں اس رقم کو ٹھکانے لگانے کے لئے غلاموں کو خرید کر آزاد کرنے کے احکام جاری کئے گئے [۳۹] —

۳۷- سیرۃ عمر بن عبدالعزیز ۔ مصنفہ عبدالسلام ندوی مطبوعہ معارف پریس اعظم گڑھ ۔ طبع سوم ۔ صفحہ ۶

۳۸- الفاروق مصنفہ شبلی نعمانی ۔ جلد دوم طبع اول ۔ صفحہ ۷۷

39- *Moghal Administration* by Sir Jadunath Sircar Kt. C.I.E., 3rd edition, M.C. Sirkar & Son Ltd., Calcutta—1935—Page 81.

نورالدین زنگی کا دور

اسلامی تاریخ کا دوسرا اہم دور نور الدین زنگی کا دور ہے جبکہ مسیحی یورپ عالم اسلام پر ٹوٹ پڑا تھا یورپ کی متحدہ یلغار کے مقابلے اور مدافعت کیلئے بڑھے ہوئے جنگی اخراجات کی تکمیل کی خاطر خزانہ سرکاری میں کافی رقم کی ضرورت مسلم ہے اس لئے ان لوگوں کیلئے یہ بات بڑے اچنبھے کی ہوگی جو سمجھتے ہیں کہ دفاع کی موجودہ اہم اور گراں خرچ ضروریات کے لئے اسلامی نظام محاصل مکتفی نہیں کہ اس دیندار حکمران نے اپنے وزیر اعظم یا ایک عابد و زاھد کے ایما پر تمام غیر شرعی محاصل معاف کر دئے اور پھر بھی یورپ کی متحدہ یورش کا کامیاب مقابلہ کیا اندرونی نظم و نسق کے چلانے اندرونی امن و امان کے قیام یا بیرونی حملے کو پسپا کرنے میں صرف صدقات کی آمدنی کافی ثابت ہوئی—

عالمگیری دور

تیسرا اہم دور عالمگیر کا ہے جو اٹھارویں صدی کے اوائل میں نہ صرف بلحاظ آبادی اور وسائل دنیا کی سب سے بڑی (بشمول خلافت عثمانی) سلطنت تھی بلکہ بلحاظ تعلیم نظم و نسق اور فوجی تنظیم کے بھی معاصر سلطنتوں میں ممتاز تھی ۔ اندرونی فتنوں اور خانہ جنگی اور بغاوت کے فرو کرنے یا رعایا کی سود و بہبود کے ہمہ گیر تقاضوں کو پورا کرنے میں عالمگیررہ کو غیر مشروع محاصل کا سہارا نہ لینا پڑا بلکہ مآثر عالمگیری کی شہادت کے علاوہ سرکار اور مورلینڈکی شہادت بھی یہی ہے کہ آپ نے اپنے دور میں ستر سے زائد غیر مشروع محاصل معاف کرکے صرف مشروع محاصل سے ان اخراجات کی پابجائی کی[۴۰] ۔ اسلامی محاصل نہ صرف ان معمولی (قیام، امن و امان، نظم و نسق، تعلیم وغیرہ) فرائض کی انجام دھی کے لئے کافی ہوئے بلکہ اتنے زائد ثابت ہوئے کہ اس عظیم الشان مملکت کی کروڑوں کی آبادی کے کروڑوں افراد کے معاشی کفیل تھے چنانچہ تھامس کے الفاظ میں ''آدھی سلطنت حکمران کی فیاضیوں پر جیتی ہے یا کم از کم اسکی ملازم یا تنخواہ یاب ہے [۴۱] اور مآثر عالمگیری کے الفاظ میں ''جس قدر خیرات و مبرات حضرت عہد معدلت میں ہوئی اور جسقدر وظائف علماء و فقراء

۴۰- معاشی حالات ہند از اکبر تا اورنگزیب ۔ مطبوعہ دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ ۱۹۳۱ صفحہ ۴۰۲

۴۱- درائع محاصل سلطنت مغلیہ ہند ۔ مصنفہ اڈورڈ تھامس ۔ بنگال سول سروس ۔ مترجمہ دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ ۱۹۴۰ء ۔ صفحہ ۶۱

و نہز دیگر اہل احتیاج کو عطا کئے گئے اس کا عشر عشیر بھی کبھی کسی سابقہ حکومت میں رونما نہ ہوسکا[۴۲] یہ صدقات اسلامی پر عملدرآمد کا ثمر شیریں تھا جسکے متعلق تھامس ہی کی شہادت یہ ہے۔ کہ ''عہد عالمگیری کی سرکاری آمدنی اپنے پیشروؤں (شاھجہاں اور اکبر) سے زیادہ تھی[۴۳] عالمگیر کے بارے میں اسی تاریخ حقیقت کی طرف علامہ اقبال نے اشارہ کیا ہے—

درمیان کار زار کفر و دین
ترکش ما را خدنگ آخرین

شمارہ، جنوری ۱۹۶۱ء

۴۲- مآثر عالمگیری۔ مطبوعہ دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ۔ صفحہ ۳۶۸

۴۳- ذرائع محاصل سلطنت مغلیہ ہند۔ صفحات ۶۶ تا ۶۸

اقبال کا مدرسۂ تعلیم

سید عبداللہ

اقبال نے تعلیم کے عملی پہلوؤں پر کچھ زیادہ نہیں لکھا مگر ان کے افکار سے ایک تصور تعلیم پیدا ضرور ہوتا ہے جسکو اگر مرتب کر لیا جائے تو اس پر ایک مدرسہ' تعلیم کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے اور کسی علمی و تہذیبی لائحہ' عمل کی ترتیب میں بھی اس سے بڑی رہنمائی حاصل کی جا سکتی ہے ۔ اقبال کے تعلیمی افکار کو مرتب کرنے کی کوششیں پہلے بھی ہوئی ہیں مگر فکر و تعبیر کی دنیا اتنی عجیب اور متنوع ہے کہ اس میں کسی کوشش کو بھی آخری کوشش نہیں کہا جا سکتا اور نئے زاویے سے نظر ڈالنے کی گنجائش اور کشش بہر حال موجود رہتی ہے ۔ ممکن ہے کہ یہ کوشش جمال کے کسی نئے روپ کو دیکھنے اور زندگی کی کسی نئی حقیقت کو سمجھنے میں کامیاب ہو جائے ۔

تعلیم کا مسئلہ بظاہر سادہ اور آسان ہے مگر در حقیقت ہے یہ نہایت پیچیدہ اور مرکب سلسلہ' فکر و عمل اور اس کی یہی پیچیدگی پریشان کن ثابت ہوتی ہے اگرچہ اس کی پیچیدگی ہی اس کی دلچسپی کا ذریعہ بھی ہے ۔ اس وقت تعلیم کے بہت سے فلسفے ہمارے سامنے ہیں ، کچھ پرانے اور کچھ نئے۔ ان میں سے ہر ایک تعلیم کو ایک نئے زاویے سے دیکھتا اور پیش کرتا ہے ۔ کوئی تعلیم کو عقلی ریاضت قرار دیتا ہے، کسی کے نزدیک تعلیم میں اصل شے حواس کی تربیت ہے، کسی کا یہ خیال ہے کہ عمل و تجربہ ہی سب کچھ ہے ، کوئی یہ رائے رکھتا ہے کہ تعلیم وہی صحیح ہے جو مادی طور پر مفید مضامین پر زور دے ۔ بعض مدرسہ ہائے فکر ایسے بھی ہیں جو صرف انسان ہی کو تعلیم کا موضوع اصلی سمجھتے ہیں۔بعض اس کو انسان کے ماحول کی روشنی میں دیکھتے ہیں اور بعض انسان کے ماحول کو تعلیم کے نقطہ' نظر سے سمجھنے کی کوشش میں ہیں مگر کوئی فلسفہ ایسا جامع نہیں جس کو پوری طرح تسلی بخش کہا جا سکتا ہو ۔ کسی نہ کسی مقام پر پہنچ کر ان میں سے ہر ایک رک جاتا ہے اور اس سے آگے پھر خلا اور پریشانی ہے اور شاید یہیں سے جستجو کی نئی منزل شروع ہوتی ہے !

تعلیم کے بنیادی سوالوں کے متعلق اقبال کے تصورات کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے ضروری ہوگا کہ ہم نہایت اجمال سے محولہ بالا فلسفیانہ مکتبوں کے بعض اہم مسائل کے حوالے سے فکر اقبال کو دیکھنے کی کوشش کریں ۔ یہ مکتب عموماً دو طرح کے ہیں ۔ فلسفے کا ایک اہم مکتب اس بات کا معتقد ہے کہ تعلیم کا مرکزی سوال ذہن سے متعلق ہے یعنی تعلیم منحصر ہے عقل و فکر کے استعمال اور ذہنی تربیت پر ۔ اس گروہ کے نزدیک علم جاننا ہے ، کرنا نہیں ۔ جاننے کی منزل بہر حال پہلے آتی ہے اور کرنے کی اس کے بعد ۔ اس عقیدے کے لوگ تعلیم میں نفس انسانی کو خاص اہمیت دیتے ہیں اور مشاہدہ و تجربے کو بعد کی چیز سمجھتے ہیں ۔ اور ان میں جملہ عقل پسند اور ایک حد تک تصور پرست برابر کے شریک ہیں بلکہ اس میں جدید دور کے عالمان علم النفس بھی شریک ہیں ، جو نفس انسانی کو جملہ افعال و اعمال کا محرک اور مرکز سمجھتے ہیں اور سارتر اور کیرگ گارڈ جیسے وجودی بھی جنہوں نے سائنس کی خارجی ترکتازیوں سے تنگ آ کر پھر داخلیت نفس کے حصار میں پناہ ڈھونڈی ہے ۔ اس کے خلاف دوسرے بہت سے مسلک ایسے ہیں جو نفس کے یا تو انکاری ہیں یا اس کے متعلق متشکک ہیں اور تعلیم میں حواس و مشاہدہ و تجربہ ہی کو سب کچھ سمجھتے ہیں۔ یہ لوگ اپنے بہت سے تنوعات کے باوجود چند باتوں میں مشترک ہیں مثلاً یہ کہ تعلیم عمل اور تجربے کا نام ہے نہ کہ تفکر و تعقل کا ۔ اسی طرح تعلیم میں حواس کی تربیت اور سائنسی مشاہدہ ، تجربہ اور انکشاف پر زور دینا ہی تعلیم کا اصل مقصد ہے ۔ ان لوگوں کا یہ خیال ہے کہ چونکہ زندگی عبارت ہے صرف مادہ اور اس کے کوائف کے عمل و رد عمل سے ، لہذا تعلیم کی غایت بھی مادی ہونی چاہئے اور تعلیم میں صرف انہی مضامین کو شامل کرنا چاہئے جو صرف مادی لحاظ سے مفید اور نتیجہ خیز ہوں ۔ ان کے نزدیک روحانی ، وجدانی بلکہ عقلی جستجو بھی بے کار اور بے ضرورت ہے ۔ اس خیال کے لوگ بہت سے گروہوں میں منقسم ہیں ۔ ان میں نمایاں مکتب مادیین کا ہے جس کی ایک شاخ مارکسی معاشیات کی صورت میں نمود پزیر ہوئی اور دوسری اثباتیت کی صورت میں ۔ تجربیت کا فلسفہ لاک کے افکار سے ابھرا اور آگے چل کر نتائجیت کی صورت میں فروغ پا کر ڈیوئی کے نظام افکار میں متشکل ہوا ۔ اسی طرح وجدان اور مذہبی رجحان کے خلاف پہلے عقل پسندی اور پھر فطرت پسندی نے سر اٹھایا مگر عقل پسندی نے بہت جلد ہتھیار ڈال دئے اور عینیت نے فکر کے رخ کو پھر وجدان کی طرف پھیر دیا ۔ تعلیم پر ان فلسفیوں کا کیا اثر ہوا اور اس سے کیا کیا اچھے یا برے نتائج بر آمد ہوئے ، یہ پوری تفصیل اس موقع پر پیش نہیں کی جا سکتی لہذا میں ان سب مسلکوں کی روشنی میں اقبال کا موقف متعین کرنے کی کوشش کروں گا اور سب سے پہلے یہ ضرور واضح کرنے کی کوشش کروں گا کہ اقبال ان میں سے

کسی ایک مسلک کے مقلد نہیں اور در اصل ان کا ایک اپنا مستقل نظریہ اور ایک مخصوص نظام فکر ہے جس میں ان کا طریق کار اگرچہ امتزاجی بھی ہے مگر اصلاً انتخابی ہے ۔ چنانچہ انہوں نے مختلف مکاتب و مسالک سے تائید حاصل کرنے سے احتراز نہیں کیا مگر تقلید اور نقالی کسی کی بھی نہیں کی ۔

تعلیمی مسائل میں سب سے پہلے غایتوں کا سوال سامنے آتا ہے ۔ اقبال کے نزدیک تعلیم کی غایت وہی ہے جو خود زندگی کی غایت ہے ۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک زندگی کی غایت کیا ہے اور یہ بھی کہ آخر زندگی ہے کیا چیز ؟ مجموعی لحاظ سے اقبال کے نزدیک زندگی ارتقاءِ پزیر شعور کے تسلسل زمانی کا نام ہے جو اپنے لئے اپنا مکان خود پیدا کرتی جاتی ہے مگر یہ شعور ان کے نزدیک صرف عقل مجرد کا فعل نہیں بلکہ نفس کا فعل کلی ہے جس میں خارجی کائنات اور ماحول بھی شریک ہے ۔ اس شعور میں تن اور من دونوں شریک ہیں ۔ من کی دنیا لا محدود ہے مگر من کی دنیا تن کی دنیا سے منقطع اور الگ نہیں اور اسی کی گہرائیوں کی آخری منزلوں کا نام من ہے جو لا زمان و لا مکان ہے ۔ اس کا یہ مطلب ہوا کہ اقبال کے نزدیک تعلیم ایک ایسا مسئلہ ہے جو تن سے لے کر من کی دنیا تک محیط ہے ۔ اس لحاظ سے کسی عمدہ تعلیم کا مقصد یہ ہونا چاہئے کہ وہ متعلم کو زندگی کی پوری وسعتوں سے آگاہ کرسکے تاکہ وہ ان سے بہرہ مند ہو کر ارتقائے حیات کا فریضہ انجام دے سکے ۔

اقبال کا یہ نظریۂ زندگی یا نظریۂ تعلیم جدلیاتی مادیت سے کئی سرحدوں پر سرگرم پیکار نظر آتا ہے۔ جدلیاتی مادیت کی آخری مکمل شکل مارکسزم ہے جس کے نزدیک مادہ کوئی جامد و ساکن چیز نہیں بلکہ وہ ہر وقت باہم ٹکراتا اور رگڑ کھاتا ہوا نت نئی صورتیں تخلیق کرتا رہتا ہے ۔ اس نظریے کی رو سے تعلیم مادے کی تسخیر اور اس کو انسانی ضرورتوں کے لئے استعمال کرنے کے طریقوں کا علم ہے ۔ یہاں تک تو مارکسزم سے فکر اقبال کی کوئی لڑائی نہیں مگر زندگی کو صرف مادے تک محدود سمجھ لینا اور اسی میں اٹک کر رہ جانا اس معاملے میں اقبال کا راستہ الگ ہے ۔ وہ روح اور علم کی وجدانی ضرورتوں کے قائل ہیں اور صرف مشاہدہ و تجربے کو حصول علم کا واحد ذریعہ نہیں سمجھتے ۔

اسی طرح اقبال کا اثباتیت سے بھی اشتراک خیال موجود ہے جس کے معتقد تعلیم کے مضامین میں سب سے زیادہ منطق اور ریاضی کو اہمیت دیتے ہیں اور تجربہ و مشاہدہ ہی کو یقینی ذریعۂ علم قرار دیتے ہیں ۔ اس خیال کے لوگ عینیت کی ہر شکل کے مخالف ہیں بلکہ ان کے ایک گروہ یعنی منطقی اثباتیین نے تو خود فلسفی ہونے کے باوجود تفکر کا بھی گلا گھونٹنے کی کوشش کی ہے اور اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ وہ تعلیم میں مجرد سائنسیت اور دنیاویت پر اصرار کرتے ہیں اور اس چیز نے اس فلسفے کو خود یورپ میں بھی ناکام بنا دیا ہے ۔

یہاں اس امر کا اعادہ بے محل نہ ہوگا کہ اقبال مادے کے منکر و مخالف

نہیں مگر وہ مادے سے ماورا حقائق اور انسان کے نفسی و داخلی ممکنات سے آنکھیں بند نہیں کرتے ۔ اقبال ان سب فلسفوں کے مخالف ہیں جو سائنس اور تجربے کے نام سے زندگی کی حدوں کو محدود کر دیتے ہیں ۔ اس محدود نظریے کا نتیجہ ضعف یقین ہے اور یہ اس خیال کے سائنس دانوں کا قصور ہے کہ وہ سائنس پر تنگ نظری کا الزام لگواتے ہیں حالانکہ تجربے اور مشاہدے کے ذریعہ حاصل کئے ہوئے علم سے یقین کی تقویت ہونی چاہئے ۔

تعلیم کا ایک اہم سوال یہ ہے کہ یقینی علم کے حصول کا طریقہ محض عقلی اور فکری بحث و جستجو ہے یا عمل اور تجربہ ؟ مغربی فکر کی دنیا میں لاک اور ہیوم نے تجربیت کے نظریے کو بہت مقبول بنایا مگر محض تجربی علم کو یقینی علم سمجھ لینا اور باقی ہر صورت سے انکار کر دینا یہ خود سائنسی انکشافات کی روشنی میں بھی غلط ثابت ہو گیا ہے ۔ اقبال کو اگرچہ تجربیت اور نتائجیت کے بعض نتیجہ خیز پہلوؤں سے انکار نہیں ۔ مثلاً اقبال علم نافع کے قائل ہیں ۔ اسی طرح وہ ارتقاء اور انکشاف اور اکتشاف کے اصول اور ضرورت کو تسلیم کرتے ہیں مگر علم و ارتقاء کے اصولوں کی یہ تجدید ان کی نظر میں درست نہیں ۔ یہی حال عقلی فلسفوں کا ہے جو محض تعقل پر قائم ہیں اور وجدانی علم کے منکر ہیں ۔ اقبال تعلیم میں صرف حواس کی تربیت کے قائل نہیں جیسا کہ بعض تعلیمی فلسفیوں نے اس کو مرکز توجہ بنایا ہے ۔ اقبال تو کل شخصیت کو قابل توجہ سمجھتے ہیں جس میں خارجی و باطنی ، ضعیف و قوی برابر کے شریک ہیں ۔

تعلیم کا ایک اہم نظریہ انسان پرستی (Humanism) کے عقیدے پر قائم ہے ۔ اس کا ماحصل یہ ہے کہ تعلیم میں صرف علم کی وہی شاخیں مدنظر رہی ہیں جن کا تعلق انسان کے فوائد مادی سے ہے ۔ وہ علوم جو خدا اور دوسرے ما بعدالطبیعی مسائل سے بحث کرتے ہیں وہ تعلیم سے خارج ہو جانے چاہئیں یہاں تک کہ نیچر کے اسرار کا وہ حصہ بھی جو انسان کے کام کا نہیں ۔

اس میں شک نہیں کہ اقبال نے اپنے نظام فکر میں انسان کو خاص الخاص اہمیت دی ہے ۔ ان کی فکر میں بعض جگہ تو انسان اتناحاوی اور محیط ہوجاتا ہے کہ یزداں کا مقام بھی تنگ ہی دکھائی دینے لگتا ہے مگر اس سے دھوکا نہیں کھانا چاہئے کیونکہ یہ مذکورہ مقام ارتقاء کی سب سے آخری منزل میں آتا ہے ۔ اس سے پہلے اقبال نے ہر جگہ فرق مراتب کا خیال رکھا ہے ۔ یوں صوفیوں کی فکری زبان استعمال کرتے ہوئے کبھی کبھی ان کے کلام سے وحدت الوجود کا ترشح بھی ہوتا ہے مگر وحدت الوجود کے وہ سخت مخالف تھے اور انسان، نیچر اور خدا تینوں کے الگ الگ وجود کے بشدت قائل تھے ۔ ہاں انسان کی فضیلت اور اسکی تقدیر روشن کے بارے میں انکو اگر غالی انسانیاتی (Humanist) کہ دیا جائے تو بیجا نہ ہوگا ۔

بایں ہمہ اس اصطلاح کے متعارف معانی کے پیش نظر اقبال کو Humanist

کہنا خواہ مخواہ کا مغالطہ پیدا کرنا ہے۔ اس سے زیادہ تو انہیں Idealist کہنا صحیح ہوگا کیونکہ وہ جرمن عینیت خصوصاً فشتے اور کانٹ کے خیالات سے فیضیاب ہوئے ہیں اور کانٹ اور فشتے سے اقبال کی کئی مماثلتیں بھی ہیں۔ جسطرح کانٹ نے ہیوم اور لابنز کے درمیان مفاہمت کی راہ کھولی اسی طرح اقبال نے بھی عقل و وجدان کے درمیان مصالحت پیدا کی۔ جسطرح فشتے نے جرمن قوم میں قومیت کی روح پھونکی اسی طرح اقبال نے بھی ہندی مسلمانوں میں ملیت کی روح بیدار کی۔ بہر حال جرمن عینیت سے اقبال کے رشتے گہرے ہیں، ادبیات میں بھی اور فکریات میں بھی۔ نطشے اگرچہ اقبال کے مسلک سے بعض امور میں قدرے الگ ہو گیا ہے تاہم دیوانگی و آشفتگی اور جذب و جنون کے معاملے میں اقبال سے اس کا ذہنی رشتہ مسلم ہے۔ بہر حال اقبال کے افکار کا ''عینی'' رخ نمایاں ہے۔ یعنی وہ خدا، کائنات اور انسان تینوں کو حقیقت مطلقہ کے تین رخوں کی حیثیت سے دیکھتے ہیں اور مجموعی نظام کائنات میں تینوں کو ایک رتبہ دیتے ہیں۔ بنا بریں ان کے تصور تعلیم میں بھی یہ تینوں یکساں اہمیت رکھتے ہیں۔

یہ مسلم ہے کہ تعلیم کا مسئلہ ایک خاص نقطۂ نظر سے کاملاً تحصیل (Learning) کا مسئلہ ہے اس لئے اس میں متعلم کی طبیعت اور فطرت کا سوال اساسی ہے۔ اس بات کو سبھی مانتے ہین کہ انسان سکھانے سے سیکھ جاتا ہے اور عمر کے ساتھ ساتھ اس کی قابلیت ترقی کرتی جاتی ہے۔ مگر یہ بات متنازع فیہ ہے کہ انسان کی جبلت یا اصلی طبیعت بھی بدل سکتی ہے یا نہیں۔ اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ انسانی طبیعت بھی خارجی فطرت کی طرح بعض قوانین کے تابع ہے اور فطرت کی طرح اس میں بھی ہر لحظہ تغیر کا عمل جاری رہتا ہے جو ارتقاء کے قانون کے تحت اسکو ترقی دیتا رہتا ہے۔ مگر اقبال غالی فطرت پسند نہیں۔ وہ انسان کو بعض صورتوں میں فطرت سے الگ کرکے دیکھتے ہیں۔

ارتقاء کے موضوع پر سائنس دانوں اور سائنسی فلسفیوں نے بہت کچھ لکھا ہے جنمیں ڈارون کے علاوہ ہربرٹ اسپنسر، لائڈ مارگن، الیگزنڈر اور برگساں بھی شامل ہیں۔ مگر تغیر و ترقی کے متعلق اقبال انسان اور فطرت میں ذرا سا فرق کرتے ہیں اور وہ یہ کہ جہاں فطرت کے اندر تغیر کا عمل ناگزیر اور مجبورانہ ہے وہاں انسان کا تفوق یہ ہے کہ اسکے حالات میں انفرادی اور اجتماعی سطح پر تغیر کا عمل ارادی اور شعوری بھی ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک ضروری نہیں کہ ہر تغیر ترقی پر منتج ہو۔ اسی طرح انسانی ترقی کے بعض قدم ایسے بھی ہیں جن پر قوانین فطرت کے تدریجی عمل کا اطلاق نہیں ہوتا۔ انسانی شعور اور شخصیت میں ترقی غیر معمولی اور فوری بھی ہو سکتی ہے، جیسا کہ نبوت اور ختم نبوت کے تصور سے ظاہر ہوتا ہے۔ لائڈ مارگن نے اپنے نظریۂ ارتقائے فجائی (Emergent Evolution) میں فطرت کے ارتقاء کی جس خاص نوعیت پر زور دیا ہے اقبال اسی کو انسانوں

پر منطبق کرتے ھیں اور نبیوں اور خاص بندوں کے ظہور کو بھی دست غیب کا کرشمہ سمجھتے ھیں ۔ اقبال کے عبد اور مرد کامل اسی نوع کے افراد ھیں ۔ بہر صورت اقبال کو اکتساب علم کے حسی اور عقلی سلسلوں کے معاملے میں جہاں اکثر علماء مغرب سے اتفاق ھے وھاں وہ علم لدنی کے امکان سے غافل نہیں!

فطرت انسانی کا سوال ایک اور طرح بھی تعلیم میں اٹھاھے۔ روسو کےنزدیک فطرت انسانی خیر ھے ' اس پر اس کا ماحول اور اجتماع برا اثر ڈال دیتا ھے ۔ شوپن ھار فطرت انسانی کو شر کہتا ھے مگر اقبال نے خیر و شر کے سوال کو عمل کرنے والے ارادے اور مقاصد کے ساتھ وابستہ کیا ھے ۔ جس چیز کو لوگ شر کہتے ھیں اقبال اسکو بھی انسانی صلاحیتوں کا ایک ضروری جزو خیال کرتے ھیں بشرطیکہ اس کا مقصد تخلیقی اور تعمیری ھو۔ یہ ایک جارحانہ، مدافعانہ، کارندہ فعال قوت ھے جو مدافعت اور تعمیر و تخلیق کے لئے اسی طرح مفید ھے جس طرح خیر۔ اسی وجہ سے اقبال کے نظام افکار میں اھرمن ایک تعمیری تخلیقی قوت ھے جسکو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ۔ اقبال روسو سے اس باب میں بھی مختلف ھے کہ افراد کو جماعتوں کے اعمال خراب کر دیتے ھیں ۔ اقبال کے نزدیک جماعتیں خود افراد سے بنتی اور بگڑتی ھیں اور افراد ھی سے متاثر ھوتی ھیں ۔ تاھم اقبال اجتماع کی اھمیت سے غافل نہیں ۔ ان کے نزدیک اجتماع (ملت) آرزوئے مقاصد کے شدید شعور سے سرشار افراد کا نام ھے جنکے درمیان وحدت کا ذریعہ مقاصد کی لگن ھے ۔ اس سے یہ ظاھر ھوا کہ فکر اقبال میں فرد بہت کچھ ھے اگرچہ اجتماع کی اھمیت بھی کچھ کم نہیں ۔

اقبال کے بعض تصورات کو دیکھ کر بظاھر یہ محسوس ھوتا ھے کہ ان کی نظر میں ملت بھی فرد کی طرح اھمیت رکھتی ھےجیسا کہ قدرتی طور پر ھونا بھی چاھئے ۔ مگر فکر اقبال کا مجموعی رجحان یہ ظاھر کرتا ھے کہ اقبال کےفلسفے میں خاص افراد کو ھر شے پر تقدم حاصل ھے اوراگرچہ اقبال نے معاشرہ کی خاطر فرد کے انقیاد اور ضبط کا بھی ذکر کیا ھے مگر وہ ڈیوئی وغیرہ کی سماج پرستی کا شکار کہیں بھی نہیں ھوئے۔ ڈیوئی کا بنیادی نظریہ یہ ھے کہ فرد کی تعلیم اس انداز میں ھونی چاھئے کہ اس میں سماج کا نفع ھو۔ اس میں سماج پر فرد کو قربان کر دینے کا رجحان پایا جاتا ھےاور ضبط و انقیاد کی ایک ایسی صورت پیدا ھو جاتی ھے جس میں فرد سماج کی مشین کا ایک پرزہ بن کر رہ جاتا ھے مثلاً نازیوں کے زمانے میں جرمنی میں یا روس کے اشتراکی نظام میں شاید اب بھی ۔ یہ بھی یاد رھے کہ اقبال فرد کی آزادی کو روسو کی نظر سے نہیں دیکھتے بلکہ وہ مقاصد عالیہ اور پیکار حیات کے لئے اس کو مسلح کرنے کے لئے سنگین ضبط و انضباط اور آھنی انقیاد کی ضرورت پر زور دیتے ھیں اور اگرچہ ان کے فکر میں فطری جذبے اور جبلتیں بہت حصہ لے رھی ھیں مگر ملت کی خاطر فرد کے انقیاد کو وہ ضروری سمجھتے ھیں ۔

اقبال اس مادر پدر آزادی (Bohemian freedom) کے سخت مخالف ہیں جس میں دین، مذہب، اخلاق، سماجی قیود، انسانیت سب کو مشکوک نظروں سے دیکھا گیا ہے۔ عملی اور فکری لنڈورے پن کی یہ صورت حال یورپ کے خاص روحانی بحرانات سے مخصوص ہے مگر ایشیا نے اب جو ذہنیت مستعار لے رکھی ہے اسکی وجہ سے یہاں بھی جھوٹ موٹ کے بحران روز پیدا ہوتے ہیں جن سے ہمارا تعلیم یافتہ طبقہ اور ہماری تعلیم محض غلامانہ انداز میں متاثر ہو رہی ہے۔ اقبال تعلیم میں اس آزادی کے مخالف ہیں۔

اقبال ایک اور مسئلے میں بھی مغرب کے بعض تعلیمی فلسفوں اور تجربوں سے اختلاف رکھتے ہیں اور وہ ہے تعلیم میں سختی یا نرمی کا مسئلہ! چونکہ اقبال کی نظر میں تعلیم میں منتخب افراد کی تربیت ہی ہر شے پر مقدم ہے اس لئے ان کے تصور تعلیم میں سخت نگرانی اور درشت انداز تربیت خاص طور سے ضروری ہے کیونکہ سخت کوشی و جانگدازی اقبال کے تصور خودی میں مرکوز ہے۔ حرب و ضرب، رزم و پیکار اور جدوجہد کو انہوں نے عام زندگی میں جو اہمیت دی ہے اس کا اطلاق ان کے تصور تعلیم و تربیت پر بھی ہوتا ہے۔

اقبال کے نظریۂ تغیر و ارتقاء سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔ ارتقاء کے ہر مرحلے میں خودی کو جدل و پیکار سے واسطہ پڑتا ہے۔ چونکہ تعلیم میں بھی تغیر و ارتقاء کا اصول کارفرما ہے اس لئے لازماً سخت کوشی اور سختی بنیادی اصول تربیت ہیں۔ اس خاص معاملے میں اقبال کے تصورات پستالوزی، فرائبل اور ہربارٹ وغیرہ کے تصورات سے مختلف ہیں۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ تعلیم میں محبت اور نرمی کا اصول مد نظر رہنا چاہئے مگر اقبال کے یہاں تو خود محبت بھی ایک قاہرانہ جذبہ ہے۔

فکر اقبال میں بڑا مشکل مقام ہے فرد کی داخلی تربیت میں تواضع، انکسار اور صبر و شکر کا مقام، اور آداب زندگی میں ان کی حیثیت و افادیت۔ غالباً اقبال کے نظام فکر میں ان میں سے اکثر صفات ایک قاہرانہ کردار کا حصہ نہیں بن سکتیں۔ البتہ دعا میں خضوع کی اہمیت اقبال کے یہاں ہے جو خود شناسی ہی کا ایک راز ہے۔ ان حالات میں اقبال کے محبوب کردار وہی ہیں جو قاہر و جابر ہیں اور زندگی کی پیکار ان کی خو ہے۔ تواضع، گداز اور دوسروں کے لئے اپنا سب کچھ چھوڑ دینا، یہ کس حد تک ضروری ہیں، مجھے کلام اقبال سے ان کے متعلق کچھ اطمینان نہیں ہوا۔ اقبال کا تصور فقر بھی خود مکتفی ہونے کا دوسرا نام ہے۔ یہ صحیح ہے کہ فقر میں بھی گداز اور سپردگی کی صورتیں موجود ہیں مگر یہ گداز اور سپردگی ضعف اور خود فراموشی سے الگ چیز ہے۔

اقبال کے تصور کے کسی نظام تعلیم میں مختلف مضامین کی تقابلی حیثیت کیا ہوگی اور اقبال کے مدرسۂ تعلیم میں مختلف مضامین کو کیا درجہ حاصل ہوگا؟ یہ سوالات نہایت غور طلب ہیں۔ خواجہ غلام السیدین نے اپنی عالمانہ کتاب

میں سائنس اور دین کو الگ‌الگ رکھ کر ایک جگہ‌سائنس کو اور دوسری جگہ دین کو اولیت دی ہے۔ یہ بظاہر ان کے اپنے تعصبات ہیں۔ جہاں تک میں غور کر سکا اقبال دین اور سائنس کو الگ الگ نظام نہیں سمجھتے۔ یہی تو فکر اقبال کی ایک خصوصیت ہے کہ وہ امتزاجی (Synthetic) ہو کر اس تفریق کو مٹاتا ہے جو مغربی افکار میں صدیوں سے مختلف مکاتب کی صورت اختیار کر چکی ہے۔ اقبال کی نظر میں مضامین یا علوم صرف دو ہیں: ایک وہ جو انسان کے ماضی سے تعلق رکھتے ہیں اور دوسرے وہ جو انسان کے مستقبل کی تعمیر میں ممد ہیں۔ اقبال نے علوم کو جذبہ، عقل اور تجربے کے لحاظ سے تقسیم نہیں کیا اس لئے کہ ان کے نزدیک علم کی تکمیل میں یہ تینوں عناصر برابر کا حصہ لیتے ہیں۔ اسی طرح اقبال کے یہاں علوم کی تقسیم مادہ و روح کی علیحدگی کی اساس پر بھی نہیں۔ یہ علیحدگی بھی در اصل مغرب کی فکری پریشان خیالی کا نتیجہ ہے۔ اس لحاظ سے اقبال کے نزدیک دین اور سائنس دو مضمون نہیں بلکہ ایک ہی مضمون کے دو حصے ہیں۔ البتہ یہ امر قابل بحث ہے کہ اقبال فلسفہ و حکمت مجرد کو کس نظر سے دیکھتے ہیں؟ اتنا تو بہر حال تسلیم کیا جائے گا کہ اقبال محض تفکر (Contemplation) اور محض تعقل کو کوئی درجہ نہیں دیتے یا زیادہ تحصیل علم کی ایک ناقص یا فروتر صورت یا وسیلہ سمجھتے ہیں۔ مگر وہ تفکر و تعقل کی ضرورت سے صاف انکار بھی نہیں کرتے کیونکہ تفکر و تعقل ایک حد تک ادراک علم کا ایک مسلم وسیلہ ہے اور یقینی علم کے سلسلے کی ایک درمیانی کڑی ہے۔ وہ ناقص اس لحاظ سے ہے کہ اس سے ایک برتر اور زیادہ یقینی ذریعہ (وجدان) بھی ہے۔ وہ غیر اطمینان بخش اس لئے ہے کہ سائنسی مشاہدے و تجربے کے بغیر وہ محض طول کلام اور خیالی بحث و تکرار ہے۔ اقبال نے بو علی سینا اور رومی کا مقابلہ کرتے ہوئے وجدان سے خالی یا منقطع حکمت کو اسی لئے غبار ناقہ میں گم ہو جانے سے تعبیر کیا ہے۔

غرض اقبال حکمت و فلسفہ کے باب میں ایک طرف سائنسی فلسفیوں کے ہم خیال ہیں جو فلسفے کے تصورات کو سائنس کے تجربات و انکشافات سے ہم آہنگ دیکھنا چاہتے ہیں اور دوسری طرف عینی فلسفیوں کے ہم رائے ہیں جو علم کے معاملے میں محض تعقل کو کافی نہیں سمجھتے اور ایک بر تر سرچشمہ، علم کی ضرورت کو ناگزیر خیال کرتے ہیں۔ یہی نقطہ، نظر خالص سائنسی طریق کار کے متعلق ہے کیونکہ وہ سائنس کو بھی ناکافی خیال کرتے ہیں اس لئے کہ سائنس تجربی سلسلہ، عمل سے قدم آگے نہیں بڑھا سکتی۔ اس کے لئے بھی تعقل اور ایمان (Faith) دونوں کی ضرورت ہے کہ کائنات کا سارا نظام ایک معین آئین کے تابع ہے اور اس کے کچھ قوانین اور اس کا ایک مقصد ہے۔ اس کے اسرار کی دریافت کے لئے جب تک کسی محکم یقین کے ساتھ قدم آگے نہ بڑھایا جائے اس وقت تک دل میں یقین پیدا نہیں ہو سکتا۔ یہیں پہنچ کر آئن

سٹائن کو اپنے مذہبی احساس کا اقرار کرنا پڑا تھا اور یہ کہنا پڑا کہ میں بھی ایک مذہبی آدمی ہوں ۔

یہ امر قابل غور ہے کہ اقبال کے نزدیک اس '' مجتمع سلسلۂ علم '' کا کلی نام دین ہے اور یہ علم وہ علم ہے جو خدا ، کائنات اور انسان کے مجموعی تشخص پر محیط ہے اور اس کو الگ الگ نہیں کیا جا سکتا ۔ میں نہیں کہ سکتا کہ اس وقت دنیا میں کوئی نظام تعلیم ایسا بھی ہے جس میں دین، سائنس اور حکمت کو ایک واحد مضمون کی حیثیت سے دیکھا گیا ہو مگر آئن سٹائن کی فزکس نے ایک بار پھر یہ بتا دیا ہے کہ سائنس اور مذہب (یعنی خدا شناسی) کے درمیانی فاصلے اتنے نہیں جتنے کسی زمانے میں سمجھے جاتے تھے ۔ اقبال کا بھی یہی تصور ہے اور اس نے اس حقیقت پر جتنا زور دیا ہے اس کا مقصود بھی یہی ہے کہ دین ' عقل اور تجربے کو متحد کرنے سے ہی انسان صحیح حقیقتوں کا ادراک کر سکتا ہے ۔

یہ تو تھا وہ علم جو حال اور مستقبل کی تعمیر میں مدد دیتا ہے مگر اقبال نے اس علم کو بھی بنیادی رتبہ دیا ہے جس کا تعلق انسان کے ماضی سے ہے ۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب اقبال کی نظر حال اور اس سے بھی زیادہ مستقبل پر ہے تو پھر ماضی سے اتنا گہرا اعتناء کیوں ؟ مگر فکر اقبال کا یہ رخ بالکل فطری اور آئین زندگی کے عین مطابق ہے ۔ یہ تو ثابت ہو چکا کہ ارتقاء فطرت کا ایک مسلم اسلوب ہے اور تغیر و ارتقاء کے اس عمل سے انسان بھی مستثنیٰ نہیں اور یہ بھی مسلم ہے کہ ارتقاء کے ہر عمل میں حیات کی سابقہ صورتیں بھی ضرور کار فرما رہتی ہیں کیونکہ تسلسل زندگی کا لازمہ ہے اور یہ ماضی کے بغیر ممکن ہی نہیں ، خواہ وہ ارتقاء ویسا ہو جیسا ڈارون نے ثابت کیا ہے یا اس طرح کا ہو جو ہربرٹ اسپنسر' لائڈ مارگن' الیگذینڈر اور برگساں جیسے فلسفیوں کے تصور میں تھا ۔ ان سب صورتوں میں تحفظ ما سبق کا اصول زندگی کی ترقی کا ایک لازمی خاصہ ہے ۔ اس اصول کے تحت اقبال نے ماضی کے علم یعنی تاریخ و روایات کو اپنے تصورات میں خاص جگہ دی ہے اور '' دوش را پیوند با امروز کن '' کی سفارش کر کے زندگی کے تسلسل کو ایک زندہ حقیقت ثابت کیا ہے ۔

تاریخ سے اقبال کی دلچسپی ان مخصوص حالات کی وجہ سے بھی ہے جو ان کے قریبی ماحول کو متاثر کر رہے تھے ۔ جس طرح ایک زمانے میں جرمن اور فرانسیسی فلسفی خصوصاً والٹیر ' فشتے اور کانٹ نظم حیات کی خاطر تاریخ میں دلچسپی لینے پر مجبور ہو گئے تھے اسی طرح اقبال نے بھی اپنی ملت کی تنظیم کے لئے تاریخی احساس کو ناگزیر خیال کیا ہے ۔ مگر اس سے مقصود نہ تو یہ ہے کہ ماضی ہی کو سب کچھ سمجھ کر حال و مستقبل سے آنکھیں بند کر لی جائیں اور نہ یہ کہ اپنی ملت کی تاریخ سے دلچسپی محدود نظری کی ہم معنی

اصطلاح بن جائے۔ ملت ان کے نزدیک پرکار کا وہ مرکزی نقطہ ہے جس کا وسیع تر دائرہ بنی نوع انسان ہے۔

اقبال کے تصورات تعلیم میں سب سے زیادہ دلچسپ اور حیران کن سوال یہ ہے کہ ان کی نظر میں علم و فن کا کیا مقام ہے؟ یہ محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک ادب و فن بھی ایک عملی و افادی چیز ہے اور اس لحاظ سے اس کی حیثیت سائنسی علوم کے قریب قریب ہے۔ اقبال کے تصور فن کا یہ پہلو خاصا پریشان کن ہے۔ اس میں جمالیات اور زندگی کی لطافتوں کا میدان خاصا تنگ اور محدود ہو کر رہ جاتا ہے۔ اقبال کی نظر میں فن کا معیار حسن نہیں بلکہ حیات ہے اور اگر حسن ہے بھی تو کچھ اس طرح کا کہ اس میں قاہری ہی کو بالا دستی حاصل ہے جو حیات کا ایک جارحانہ روپ ہے۔ یہ کچھ ایسا حسن ہے جو جلال و جمال کا مرکب ہے — قاہری اور دلبری کا یہ اجتماع بھی عجب شے ہے۔ جلال کے پیکر میں جمال کی جلوہ گری اور شکوہ کے لباس میں حسن کی شان۔ اس سے بڑے بڑے اختلافی سوال پیدا ہوتے ہیں اور حسن کے وجود لطیف سے انکار یا اس کے متعلق تشکیک و اعتراضات کا ایک طویل سلسلہ اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ مگر ان تمام نزاعات میں الجھے بغیر اقبال کی اپنی رائے کو پیش کر دینا ہی مناسب ہوگا اور وہ یہی ہے کہ حسن کا صحیح معیار حیات اور اس کی قوت ہے اور چونکہ فن نام ہے ادراک حسن اور تخلیق حسن کا اس لئے صحیح فن وہی ہے جو قوت اور حیات کی ترجمانی کرے اور آرزوئے حیات میں اضافہ کرے۔ جو فن یا ادب اس معیار پر پورا نہیں اترتا وہ فن نہیں بلکہ فقط ضعف فن ہے۔

ادب اور فن کی اس حد بندی کے بعد اقبال کے لئے یہ مشکل نہیں رہا کہ وہ ادب و فن کے صرف اس حصے کی سفارش کریں جو حیات افزا ہو اور تقویت حیات کا باعث ہو۔ اس نقطۂ نظر سے اقبال کی فہرست ادبیات میں شاعری تو لازماً شامل ہو جاتی ہے، مگر موسیقی اور مصوری دونوں کا مقام اگر مخدوش نہیں تو کم از کم مشکوک ضرور ہو جاتا ہے۔ اقبال نے طاؤس و رباب کو علامت انحطاط یا پیش خیمۂ زوال قرار دے کر موسیقی کے رتبے کو خاصا مشکوک بنا دیا ہے اور تصویر کے بے جان پیکروں کو حقیقت کی بے روح نقالی یا مسخ حقیقت کہہ کر ان فنون کی حیثیت خاصی نازک کر دی ہے۔ یوں تندرو موسیقی اور حیات افزا مصوری کی انہوں نے بھی مدح کی ہے، مگر موسیقی و مصوری کی یہ افادی قطع و برید بڑی سخت سی بات ہے۔ اقبال کے اس تصور سے اختلاف کرنا ممکن ہے مگر ان کے مجموعی نظام فکر کی روشنی میں اس کے بغیر کوئی اور مقام ان فنون کو دیا جا ہی نہیں سکتا کیونکہ ان کی نظر میں ایسے فنون کا فروغ یا تو زمانۂ انحطاط کا رہین منت ہوتا ہے یا منجملہ اسباب انحطاط ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ سہل انگاری اور کم کوشی، آرام پسندی اور تعیش ان فنون کے ساتھ کسی نہ

کسی مرحلے پر ضرور وابستہ ہو جاتے ہیں - تعجب ہے کہ اقبال نے بھی سلوک ڈرامے کے ساتھ کیا ہے اور اس کے تعلیماتی فوائد کو محض یہ کہکر نظر انداز کر دیا ہے کہ یہ بھی حقیقت کی نقالی ہے اور خودی نقالی اور تمثیل پر بھر حال مقدم ہے - ممکن ہے کہ یہ اسلامی تہذیب کے ثقہ مزاج کا پرتو ہوجس کے رنگ کو افلاطون کے اثرات نے اور گہرا کر دیا تھا - معلوم ہے کہ افلاطون نے ڈرامہ کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا- اگرچہ اقبال افلاطون کے مداحوں میں سے نہیں مگر مسلمانوں پر اس کا اثر مسلم ہے-اقبال کا ڈرامے کے متعلق تشکک شاید اسی اسلامی وجہ سے ہے-بہر حال مدرسۂ اقبال میں ڈرامے کا کوئی خاص مقام نہیں-

اب آئیے اقبال کے محبوب مضمون شاعری پر نظر ڈالیں - اقبال نے شاعری کی اہمیت کا بار بار اعلان کیا ہے اور اپنے عمل سے بھی اس کو اپنایا ہے مگر یہ اس لئے کہ اچھی شاعری حیات بخش ہے - یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تسخیر کے نقطۂ نظر سے اقبال نے مصوری کو کیوں اتنا بیکار خیال کیا ؟ اتنا تو مانا جا سکتا ہے کہ مصوری میں مکان محدود ہوتا ہے اور زمان کی رفتار کے معاملے میں بھی مصوری ایک ناتمام وسیلہ ہے مگر خود قدرت کے کارخانے میں اس طرح کی محدودیت موجود ہے - مثلاً کہسار لاکھوں برس سے ایک مکان محدود میں ساکن و صامت کھڑے ہیں لیکن اس کے باوجود ان کی عظمت بھی ہے اور افادیت بھی - اسی طرح موسیقی میں سور حیات اور تقویت حیات کے سامان موجود ہیں جن کی ممکنات سے یکسر انکار ناقابل فہم ہے - موسیقی اور مصوری کے مابین اقبال کی ترجیح موسیقی کے لئے ہے کیونکہ مصوری کے مقابلے میں موسیقی میں حرکت کا عنصر پایا جاتا ہے اور حرکت حیات کی علامت ہے - اس سلسلے میں یہ یاد رہے کہ اقبال مصورانہ پیکر کی تخلیق کے سراسر انکاری بھی نہیں مگر وہ پیکروں کی تخلیق میں نرمی و نازکی کے عنصر سے ناخوش ہیں - ان کا تصور یہ ہے کہ اگر تخلیق کا عمل '' فن تعمیر آزاد مردان '' کی صورت اختیار کرے تو اس کی تکمیلی صورت مسجد قرطبہ کا دوام حاصل کرسکتی ہے اور ہاں اقبال کو تاج محل کے جمال سے بھی مسرت حاصل ہو سکتی ہے بشرطیکہ اس کی تخلیق کسی شوق بیتاب کا نتیجہ ہو -

گزشتہ بحث کا ماحصل یہ ہے کہ اقبال کی نظر میں سب سے زیادہ اہمیت علم دین کو ہے کیونکہ اس میں خدا شناسی کے سب ذرائع (یعنی مذہب)، تفکر و تعقل اور مشاہدہ و تجربہ کے سب فنون یعنی حکمت جس میں فلسفہ اور سائنس دونوں شریک ہیں یکساں طور پر آجاتے ہیں - اقبال کے نزدیک سب علوم کا خلاصہ یہی ہے - اس کے بعد تاریخ ، پھر ادب خصوصاً شاعری اور اس کے بعد دوسرے فنون -

اقبال کے تعلیمی تصورات کا یہ مختصر جائزہ ہے مگر تعلیم کے متعلق اقبال کے تنقیدی خیالات کا حوالہ دئے بغیر یہ جائزہ شاید مکمل نہیں ہو سکتا - اقبال

نے اپنی نظم و نثر میں ہند و پاکستان میں رائج نظام تعلیم اور مسلمانوں کے گزشتہ نظام تعلیم دونوں پر تنقید کی ہے ۔ اس سارے مواد پر مجموعی نظر ڈال کر چند اہم نتائج مرتب کئے جا سکتے ہیں ۔

اقبال کی نظر میں مروجہ انگریزی طرز کے نظام تعلیم کا بڑا عیب یہ ہے کہ یہ ضرورت سے زیادہ تعقل زدہ ہے مگر اس سے بھی زیادہ عیب اس کا یہ ہے کہ یہ عملی تجربے سے محروم ہے اور یہ محض چند نظریات کی تکرار ہے جو یقین ، جستجو اور تجربے کی پیداوار نہیں بلکہ دوسری اقوام سے بلاتنقید لے لئے گئے ہیں ، ان اقوام سے جن کے افکار کا تعلق زیادہ تر ان کی اپنی فکری اور روحانی جدوجہد سے ہے اور ان کو یہاں کے مقامی حالات پر منطبق نہیں کیا جا سکتا ۔

مثال کے طور پر اس ایک ہی خیال میں کہ علم وہ ہے جو عمل اور تجربے سے عین الیقین کے رتبے تک پہنچا ہو اور نافع بھی ہو ، یورپ نے اپنی جستجو کی صدیاں صرف کردیں حالانکہ یہ عقیدہ مسلمانوں کے فکر کی اولین منزل ہی میں حل ہو چکا تھا ۔ قرآن مجید نے علیم اور حکیم کی الگ الگ اصطلاحوں سے کہ علم و حکمت کی الگ الگ اصطلاحیں حکمت میں عمل کی شمولیت کو ضروری قرار دے رہی ہیں علم میں تجربیت (Empiricism) کی اہمیت کا فیصلہ کر دیا تھا ۔ اسی طرح آنحضرت صلعم کی اس دعا سے کہ ''اللھم انی اعوذ بک من العلم لاینفع '' علم کی نافعیت ثابت ہو جاتی ہے ۔ مگر آج ہمیں مغربی فکر کی اس تمام نزاع کے اسباب یوں رٹائے جاتے ہیں گویا یہ بھی ہمارے لئے کوئی نئی شے ہے ۔

انگریزی نظام تعلیم یا تصورات علمی پر اقبال کی تنقید اس لئے بھی زیادہ تلخ ہے کہ اس کے زیر اثر ہمارے طلبہ کی انا یا خودی کا عنصر بالکل معدوم ہو جاتا ہے ۔ اس تعلیم کا لازمی نتیجہ یہ نکلا ہے کہ انسانی ترقی اور انسانی علوم کی ترقی میں جو حصہ مشرق یا مسلمانوں نے لیا تھا اس سے ہمارا فارغ التحصیل تعلیم یافتہ انسان نہ صرف غافل بلکہ منکر محض ہے اور آئندہ کے لئے اس کے احیاء سے مایوس بھی ہے ۔ غرض اس تعلیم سے خام تعقل پیدا ہوتا ہے اور اس میں عمل و تجربہ کا فقدان ہے اور یہ خودی سے بیگانگی کے باعث ہے ۔ اسی لئے ہمارے ملک میں خواندگی کے ماسوا تعلیمی قسم کا کوئی نتیجہ نہیں نکلا اور اقبال کی خداوندانِ مکتب سے یہی شکایت ہے ۔

تعلیم کی پرانی نہج کے متعلق اقبال کا بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس میں دین کی صحیح روح کے برعکس مشاہدۂ کائنات اور تسخیر کائنات سے تعلق رکھنے والے علوم کئی صدیوں سے خارج از تعلیم ہیں ۔ اور ستم یہ کہ دین اور سائنس کو دو الگ الگ سلسلہ ہائے علم و عمل خیال کر لیا گیا ہے ۔ پرانے درس میں تعقل کا گزر اگر ہے تو صرف منطقی تعقل کی حد تک یعنی اس سے تعقل مع التجربہ بالکل خارج ہے ۔

مختصراً اقبال کے مجموعی تصور تعلیم کا خلاصہ یہ ہے کہ اقبال کے تصور

میں تعلیم کا اصل مقصد تسخیر حیات کی استعداد کو تقویت دینا ہے اور حیات چونکہ ایک کل ہے جس کے مختلف اجزاء کو الگ الگ نہیں کیا جا سکتا اس لئے اس کا تصور امتزاجی (Synthetic) ہونا چاہئے تھا یعنی اس میں روح اور بدن کا جھگڑا نہیں اٹھانا چاہئے ۔اسی طرح اس میں خدا ، کائنات اور انسان کو ایک کلی نظام کی حیثیت سے دیکھنا ضروری ہے۔ پھر چونکہ تعلیم کا موضوع نفس انسانی ہے اس لئے انسانی قویٰ کو تن اور من کے انداز سے نہیں سوچا جانا چاہئے کیونکہ تن اور من کوئی الگ حقیقتیں نہیں بلکہ یہ ایک ہی حقیقت کے مختلف رشتے اور سلسلے ہیں اس لئے تعلیم ایسی ہو جو تن اور من دونوں پر نظر رکھے ۔ اسی طرح مادہ اور روح کی تفریق بھی اقبال کے نزدیک غلط ہے کیونکہ ان کے نزدیک روح مادے ہی کی ایک نورانی حقیقت ہے اور مادے کے بغیر روح کا تصور یا تعقل ممکن ہی نہیں اس لئے محض مادی یا محض روحانی اساس تعلیم ناقص اور غلط ہے ۔ اقبال کے نزدیک تعلیم کی غایت نفس انسانی کو تسخیر کائنات کے لئے تیار کرنا ہے اور اس غرض کے لئے ایسے افراد فائق پیدا کرنا ہے جو صالح سے صالح تر معاشرے کی تخلیق کر سکیں ۔ اس کے لئے تقویت خودی کی ضرورت بنیادی ہے مگر یہ خودی وہ ہے جو انفرادیت کی یکتائیت سے لے کر ساری خدائی کی آفاقیت تک پھیلی ہوئی ہے ۔ یہ مقامیت اور خصوصیت کو آفاقیت اور عمومیت سے ہمکنار کر سکتی ہے ۔

اتفاق سے اس وقت ہماری ملت ایک تجربے کی حالت میں ہے اور منجملہ دیگر تجربات کے وہ تعلیم میں بھی تجربے کی آرزو رکھتی ہے ، اس لئے مناسب یہ ہوگا کہ وہ نئے تعلیمی نظام کی تشکیل میں اس حکیم فرزانہ کے تصورات سے استفادہ کرے جس نے مغربی طریق کار کے حسن و قبح سے ہمیں آگاہ کیا اور دین ، زندگی اور تعلیم کے ان رشتوں کی وضاحت کی جو یورپ کے یکطرفہ ذوق کی بدولت الجھ سے گئے تھے ۔ اور گو کہ ہم خود بھی ان تجربوں کی عملی منزل کے قریب نہیں پہنچے مگر ہمارے لئے ان تجربوں سے گزرنا مشکل بھی تو نہیں کیونکہ ہمارا مزاج اور ہمارے دین کا مزاج اصلاً امتزاجی اور عملی ہے ۔ یہ صحیح ہے کہ مرور زمانہ سے ہم میں یہی دوئی و ذہنی کجروی پیدا ہو گئی ہے ۔ اس یک رخا پن کے کئی ثبوت ہیں ۔ مثلاً ایک طرف یہ غلط خیال کہ دین عبارت ہے صرف داخلی زندگی سے اور علم کا مقصود اس داخلی زندگی کو سنوارنا ہے ، اس کا تعلق صرف تصفیہ قلب سے ہے اور اس میں تعقل، عمل اور مشاہدہ کوئی شے نہیں اور دوسری طرف یہ کہ بعض لوگوں کے نزدیک فلسفیانہ تعقل ہی زندگی کی مشکلات کا حل ہے ۔ کچھ ایسے لوگ بھی ہم میں ہیں جو تعقل اور وجدان دونوں کے منکر ہیں اور تمام مسائل کا حل سائنسی عمل و تجربہ پر منحصر سمجھتے ہیں ۔ یہ یقیناً ذہنی کجروی ہے جو ہمارے اصلی ذوق و مزاج سے مطابقت نہیں رکھتی ۔ ہمارا اصل مزاج داخلی اور خارجی زندگی کو ایک

سمجھتا ہے اور یہ امر لایق اطمینان ہے کہ خود سائنسی فکر اپنے سب سے آخری دور میں زندگی کی داخلیت کا اعتراف کرنے لگی ہے ۔ بنا بریں ملت کو اپنے نئے تعلیمی تجربے کی بنیاد کسی ایسی اساس پر رکھنی پڑے گی جو اس کے اصلی مزاج کے مطابق ہو اور خوش قسمتی سے اقبال کے افکار نے اس اساس کی ضروریات و اصولیات کو اچھی طرح واضح کر دیا ہے ۔

شمارہ ، جولائی ۱۹۶۰ء

منتخب مقالات

اقبال ریویو

۳

اقبال اور مسئلۂ خلافت

معین الدین عقیل

اقبال بیسویں صدی میں ملتِ اسلامیہ کے ذہن کے اولین معمار ہیں۔ اسلامی فکر کی تشکیلِ جدید اور وقت کے فکری اور جذباتی رجحان کو تبدیل کرنے میں ان کا حصہ سب سے نمایاں ہے۔ انھوں نے مسلمانوں کے انحطاط کے حقیقی اسباب کا جائزہ لیا تھا اور ان کی تشخیص کے بعد انھوں نے اسلام کے تصوّرِ حیات اور اس کی بنیادی اقدار کو اُن کی اصل شکل میں پیش کیا۔ اسلام کی جو تشریح و توضیح اقبال نے کی ہے اس کی امتیازی خصوصیت اس کا حرکی اور انقلابی پہلو ہے۔ اپنے مقاصد کے تحت انھوں نے ایک تو اسلامی فکر کی تشکیلِ جدید کی اور اسلامی قومیت کے تصوّر کو اجاگر کیا اور دوسرے مغربی افکار اور ان کے زیرِ اثر رونما ہونے والی مختلف تحریکوں پر سخت تنقید کی اور قوم کو تمدنی اور سیاسی اعتبار سے اسلام کی تعلیمات کو اختیار کرنے کی تلقین کی اور ان کے جذبۂ عمل کو بیدار کیا۔ ان کے خیالات نے برِعظیم کے مسلمانوں میں اتحادِ اسلامی کے جذبات کو تقویت پہنچائی جو عام مسلمانوں میں مقبول ہو رہے تھے۔ برِعظیم کے مسلمانوں کی قومی زندگی پر اُن کے اثرات یورپ سے واپسی کے بعد مرتسم ہونے شروع ہوئے۔ ''اسرارِ خودی'' کی اشاعت (۱۹۱۵) سے فکرِ اقبال کے نئے دور کا آغاز ہوا ہے اور اسی طرح یہ ملت کی مزاجی کیفیت کی نئی تعمیر اور تغیر کے عمل کی شروعات تھی، جس کا نتیجہ بعد میں اسلامی فکر کی تشکیلِ جدید، ایک آزاد قوم کے احیا اور ایک آزاد اسلامی ریاست کے قیام کی صورت میں نکلنے والا تھا۔ یہ ان کا مطمحِ نظر تھا، کیونکہ ان کے خیال میں ہر قوم کے لیے ایک ملک ضروری ہے۔ ساتھ ہی

اقبال نے کہا تھا کہ دراصل اسلام کا بحیثیت ایک مذہب کے کوئی وطن نہیں ہے۔[۱] انھوں نے دنیائے اسلام کے نا قابلِ تقسیم ہونے کا خیال پیش کیا اور جدید حالات کے مطابق عالمِ اسلام کے اتحاد پر زور دیا — خواہ یہ اتحاد عالم گیر ریاست کی صورت میں ہو، اسلامی ریاستوں کی ایک صورت ہو یا متعدد آزاد ریاستوں کی صورت میں ہو، جن کے معاہدات اور میثاقات خالص معاشی و بنیادی مصلحتوں پر مبنی ہوں۔[۲] یہاں الماوردی کی تائید میں انہوں نے ایک مرکز پر بھی غور کیا[۳] اور دوسرے انھوں نے جمال الدین افغانی کے اس تصوّر کو بھی قبول کیا کہ مکہ معظمہ مذہبی اعتبار سے مسلمانوں کا مرکز رہے گا۔[۴] لیکن اقبال نے اتحادِ اسلامی کی مرکزیت کے لیے تاریخِ اسلام کے قرونِ اولیٰ کے نظامِ خلافت کا تصوّر پیش نہیں کیا۔ اپنے عہد کے دیگر قائدین کے مقابلے میں خلافت کے تعلق سے اقبال کا اپنا علیحدہ نقطۂ نظر تھا۔

اقبال کی شاعری اور فکر کا اہم دور ''اسرارِ خودی'' کی اشاعت (۱۹۱۵) سے ہوا ہے اور ۱۹۳۰ میں تصوّرِ پاکستان کے اظہار سے اس میں ایک نمایاں اور انقلاب آفریں موڑ رونما ہوا ہے۔ یہی دور عالمِ اسلام کے لیے نہایت ابتلا و انتشار کا حامل تھا۔ خود ہندوستان میں مسلمان کچھ ہی عرصہ قبل تقسیمِ بنگال کی تنسیخ کے فیصلے سے دو چار ہوئے تھے۔[۵] انہیں بیرونِ ہند کے واقعات بھی متاثر کر رہے تھے۔ ایران کو برطانیہ اور روس نے باہمی گٹھ جوڑ کر کے ۱۹۰۷ میں اپنے مفادات کے منطقے میں تقسیم کر لیا تھا۔ اٹلی نے ترکیہ کے مقبوضہ علاقے طرابلس میں جنگ شروع کر دی اور ساتھ ہی ترکیہ کے خلاف بلقان جنگ شروع ہوگئی۔ اس سے مسلمانوں کی عالمی برادری و اخوت کے جذبات کو شدید جھٹکا

۱۔ لطیف احمد شروانی، مرتب؛ ''حرفِ اقبال'' (لاہور، ۱۹۵۵)، ص ۱۵۲ - ۱۵۳۔

۲۔ ایضاً، ص ۱۵۹۔

۳۔ اقبال، ''خلافتِ اسلامیہ'' مشمولہ عبدالواحد معینی، مرتب، ''مقالاتِ اقبال'' (لاہور، ۱۹۶۳)، ص ۹۴ و بعدہٗ۔

۴۔ اقبال، *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (لاہور، ۱۹۵۱)، ص ۱۴۵، ۱۵۴۔

۵۔ اس کے اثرات اور ردِ عمل کے لیے: مطیع الرحمٰن، *From Consultation to Confrontation* (لندن، ۱۹۷۰)، ص ۲۳۳ - ۲۵۲ و بعدہٗ۔

پہنچا ۔ انھیں اگر اس وقت یہ احساس ہو گیا کہ یورپی اقوام نے مسلمانوں کے خلاف دوبارہ صلیبی جنگوں کا آغاز کر دیا ہے تو یہ بعید از خیال امر نہیں تھا ۔ پہلی جنگِ عظیم کے ختم ہونے کے بعد برِعظیم کے مسلمانوں کی خواہش تھی کہ ترکیہ کے ساتھ باعزت سمجھوتہ کیا جائے ، لیکن بعض یقین دہانیوں کے باوجود انگریزوں نے ترکیہ کے مقبوضہ علاقے موصل پر پیش قدمی کر دی اور قسطنطنیہ پر قبضہ کر لیا ۔[۶] پھر ولسن کے چودہ نکات کے تسلیم کر لینے کے باوجود اتحادیوں نے ترکیہ کو تقسیم کر لیا ۔ مسلمانوں میں انگریزوں کے خلاف غم و غصہ پہلے سے موجود تھا ۔ پھر جب انھوں نے دیکھا کہ انگریزوں کے اشارے پر یونانیوں نے بھی سمرنا پر حملہ کر دیا ہے اور نہتے ترکوں کا قتلِ عام ہو رہا ہے تو انھیں یقین ہو گیا کہ برطانیہ اپنی مملکت کو مضبوط کرنے کے لیے انتقامی جذبے کے تحت مسلم ممالک کی آزادی کو سلب کر رہا ہے تا کہ وہ برِعظیم میں مزید اپنے قدم جما لے ۔ اگرچہ جس زمانے میں یہ صورتِ حال رونما ہو رہی تھی ، سلطنتِ عثمانیہ بہت کمزور ہو چکی تھی ، تاہم اس سے یہ اُمید کی جا سکتی تھی کہ وہ ایک مسلم وفاق کی صورت میں ، خلافت کے رشتے سے مبدل ہو کر ، ان علاقوں کا تحفظ کرے گی جو اب تک اس کے زیرِ حکومت تھے ۔ خلافت کے بارے میں عوامی طرزِ عمل ، اس صورتِ حال میں جو پیش آ رہی تھی ، خواہ کچھ ہی رہا ہو ، مسلمانوں کے روشن خیال طبقے کو زیادہ فکر یہ تھی کہ ایک مسلم مملکت پارہ پارہ ہو رہی ہے ۔ اسے ان فقہی مشکلات کا خیال کم تھا جو خلافت کے ختم ہو جانے سے پیدا ہو سکتی تھیں ۔ اس صورتِ حال سے برِعظیم کے مسلمانوں میں اضطراب پھیل گیا ۔ انھوں نے جگہ جگہ جلسے کر کے مختلف تجاویز و مطالبات پیش کیے ۔ ولایتی مصنوعات کا مقاطعہ اور ترکِ موالات کا فیصلہ کیا ، اور اس تحریک کو چلانے کے لیے تحریکِ خلافت کی بنیاد رکھی گئی ۔[۷]

تحریکِ خلافت نے ہندوستان کی سیاست اور تحریکِ آزادی میں ایک شدید جوش اور ولولہ پیدا کر دیا ۔ مسلمانوں نے اس وقت محسوس کیا تھا کہ اگر ہندوستان آزاد ہو گیا تو مسلم ممالک میں بھی آزادی کا جذبہ اور

۶۔ کے ۔ کے ۔ عزیز ، *Britain and Muslim India* (لندن ، ۱۹۶۳) ، ص ۹۴ - ۹۷ ۔

۷۔ تفصیلات کے لیے : فرانسس روبنسن ، *Separatism among Indian Muslims* (کیمرج ، ۱۹۷۴) ، ص ۲۹۳ - ۲۹۶ و بعدہٗ ۔

ولولہ پیدا ہو جائے گا اور وہ بھی ایک مرحلے پر آزاد ہو سکیں گے ۔ یہ ایک بنیادی مقصد تھا جس نے انھیں تحریک میں بڑھ چڑھ کر حصہ لینے پر آمادہ کیا ۔ تحریکِ خلافت کے مقصد سے برِعظیم کے مسلمانوں کو آگاہ کیا گیا اور ان میں عمل و قربانی کی ایک تازہ روح ڈال دی گئی ۔ وہ اس میں شد و مد سے حصہ لینے لگے ۔ چنانچہ جب حکومت سے عدم تعاون اور ترکِ موالات کا منصوبہ بنایا گیا تو مسلمانوں نے اس میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ۔[۸] تحریکِ خلافت کے ذریعے مسلمانوں نے اپنے جوش و خروش اور ایثار و قربانی کے جذبے سے ثابت کر دیا کہ باوجودیکہ وہ آبادی میں کم ہیں اور معاشی و سیاسی حیثیت سے نیم جاں بنا دیے گئے ہیں لیکن انگریزوں کے خلاف جنگ لڑنے اور ہندوستان کو آزاد کرانے میں کسی سے پیچھے نہیں ہیں ۔ اس تحریک میں انھوں نے بحیثیتِ مجموعی نمایاں کردار ادا کیا تھا ۔ ان کی قربانیاں ان کی آبادی کے تناسب سے زیادہ ہیں ۔ وہ سارے جذبات جو ایک عرصے سے ضبط کی حدود میں تھے ایک ایسی تحریک کی شکل میں پھوٹ نکلے تھے جس نے دوسری تمام تحریکوں سے بڑھ کر برِعظیم میں حکومتِ برطانیہ کی بنیادوں کو متزلزل کر دیا ۔ مسلمانوں نے اس تحریک میں نتائج سے بے نیازی اور مصائب و آلام سے انتہائی بے پروائی کا مثالی ثبوت دیا ۔ اس کا انجام یہ ہوا کہ برِعظیم میں انگریزوں سے بیزاری ، ان کا اقتصادی مقاطعہ ، سرکاری ملازمتوں اور تعلیمی درس گاہوں سے علیحدگی عام ہو گئی ۔ کانگریس کو اس تحریک سے زیادہ فائدہ پہنچا اور اس کی حیثیت میں اس تحریک کی حمایت کی وجہ سے زبردست اضافہ ہوا ۔[۹] اس تحریک کے دوران مسلمانوں کے جوش و خروش نے برِعظیم کی سیاسی جد و جہد میں ایک نئی زندگی دوڑا دی ، یہاں تک کہ لفظ ''خلافت'' بغاوت کے مترادف ہو گیا ۔ دیہی علاقوں کے عوام یہ سمجھتے تھے کہ خلافت لفظ ''خلاف'' کا مشتق ہے ۔ چنانچہ وہ اس کے معنی ''حکومت کی مخالفت'' کے لیتے تھے ۔[۱۰]

۸- سیتا رامیا پٹابھانی ، *History of Indian National Congress* (بمبئی ، ۱۹۳۵) ۱/۲۰۲ ؛ جیوڈتھ ایم ۔ براؤن ، *Gandhi's Rise to Power* (کیمبرج ، ۱۹۷۴) ، ص ۲۲۰ - ۲۲۱ و نیز تفصیلات کے لیے ، ص ۲۵۳ - ۳۰۴ ۔

۹- بی ۔ آر ۔ امبیدکر ، *Pakistan or The Partition of India* ، (بمبئی ، ۱۹۴۶) ، ص ۱۴۳ ۔

۱۰- جواہر لال نہرو ، *An Autobiography* (لندن ، ۱۹۵۳) ، ص ۶۹ ۔

اس تحریک میں علی برادران پیش پیش تھے - مولانا عبدالباری ، سید سلیمان ندوی ، حسرت موہانی ، ابوالکلام آزاد ، ظفر علی خاں اور دیگر مسلم رہنما ، چاہے وہ کسی مسلک سے تعلق رکھتے ہوں ، نہایت سرگرم اور فعال رہے - انھوں نے اپنی جد و جہد ، اپنے ہیجانی مضامین ، زورِ خطابت اور ولولہ انگیز شاعری کے ذریعے مسلمانوں کے جذبات کو اس قدر مشتعل کیا کہ اس کی کوئی مثال برِعظیم کی کسی تحریک میں نہیں ملتی -

اس نہایت اہم اور موثر تحریک میں مسلم ہندوستان کے دو بہت بڑے نام قائدِ اعظم محمد علی جناح اور اقبال اور ان کی جد و جہد کا پہلو نمایاں نہیں ہے - ایک ایسی تحریک جس میں جہاں عوام کا بھرپور جذبہ کار فرما رہا ہو اور جس میں تمام قائدین و رہنما مستعد اور فعال رہے ہوں ، ان زعما کا خاموش رہنا یا نمایاں نہ رہنا کچھ معنی رکھتا ہے ، اور یہ اس صورت میں بھی کہ اس وقت تک قائدِ اعظم اور اقبال کا شمار صفِ اوّل کے قومی و سیاسی رہنماؤں میں ہونے لگا تھا - جہاں تک قائدِ اعظم کا تعلق ہے ان کے لیے وہ صورتِ حال مانع ہو رہی تھی جو تحریکِ خلافت کی ابتدا میں اور اس کے دوران ہندوؤں اور بالخصوص گاندھی کی شرکت اور اس کی حکمتِ عملیوں کے سبب پیدا ہوئی - قائدِ اعظم کسی ایسی تحریک کے حق میں نہیں تھے جو ہندوؤں کے اشتراک اور تعاون سے جاری رکھی جائے - اس تحریک میں گاندھی کے بڑھتے ہوئے اثر کو دیکھتے ہوئے انھوں نے اپنے اس نظریے کا عملی اظہار کیا کہ وہ کسی ایسی تحریک میں شامل نہیں ہو سکتے جس کی حکمتِ عملی کی تشکیل میں ہندوؤں کو بھی عمل دخل حاصل ہو - قائدِ اعظم کو دیگر مسلمان قائدین میں یہ امتیاز حاصل تھا کہ وہ مسلمانوں کے دونوں دشمنوں انگریزوں اور ہندوؤں سے خوب واقف تھے - وہ ان کے مزاج شناس تھے اور ان کی چالوں کو سمجھتے تھے - انھوں نے گاندھی کی سیاست کا گہرا جائزہ لیا اور انھیں یقین ہوگیا کہ وہ ہندوستان کی آزادی کا خواہاں نہیں ؛ وہ صرف انگریزوں سے مسلمانوں کی قیمت پر سمجھوتہ کرنا چاہتا ہے - ان کے پیشِ نظر گاندھی کے یہ عزائم اپنی پوری توانائیوں کے ساتھ موجود تھے کہ وہ مسلمانوں کو حکومت سے لڑا کر خود اپنی وفاداریوں کے صلے میں بہتر فوائد حاصل کرنا چاہتے تھے - ورنہ اس کے کیا معنی کہ خلافت کے جلسوں میں تو وہ حکومت سے ترکِ موالات کی قرارداد منظور کرائیں اور دوسری طرف کانگریس کے اجلاس میں ایسی قرارداد منظور کرائیں جس میں انگریزوں

سے مکمل طور پر تعاون کرنے پر زور دیا جائے ؟[۱۱]

یہ وہ نتیجہ تھا جس پر بالآخر علی برادران بھی پہنچے تھے ۔ وہ ابتداءً کانگریس اور گاندھی کے وفادار رہے لیکن آہستہ آہستہ ان کی آنکھوں سے پردے اُٹھتے گئے ۔[۱۲] مایوسی کا یہ وہ موقع تھا جس پر قائدِ اعظم بہت پہلے پہنچ چکے تھے ۔ اقبال بھی نتائج کے اسی مرحلے پر تھے ۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تحریکِ خلافت کے ابتدائی دنوں میں اس کے عواقب اور اس کی قباحتوں پر اقبال کی نظر نہیں تھی ۔ چنانچہ وہ ۱۹۲۰ کے اوائل میں مجلسِ خلافت کے رکن بن گئے تھے [۱۳] ، مگر خلافت کے تعلق سے ان کا نقطۂ نظر مزید کچھ اور پہلوؤں کا بھی حامل تھا ۔

جہاں تک تحریکِ خلافت کا تعلق تھا اس کے دو مطمحِ نظر تھے ۔ ایک تو یہ کہ وہ اسلامی ممالک اور بالخصوص ترکیہ کو مغربی طاقتوں کے اقتدار کے مقابلے میں آزاد اور مستحکم دیکھنا چاہتی تھی ، اور دوسرے اس کا ایک بڑا مقصد ہندوستان کی آزادی تھا ۔ اقبال کے پیغام میں یہ دونوں خواہشات اہم موضوعات کی حیثیت رکھتی ہیں ۔ اس تحریک سے اقبال کو اختلاف تھا تو اس سبب سے کہ اس کی قیادت گاندھی کے ہاتھ میں تھی ۔[۱۴] ان کے خیال میں ہندو مسلم اتحاد ہمیشہ قائم رہنے والا نہیں تھا اور یہ کہ تحریک کے بانیوں کو یہ فرض نہیں کر لینا چاہیے تھا کہ ہندو مسلم اتحاد ہمیشہ قائم رہے گا ۔[۱۵] چنانچہ انھوں نے اس خیال کے تحت بعد میں (جنوری ۱۹۲۳) تشکیل دی جانے والی جماعت ــ ''کانگریس خلافت سوراج

۱۱- یہی وجہ تھی کہ قائدِ اعظم نے ، گاندھی کے زیرِ اثر دوسری تحریکوں کی طرح ، تحریکِ ہجرت کی بھی مخالفت کی ۔ آرنلڈ جے ۔ ٹائن بی *Survey of International Affairs, 1925* (لندن ، ۱۹۲۷) ، ص ۴۹ ۔

۱۲- اس بارے میں مولانا محمد علی کے الفاظ یہ ہیں : ''ہم جنھوں نے دس سال تک گاندھی کے ساتھ ہر حال میں کام کیا اس [ہندو مسلم اتحاد] پر مُصر ہوئے اور ہم نے ان پر دباؤ ڈالا مگر ان کی یہ خواہش کہ ہندوؤں میں خود ان کو اور پنڈت موتی لال نہرو کو ہر دل عزیزی حاصل رہے ۔ ۔ ۔ مغایرت کی راہ میں مزاحم ہوئی'' (بحوالہ اشتیاق حسین قریشی ، ''برِعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ'' [کراچی ، ۱۹۶۷] ، ص ۳۶۷ ح) ۔

۱۳- ڈاکٹر لینی ایس ۔ مے ، *Iqbal, His Life and Times* (لاہور ، ۱۹۷۴) ، ص ۱۴۰ ۔

۱۴- نذیر نیازی ، ''اقبال کے حضور'' (کراچی ، ۱۹۷۱) ، ۱/۱۹۵ ، ۲۲۴ ۔

۱۵- ایضاً ۔

پارٹی" ـ میں شرکت سے انکار کر دیا[۱۶] جو موتی لال نہرو اور سی ـ آر ـ داس نے بنائی تھی ـ[۱۷] تحریک کی اس روش سے وہ اس حد تک نالاں تھے کہ انھوں نے اس کی پُر زور مخالفت کی ـ اپنے ایک مکتوب میں انھوں نے سید سلیمان ندوی کو لکھا :

"افسوس اہلِ خلافت اپنی اصلی راہ سے بہت دور جا پڑے ـ وہ ہم کو ایک ایسی قومیت کی راہ دکھا رہے ہیں جس کو کوئی مخلص مسلمان ایک منٹ کے لیے بھی قبول نہیں کر سکتا ـ"[۱۸]

ایک دوسرا پہلو ان کے ردِ عمل کا یہ تھا کہ تحریکِ خلافت کے محرک ان کے خیال میں شیعہ تھے ـ سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں انھوں نے اس امر کی نشان دہی کی :

"واقعات صاف اور نمایاں ہیں ، مگر ہندوستان کے سادہ لوح مسلمان نہیں سمجھتے اور لندن کے شیعوں کے اشارے پر ناچتے چلے جاتے ہیں ـ افسوس مفصل عرض نہیں کر سکتا کہ زمانہ نازک ہے ـ ـ ـ ـ"[۱۹]

لندن کے شیعوں سے ان کی مراد آغا خاں تھی ـ ایک رائے کے مطابق مجلسِ خلافت کی بنیاد اس طرح پڑی تھی کہ آغا خاں نے مشیر حسین قدوائی کو آمادہ کیا اور انھوں نے مولانا عبدالباری فرنگی محلی کو لکھ کر آمادہ کیا ـ[۲۰] اسی مکتوب میں اقبال نے "معارف" میں اشاعت کے لیے چند اشعار بھیجے تھے ، جنھیں ہندوستان کی تحریکِ خلافت کے تعلق سے ان کا نقطۂ نظر سمجھنا چاہیے :

بہت آزمایا ہے غیروں کو تو نے
مگر آج ہے وقتِ خویش آزمائی[۲۱]

۱۶- مے ، تصنیف مذکور ، ص ۱۴۶ ـ

۱۷- تفصیلات کے لیے ، ایس ـ آر ـ مہروترا ، *India and the Commonwealth* (لندن ، ۱۹۶۵) ، ص ۱۲۷ ـ

۱۸- شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، "اقبال نامہ" (لاہور ، تاریخ ندارد) ، ۱/۱۵۸ ـ

۱۹- ایضاً ، ۱/۱۰۶ ـ

۲۰- ایضاً ـ

۲۱- "بانگِ درا" میں یہ شعر شامل نہیں ہے ، بلکہ اس کے بجائے یہ شعر ہے :
اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے جائے تو احکامِ حق سے نہ کر بے وفائی

نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا ؟
خلافت کی کرنے لگا تو گدائی
خریدیں نہ ہم جس کو اپنے لہو سے
مسلماں کو ہے ننگ وہ پادشاہی
مرا از شکستن چنیں عار ناید
کہ از دیگراں خواستن مومیائی[۲۲]

اقبال نہ صرف اس تحریک کے حق میں نہیں تھے بلکہ اس کو مسلمانوں کے لیے خطرناک سمجھتے تھے ۔ اس بارے میں ان کے الفاظ یہ ہیں :

''جس طرح یہ کمیٹی قائم کی گئی اور جو کچھ اس کے بعض ممبروں کا مقصد تھا ، اس کے اعتبار سے تو اس کمیٹی کا وجود میری رائے میں مسلمانوں کے لیے خطرناک تھا ۔''[۲۳]

چنانچہ انھوں نے اس کی رکنیت سے استعفیٰ دے دیا ۔[۲۴] پھر بھی اس سلسلے میں ، جہاں تک تحریکِ خلافت کا ایک یہ مقصد تھا کہ خلافتِ اسلامیہ کی ترکیہ میں بحالی اور یورپی طاقتوں سے اس کا تحفظ ، اقبال کو اس تحریک کے مقاصد سے ہمدردی تھی اور اس میں ان کی مغرب دشمنی کو بھی بڑا دخل تھا ۔ چنانچہ جب وفدِ خلافت اپنے مطالبات کے سلسلے میں برطانیہ کے حکم رانوں سے ملنے کے لیے گیا اور اس مقصد میں اسے ناکامی ہوئی تو اقبال نے سلیمان ندوی کے نام ایک مکتوب میں ان کی کوششوں کو سراہتے ہوئے اپنے تاثرات اس طرح بیان کیے :

''آپ نے بڑا کام کیا ہے ، جس کا صلہ قوم کی طرف سے شکر گذاری کی صورت میں مل رہا ہے اور دربار نبوی سے نہ معلوم کس صورت میں عطا ہوگا ۔ زرائے انگلستان کا جواب وہی ہے جو ان حالات میں ہمیشہ دیا گیا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ تاہم مجھے یقین ہے کہ ہندی وفد کا سفرِ یورپ بڑے اہم نتائج پیدا کرے گا ۔''[۲۵]

قائدینِ خلافت کے تعلق سے ستائش پر مبنی ان کے اسی طرح کے

۲۲- شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، کتاب مذکور ، ۱/۱۰۶ - ۱۰۷ -
۲۳- ''مکاتیبِ اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خاں'' (لاہور ، ۱۹۵۴) ، ص ۲۷ -
۲۴- ایضاً -
۲۵- شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، کتاب مذکور ، ۱/۱۱۲ - ۱۱۳ -

جذبات اس قطعے میں پوری طرح موجزن ہیں جو انھوں نے علی برادران کے قید ہونے پر کہا (اسیری ، ''بانگِ درا'') تھا :

ہے اسیری اعتبار افزا جو ہو فطرت بلند
قطرۂ نیساں ہے زندانِ صدف سے ارجمند
مشکِ ازفر چیز کیا ہے ، اک لہو کی بوند ہے
مشک بن جاتی ہے ہو کر نافۂ آہو میں بند
ہر کسی کی تربیت کرتی نہیں قدرت مگر
کم ہیں وہ طائر کہ ہیں دام و قفس سے بہرہ مند
''شہپرِ زاغ و زغن در بند قید و صید نیست
ایں سعادت قسمتِ شہباز و شاہیں کردہ اند''

خود اقبالِ ترکیہ کے سیاسی ابتلا پر سخت رنجیدہ تھے ۔ ان کی بعض معرکۃ الآرا اور جذباتی منظومات اسی دور میں تخلیق ہوئیں ۔ خصوصاً ''شکوہ'' ، ''صقلیہ'' ، ''فاطمہ بنت عبداللہ'' اور ''محاصرہ ادرنہ'' وغیرہ اسی دورِ ابتلا و انتشار کی یادگار ہیں ۔ جب جنگِ عظیم کے خاتمے پر اتحادی حکومتوں نے ترکیہ کے ساتھ نہایت ناروا سلوک کیا تو اس پر ہندوستان کے سب ہی مسلمانوں نے سخت احتجاج کیا ۔ لاہور میں اس سلسلے میں ایک جلسہ ۳۰ دسمبر ۱۹۱۹ کو منعقد ہوا جس کی صدارت میاں فضلِ حسین نے کی ۔ اس میں اقبال نے اپنے تاثرات نہایت پُر درد انداز میں ایک قرارداد اور ایک تقریر میں بیان کیے ۔[۲۶] لیکن اس کے باوجود اقبال اس تحریک میں سرگرم نہ ہوئے ، بلکہ اس سے کنارہ کش رہ کر ''پیامِ مشرق'' کی ترتیب میں مصروف رہے ۔

ترکیہ کے بارے میں اقبال کے ردِ عمل کے دو پہلو تھے ۔ ترکیہ کی تحریکِ آزادی و استقلال کے وہ بہت بڑے حامی رہے اور اسی اعتبار سے تورانی تحریک کے تمام آزادی پسند عناصر اور اتا ترک کی ان کے دل میں بڑی وقعت تھی ۔ چنانچہ ''طلوعِ اسلام'' ان کے انہی جذبات کی آئینہ دار نظم ہے :

عروقِ مردۂ مشرق میں خونِ زندگی دوڑا
سمجھ سکتے نہیں اس راز کو سینا و فارابی

۲۶۔ مشمولہ بشیر احمد ڈار ، مرتب ، ''انوارِ اقبال'' (کراچی ، ۱۹۶۷) ، ص ۴۳ - ۴۴ ۔

مسلماں کو مسلماں کر دیا طوفانِ مغرب نے
تلاطم ہائے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی

یا پھر ان کا یہ شعر :

ربود آں ترکِ شیرازی دلِ تبریز کامل را
صبا کرتی ہے بوئے گل سے اپنا ہم سفر پیدا

لیکن اقبال آزادی کو خلافت کے مقابلے میں برتر سمجھتے تھے ۔ ان کے لیے اگر آزادی کی قیمت قربانی ہے تو خلافت کو قربان کر دینا ہی مناسب ہے ۔ اور اس مسئلے میں وہ سعید حلیم پاشا کے ہم خیال تھے[۲۷] :

اگر عثمانیوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے
کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا

مسئلۂ خلافت کو اقبال ایک خالص مذہبی مسئلہ سمجھتے تھے ۔ چنانچہ اس مسئلے کے متعلق مسلمانوں کو امر بالمعروف کرنا اپنا فرض خیال کرتے تھے ۔[۲۸] وہ اس مسئلے پر جس حد تک حساس تھے اس کا اندازہ اس مضمون سے ہوتا ہے جو انھوں نے "اسلام میں سیاست" کے موضوع پر ۱۹۰۸ میں انگریزی زبان میں لکھا تھا ۔[۲۹] یہ وقت وہ تھا کہ جب ترکیہ میں قومی تحریکوں کے نتیجے میں انقلاب رونما ہو رہا تھا ۔ اس مضمون میں اقبال نے خلافت کے بارے میں اپنے خیالات بیان کیے ہیں اور خلافتِ اسلامیہ کے تاریخی پس منظر پر نظر ڈالی ہے ۔ ان کی رائے ہے کہ اسلام کے خلیفہ کے انتخاب کا طریقہ ایک حد تک عرب جاہلیت کے رئیس کے انتخاب کے طریقے سے ماخوذ ہے ۔[۳۰] آنحضورؐ نے عرب کی اس قدیم رسم کو قائم رکھا ۔ رحلت کے وقت یا اس سے قبل اپنی جانشینی کے

۲۷- عزیز احمد ، *Islamic Modernism in India and Pakistan* (آکسفورڈ ، ۱۹۶۷) ، ص ۱۴۰ ۔

۲۸- "مکتوباتِ اقبال بنام خاں نیاز الدین خاں" ، ص ۲۴ ۔

۲۹- مطبوعہ در *Sociological Review* ، لندن ، ۱۹۰۸ ؛ اُردو ترجمہ از چودھری محمد حسین ، لاہور ، ۱۹۲۳ ۔ بعد میں یہ مضمون انگریزی اور اُردو دونوں زبانوں میں متعدد مرتبہ شائع ہوا ۔ اس کی حالیہ اشاعت "خلافتِ اسلامیہ" کے عنوان کے تحت "مقالاتِ اقبال" مرتبہ سید عبدالواحد معینی (لاہور ، مئی ۱۹۶۳) ، ص ۸۵ - ۱۱۴ کے ذریعے ہوئی ہے ۔ زیرِ نظر مقالے میں اسی اشاعت کے حوالے دیے جا رہے ہیں ۔

۳۰- اقبال ، "خلافتِ اسلامیہ" ، کتاب مذکور ، ص ۸۶ ۔

متعلق مسلمانوں کو کوئی ہدایت نہ فرمائی - یہی وجہ تھی کہ خانہ جنگی کے خطرے سے بچنے کے لیے حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب ہوا ، جو اکابر اصحاب میں سے تھے - چونکہ حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب فوری سیاسی ضروریات کے پیشِ نظر ہوا تھا ، اس لیے صرف طریقِ انتخاب کی حد تک حضرت عمر نے بعد میں یہ رائے ظاہر فرمائی کہ تمام جمہور کو خلیفہ منتخب کرنا چاہیے ، اور حضرت ابوبکر کا انتخاب جو لوگوں کی جزوی رائے پر ہوا تھا محض اس وجہ سے جائز تھا کہ سیاسی صورتِ حال اس کا تقاضا کرتی تھی ،[۳۱] ورنہ اقبال ، ڈوزی کے حوالے سے ، حضرت عمرؓ کا قول دہراتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ انتخاب جو لوگوں کی جزوی رائے کے اظہار پر عمل میں آیا منسوخ و مسترد سمجھنا چاہیے -[۳۲] اس سے اقبال نے یہ نتیجہ نکالا تھا کہ اسلام ابتدا ہی میں اس اصول کو تسلیم کر چکا تھا کہ فی الواقع اور عملاً سیاسی حکومت کی کفیل و امین ملتِ اسلامیہ ہے نہ کہ کوئی فردِ واحد - یہ ضرور ہوتا ہے کہ انتخاب کنندگان عملِ انتخاب سے اس سیاسی حکومت کو ایک ایسی مختصر و معتبر شخصیت میں ودیعت کرتے ہیں جس کو وہ اس امانت کا اہل تصور کرتے ہیں - یہی وہ مقام ہے جہاں حقیقتاً اور صحیح معنوں میں فرد ساری قوم کا نمائندہ کہلا سکتا ہے ، لیکن ایسے فرد کا مسندِ حکومت پر متمکن ہونا شریعت کے نزدیک اسے کسی برتری یا ترجیح کا مستحق ہر گز نہیں بناتا - شریعتِ حقہ کی نظر میں اس کی شخصی اور ذاتی حیثیت بالکل وہی رہے گی جو ایک عام مسلمان کی ہے -[۳۳] اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خلیفہ کے انتخاب کا حق ساری ملت کو حاصل ہے ، اور طریقِ انتخاب کا جمہوری ہونا ضروری ہے -

منصبِ خلافت کے سلسلے میں اس سوال پر کہ کیا یہ کسی فردِ واحد کا حق ہے ؟ اقبال نے ترکوں کے اس اجتہاد پر اتفاق کیا تھا کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے اس منصب کو افراد کی ایک جماعت بلکہ کسی منتخب شدہ مجلس کے ذمے بھی کیا جا سکتا ہے -[۳۴] اس کی تائید میں اقبال نے مزید یہ رائے دی ہے کہ ترکوں کا یہ نقطۂ نظر سر تا سر درست ہے ، اتنا درست کہ اس کی تائید میں کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں ، اس لیے کہ ایک تو جمہوری طرزِ حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے ، ثانیاً اگر ان قوتوں کا بھی لحاظ رکھ لیا جائے جو اس وقت عالمِ اسلام

۳۱- ایضاً ، ص ۸۷ - ۸۸ - ۳۲- ایضاً ، ص ۸۸ -

۳۳- ایضاً - ۳۴- *Reconstruction* ، ص ۱۵۷ -

میں رو بہ عمل ہیں تو یہ طرزِ عمل اور بھی ناگزیر ہو جاتا ہے۔[۳۵]
جمہوریت کے اسلامی تصوّر کی اقبال نے آگے چل کر تشریح کی ہے۔ جمہوریۂ اسلامیہ کی بنیاد شریعتِ حقہ کے نزدیک ایک مطلق و آزاد مساوات پر قائم ہے۔ شریعت کے نزدیک کوئی گروہ، کوئی ملک، کوئی زمانہ فائق و مرجع نہیں۔ اسلام میں کوئی مذہبی پیشوائی یا مشیخت نہیں، ذات پات یا نسل و وطن کا امتیاز نہیں۔[۳۶] اس جمہوریت کی بنیاد محض انسانی مساوات پر قائم ہے اور کسی امتیازی حد بندی پر نہیں۔ چنانچہ ملتِ اسلامیہ کے عام اساسی اصول فطرتِ انسانی پر مبنی ہیں نہ کہ کسی خاص قوم کی خصوصیاتِ نسلی پر۔ ایسی قوم کا اندرونی ربط و ضبط کسی نسلی یا جغرافیائی اتحاد پر قائم نہیں ہو سکتا، نہ ہی زبان اور تمدنی روایات و تجارب پر۔[۳۷]

یہاں پہنچ کر اقبال اس امر پر زور دیتے ہیں کہ مذہب و سیاست میں کوئی تمیز نہیں کی جا سکتی۔ اس کے بعد خلافت کے تعلق سے اقبال نے اسلام کے تین بڑے مذہبی فرقوں — اہلِ سنت، اہلِ تشیع اور خارجیوں — کے نظریات کو اجمالی طور پر بیان کیا ہے، اور جا بجا ان کے نظریات کے بارے میں اپنی رائے بھی دی ہے۔ مذہب اہلِ سنت کی حد تک اقبال نے پہلے الماوردی کے نقطۂ نظر کا خلاصہ پیش کیا ہے، جہاں انتخاب کنندگان کی حد تک الماوردی کا اجتہاد یہ ہے کہ ان میں یہ خصوصیات ہونی چاہییں:
''دیانت داری اس کی معلوم و معروف ہو، امورِ سلطنت کا ضروری علم اور واقفیت رکھتا ہو، دور بینی، عدل اور انصاف کے مادے سے خالی نہ ہو۔''
اقبال کا اپنا اجتہاد یہ ہے کہ اصولاً تمام مسلمان مرد و زن کو انتخاب میں رائے دینے کا حق حاصل ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ انتخاب کنندگان کو خلیفہ یا اس کے عاملین کی معزولی کے مطالبے کا پورا حق حاصل ہے، بشرطیکہ وہ یہ ثابت کر دے کہ ان کا طرزِ عمل خلافِ شریعت ہے۔[۳۸] جبری انتخاب کو اقبال نے قطعاً ناجائز قرار دیا ہے۔ اس خیال پر کہ

۳۵- ایضاً۔
۳۶- اقبال ''خلافتِ اسلامیہ''، کتاب مذکور، ص ۹۰۔
۳۷- ایضاً، ص ۹۱۔ ۳۸- ایضاً، ص ۹۹ - ۱۰۰۔

سیاسی انتشار کے زمانے میں یہ جائز ہو سکتا ہے ، اقبال کا اصرار ہے کہ شریعت ایسے عمل کو جو فوری و ہنگامی ضرورت سے پیدا ہو تسلیم نہیں کرتی ۔[۳۹] انتخاب کنندگان اور خلیفہ کے درمیان جو تعلق ہوتا ہے اقبال اس کی تفسیر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حکومت ربط قائم کرنے والے نظام کا نام ہے ، جو حقوق و فرائض کا امین و محافظ ہے ۔[۴۰]

شیعی نظریۂ خلافت کا خلاصہ تحریر کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں کہ غیبتِ امام کے عقیدے کے ذریعے مذہب و حکومت میں اختلاف پیدا ہو سکتا ہے ۔[۴۱] ایک دوسری جگہ انھوں نے لکھا ہے کہ امامت کے اصول میں ایک نقص یہ بھی ہے کہ اس میں عوام کا مجتہدین سے تعلق رہتا ہے اور قرآن سے تعلق کم ہوتا جاتا ہے ، یہاں تک کہ بالکل کوئی تعلق نہیں رہتا ۔[۴۲] پھر اقبال نے خوارج کے نظریۂ خلافت کا خلاصہ پیش کیا ہے ۔ خارجیوں کے تین مکاتبِ فکر کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ ان میں سے ایک کا خیال ہے کہ خواہ عورت ہو یا غلام وہ خلیفہ مقرر ہو سکتا ہے ، دوسرا وہ جو خلیفہ کی کوئی ضرورت ہی محسوس نہیں کرتا اور تیسرا وہ جو کسی قسم کے نظامِ حکومت کے قائل نہیں ، یعنی اقبال کے خیال میں انھیں اسلام کے انارکسٹ کہنا چاہیے ۔[۴۳]

ان نظریات کو بیان کرنے کے بعد اقبال کہتے ہیں کہ قرآنِ حکیم نے جو اصولِ اساسی قائم کیا ہے وہ انتخاب ہی کا اصول ہے ۔ رہا یہ امر کہ عملاً حکومت کے اس طرزِ عمل کو دنیا میں قائم کرنے کے لیے اس اصول کی کیا کیا تشریح و تاویل کی جا سکتی ہے اور اس سے کون کون سے فروعات و تفصیلات مستنبط ہوتی ہیں ۔ اس بات کے فیصلے کا دار و مدار وقتی حالات و دیگر واقعات پر چھوڑ دیا گیا ہے جو مختلف زمانوں میں مختلف جگہوں میں پیدا ہو سکتے ہیں ، مگر شومئ قسمت سے مسلمانوں نے انتخاب کے مسئلے کی طرف کماحقہٗ توجہ نہیں کی اور خالص جمہوری بنیادوں پر اصولِ انتخاب کے مسئلے کو فروغ دینے کی سعی سے قاصر رہے ۔[۴۴]

۳۹- ایضاً ، ص ۱۰۱ - ۴۰- ایضاً -
۴۱- ایضاً ، ص ۱۰۸ -
۴۲- شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، کتاب مذکور ، ۲/۴۴ - ۴۵ -
۴۳- اقبال ، "خلافتِ اسلامیہ" ، کتاب مذکور ، ص ۱۰۹ - ۱۱۰ -
۴۴- ایضاً ، ص ۱۱۰ -

اس جائزے کے بعد اقبال نے ایک نہایت اہم مسئلے پر، کہ اسلامی ممالک میں سیاسی زندگی نے کیوں فروغ نہ پایا، نظر ڈالی ہے، اور اس کی دو بڑی وجوہ بیان کی ہیں: اول تو ایرانیوں اور منگولوں کے اذہان فطرتاً انتخاب کے مفہوم سے ناآشنا تھے، بلکہ اس کے مخالف تھے، اور یہی دو سب سے بڑی قوتیں ہیں جنھوں نے اسلام کو بطورِ مذہب قبول کیا؛ دوسرا سبب ان کے خیال میں یہ ہے کہ قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں کی زندگی زیادہ تر فتوحات میں مصروف تھی۔ اقبال لکھتے ہیں کہ فتوحات کے چسکے میں مسلمانوں کی تمام قوت و ہمت ملک و سلطنت کی توسیع کے لیے وقف تھی۔ دنیا میں اس روش کا ہمیشہ یہی نتیجہ ہوا کہ حکومت اور ریاست کی باگ چند افراد کے ہاتھ میں رہی ہے جس کا اقتدار ایک مطلق العنان بادشاہ کے اقتدار کے مترادف ہو جاتا ہے۔[۴۵]

''ارمغانِ حجاز'' میں بھی اقبال نے خلافت کے تعلق سے اپنے خیالات کو ملوکیت سے موازنے کی صورت میں بیان کیا ہے۔ یہاں جو خیالات انھوں نے پیش کیے ہیں ان کے مطابق خلافت ہی اسلامی طرزِ حکومت ہے جب کہ ملوکیت کی اسلام میں کوئی جگہ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام میں ملوکیت حرام ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ عربوں نے آنحضورؐ کی تعلیم پر عمل کر کے مشرقی ممالک کو اسلام کی برکات سے مالا مال کر دیا، لیکن افسوس کہ جلد ہی خلافتِ اسلامیہ، جو دنیا کے لیے رحمت تھی، ملوکیت میں تبدیل ہو گئی، اور عالمِ اسلام پھر اسی ضلالت میں گم ہو گیا جس میں وہ طلوعِ اسلام سے پہلے تھا:

عرب خود را بہ نورِ مصطفیٰؐ سوخت چراغِ مردۂ مشرق بر افروخت
و لیکن آں خلافت راہ گم کرد کہ اوّل مومناں را شاہی آموخت

اقبال نے سیاسی نظام کی اکمل و احسن صورت خلافت میں دیکھی تھی۔ چنانچہ انھوں نے اس امر پر افسوس کا اظہار کیا ہے کہ خلافت حضرت عمرؓ کے بعد کے دور میں انتشار و افتراق کا باعث بنی ہے۔ اس کا اپنے عہد میں بھی، جب کہ خلافت برائے نام تھی، اس خلافت سے کوئی تعلق نہیں تھا جو اقبال کی تعریف و تحسین کا مرکز تھی۔ وہ پھر اسی خلافت کے قیام کی خواہش کرتے تھے جو ان کے خیال میں مسلمانوں

۴۵- ایضاً، ص ۱۱۱۔

کو مسرت و شادمانی سے ہم کنار کر سکتی ہے :

تا خلافت کی بنا دنیا میں ہو پھر استوار
لا کہیں سے ڈھونڈھ کر اسلاف کا قلب و جگر

وہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں کا بحیثیتِ قوم دنیا میں منصب یا مقام یہ ہے کہ وہ خلافت اللہ کی علم بردار ہے ۔ اس لحاظ سے مسلمانوں کا فرض یہ ہے کہ وہ دنیا میں اللہ کی حاکمیت قائم کریں ۔ اسلام میں ہر قسم کی ملوکیت حرام ہے اور خلافت اللہ تعالیٰ کے قانون کی حفاظت کا نام ہے :

خلافت بر مقامِ ما گواہی است — حرام است آنچہ ہر ما پادشاہی است
ملوکیت ہمہ مکر است و نیرنگ — خلافت حفظِ ناموسِ الٰہی است

خلافت کے بارے میں اقبال نے اپنے نظریات بعض دوسری تحریروں میں بھی پیش کیے ہیں ۔ جواہر لال نہرو کے مضامین کے جواب میں ، جو *Modern Review* کلکتہ میں شائع ہوئے تھے ، اقبال نے جو مضمون لکھا تھا[۴۶] اس میں انھوں نے ترکیہ کے جدید ردِ عمل کی تشریح کرتے ہوئے مسئلۂ خلافت کے متعلق اپنے خیالات کی مزید توضیح کی تھی ۔ اس کے سلسلے میں انھوں نے لکھا تھا کہ مسئلۂ خلافت میں ترکوں کے اجتہاد کو سمجھنے کے لیے ہمیں ابنِ خلدون کی رہنمائی حاصل کرنی پڑے گی ۔[۴۷] اقبال نے ایک اور موقع پر ابنِ خلدون کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے کہا تھا کہ وقتِ واحد میں ایک سے زیادہ خلیفہ ہو سکتے ہیں ۔[۴۸] پھر اقبال نے "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" سے ایک اقتباس دیا ہے جس میں ابنِ خلدون کے تین متمائز نقاطِ نظر پیش کیے ہیں : (۱) عالم گیر خلافت ایک مذہبی ادارہ ہے ، اس لیے اس کا قیام ناگزیر ہے ؛ (۲) اس کا تعلق محض اقتضائے وقت سے ہے ؛ (۳) ایسے ادارے کی ضرورت ہی نہیں ۔ اور پھر اس بارے میں اقبال کا اپنا نقطۂ نظر یہ ہے کہ "معلوم ہوتا ہے کہ جدید ترکی پہلے خیال کے مقابلے میں دوسرے خیال کی طرف مائل ہے ۔

۴۶۔ مشمولہ سید عبدالواحد ، مرتب ، *Thoughts and Reflections of Iqbal* (لاہور ، ۱۹۷۳) ، ص ۲۵۷ - ۲۹۰ ؛ اردو ترجمہ از میر حسن الدین مشمولہ "مضامینِ اقبال" (حیدر آباد دکن ، ۱۳۶۳ھ) ، ص ۱۴۵ - ۱۸۰ ؛ و نیز لطیف احمد شروانی ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۱۲۹ - ۱۶۱ ۔

۴۷۔ شروانی ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۱۵۴ ۔

۴۸۔ اقبال ، "خلافتِ اسلامیہ" کتاب مذکور ، ص ۹۸ - ۹۹ ۔

یعنی معتزلہ کے اس خیال کی طرف کہ عالم گیر خلافت محض اقتضائے وقت سے تعلق رکھتی ہے ۔ ترکوں کا استدلال یہ ہے کہ ہم کو اپنے سیاسی تفکر میں اپنے ماضی کے سیاسی تجربے سے مدد لینی چاہیے جو بلا شک و شبہ اس واقعے کی طرف رہنمائی کرتا ہے کہ عالم گیر خلافت کا تخیل عملی صورت اختیار کرنے سے قاصر رہا ۔''۴۹

نظریۂ خلافت کی اس ساری بحث سے جو اہم نتائج ظاہر ہوتے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال خلافت کے تصور کے تحت عالمِ اسلام کو ایک ریاست بنانے کے قائل نہیں بلکہ وہ ہر اسلامی ملک میں انفرادی طور پر ایسی جمہوری حکومت چاہتے ہیں جو اگر خلیفہ نامزد بھی کرے تو وہ خلیفہ کسی صورت میں معاشرے کے کسی اور فرد سے ممتاز نہ ہو ۔ پھر یہ کہ خلافت کی ذمے داری ایک فرد کے علاوہ ایک جماعت یا مجلس کے سپرد بھی ہو سکتی ہے ۔ چنانچہ جب ترکیہ میں خلافت کا خاتمہ ہوا تو اقبال نے اس پر کوئی شدید ردِ عمل ظاہر نہ کیا بلکہ مصطفیٰ کمال کی کوششوں پر مسرت کا اظہار کیا ۔۵۰

شمارہ، (جولائی ۔ اکتوبر ۱۹۷۷ء)

۴۹۔ شروانی ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۱۵۴ ۔

۵۰۔ ایضاً ، ص ۱۵۱ ، ۱۵۳ وغیرہ ؛ ہندوستان میں خلافت کے خاتمے پر تقریباً یہی ردِ عمل اقبال کے علاوہ خدا بخش [ایچ ۔ اے ۔ آر ۔ ب ، *Whither Islam* (لندن ، ۱۹۳۲) ، ص ۲۵۵] اور مولوی برکت اللہ بھوپالی [*The Khilafat* (لاہور ، طبع اشاعت دوم) ، ص ۱۲] سے بھی منسوب ہے ۔

تیسری گول میز کانفرنس اور اقبال

رحیم بخش شاہین

پس منظر - برِصغیر پاک و ہند میں آزادی کی جد و جہد میں مسلمانوں نے ہمیشہ اس بات کی خواہش اور کوشش کی کہ ہندو اکثریت کسی نہ کسی طرح آبرومندانہ تصفیے پر آمادہ ہو جائے لیکن ہندوؤں نے عددی اکثریت اور انگریزی حکومت کی سرپرستی کے زعم میں ایسی ہر کوشش کو ناکام بنا دیا - ہندو مسلمانوں کے جداگانہ وجود کو تسلیم کرنے پر کبھی تیار نہ ہوئے - وہ چاہتے تھے کہ مسلمان برِصغیر میں ان کے غلام اور ماتحت بننے پر قانع ہو جائیں - اس کے باوجود مسلمان رہنماؤں نے ہندو مسلم تصفیہ کی کوششیں ایک مدت تک جاری رکھیں - ۱۹۱۶ کا ''میثاقِ لکھنو'' اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے جس میں ہندوؤں نے مسلمانوں کی جداگانہ حیثیت کو تسلیم کر لیا ، لیکن جلد ہی ہندو اس میثاق کو پسِ پشت ڈالنے کے لیے آمادہ ہو گئے - اس طرزِ عمل کے باوجود مسلمانوں نے ۱۹۲۷ میں ''دہلی تجاویز'' پیش کیں جن کی رُو سے مسلمان بعض شرائط کے تحت جداگانہ انتخاب کے مطالبے سے بھی دست بردار ہونے پر آمادہ ہو گئے ، لیکن یہ کوشش بھی کامیاب نہ ہو سکی اور ''نہرو رپورٹ'' نے ہندو مسلم تصفیے کی اُمیدوں پر پانی پھیر دیا -

نہرو رپورٹ - حکومتِ انگلستان نے ۱۹۱۹ کی دستوری اصلاحات کے نفاذ کے وقت کہا تھا کہ دس سال بعد ان اصلاحات کا جائزہ لینے کے لیے ایک وفد ہندوستان کا دورہ کرے گا جس کی سفارشات کی روشنی میں مزید دستوری اصلاحات نافذ کی جائیں گی - مجوزہ وفد کی آمد کا وقت چونکہ قریب آ رہا تھا اس لیے ہندوستان کے سیاسی حلقوں میں ہندو مسلم

مفاہمت کی ضرورت زیادہ شدت سے محسوس کی جانے لگی ۔ اسی زمانے میں وزیر ہند لارڈ برکن ہیڈ (Lord Birkenhead) نے کہا کہ ہندوستانی اس حد تک منتشر اور اختلافِ رائے کے شکار ہیں کہ وہ کوئی متفقہ دستور بنانے سے قطعی طور پر قاصر ہیں ۔ سیاسی رہنماؤں نے اس خیال کو غلط ثابت کرنا ضروری سمجھا ۔ اسی مقصد کے لیے مارچ ۱۹۲۸ میں آل پارٹیز کانفرنس کے اجلاس میں دستوری مسائل کا جائزہ لینے کے لیے دو ذیلی کمیٹیاں تشکیل دی گئیں لیکن ۱۹ مئی ۱۹۲۸ کو جب کانفرنس کا اجلاس ہوا تو دونوں کمیٹیاں اپنا کام مکمل نہ کر سکی تھیں ۔ اس لیے اس اجلاس میں فرقہ وارانہ مسائل پر غور و خوض کے لیے ایک کمیٹی بنائی گئی جس کا سربراہ پنڈت موتی لال نہرو کو مقرر کیا گیا ۔ اس کمیٹی نے تین ماہ میں اپنا کام مکمل کر لیا ۔ جب ۲۸ اگست ۱۹۲۸ کو لکھنو میں اس رپورٹ پر غور کیا گیا تو کچھ اراکین نے مکمل آزادی کے مطالبے کی شمولیت پر اصرار کیا ۔ دسمبر ۱۹۲۸ میں کلکتہ میں آل پارٹیز کنونشن میں اس رپورٹ کو زیرِ غور لایا گیا تو قائدِ اعظم محمد علی جناح نے اس میں مسلم مطالبات شامل کرنے پر زور دیا لیکن ان کی تجویز مسترد کر دی گئی ۔ اس سے مسلم رہنما ہندو مسلم تصفیے سے نا اُمید ہو گئے ۔

مسلم کانفرنس ۔ ''نہرو رپورٹ'' میں مسلم مطالبات کو نظر انداز کرنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمانوں کی صفوں میں اتحاد کی ضرورت محسوس کی جانے لگی ۔ ۳۱ دسمبر ۱۹۲۸ کو سر آغا خاں کی زیرِ صدارت آل پارٹیز مسلم کانفرنس منعقد ہوئی جس میں مسلم لیگ کے قائدِ اعظم گروپ کے ماسوا تمام مسلم جماعتوں نے شرکت کی اور اپنے مطالبات پیش کیے جن میں جداگانہ انتخاب ، وفاقی طرزِ حکومت ، صوبائی خود مختاری سرِ فہرست تھے ۔

چودہ نکات ۔ مسلم کانفرنس کی وجہ سے مسلمانوں میں اتحاد کی فضا ہموار ہوگئی ۔ مارچ ۱۹۲۹ میں ایک عرصے کے بعد مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ دہلی میں جناح گروپ اور شفیع گروپ دونوں شریک ہوئے ۔ قائدِ اعظم نے مسلم رہنماؤں کے مشورے سے ایک ایسی قرارداد مرتب کی جس میں مسلم کانفرنس میں پیش کیے گئے مطالبات بھی شامل تھے ۔ یہ قرارداد اس اجلاس میں منظور کی گئی ۔ اس قرارداد کو قائدِ اعظم کے چودہ نکات بھی کہا جاتا ہے ۔ اب کانگریس کا مطالبہ یہ تھا کہ ''نہرو رپورٹ'' کو من و عن قبول کر لیا جائے ، اور دوسری طرف مسلمان اس کی مخالفت میں پیش پیش تھے ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوستان کا سیاسی مسئلہ مزید پیچیدہ ہو گیا ۔

سائمن کمیشن - ۱۹۱۹ کی دستوری اصلاحات کا جائزہ لینے کے لیے حکومت انگلستان نے ۳ فروری ۱۹۲۸ کو سر جان سائمن (Sir John Simon) کی زیرِ قیادت ایک کمیشن ہندوستان بھیجا - کانگریس نے اس کا بائیکاٹ کیا - مسلم لیگ کے جناح گروپ نے بھی یہی رویہ اختیار کیا ، تاہم شفیع لیگ نے تعاون کا فیصلہ کیا - سائمن کمیشن نے جو رپورٹ مرتب کی وہ ابھی شائع نہیں ہوئی تھی کہ انگلستان میں لیبر پارٹی برسرِ اقتدار آ گئی - ریمزے میکڈانلڈ (Ramsay McDonald) انگلستان کے وزیر اعظم کے عہدے پر فائز ہوئے - قائدِ اعظم نے جون ۱۹۲۹ میں انھیں ایک خط لکھا جس میں سائمن کمیشن پر عدم اعتماد کا اظہار کرتے ہوئے ہندوستانی سیاست دانوں کی کانفرنس کی تجویز پیش کی - ادھر ہندوستان کے وائسرائے لارڈ اروِن (Lord Irwin) نے وزیرِ اعظم انگلستان اور دوسرے سیاسی رہنماؤں کے مشورے کے بعد ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۹ کو اعلان کیا کہ ہندوستان کے لیے برطانیہ کی پالیسی بتدریج حکومتِ خود اختیاری کا نفاذ ہے ، اور حکومت ہندوستانی رہنماؤں سے بات چیت کے لیے جلد ہی لندن میں گول میز کانفرنس منعقد کرے گی - کانگریس اس اعلان سے مطمئن نہ ہوئی اور اعلان کیا کہ وہ اس وقت تک اس کانفرنس میں شرکت نہ کرے گی جب تک حکومت یہ اعلان نہیں کرے گی کہ اس کانفرنس کا مقصد ہندوستان کے لیے دستور تیار کرنا ہے جس کے تحت ہندوستان کو نو آبادی کا درجہ دے دیا جائے گا - وائسرائے ہند نے حکومتِ برطانیہ کی منظوری کے بغیر اس قسم کے وعدے سے معذوری کا اظہار کیا - اس پر برافروختہ ہو کر کانگریس نے ۳۱ دسمبر ۱۹۲۹ کو سول نافرمانی کی تحریک چلانے کی منظوری دے دی - ۲۶ جنوری ۱۹۳۰ کو کانگریس نے "یومِ آزادی" منایا - ۱۲ مارچ ۱۹۳۰ کو گاندھی نے سول نافرمانی کا آغاز کر دیا - حکومت نے بڑے پیمانے پر گرفتاریوں کا سلسلہ شروع کر دیا - گاندھی اور نہرو وغیرہ بھی گرفتار کر لیے گئے - چونکہ مسلمانوں نے اس تحریک میں حصہ نہیں لیا تھا اس لیے یہ تحریک جلد ہی ختم ہوگئی -

پہلی گول میز کانفرنس - پہلی گول میز کانفرنس ۱۲ نومبر ۱۹۳۰ کو لندن میں شروع ہوئی - اس میں کانگریس کے علاوہ تمام سیاسی جماعتوں نے شرکت کی - مسلمان نمائندوں میں قائدِ اعظم بھی شامل تھے - البتہ علامہ اقبال کو شرکت کی دعوت نہ دی گئی تھی - کانفرنس نے یہ طے کر لیا کہ ہندوستان میں وفاقی نظام رائج کیا جائے گا - اس کے بعد کام کو ذیلی کمیٹیوں کے سپرد کر دیا گیا - ان کمیٹیوں میں وفاقی امور اور اقلیتوں

کے مسائل کی کمیٹیاں خاص اہمیت رکھتی تھیں۔

صوبوں اور مرکز میں اختیارات کی تقسیم، نیز ہندوستانی ریاستوں کی وفاق میں شمولیت کے مسائل، پر کوئی تصفیہ نہ ہو سکا۔ اس طرح جداگانہ انتخاب، مرکزی مجلسِ قانون ساز میں مسلمانوں کو ترجیحی نمائندگی اور پنجاب اور بنگال میں مسلمانوں کی نشستوں کی اکثریت کے مطالبات پر اتفاق رائے نہ ہو سکا۔ یہی کیفیت باقی ذیلی کمیٹیوں کی بھی رہی۔ ۱۹ جنوری ۱۹۳۱ کو یہ کانفرنس ختم ہوئی۔

خطبۂ الٰہ آباد۔ ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ کو آل انڈیا مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس الٰہ آباد میں منعقد ہوا جس کی صدارت علامہ اقبال نے کی۔ آپ نے اس اجلاس میں ایک عالمانہ خطبہ ارشاد فرمایا جو آپ کی سیاسی بصیرت کا آئینہ دار ہے۔ اس میں آپ نے ہندوستان کے سیاسی مسائل کا تجزیہ کرتے ہوئے ''مسلم ہندوستان'' کے قیام کی تجویز پیش کی اور واضح کیا کہ صرف اسی صورت میں ہندوستانی مسلمان اپنی تہذیب و ثقافت کو آزادانہ طور پر اپنی آرزوؤں کے مطابق پروان چڑھانے اور برِ صغیر کے امن و ترقی میں اپنا کردار ادا کر سکتے ہیں۔

گاندھی اِروِن معاہدہ۔ حکومت نے کانفرنس میں کانگریس کی عدم موجودگی کو محسوس کرتے ہوئے کانگریس سے مصالحت کا فیصلہ کیا۔ کانگریس بھی اس طرف مائل تھی۔ بالآخر ۵ مارچ ۱۹۳۱ کو گاندھی اِروِن معاہدہ (Gandhi-Irwin Pact) وجود میں آیا جس کی رُو سے حکومت نے گرفتار شدگان کو رہا کرنے اور مقدمات ختم کرنے کا اعلان کیا اور گاندھی نے گول میز کانفرنس میں کانگریس کی شرکت پر آمادگی کا اظہار کیا۔

دوسری گول میز کانفرنس۔ دوسری گول میز کانفرنس لندن میں ۷ ستمبر ۱۹۳۱ کو شروع ہوئی اور یکم دسمبر ۱۹۳۱ تک جاری رہی۔ اس میں کانگریس کی نمائندگی گاندھی نے کی۔ ادھر مسلم وفد میں علامہ اقبال کو بھی شامل کر لیا گیا۔ علامہ اقبال کا موقف بالکل واضح تھا۔ وہ مسلم کانفرنس اور مسلم لیگ کے پلیٹ فارموں سے جداگانہ انتخاب اور وفاقی طرزِ حکومت وغیرہ کا مطالبہ پیش کر چکے تھے اور اپنے اس موقف پر قائم تھے۔ چونکہ مسلمان تمام غیر ہندو اقلیتوں کے لیے جداگانہ حقوق کے تحفظ کا مطالبہ کر رہے تھے اور دوسری اقلیتیں بھی اس مطالبے کی تائید کر رہی تھیں، اس لیے گاندھی نے کسی قسم کا سمجھوتہ کرنے سے انکار کر دیا، اور یوں دوسری گول میز کانفرنس بھی ناکامی سے دوچار ہوگئی۔ کانفرنس سے فارغ ہو کر اقبال نے اٹلی، مصر، فلسطین وغیرہ کا دورہ کیا۔

گول میز کانفرنس میں اہم ترین مسئلہ فرقہ وارانہ تعلقات کا تھا۔ چونکہ کانفرنس اس کو حل کرنے میں ناکام ہو چکی تھی، اس لیے وزیر اعظم انگلستان ریمزے میکڈانلڈ نے ۱۶ اگست ۱۹۳۲ کو عبوری طور پر فرقہ وارانہ نمائندگی کے لیے مشہور فرقہ وارانہ فیصلہ (Communal Award) کا اعلان کیا جس کی رُو سے جداگانہ انتخاب کا اصول برقرار رکھا گیا۔ نیز مسلم اقلیت کے صوبوں میں مسلمانوں کو ویٹیج (weightage) کے تحت زیادہ نمائندگی دی گئی۔ اس طرح بنگال، آسام میں یورپی اقوام، پنجاب میں سکھوں اور سندھ اور شمال مغربی سرحدی صوبہ میں ہندوؤں کو زیادہ نمائندگی دی گئی۔ مسلمان اگرچہ اس فیصلے سے مطمئن نہیں تھے تاہم انھوں نے ملک کے مجموعی مفاد کے تحت اس کو قبول کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ دوسری طرف ہندوؤں نے اسے مسترد کر دیا کیونکہ اس میں اچھوتوں کو علیحدہ فرقہ مان لیا گیا تھا۔ گاندھی نے احتجاج کے طور پر مرن برت رکھ لیا جس کے نتیجے میں اچھوت جداگانہ انتخابات سے دست بردار ہو گئے اور ستمبر ۱۹۳۲ میں فریقین کے مابین ''پونا معاہدہ'' (Poona Pact) عمل میں آیا جسے حکومت نے تسلیم کر لیا اور گاندھی نے مرن برت ختم کر دیا۔

تیسری گول میز کانفرنس۔ تیسری گول میز کانفرنس ۱۷ نومبر ۱۹۳۲ سے ۲۴ دسمبر ۱۹۳۲ تک جاری رہی۔ کانگریس نے اس میں شرکت نہیں کی کیونکہ وہ یو۔پی۔، بنگال اور سرحد میں تحریک سول نافرمانی میں مصروف تھی۔ اس میں قائدِ اعظم کو بھی مدعو نہیں کیا گیا۔ البتہ علامہ اقبال کو اس میں شرکت کی دعوت دی گئی۔ عملی طور پر اس کانفرنس نے کوئی خاص کام سرانجام نہیں دیا۔ لہٰذا جلد ہی یہ کانفرنس ختم ہو گئی۔

تیسری گول میز کانفرنس میں علامہ اقبال کو خوش دلی سے مدعو نہیں کیا گیا جیسا کہ عظیم حسین صاحب سر فضل حسین کے سوانح میں لکھتے ہیں:

''دوسرے سال سر فضل حسین نے ترغیب دی کہ ڈاکٹر اقبال کو پھر گول میز کانفرنس میں بھیجا جائے۔ اگلے سال کے تجربے کی بنا پر حکومت ڈاکٹر اقبال کو گول میز کانفرنس میں بھیجنے کے لیے سرد مہری کے ساتھ رضامند ہو گئی۔''[1]

۱۔ بحوالہ عبدالمالک آروی، ''اقبال کی شاعری''، ص ۳۱۲۔

حکومت کی اس سرد مہری کا سبب علامہ اقبال کا وہ رویہ تھا جو آپ نے دوسری گول میز کانفرنس کے دوران اختیار کیا ۔ نیز ۲۱ - ۲۲ مارچ ۱۹۳۳ کے مسلم کانفرنس کے اجلاس میں آپ ہی کی زیرِ صدارت راست اقدام کا پروگرام بنایا گیا تھا ۔ اس لیے حکومت انھیں گول میز کانفرنس میں بلانا پسند نہیں کرتی تھی ، تاہم انھیں نظرانداز بھی نہ کر سکتی تھی ۔ اس لیے بہ امرِ مجبوری اس نے علامہ کو بھی شرکت کی دعوت دے ہی دی ۔

اصولِ عمل ۔ تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے علامہ اقبال نے یورپ روانہ ہونے سے پہلے ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۲ کو ایک اخباری بیان میں اس عزم کا اظہار کیا کہ مسلم وفد آل انڈیا مسلم کانفرنس اور آل انڈیا مسلم لیگ کی قراردادوں کے مطابق مطالبات کی تکمیل کے لیے بھرپور کوشش کرے گا :

"لندن میں گول میز کانفرنس کا یہ اجلاس نہایت اہم ہوگا ۔ فرقہ وار فیصلے نے راستے سے بہت سی مشکلات پہلے ہی دور کر دی ہیں ۔ اب ہمارا فرض ہوگا کہ باقی اہم مسائل کا مناسب حل دریافت کریں جو ابھی تک فیصلہ طلب ہیں ۔ میں مسلمانانِ ہند اور اپنے غیر مسلم ہم وطنوں کو یقین دلاتا ہوں کہ مسلم وفد اپنی طاقت اسلام اور ہندوستان کی خدمت میں صرف کر دے گا ۔ میں مسلمانوں سے بالخصوص دریافت کرتا (کہتا) ہوں کہ اس حکمتِ عملی پر سختی سے کاربند رہیں جو آل انڈیا مسلم کانفرنس اور آل انڈیا مسلم لیگ کی قراردادوں میں درج ہے ۔

"میں سمجھتا ہوں کہ میں اس سے بہتر اور کچھ نہیں کہہ سکتا کہ مسلمانوں کو قرآنِ کریم کے بیان کردہ اصولِ عمل یاد دلاؤں : 'جب تو نے ایک طریقِ عمل اختیار کرنے کا فیصلہ کر لیا ہے تو فی الفور عمل شروع کر دے اور خدا پر بھروسہ رکھ' ۔"[۲]

مفاہمت کا طریقِ کار ۔ اسی سلسلے میں آپ نے ایک مکتوب "ہمدم" لکھنو کے ڈائرکٹر کے نام ارسال کیا جس میں "ہمدم" کی تجویز پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے آپ نے واضح کیا کہ جب تک ہندو اپنی تجاویز پیش نہ کریں مصالحت و مفاہمت کی گفت و شنید بے فائدہ ہوگی ۔ آپ نے فرقہ وارانہ فیصلے کی روشنی میں جداگانہ طریقِ انتخاب سے خاطر خواہ فائدہ اُٹھانے پر بھی زور دیا ۔ آپ نے فرمایا :

۲- روزنامہ "انقلاب" لاہور ، ۱۹ اکتوبر ۱۹۳۲ ۔

"'ہمدم' نے مسلمانوں کو ہمیشہ بے لاگ مشورہ دیا ہے جس کے لیے تمام ملک آپ کا شکرگزار ہے - مجھے خوب یاد ہے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں مفاہمت کرانے کے لیے دوبارہ کوشش کرنے کی تجویز آپ ہی کی تھی - میں نے آپ کی خدمت میں عرض بھی کیا تھا کہ شاید ایسی مفاہمت کا موقع پونا کے سمجھوتے[۳] کے بعد آ جائے - میرے ذہن میں اس وقت یہ بات تھی کہ شاید اکثریت کوئی تجاویز مسلمانوں کے سامنے پیش کرے ، مگر افسوس کہ ایسا نہ ہوا - پنڈت مدن موہن مالوی صاحب[۴] نے بھی وہی طریقہ اختیار کیا جو دہلی میں اس سے پہلے مہاتما گاندھی نے اختیار کیا تھا - بہرحال آپ نے مسٹر محمد علی جناح کا تار پڑھ لیا ہوگا - وہ بھی اس بات سے متفق ہیں کہ مفاہمت کی تجاویز ہندوؤں کی طرف سے پیش ہونی چاہییں ، خواہ ان کی اساس مخلوط انتخابات کا اصول ہی کیوں نہ ہو - میرا عقیدہ یہ ہے کہ لکھنو کانفرنس کا مقصد یہ ہے کہ مسلمان اپنے مطالبات میں ، جن کا اعادہ کئی بار کر چکے ہیں ، از خود ترمیم کر دیں اور بالخصوص اصولِ انتخاب میں موجودہ حالات میں ایسا کرنا انتہا درجہ کی سیاسی کمزوری کی دلیل ہے - اس کے علاوہ ایسا کرنے سے مسلمانوں میں انتشار اور افتراق کا دروازہ کھل جائے گا ، اور جو اتحادِ خیال انھوں نے بڑی مشکل سے حاصل کیا ہے ضائع ہو جائے گا -

"اس سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ حکومت کے تصفیے میں اور کچھ ہو نہ ہو پنجاب کے اندر مسلمانوں کی اکثریت پانچ یا سات کی زیادتی کے ساتھ ہو جاتی ہے - صوبہ سرحد کو آئندہ نظام میں مساوات کا درجہ ملتا ہے - سندھ کی علیحدگی کے امکانات بھی قریب تر آ گئے ہیں اور ساتھ ہی اس کے جداگانہ انتخاب بھی قائم رہا ہے جو میری ناقص رائے میں مسلمانوں کے تمام مطالبات کی اساس ہے - جداگانہ انتخابات کو غیر مشروط طور پر قائم رکھ کر حکومت نے مسلمانوں کو موقع دیا ہے کہ وہ اپنا مستقبل آپ منتخب کر لیں - چاہیں تو اکثریت میں جذب ہو جائیں

۳- فرقہ وارانہ فیصلے (Communal Award) کے ذریعے اچھوتوں کو جداگانہ انتخاب کا حق ملا تو گاندھی نے اس کے خلاف مرن برت رکھ لیا - ہندو رہنماؤں نے بالآخر اچھوت لیڈر ڈاکٹر امبیدکر کو مخلوط انتخاب پر رضامند کر لیا - اس رضامندی نے پونا میثاق (Poona Pact) کا نام پایا - علامہ اقبال اس میثاق کو اچھوتوں کے حق میں مضر خیال کرتے تھے -

۴- معروف ہندو مہاسبھائی رہنما ، وکیل ، قانون ساز کونسل کے رکن ، ہندو یونیورسٹی بنارس کے وائس چانسلر اور متعدد بار متعصب فرقہ پرست جماعت مہاسبھا کے صدر رہے - کئی مرتبہ کانگریس کے بھی صدر منتخب ہوئے -

اور چاہیں تو کم از کم بعض حصص ملک میں اپنی جداگانہ ہستی کو برقرار رکھ کر اپنے پاؤں پر کھڑے ہو جائیں ۔ اگر آج مسلمانوں نے قبل از وقت جداگانہ انتخاب سے دست برداری کر لی تو آئندہ کا مورخ ان کے ہندوستان میں سیاسی اعتبار سے مٹ جانے کے لیے حکومت برطانیہ کو ہرگز مطعون نہ کرے گا ۔ بلکہ خود مسلمانوں کو اس بات کا مجرم قرار دے گا کہ جمہوری نظام میں بحیثیت اقلیت انہوں نے اپنی بربادی اپنے ہاتھوں مول لی ۔"

جداگانہ انتخاب کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے آپ نے فرمایا :

"تاسف کا مقام ہے کہ ہمارے بعض ہندو لیڈر ، جن میں بعض علمائے دین بھی شامل ہیں ، مسئلہ انتخاب کو محض نمائندگی کا طریقہ کار تصور کرتے ہیں اور بس ۔ جہاں تک میں نے مسلمانان ہند کی گذشتہ تاریخ اور ایشیائی اقوام کے موجودہ امیال و عواطف اور مغربی اقوام کی سیاسی ریشہ دوانیوں پر غور کیا ہے جن کا اثر اس وقت مشرقی اقوام کے سیاسیات پر ہو رہا ہے ، مجھے اس بات کا کامل یقین ہے کہ ابھی ایک عرصہ تک مسلمانان ہند کا مستقبل جداگانہ انتخاب سے وابستہ ہے ۔ میرے نزدیک جداگانہ انتخاب قومیت کے مغربی تصور سے بھی (قومیت کا مغربی تخیل ایک روحانی بیماری ہے) متناقض نہیں اور اس کے باوجود ہندی اقوام میں اتحاد اور یک جہتی پیدا ہو سکتی ہے ۔ خود یورپ میں بھی اس مقصد کا اب خاتمہ سمجھنا چاہیے ۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ مشرقی اقوام یورپ کا اُترا ہوا لباس پہن لیں اور انہی مصائب سے دوچار ہوں جس سے یورپ دوچار ہو چکا ہے اور ہو رہا ہے ۔ خاص اس امر کے متعلق میں اپنے خیالات کا اظہار ذرا تفصیل کے ساتھ عرض کرتا مگر کل شام یورپ جا رہا ہوں اور جانے سے پہلے ابھی بہت سے کام باقی ہیں ۔ اس واسطے ان چند سطور پر کفایت کرتا ہوں ۔ مختصراً یہ کہ مفاہمت کی تجاویز کا مسلمانوں کی طرف سے پیش کرانا ، خصوصاً جب کہ مسلمانوں کے مطالبات ایک مدت سے سب کو معلوم ہیں ، خلوص اور حب الوطنی کے نیک جذبات کا ثبوت نہیں ، بلکہ ایک سیاسی حیلہ ہے جس کا مقصود یہ ہے کہ مسلمان کسی طرح اپنی مستقل ملی ہستی سے دست بردار ہو جائیں ۔ ہندی اقوام کی مفاہمت کا وقت آئے گا اور ضرور آئے گا ، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اکثریت ، جس کا فرض ہے کہ اقلیتوں کا اعتماد حاصل کرے ، بھی اس کے لیے تیار نہیں ، موجودہ حالات میں فرقہ وارانہ مسائل کی بحث کو از سر نو چھیڑنا نہ مسلمانوں کی خدمت ہے نہ ملک کی ۔ زیادہ کیا عرض کروں ۔"[۵]

عزم یورپ ۔ علامہ اقبال ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۲ء کو لاہور سے بذریعہ ریل

۵۔ "انقلاب" ، لاہور ، ۲۶ اکتوبر ۱۹۳۲ ۔

بمبئی روانہ ہوئے ۔ سید امجد علی بھی آپ کے ہم سفر تھے ۔ علامہ اقبال تو مسلم مندوب کی حیثیت سے گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے جا رہے تھے اور سید امجد علی مسلم وفد کے سیکریٹری کی حیثیت سے سفر کر رہے تھے ۔ علامہ اقبال بمبئی پہنچے تو سٹیشن پر افغان قونصل جنرل نے ان کا خیر مقدم کیا اور انھیں اپنے ساتھ لے گئے ۔ سید امجد علی نے اپنی رہائش کا الگ انتظام کیا ۔[٦]

بمبئی میں اپنے مختصر قیام کے دوران علامہ اقبال نے عطیہ بیگم اور ان کے خاوند کے محل نما مکان میں کچھ وقت گزارا ، جہاں عطیہ کے خاوند فیضی رحمین نے فن کے کچھ نادر نمونے اور اپنی تصاویر دکھائیں ۔[٧]

علامہ اقبال اور سید امجد علی ۱۰ اکتوبر کو "SS Conte Rosso" بحری جہاز کے ذریعے لندن روانہ ہوئے ۔ یہ جہاز لائڈ ٹریسٹینو کمپنی (Lloyd Triestino Line) کا تھا ۔ یہ جہاز جب عدن پہنچا تو آپ کو وجع المفاصل کا عارضہ لاحق ہو گیا ۔ اس لیے آپ اپنے کمرے میں آرام کرتے رہے ۔

نوبل پرائز ۔ سید امجد علی کہتے ہیں کہ :

"میں اس صورتِ حال پر بے حد رنجیدہ تھا کیونکہ اسی جہاز پر ایک نام ور ہندوستانی طبیب سر سی ۔ وی ۔ رامن بھی سوار تھے جو یورپ جا رہے تھے ۔ سر سی ۔ وی ۔ رامن دلچسپ اور خوب صورت گفتگو کرنے کا ملکہ رکھتے تھے ۔ اُنھوں نے دورانِ گفتگو اپنے یورپ کے متعدد سفروں اور یورپ کی بلند پایہ ادبا و سائنس دانوں سے اپنی ملاقاتوں کا رنگین حال بیان کیا ۔ سر رابندر ناتھ ٹیگور کا ذکر آیا تو کہنے لگے : 'وہ رہتا مشرق میں مگر اس کی شہرت مغرب میں پہنچ چکی ہے ۔' میں نے علامہ سے اس کا تذکرہ کیا اور کہا کہ اگر علامہ بھی اسی طرح یورپ کے سفر کرتے رہیں تو اُنھیں زیادہ شہرت حاصل ہوتی اور ٹیگور کی طرح وہ بھی بآسانی نوبل پرائز حاصل کر سکتے ہیں ۔ علامہ اقبال نے یہ بات سنی تو مسکراتے ہوئے کہا :

Tagore practises action and preaches rest whereas Iqbal preaches action and practises rest.

یعنی ٹیگور خود تو حرکت میں رہتا ہے اور دوسروں کو سکون و راحت کی تلقین کرتا ہے ، جبکہ اقبال دوسروں کو حرکت و عمل کی دعوت دیتا ہے اور خود سکون آشنا رہتا ہے ۔"[٨]

٦- *Speeches and Articles of Iqbal Day, 1962* ، ص ٣١ ۔
٧- ایضاً ۔
٨- فقیر سید وحید الدین ، "روزگارِ فقیر" ، ١٤٨/١ ۔

پیرس میں قیام - جب جہاز وینس پہنچا تو علامہ اقبال نے سید امجد علی سے فرمایا کہ یہاں سے لندن بذریعہ ریل چلیں گے اور راستے میں دو تین روز پیرس میں ٹھہریں گے - چنانچہ آپ وینس سے ریل کے ذریعے پیرس پہنچے - پیرس کے سٹیشن پر آپ کو خوش آمدید کہنے کے لیے امراؤ سنگھ مجیٹھیا[9] موجود تھے - سردار موصوف نے دونوں مہمانوں کو ایک سادہ سے ہوٹل میں ٹھہرایا - علامہ نے پیرس میں قیام کے دوران سردار صاحب کی دو لڑکیوں سے بھی ملاقات کی جن میں سے ایک مشہور فن کار امرتا شیر گل تھی -[10]

علامہ اقبال نے پیرس پہنچتے ہی امراؤ سنگھ سے کہہ دیا تھا کہ وہ اس دوران نپولین کی قبر پر جائیں گے ، مشہور محقق میسی نون (Massignon) سے ملاقات کریں گے جو اندلس میں مسلمانوں کے عہد پر تحقیق کے لیے مشہور تھے اور اگر ممکن ہوا تو فرانس کے شہرہ آفاق فلسفی پروفیسر برگساں (Bergson) سے بھی ملاقات کریں گے - علامہ کا خیال تھا کہ پروفیسر برگساں کا نظریۂ واقعیتِ زماں اسلامی تصوّر سے بہت قریب ہے - اس لیے قدرتی طور پر وہ ان سے گفتگو کرنے کے خواہاں تھے -

پروفیسر برگساں کے بارے میں معلوم ہوا کہ وہ ان دنوں پیرس سے باہر مضافات میں ایک گاؤں میں مقیم ہیں - علامہ اپنے طبعی تساہل کی بنا پر وہاں جانے پر آمادہ نہ ہوئے اور کانفرنس سے واپسی پر ملاقات کا پروگرام بنا لیا - کیونکہ اس وقت تک پروفیسر برگساں کی واپسی کا امکان تھا -[11]

نپولین کے مزار پر - مشہور فرانسیسی سپہ سالار نپولین بونا پارٹ کی قبر پر جانے کے لیے وقت مقرر ہوا - سردار امراؤ سنگھ اور سید امجد علی آپ کے ہمراہ تھے - نپولین کے مقبرے کو ڈاکٹر صاحب نے دیکھا اور وہاں دس پندرہ منٹ رہے لیکن مقبرے سے باہر نکلے تو ان کے چہرے سے

۹- سر سندر سنگھ مجیٹھیا متحدہ ہندوستان کے مشہور اور نام ور شخص تھے - امراؤ سنگھ انہی کے بھائی تھے ، امراؤ سنگھ نے پیرس میں رہائش اختیار کر لی تھی - انھوں نے ایک ہنگرین عورت سے شادی کر لی تھی جس کے بطن سے امرتا شیر گل پیدا ہوئی جس نے مصوری اور ادب کے میدان میں بڑا نام پایا -

۱۰- *Speeches and Articles* ، ص ۳۱ -

۱۱- ایضاً ، ص ۳۲ -

کسی خاص تاثر اور کیفیت کا اظہار نہیں ہوتا تھا ۔ سید امجد علی کو دیکھ کر حیرانی بھی ہوئی اور مایوسی بھی ۔ اُنھیں توقع تھی کہ نپولین ایسے عظیم فرانسیسی سپہ سالار کے مقبرے کی زیارت سے علامہ اقبال پر وہ کیفیت ضروری طاری ہو جائے گی جس کے نتیجے میں وہ شعر کہتے ہیں ، لیکن جب اُنھوں نے علامہ کے چہرے پر اس کی کوئی علامت نہ دیکھی تو ان کا یہ شوق تشنۂ تکمیل رہ گیا ۔[۱۲] اس کے باوجود ''نپولین کے مزار پر'' کے زیرِ عنوان ان کی ایک نظم ہمیں ملتی ہے جس میں اُنھوں نے نپولین کو خراجِ تحسین پیش کیا ہے :

راز ہے راز ہے تقدیرِ جہاں تگ و تاز
جوشِ کردار سے کُھل جاتے ہیں تقدیر کے راز
جوشِ کردار سے شمشیرِ سکندر کا طلوع
کوہِ الوند ہوا جس کی حرارت سے گداز !
جوشِ کردار سے تیمور کا سیلِ ہمہ گیر
سیل کے سامنے کیا شے ہے نشیب اور فراز
صفِ جنگاہ میں مردانِ خدا کی تکبیر
جوشِ کردار سے بنتی ہے خدا کی آواز !
ہے مگر فرصتِ کردار نفس یا دو نفس
عوضِ یک دو نفس قبر کی شب ہائے دراز !
''عاقبت منزلِ ما وَدیٰ خاموشاں است
حالیا غلغلہ در گنبدِ افلاک انداز'' ![۱۳]

میسی نون سے ملاقات ۔ فرانسیسی محقق میسی نون[۱۴] سے علامہ اقبال کی ملاقات ہوئی تو پروفیسر موصوف جس کمرے میں بیٹھے تھے اس میں ہر طرف کتابوں کے انبار تھے ۔ علامہ اقبال اور آپ کے رفقا بڑی مشکل سے اپنے بیٹھنے کے لیے جگہ بنا سکے ۔ علامہ اقبال یہ جاننا چاہتے تھے کہ پروفیسر موصوف نے اندلسی عربوں کے لٹریچر پر کیا کام کیا ہے ، کیونکہ پروفیسر میسی نون اسکوریل (Escurial) اور دیگر اندلسی کتب خانوں

۱۲۔ فقیر سید وحید الدین ، کتاب مذکور ، ۱/۱۳۴ - ۱۳۵ -
۱۳۔ ''بالِ جبریل'' ، ص ۲۰۱ - ۲۰۲ -
۱۴۔ مشہور فرانسیسی محقق جنھوں نے مسلمانوں کے زمانۂ سپین پر تحقیقات کے سلسلے میں بہت شہرت حاصل کی تھی -

میں ایک مدت تک دادِ تحقیق دیتے رہے تھے ۔ علامہ اقبال نے کہا کہ مغرب کے مورخین کو اسلام سے جو تعصب اور عناد ہے امتدادِ زمانہ سے اس میں کمی آ رہی ہے اور اسلام کی صداقت ان پر واضح ہو رہی ہے ۔ کیا آپ اس رائے سے متفق ہیں ؟ فرانسیسی پروفیسر نے جواب دیا کہ یہ بات درست ہے کہ اب مغربی مورخین پہلے کی نسبت زیادہ غیر جانب دارانہ نقطۂ نظر سے اسلامی تحریکوں کا جائزہ لے رہے ہیں ۔ اُنھوں نے یہ بھی اعتراف کیا کہ یورپ پر مسلمانوں کے عظیم احسانات ہیں ۔ اُنھوں نے تہذیبی اعتبار سے یورپ کو بیدار کیا اور تعلیم و معاشرت کے بہت سے شعبوں میں مغرب کی ترقی کے لیے نئے نئے مواقع عطا کیے ۔۱۵

فرانسیسی پروفیسر نے اس بات پر اطمینان کا اظہار کیا کہ ان کی تحقیقات کو بڑے پیمانے پر قبولیت حاصل ہو رہی ہے اور متعدد مستشرقین اندلس کے عربوں کے پرانے علمی کارناموں میں دلچسپی لے رہے ہیں ۔۱۶

فرانس میں قیام کے دوران اقبال نے ایک غزل بھی کہی جس کا مطلع یہ ہے :

ڈھونڈ رہا ہے فرنگ عیشِ جہاں کا دوام
وائے تمنائے خام ! وائے تمنائے خام !

اس غزل کے دو شعر یہ ہیں :

پیرِ حرم نے کہا سن کے مری روئداد !
پختہ ہے تیری فغاں اب نہ اسے دل میں تھام

• • •

آہ کہ کھویا گیا تجھ سے فقیری کا راز
ورنہ ہے مالِ فقیر سلطنتِ روم و شام !۱۷

لندن میں ۔ علامہ اقبال اور سید امجد علی ربل کے ذریعے پیرس سے روانہ ہوئے اور خلیج عبور کر کے لندن پہنچے تو ریلوے سٹیشن پر ایک نو مسلم انگریز خالد شیلڈرک (Khalid Sheldrake) نے علامہ کا خیر مقدم کیا ۔ خالد شیلڈرک نے اس موقعے پر علامہ کی خدمت میں مشہور برطانوی سیاست دان جان برائٹ (John Bright) کی تقریروں کا مجموعہ (مرتبہ جے ۔ ای ۔

---

۱۵ :- فقیر سید وحید الدین ، کتاب مذکور ، ۱۳۵/۱ -
۱۶ :- *Speeches and Articles* ، ص ۳۲ -
۱۷ :- ''بالِ جبریل'' ، ص ۹۰ - ۹۱ -

ٹی ۔ راجرس ، مطبوعہ میکملن اینڈ کمپنی لندن ، ۱۸۹۲) پیش کیا اور عرض کیا کہ آپ کو گول میز کانفرنس کے اہم سیاسی مباحث میں حصہ لینا ہے ۔ اس لیے میری درخواست ہے کہ ان تقریروں کو آپ وقت نکال کر ضرور پڑھ لیں ۔ سید امجد علی کہتے ہیں :

''رات کے کھانے کے بعد علامہ نے اس کتاب کا مطالعہ شروع کیا اور رات گئے تک اس میں محو رہے ۔ علامہ اس کتاب کے مباحث میں اس قدر محو ہوئے کہ وہ بھول گئے کہ میں بھی کمرے میں موجود ہوں ۔ لہٰذا میں ایک گھنٹے کے بعد انھیں مطالعہ کرتے ہوئے چھوڑ کر چلا گیا ۔ اگلی صبح جب میں نے پوچھا کہ آیا وہ رات گئے تک پڑھتے رہے تھے تو اُنھوں نے فرمایا کہ اُنھوں نے تقریباً آدھی رات کو یہ کتاب ختم کی ۔ اس کتاب کی تعریف کرتے ہوئے اقبال نے کہا کہ بہت کم کتابیں ایسی ہوتی ہیں جنھیں شروع سے آخر تک پڑھنا پڑتا ہے اور پوری توجہ سے ۔''[۱۸]

جان برائٹ کی تجویز ۔ گول میز کانفرنس کے مباحث میں شرکت کرتے ہوئے اقبال نے جان برائٹ کی تقاریر سے خاصی مدد لی ۔ اس انگریز کی فراست اور دوربینی کی داد دینی پڑتی ہے کیونکہ اس نے ۱۸۵۷ کی جنگِ آزادی کے ایک سال بعد برطانوی حکومت کو یہ مشورہ دیا تھا کہ وہ ہندوستان کو خالی کرنے سے پیشتر اُسے کم از کم پانچ خود مختار حصوں میں تقسیم کرنے کا اہتمام کرے ۔ جان برائٹ نے برطانوی دارالعوام میں ۲۴ جون ۱۸۵۸ کو ہندوستان کے متعلق پبلک پالیسی کے موضوع پر جو تقریر کی تھی اس کا ایک اہم اقتباس یہ ہے :

''میری تجویز یہ ہے کہ ایک سلطنت ہند اور اس کے گورنر جنرل مقرر کرنے کی بجائے ہم نہ پہلی صورت اختیار کریں نہ دوسری (دونوں سے دست کش ہو جائیں) ، بلکہ میں یہ تجویز پیش کرنا چاہتا ہوں کہ ہم سلطنت قائم کرنے کی بجائے ہندوستان میں صوبے یا یونٹ قائم کریں ۔ ۔ ۔ ۔

''میں چاہتا ہوں کہ ہندوستان میں کم از کم پانچ صوبے یا احاطے قائم کیے جائیں اور ان کی حکومتیں مرتبے اور مالی ذرائع کے اعتبار سے بالکل مساوی ہوں ۔ میرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ان یونٹوں کے دارالحکومت کلکتہ ، مدراس ، بمبئی ، آگرہ اور لاہور ہوں ۔ میری خواہش ہے کہ ہر

۱۷- ''بالِ جبریل'' ، ص ۹۰ - ۹۱ -

۱۸- *Speeches and Articles* ، ص ۳۲ - ۳۳ -

یونٹ کا محکمہ مالیات ، محکمہ وصولیٔ ٹیکس ، محکمہ انصاف ، پولیس ، امورِ رفاہ عامہ اور محکمہ فوج ایک دوسرے سے علیحدہ ہو ۔ گویا ہر علاقہ ایک بالکل خود مختار سٹیٹ (ریاست) ہو جس کا ہندوستان کے دوسرے حصوں (صوبوں) سے کوئی تعلق نہیں ہو بلکہ ہر یونٹ کو اس ملک (انگلستان) کا صرف ایک تابع (Dependency) تسلیم کیا جائے ۔ اگر آئندہ کبھی انگلستان کو اپنے اقتدارِ اعلیٰ سے دست بردار ہونا پڑے تو ہم ایک ملک کی بجائے ان خود مختار یونٹوں سے دست بردار ہوں جن میں سے ہر علاقہ اپنی آزادی اور اپنی حکومت کو قائم رکھ سکے ۔ ۔ ۔ ۔''[۱۹]

علامہ نے علیحدگیٔ سندھ کے متعلق ایک یادداشت ۲۲ نومبر کو پارلیمنٹ کے جملہ اراکین کو ارسال کی ۔[۲۰]

نیشنل لیگ کی تقریب ۔ لندن میں مس فارقو ہرسن (Margaret Farquharson) نے ۱۹۱۴ میں ایک تنظیم نیشنل لیگ کے نام سے قائم کی تھی جس کا مقصد جنگ کے دوران برطانیہ کی مدد کرنا تھا ۔ جنگ کے بعد اس کی توجہ اشتراکیت کی روک تھام پر مبذول ہو گئی ۔ علاوہ ازیں دنیا بھر کے مسلمانوں کو برطانیہ سے قریب کرنا اور ان کے منصفانہ مطالبات کے لیے رائے عامہ ہموار کرنا بھی اس کے پیشِ نظر تھا ۔ علامہ اقبال شروع ہی سے اس لیگ کی کوششوں کے معترف تھے ۔ نیشنل لیگ کی بانی مس فارقو ہرسن نے گول میز کانفرنس کے موقعے پر علامہ اقبال کی لندن میں موجودگی سے فائدہ اُٹھاتے ہوئے ۲۴ نومبر ۱۹۳۲ کو ان کے اعزاز میں ایک تقریب کا اہتمام کیا جس میں متعدد مقتدر برطانوی ، گول میز کانفرنس کے ہندو اور مسلم مندوبین اور مولانا شوکت علی بھی شامل ہوئے ۔

تعارف ۔ مس فارقو ہرسن نے مہمانوں کا خیر مقدم کرتے ہوئے اقبال کا تعارف ان لفظوں میں پیش کیا :

''علامہ اقبال غیر معمولی صفات کے مالک ہیں ۔ وہ اپنی شاعرانہ بصیرت سے مستقبل میں دور تک دیکھ سکتے ہیں ، وہ ایک فلسفی کی دقتِ نظر اور عمیق فکر سے انسانی مسائل میں مضمر اصولوں اور ایک عملی آدمی کی قوتوں کو دریافت کرتے ہیں ۔ اپنی انہی خصوصیات کی بنا پر وہ گول میز کانفرنس کی رکنیت سے سرفراز ہوئے ۔

''یہ ایک خاص موقع ہے جس میں پارلیمنٹ کے دونوں ایوانوں کے اراکین ، متعدد ممالک کے سفرا اور ہمارے بہت سے مشرقی دوست یہاں جمع ہیں تاکہ ان کی عزت افزائی کر سکیں ۔''

۱۹۔ فقیر سید وحید الدین ، کتاب مذکور ، ۱/۱۴۵ ۔

۲۰۔ عبدالمجید سالک ، ''ذکرِ اقبال'' ، ص ۱۰۰ ۔

اس تعارف کے بعد لارڈ لیمنگٹن [Lord Lamington] نے اقبال کی علمی کاوشوں اور شعری تخلیقات کی تعریف کی اور ان کی ان خدمات کو سراہا جو اقبال نے دنیا بھر کے انسانوں کی بیداری کے سلسلے میں سر انجام دیں۔ اس کے بعد انھوں نے رسمی طور پر علامہ اقبال کو حاضرینِ اجلاس سے خطاب کرنے کی دعوت دی۔ علامہ اقبال نے ایک مختصر مگر جامع تقریر میں متفقہ آئین تیار کرنے کے لیے باہمی اعتماد اور خیر سگالی کی فضا قرار رکھنے پر زور دیا۔ انھوں نے اس توقع کا اظہار بھی کیا کہ مسلمانوں کے جائز حقوق کی حفاظت کی ضمانت دی جائے گی۔

اقبال کی تقریر - علامہ اقبال نے اپنی تقریر میں فرمایا :

"ہم برطانوی حکومت کے تعاون سے ہندوستان کے لیے آئین بنانے کے لیے اکٹھے ہوئے ہیں۔ ہمیں ایک ایسا آئین تیار کرنا چاہیے جسے ناکامی کا امکان نہ ہو۔ ہندوستان ایک وسیع و عریض ملک ہے جس میں مختلف نسلوں اور زبانوں کے لوگ ہزاروں صدیوں سے اکٹھے بس رہے ہیں۔

"یہ ضروری ہے کہ کانفرنس کے مقاصد کی صحیح طریق سے وضاحت کر دی جائے۔ تمام فرقوں کا آپس میں اور ملک (کے مفاد) کے ساتھ گہرا رابطہ ہو۔ باہمی اعتماد بے حد ضروری ہے۔ اعتماد کرنے سے ہی اتحاد حاصل ہوتا ہے۔ کانفرنس میں خیر سگالی کی فضا موجود ہے۔ مسلمان باہمت ہیں اور انھوں نے ہمیشہ برطانیہ سے وفاداری اور محبت کا اظہار کیا ہے۔ مجھے توقع ہے کہ مسلمانوں کے جائز مطالبات اور خواہشات کو آخری سمجھوتہ میں مکمل تحفظ دیا جائے گا۔"[۲۱]

نیشنل لیگ کا اجلاس - ۱۵ دسمبر ۱۹۳۲ء کو نیشنل لیگ نے کمیٹی روم نمبر ۱۰ میں ایک اجلاس منعقد کیا تا کہ مسلم وفد کے ارکان اور علامہ اقبال سے برطانوی عوام و خواص ملاقات کا شرف حاصل کر سکیں۔ اس میں غیر ملکی سفیروں کے علاوہ دارالامرا اور دارالعوام کے ارکان نے بھی شرکت کی۔ اس میں اقبال نے ایک جامع تقریر میں مسلمانوں کے مطالبات کی توضیح کی اور کہا کہ مسلمانوں کا اہم ترین مسئلہ اپنی تہذیب و ثقافت کا تحفظ کرنا اور اپنی روایات کے مطابق شاہراہِ ترقی پر گام زن ہونا ہے۔ لہٰذا برطانیہ کو چاہیے کہ وہ مسلمانوں کی اس فطری خواہش کا احترام کرتے ہوئے ان کے مطالبات تسلیم کر لے۔ علامہ اقبال نے فرمایا :

"مسلمانانِ ہند کے مطالبات میں ایک بے حد سادہ اصول کار فرما ہے

۲۱- *Letters and Writings of Iqbal*، ص ۶۹ - ۷۰۔

جو برطانوی عوام کو یقیناً قبول ہوگا ۔ جیسا کہ آپ جانتے ہیں کہ مسلمانانِ ہند کی آبادی سات کروڑ ہے ۔ اس آبادی کا نصف حصہ پورے ملک میں پھیلا ہوا ہے جب کہ نصف سے زیادہ حصہ نسبتاً یک جا اور خاص طور پر ان صوبوں میں آباد ہے جو ہندوستان کے وسیع مغربی خطے پر مشتمل ہیں ۔ بنگال میں مسلمانوں کی آبادی تقریباً ۵۷ فی صد ، سندھ میں ۷۳ فی صد اور صوبہ سرحد میں تقریباً ۹۵ فی صد ہے ۔"

علامہ اقبال نے مسلمانوں کی سیاسی جدوجہد کے نصب العین کی وضاحت کرتے ہوئے کہا :

"مسلمانانِ ہند کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ وہ ایک قوم کی حیثیت سے ممتاز تاریخی روایت اور ہم آہنگی کے مالک ہیں ۔ اس اعتبار سے کوئی دوسری ہندوستانی قوم ان کا مقابلہ نہیں کر سکتی ۔ اس بنا پر وہ اپنی زندگی اپنے اسلوب پر گزارنا چاہتے ہیں اور اپنی ثقافت کو ترقی دینے کے خواہش مند ہیں ۔ یہ ان کے مطالبات کا بنیادی اصول ہے ۔ ان کے یہی مطالبات آل انڈیا مسلم کانفرنس اور آل انڈیا مسلم لیگ کی قراردادوں میں شامل کیے گئے ہیں ۔

"جیسا کہ آپ جانتے ہیں کہ فرقہ وارانہ مسئلہ آپ کے لیے اور ہمارے لیے ہمیشہ تشویش کا باعث رہا ہے ۔ گذشتہ دس سال کے دوران میں ہم نے اپنے ہم وطنوں سے مفاہمت کی انتہائی کوشش کی ہے لیکن ناکام ہوئے ۔ آخرکار اس کا فیصلہ حکومتِ برطانیہ نے کر دیا ۔ اگرچہ بعض معاملات کے بارے میں ہم نے ابھی شکایت کرنی ہے تاہم مسلمانوں کے اہم ترین حصے نے اس صورتِ حال سے نمٹنے اور اس کے نتائج کا انتظار کرنے کا فیصلہ کر لیا ہے ۔

"ہمارے دیگر مطالبات پر گول میز کانفرنس میں بحث ہو رہی ہے ۔ ہم نے یہ مطالبات کانفرنس کو پیش کر دیے ہیں اور ہم آپ کے شکر گذار ہیں کہ آپ نے ہمیں ایسا کرنے کا موقع دیا ہے ۔"

مسلم مطالبات کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا :

"ہم نے یہ مطالبات سر آغا خاں کی رہنمائی میں کانفرنس کے سامنے پیش کر دیے ہیں ۔ آغا خاں وہ محترم سیاست دان ہیں جن کے ہم سب مداح ہیں اور اہلِ بیت ہونے کی بنا پر مسلمانانِ ہند جن سے محبت کرتے ہیں ۔

"میرا خیال ہے کہ اب آپ اس بنیادی اصول سے آگاہ ہو چکے ہوں گے جس کا تذکرہ میں کر چکا ہوں ۔ یہ اصول اب ٹھوس مطالبات کی صورت اختیار کر چکا ہے ، جن میں جداگانہ انتخابات کو اوّلیت حاصل ہے ۔ اس کے بعد ہمارا مطالبہ یہ ہے کہ مسلم اکثریت کے صوبوں میں ہمیں قطعی

اکثریت دی جائے اور ہمارا قومی مطالبہ یہ ہے کہ فوری طور پر صوبائی خود مختاری بھی دی جائے ۔ پھر ہم یہ بھی مطالبہ کرتے ہیں کہ سندھ کو [بمبئی سے] علیحدہ کیا جائے ، سرحد کو مساوی درجہ دیا جائے ؛ نیز بلوچستان میں اصلاحات کا نفاذ کیا جائے ۔ ہم مرکز میں ایوانِ بالا اور ایوانِ زیریں میں اپنے مفادات کے تحفظ کے لیے ۳۳ فی صد نمائندگی کا مطالبہ بھی کرتے ہیں ۔

''اب میں زیادہ تفصیل میں نہیں جاؤں گا ۔ صرف مرکز میں ۳۳ فی صد نمائندگی ، بلوچستان میں اصلاحات کے نفاذ اور صوبائی خود مختاری کے بارے میں چند لفظ کہوں گا ، کیونکہ آپ کے اخبارات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے ان مطالبات کے بارے میں بعض غلط فہمیاں پیدا ہو گئی ہیں ۔

''اخبارات نے یہ تاثر دیا ہے کہ مسلمانانِ ہند نے ۳۳ فی صد نمائندگی کے مطالبے میں کچھ ترمیم کر لی ہے ۔ اس مسئلے کے بارے میں مسلمانانِ ہند کے احساسات جو کہ آل انڈیا مسلم لیگ کی قراردادوں میں بیان کیے گئے ہیں یہ ہیں کہ مسلمان اس کو دونوں ایوانوں میں اپنے حقوق کی کم از کم ضمانت تصور کرتے ہیں ۔ یقیناً ہمیں معلوم ہے کہ اس راہ میں کچھ مشکلات ہیں اور ہمیں امید ہے کہ ہندوستانی ریاستیں جو آل انڈیا وفاق کا ایک حصہ ہیں یہ دیکھیں گی کہ کوئی ایسا سمجھوتہ کس طرح ہو سکتا ہے جس کی بنا پر ہم وہ کچھ حاصل کر سکیں جو ہم چاہتے ہیں ۔ ہم ان کی مشکلات سے بخوبی واقف ہیں لیکن ان مشکلات کی وجہ سے ہم اپنے مطالبات میں ترمیم کرنے سے قاصر ہیں ، ہمارا مطالبہ جو کہ مسلمانانِ ہند کی قرارداد میں بیان کیا گیا ہے یہ ہے کہ ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہمارے مفادات کا تحفظ صرف دونوں ایوانوں میں ۳۳ فی صد نمائندگی سے ہی ممکن ہے ۔

''بلوچستان میں اصلاحات کے بارے میں میری تجویز یہ ہے کہ برطانوی بلوچستان اور قلات و لس بیلہ کی ریاستوں کو ملا دیا جائے ، ایک قسم کا بلوچستان کا وفاق بنا دیا جائے اور اس کو کل ہند وفاق کا حصہ بنا دیا جائے ۔

''صوبائی خود مختاری کے متعلق یہ بتا دینا میرا فرض ہے کہ ہم اس مسئلہ کو بہت اہمیت دیتے ہیں ۔ ذاتی طور پر مجھے یقین ہے اور امید ہے کہ ہر ہندوستانی مسلمان اس سلسلے میں مجھ سے اتفاق کرے گا کہ برطانوی عوام اور اپنے ہم وطنوں کے سامنے ہم نے جو مطالبے کیے ہیں یہ ان میں روح و رواں کی حیثیت رکھتا ہے ۔ ہمارے ہم وطن اس سے متفق نہیں ہیں اور چھ روز پیشتر کانفرنس کے دوران ایک سمجھوتہ بھی تجویز کیا گیا تھا لیکن میرے علم کے مطابق مسلمانانِ ہند اس نکتے پر بدستور مضبوطی سے قائم ہیں اور ہمارے سیاست دان اور اس مقصد کے لیے بنائی گئی ذیلی کمیٹی کے ارکان بھی اس سے منحرف نہ ہوئے اور مجوزہ مصالحت پر رضامند نہ ہوئے ۔

''میں برطانوی عوام کے نمائندوں کو بتا دینا چاہتا ہوں کہ اس بارے میں ہم بے حد حساس ہیں اور یہ ہم مسلمانوں کے مطالبات کی جان ہے۔''

مسلمانوں کے بارے میں غیر محبِ وطن ہونے کے الزام کا جواب دیتے ہوئے ارشاد فرمایا :

''یہ وہ چند اہم مطالبات ہیں جو میں نے گول میز کانفرنس کے سامنے پیش کیے ہیں۔ ان مطالبات کی بنا پر ہمارے ہم وطن کہتے ہیں کہ ہم پان اسلامسٹ ہیں، ہم کافی محبِ وطن نہیں ہیں اور ہم فرقہ پرست ہیں۔ میں آپ سے فرقہ واریت اور پان اسلامزم کے بارے میں کچھ کہوں گا۔ اگر کوئی شخص ایک تہذیبی گروہ سے تعلق رکھتا ہے اور اُسے اپنی تہذیب کی حفاظت کے فریضے کا احساس ہے تو میں پوچھتا ہوں کہ کیا ایسے شخص کو آپ غیر محبِ وطن سمجھیں گے؟ میرا خیال ہے کہ برطانوی باشندے کا یہ فرض ہے کہ وہ اپنے ملک کی حفاظت کرے اگر اس کے ملک کو کوئی خطرہ لاحق ہو۔ اسی طرح ہر مسلمان کا فرض ہے کہ وہ اپنے تہذیب اور ایمان کی حفاظت کرے در آں حالیکہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ ان چیزوں کا تحفظ معرضِ خطر میں ہے۔ بہرحال انسان کی تہذیب، ایمان اور روایت ہی تو ہیں جن کے لیے اُسے زندہ رہنا یا جان قربان کرنا چاہیے۔''

ہندوستان کے سیاسی مسئلے کے حل کے لیے اپنی تجویز دہراتے ہوئے آپ نے فرمایا :

''چار پانچ سال بیشتر میں نے آل انڈیا مسلم لیگ کے صدر کی حیثیت سے [ہندوستان کے سیاسی مسئلے کا] ایک امکانی حل شمال مغربی ہندوستان میں ایک بڑی مسلم ریاست کے قیام کی صورت میں پیش کیا تھا۔ اگرچہ میری تجویز کو مسلمانانِ ہند کی قرارداد میں شامل نہیں کیا گیا لیکن میری ذاتی رائے اب بھی یہی ہے کہ یہی واحد حل ہے۔ جب تک تجربہ اس کی معقولیت یا نا معقولیت ثابت نہیں کرتا، میں انتظار کروں گا۔

''اسلام نسل، ذات حتیٰ کہ جنس کی بھی تمیز روا نہیں رکھتا۔ یہ زمان و مکاں سے ماوریٰ ہے اور اس احساس کے تحت کہ تمام بنی نوعِ انسان ایک برادری ہے۔ ہم ہندوستان میں آٹھ کروڑ ہیں اور ہم اپنی تہذیب اور تاریخی روایت کا تحفظ چاہتے ہیں۔''

آخر میں اقبال نے فرمایا :

''بنا بریں میں بڑے ادب سے عرض کروں گا کہ مسلمانانِ ہند نے آپ کے سامنے جو مطالبات پیش کیے ہیں ان پر ہمدردانہ غور کریں کیونکہ

مضبوط ہندوستان ہی اس زمانے کے سب سے اہم سیاسی مسئلہ یعنی مشرق و مغرب کے باہمی تعاون کو ہمیشہ کے لیے حل کر سکتا ہے ۔ ہندوستان مشرق و مغرب کے درمیان واقع ہے اور اگر برطانیہ کے تعاون سے مسلمانوں کو موقع ملے تو وہ ایشیا اور انگلستان کے عوام کی خدمت سر انجام دے سکتے ہیں ۔"۲۲

سر آغا خاں اور مسلم وفد کے ارکان نے بھی تقریریں کیں اور لارڈ ایپلسن ، رکن پارلیمنٹ ، نے اظہارِ تشکر کے ساتھ ہی پارلیمنٹ کی طرف سے مسلم مطالبات کی حمایت کا یقین دلایا ۔۲۳

اقبال کا موقف : علامہ اقبال بار بار اپنا موقف واضح کر چکے تھے ۔ بظاہر آپ کا کانفرنس میں شریک ہونا یا نہ ہونا برابر تھا تاہم آپ ضروری سمجھتے تھے کہ کانفرنس کی رسمی بحث سے الگ رہ کر انگلستان کے مدبرین کو مسلم مطالبات کی معقولیت سے آگاہ کیا جائے ۔ یہی وجہ ہے کہ آپ نے کانفرنس میں شرکت کے باوجود اس کے مباحث میں زیادہ سرگرمی کا مظاہرہ نہیں کیا ۔ تاہم آپ کو اظہار خیال کا موقع ملا تو آپ نے سرے سے وفاق کے تصور ہی کی مخالفت کی اور یہ رائے ظاہر کی کہ ہندوستان میں کوئی مرکزی حکومت (خواہ وہ وفاق ہی کیوں نہ ہو) قائم نہ کی جائے بلکہ ہر صوبے کو خود مختار اور آزاد نو آبادی کا درجہ دیا جائے اور اس کا تعلق ہندوستان کی مرکزی حکومت کی بجائے براہِ راست لندن میں وزیرِ ہند سے ہو ۔۲۴

برطانیہ کے بعض مقتدر اور با اثر سیاست دانوں کو علامہ اقبال نے مسلم مطالبات خصوصی مسلم انڈیا کے قیام کی تجویز سے آگاہ کرنے میں جو کامیابی حاصل ہوئی اس طرف اشارہ کرتے ہوئے اقبال قائد اعظم کے نام اپنے ایک مکتوب میں رقم طراز ہیں :

"مجھے یاد ہے کہ انگلستان سے روانگی سے قبل لارڈ لوتھین (Lord Lothian) نے مجھ سے کہا تھا کہ تمھاری سکیم ہی ہندوستان کی مشکلات کا واحد حل ہے لیکن اس کے بار آور ہونے کے لیے ابھی پچیس سال درکار ہیں ۔"۲۵

۲۲- ایضاً ، ص ۷۰ - ۷۶ -
۲۳- عبدالمجید سالک ، کتاب مذکور ، ص ۱۸۰ -
۲۴- ڈاکٹر امبیدکر ، "پاکستان" ، ص ۳۲۹ -
۲۵- *Letters of Iqbal to Jinnah* ، ص ۲۱ -

اس طرح وہ مقصد کسی حد تک حاصل ہو گیا جس کے لیے اقبال نے اپنی عمر کے آخری دور میں اس قدر دور دراز کا سفر اختیار کیا ۔ ان کا موقف یہ تھا کہ ہندوستان کے سیاسی مسئلے کے حل کے لیے جو دستوری تجاویز تیار کی جائیں ان میں اقلیتوں خصوصاً مسلمانوں کے جداگانہ حقوق کے تحفظ کی ضمانت ضرور دی جائے ۔ ایک موقعے پر آپ نے اس مقصد کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا :

''میں ملک کی سیاسیات میں فرقہ وارانہ مناقشات میں حصہ لینے شامل نہ ہوا تھا بلکہ محض اس لیے کہ ہندوستان کے آئندہ نظامِ سیاسی میں مسلمانوں کو دوسری اقوامِ ہند میں مدغم نہ ہونا چاہیے ۔ میں نے اس کے سوا گول میز کانفرنس کی کسی کاروائی میں حصہ نہیں لیا ۔''[۲۶]

حکومت نے علامہ اقبال کو اینگلو انڈین تعلیم کی ذیلی کمیٹی کا رکن نام زد کیا ، لیکن اس میں بھی اقبال نے کوئی خاص حصہ نہیں لیا ۔ سید نذیر نیازی کے نام ۳۱ مارچ ۱۹۳۳ کے مکتوب سے معلوم ہوتا ہے کہ ۶ اپریل کو اس کمیٹی کا اجلاس وائسرائے کے ہاں منعقد ہونا تھا جس میں اقبال کو بھی شرکت کرنا تھی ،[۲۷] لیکن اس کی مزید تفصیلات نہیں ملتیں ۔ ویسے بھی اس کمیٹی کی کوئی اہمیت نہیں تھی کیونکہ اقبال کے نزدیک اصل مسئلہ ہندو مسلم مفاہمت کا تھا ۔ وہ بجا طور پر یہ سمجھتے تھے کہ جب تک یہ مسئلہ حل نہ ہو جائے دیگر مسائل پر توجہ دینا عبث ہے ۔

مشرقی خواتین کی حیثیت ۔ ۱۹۳۳ میں علامہ اقبال کا ایک مضمون ''مغربی اور مشرقی خواتین کی حیثیت'' کے زیرِ عنوان انگریزی اخبار ''لور پوسٹ'' میں شائع ہوا ، جس میں آپ نے مشرقی خواتین کے بارے میں پائی جانے والی غلط فہمیوں کے ازالے کی کوشش کی تھی :

''میں اس مضمون پر روشنی ڈالنا چاہتا ہوں کہ مشرق میں عورت کی پوزیشن کیا ہے اور خواتینِ مغرب کے مقابلے میں ان کی حیثیت کیا ہے ۔ لندن کے گلی کوچوں میں مجھے بے شمار ایسی باتیں نظر آ رہی ہیں جو اہلِ لندن کی نظروں سے اوجھل ہیں ۔ حقائق شناس نگاہیں ان امور و حقائق کو فوراً پہچان لیتی ہیں ۔ جن لوگوں کو ایک طویل عرصے کی غیر حاضری کے بعد یہاں آنے کا اتفاق ہوا ہے ان کے نزدیک ان کی حیثیت مقابلتاً تعجب انگیز اور حیرت افزا ہے ۔

۲۶- محمود نظامی ، مرتب ، ''ملفوظاتِ اقبال'' ، ص ۱۴۴ ۔
۲۷- ''مکتوباتِ اقبال بنام سید نذیر نیازی'' ، ص ۱۰۱ ۔

''میں اس بات پر حیران ہوں کہ صنفِ نازک کو مغرب میں جو خاص امتیاز حاصل تھا وہ بتدریج کم ہو رہا ہے۔ اب مرد اپنی نشستوں کو مستورات کی خاطر خالی نہیں کرتے اور اگر کبھی کرتے بھی ہیں تو بہت کم۔ موٹر کاروں سے اُترتے وقت انھیں اس بات کا خیال نہیں آتا کہ مستورات پہلے اُتریں اور مرد بعد میں۔ مردوں کا یہ طرزِ عمل میرے نزدیک قابلِ مذمت نہیں، اس لیے کہ یہ عورتوں کا خود پیدا کردہ ہے۔ انھیں کامل آزادی اور مردوں کے ساتھ مساوات کا جنون لاحق ہو گیا تھا۔ اس لیے جو تبدیلی بھی رونما ہوئی ہے وہ حالاتِ گرد و پیش کا لازمی نتیجہ ہے جس سے مفر کی کوئی صورت قطعاً نظر نہیں آتی۔

''اس مقام پر یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مشرقی خواتین بالخصوص اسلامی صنفِ نازک کے اوضاع و اطوار اور ان کے ساتھ مردوں کے سلوک کی بعض غلط فہمیوں کا ازالہ کیا جائے جس پر وہ ایک زمانے میں بصد جاہ و جلال متمکن تھیں لیکن بمقابلہ اس کے مشرقی یا اسلامی خواتین کو سابقہ اعزاز و احترام بدستور حاصل ہے۔

یورپ آج بھی اس دھن میں مبتلا ہے کہ ترکی خواتین کو ترکی معاشرت میں کوئی امتیاز حاصل نہیں۔ دراصل مصیبت یہ ہے کہ وہ ہماری طرزِ بود و ماند سے نا آشنا ہیں اور انھوں نے پردے کی حقیقت کو آج تک نہیں سمجھا۔ پردے کا سبب یہ نہیں کہ مردوں کے اخلاق خراب ہیں بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت فاطر السمٰوات والارض کی مقدس ترین مخلوق ہے اور اس کا جنسی تقدس اس امر کا متقاضی ہے کہ اسے اجنبی نگاہوں سے ہر نوع محفوظ رکھا جائے۔ عربی زبان میں لفظ 'حرم' کے معنی ہیں پاک اور مقدس سر زمین کہ جس کو اغیار و اجانب کی مداخلت سے ملوث نہیں کیا جا سکتا۔''

''پردے'' کے بارے میں اظہارِ خیال کرتے ہوئے آپ نے فرمایا:

''پردے کے اور بھی اسباب و وجوہ ہیں، لیکن ان کا تعلق علم الحیات سے ہے۔ اس لیے اس موقعے پر مفصل بحث کی گنجائش نہیں۔ میں صرف یہ بتاؤں گا کہ اس رواج کی حقیقی بنیاد و اساس کیا ہے۔ دنیا میں عورت ایک بہت ہی عظیم ذریعۂ تخلیق ہے اور حقیقت یہ ہے کہ دنیا کی تخلیقی قوتیں مستور و محجوب ہیں۔ مشرق عورت کا اعزاز و احترام ہی پردے میں مضمر ہے۔ صدیوں سے اس دستور میں کوئی تغیر رونما نہیں ہوا، بلکہ عورتوں کو آزادانہ اختلاط سے ہمیشہ منع کیا جاتا رہا ہے۔ قرآنِ پاک میں عورتوں کی علیحدگی کے لیے متعدد اصول بیان کیے گئے ہیں۔ پردہ بھی ان میں سے ایک ہے۔ ایک پابندی یہ بھی ہے کہ جب کبھی مردوں اور عورتوں کو ایک دوسرے کے روبرو ہونے کا اتفاق ہو تو ایک دوسرے کی آنکھوں

میں آنکھیں ڈال کر دیکھنے سے قطعی احتراز کریں ۔ اگر تمام دنیا اس پر کاربند ہو جائے تو پھر مروجہ حجاب کی ضرورت نہیں ۔ ہندوستان اور بعض اسلامی ممالک کی بے شمار عورتیں برقع استعمال نہیں کرتیں ۔ در اصل برقع دل کی ایک خاص کیفیت کا نام ہے اور اس کیفیتِ قلب کو تقویت دینے کے لیے بعض عملی مثالوں کی ضرورت ہے جو ہر ملک اور قوم کے انفرادی حالات پر موقوف ہے ۔"

تعددِ ازدواج کے مسئلے پر روشنی ڈالتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں :

"حرم کے خلاف بھی بے شمار اعتراضات کیے جاتے ہیں ۔ یہ واضح کر دینا نہایت ضروری ہے کہ حرم صرف ملوک و سلاطین کے لیے مخصوص ہے ۔ جب میں عورتوں کا ذکر کرتا ہوں تو آپ لوگوں کو تعددِ ازدواج کا خیال ضرور آتا ہوگا ۔ اس میں شک نہیں کہ اسلام نے تعددِ ازدواج کو جائز قرار دیا ہے ۔ یہ کھلم کھلا زنا کاری کے انسداد کا ایک موثر علاج ہے ۔ وحدتِ ازدواج ہمارا اور آپ کا مطمحِ نظر ہونا چاہیے لیکن مصیبت یہ ہے کہ اس طرح عورتوں کی اکثریت کا کوئی علاج نہیں ہو سکتا ۔

"قرونِ وسطیٰ میں یورپ نے وافر عورتوں کو جذب کرنے کی بعض خاص خانقاہیں اور عبادت گاہیں کھول دی تھیں لیکن یورپ میں آج اس عمل کا اعادہ بھی ناممکن ہو گیا ہے ۔ نام نہاد صنعتی انقلاب نے مردوں اور عورتوں میں تعددِ ازدواج کی خلاف ورزی کے جذبات پیدا کر دیے ہیں لیکن مجھے اس بات کا اندیشہ ہے کہ معاشرتی مصائب بدستور موجود ہیں ۔ میں یہ نہیں کہتا کہ صرف تعددِ ازدواج میں ہی جملہ امراضِ عالم کا مداوا ہے ، بلکہ میں اس خیال سے لرزہ براندام ہو جاتا ہوں کہ عورتیں اپنے قوتِ لایموت کا خود بندوبست کریں ۔ اس طرزِ عمل سے نسائیت کا جوہر تباہ و برباد ہو جائے گا ۔

"بہر حال اسلام میں تعددِ ازدواج کا اصول کوئی استمراری اور دائمی اصول نہیں ۔ فقہِ اسلام کے بموجب حکومتِ وقت ہی اس قانونی پابندی کو منسوخ کر سکتی ہے جس سے معاشرتی خرابیاں پیدا ہونے کا احتمال ہو ۔ فقہ اسلام کی رو سے طلاق کے بعد بھی عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے حقوق کی نگہ داشت اور دیکھ بھال کرے ۔ وہ اپنے نام پر تجارت ، اجارہ اور قانونی چارہ جوئی کا ہر کام کر سکتی ہے ۔

"انہی فقہائے اسلام کا یہ بھی فیصلہ ہے کہ اسے بحیثیت خلیفہ اسلام بھی منتخب کیا جا سکتا ہے ۔ مقررہ جہیز کے علاوہ خاوند پر نفقہ کا مہیا کرنا بھی فرض ہے اور عورت اس حق کے حصول کی خاطر خاوند کی تمام جائداد پر قابض ہو سکتی ہے ۔

"اسلام میں طلاق بھی خالی از دلچسپی نہیں ۔ مسلمان عورتوں کو

طلاق کا حق بھی بعینہٖ اسی طرح حاصل ہے جس طرح خاوند کو ہے۔ اسلامی قانون کے مطابق اس حق کو حاصل کرنے کے لیے عورت بوقتِ نکاح اپنے باپ، بھائی یا کسی غیر شخص کو نام زد کر سکتی ہے۔ مذہبی اصطلاح میں اس کا نام تفویض ہے، یعنی انتقالِ اختیارات۔ آخر اس طرزِ حفاظت میں اس پیچیدگی کی ضرورت کیوں پڑی؟ میں اس کی توجیہ کو فقہائے یورپ کی فہم و فراست کے لیے چھوڑتا ہوں۔''[۲۸]

چراغِ خانہ یا شمعِ محفل - قیامِ لندن کے دنوں میں ایک مرتبہ علامہ اقبال سید امجد علی کے ہمراہ لندن کی مشہور دکان سیلف ریجس (Self Ridges) پر ضرورت کی کچھ چیزیں خریدنے کے لیے گئے اور سیلز گرل سے جرابیں دکھانے کو کہا۔ وہ لڑکی تیزی کے ساتھ سامان لینے کے لیے چلی گئی۔ جب واپس آئی تو ڈاکٹر صاحب پر استغراق کی کیفیت طاری ہو چکی تھی۔ وہ دکان میں آنے کا مقصد تک بھول گئے۔ جب لڑکی جرابیں لے کر آئی تو ڈاکٹر صاحب نے اس سے پوچھا ''تم یہاں کس لیے کھڑی ہو؟'' لڑکی یہ سن کر آبدیدہ ہوگئی۔ علامہ اقبال کو ہمدرد اور غم خوار پا کر اس نے بتایا کہ اس کے والدین غریب ہیں۔ ان کی مدد کے لیے اُسے نوکری کرنی پڑتی ہے۔ سید امجد علی نے پوچھا: ''آپ نے اس لڑکی سے یہ سوال کیوں کیا؟'' علامہ نے جواب دیا: ''اس خاتون کو کسی گھر کی روشنی بننا تھا، اولاد کی صحیح تربیت کا فرض انجام دینا تھا، اس کی تخلیق کا مقصد بازار کی رونق بن کر جرابیں فروخت کرنا تو نہیں تھا۔''[۲۹]

واپسی کا ارادہ - ۲۹ دسمبر ۱۹۳۶ کو آپ نے ایک خط کے ذریعے اپنے واپسی کے پروگرام سے مطلع کرتے ہوئے تحریر کیا:

''اس سے پہلے میں نے جو خطوط اپنے بمبئی پہنچنے کی تاریخ کے متعلق چودھری صاحب یا منشی طاہر دین یا کسی اور کو لکھے ہیں ان سب کو منسوخ تصور کیجیے۔ پہلے ارادہ یہی تھا مگر بعد میں دیکھا تو جہازوں کی روانگی کی ہوزوں تاریخیں نہ ملیں۔ اس واسطے اب میں ہسپانیہ، جرمنی اور آسٹریا ہوتا ہوا ۱۰ فروری ۱۹۳۳ کو وینس سے بمبئی کے لیے جہاز لوں گا۔ اس جہاز کا نام 'کانٹے وردی' ہے اور یہ بمبئی ۲۲ فروری کی صبح کو پہنچے گا۔''[۳۰]

۲۸- ''آئینۂ اقبال''، ص ۱۳ - ۱۴۔

۲۹- فقیر سید وحید الدین، کتاب مذکور، ۱/۱۳۷ - ۱۳۸۔

۳۰- بشیر احمد ڈار، مرتب، ''انوارِ اقبال''، ص ۱۰۰ - ۱۰۱۔

دوبارہ پیرس میں ۔ علامہ اقبال لندن سے ۳۰ دسمبر ۱۹۳۲ کو روانہ ہوئے اور پیرس میں فرانس کے مشہور فلسفی پروفیسر برگساں سے ملاقات کی ۔ برگساں بہت بوڑھا ہو چکا تھا اور پھر اسے وجع المفاصل کی تکلیف بھی تھی ۔ وہ دو پہیوں کی کرسی کے بغیر حرکت کرنے سے بھی قاصر تھا ۔ نوکر اس کی کرسی کو اس کی خواہش کے مطابق ادھر اُدھر لے جاتے تھے ۔ اس بنا پر اس نے لوگوں سے ملنا جلنا بند کر رکھا تھا ۔ لیکن جب اسے اقبال کے شوقِ ملاقات کا علم ہوا تو اس نے خاص طور پر ملاقات کے لیے وقت نکالا ۔ یہ ملاقات خاصی طویل رہی ۔ اس میں برگساں کے نظریہ واقعیتِ زماں پر سیر حاصل بحث ہوئی ۔ علامہ نے پروفیسر موصوف کو حضورؐ کی یہ حدیث سنائی : ''زمانہ کو برا مت کہو (اللہ تعالیٰ فرماتا ہے) میں خود زمانہ ہوں'' تو برگساں حیران و ششدر رہ گیا ، اور بار بار علامہ سے دریافت کرتا رہا کہ کیا یہ قول درست ہے ۔ اس ملاقات کے بارے میں اقبال نے سر ولیم روتھن سٹائن (Sir William Rothenstein) کے نام ایک مکتوب میں لکھا :

''پیرس میں برگساں سے میری ملاقات ہوئی اور فلسفیانہ مسائل پر بے حد دلچسپ باتیں ہوئیں ۔ برگساں نے کہا برکلے کے فلسفہ کا حاصل یہ ہے ۔ ادراک میں مادہ بہ تمام و کمال منکشف ہو جاتا ہے ، لیکن ذہن میں ایسا نہیں ہوتا ۔ یہ برکلے کے فلسفیانہ افکار کی تشریح کا نہایت دلچسپ انداز ہے ۔ ہماری گفتگو دو گھنٹے جاری رہی ۔ برگساں بوڑھے ہو گئے ہیں اور بیمار بھی بہت ہیں ۔ لوگوں سے ملنا جلنا ترک کر رکھا ہے ، لیکن میری ملاقات کے لیے انھوں نے از راہِ کرم خاص طور پر وقت نکالا ۔ بدقسمتی البتہ یہ ہوئی کہ جو صاحب برگساں کے ساتھ تھے اور ہماری باتیں قلم بند کر رہے تھے بعد میں اپنا لکھا ہوا خود بھی نہ پڑھ سکے ۔''[۳۱]

لارڈ لوتھین کے نام ۱۷ مارچ ۱۹۳۳ کے خط میں اقبال اس ملاقات کے بارے میں لکھتے ہیں :

''پیرس میں قیام کے دوران میں برگساں سے ملاقات ہوئی ۔ جدید فلسفے اور تمدن (civilisation) پر ہماری گفتگو تقریباً دو گھنٹے تک جاری رہی ۔ کچھ وقت ہم نے برکلے پر تبادلہ خیال کیا جس کے فلسفے پر بعض فرانسیسی فلاسفروں نے بعض نہایت دلچسپ مشاہدات پیش کیے ۔''[۳۲]

برگساں سے ملاقات کے بارے میں سید نذیر نیازی نے ایک مرتبہ

۳۱- ''اوراقِ گم گشتہ'' ، ص ۱۴۵ - ۳۲- ''خطوطِ اقبال'' ، ص ۲۲۵

پوچھا : ''جب آپ نے برگساں سے ملاقات کی اور گفتگو ہوئی تو کیا اس کی کوئی یادداشت بھی لی گئی تھی ؟'' فرمایا ''امراؤ سنگھ میرے ساتھ تھے ۔ گفتگو بھی انھی کے توسط سے ہوتی رہی اور انھی نے اسے قلم بند بھی کیا ، مگر اس برے طریق سے کہ بعد میں انھیں خود بھی اپنی تحریر کا پڑھنا مشکل ہوگیا ۔'' آپ نے مزید فرمایا : ''اس گفتگو میں برکلے کے متعلق بھی خوب خوب باتیں ہوئیں ۔ برکلے کی اہمیت موجودہ زمانے میں بہت زیادہ بڑھ گئی ہے ۔'' پھر فرمایا : ''اس گفتگو کا ملخص مشہور فن کار ۔ ۔ ۔ کو بھیج دیا گیا تھا ، معلوم نہیں وہ کہیں موجود بھی ہے یا ضائع ہو گیا ۔'' سید نذیر نیازی کے اس سوال پر کہ آپ نے برگساں سے اپنے نظریۂ زماں کا ذکر بھی کیا تھا ، فرمایا ''ہاں اس کا ذکر آیا تھا ۔ اور برگساں کو بھی بڑا افسوس تھا کہ میں نے اسے کیوں ضائع کر دیا ۔''[۳۳]

سیاحتِ اندلس ۔ سید امجد علی کہتے ہیں کہ ''اقبال اور میں دونوں گول میز کانفرنس کے اختتام پر سپین جانا چاہتے تھے ، لیکن بد قسمتی سے اقبال کی ناک میں ایک پھنسی نکل آئی جس کی وجہ سے وہ فوری طور پر سپین کے سفر پر روانہ نہ ہو سکے اور میں بھی ان کی معیت سے محروم رہا اور ان سے الگ ہوگیا ۔ جب ان کی تکلیف ختم ہوگئی تو وہ سپین کی سیاحت پر روانہ ہوگئے ۔''[۳۴] اس سفر میں ان کی ترجمانی کے لیے ایک لڑکی سیکریٹری کی حیثیت سے ان کے ہمراہ تھی جسے غلطی سے اہلِ سپین نے ان کی بیٹی خیال کیا ۔[۳۵]

ہسپانیہ پہنچنے کے فوراً بعد اقبال نے بعض اہم شخصیتوں سے ملاقات کی ۔ مولانا غلام رسول مہر کے نام اپنے مکتوب میں جو لاہور میں ۴ فروری ۱۹۳۳ کو موصول ہوا ۔ اقبال لکھتے ہیں :

''کل مع الخیر میڈرڈ پہنچے ۔ یہاں سے قرطبہ اور غرناطہ وغیرہ جائیں گے ۔ ۶ فروری تک وینس پہنچنا ہے ۔ آج یہاں کے وزیرِ تعلیم سے ملاقات ہوئی اور پروفیسر آمن سے جنھوں نے دانتے کی ڈوائن کامیڈی اور اسلام پر کتاب لکھی ہے ۔ صدرِ جمہوریہ سے غالباً ملاقات ہوگی ۔''[۳۶]

۳۳۔ سید نذیر نیازی ، ''اقبال کے حضور'' ، ص ۲۰۵ - ۲۰۶ ۔

۳۴۔ *Speeches and Articles* ، ص ۳۳ ۔

۳۵۔ *Letters and Writings of Iqbal* ، ص ۷۸ ۔

۳۶۔ بشیر احمد ڈار ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۱۰۳ ۔

میڈرڈ میں اقبال سے درخواست کی گئی کہ آپ اہلِ علم کی ایک مجلس میں خطبہ ارشاد فرمائیں ۔ آپ نے جس مجلس میں خطبہ ارشاد فرمایا اس کی روداد اندلسی اخبارات میں شائع ہوئی ۔ روزنامہ *El-Debate* میں جو تفصیل شائع ہوئی وہ درجِ ذیل ہے :

"سر محمد اقبال ایک سیاح کی حیثیت سے اور عربیک سکول کے ہسپانوی دانش وروں سے رابطہ قائم کرنے کے لیے سپین میں آئے ہیں ۔ گذشتہ شام انھوں نے مانکلوا (Moncloa) میں فلسفہ و ادب کی فیکلٹی کی نئی عمارت میں 'اسلام کی فکری دنیا اور سپین' کے زیرِعنوان ایک خطبہ ارشاد فرمایا ۔

مسٹر آسن پیلاشیئس (Asin Palacios) نے کہا کہ علامہ اقبال ایک نکتہ سنج فلسفی اور بلند پایہ شاعر ہیں ۔ آپ ان منتخب ہستیوں میں سے ایک ہیں جنھوں نے خوش قسمتی سے اسلامی سپین میں شاعری کے آسمانی فن اور مابعد الطبیعیات کے گہرے مطالعے کا ذوق پیدا کرنے میں اہم کردار ادا کیا ہے ۔ پروفیسر موصوف نے مزید کہا کہ علامہ اقبال (ایک فلسفی اور شاعر ہی نہیں بلکہ ایک سیاست دان کی حیثیت سے) گاندھی اور دیگر قابلِ ذکر ہندو اور مسلمان رہنماؤں کے ساتھ گول میز کانفرنس کی اعلیٰ کونسل کی رکنیت کا اعزاز بھی رکھتے ہیں ۔ [انھوں نے کہا] لیکن ہمارے مہمان [اقبال] گاندھی ایسے سیاست دانوں اور 'مقدس' قوم پرست شخص سے مختلف ہیں ۔ اقبال ایک دانش ور ہیں ۔ سیاست اور گول میز کانفرنس میں ان کی شرکت محض ایک اتفاقی امر ہے ۔ گاندھی کے برخلاف انھوں نے یورپی طور طریقوں سے عدم مطابقت کا مظاہرہ نہیں کیا جب کہ گاندھی نے اپنا مخصوص لباس تبدیل کرنے سے انکار کر دیا ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبال کی تہذیبی نشو و نما کیمبرج کی قانون کی یونیورسٹی میں ہوئی ہے ، اس لیے وہ ایک نئے طرز کی جیکٹ کی حد تک یورپی لباس پہنتے ہیں ۔ ان کے نسلی امتیاز کی علامت صرف ان کی ٹوپی ہے ۔

"اس سفر میں ان کے ساتھ ان کی صاحب زادی ہیں ، دبلی پتلی — (اس لڑکی کا) چہرہ کسی یورپین کی طرح گورا چٹا ہے ۔

"اپنے خطبے میں اقبال نے واضح کیا کہ اسلامی سپین کے شعرا اور فلسفیوں نے مشرق کے دور دراز حصوں میں بسنے والے مسلم دانش وروں کو بے حد متاثر کیا ہے ۔ انھوں نے بتایا کہ مشرق میں کس طرح (ان علما) خصوصاً ابن جیدون ، المسعودی اور الکندی کا مطالعہ کیا جاتا ہے ۔ انھوں نے ان بے شمار تحقیقات کا بھی ذکر کیا جو اس سلسلے میں کی جا رہی ہیں ۔

"مسٹر آسن نے اپنی تعارفی تقریر میں اقبال کو ایک ایسا ماہرِ قانون قرار دیا جو اسلامی مشرق کی دور افتادہ حدود سے مسلمانوں کی روح کی

صدائے بازگشت لے کر آئے ہیں جو رومانوی انداز میں ہمیں قرونِ وسطیٰ کے اندلس کی یاد دلاتی ہے ۔ انھوں نے تاریخِ تصوف کے سلسلے میں اقبال کی کتاب 'فلسفۂ عجم' کا ذکر کرتے ہوئے بتایا کہ اس میں انھوں نے ایرانی صوفیا کے نظریات کا سراغ لگایا ہے جن کا تعلق مرمیہ کے ابن عربی سے ہے جو شوپن ہاور اور ہارٹمین کے نظریے کے مطابق لا شعور کے اصول کا پیش رو ہے ۔ سر محمد اقبال نے ابن عربی کی طرح اپنے فلسفیانہ نظریات کو اپنی عمدہ نظم 'اسرارِ خودی' کے موزوں عنوان کے تحت شاعری کے موثر سانچوں میں ڈھالنے میں کامیابی حاصل کی ہے ۔

''وہ ابن عربی کے بارے میں کی جانے والی تحقیقات کے حوالے سے کہتے ہیں کہ ہندوستان اور سپین جو کہ اسلامی دنیا کی دو انتہاؤں پر واقع ہیں تہذیب کے مورخین کے نزدیک اس مشترکہ خصوصیت کے مالک ہیں جس کی رو سے ان دونوں ملکوں کو تہذیبی امتزاج کی تجربہ گاہیں قرار دیا جا سکتا ہے ۔ ہندوستان میں اسلامی تہذیب کو آریائی اور سامی عناصر سے واسطہ پڑا اور اندلس میں یونانی ، رومی اور عیسائی عناصر سے دو چار ہونا پڑا ۔ ہندوستان میں یہ تہذیب تا حال جاری ہے جب کہ اندلس میں صرف تاریخی تحقیق کا موضوع ہے ۔ اس کے باوجود ان دونوں دور افتادہ ممالک کی عظیم ہستیاں سائنس اور فنون کی کشش یکساں طور پر محسوس کرتی ہیں ۔''[۳۷]

علمائے اندلس سے خطاب ۔ لارڈ لوتھین کے نام ۱۷ مارچ ۱۹۳۳ کے مکتوب میں اقبال نے یورپ اور سپین کی سیاحت کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے لکھا :

''ہسپانیہ میں قیام کے دوران میں عربی کے بہت سے پروفیسروں سے میرا رابطہ قائم ہوا جو اسلام کے کلچر کے بارے میں بہت پُر جوش نظر آتے تھے ۔ میڈرڈ یونیورسٹی نے Spain and the Intellectual World of Islam کے موضوع پر مجھ سے یونیورسٹی میں خطاب کرنے کی درخواست کی ۔ میرے خطاب کو بے حد سراہا گیا ۔ صدارت پروفیسر آسن نے کی جو *Islam and Divine Comedy* کے معروف مصنف ہیں ۔[۳۸]

''ہسپانیہ کی نئی حکومت غرناطہ کو دنیائے اسلام کے لیے ایک طرح کا تہذیبی مکہ بنانے کا ارادہ رکھتی ہے ۔ میرے خیال میں مناسب ترین

۳۷- *Letters and Writings of Iqbal* ، ص ۷۷ - ۷۹ ۔

۳۸- پروفیسر آسن کی کتاب کے انگریزی ترجمے اور تلخیص کا نام ہے *Islam and Divine Comedy* جو ۱۹۲۶ میں لندن سے شائع ہوئی ۔

وقت یہی ہے کہ انگلستان کو اسلام کے تہذیبی پہلو میں سنجیدگی کے ساتھ دلچسپی لینی چاہیے - درحقیقت ایک معاشی نظام کی حیثیت سے اسلام کہیں زیادہ دلچسپ ہے اور ہماری موجودہ مشکلات کے کہیں زیادہ عملی حل تجویز کرتا ہے -"۳۹

مسجدِ قرطبہ کی زیارت - اقبال نے قیامِ قرطبہ کے دوران مسجدِ قرطبہ کی زیارت بھی کی - فقیر سید وحید الدین لکھتے ہیں :

"حکیم الامت علامہ اقبال تیسری راؤنڈ ٹیبل کانفرنس سے فارغ ہونے کے بعد اسپین بھی گئے اور وہاں اسلامی دورِ اقتدار ختم ہونے کے تقریباً سات سو سال بعد انھوں نے مسجدِ قرطبہ میں پہلی بار اذان دی اور نماز پڑھی - مسلمانوں کی عظمت و شوکت کی حامل یہ مسجد اب گرجا بن چکی ہے -"۴۰

اسی واقعے کو عبدالمجید سالک یوں بیان کرتے ہیں :

"علامہ اقبال نے بے اختیار چاہا کہ مسجدِ قرطبہ میں تحیۃ المسجد کے نفل ادا کریں - اس عمارت کے نگران سے پوچھا - اس نے کہا : میں بڑے پادری سے پوچھ آؤں - اِدھر وہ پوچھنے گیا اُدھر علامہ نے نیت باندھ لی اور اس کے واپس آنے سے پہلے ہی ادائے نماز سے فارغ ہوگئے -"۴۱

اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس واقعے کے متعلق عام طور پر غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں - فقیر سید وحید الدین کا کہنا ہے کہ اقبال نے (سکون سے) اذان بھی دی اور نماز بھی پڑھی ، جب کہ سالک صاحب کا کہنا ہے کہ اقبال نے بڑے حیلہ سے اور بعجلتِ تمام نماز ادا کی اور یہ بات علامہ اقبال کی فطرت اور مزاج سے بعید ہے اور خود احترامِ مسجد کے بھی منافی ہے - حقیقت یہ ہے کہ اقبال اس سلسلے میں پہلے ہی ضروری انتظام کر چکے تھے - محمود الرحمٰن ، امتیاز محمد خان کے حوالے سے ، رقم طراز ہیں :

"قیامِ لندن میں اقبال کا ارادہ ہوا کہ سپین کے مسلم آثار الحمرا ، مسجدِ قرطبہ وغیرہ کی زیارت کریں - یہ خیال آتا تھا کہ دل میں خواہش پیدا ہوئی کہ کسی نہ کسی طرح مسجدِ قرطبہ میں نماز ادا کرنے کا موقع بھی مل جائے تو کیا کہنے - سپین کی عیسائی حکومت نے مسجد میں اذان

۳۹- رفیع الدین ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۲۲۶ -
۴۰- فقیر سید وحید الدین ، کتاب مذکور ، ۲/۲۱۱ -
۴۱- عبدالمجید سالک ، کتاب مذکور ، ص ۱۸۲ -

اور نماز دونوں کی ممانعت کر رکھی تھی اور اس مسجد کو گرجا بنا دیا گیا تھا ۔ علامہ اقبال کا دل اس صورتِ حال پر خون کے آنسو رونے لگا ۔ اقبال مسلمانوں کی عظیم الشان یادگار مسجد میں حاضری دے اور خدا کے حضور دو رکعت نماز بھی ادا نہ کر سکے ۔ اسی اُدھیڑ بن میں ان کے استاد ڈاکٹر آرنلڈ یاد آئے ۔ وہ ان دنوں بہت ضعیف ہو چکے تھے لندن ہی میں مقیم تھے ۔ اقبال سیدھے ان کے پاس گئے اور مدعا بیان کیا ۔ پہلے تو موصوف کچھ سوچتے رہے ، پھر انھوں نے کوشش کرنے کا وعدہ کیا ۔ انھوں نے حکومتِ ہند کے ہوم سیکرٹری کو ایک خط لکھا اور اس سے درخواست کی کہ وہ حکومتِ اسپین کے ہوم سیکرٹری کو خط لکھ کر اس امر کی اجازت حاصل کرے کہ علامہ اقبال سفرِ قرطبہ کے دوران مسجدِ قرطبہ میں باقاعدہ نماز ادا کر سکیں ۔ پروفیسر آرنلڈ کی یہ کوشش بارآور ثابت ہوئی ۔[۴۲] اقبال کو اس شرط کے ساتھ اجازت مل گئی کہ جب وہ مسجد کے اندر داخل ہو جائیں تو دروازہ بند کر دیا جائے اور اس پر قفل لگا دیا جائے چنانچہ ایسا ہی ہوا ۔

"اقبال حسبِ قرارداد مسجد میں داخل ہوئے تو آپ نے آواز کی پوری شدت سے اذان دی ۔ اقبال کہتے ہیں : 'میں اس جذبے ، سرور اور کیف کو کبھی فراموش نہیں کر سکتا جو اس وقت مجھ پر طاری تھا ۔ سالہا سال کے بعد مسجد کے اندر پہلی مرتبہ ''اللہ اکبر'' کی آواز محراب و منبر سے ٹکرا ٹکرا کر گونج رہی تھی ۔' اذان سے فارغ ہونے کے بعد اقبال نے مصلیٰ بچھایا اور نماز ادا کرنے لگے ۔ دورانِ نماز ان پر اس قدر رقت طاری ہوئی کہ 'مسجد میں گرتے ہی بے ہوش ہو گیا ۔ اسی دوران عالمِ رویا میں دیکھا کہ ایک بزرگ تشریف لائے ہیں اور مجھے مخاطب کر کے کہ رہے ہیں : "اقبال تم نے میری مثنوی کا بغور مطالعہ نہیں کیا ۔ اسے مسلسل پڑھتے رہو اور میرا پیغام دوسروں تک پہنچاؤ ۔'' ، اور جب اقبال ہوش میں آئے تو دل کا سکون اور اطمینان حاصل ہو چکا تھا ۔''[۴۳]

علامہ اقبال مسجد کی شان و شوکت سے اس قدر مرعوب اور متاثر ہوئے کہ آپ نے جب نماز کے بعد دعا کے لیے ہاتھ اُٹھائے تو یکایک اشعار کا نزول ہونے لگا حتیٰ کہ انھوں نے پوری دعا اشعار کی صورت میں

۴۲۔ راوی کو اس ہستی کے نام کے سلسلے میں سہو ہوا ہے ۔ دراصل ڈاکٹر آرنلڈ ۱۹۳۰ میں انتقال فرما چکے تھے ۔ اس لیے اقبال کی مدد کرنے والے صاحب ڈاکٹر آرنلڈ کی بجائے شاید کوئی دوسرے اُستاد ہوں گے ۔ لیکن متعین طور پر کچھ کہنا مشکل ہے ۔

۴۳۔ ''اوراقِ گم گشتہ'' ، ص ۳۳۲ - ۳۳۴ ۔

مانگی اور وہی نظم بعد میں شائع بھی ہوئی ۔ اس نظم کا مطلع یہ ہے :

ہے یہی میری نماز ہے یہی میرا وضو
میری نواؤں میں ہے میرے جگر کا لہو !۴۴

اس نظم کا ایک شعر ہے :

چشمِ کرم ساقیا دیر سے ہیں منتظر
جلوتیوں کے سبُو خلوتیوں کے کدو !۴۵

مسجدِ قرطبہ کا تعارف ۔ مسجدِ قرطبہ مسلمانوں کے فنِ تعمیر کا عظیم شاہ کار ہے اور اقبال کی نظم "مسجدِ قرطبہ" ان کی شاعری کا عظیم ترین نمونہ ۔ اس مسجد کا سنگِ بنیاد امیر عبد الرحمٰن الداخل نے ۷۸۶ء میں رکھا اور اس کی تعمیر پر اسّی ہزار دینار صرف کیے ۔ بعد ازاں عبدالرحمٰن الداخل کے جانشین اور فرزند ہشام اوّل نے ۹۳ء میں اس کی تکمیل و توسیع کی ۔ بنی اُمیہ کے دوسرے حکم رانوں نے بھی اس کی توسیع کا کام جاری رکھا ۔ اس طرح یہ مسجد اُندلس میں مسلمانوں کی عظمت کا بہترین نشان بن گئی ۔ اس سے ملحق یونیورسٹی نے پورے علم و فن کی اشاعت میں بیش بہا کارنامے انجام دیے ۔ علامہ اقبال مسجد کی عظمت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

اے حرمِ قرطبہ ! عشق سے تیرا وجود
عشق سراپا دوام جس میں نہیں رفت و بود

• • •

تیرا جلال و جمال مردِ خدا کی دلیل
وہ بھی جلیل و جمیل ، تو بھی جلیل و جمیل
تیری بنا پائدار ، تیرے ستون بے شمار
شام کے صحرا میں ہو جیسے ہجومِ نخیل
تیرے در و بام پر وادیٔ ایمن کا نور
تیرا منارِ بلند جلوہ گہِ جبرئیل

• • •

کعبۂ اربابِ فن ! سطوتِ دینِ مبیں
تجھ سے حرم مرتبت اندلسیوں کی زمیں

۴۴۔ "بالِ جبریل" ، ص ۱۲۳ ۔ ۴۵۔ ایضاً ، ص ۱۲۴ ۔

ہے تہِ گردوں اگر حسن میں تیری نظیر
قلبِ مسلماں میں ہے اور نہیں کہیں !۳۶

اندلس کے حکم رانوں کے جمالیاتی اور تعمیراتی ذوق کی آئینہ دار اس مسجد کا نقشہ ایک مستطیل کا ہے جس کا طول ۵۷۰ فٹ اور عرض ۴۲۵ فٹ ہے ۔ اس رقبے کا دو تہائی حصہ تو قبلہ کے دالانوں میں اور ایک تہائی حصہ صحن اور صحن کے تین طرف دالانوں اور مینار میں سمجھنا چاہیے ۔

مسجد کے اکیس مداخل تھے ، دیوارِ قبلہ کو چھوڑ کر جس میں صرف ایک چھوٹا سا دروازہ تھا ، جس سے حاکمِ اندلس مسجد میں آتا تھا ۔ اس کے لیے ایک مقصورہ بنا دیا گیا تھا ، جس کا فرش چاندی کا تھا ، ستون لاجورد کے اور ان پر نہایت خوب صورت بیلیں بنی ہوئی تھیں ۔ دروازہ خالص سونے کا تھا ۔ سکٹ رقم طراز ہے :

''خوش نما لوحیں ، محراب اور گنبد ، وہ کتبے جو بیسیوں خوش آئند رنگوں سے مزین ہیں ، خوب صورت پچی کاری کے پھول ، مجلا اور مصفا ، زخفۃ العرب جس کو فی نفسہٖ قیام و دوام حاصل ہے ۔ غرض ہر چیز آج نو سو برس بعد بھی جگمگا رہی ہے ۔ اگر قرطبہ کی مسجد کا مقابلہ اسی قسم کے مشہور کام سے کیا جائے جو قسطنطنیہ کے گرجاؤں اور مسجدوں اور وینس اور رادینا کے بڑے گرجاؤں میں ہوا ہے تو قرطبہ کی مسجد کے مقابلے میں یہ سب ہیچ معلوم ہوتے ہیں ۔''

مسجدِ قرطبہ کی محراب کی مثال نہ ممالکِ اسلامی میں ملتی ہے نہ کسی اور مقام پر ۔ اس کے نقشے نیز دیگر جزئیات کی کہیں بھی نقل نہ ہو سکی ۔

مسجد کے دروازوں میں روشن کیے جانے والے جھاڑ کو چھوڑ کر مسجد میں ۲۸۰ پیتل کے جھاڑ روشن کیے جاتے تھے جن میں ۱۰۸۰۵ چراغ جلتے تھے ۔ المنصور کے عہد میں تیل کا سالانہ خرچ ۳۰۴ من تھا ۔ جھاڑوں میں سے تین چاندی کے تھے جن میں نو نو سیر تیل رات بھر میں جل جاتا تھا ۔ سب سے بڑا جھاڑ محراب کے کمرے میں ، جہاں اونچی رحل پر کلام مجید رکھا رہتا تھا ، گنبد میں لٹکا ہوا روشن کیا جاتا تھا ۔ اس میں ۱۴۵۴ چراغ جلتے تھے ۔ اس کا دور ساڑھے بارہ گز کے قریب تھا اور تمام جھاڑ پر سونے کا ملمع تھا ۔ موم بتیاں بھی روشن کی جاتی تھیں ۔ ساڑھے تین من موم اور ساڑھے چونتیس سیر سوت موم بتیاں بنانے میں سال

۳۶- ایضاً ، ص ۱۲۹ - ۱۳۳ -

بھر میں صرف ہوتا تھا ۔ سب سے بڑی مومی شمع جو امام کے قریب محراب میں روشن کی جاتی تھی اس کا وزن پچیس سیر سے تیس سیر تک ہوتا تھا ۔ بہ رمضان شریف کے پورے مہینے میں رات دن روشن رہتی تھی اور اس طرح بنائی جاتی تھی کہ عید والی چاند رات کو ختم ہو جائے ۔

اقبال نے اپنے اشعار میں ستونوں کی کثرت کی طرف بھی اشارہ کیا ہے ۔ اکثر مورخین کے بیان کے مطابق ان کی تعداد ۱۴۱۷ ہے ۔ صحنِ مسجد میں قبلہ رو کھڑے ہو کر دیکھیے تو سامنے اٹھارہ اٹھارہ ستونوں اور اُنیس اُنیس دہن کے اُنتیس دالان در دالان قبلہ کی دیوار تک نظر آتے ہیں ۔ ہر ستون پر ایک اور ستون تھا جس سے ستونوں کی ایک دوسری صف پہلی صف پر قائم ہوتی تھی ۔ ستونوں کی اس دوسری صف پر بھی ایک صف محرابوں کی تھی ۔ ہر کہیں محرابوں کی پہلی اور دوسری صفوں میں ایک تیسری صف محرابوں کی قائم کر کے نہایت خوب صورت چھت بنائی تھی جس کی اُونچائی فرشِ مسجد سے پینتیس فٹ تھی ۔ محرابوں کو بھرا نہ تھا بلکہ ان کے بیچ کی جگہ خالی چھوڑی گئی تھی ۔ اس لیے جس رخ سے دیکھیے تاحدِ نظر ستونوں کی صفوں پر محرابوں کا ایک ماہی جال نظر آتا تھا ۔ تمام ستون سنگِ مرمر ، سنگِ ساق اور زبرجد کے تھے ۔ کہیں کہیں سونے اور چاندی کے جڑاؤ ستون بھی تھے ۔ سنگِ مرمر کا کوئی رنگ سپید ، نیلگوں ، سرخ ، سیاہ ، سبز ، میگوں ، رنگ برنگ کی ابریوں اور چتیوں والا ایسا نہ تھا جس کے ستون اس مسجد میں نہ لگائے گئے ہوں ۔

حتی (Hitti) مسجدِ قرطبہ کو مغرب کا کعبہ قرار دیتے ہوئے اس کے ستونوں کو "Forest of stately columns" سے تشبیہ دیتے ہوئے لکھتا ہے :

"Twelve hundred and ninety-three columns, a veritable forest, supported its roof."

مسجدِ قرطبہ اندلس میں صدیوں کی شان دار اسلامی حکومت کی یادگار کو ۱۳۲۶ میں گرجے میں تبدیل کر دیا گیا ۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں :

دیدۂ انجم میں ہے تیری زمیں آسماں
آہ کہ صدیوں سے ہے تیری فضا بے اذاں

علامہ اقبال پہلے مسلمان تھے جنھوں نے مسجدِ قرطبہ کے گرجے میں تبدیل کیے جانے کے کئی سو سال بعد ۱۹۳۳ میں پہلی بار اس میں اذان دے کر دو رکعت نماز ادا کی ۔[۴۷]

۴۷- "صحیفہ" ، اقبال نمبر (۱) ، ص ۳۰۰ - ۳۰۳ ۔

قرطبہ اور مسجدِ قرطبہ دیکھنے کے بعد اقبال نے مدیر ''انقلاب'' لاہور ، مولانا غلام رسول مہر کے نام ایک مکتوب میں محض یہ فرمایا : ''مرنے سے پہلے قرطبہ ضرور دیکھو'' ۔۴۸

علامہ اقبال نے اپنے فرزند جاوید اقبال کے نام دو تصویر کارڈ بھیجے جن پر مسجدِ قرطبہ کے دو عکس چھپے ہوئے تھے ۔ اس کے ساتھ ہی لکھا کہ ''میں خدا کا شکر گذار ہوں کہ میں اس مسجد کے دیکھنے کے لیے زندہ رہا ۔ یہ مسجد تمام دنیا کی مساجد سے بہتر ہے ۔ خدا کرے تم جوان ہو کر اس عمارت کے انوار سے اپنی آنکھیں روشن کرو ۔''۴۹

مسلم طرزِ تعمیر پر تبصرہ ۔ پروفیسر حمید احمد خان روایت کرتے ہیں کہ اسپین سے واپسی کے بعد علامہ اقبال نے ایک ملاقات میں اسلامی فنِ تعمیر کی قوت و ہیبت کا ذکر کرتے ہوئے مسجدِ قرطبہ کے حوالے سے فرمایا : ''اندلس کی بعض عمارتوں میں بھی اسلامی فنِ تعمیر کی اس خاص کیفیت کی جھلک نظر آتی ہے لیکن جوں جوں قومی زندگی کے قویٰ شل ہوتے گئے تعمیرات کے اسلامی انداز میں ضعف آتا گیا ۔ وہاں کی تین عمارتوں میں مجھے ایک خاص فرق نظر آیا ۔ قصرِ زہرا دیووں کا کارنامہ معلوم ہوتا ہے ، مسجد قرطبہ مہذب دیووں کا مگر الحمرا محض مہذب انسانوں کا ۔'' پھر ایک تبسم کے ساتھ ڈاکٹر صاحب نے سلسلۂ کلام کو جاری رکھتے ہوئے کہا : ''میں الحمرا کے ایوانوں میں جا بجا گھومتا پھرا مگر جدھر نظر اُٹھتی ، دیوار پر 'ہوالغالب' لکھا ہوا نظر آتا تھا ۔ میں نے دل میں کہا یہاں تو ہر طرف خدا غالب ہے ، کہیں انسان نظر آئے تو بات بھی ہو ۔''۵۰

مراجعتِ وطن ۔ ۲۶ جنوری ۱۹۳۳ کو سیاحتِ سپین سے واپس تشریف لائے ۔ یکم فروری ۱۹۳۳ کو مولانا غلام رسول مہر کے نام مکتوب میں اقبال نے اطلاع دی :

''۲۶ جنوری کو ہسپانیہ کے سفر سے واپس آیا ۔ اب ۱۰ فروری کو وینس سے اطالوی جہاز ''کانے وردی'' پر سوار ہو کر ۲۲ کی صبح کو انشاءاللہ العزیز بمبئی پہنچ جاؤں گا ۔''۵۱

۴۸- ''انقلاب'' ، لاہور ، ۶ فروری ۱۹۳۳ ۔
۴۹- ایضاً ، ۹ فروری ۱۹۳۳ ۔
۵۰- حمید احمد خان ، ''نقشِ ناتمام ــ اقبال کی شخصیت اور شاعری'' ، ص ۶۱ - ۶۲ ۔
۵۱- بشیر احمد ڈار ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۱۰۳ ۔

۱۰ فروری کو وینس سے ایک اطالوی جہاز ''کانٹے وردی'' پر سوار ہو کر ہندوستان روانہ ہوئے - ۲۲ فروری ۱۹۳۳ کو آپ بمبئی پہنچے تو بمبئی کے اخبار ''خلافت'' کے نامہ نگار نے آپ سے سپین کے بارے میں چند سوالات کیے - ان کے جواب میں علامہ اقبال نے فرمایا :

''مجھے لندن میں اسپین جا کر لیکچر دینے کی دعوت ملی تھی - اسلام کے اس مرکز کو دیکھنے کا مجھے پہلے ہی شوق تھا - اس لیے میں نے دعوت قبول کر لی - مجھے وہاں پہنچنے سے پہلے تقریر کے موضوع کا کوئی علم نہ تھا ، البتہ خواہش یہ تھی کہ ایسا مضمون ہو جس پر تقریر کرتے ہوئے میں اسلامی ثقافت و تمدن اور اسلامی فلسفہ پر کچھ کہہ سکوں - وہاں پہنچنے پر پروفیسر آسن کو انتخابِ مضمون کا اختیار دے دیا - اتفاق سے انھوں نے وہی مضمون تجویز کیا جس کا میں خود خواہش مند تھا ، یعنی 'سپین اور فلسفۂ اسلام' - میرا لیکچر میڈرڈ کی جدید یونیورسٹی میں ایک گھنٹہ جاری رہا ، جس میں میں نے اسپین کے مسلمانوں کے تمدن ، فلسفہ اور ان کی تہذیب و روحانیت کے مختلف پہلوؤں کی تشریح و تفسیر بیان کرتے ہوئے حاضرین سے اپیل کی کہ سنی سنائی باتوں پر یقین نہ کریں ، نہ عیسائیوں کے غلط پروپیگنڈے سے متاثر ہوں ، بلکہ عربوں کی تاریخ کا مطالعہ کریں -

''میں نے موقع کو غنیمت سمجھ کر ملک کے متعدد مشہور تاریخی مقامات و آثار کا بہ نظرِ غائر معائنہ کیا - میں اپنے تاثرات کا اظہار الفاظ میں نہیں کر سکتا - بس یوں سمجھ لیجیے کہ جس طرح یہودیوں کے لیے ارضِ موعودہ فلسطین ہے ، اسی طرح عربوں کے لیے غالباً اسپین کی سرزمین موعودہ ہے - اس قدر خوب صورت ، اس درجہ پُر فضا اور ایسا آرام دہ ملک -

''پروفیسر آسن عربی زبان کے پروفیسر اور بہت ہی خوش خلق و ملنسار آدمی ہیں - ان کا ایک شاگرد قرطبہ کی قدیم یونیورسٹی کا پرنسپل ہے - اس یونیورسٹی میں عربی تعلیم پر بہت زیادہ زور دیا جا رہا ہے -''

ایک سوال کے جواب میں اقبال نے فرمایا :

''اس وقت تو وہاں کوئی مسلمان نہیں - لیکن تعلیم یافتہ طبقہ اب عربی النسل ہونے پر فخر کا اظہار کرنے لگا ہے اور ہر اچھی چیز کو 'مورش' کہہ دیتا ہے (یعنی اسلامی) - ان میں اسلام کی طرف سے بغض و عناد کم ہوتا جا رہا ہے اور وہ اسلامی تہذیب و تمدن اور فلسفۂ مذہب کا مطالعہ بڑے ذوق سے کرتے ہیں - اسپین میں اکثریت رومن کیتھولک کی ہے لیکن مذہب روز بروز کمزور ہوتا جا رہا ہے - گرجے آباد تو ہیں

مگر ان میں غریب طبقہ جاتا ہے - یہی حالت تقریباً ہر یورپین ملک کی ہے -"

عربوں کی عمارتوں کے متعلق علامہ نے فرمایا :

"جن مسجدوں کو گرجاؤں میں تبدیل کر دیا گیا تھا وہ اب تک مسجدوں کی شکل میں نہیں آئیں - البتہ چند مسجدیں واگذاشت ہو گئی ہیں او باقی کے متعلق امید ہے کہ تعصب و عناد کی کمی ہونے پر واگذاشت ہو جائیں گی - محکمہ آثارِ قدیمہ نے عربوں کی عمارتیں کئی جگہ کھود کر نکالی ہیں - کارڈوا (قرطبہ) میں کھدائی کا کام جاری ہے- خلفا کے زمانے کی چند عمارتیں نکل آئی ہیں - ان کے بعض حصوں میں ٹوٹی ہوئی تصویریں بھی نظر آتی ہیں -"

ایک سوال کے جواب میں علامہ نے فرمایا :

"عربوں کا تمدن اسپین سے بالکل فنا نہیں ہوا ہے - چنانچہ شہر طلیطلہ عربی تمدن کی زندہ مثال ہے - قدرتی مناظر و حسن کے علاوہ یہاں کی معاشرت بھی آرام دہ اور دل کش ہے - وہاں پہنچ کر میں نے محسوس ہی نہیں کیا کہ اجنبی ملک میں ہوں - یہاں کے بازار ، مکانات بالکل مشرقی نمونہ کے ہیں اور غذا بھی وہی ہے جو ہم لوگوں کو مرغوب ہے - چنانچہ پلاؤ کا مجھے وہی مزا آیا جو لاہور میں آتا ہے - لوگ خلیق اور ملنسار ہیں - ان کے رہنے سہنے کا طریقہ بھی مشرقی ہے - یہاں ایک چھوٹی سی بالکل سادہ وضع کی مسجد ہے جو اپنی ابتدائی حالت میں اب تک قائم ہے - غالباً کسی مسلمان سپاہی نے فتحِ طلیطلہ کے بعد اسے بنوایا تھا - موجودہ حکومت نے اسے آثارِ قدیمہ میں لے کر محفوظ کر دیا ہے - اسپین کی زبان میں اب تک عربی الفاظ بہت زیادہ استعمال ہوتے ہیں - ال تو اکثر الفاظ میں ملا ہوتا ہے -"

موجودہ حکومت کے متعلق ایک سوال کے جواب میں فرمایا :

"جمہوریت سے تمام لوگ خوش ہیں - معدودے چند ہوں گے جو شہنشاہیت پسند ہیں - موجودہ حکومت کوشش کر رہی ہے کہ قدرتی وسائل اور انعام و اکرام سے استفادہ کرے - چنانچہ کان کنی اور معدنیات کے متعلق اب تک جو معلومات بہم ہو سکی ہیں وہ سب وہی ہیں جن کی تحقیقات عربوں نے کی تھی - ان کاوشوں کا نفع موجودہ نسل اُٹھانا چاہتی ہے -

"اسکوریل لائبریری بڑی عظیم الشان لائبریری ہے - افسوس یہ ہے کہ عربوں کے زمانے کی قلمی تحریروں کا ذخیرہ متعصبین نے پہلے غارت کر دیا تھا - اب تھوڑا ذخیرہ رہ گیا ہے جس میں زیادہ تر مولانا جامی

اور حضرت حافظ کی قلمی تحریریں ہیں ۔"

ڈاکٹر صاحب نے آخر میں مشورہ دیا کہ "ضرورت ہے کہ یہاں سے دوچار ایسے تعلیم یافتہ طلبا اسپین بھیجے جائیں جو فلسفۂ الٰہیات ، عربی تمدن ، اسلامی تاریخ اور مذہب سے اچھی طرح واقف ہوں تا کہ وہ اسلام کا صحیح نمونہ اہلِ ہسپانیہ کو پیش کر سکیں ۔"[۵۲]

اندلس کے سفر کے سلسلے میں علامہ اقبال نے جو کلام لکھا اس کی تفصیل یوں ہے :

دعا (مسجد قرطبہ میں لکھی گئی) "بالِ جبریل" ، ص ۱۲۳ - ۱۲۵
مسجدِ قرطبہ (ہسپانیہ کی سرزمین بالخصوص قرطبہ میں لکھی گئی)
ایضاً ، ص ۱۲۶ - ۱۳۶
قید خانہ میں معتمد کی فریاد ایضاً ، ص ۱۳۷
عبدالرحمٰن اول کا بویا ہوا کجھور کا پہلا درخت ، سر زمین اندلس میں
ایضاً ، ص ۱۳۸ - ۱۳۹
ہسپانیہ (ہسپانیہ کی سر زمین میں لکھے گئے) ، (واپس آتے ہوئے)
ایضاً ، ص ۱۴۰
طارق کی دعا (اندلس کے میدانِ جنگ میں)
ایضاً ، ص ۱۴۲ - ۱۴۳
یہ حوریان فرنگی ، دل و نظر کا حجاب (قرطبہ میں لکھے گئے)
ایضاً ، ص ۵۶ - ۵۷

لاہور میں خیر مقدم - ۱۵ فروری ۱۹۳۳ کو اقبال فرنٹیر میل سے لاہور پہنچے تو اسٹیشن کا پلیٹ فارم ان کے خیر مقدم کے لیے آنے والے معززین سے بھرا ہوا تھا ، جن میں سے مندرجہ ذیل اصحاب خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں : حاجی میر شمس الدین ، شیخ اصغر علی ، ریٹائرڈ کمشنر ، ڈاکٹر سید محمد حسین شاہ ، ریٹائرڈ اسسٹنٹ کیمیکل ایگزامینر ، علامہ عبداللہ یوسف علی ، چودھری ظفر اللہ خاں ، بیرسٹر ایٹ لا ، مولانا غلام محی الدین قصوری ، ایڈوکیٹ ، سید محسن شاہ ، ایڈوکیٹ ، شیخ عظیم اللہ ، ایڈوکیٹ ، خواجہ فیروز الدین ، بیرسٹر ایٹ لا ، جناب عبدالرحمٰن چغتائی ، محمد عبداللہ چغتائی ، عبدالرحیم چغتائی ، سید عنایت شاہ ، ایڈیٹر

۵۲- "آئینۂ اقبال" ، ص ۱۵ - ۱۷ -

"سیاست" ، سید انعام اللہ شاہ ، ایڈیٹر ''دورِ جدید'' ، سید نور احمد ، آف سول اینڈ ملٹری گزٹ ، مولانا غلام رسول مہر ، ایڈیٹر ''انقلاب'' ، میاں امیر الدین ، رئیس (میونسپل کمشنر) ، چودھری فتح محمد ، رئیس و میونسپل کمشنر ، ملک میراں بخش ، رئیس لاہور ، سید بشیر حسین ، مجسٹریٹ ، چودھری محمد حسین ، میاں ایم ۔ اسلم ، چودھری اسد اللہ خاں ، بیرسٹرایٹ لا ، شیخ غلام مصطفیٰ حیرت ، ایڈیٹر ''فردوس'' ، سید سلامت اللہ شاہ ، مالک ، یونائٹڈ آکشن مارٹ ، سید نذیر نیازی ، قاضی فضل حق ، پروفیسر، گورنمنٹ کالج ، شیخ آفتاب اقبال ، جاوید اقبال ، شیخ اعجاز احمد ، سب جج ، شیخ مختار احمد ، حکیم منشی طاہر الدین ، خواجہ عبدالوحید ، سیکریٹری ، مسلم ریسرچ انسٹی ٹیوٹ ، معزز ارکان جمعیۃ الاسلام ، لاہور ۔[۵۳]

سپاس نامہ ۔ پلیٹ فارم ہی پر جمعیۃ الاسلام کی طرف سے خواجہ فیروزالدین ، بیرسٹرایٹ لا ، نے سپاس نامہ پیش کیا جس کے بعض اقتباسات درج ذیل ہیں :

''اس وقت مسلمانانِ ہند کی زبوں حالی عیاں را چہ بیاں کے مصداق ہے ۔ یہ عظیم الشان قوم جس کی قسمت میں کبھی دنیا کی جہان بانی تھی آج نشت و افتراق کی آماج گاہ بن کر ہندوستان میں اپنی تاریخی وسعت کھو بیٹھی ہے اور حقیقت میں آنکھیں دیکھ رہی ہیں کہ یہ زوال اور پستی ہمارے مذہبِ حقہ اسلام کے سنہری اصول سے روگردانی کی وجہ سے ہے :

ساقی مدام بادہ باندازہ می دہد ایں بے خودی گناہ دل زود مست ماؐ

''جناب والا کی ہستی دیگر صفات کے علاوہ مسلمانوں کے دلوں میں اس لیے جگہ کیے ہوئے ہے کہ حضور والا نے اپنی ترنم ریزیوں سے مسلمانوں کو وہ بھولے ہوئے اسباق یاد دلائے جو آج سے تیرہ سو سال پہلے عرب کی تپتی ہوئی ریت پر کملی والے نے اسلام کی دل نواز اور روح پرور لَے سے اہلِ عرب کو سنائے تھے ۔ حضور والا نے جس بے باکی اور جس عالمانہ قابلیت کے ساتھ مسلمانانِ ہند کے حقوق کی ترجمانی گول میز کانفرنس میں کی اور جس طرح آپ کی مدبرانہ اور محققانہ تقاریر نے دشمنانِ حقوق اسلامی کے ایوانوں میں لرزے ڈالے وہ آج ہر خاص و عام مسلمانوں کے دل سے اخلاص کی نذر وصول کرنے کے علاوہ آپ کی شخصیت کی مرغوبیت کو چار چاند لگا رہی ہیں لیکن ان جملہ حقائق کے باوجود ہم حضورِ والا

۵۳- ایضاً ، ص ۱۷ -

سے حضور ہی کے الفاظ میں گزارش کریں گے :

دشتِ حجاز منتظر ریگِ عراق تشنہ کام
خونِ حسینؓ باز دہ کوفہ و شام خویش را

"مسلمانوں کا سیاسی نظام ابھی تک اس بات کا متقاضی ہے کہ آپ اس کی تکمیل کے لیے قائدانہ امداد فرماتے رہیں ۔ گو نوجوانانِ اسلام ابھی کافی آمادۂ عمل نہیں ہوئے ، اس لیے :

حدی را تیز تر می خواہ چو محمل را گراں بینی"[۵۴]

سپاس نامے کا جواب ۔ علامہ اقبال نے سپاس نامے کا جواب دیتے ہوئے فرمایا :

"آپ نے اس استقبال اور سپاس نامہ کے پیش کرنے میں میری جس قدر عزت افزائی کی ہے میں اس کے شکریہ سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتا ۔ میری زندگی کا ایک بہت بڑا حصہ آپ کی خدمت میں گزرا ہے اور آپ میری سابقہ زندگی سے اچھی طرح واقف ہیں ۔ اوّل سے لے کر اب تک میری زندگی کا مطمحِ نظر یہی رہا ہے کہ مسلمان اپنی موجودہ پستی کی حالت سے نکل کر بلندی پر پہنچ جائیں اور ان میں جو کمزوریاں اور اختلافات رونما ہوگئے ہیں وہ دور ہو جائیں ۔ جہاں تک مجھ سے ہو سکا میں نے گول میز کانفرنس میں اسلامی حقوق کے تحفظ کی پوری پوری کوشش کی ہے اور کوئی ایسا لفظ نہیں کہا جس سے مسلمانوں کے حقوق کو نقصان پہنچنے کا احتمال ہو ۔ باہمی اختلافات دور کرنے کے لیے یہ ایک زریں موقع ہے ۔ وہ اپنی سابقہ روایات کی روشنی میں متحد ہو سکتے ہیں ۔ میں نے یورپ میں اس امر کا بخوبی مشاہدہ کیا ہے کہ وہاں کا ہر فرد اور عورت ماہیتِ اسلام سے آگاہ ہونے کے لیے بے تاب ہے اور وہ ایک ایسے مذہب تلاش میں ہیں جس سے انسان کی روحانی تشنگی کا ازالہ ہو سکے ۔

"وقت چونکہ تھوڑا ہے اس لیے اس موضوع پر مفصل تقریر نہیں کر سکتا اور اپنی تقریر کو ختم کرتے ہوئے آپ سے دوبارہ یہی درخواست کروں گا کہ خدا کے لیے آپ اپنے تمام اختلافات کو ، خواہ سیاسی ہوں یا مذہبی ، بالکل مٹا دیں اور ایک ہو جائیں ۔ اس وقت تمام اسلامی سلطنتوں نے بڑی حد تک ان نقائص کو دور کر دیا ہے ۔ آپ کو بھی ان کی تقلید کی کوشش کرنی چاہیے ۔"

سٹیشن سے نکل کر اکثر اصحاب حضرت علامہ کے دولت کدہ تک ساتھ آئے ۔ وہاں بھی کئی اکابر ملاقات کے لیے تشریف لائے ۔ گفتگو زیادہ تر

۵۴- ایضاً ، ص ۱۷ - ۱۸ ۔

ہسپانیہ کی سیاحت کے متعلق ہوتی رہی اور حضرتِ علامہ قرطبہ کی مسجد کا ذکر فرماتے رہے ۔ آپ نے فرمایا :

میری رائے میں آج تک اس سے زیادہ خوب صورت اور شان دار مسجد روئے زمین پر تعمیر نہیں ہوئی ۔ عیسائیوں نے بعد فتحِ قرطبہ اس مسجد میں جا بجا چھوٹے چھوٹے گرجے بنا دیے تھے جنھیں اب صاف کر کے مسجد کو اصل حالت میں لانے کی تجویزیں کی جا رہی ہیں ۔ میں نے ناظم آثار قدیمہ کی معیت میں جا کر بہ اجازتِ خاص اس مسجد میں نماز ادا کی ۔ قرطبہ پر عیسائیوں کے تسلط کے بعد جسے کم و بیش ساڑھے چار سو برس گزر چکے ہیں اس اسلامی عبادت گاہ میں یہ پہلی اسلامی نماز تھی ۔"۵۵

مجوزہ آئین پر اظہارِ خیال ۔ ۲۶ فروری ۱۹۳۳ کو آپ نے گول میز کانفرنس سے منتج آئین کے متعلق ایک اخباری بیان میں فرمایا :

"جہاں تک مسلمانانِ ہند کا تعلق ہے انھیں لازم ہے کہ آنے والے انتخابات کے لیے اپنے آپ کو منظم کریں اور ایسی باتوں سے احتراز کریں جو آپس میں جماعتی اختلافات کا باعث بن سکتی ہیں ۔ مجوزہ نظام میں اقلیتوں کے حقوق کے تحفظ کے اصول کو واضح طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے ۔ اقلیتوں میں قومی نظریہ پیدا کرنے کی یہی صورت ہو سکتی ہے ۔ اب یہ لندن والے اقلیتوں کے معاہدے میں فریق کی حیثیت سے حصہ لینے والی اقلیتوں کا اپنا کام ہے کہ وہ ان مراعات سے پورا پورا فائدہ ٹھائیں ۔

"گول میز کانفرنس کے دوسرے نتائج سے قطع نظر اس امر سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا کہ اس ملک میں ایک ایسی قوم کی تخلیق ہوئی ہے جو بیک وقت جدید اور قدیم ہے ۔ میرا خیال ہے کہ موجودہ تاریخ کا یہ سب سے اہم واقعہ ہے ۔ ایک دوربین مورخ بھی اس نئی پرانی قوم کی تخلیق کے نتائج کا پورا اندازہ نہیں لگا سکتا ۔ مجھے امید ہے کہ اس قوم کے لیڈر بہت ہوشیاری سے کام لیں گے اور لوگوں میں خود آگہی کے جذبے کی تربیت کو بیرونی سیاسی اور معاشرتی اثرات سے بچائے رکھیں گے ۔"۵۶

سیاحتِ یورپ کے تاثرات ۔ اسی تاریخ کو آپ نے یورپ کے حالات اور سفرِ اندلس کے بارے میں اپنے تاثرات بیان کرتے ہوئے فرمایا :

"یورپ کے مختلف ممالک میں پھرنے اور موجودہ زمانے کی اخلاقی ابتری دیکھنے کے بعد میں یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ اسلام کو

۵۵- ایضاً ، ص ۱۸ - ۱۹ -

۵۶- "حرفِ اقبال" ، ص ۱۹۲ -

بحیثیت دین قبولیت پانے کا یہ بہترین وقت ہے ۔ آج لاکھوں ہی نہیں بلکہ کروڑوں یورپ کے مرد اور عورتیں اسلام اور اس کے کلچر کی تعلیمات سمجھنے کے خواہاں ہیں ۔ نوجوان مسلم جس قدر جلد اس حقیقت کو سمجھ لیں اتنا ہی اچھا ہے ۔ یورپ کے مسلمان اب اس حقیقت کو سمجھتے ہیں ۔ وہ آئندہ اگست میں جنیوا میں ایک کانفرنس منعقد کر رہے ہیں جس کے اغراض و مقاصد محض معاشرت اور کلچر تک ہی محدود ہوں گے ۔ مجھے امید کہ ایشیا اور افریقہ کے مسلمان کانفرنس کو کامیاب بنانے میں دلی تعاون پیش کریں گے ۔

''میں نے قرطبہ ، غرناطہ ، اشبیلہ ، طلیطلہ اور میڈرڈ کی سیاحت کی اور قرطبہ کی تاریخی مسجد اور غرناطہ کے قصرالحمرا کے علاوہ میں نے مدینۃ الزہرا کے کھنڈر بھی دیکھے ۔ یہ مشہور عالم قصر عبدالرحمٰن اوّل نے اپنی چہیتی بیوی زہرا کے لیے ایک پہاڑ پر تعمیر کرایا تھا ۔ آج کل یہاں کھدائی کا کام جاری ہے ۔ بارھویں صدی عیسوی میں ایک مسلمان موجد نے سب سے پہلے اس جگہ پر ایک ہوائی جہاز کا مظاہرہ کیا تھا ۔ وہاں پر منجملہ اور لوگوں کے وزیر تعلیم ہسپانیہ سے بھی ملاقات ہوئی ۔ یہ صاحب ہسپانیہ کی موجودہ روایات کے خلاف بہت خلیق اور روشن خیال ہیں ۔ ان کے علاوہ 'ڈوائن کومیڈی اینڈ اسلام' (*Divine Comedy and Islam*) کے شہرہ آفاق مصنف پروفیسر آسن سے بھی ملنے کا اتفاق ہوا ۔ وزیر تعلیم کی زیر صدارت غرناطہ کی یونیورسٹی میں شعبۂ عربیہ میں کافی توسیع ہو رہی ہے ۔ اس شعبہ کا صدر پروفیسر آسن کا ایک شاگرد ہے ۔ جنوبی اسپین میں رہنے والے اپنے موروی الاصل ہونے اور اسلامی تہذیب کی عظیم الشان یادگاروں کو اپنے لیے باعث افتخار سمجھتے ہیں ۔ اب پھر ملک میں بیداری کی ایک لہر دوڑ رہی ہے اور تعلیم کی ترقی کے ساتھ اسے اور بھی فروغ حاصل ہوگا ۔ لوتھر کی اصلاحی تحریک ابھی تک ختم نہیں ہوئی بلکہ یورپ کے مختلف ممالک میں اب بھی یہ تحریک بہت خاموشی سے اپنا کام کر رہی ہے اور بالخصوص ہسپانیہ میں پادریوں کا اثر آہستہ آہستہ کم ہو رہا ہے ۔''[۵۷]

محمد اکرام کے نام ۲۷ مارچ ۱۹۳۳ کے مکتوب میں علامہ اقبال سیاحت اندلس کے بارے میں اپنے تاثرات بیان کرتے ہوئے رقم طراز ہیں :

"میں اپنی سیاحت اندلس سے بے حد لذت گیر ہوا ۔ وہاں دوسری نظموں کے علاوہ ایک نظم مسجد قرطبہ پر لکھی جو کسی وقت شائع ہوگی ۔ الحمرا کا تو مجھ پر کچھ زیادہ اثر نہ ہوا ، لیکن مسجد کی زیارت نے مجھے جذبات کی ایسی رفعت تک پہنچا دیا جو مجھے پہلے کبھی نصیب نہ ہوئی

۵۷- ایضاً ، ص ۱۹۳ - ۱۹۴ -

تھی ۔ میڈرڈ یونیورسٹی کے اربابِ اختیار نے مجھ سے درخواست کی کہ میں 'ہسپانیہ اور عالمِ اسلام کا ذہنی ارتقاء' کے زیرِ عنوان ایک لیکچر دوں ۔ یہ لیکچر نہایت پسند کیا گیا ۔ پروفیسر آسن نے جو *Divine Comedy and Islam* کے مصنف ہیں بحیثیتِ صدر اپنی افتتاحی تقریر میں میری تعریف و توصیف میں خوب مبالغہ کیا ۔"۵۸

ہسپانیہ میں علامہ اقبال کی ملاقات ایک عرب محقق محمود خضیری سے ہوئی ۔ اس کے بارے میں وہ اپنے ۱۳ جون ۱۹۳۷ کے مکتوب بنام ڈاکٹر عبداللہ چغتائی میں لکھتے ہیں :

"محمود خضیری سے میں سپین میں ملا تھا ۔ وہ اس وقت فقہِ اسلامی پر ریسرچ کر رہے تھے ۔ نہایت نیک نوجوان ہیں ۔ مجھے یہ معلوم کر کے خوشی ہوئی کہ وہ نصیر الدین طوسی پر مقالہ پڑھیں گے ۔ ان سے کہیے کہ نصیر الدین طوسی کی تحریروں کا وہ حصہ جس میں طوسی نے Euclid کے Parallel Postulate کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے بالخصوص مطالعہ کریں بلکہ اسی ضمن میں ان کے معاصرین کی تحریروں کا مطالعہ بھی کریں۔ اس تحقیق سے ان کو معلوم ہوگا کہ مسلمان ریاضی دان قرونِ وسطیٰ میں ہی اس نتیجے تک پہنچ چکے تھے ۔ یہ ممکن ہے کہ مکان کے ابعاد (Dimensions) تین سے زیادہ ہوں اور ہمارے اسلامی صوفیہ تو ایک مدت سے تعددِ زمان و مکان کے قائل ہیں ۔ یہ خیال یورپ میں سب سے پہلے جرمنی کے فلسفی Kant نے پیدا کیا تھا ۔ لیکن مسلمان صوفیہ اس سے پانچ چھ سو سال پہلے اس نکتہ سے آشنا تھے ۔ عراقی کے رسالے کا قلمی نسخہ غالباً ہندوستان میں موجود ہے اور میں نے ان کے ایک رسالہ کا جو خاص طور پر زمان و مکان پر ہے اپنے لیکچروں میں ملخص بھی دیا ہے ۔ اگر محمود خضیری بھی اس مضمون پر ریسرچ کریں تو مجھ کو یقین ہے کہ یورپ میں نام پیدا کریں گے ۔"۵۹

شمارہ ، (جولائی ۔ اکتوبر) ۱۹۷۷ء

۵۸- شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، "اقبال نامہ" ، ۲/۳۲۱ - ۳۲۲ -

۵۹- ایضاً ، صفحات ۳۴۳ - ۳۴۴ -

جناح ، اقبال اور تصور پاکستان

عبدالحمید کمالی

اس عنوان کے انتخاب کے معاملے میں تین باتوں نے میرے لئے مہمیز کا کام کیا ۔ ان میں سب سے اہم تاریخ کا یہ لطیفہٴ غیبی ہے کہ لالہ لاجپت رائے کا سی آر داس کے نام ایک خط دیکھتے دیکھتے ہمارے ملی و مذہبی شعور کا سرچشمہ بن گیا ۔ دوسری اہم بات قائد اعظم جناح کی پاکستان مجلس دستور ساز میں صدارتی تقریر ہے جو اس قسم کے مذہبی شعور سے بالکل مبرّا ہے ۔ تیسری اہم بات ایک بڑا التباس ہے جس کے ذریعہ اقبال کو وطن نا آشنا قومیت کا امام قرار دیا گیا ۔ ایک چوتھی بات بھی ہے ، وہ یہ کہ ہر قوم کے چند اساطیر ہوتے ہیں جن میں اس کی صنمیات کی داستان ہوتی ہے جو رفتہ رفتہ کہاوتوں کا روپ دھار لیا کرتی ہے ۔ ہمارے ہاں بھی ایسی کہاوتوں کا رواج ہو گیا ہے ۔ گو تخلیق پاکستان کے بارے میں ان سے گمراہ کن تاثر پیدا ہوتا ہے مگر یہی ہماری ملی یاد داشت کا جزو بنتی جاتی ہیں ۔

لاجپت رائے کا وہ مشہور خط جو ہمارے ملی شعور کا جزو بن گیا ہے اس طرح ہے : ”.... گذشتہ چند ماہ سے میں نے اپنا بہت سا وقت مسلم قانون اور مسلم تاریخ پڑھنے میں صرف کیا ہے اور اب میں یہ محسوس کرنے لگا ہوں کہ ہندو مسلم ایکا حاصل ہونا ممکن نہیں ہے ۔ یہ تسلیم کرلینے کے بعد بھی کہ موجودہ مسلم قائدین جو عدم تعاون کی تحریک میں شریک ہیں بہت نیک نیت ہیں ، **میں یہ سمجھتا ہوں کہ ان کا مذہب اس اتحاد میں مطلقاً حارج ہے ۔** کلکتہ میں ، میں نے آپ کو اپنی گفتگو جو حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر کچلو سے ہوئی تھی ، سنائی تھی ۔ حکیم صاحب سے زیادہ شریف النفس مسلمان ہندوستان میں کوئی نہیں ۔ مگر کیا کوئی مسلمان قرآن سے انحراف کرسکتا ہے ؟ میری آرزو صرف یہی ہوسکتی ہے کہ (کاش) میں نے قرآن کا مفہوم غلط سمجھا ہو “۔[1]

اجتہاد تو تھا یہ لاجپت رائے کا ، مگر ہمارے ملی تخیلات میں اس کا پیوند اس طرح لگا ہے کہ گویا ہمارے دین کا یہی روحانی اصل اصول ہے ۔ کسی عالم دین بلکہ خود اقبال نے کہیں اس قسم کی رائے کا اظہار نہیں کیا کہ اسلام اور قرآن برادران وطن کے ساتھ اتحاد کی راہ میں حارج ہیں ۔ کسی سیاسی قائد مثلاً جوہر یا جناح نے بھی یہ نہیں کہا کہ ہندو مسلم اتحاد کے نہ ہونے کا سبب قرآن اور اس کے احکامات ہیں ۔

دوسری بات چودھری خلیق الزماں کی زبان سے سنئے ۔ وہ کہتے ہیں کہ :

" ۱۱ اگست سنہ ۴۷ء کو بحیثیت نامزد گورنر جنرل اور صدر مجلس دستور ساز پاکستان مسٹر جناح نے اولین موقع پر دو قومی نظریہ کو ترک کردیا "۔[۲] قائد اعظم نے اس مجلس میں یہ خطبہ دیا تھا : " اب اگر ہم مملکت پاکستان کو خوش حال اور فارغ البال دیکھنا چاہتے ہیں تو ہم کو کلیتہً عوام کی خدمت میں خصوصاً غریبوں کی خدمت میں لگ جانا چاہئیے ..... خواہ تمہارا رنگ ، ذات ، اور دین کچھ ہی ہو مگر اب تم میں سے ہر ایک پاکستان کا شہری ہے جس کے وہی تمام حقوق اور ذمہ داریاں ہیں جو کسی اور کی ہوسکتی ہیں ..... ہم کو اسی جذبہ سے کام کرنا ہے ۔ تھوڑے عرصہ میں اکثریت اور اقلیت ، ہندو قوم اور مسلم قوم کے قصے ختم ہوجائیں گے ۔ خود مسلمانوں میں پٹھان ، پنجابی ، اور شیعہ ، سنی وغیرہ ہیں ۔ اسی طرح ہندوؤں میں برہمن ، ویش ، کھتری ، بنگالی ، مدراسی وغیرہ ہیں ۔ یہ سب (تفرقات) دور ہوجائیں گے ۔ اگر آپ مجھ سے پوچھیں تو یہ حقیقت ہے کہ ہندوستان کی آزادی میں یہی مختلف حالات حارج رہے ، ورنہ ہم بہت پہلے آزاد ہوچکے ہوتے ۔ آپ کسی مذہب یا عقیدہ کے ہوں ، اس کو ریاست کے کام سے واسطہ نہیں "۔

تیسرا اہم عامل جس سے ملّی شعور متاثر ہوا اقبال کے چند ابیات ہیں جن کی نشر و اشاعت ، اقبال کے تمام ملّی و مدنی نظریات سے کہیں زیادہ ہوئی ہے اور جن کی روشنی میں عامتہ الناس سے " بے وطن قوم " بننے کو کہا جاتا ہے ۔ وہ ابیات یہ ہیں :

عجم ہنوز نداند رموز دین ورنہ
ز دیوبند حسین احمد این چہ بوالعجبی است
سرود بر سر منبر کہ ملت از وطن است
چہ بے خبر ز مقام محمّد عربی است
بمصطفٰے برسان خویش را کہ دین ہمہ اوست
اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبی است[۳]

یوں نظر آتا ہے کہ ہم نے اقبال سے بس ان ہی شعروں کی حد تک استفادہ

کیا ہے اور ان شعروں کو بھی ہم لالہ لاجپت رائے کے ارشادات کی روشنی میں معانی پہناتے ہیں اور ملت اسلامیہ میں وطن ناشناس قومیت کی آبیاری کرتے ہیں۔ مزید برآں یوں معلوم ہوتا ہے کہ لاجپت رائے اور ان کے قماش کے غیر مسلم مفکر خدانخواستہ ہمارے ائمہ دین ہیں۔ ہم اپنی پوری سیاست ، اجتماعی حرکیت، داعیات قومی، اور شعور مذہبی کی شرح و تاویل ان ہی کے ڈالے ہوئے خطوط پر کرتے ہیں اور ان ہی کے مجوزہ قاعدوں اور مفروضات پر ہمارے مورخ آج کل تاریخ سازی کر رہے ہیں۔ چنانچہ ہماری ملی تاریخ کو یہ مسلم مورخین، بالخصوص پاکستان کے نئے مورخین ، اس طرح پیش کرتے ہیں کہ گویا امت محمدیہ اپنی تاسیس میں ایسی ہے کہ :

۱- دوسری ملتوں سے تعاون اس کی فطرت کے خلاف ہے ، وہ بباطن اتحاد دشمن اور ہمسایہ آزار ہے۔

۲- اس کی پوری تاریخ تعاون کی شکست و ریخت سے عبارت ہے ، جہاں کہیں اسلام نے غلبہ حاصل کیا اقوام سے برادری اور مساوات رخصت ہو گئی۔

۳- یہودیوں کی طرح مسلم شعور تمدن کو وطن سے کوئی نسبت نہیں ہے: ہر وطن میں غیریت اس کا منصب ہے ، اس لئے ناموس وطن اس کے لئے وقعت نہیں رکھتی۔

آخری بات جو اس مضمون کے عنوان کی وجہ ہے یہ ہے کہ ' جیسا میں پہلے عرض کر چکا ہوں ، ہر قوم کے اپنے آغاز و نشاۃ سے متعلق کچھ نہ کچھ بصائر ہوتے ہیں جو اساطیر کی شکل اختیار کرلیتے ہیں۔ اس کی حقیقت یا روح دوچار کہاوتوں یا ضرب الامثال میں مجسم ہو کر دوام اختیار کرلیتی ہے۔ قیام پاکستان کے چوبیس پچیس برس بعد جب ہم اپنے ہاں کے امثال کا جائزہ لیتے ہیں تو کچھ اس قسم کی باتیں سنتے ہیں : '' پاکستان کی بنیاد اسی دن پڑ گئی تھی جس دن محمد بن قاسم نے دیبل کی بندرگاہ میں قدم رکھا ''۔ '' شاعر مشرق نے پاکستان کا خواب دیکھا اور قائد اعظم نے اس کو حقیقت بنایا ''۔ ایک کہاوت خود شاعر مشرق کے بارے میں ہے : '' پہلے وہ وطن پرست تھے مگر بعد میں اسلام پرست ہو گئے ''۔ اسی طرح قائد اعظم کے بارے میں یوں ہے کہ '' وہ پکے قوم پرست تھے ، اقبال نے ان کی کایا پلٹ دی ، جس سے وہ پاکستان کے داعی بن گئے ''۔

پاکستان ، اقبال اور جناح کے بارے میں اس قسم کے عامیانہ تخیلات دراصل اس دور کے صحافیانہ پروپیگنڈے کی یادگار ہیں جب ملت اسلامیہ' ہند سنہ ۱۹۴۰ء اور سنہ ۱۹۴۶ء کے درمیان تحریک پاکستان چلا رہی تھی۔ اس قسم کی پرکشش اور ڈرامائی کہاوتیں عوام میں بہت جلد پھیل جاتی ہیں۔ اس لئے اس دور کا صحافی اور سیاسی پروپیگنڈہ آسان راہوں پر چل پڑا تو کیا تعجب ہے ؟

ہم اپنے موضوع سے کسی قدر گریز کرتے ہوئے حالات کا جائزہ لیں تو پتہ چلتا ہے کہ یوں تو عبدالجبار خیری نے ۱۹۱۷ء میں اسٹاکہوم کی بین الاقوامی سوشلسٹ کانفرنس میں تقسیم ہند کا خیال پیش کیا تھا ، مگر اس کا سب سے زیادہ واضح اور معین خاکہ عبدالقدیر بدایونی نے ۱۹۲۰ء میں پیش کیا جب کہ خلافت اور سوراج کے لئے ہندو مسلم اتحاد کے تھپیڑے اٹھ اٹھ کر ایوان حکومت سے ٹکرا رہے تھے ۔ عبدالقدیر بدایونی نے ایک کھلے خط میں جو دراصل ایک مقالہ تھا گاندھی جی سے خطاب کرتے ہوئے کہا: ''اگر آپ یہ چاہتے ہوں کہ ہندو مسلمانوں کا اتفاق ہو تو آپ کو افراد کی ذاتی رائے چھوڑ کر ہمارے قومی و اسلامی نقطۂ خیال پر نظر ڈالنی ہوگی ۔ جس بات کی ضرورت ہم محسوس کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ مذہب کو سیاسیات سے بالکل علٰحدہ رکھا جائے تاکہ جانبین کے معتقدات ناجائز دخل اندازی سے محفوظ رہیں ۔ علاوہ برین جو تہوار اور رسوم و جلوس آپ کے مخصوصات میں سے ہیں ان میں قطعاً مسلمانوں کو شریک نہ کیا جائے ۔ نہ آپ لوگ ہمارے مذہبی امور میں مخل ہوں ، بلکہ لکم دینکم ولی دین پر عامل رہیں ۔ اگر کچھ عرصہ ان باتوں کا لحاظ رکھا جائے گا اور مسلمانوں کی مذہبی آزادی میں ، چاہے وہ قربانی کے متعلق ہو یا نماز ، اذان وغیرہ کی بابت ، مداخلت نہ کی جائے تو اس کا یہ اثر ہوگا کہ آج جو کشمکش ان دو قوموں میں موجود ہے وہ کم ہو جائے گی اور ملکی معاملات میں دونوں ایک دوسرے کے شریک ہوسکیں گے ۔

'' یہاں پر میں یہ گذارش کرنا چاہتا ہوں کہ مخالفت کی بنا صرف کاؤکشی نہیں ہے بلکہ اردو ہندی جھگڑے، انتظام سلطنت میں حقوق کی مزاحمت، انتخاب جداگانہ سے انکار ، سرکاری ملازمت کی کشمکش وغیرہ بھی اپنی اپنی جگہ پر اتحاد کے موانع ہیں ۔ اس لئے یہ اصول تسلیم کرلینے کے بعد کہ مذہب کو سیاسیات سے علٰحدہ رکھا جائے اور جانبین کے معتقدات سے تعارض نہ کیا جائے اس بات کی اشد ضرورت ہے کہ ایک زبردست کمیشن مساوی التعداد ہندوؤں اور مسلمانوں کے معتمد علیہ اشخاص کا مقرر کیا جائے جو حسب ذیل اسکیم پر غور کرنے کے بعد ایک قابل قبول اور ممکن العمل فیصلہ کرے ۔

'' ۱۔ ہندوستان کی تقسیم از سر نو قومیت کی بنا پر اس طرح کی جائے کہ ہر قوم کا بڑے سے بڑا حصہ ۔۔۔ اس کی آبادی کا علٰحدہ کردیا جائے اور یہ حصہ اس قوم کا حلقۂ اثر قرار دیا جائے ۔ مثلاً مسلمانوں کے لئے حسب ذیل تین صوبہ جات بنائے جاسکتے ہیں :

(ا) صوبہ سرحدی و مغربی پنجاب کے دس اضلاع : راولپنڈی ، اٹک ، جہلم، گجرات، شاہ پور ، میانوالی، جھنگ ، مظفر گڑھ ، ڈیرہ غازی خاں اور ملتان یکجا کر کے ایک صوبہ بنا یا جائے۔

(ب) بنگال میں بوگرہ ، رنگ‌پور ، دیناج پور ، جیسور ، ندیا ، فرید پور ، ڈھاکہ ، راج شاھی ، میمن سنگھ ، باقر گنج ، نواکھالی اور پٹرا کے اضلاع کا دوسرا صوبہ بنا یا جائے۔

(ج) سندھ کو بمبئی پریسیڈنسی سے جدا کر کے تیسرا صوبہ بنایا جائے ۔

(۲) یہ بات اصولاً تسلیم کرلی جائے کہ اس تقسیم کے بعد ہر حصہ ملک کا نظم و نسق اس کی کثیر التعداد رعایا کے مفاد کے لئے کیا جائے گا ۔

(۳) قلیل التعداد اقوام کی حفاظت و ادائے مراسم مذھبی و حقوق ملازمت وغیرہ کے لئے قواعد مرتب کئے جائیں اور ان کی قومی ، سیاسی اھمیت کی بنا پر حسب ضرورت دارالامن قائم کئے جائیں مثلاً پنجاب میں سکھ قوم ایک با اثر قوم ھے لیکن کسی واحد ضلع میں وہ بلحاظ آبادی ھندوؤں یا مسلمانوں سے زیادہ نہیں ھے جو اس کا حلقہ اثر بنایا جاسکے اس لئے قومی اور پولیٹیکل اھمیت کی بنا پر ان کے لئے ایک دارالامن قائم کیا جائے ۔ لدھیانہ اور امرت سر اس کے لئے بہت موزوں ھیں ۔ ان مقامات کا نظام حکومت سکھوں کے مفاد کے لحاظ سے ترتیب دیا جائے ۔ سیالکوٹ سکھوں کا ماوی و ملجیٰ قرار دیا جائے اور ان کو وھاں وھی حقوق دئے جائیں جو سکھوں کو امرت‌سر ، لدھیانہ میں حاصل ھیں ۔ اسی طرح ممالک متحدہ آگرہ و اودھ میں جو اسلامی تمدن کا گہوارہ ھے مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کے لئے خاص انتظام کی ضرورت ھوگی ۔

(۴) تبادلہ آبادی کے لئے سہولتیں بہم پہنچائی جائیں تاکہ قلیل التعداد اقوام کے افراد جو کسی خاص وجہ سے ترک وطن کر کے خود اپنی قوم کے حلقہ اثر میں جانا چاھیں وہ بغیر زیادہ نقصان کے تبدیل سکونت کرسکیں ۔

(۵) مجوزہ کمیشن کا فیصلہ قومی معاھدہ کی صورت میں ترتیب دیا جائے اور گورنمنٹ کے سامنے بطور ملکی مطالبہ کے عمل درآمد کے لئے پیش کیا جائے۔

(۶) جس وقت تک اس طرح کا معاھدہ نہ ھوجائے ۔

(ا) مسلمانوں کے انتخاب جداگانہ کی مخالفت نہ کی جائے ۔

(ب) پنجاب اور بنگال میں مسلمانوں کی نمائندگی کا تناسب آبادی کی بناء پر قرار دیا جائے ۔

(ج) مذھبی مناقشات کے انسداد کے لئے قومی پنچائتیں قائم کی جائیں جن میں ھندو مسلمانوں کے نمائندوں کی تعداد مساوی ھو اور ھر قوم کی پنچائت کے لئے وھی لوگ منتخب کئے جائیں جو درحقیقت معتمد علیہ ھوں ۔"

عبدالقدیر بدایونی کی یہ تجاویز مارچ اور اپریل ۱۹۲۰ء میں ذوالقرنین ،

بدایوں میں شائع ہوئیں ۔ پھر ان کو مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ سے باھتمام مقتدا خان شروانی ۱۹۲۵ء میں شائع کیا گیا[۲] ۔ بدایونی کی سیاسی بصیرت حیرت انگیز معلوم ہوتی ہے۔ ان تجاویز کے ستائیس برس بعد وی پی مینن۔ ماؤنٹ بیٹن ۔ اسکیم کے تحت جو پاکستان معرض وجود میں آیا وہ بحیثیت مجموعی ان خطوں پر مشتمل تھا جو انھوں نے مسلم آبادی کے اقتدار کے لئے مشخص کئے تھے۔ ان کی تجاویز میں تبادلہ آبادی کی بھی پیش بینی کی گئی تھی۔ پھر سکھوں کے لئے ایک دارالامن بھی تجویز کیا گیا تھا ۔ سکھوں نے مشرقی پنجاب کو تقسیم کروا کر ایک صوبہ اپنے لئے وضع کیا۔ یہ بات ۱۹۶۵ع میں ہوی گویا ان کے لئے دارالامن کی ایک شکل ہوئی ۔ عبدالقدیر بدایونی ایک بڑے عالم تھے ، لیکن عملی سیاست کی دنیا سے دور تھے ۔ ۱۹۳۲ء سے وہ حیدرآباد کے مفتی عدالت العالیہ رہے ۔ بہرحال بات آئی گئی ہوگئی۔ یہ اسکیم سیاسی اقدامات کا جزو نہ بنی ، تا آنکہ مسلم سیاست ۱۹۳۷ء کے بعد خود ایسے ڈھرّے پر آگئی کہ بالآخر دو وفاقوں کی تجویز کی صورت میں پاکستان کا قیام اس کا نصب العین بن گیا ۔ نصب العین کے اس تعین میں جناح اور اقبال کا فیصلہ کن حصہ ہے گو دیگر قائدین مثلاً شعیب قریشی اور خلیق الزمان کے حصہ سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا ۔ تحریک پاکستان اس طرح بہرحال ہندوستان کے سیاسی تعامل کی پیداوار ہے ۔ اس تحریک کو اس بات سے کوئی علاقہ نہیں کہ محمد بن قاسم نے دیبل میں قدم رکھا تھا ۔ اس خصوص میں اس سچی بات سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ہندو سماج نے عرب اور بعد ازاں ترک ، افغان ، اور مغل ادوار حکومت میں اپنی انفرادیت ، مزاج اور تمدن کی کم و بیش پوری طرح حفاظت کی ۔ دوسری طرف مسلمانوں کا بھی یہی حال رہا ۔ ہندوستان میں وہ ہندو تہذیب کی وسعتوں میں کھوئے جانے سے بچ گئے ۔ ہر دور میں انہوں نے اپنی انفرادیت کو برقرار رکھا ۔ ان سے قبل یہاں یہ ہوا کیا ہے کہ جو تہذیب بھی باہر سے آئی یا جو قوم بھی وارد ہوئی وہ ہندو۔ بدھی تہذیب کے بہاؤ میں آہستہ آہستہ گم ہوگئی ۔ اس طرح ایک اور صرف ایک ملک گیر تمدنی بہاؤ اس برصغیر کی تاریخ میں تمام مزاحمتوں اور دشواریوں کے باوجود جاری رہا ۔ اسلام کی آمد سے اس تاریخی سیل کی ماہیت میں انقلاب آفریں تبدیلی ہوئی ۔ دو ایسے تہذیبی دائروں کا باھمی تعامل شروع ہوا ، بالخصوص شہاب الدین غوری (۱۲۰۶ء) کے زمانہ سے ، کہ ان میں سے ہر ایک اتنا طاقتور تھا کہ دوسرے میں جذب نہ ہوسکا ۔ مگر اس سے پاکستان کا تصور اخذ نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ ان ہر دو تہذیبوں نے باھمی میل جول کے ذریعہ ایسے کردار و اخلاق کو بھی نشو ونما پانے کا موقع دیا کہ ان کا باھمی تعمیری تعامل بحیثیت مجموعی مختلف شکلوں سے آگے بڑھتا گیا ۔ مغلوں کا دور آنے تک یہ اتنی ترقی کرگیا تھا کہ سیاسی اور سماجی اعتبار سے نئے دور کا آغاز ہوا ۔ ایبک (۱۲۱۰ء) سے شیر شاہ

(۱۵۴۵ء) تک سیاسی اقتدار کی لگام ہمیشہ ایک قبیلہ یا قوم کے ہاتھ میں ہوا کرتی تھی - فیروز تغلق (۱۳۸۸ء) کے زمانہ تک یہ اقتدار ترک قبائل کا تھا - ان کے اقتدار میں کوئی اور گروہ شریک نہیں ہوتا تھا - اس کے بعد سے یہ اقتدار کسی قدر مخلوط رہا - پھر افغانوں کا ہوگیا - مغلوں کے عہد میں ہمایوں (۱۵۵۵ء) کے دور سے اقتدار کے ہیکل میں فیصلہ کن تبدیلی ہوئی - یہ دو طاقتی اقتدار ہوگیا - تورانی اور ایرانی اس کے شریک بن گئے - پھر اکبر (۱۶۰۵ء) کے زمانے میں یہ متغیر ہوکر سہ طاقتی اقتدار بن گیا - راجپوت بھی اس کے شریک ہوگئے - یہ رجحان اکبر کے بعد اور بھی نمایاں ہوگیا - اس طرح مغل عہد سہ طاقتی اقتدار و حکومت کا مظہر تھا - خود اورنگ زیب (۱۷۰۷ء) کے عہد میں بھی تورانی، ایرانی اور راجپوت اقتدار میں فرق نہیں آیا - صرف اتنا ہوا کہ مرہٹوں نے بھی جن کا رتبہ ورنوں کے نظام میں بہت نیچے تھا بحیثیت قوم اس اقتدار میں شریک ہونا چاہا - چنانچہ اس سہ طاقتی اقتدار سے ان کا ٹکراؤ ہوا - مرہٹوں کو مٹانے میں یہ اقتدار ناکام رہا - اورنگ زیب کے کچھ عرصہ بعد وہ پھر پوری قوت سے ابھرے - اس دور میں عام مسلمانوں اور ہندوؤں کے لئے کوئی خاص بات نہ تھی - وہ محض رعیت تھے - ان کا کام تو بس لگان دینا تھا یا سپاہی فراہم کرنا یا پھر منشی گری کرنا - مغل دور میں اقتدار سہ طاقتی ہونے کے سبب درباری سیاست پچھلے ادوار کے مقابلہ میں زیادہ پیچیدہ تھی - اس میں ایرانی ، تورانی ، اور راجپوت امراء کے مختلف جتھے ہوجاتے تھے اور اس طرح طاقت کا توازن اندرونی طور پر بدلتا رہتا تھا - اہل ہند کا کام ، عام اس سے کہ وہ ہندو ہوں یا مسلمان، محض اتنا ہوتا تھا کہ اس توازن کے بدلتے ہوئے برجوں کا تماشہ دیکھا کریں -

آج ہمارے مورخین کا ایک گروہ ان درباری چپقلشوں میں ہندوستان کی ساری تمدنی ، فکری ، عمرانی اور مذہبی تاریخ کو محصور کردینا چاہتا ہے اور وہاں سے پاکستان کا تصور اخذ کرنا چاہتا ہے - ان کے مقدمات اور نتائج کا ذخیرہ بڑا بودا ہے - اصل قصہ یہ ہے کہ ملت اسلامیہ ہند اس اقتداری سیاست سے ایسے ہی باہر تھی جیسے ہندو جاتی - خواہ ترک قبائل کا قبضہ ہو یا افغان قبائل کا یا مغل سہ طاقتی سیاست ، اس پورے عہد میں اقتدار نہ اسلامی تہذیب کا مظہر تھا ، نہ اسلام کے سماجی نظام کا اور نہ ہندی مسلمانوں کی حکمرانی کا - جب حکومت ترک خاندانوں کی تھی تب بھی مسلمانان ہند رعایا تھے اور جب اقتدار سہ طاقتی ہوگیا اور ایرانی ، تورانی ، اور راجپوت امراء اس کے اجزائے ترکیبی بن گئے تب بھی وہ محض رعایا ہی رہے - جب مغل حکومت کا شیرازہ بکھر گیا تو بعض علاقوں میں ایرانی امراء نے اقتدار سنبھالا اور بعض علاقوں میں تورانیوں نے ، اور راجپوت اپنے صحرا کی وسعتوں میں گم ہوگئے - صرف مرہٹے میدان میں رہ گئے - وہ واقعی ایک قوم تھے - ان کے حوصلے بلند تھے - ان کی

تاخت و تاراج کے ہاتھوں پوری رعیت دکن سے بنگالہ تک پراگندہ تھی ۔ وہ اقتدار چاھتے تھے اور مغل بادشاہ کی دیوانی کے فرائض اور وکالت ان کا آئینی نصب العین تھا ۔ فرنگی سیاست تورانی اور ایرانی امراء کو بساط کے مہروں کی طرح استعمال کرتی ہوئی بازی لے گئی اور کمپنی مغلوں کے وسیع علاقوں میں دیوان دار ہو گئی ۔ یہ سب کچھ ایسے ماحول میں ہوا جب کہ ہندوستان میں سوائے مرھٹوں اور سکھوں کے نہ تو ہندوؤں میں اور نہ مسلمانوں میں قومیت کا احساس تھا چہ جائیکہ آزادی کا خیال ہوتا ۔

آزادی اور قومیت کے محرکات ہندوستان کے لئے بالکل جدید تھے ۔ یہاں کی آبادیوں اور مختلف علاقوں میں یہ محرکات اس وقت پیدا ہونے شروع ہوئے جب فرنگی تسلط پورے طور پر قائم ہوچکا تھا ۔ ان محرکات کی تخم ریزی ہمارے سیاسی قائدین کا سب سے بڑا کارنامہ ہے ۔ اس کی آبیاری بھی انہوں نے ہی کی ۔ نیا برصغیر ان ہی کا سینچا ہوا باغ ہے ۔ پاکستان کا تصور اسی باغ کا ثمر شیریں ہے ۔ چنانچہ تحریک پاکستان ایسی تحریک ہے جو ہندوستان کے مخصوص حالات اور حصول آزادی یعنی جمہوری اداروں کے قیام و انصرام کے باہم تصادم و تطابق سے وجود میں آئی ۔ اس تحریک سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تاریخ زندہ قوتوں کا عمل ہے جس میں کوئی لمحہ دوسرے لمحہ کی بازگشت نہیں ۔ پاکستان کا قیام تاریخ ہند کا تازہ نقش ہے ۔ اس لئے اس کے محرکات کو پچھلے اور ادوار میں تلاش کرنا فضول ہے اور محض ایک رومانوی رجعت ہے ۔

عبدالقدیر جیسے عالم اگر ہندوستان کی سیاسی تنظیم نو یا تقسیم کا نظریہ ۱۹۲۰ء میں پیش کرنے کے قابل ہوئے تو یہ صرف اسی وقت ہوسکا جب جمہوریت ، اتحاد اور آزادی کے سے محرکات تکوینی قوت بنتے جارہے تھے اور وہ اس لئے کہ ہمارے سیاسی قائدین اور بیدار مغز مفکرین نے اس برصغیر کی خاک سے ایک نیا عالم خلق کیا جو اپنی تقویم میں پرانی دنیا سے قطعاً مختلف تھا ۔ اس آفرینش میں جناح اور اقبال کا مقام بہت بلند ہے ۔ جناح کی پوری زندگی اسی انقلاب کے آغاز ، نشاۃ ، اور انصرام و انجام سے آخر تک وابستہ رہی ۔ سیاسی جد وجہد کے آغاز سے آزادی کے حصول تک وہ امیر کارواں رہے ۔ جناح ۱۸۷۶ء میں پیدا ہوئے ، جب کہ ابھی یہاں کوئی سیاسی ہل چل نہیں تھی ۔ ۱۸۸۵ء میں کانگریس قائم ہوئی ۔ اس کا مقصد حکومت اور تعلیم یافتہ طبقوں کے درمیان رابطہ پیدا کرنا اور ملازمتوں کو سودیشی بنانا تھا ۔ جناح اس زمانہ میں سندھ مدرسۃ الاسلام کراچی میں زیر تعلیم تھے ۔ ۱۸۹۲ء میں انہوں نے انٹرینس کیا اور بیرسٹری کے لئے انگلستان گئے ۔ وہاں چار سال رہے ۔ بیس سال کی عمر میں سند حاصل کی اور ۱۸۹۶ء میں وطن لوٹ آئے ۔ یہاں پر ان کا سب سے پہلی بار ذکر ایک اپیل کے سلسلے میں آتا ہے ۔ ۱۸۹۷ء میں تلک اور بمبئی کے دوسرے زعما

نے ہندو مسلمان اتحاد کی اپیل شائع کی ۔ اس میں اس نو عمر بیرسٹر کا بھی نام تھا ۔ ان کو وکالت کے پیشہ میں جمنے کے لئے سخت جد وجہد کرنا پڑی ، مگر اس عرصہ میں وہ قومی کاموں کی طرف بھی متوجہ رہے ۔ ان کی ابتدائی سیاسی تربیت دادا بھائی نوروجی اور گوکھلے کی صحبت میں ہوئی ۔ یہ برصغیر ان پرانے مدبروں کا بہت ہی زیادہ زیر بار احسان ہے ۔ انہوں نے ہی انگریزی شہنشاہیت کو سیاسی اصلاحات کے راستہ پر ڈالا تھا ۔ ۱۹۰۶ء تک ان جیسے لوگوں کی وجہ سے کانگریس اتنی ترقی کر چکی تھی کہ خود ارادیت کو اپنا نصب العین قرار دے دیا ۔ جناح کانگریس کے جلسوں میں شریک ہوتے رہے ۔ یہاں تک کہ ۱۹۱۰ء میں منٹو ۔ مارلے اصلاحات کا نفاذ ہوا ۔ جناح کا مقام اتنا بلند ہوچکا تھا کہ بمبئی کے مسلمانوں نے انہیں کونسل کے لئے منتخب کر کے بھیجا ۔

اقبال ، جناح کے ہمعصر ہیں ۔ دونوں میں ایک آدھ سال کا فرق ہے ۔ اقبال سیالکوٹ میں ۱۸۷۷ء میں پیدا ہوئے ۔ انٹر تک وہیں تعلیم حاصل کی ۔ اس کے بعد لاہور آ گئے ۔ گورنمنٹ کالج لاہور سے انہوں نے بی ۔ اے اور ایم ۔ اے کیا ۔ وہ ادبیات اور فلسفہ کے طالب علم تھے ۔ اس تعلیم و تربیت ہی کا نتیجہ تھا کہ آئندہ چل کر ان کو قوموں کی باطنی زندگی ، اور ثقافتوں کی ماہیت ، نیز تاریخ کی حرکیت کے بارے میں گہری بصیرت حاصل ہوئی ۔ اُن کی بصیرت بڑے نازک موقعوں پر ہندوستان بالخصوص مسلمانان ہند کی رہنمائی کا باعث ہوئی ۔ ایم ۔ اے کرنے کے بعد وہ استاد مقرر ہوئے اور اس طرح حلقۂ ملازمت میں داخل ہوئے ۔ وہ شاعر تھے ۔ ان کی پہلی مشہور نظم ہمالہ ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی تھی ۔ اس نظم کی لے یہ بتاتی تھی کہ یہ فطری شاعری سے کچھ زیادہ ہے ، محض مناظر فطرت کی عکاسی نہیں بلکہ ایک پیام ہے ۔ اگرچہ وہ ملازمت میں آ گئے تھے مگر شاعری ان مقاصد کی بالکل ضد تھی جو اُس غیر ملکی حکومت کے مفید مطلب تھے ۔ ان کے کلام میں بالکل نئے انداز کا سوز و گداز تھا ، نیا عشق اور نئی مہجوری تھی ۔ وہ ایک انسان تازہ کی شاعری تھی جو بیداری ، حریت ، خود ارادیت ، غیرت قومی ، اور وطن دوستی سی قدروں کے قوام سے نئے آدم کا ہیولا تیار کر رہی تھی ۔ اعلیٰ تعلیم کے لئے ۱۹۰۵ء میں یورپ کی روانگی تک ان کی کئی نظمیں مثلاً ''تصویر درد''، ''سرگذشت آدم''، ''ترانۂ ہندی''، ''جگنو''، ''ہندوستانی بچوں کا قومی گیت'' اور ''نیا شوالہ'' ملک گیر بیداری کا رجزیہ نشان بن چکی تھیں ۔ وہ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک انگلستان اور جرمنی میں رہے ۔ بیرسٹری کی سند اور ڈاکٹریٹ کی ڈگری لی ۔ اس دور میں بھی ان کا کلام اہل وطن کے لئے غذائے روح تھا ۔ ''محبت''، ''پیام''، ''طلبۂ علی گڑھ کے نام''، ''چاند اور تارے''، ''کوشش ناتمام''، ''پیام عشق''، نیز ان کی غزلیات مثلاً ''زمانہ آیا ہے بے حجابی کا عام دیدار یار ہوگا'' وغیرہ وغیرہ باشندگان ہند کے لئے

جد وجہد ، ذوق نمو ، حرکت مسلسل ، اور خلاقیت کا پیغام تھے ۔ ان کا کلام ، خیال اور وجدان کے سانچے تبدیل کر رہا تھا ۔ آنے والے سیاسی اور قومی انقلاب کے لئے نئے استعاروں ، میزانوں، پیمانوں ، کنایوں ، اشاروں اور علامتوں سے روحانی تہذیب کر رہا تھا ۔ یورپ کے قیام نے انہیں اقوام مغرب کے ذوق لطیف ، روحانی اساسے ، تہذیبی عوامل ، نیز قوائے محرکہ کے باطنی تجربہ کا موقع فراہم کیا ۔ کیوں نہ ہو ؟ مفکر تھے ، شاعر تھے ، اور ضروری تربیت سے آراستہ تھے ۔

ان کی دوربیں نظر اس تہذیب کے ان گوشوں تک پہنچی جن سے اس کے کارخانۂ وجود میں ہمہ ہمی قائم ہے ۔ انہوں نے محسوس کیا کہ یورپ میں جہاں احترام آدمیت ہے وہاں جلب منفعت کی بھٹی میں پوری آدمیت جل رہی ہے اور مفاد پرستی کوہیئت اجتماعی کے اصول کا درجہ حاصل ہے ۔ چنانچہ سیاست و معیشت میں وہ ایک طرف جمہوریت پسند ہے تو دوسری طرف استعماریت کا دیو استبداد ۔ ملکوتی صفات اور ابلیسی خصائص کا یہ سنگم ، اقبال نے محسوس کیا ، " وطنیت " کو اعلیٰ ترین قدر اور دیوتا بنانے سے ہوتا ہے ۔ چنانچہ انہوں نے اب اپنے کلام کے ذریعہ قوموں کی تشکیل جدید پر زور دیا ۔ وہ ہندوستان کو وطنیت سے بچاناچاہتے تھے ، وطن دوستی سے نہیں ۔ انسانی آبادیوں کی روحانی اور اخلاقی اصولوں پر نظم نو ان کی فکر کا نصب العین بن گئی ۔ " شکوہ " و " جواب شکوہ " ، " شمع و شاعر " اور " اسرار و رموز " کی بنائے تصنیف یہی محرک ہے ۔ آخرالذکر میں انہوں نے ،ملت اسلامیہ کی روحانی اساس واضح کی۔ وہ چاہتے تھے کہ نئے ہندوستان کی تشکیل وطنیت پر نہ ہو بلکہ روحانیت پر ہو :

آئین نو سے ڈرنا طرز کہن پہ اڑنا
منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

جناح کی طرح اقبال بھی " ہندو مسلم اتحاد " کو برصغیر کی ترقی، سیاسی اٹھان ، اور آزادی کے لیے بنیادی شرط سمجھتے تھے ۔ شروع ہی سے اقبال کا یہ مسلک تھا ۔ جناح اور اقبال کے اس مسلک اور ان کی بعد کی سیاسی و فکری زندگی میں کوئی تعارض نہیں ہے ۔

تمام قومی رہنما جو اس برصغیر کو غیر ملکی استعمار سے نجات دلانا چاہتے تھے وہ اس اتحاد کے لئے پورے طور پر کوشش کر رہے تھے ۔ آج ہم اس نصب العین کی اہمیت کا اندازہ شاید پورے طور پر نہ کر سکیں لیکن ہمیں یہ نہ بھولنا چاہئے کہ پوری جد وجہد آزادی کئی ارتقائی منزلوں سے گذری ہے ۔ اس کی پہلی منزل تو یہ تھی کہ غیر ملکی حکومت باشندگان ملک کو ، آہستہ آہستہ سہی ، حکومت کے کاروبار میں شریک کرے ۔ دوسری منزل یہ تھی کہ نمائندہ ادارے قائم ہوں ۔ تیسری یہ تھی کہ ان اداروں کے اختیارات میں اضافہ ہو ۔ ان منازل کے بعد کہیں یہ منزل آتی تھی کہ آزاد ہند اور اس کی آئینی صورتوں

کو اس طرح متعین کیا جائے کہ تمام اقوام ہند آزادی سے مستفیض ہوسکیں۔

ان منازل کا حصول صرف اس صورت ہی میں ممکن ہوسکتا تھا کہ متحدہ ہواسی طاقت اس غیرملکی حکومت سے ٹکرلے اور ہر مرحلہ میں کچھ نہ کچھ اختیار و اقتدار حاصل کرے۔ اسی لئے ہمارے بیدار مغز رہنما اس اتحاد کے لئے کوشاں تھے۔ عبدالرشید گنگوہی جو قاسم نانوتوی کے بعد دیوبند کے صدر ہوئے انہوں نے ۱۸۸۵ء میں ہی مسلمانوں کو کانگریس میں شرکت کا مشورہ دے دیا تھا۔

غیر ملکی حکومت جس نے ۱۸۵۷ء میں مغل تخت و تاج کے سقوط سے آئینی استحکام حاصل کیا ، اپنی ایک مخصوص منطق رکھتی تھی۔ یہ حکومت دفتر شاہی کا ایک بہت بڑا نظام تھی جس میں دیسی ملازمین کی بھی بہت بڑی تعداد ہوا کرتی تھی۔ یہ نظام ہی اس کے استحکام کا بہت بڑا ذریعہ تھا۔ ان ملازمین کے ذریعہ ہر جگہ اس نے یہ عام خیال کم از کم ۱۸۳۴ء سے ہی وسیع پیمانہ پر پھیلانا شروع کردیا تھا کہ انگریزوں کا وجود ہندوستان میں ازبس ضروری ہے اور یہ کہ ان کی آمد نے ہندو تہذیب کو دوبارہ جی اٹھنے کا موقع دیا۔ مسلمانوں میں یہ عام خیال پھیلایا کہ اگر فرنگی نہ آتے تو مرہٹہ اور سکھ انہیں نیست و نابود کر دیتے۔ سقوط بنگالہ کے بعد سے ہی ایسٹ انڈیا کمپنی نے اپنے نظام تعلیم کا جال پھیلانا شروع کردیا تھا۔ اس نظام میں کئی خوبیاں تھیں۔ سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ لوگ یورپی خیالات اور تصورات سے واقف ہوئے مگر اس میں پچھلے ادوار کی تاریخ کو مسخ کیا گیا تھا۔ اس پورے نظام کا سیاسی منشا اس خیال کی اشاعت و ترویج تھی کہ انگریزی راج اس ملک کی مختلف آبادیوں کے لئے خیر و برکت ہے۔ ۱۸۷۰ء تک تعلیم یافتہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں اس خیال کی اس شدت سے تبلیغ کی گئی کہ انگریزی مدرسوں کے یہ پڑھے ہوئے لوگ اس حکومت کو باعث خیر و برکت سمجھتے تھے۔ اسی دور میں جو فورٹ ولیم کالج سے شروع ہوا شمالی ہندوستان کے عام باشندوں کی زبان کو جو سب ہی لوگ بلا لحاظ مذہب اور قوم بولتے تھے دو رسم الخط میں لکھوایا گیا ، ایک دیوناگری اور دوسرا فارسی۔ اس طرح سے دو مختلف زبانوں کی ترویج کی گئی، ایک ہندوؤں کے لئے ، دوسری مسلمانوں کے لئے۔ جہاں اس ترویج کا منشاء یہ تھا کہ پرانے نظام حکومت و سیاست سے رشتہ توڑا جائے وہاں یہ بھی تھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک دوسرے سے بالکل جدا کیا جائے تاکہ انگریزی راج کا وظیفہ بحیثیت ثالث کے اور بھی زیادہ نمایاں ہو۔ جہاں تک عوام الناس کا تعلق تھا ان کے خیال میں جو کچھ تبدیلی ہوئی تھی وہ بس اتنی تھی کہ ایک بادشاہت گئی اور دوسری آئی۔ ان وفاداریوں کا معیار ''حق نمک'' ہوا کرتا تھا۔ اسی حق نمک پر جو بسلسلۂ ملازمت ہوتا تھا دیسی ملازموں نیز دیسی فوجیوں کی

وفاداری استوار ہوا کرتی تھی ۔ اسی کے ذریعہ کمپنی نے اپنا اقتدار اس اجنبی ماحول میں نہ صرف قائم رکھا بلکہ آگے بڑھایا اور اب یہی اس حکومت کے استحکام کا بھی ذریعہ تھا جو قیصر ہند کے نام سے قائم تھی ۔ اس ماحول میں جو سیاست سمجھ میں آتی تھی وہ بس یہ تھی کہ ہر فرد اور طبقہ زیادہ سے زیادہ حکمرانوں کا اعتماد حاصل کرے ، اُن کے دربار میں رسوخ پیدا کرے ، عہدوں اور مرتبوں کا طالب ہو ۔ سرکاری ملازمین قوم میں یہی سیاست پھیلاتے تھے ۔ اس طرح سے دیسی شرفاء کا ایک نیا طبقہ جنم لے رہا تھا جس کا ایمان تھا کہ انگریزی اقتدار دائمی ہے ۔ اس کے خلاف کوئی کارروائی ملک میں فساد ڈالنا ہے ۔ سارا اختیار فرنگی کے ہاتھ میں ہونا چاہئے تاکہ ہر گروہ کے ساتھ انصاف ہوسکے۔ ایسی عام فضا میں کسی سیاسی اور قومی ترقی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوسکتا تھا ۔

مگر اسی خاک سے بلند ہمت لوگ پیدا ہوئے جنہوں نے اس کے زمین اور آسمان بدلنے کا فیصلہ کیا ۔ یہ قومی رہنما تھے ۔ انہوں نے مختلف اصلاحی تحریکیں چلائیں ، اخبارات جاری کئے ، قومی تعلیم کو قومی ہاتھوں میں لینے کے لئے مدرسے قائم کئے ، نیز بلدیاتی اور شہری اداروں میں عوامی نمائندوں کو شریک کرنے کے لئے بھی جدوجہد کی ۔ ہندو مسلم اتحاد کو انہوں نے قومی نصب العین قرار دیا تاکہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی سمجھ میں یہ بات آئے کہ ان کے زندہ رہنے کے لئے کسی تیسری طاقت کی ضرورت نہیں ہے ۔ یہ نصب العین ۱۸۸۵ء سے قومی بیداری کا حصہ بنتا جا رہا تھا ۔ جب جناح ۱۸۹۷ء کے بعد ملکی سیاسیات میں آئے اور کانگریس کے ۱۹۰۵ء سے سرگرم کارکن بن گئے تو یہی نصب العین ان کی جدوجہد کا رہنما تھا ۔ قومی شاعر اقبال کا بھی یہی نصب العین تھا ۔ قومی امنگوں کے سامنے اہل دربار کو پہلی شکست ۱۸۹۲ء کی اصلاحات سے ہوچکی تھی ۔ دوسری شکست کے آثار ۱۹۰۳ء سے ہی ہویدا تھے ، ۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۹ء کے درمیان گوکھلے اور دادا بھائی نوروجی کی سیاست نے منٹو اور مارلے کو مزید اصلاحات دینے کے لئے مجبور کر دیا تھا ۔ یہ ایک انقلابی ارتقاء تھا ۔ ۱۹۰۵ء تک کانگریس اس قابل ہوچکی تھی کہ وہ ”سوراج“ کو اپنا نصب العین قرار دے ۔ اب مسلمانوں کے ان قائدین کی آنکھیں کھلیں جو انتخابات کے خلاف تھے ، جو انگریزی اقتدار کو لاینفک سمجھتے تھے اور جن کا خیال تھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کا ایک دوسرے سے تحفظ صرف انگریزی حکومت کے استحکام پر مبنی ہوسکتا ہے ۔ یہ لوگ وقار الملک اور محسن الملک تھے جو حیدرآباد میں بہت اونچے عہدوں پر فائز رہ چکے تھے۔ ان لوگوں نے بھاگ دوڑ کی ، نواب سلیم اللہ ، آغا خان اور دیگر معززین کے ساتھ مل کر ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ کی بنیاد ڈالی اور حکومت سے مل کر بالآخر ۱۹۰۹ء میں اصلاحات سے قبل مسلمانوں کے لئے علٰحدہ انتخابات کا حق منوالیا ۔ اس سلسلہ میں امیر علی نے لندن میں بہت کام

کیا ۔ لندن میں اس مسلم لیگ کی ایک شاخ ۱۹۰۸ء میں قائم کی گئی جو امیر علی کی رہنمائی میں علٰحدہ انتخابات کے لئے کوشاں ہوئی ۔ اقبال اس زمانہ میں لندن ہی میں تھے چنانچہ لندن کی شاخ کے وہ رکن ہو گئے ۔ بہرحال اس گروہ نے جس کی بنیاد سرسید نے ڈالی تھی اس طرح مسلمانوں کی ایک تاریخی خدمت انجام دی ۔ اس کے بعد اس گروہ کا زوال ہوتا گیا ۔ مسلم لیگ میں بیدار مغز لوگ آتے گئے یہاں تک کہ ۱۹۱۳ء تک اس میں تبدیلی آگئی اور اس نے بھی سوراج کو اپنا نصب العین قرار دیا ۔ محمد علی جناح اس تبدیلی کے بڑے محرکوں میں سے تھے وہ مسلم لیگ کے اجلاس میں پہلی مرتبہ شریک ہوئے تھے ۔ اس اجلاس کی متعدد قراردادوں پر وہ اثر انداز ہوئے ۔ اب مسلم لیگ ان شرفاء کے مقاصد سے ہم آہنگ نہ تھی جو سمجھتے تھے کہ مسلمانوں کو انگریزی حکومت سے رشتۂ الفت زیادہ مستحکم رکھنا چاہئے تاکہ ان کا مرتبہ بلند ہو ۔ ہندو مسلم اتحاد کے ذریعہ خود ارادیت کا حصول اب نوجوان مسلمانوں کا نصب العین تھا ۔ جناح ۱۹۱۳ء میں گوکھلے کے ساتھ انگلستان چھٹیاں گذارنے گئے ۔ وہاں اصلاحات کے مسئلہ پر بھی ارباب حکومت سے بات چیت کی اور مسلم لیگ کے بھی رکن بن گئے ۔ وہاں سے واپسی پر انہوں نے مسلم لیگ اور کانگریس کو اور قریب لانے کے لئے اپنی کوششیں مرکوز کردیں ۔ ان ہی کی کوششوں کا نتیجہ تھا کہ ۱۹۱۵ء میں کانگریس اور مسلم لیگ کے اجلاس ایک ساتھ بمبئی میں ہوئے ۔ یہ ہندو مسلم اتحاد کی علامت تھا ۔ حکومت اور رجعت پسند اور جاگیردار، تعلقدار اور دربار دار اس اشتراک و تعاون کے خلاف تُل گئے ۔ مگر یہ اجلاس کامیابی سے ہوئے ۔ ۱۹۱۶ء میں لکھنو میں اسی طرح ساتھ ساتھ اجلاس ہوئے ۔ وہاں مشہور و معروف میثاق لکھنو وجود میں آیا ۔ اب اہل ہند زیادہ زور دار طریقہ پر حکومت خود اختیاری کے حصول کی گفتگو کرنے لگے تھے ۔ اہل ملک کے تیور بتاتے تھے کہ وہ کچھ کر کے رہیں گے ۔ فساد پسند طاقتیں بہت تیزی سے دب رہی تھیں ۔ آخرکار ۲۰ اگست ۱۹۱۷ء میں مانٹیگو نے نئی پالیسی کا برطانوی پارلیمان میں اعلان کیا کہ حکومت چاہتی ہے کہ ہندوستان کو اس طرح بتدریج حکومت خود اختیاری دی جائے کہ آخرکار ایسی حکومت قائم ہو جو وہاں کے عوام کے سامنے جوابدہ ہو ۔ اس سے صرف سات برس پہلے منٹو ۔ مارلے اصلاحات کے موقع پر ۱۹۱۰ء میں مارلے نے پارلیمان میں کہا تھا کہ اصلاحات سے ہمارا ہرگز یہ منشا نہیں ہے کہ ہندوستان میں پارلیمانی نظام حکومت یا خود مختاری کا نظام رائج کیا جائے ۔ میں آخری شخص ہوں گا جو اس قسم کی بات سوچے ۔ ہم تو صرف اتنا موقع دے رہے ہیں کہ لوگ کونسلوں کے ذریعہ اپنی آواز ہم تک پہنچائیں ، حکومت اور دانشور طبقے کے درمیان ربط و ضبط میں اضافہ شہنشاہیت کو مزید استحکام دینے اور تقویت بخشنے کا باعث ہو ۔ آٹھ سال کے قلیل عرصہ میں مانٹیگو کا یہ اعلان کہ آخرکار حکومت ہندوستانیوں کو سونپنی ہے دراصل ہندو مسلم اتحاد کی عظیم الشان فتح

ہوئے ۔ ایسے خرقہ پوش جن کے مریدوں کی تعداد لاکھوں تک پہنچتی تھی فرنگی راج سے مسلمانوں کو راضی کرنے کے لئے فتوؤں سے مسلح ہو کر آگے بڑھے۔ دوسری طرف تخریب پسند عناصر اور فرقہ پرست ادیب اور شاعر ہندوؤں کو سنبھالنے کے لئے بڑھے اور انہیں مسلمانوں سے ڈرایا ، اس کے لئے سیاسی افواہیں استعمال کی گئیں ، توہمات اور لالچ کے ہتیار استعمال کئے گئے کہ مسلمانوں کا خروج غلبہ حاصل کرنے اور افغانوں وغیرہ سے مل کر تخت دھلی پر قبضہ کرنے کے لئے ہے ۔ ۱۹۳۰ء تک جو صوفیا اور علما مسلم عوام کو بھٹکانے کے لئے کام کرتے رہے ان کے بالمقابل عبدالباری فرنگی محلی اور اجمیری مدرسہ کے ناظم معین الدین مذہب اسلام کو واضح کرتے تھے ۔ ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۰ء تک کا دور مسلمانوں پر بڑا قیامت کا تھا ۔ ”مذہب“ کے نام پر انگریزوں سے وفاداری. اور مذہب کے نام پر قومی تحریکوں سے وابستگی ، وہ ان دو متضاد روؤں کے درمیان گھر گئے تھے ۔ ایسے مشکل وقت پر اقبال نے مسلمانوں کی فکری قیادت کی۔ جناح اپنی صاف سیدھی ، جچی تلی سیاست میں مصروف تھے جس کا مقصد ہندو مسلمانوں میں آئینی اور دستوری سمجھوتوں اور پائیدار اتحاد کا قیام تھا۔ اقبال نے اپنے مدراس کے خطبات کے ذریعہ دین کی روح واضح کی اور ثقافت اسلامیہ کے اصول تھی ۔ مگر جولائی ۱۹۱۸ء میں جو اصلاحات آئیں وہ بہت ہی زیادہ مایوس کن تھیں ۔ نومبر ۱۹۱۸ء تک انگریز اور ان کے اتحادی جنگ عظیم جیت چکے تھے۔ دسمبر ۱۹۱۸ء کے کانگریس کے اجلاس نے ان اصلاحات کو پورے طور پر مسترد کردیا ۔ حکومت کا رویہ سخت ہوگیا ۔ یہ اس لئے بھی ہوا کہ ترکی سالمیت کی بابت ہندوستانی مسلمانوں سے کئے ہوئے وعدوں سے برطانوی حکومت پھر جانا چاہتی تھی ۔ چنانچہ جنوری ۱۹۱۹ء میں رولٹ بل مرکزی اسمبلی کے سامنے آیا ۔ عوامی نمائندوں کی آواز کے خلاف یہ قانون بن گیا ۔ جناح ، نائر ، مالویہ اور مظہر الحق نے مرکزی اسمبلی سے استعفیٰ دیدیا ۔ اس طرح جناح پہلے ترک موالات کے ارباب میں سے ہیں ۔

اگر انقلاب فرانس کا آغاز بیسٹیل کے پٹ کھولنے سے ہوا تو برصغیر کا حقیقی انقلاب رولٹ ایکٹ کے خلاف پورے ملک اور اس کے عوام کے اٹھ کھڑے ہونے سے ہوا ۔ ہندو مسلم اتحاد نے واضح طور پر برطانوی استبدادیت سے بھرپور ٹکرلی ۔ اور اس کے بعد تو عوامی اتحاد اور جوش و خروش کے ایسے نظارے دیکھنے میں آئے کہ اس فلک کج رفتار نے کم دیکھے ہوں گے ۔ اب خلافتی سوراجی تحریک کا آغاز ہو چکا تھا جس کی قیادت علی برادران ، موہن داس کرم چند گاندھی ، خلیق الزماں ، محمد اکرم خاں اور ظفر علی خاں کر رہے تھے ۔

اس اتحاد کو پارہ پارہ کرنے کے لئے حکومت ، تعلقداروں ، اور راجاؤں کے گروہ نکل آئے ۔ ان کی تائید میں فرسودہ ذہنیت کے صوفیا اور علما اٹھ کھڑے

حرکیت بیان کئے - یہ ۱۹۲۹ء کی بات ہے - نیز ۱۹۳۰ء کے خطبہ کے ذریعہ قومیت اور اتحاد پر اپنے افکار روشن دلائل کے ساتھ واضح کر کے رہنمائی کی - برصغیر اور بالخصوص مسلمانان ہند جس روحانی بحران اور کشمکش میں مبتلا تھے اس میں جہاں جناح کی سی سیاست کی ضرورت تھی وہاں اس فکری رہنمائی کی بھی ضرورت تھی جو آخرکار اقبال سے حاصل ہوئی -

قبل اس کے کہ ہم برصغیر میں اتحاد واشتراک کے موضوع پر اقبال کے نظریہ کو واضح کریں یہ پس منظر بھی پورے طور پر پیش نظر رکھنا چاہئے کہ صوفیا اور علما کا جو معتدبہ گروہ اپنی نادانی سے یا حکومت کے اشارہ پر جس قسم کے خیالات اور نظریات نیز مذہبی فتوؤں کی نشر و اشاعت میں مشغول تھا وہ کچھ اس قسم کے ہوتے تھے : ''کافر کے ساتھ صرف اس وقت اتحاد مذہباً جائز ہے جب اس کی چٹیا مومن کے ہاتھ میں ہو''- اس سلسلہ میں وہ ''سیر الکبیر'' ، ''المبسوط'' ''فتاوی قاضی خان'' ''فتاوی عالمگیری'' وغیرہ وغیرہ سے سندیں لاتے تھے- ''کفار کے ساتھ ایسے معاملات میں شرکت کی شرط یہ ہے کہ وہ ہمارے تابع ہوں اور اگر وہ ہمارے تابع نہ ہوں خواہ متبوع ہوں یا دونوں (مسلمان اور وہ) قوت و عمل میں برابر ہوں تو ان کے ساتھ شرکت جائز نہیں -'' کوئی تعجب نہیں کہ اس قسم کے مذہبی فتوؤں نے اچھے اچھے ہندوؤں کو مسلمانوں کے مذہب سے دہشت زدہ کردیا ہو اور انہیں سہاسبھائی بنا دیا ہو - [۵]

انگریزی مال کے بائیکاٹ کے خلاف ان علما نے یہ فتویٰ دیا کہ تجارت مباح ہے اور اگر ترک مباح پر کوئی مجبور کرے تو اس مباح پر عمل کرنا اور زیادہ تاکیدی ہو جاتا ہے - تحریک آزادی کے خلاف یہ فتویٰ دیا '' چونکہ قدیم سے مذہب اور قانون جملہ مسیحی لوگوں کا یہ ہے کہ کسی کی ملت اور مذہب سے پرخاش اور مخالفت نہیں کرتے اور نہ کسی مذہبی آزادی میں دست درازی کرتے ہیں اور اپنی رعایا کو ہر طرح سے امن و حفاظت میں رکھتے ہیں' لہٰذا مسلمانوں کو یہاں ہندوستان میں ، جو کہ مملوکہ اور مقبوضہ اہل مسیح ہے ، رہنا اور ان کی رعیت بننا درست ہے '' - مطلب یہ کہ ان کے خلاف اٹھنا نادرست ہے - پھر ان حضرات نے مزید یہ بیان کیا کہ '' جو آزادی شارع کو مطلوب ہے وہ یہ کہ '' خالص مسلمانوں کی قوت و شوکت کے حصول کی امید ہو اور یہاں ایسی آزادی کی ہرگز امید نہیں - جو آزادی حاصل ہوگی وہ کفر اور اسلام کے معجون مرکب کو ہوگی جو ہرگز مطلوب شارع نہیں اور اصولئیین و فقہا کا مسئلہ مسلمہ ہے کہ ..... مجموعہ حلال و حرام کا حرام ہی ہوتا ہے اور یہی مسئلہ عقلی بھی ہے بلکہ اگر صرف جزو مباح پر نظر کی جاوے مگر وہ ذریعہ ہو جاوے کسی مقصود غیر مباح کا سو بقاعدہ شرعیہ مقدمۃ الحرام حرام خود وہ جزو مباح بھی غیر مباح ہو جاتا ہے '' - ''چونکہ مسلم و مشرک کے معجون مرکب سے

تسلط کفار بھی حاصل ہوتا ہے اس لئے یہ مرکب خلاف مطلب شرعیہ ہے۔ مسلمانوں کی اس میں شرکت غیر مباح ہے"۔ "موالات مطلقاً ہر کافر ہر مشرک سے حرام ہے اگرچہ ذمی مطیع الاسلام ہو"۔ دین کی یہ تشریح مسلمانوں کو فرنگیوں کی غلامی پر راضی کرتی تھی، حصول آزادی کو خلاف شرع بتاتی تھی اور مسلمانوں کو صرف یہ باور کرواتی تھی کہ مقصود شریعت غلبہ و شوکت اسلام حاصل کرنا ہے تاکہ کافر مطیع و فرمانبردار ہو اور وہ بھی اس وقت جب کہ بزور اسے مقصود حاصل کرنے کی قدرت ہو ورنہ خاموشی اور اطاعت اس حکومت نصرانی کی عین شرع ہے۔ ان فتوؤں اور ارشادات سے یقیناً مسلمانوں کا نفسی انتشار اور مذہبی نراج میں مبتلا ہو جانا ضروری تھا۔ ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۰ء تک ایسا ادب بار بار ان میں گردش کرتا تھا جس پر اس زمانہ کے بڑے عظیم الشان علما و مشائخ کے دستخط ہوتے تھے۔[۶] "تبدیل احکام الرحمن واختراع احکام الشیطان سے ہاتھ اٹھاؤ اور مشرکین سے اتحاد توڑو، دیوبند وغیرہم مرتدین کا ساتھ چھوڑو کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دامن پاک تمہیں اپنے سایہ میں لے۔ دنیا نہ ملے نہ ملے دین ملے تو ان کے صدقہ میں ملے"۔ جمیعت علمائے ہند اور ایسے حضرات جیسے عبدالماجد دریاآبادی، عبدالباری فرنگی محلی، معین الدین اجمیری وغیرہ تھے وہ ان تحریروں اور تقریروں کا جواب دیتے رہتے تھے۔ مگر ضرورت اس بات کی تھی کہ اسلام کے بنیادی رویہ کی وضاحت کی جائے۔ آزادی کے حامی علمائے کرام زیادہ سے زیادہ یہ بات بتاتے تھے کہ ہندوستان میں انگریزوں کا قبضہ ختم ہونے سے بلاد اسلامیہ مشرق وسطیٰ سے برطانیہ کی گرفت ختم ہو جائے گی اور یہ امر شوکت اسلام کا باعث ہوگا۔ اس وجہ سے آزادیٔ ہند کی تحریک عین شرع شریف کے مطالبہ میں سے ہے۔ لیکن یہ بالواسطہ فائدہ مسلمانوں کے لئے کافی وجہ تسلی نہیں ہوسکتا تھا۔ اس سلسلہ میں اور بھی بہت سے مہمات مسائل پیدا ہوتے تھے۔ ان کے حل کے لئے اقبال کے سے مفکر کی ضرورت تھی۔ اقبال کے چھ لکچروں کی اہمیت اگرچہ اپنی جگہ مستقل ہے مگر اس کا اندازہ کچھ اس زمانہ کے مذہبی ادب سے ہی ہوسکتا ہے جب یہ لکچر دیے گئے تھے۔ ان لکچرس میں اقبال نے دین کے بنیادی رویہ کی وضاحت کی اور آزادی کے مقصد کو براہ راست دین اسلام کی اساسات سے ثابت کیا۔ انہوں نے بتلایا کہ خداوند نے انسان کو آزاد شخصیت کا مالک بنایا ہے اور اس کو ذمہ داری سے مکلف کیا ہے۔ انسان کا معاشرتی نظام از روئے شریعت جمہوریت ہے جو آزاد بالذات انسانوں کا مدینۃ الفاضلہ ہے۔ نیز انہوں نے اسلام کے قانون (فقہ) کی تشکیل جدید پر زور دیا۔ فقہ کی سابقہ طرفہ طرازیاں تو پادشاہان کے کام آتی تھیں اور ان ہی کے ذریعہ صوفیا اور علما کا یہ بڑا گروہ ہندوستان پر انگریزی حکومت کی درستگی ثابت کر رہا تھا۔ اقبال نے فقہ کی نئے سرے سے تدوین، اجتہاد اور انتاج کے اصول واضح کئے تاکہ فقہ اسلامی پھر سے اپنا رشتہ دور اول کے

اسلام سے جوڑ سکے اور اس کے دائمی اصولوں سے حیات حاصل کر سکے اور ملت اسلام اپنے ضمیر سے ہم آہنگ ہو کر صواب و ناصواب کا شرعی اندازہ لگا کر اپنے مستقبل کا فیصلہ کر سکے ۔ نیز حصول آزادی کی مذہبی فرضیت اور معاشرتی نظم کی صحت مند بنیادوں پر استقلال کے لئے جدوجہد کر سکے ۔ ان کے یہ خطبات سچ پوچھیے تو فقہ اکبر اور اصول فقہ کے ابواب پر مشتمل تھے ۔ ان پر ان کو بجا طور پر ناز تھا ۔ ان کے انتاج کا اہم ترین حصہ خود کلام پاک (قرآن مجید) ، احادیث رسول اور مستند افکار اسلامی سے ماخوذ تھا ۔ اس اصولی کام کے بعد وہ ہندو مسلم اتحاد کے مسائل پر متوجہ ہوئے اور ۱۹۳۰ء کے اجلاس مسلم لیگ میں انہوں نے نظریہ' قومیت پر اپنا معرکہ' الآ'را خطبہ پڑھا ۔ ان کے نظریہ میں ان تمام خدشات کا حل تھا جو رجعت پسند مسلمہ مذہبی ادب اس زمانہ میں پیش کرتا تھا اور جس کی بنیاد پر فرنگی حکومت سے مسلمانوں کی وفاداری کا جواز پیش کیا جاتا تھا ۔ اس طرح اقبال کے وجود سے تحریک آزادی اور مسلمانوں کی سیاسی جدوجہد کی معنویت میں اضافہ ہوا ۔

اقبال کا نظریہ وہی تھا جس کا اظہار بعد میں جناح نے پاکستان مجلس دستور ساز میں کیا ۔ اقبال نے اپنے خطبہ' الہ آباد سنہ' ۱۹۳۰ء میں زیادہ جامعیت کے ساتھ اسی نظریہ کو واضح کیا تھا ۔ یہ نظریہ نامیاتی تھا ۔ میں اسے کثیر الجواھر یا سالماتی نظریہ' قومیت کہوں گا ۔ آج بیالس سال بعد بھی حالات کے بہاؤ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اقبال کا یہ نظریہ' قومیت دائمی قدروں کا حامل ہے ۔ یہی ہندوستان کی پناہ گاہ بن سکتا تھا ۔ بھارت اور پاکستان ، دونوں مملکتوں میں ، قومی استحکام کے لئے کام ہو رہا ہے مگر ہنوز دلی دور است ۔ صرف اقبال کے سالماتی نظریہ' قومیت سے ان مملکتوں میں وہ نصب العین تحقق پذیر ہو سکتے ہیں ، تحریک آزادی جن کا مظہر تھی ۔

قومیت کی تاسیس دو نظریات پر ممکن ہے ۔ ایک تو وہ جس کی روح خالص جمہوری ہو اور دوسرا وہ جس کا باطن استبداد ہو ۔ پہلا نوری اور دوسرا ناری نظریہ' قومیت ہے ۔ نوری نظریہ میں تمام جائز تفرقات کی رعایت ہے جب کہ ناری نظریہ سب کو سوخت کردیتا ہے ۔ ناری نظریہ دراصل قوم کو ایک دھارا تصور کرتا ہے اور افراد کو قطرہ ۔ اور سب کو اس دھارے میں فنا ہونے کی دعوت دیتا ہے ۔ ”قطرہ و دریا“ کی تشبیہ کو ہند کی روحانی تہذیب میں مرکزی مقام حاصل رہا ہے ۔ اور نیشنل کانگریس نے اسی تشبیہہ کو گویا ہندوستانی قومیت کی نمود نیز دستور سازی کا قالب قرار دیا چنانچہ کانگریسی جدوجہد میں ”قومی دھارے“ کی اصطلاح خاص کر سنہ ۱۹۳۰ء سے مرکزی مقام حاصل کرتی گئی مگر اسی نسبت سے ہندوستانی قومیت کا حصول ناممکن سے ناممکن تر ہوتا گیا ۔

اقبال کا الہ آباد کا خطبہ دراصل سالماتی قومیت کے نظریہ کی معرکۃ الآرا اور کلاسیکی تشریح ہے ۔ وہ فرماتے ہیں : " ہندوستانی قوم کی وحدت کی تلاش کثرت کی نفی میں نہیں بلکہ اس کثرت کے توافق اور تعاون میں کرنی چاہئیے ۔ حقیقتیں خواہ وہ کیسی ہی ناگوار معلوم ہوں صحیح تدبر ان کو نظر انداز نہیں کرسکتا ۔ عملی راہ یہ نہیں کہ ہم اشیا کی ایسی حالت فرض کریں جو ناپید ہو بلکہ یہ ہے کہ ہم ان کو ایسا ہی تسلیم کریں جیسے کہ وہ واقعتاً ہیں ۔ پھر اس کے ذریعہ سے خیر کثیر کے لئے کوشش کریں۔" حقیقت یہ ہے کہ وہ کیفیت جسے ایک "قومی دھارا" کہتے ہیں ہندوستان میں وجود ہی نہیں رکھتی تھی چنانچہ نہ تو یہ کبھی مہم جو پادشاہوں کے راستہ میں حائل ہوئی نہ ہی اس نے فرنگی سامراجیت کی مزاحمت کی ۔ لیکن بعد از غلامی حصول آزادی کے شعور نے اس کی اہمیت کو واضح کیا کہ حریت کے حصول نیز خود جمہوری اداروں کو چلانے کے لئے ایک عمومی مدنی اتصال و اتحاد ناگزیر شرط ہے ۔ اقبال آگے چل کر کہتے ہیں : " اگر ہندوستان میں تعاون کا کوئی موثر اصول دریافت ہوسکا تو یہ اس قدیم سر زمین میں امن اور باہمی خیرسگالی کا باعث ہوگا"۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اقوام یورپ کی تشکیل پہلے ہوئی اور ان میں جمہوریت بعد میں آئی ۔ ذمہ دار اور عوامی نظام سیاست سے بہت پہلے "انگریز" "فرانسیسی" ، " جرمن " ، " ولندیزی " وغیرہ اقوام کا وجود ہوچکا تھا ۔ چنانچہ قومی شعور کی نمود کے بعد ان میں سلطانیٔ جمہور کا عہد آیا ۔ ہندوستان کی حالت بہت مختلف تھی۔ یہاں کی زرعی معاشرت جس میں ہرگاؤں ایک اکائی تھا انسان کو بالعموم اپنی زمین، اپنے کھیت، اپنے پیشے اور اپنے گاؤں تک محدود رکھتی تھی ۔ اس قصباتی دائرہ سے زیادہ وسیع اس کی زندگی کا کوئی مجلسی دائرہ نہ ہوتا تھا ۔ اگر یہاں مختلف زبانوں ، مذہبوں ، اور ثقافتوں کا وجود نہ بھی ہوتا تو بھی ایک قومی دھارا نہ ہوتا ۔ ہندوستان کا مسئلہ یہ تھا کہ یہاں پر اجتماعی وحدت کے وسیع تر شعور اور جمہوریت کی ترویج ایک ساتھ ہونی تھی بلکہ خود جمہوریت اور اس کے اداروں کے ذریعہ ہی سے اس کو وجود میں آنا تھا ۔ اس کے مسلسل و متواتر عمل و نفوذ سے وہ وحدت خیال ، آہنگ اور تعاون فروغ پا سکتا تھا جو اس سر زمین میں ایسا اجتماعی شعور پیدا کرتا کہ اس کے خوش آئند مستقبل کا ضامن ہوتا ۔

کانگریس کی یہ خواب پسندی تھی کہ وہ ایک قومی دھارا فرض کر کے سب کو اس میں بلا رو رعایت ڈال دینا چاہتی تھی اور اس طرح کانگریس کی تدبیر منزل میں محسوس طور پر جمہوریت کی بجائے استبدادیت کی روح کارفرما ہوگئی تھی جس سے فرقہ واریت میں اور زیادہ تناؤ پیدا ہوجاتا تھا ۔ چنانچہ اقبال نے کہا کہ " یہ مشاہدہ کرنا بڑا تکلیف دہ ہے کہ ہم آہنگی کے کسی اصول کو

دریافت کرنے میں ہماری کوششیں ناکام رہی ہیں ۔ وہ کیوں ناکام رہی ہیں؟ شاید اس لئے کہ ہم ایک دوسرے پر شک کرتے ہیں اور اندر ہی اندر ایک دوسرے پر غلبہ پانے کی کوشش کرتے ہیں ،، ۔ اقبال ایک رجائیت پسند مفکر تھے ۔ اسی خطبہ میں انہوں نے آگے چل کر کہا : ’’ ہماری ناکامیوں کے اسباب خواہ کچھ بھی کیوں نہ ہوں ، میں اب بھی پر امید ہوں کہ حالات کا رخ کسی نہ کسی قسم کے داخلی آہنگ کے پیدا کرنے کی طرف ہے ۔ مجھے یہ کہنے میں کوئی تامل نہیں کہ اگر یہ اصول تسلیم کرلیا جائے کہ ہندی مسلمانوں کو اپنی ثقافت اور روایات کے خطوط پر اپنے اقطاع وطن میں پورا اور مکمل ترقی کرنے کا حق حاصل ہے تو وہ اپنا سب کچھ آزادیٔ ہند کے لئے داؤں پر لگا دیں گے ۔‘‘

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے ہندوستان میں جمہوریت کی آمد محض سیاسی مسئلہ نہیں تھی کہ حکومت کے اداروں کو بہتر بنایا جائے ۔ یہاں جمہوریت کا عمل دراصل ایک ایسا مجلسی و مدنی نظام لانے کی کوشش تھی جس میں وہ پیش رفت اور تعاون گردش میں آجائے جو پورے ذیلی براعظم کی تمام آبادیوں کو ایک قوم میں پرو دے ۔ اسلامیان ہند کے ارباب فکر نے سنجیدگی سے اس مسئلہ کی طرف توجہ دی اور انہوں نے اس کا حل اس اصول میں دریافت کیا کہ ہر گروہ کو اپنی مخصوص انفرادیت کو مٹائے بغیر جمہوری اداروں کے واسطہ سے قومیت ہند میں مجتمع کیا جائے ۔ اس اصول کی نظریاتی تکمیل و تشریح کا سہرا اقبال کے سر ہے ۔ یہ ایسا حیات پرور اصول تھا کہ مختلف اقطاع ہند اور ان کی آبادیاں ایک لڑی میں آسکتے تھے ۔ نیز مختلف ملتیں اس سیاسی وحدت میں آسکتی تھیں جن کا تانا بانا اصول جمہوریت و خود ارادیت سے تیار ہوتا تھا ۔ سیاسی زاویۂ نگاہ سے مسلم مدبرین کو یہ اصول بصورت وفاق نظر آتا تھا ۔ چنانچہ ۱۹۲۴ء میں ہی مسلم لیگ نے وفاقیت کو وحدت قومی کی آئینی شکل قرار دیا تھا ۔ اقبال کا سنہ ۱۹۳۰ء کا خطبہ اسی وفاقیت کے تمام امکانات کی شرح و بسط پر مشتمل تھا ۔ اس میں انہوں نے سالماتی قومیت کو اس کا اصول حرکیت قرار دیا تھا ۔ میثاق لکھنؤ سنہ ۱۹۱۶ء سے نہرو رپورٹ سنہ ۱۹۲۸ء تک خود کانگریس بھی کسی نہ کسی قسم کی سالمیت سے بے بہرہ نہیں تھی ۔ وہ خود بھی اس کی ضرورت محسوس کرتی تھی چنانچہ نہرو رپورٹ کو سالماتی قومیت کی کانگریس کی جانب سے آخری دستاویز کہا جاسکتا ہے جس میں آبادیوں کا ثقافت و زبان و مذہب کی بنیاد پر ایک دوسرے سے علٰحدہ علاقائی وحدت بنانے کا اصول تسلیم کیا گیا تھا ۔ اس کا نقطۂ نظر اس کے ایک اقتباس سے ظاہر ہے جس کا حوالہ اقبال نے اپنے اس خطبہ میں دیا تھا ۔ ’’قومیت کے وسیع نقطۂ نظر سے اگر یہ کہا جائے کہ فرقہ وارانہ صوبے نہ مشخص کئے جائیں تو یہ ایسا ہی ہے کہ کہا جائے کہ بین الاقوامی نقطۂ نظر سے علٰحدہ قوموں کا وجود نہیں ہونا چاہئیے ۔ اس قسم کے ادعات اگرچہ صداقت سے خالی نہیں ہیں

مگر بڑے سے بڑا بین الاقوامیت پسند بھی یہ اعتراف کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ بلا مکمل قومی خود اختیاری بین الاقوامی ریاست کا حصول ناممکن ہے - اسی طرح سے مکمل ثقافتی خود ارادیت کے بغیر --- اور فرقہ واریت اپنے مستحسن پہلوؤں کے لحاظ سے خود ثقافت ہے --- ایک ہم آہنگ قوم کا حصول ناممکن ہے -" مسلمانوں کی وفاقیت پسندی کی اس سے بہتر وکالت شاید نہیں ہوسکتی - چنانچہ اس خطبہ میں اقبال کہتے ہیں کہ " اس طرح سے یہ عیاں ظاہر ہے کہ باوجود اس کے کہ ہندوستان میں آب و ہوا ، نسلوں ، زبانوں ، عقائد ، اور سماجی ڈھانچے کا بے شمار تنوع پایا جاتا ہے خود اختیار ریاستوں کا زبان ، نسل تاریخ ، مذہب اور اقتصادی مفادات کی عینیت کی اساس پر قیام ہی ایک اور صرف ایک راہ ہے جس کے ذریعہ ہندوستان ایک پائیدار دستوری ہیئت اختیار کرسکتا ہے -" اس ضمن میں یہ قابل ذکر ہے کہ اس قسم کی دستوری ہیئت ہندوستان کو ایک وحدانی شکل میں نہیں بلکہ نامیاتی کلیت میں تبدیل کرسکتی تھی جہاں ایک متوافق اور متوازن اجتماعیت کا پودا برگ و بار لاتا - جیسا کہ معلوم ہوتا ہے کہ پنڈت موتی لال نہرو تک کانگریس کے نصب العین میں اس قسم کے عضوی کل کی گنجائش موجود تھی جو ہندوستان کی مختلف لسانی ، مذہبی ، خطہ واری آبادیوں کو ایک بے رنگ یکسانیت کی بجائے سب رنگ کلیت میں لے آئے - اس میں شک نہیں کہ نہرو رپورٹ سے مسلمانوں کو شکایات تھیں مگر وہ اس قسم کی تھیں کہ تھوڑے بہت تغیر و تبدل سے دور ہو سکتی تھیں - سب سے اہم بات اس میں یہ تھی کہ یہ آپس کے سمجھوتے کی ٹھوس بنیاد بن سکتی تھی اس لئے کہ اس میں وسعت قلبی سے ثقافتی ، فرقہ واری اور تمدنی بنیادوں پر صوبوں یا ریاستوں کے قیام کو تسلیم کرلیا گیا تھا مگر سنہ ۱۹۳۰ء کے اجلاس لاہور میں جہاں پنڈت جواہر لال نہرو کو سالانہ صدر بنایا گیا تھا کانگریس نے اس رپورٹ کو رد کردیا اور ایک مفروضہ " **قومی دھارے** " میں سب کو جذب کرنے کی بنیاد پر کانگریس کی سیاست کی داغ بیل پڑ گئی - اسی دور میں اقبال نے اپنے الہ آباد والے خطبہ کے ذریعہ مسلم نقطۂ نظر کی نہ صرف وضاحت و ترجمانی کی بلکہ اس کی مستحکم نظریاتی اساس واضح کی -

کانگریسی زعما مخلوط انتخابات کو متحدہ قومیت کے حصول کے لئے ضروری خیال کرتے تھے - تمام روشن خیال مسلمانوں کا بھی یہی خیال تھا - صوبوں کی ثقافتی و لسانی بنیادوں پر تقسیم کے اصول پر زور دیتے ہوئے اقبال نے کہا " اس سے یہ مباحثہ کہ انتخابات فرقہ وارانہ بنیاد پر ہوں یا مخلوط ، غیر ضروری ہو جائے گا "- انہوں نے مزید فرمایا کہ " مسلمانان ہند کو اس امر میں کوئی اعتراض نہ ہوگا کہ انتخابات صرف علاقہ واری بنیاد پر ہوں اگر صوبے اس طرح بنائے جائیں کہ ان میں زبان ، نسل و ثقافت اور مذہب کی وحدت کی علی العموم

یکساں آبادیاں ہوں ۔" یہاں اقبال نے ایسی بات کہدی کہ جو اس شفیع لیگ کے مسلک کے خلاف تھی جس نے سنہ ۲۸-۱۹۲۹ء میں مسلمانوں کی کل جماعتوں کا کنونشن دھلی بلایا تھا اور جس نے فرقہ وارانہ انتخابات کو ھندوستان کی دستوری زندگی نیز آئندہ دستور سازی کے لئے سنگ بنیاد بنایا تھا اور اس طرح اصل مسلم لیگ سے جس کے قائد جناح تھے رشتہ توڑ لیا تھا ۔ شفیع لیگ سرکار پرستوں کے حلقے کی جانب سے قائم ہوئی تھی ۔ اس حلقے کا قومی تحریکوں سے بہت کم واسطہ تھا ۔ آج تک تحریک آزادی اور تحریک پاکستان کے مجاھدین اقبال کو اس بات پر دوش دیتے ھیں کہ وہ شفیع لیگ میں بھرتی ہوگئے تھے اور انہوں نے کل جماعتی کنونشن دھلی سنہ ۲۹-۱۹۲۸ء میں شرکت کی تھی ۔ اقبال دراصل عملی سیاست داں نہیں تھے ۔ وہ اس کنونشن میں ضرور شریک ہوے لیکن اس کنونشن میں کلکتہ سے واپسی پر محمد علی جوھر بھی شریک ہوئے تھے ۔ مگر محمد علی جوھر کو بہت جلد معلوم ہوگیا کہ اس کنونشن اور اجتماع کا ملی تحریک سے کیا ربط ہے اور آزادی ملک سے اس کو کتنی دلچسپی ہے ۔ جہاں تک خود اقبال کا تعلق ہے وہ کبھی کنونشن کے بانیوں کے ھاتھ میں نہیں تھے اور تقریباً ایک سال بعد انہوں نے مذکورۂ بالا الہ آباد کے تاریخی خطبہ میں مخلوط انتخابات کی تائید کرکے گویا اصل مسلم لیگ کی حمایت کی اور آزادی کی جدوجہد کرنے والے مجاھدین سے اپنا رشتہ جوڑ لیا ۔ اس بات سے کوئی انکار نہیں کرسکتا کہ علٰحدہ انتخابات کبھی عوام کو غیر فرقہ وارانہ انداز میں سوچنے کا موقع نہیں دے سکتے اور ایسی سیاسی جماعتوں کے قیام کو ناممکن بنادیتے ھیں جن میں تنگ فرقہ واری سطح سے بلند ہوکر عام اور ھمہ گیر مسائل پر انسانی یا ملک گیر سطح پر سوچا جائے ۔ یہی وجہ تھی کہ جناح نے ھمیشہ مخلوط انتخابات کی حمایت کی اور اقبال جیسے مفکر نے بھی ان کی ضرورت کو محسوس کیا ۔ اقبال نے اپنی سیاسی زندگی میں عملاً ھمیشہ سرکار پرستوں کو مایوس کیا اور قومی مجاھدین کا ساتھ دیا ۔ چنانچہ گول میز کانفرنس کے موقع پر بھی ایسا ھی ہوا ۔ اس کانفرنس میں جہاں چند اصلی لیڈروں کو مدعو کیا گیا تھا وھاں بہت ھی بھاری تعداد ایسے لوگوں کی بلائی گئی تھی جو ھندوستان میں بدیسی حکمرانوں کے آلۂ کار تھے ۔ سر فضل حسین نے اقبال کو بھی نامزد کروایا ۔ اقبال اگرچہ بہت بڑے سیاسی قائد نہیں تھے مگر ھندوستان میں عظمت کی نظر سے دیکھے جاتے تھے اور مسلمانوں میں بہرحال ان کا بہت وزن تھا ۔ انہوں نے محمد علی جوھر اور محمد علی جناح کی طرح ایمانداری سے ھندوستان کا نقطۂ نظر پیش کیا اور جب انہوں نے کانفرنس کا مایوس کن رنگ دیکھا تو واپس آگئے ۔ سر فضل حسین نے جو ان کے طالب علمی کے زمانے سے ھم جماعت اور دوست تھے بڑے تاسف کا اظہار کیا کہ اس شخص کی ترقی کے لئے ھم کوشش کرتے رھتے ھیں اور یہ ھمیں مایوس کرتا رھتا ہے ۔ اقبال کے ذاتی ارتقا میں ان کانفرنسوں کی اھمیت بہت

عظیم ہے ۔ اقبال کو عمیق نظر سے ''سیاسی زندگی'' کو جاننے، سمجھنے اور تجزیہ کرنے کا موقع ملا اور وہ عظیم سیاسی مفکر کی حیثیت سے نمودار ہوئے ۔

بہر حال اقبال کا یہ قطعی خیال تھا کہ صوبوں اور ریاستوں کو کامل خود اختیاری حاصل ہو تاکہ وہ اپنی ثقافت اور روایت اور اخلاقی شعور کے مطابق پھل پھول سکیں اور کل ملک گیر وفاق میں حیات پرور حصہ لے سکیں کہ ان اکائیوں کی ایک وفاقی جمعیت سے جسد اجتماعی کا وہ خمیر اٹھ سکتا ہے جو گوناگوں نزاکتوں اور امتیازات سے رچا ہوا ہو کر ہم آہنگ قوم پیدا کرے ۔ اقبال سے پیشتر مسلم زعما اس اصول کو اقلیتوں کے لئے تحفظات کا نام دیتے تھے ۔ اس طرح سے غیر محسوس طور پر وہ اکثریت کو ''قومی دھارا'' مانے لیتے تھے ۔ اقبال کی فکر نے پہلی مرتبہ یہ واضح کیا کہ ہندوستان میں حالات ایسے ہیں جہاں ''اکثریت'' اور ''اقلیت'' جیسے تصورات ساقط الاعتبار ہوجاتے ہیں ' ان کا کوئی دائرۂ اطلاق باقی نہیں رہتا ' چنانچہ ان کے ذریعہ سے مدنی صورت گری کا حاصل محض استبدادیت ہے ۔ فکر اقبال کی رہنمائی میں ملت اسلامیہ ٔ ہند یہ سمجھنے کے قابل ہوئی کہ جہاں ایسے امتیازات اور ممیز آبادیاں ہوں جیسے کہ ہندوستان میں ہیں تو ان کو ایک دوسرے کے مقابلے میں اکثریت و اقلیت قرار دینا ناقابل عبور مشکلات کا باعث ہو کر صرف فساد و نراج ہی پیدا کرسکتا ہے ۔ اس سے قومی یگانگت کا تخیل کبھی پروان نہیں چڑھ سکتا ۔ رفتہ رفتہ اقبال کے ان ہی خیالات نے مدبران ہند بالخصوص مسلم اہل سیاست کو اپنی طرف متوجہ کیا اور انہوں نے بہت واضح طور پر اپنے موقف کو مرتب و منظم کر کے اس کو مثبت شکل دی ۔

''متوافق قومیت'' جس کے لئے مسلم حلقے شروع ہی سے سرگرم عمل تھے چونکہ جمہوریت کی پیداوار تھی اس لئے جمہوریت کے ذریعہ ہی سے حاصل ہوسکتی تھی چنانچہ یہ حلقے ایسے ہندوستان گیر میثاق کو کل قومی ارتقا کی بنیاد قرار دیتے تھے جو ہندو مسلم راضی نامہ کی صورت میں ہو اور جس کو ہر قسم کے دستوری تبدل و تغیر اور آئینی ردوبدل پر فوقیت حاصل ہو ۔ اس قسم کا میثاق عمومی ' سوچا سمجھا ہوا کل ہند راضی نامہ --- یہ مسلمانوں کی تصوریت پسندی یا یوں کہئے عقلیت پسندی تھی ۔ محمد علی جناح اس دستوری عقلیت پسندی یا میثاقیت کے بہت بڑے علمبردار تھے ۔ سنہ ۱۹۱۶ء کا لکھنؤ پیکٹ ان ہی کی کوششوں کا ثمر تھا ۔ دراصل ملت اسلامیہ کے رہنما اس مفروضہ پر کام کر رہے تھے کہ ایک دائمی سمجھوتہ ممکن ہے حالانکہ جماعتوں کے درمیان تمام سمجھوتے عارضی ' موقتی یا میعادی ہوا کرتے ہیں ، وہ نوامیسس فطرت یا تاریخ کی خود کار قوتوں کی جگہ نہیں لیا کرتے ۔ مسلم قائدین بلا شبہ خلوص سے سمجھوتہ چاہتے تھے مگر واقعتاً کسی دائمی سمجھوتے یا تصفیہ کا خیال دنیائے تاریخ میں غیر حقیقت پسندی سے زیادہ کچھ مفہوم نہیں رکھتا ۔

یہ بڑی زیادتی ہوگی اگر اس قسم کے سمجھوتہ کو جیسا کہ یہ رہنما چاہتے تھے ایک عام معاہدہ تصور کیا جائے۔ مسلم قائدین فی الحقیقت ایک "معاہدۂ عمرانی" کی قسم کے میثاق کے لئے سرگرداں تھے مگر خود معاہدۂ عمرانی ایک منطقی مفروضہ ہے جو سماجی اداروں کو عقلی جواز بخشتا ہے۔ از خود یہ معاہدہ اس طرح وجود میں نہیں آیا کہ لوگ یا ان کے نمائندے جمع ہوئے اور انہوں نے ایک دوسرے کے ساتھ امن سے رہنے اور اس کے لئے ایک نظم عمرانی کرنے کے لئے راضی نامہ کرلیا ہو۔ اسی وجہ سے معاہدۂ عمرانی ایک قانونی فسانہ ہے اور محض ذہنی وجود ہونے کی وجہ سے ناقابل تغیر واقعہ معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ میں نے عرض کیا نئے جمہوری دور اور متحدہ قومیت کے آغاز و انصرام کے لئے مسلم قائدین اسی سطح اور معیار کے معاہدہ کے لئے کوشاں تھے۔ مگر چونکہ اس قسم کا معاہدہ محض منطقی وجود ہی کا متحمل ہو سکتا ہے سوائے عقلی جواز کے اس کو ناقابل تغیر یا دائمی بنانے کے لئے ان کے پاس کچھ نہ تھا۔ اسی وجہ سے ان کی ان کاوشوں کو میں نے عقلیت پسندی سے تعبیر کیا ہے۔ یہ پورا دور مسلم سیاست پر کسی نہ کسی شکل اور درجہ میں سنہ ۱۹۴۶ء تک چھایا رہا۔

میثاقِ لکھنؤ سنہ ۱۹۱۶ء سے مسلمانوں نے ایک فائدہ یہ حاصل کیا کہ سارے ہندوستان کی مجالس قانون ساز میں اقلیتی صوبوں کی حد تک ان کا پاسنگ بڑھ گیا۔ کانگریس اور دوسری غیر مسلم جماعتوں سے اپنے لئے علیحدہ انتخابات کا حق منظور کروایا مگر ان کے پاس صرف دو اکثریتی صوبے تھے اس پاسنگ کے عوض ان صوبوں مین اپنی اکثریت قربان کردی۔ بنگال میں اقلیت میں آگئے اور پنجاب میں محض مساوات پر۔ اس طرح سے وہ خود ہی پورے ملک میں خود ساختہ اقلیت بن گئے۔

لیکن بہرحال یہ تاریخی حقیقت ہے کہ بڑی سیاسی جماعتوں کے اس معاہدہ کے بعد پورے ملک میں ایک خوشگوار فضا قائم ہوگئی اور خلافت و سوراج کی تحریکیں ۲۱-۱۹۲۰ء میں ایسا دور لے آئیں کہ معلوم ہوتا تھا کہ اختلاف ثقافت و مذہب کے باوجود ایک ہی روح ہے جو سارے عوام میں جاری و ساری ہے اور وہ ہے روح ہند۔ محض باہمی خیر سگالی کے ذریعہ جس میں کوئی لین تھا نہ دین ایسا عظیم اور ملک گیر اتحاد اس خطۂ زمین کی چار ہزار سالہ تاریخ میں کبھی دیکھنے میں نہیں آیا تھا۔ مگر اس اتحاد میں ایک دشنہ بھی پنہاں تھا جس نے اس کے سارے وجود کو آئندہ پارہ پارہ کردیا۔ ملک کی سیاست میں اب تک مذہب کو دخل نہیں تھا۔ مسلمانوں نے خلافت کی تحریک مذہب کی بنا پر چلائی اور ہندوؤں نے ان سے تعاون کیا۔ مسلمانوں نے اپنی طرف سے گاؤکشی پر پابندی لگانا بخوشی منظور کیا اور پھر سوراج کو بھی اس تحریک

میں شامل کرلیا گیا ۔ اس طرح سے خلافت ۔ سوراج تحریکیں ایک ساتھ سارے ہندوستان میں چلیں چنانچہ ہر گروہ کا اپنا اپنا مذہب اس تعاون کی بنیاد تھا۔ یہ نیم سیاسی نیم مذہبی فضا تھی جو ساری ملت پر چھا گئی ۔

اس اتحاد میں ایک ماورائیت تھی ۔ تمام رعایتوں ، تنازعوں ، تقاضوں اور حقیقتوں سے بلند یہ ایسا ہی ماورائی اتحاد تھا جیسا صوفیانہ حال جس میں کوئی ''سدھ'' نہ ہو ۔ اس کا مادہ محض '' باہمی خیرسگالی '' کا سریاں تھا ۔ خیرسگالی ایک جذبہ بن سکتی ہے مگر جب حال سے انسان قال میں لوٹتا ہے تو اس وقت ماورائیت ، بے غرضی اور خلوص ٹھوس باتوں کا جواب نہیں ہوتے ۔ روح و حدت کی بے مثال پرواز کے اس خلافتی ۔ سوراجی دور میں دنیائے حقیقت جوں کی توں تھی صرف جذبہ کی تاثیر سے ہندی عوام ایک جان دو قالب بلکہ ایک جان و ایک قالب ہوگئے تھے ۔

اصلی اور حقیقی اتحاد روزمرہ کی زندگی میں اتحاد ہے ۔ یہ باہمی تعامل و کشمکش میں ہم آہنگی پیدا کرنے سے عبارت ہوتا ہے ۔ جب مختلف وجوہات سے تحریکیں کمزور پڑگئیں یا واپس لے لی گئیں تو عوام روزانہ کی زندگی میں لوٹ آئے ۔ یہ زندگی جس میں زبانوں ، ذاتوں ، رہن سہن ، ثقافتوں اور علاقوں کے فصل تھے ۔ یہ حقیقی دنیا تقسیم و افتراق کی دنیا تھی ۔ اس دنیا میں صرف حقائق کی بنیاد پر ہی اتحاد پیدا کیا جا سکتا تھا ۔

سیاسی قائدین سیاسی سمجھوتے کو اس کا حل سمجھتے تھے لیکن ہر سیاسی سمجھوتہ صرف اس وقت تک قیمت رکھتا ہے جب تک وہ سیاسی جماعتیں جنہوں نے اس کو اختراع کیا تھا عوام میں مقبول ہوں یا جب تک کہ وہ جماعتیں اپنی حکمت عملی میں تبدیلی نہ کریں ۔ جب عوام میں ان کی مقبولیت گھٹ جاتی ہے یا ان کی حکمت عملی میں فرق آجاتا ہے تو اس کی کوئی ضمانت نہیں رہتی کہ وہ سمجھوتہ قائم رہے گا ۔ اس لئے سیاسی سمجھوتہ کبھی اس معاہدۂ عمرانی کی جگہ نہیں لے سکتا جو عقلی مفکرین یا رومان پسندوں کے نزدیک پرکشش نصب العین کی حیثیت رکھتا ہے ۔

جب مظاہرے ختم ہوگئے اورحالات معمول پر آگئے تو مسلمانوں میں لکھنؤ پیکٹ سے بے اطمینانی پیدا ہوئی ۔ اس کی وجہ شدھی اور شنگھٹن کی تحریکیں تھیں ۔ کہتے ہیں کہ سوامی شردھانند وائسرائے سے مل کر آئے اور انہوں نے یہ تحریکیں شروع کردیں ۔ عوام مذہب کے لئے قربانی دینا خلافتی و سوراجی دور میں سیکھ چکے تھے اس لئے دونوں تحریکیں خوب چلیں ۔ اور یہ دونوں ہی مسلمانوں کے خلاف چلائی گئیں ۔ اگر شدھی کا مقصد صرف تبلیغ ہوتا اور شنگھٹن کا مقصد صرف فوجی جذبہ اور فوجی تربیت ہوتی تو غالباً مسلمانوں کو اعتراض

نہ ہوتا ۔ مگر یہ تحریکیں صرف نفرت ، مسلمانوں سے نفرت اور ان کو نیچا دکھانے کے لئے چلائی گئیں ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ فرقہ واریت تیز ہوئی ۔ آپس کے فاصلے بڑھ گئے اور بڑھ کر دشمنی میں تبدیل ہوگئے اور یہاں وہاں جگہ جگہ بلوے اور فساد ہونے لگے ۔

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے صرف جمہوریت اور اس کے اداروں میں مسلسل وجود میں آنے والے باہمی تعامل کے ذریعہ سے ان بٹے ہوئے آدمیوں کو ایک دوسرے کے قریب لایا جا سکتا تھا ۔ چنانچہ جو عوامی قائدین قومی سطح پر سوچتے تھے انہوں نے محسوس کیا کہ ''فرقہ وارانہ انتخابات'' اس تعامل میں سب سے بڑی رکاوٹ ہیں۔ عوام کے نمائندے فرقہ وارانہ بنیادوں پر منتخب ہوتے ہیں ۔ اس بنا پر سیاسی پیش رفت میں مختلف مذہبی و لسانی گروہوں کو آپس میں تعامل کا موقع نہیں ملتا نیز ان انتخابات سے یہ شہ ملتی ہے کہ امیدوار یا سیاسی جماعتیں فرقہ وارانہ جذبات کو ابھار کر ووٹ حاصل کریں چنانچہ ۲۸-۱۹۲۷ء تک قومی رہنما اس نتیجہ تک قطعی طور پر پہنچ گئے کہ اس رکاوٹ کو دور کر کے مخلوط انتخابات رائج کرنا چاہئیے ۔

مخلوط انتخابات کے لئے ایسے ضابطہ کی تلاش جو سب کے لئے قابل اطمینان ہو جناح کا اس زمانہ میں سب سے بڑا کارنامہ ہے ۔ اس ضابطہ کی ہیئت اگرچہ تصوریت پر قائم تھی مگر اس کے مافیہ میں حقیقت پسندی کا بھی بڑا عنصر شامل تھا ۔ جناح تجاویز میں یہ تھا کہ اگر مجالس قانون ساز میں مسلمانوں کا آبادی نیز کسی قدر پاسنگ کے ساتھ تحفظ کردیا جائے تو مسلمان مخلوط انتخاب قبول کرلیں گے بشرطیکہ پنجاب اور بنگال میں آبادی کے لحاظ سے ان کی نشستیں اس طرح محفوظ کردی جائیں کہ وہاں پر ان کی اکثریت میں فرق نہ آئے نیز مرکزی مقننہ میں ان کے لئے ایک تہائی نشستوں کا تحفظ ہو ۔ ۱۹۲۷ء میں کانگریس نے ان تجاویز کو منظور کرلیا ۔ یوں سمجھئے کہ میثاق لکھنؤ کے بعد یہ دوسرا میثاق وجود میں آیا ۔

مخلوط انتخابات کی یہ تجویز سچ پوچھئے تو سالماتی یا کثیر الاضلاعی قومیت کی طرف بہت بڑا اقدام تھا۔ اس کی کثیرالجواہری ہیئت قائمہ میں مسلمانوں کی نشستوں کے تحفظ سے مسلمانان ہند کے ملی و انفرادی وجود کی صیانت کا بندوبست تھا اور مخلوط انتخابات کے ذریعہ سیاسی پیش رفت کی بنا ڈال کر مشترکہ قومیت کے حصول کا موقع نکلتا تھا ۔ ان انتخابات کا تیسرا پہلو مدنی توازن تھا ۔ اگر مختلف صوبوں یا ریاستوں میں مسلمان اقلیت میں نمائندگی پاتے تھے تو چند ایک میں اکثریت میں بھی آتے تھے ۔ اس طرح سے اگر مسلمان اپنے آپ کو ملت واحدہ جانیں تو پورے ملک میں وہ دو متضاد یا متخالف موقف میں تھے اور اس طرح بحیثیت مجموعی بر بنائے حالات اعتدال اور افہام و تفہیم کی راہ اختیار

کرنے پر مجبور تھے - یہی حال ہندوؤں کا بھی تھا - اور یہ سب بر بنائے آبادی اور علاقہ واری نمائندگی تھا - اس طرح سے جو قومیت وجود میں آسکتی تھی وہ "قومی دھارا والی" ہونے کی بجائے "باھمی توازن والی" قومیت ہوتی - جناح نے اپنی ان تجاویز کے ذریعہ ، جن کے اندر مخلوط انتخاب کے یہ سب پہلو ایک دوسرے سے لاینفک طور پر منسلک تھے ، ایک حقیقی اور واقعاتی قومیت کے ارتقا کے لئے راہ ہموار کی تھی - ان تجاویز میں نکتہ کی بات یہ تھی کہ خالی خولی "معاھدہ عمرانی" کو نہیں بلکہ "طاقتوں کے توازن" کو معاشرتی اور قومی نظم کی اساس بنایا گیا تھا - یوں خیال کیجئے کہ اس طرح مسلم سیاست جناح کی قیادت میں سیاسی جماعتوں کے سمجھوتے کی بجائے اھستہ آھستہ "طاقتوں کے توازن" والی حقیقت کی طرف چل پڑی - جناح اسی دور میں سفیر امن کے خطاب سے یاد کئے گئے - سنہ ۱۹۲۷ء کے میثاق کے ایک سال بعد نہرو کمیٹی نے ہندوستان کا کل جماعتی بنیاد پر دستور تیار کیا - اس نے مسلم اکثریتی صوبوں کی تشکیل منظور کرلی مگر مخلوط انتخابات سے مختلف گروھوں کی نشستوں کے تحفظ کا اصول خارج کردیا نیز مرکز میں سب کو صرف آبادی کے لحاظ سے نشستیں دینے کے اصول کو ملحوظ رکھا- یہ سنہ ۱۹۲۷ء کے میثاق کی کھلی ہوئی خلاف ورزی تھی- اس تاریخی واقعہ سے سیاسی جماعتوں کے سمجھوتے کی بے وقعتی سامنے آتی ہے نیز یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ سمجھوتے خواہ کتنے ھی معقول دلائل سے کئے جائیں "طاقت" اور اس کے "توازن" کی جگہ نہیں لے سکتے -

اگر سنہ ۱۹۲۷ع کا میثاق مسلم سیاسیات میں توازن طاقت کے اسی اصول کی طرف پہلا قدم تھا تو اقبال کا خطبہ سنہ ۱۹۳۰ء دوسرا بڑا موثر قدم تھا - اس میں انہوں نے نہایت مدلل طور پر بتایا تھا کہ اتحاد کیونکر حاصل کیا جاسکتا ہے - اس کے حصول کے لئے شمال مغربی ریاست کی تشکیل کو جس میں بلحاظ آبادی مسلمان اکثریت میں ہوں ناگزیر قرار دیا - اقبال کا خیال تھا کہ یہ ریاست وفاق ہند میں ایسے سیاسی توازن کا باعث ہوگی جس میں ہر فریق کے غلبہ و استیلا کی تعدیل ہوسکے گی - چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "کل جماعتی مسلم کانفرنس دھلی کا مطالبہ کہ ہند کے حدود میں ایک مسلم ہند وجود میں آئے بالکل درست ہے - وہ اسی ہم آھنگ قومیت کے شریفانہ جذبہ کی پیداوار ہے جو اپنی تشکیلی اکائیوں کی فردیت کو نہیں کچلتی بلکہ انہیں ابھرنے اور اپنے وجود کے امکانات کو روبہ کار لانے کا موقع فراھم کرتی ہے - مجھے امید ہے کہ یہ ایوان اس قرارداد کی تائید کرے گا - بلکہ میں یہ دیکھنا پسند کروں گا کہ پنجاب ، شمال مغربی سرحدی صوبہ ، سندھ اور بلوچستان ایک واحد ریاست میں ضم ہوجائیں* - " اقبال نے اس طرح وفاق ہند کے دائرہ میں وحدت مغربی پاکستان

---

* "I would like to see the Punjab, the North West Frontier Province, Sind and Baluchistan amalgamated into a single state".

کا تصور پیش کیا جس کا عملی جامہ پہننا قیام پاکستان کے بعد ممکن ہوسکا اور متذکرہٗ بالا تمام صوبے ایک واحد صوبے کی شکل میں نمودار ہوئے ۔ اس سلسلے میں انہوں نے یہاں تک کہا کہ '' حکومت خود اختیاری خواہ سلطنت برطانیہ کے حدود کے اندر حاصل ہو یا اس سے باہر مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک مربوط شمال مغربی مسلم ریاست مسلمانوں بالخصوص شمال مغربی ہند کے مسلمانوں کی قطعی تقدیر معلوم ہوتی ہے *۔ یہ تجویزنہرو کمیٹی کے سامنے بھی پیش کی گئی مگر اس نے یہ کہہ کر مسترد کردی کہ اس کو عملی جامہ پہنایا گیا تو ایک ناقابل انتظام وسیع ریاست قائم ہو جائے گی'' ۔ اس سلسلہ میں واضح رہے کہ جس زمانہ کا ہم ذکر کر رہے ہیں اس میں دستوری و آئینی تجاویز کے اندر وفاق میں شامل اکائیوں کے لئے ریاست کی اصطلاح استعمال ہوتی تھی ۔ اقبال نے نہرو کمیٹی کے اس استرداد کے بارے میں یوں تبصرہ کیا کہ ''اگر ریاست کے رقبہ کوملحوظ رکھا جائے تو یہ بات درست ہے۔ مگرجہاں تک آبادی کا تعلق ہے یہ ہند کے کئی دوسرے موجودہ صوبوں کی آبادیوں سے کم ہے'' ۔ اس صوبہ یا ریاست کے وجود کی ضرورت کو واضح کرتے ہوئے انہوں نے کہا : '' اس کے تصور سے ہندوؤں یا انگریزوں کو خوفزدہ ہونے کی ضرورت نہیں ۔ ہندوستان دنیا کا سب سے بڑا اسلامی ملک ہے ۔ بحیثیت ایک تمدنی قوت اسلام کی زندگی کا یہاں بڑی حد تک مدار اس کے ایک مخصوص خطے میں ارتکاز پذیر ہو جانے پر ہے ۔'' قوت کے توازن کے تصور کو اقبال نے اس طرح بہت بین طور پر واضح کیا ۔ ہند کی دستوری سیاست میں واقعتاً یہ ایک بڑی اختراع اور نیا وجدان تھا جس میں معاہدوں اور میثاقوں کی بجائے تمدنی و سیاسی قوتوں کے توازن پر آئندہ دستوری نظام کا رخ معین کرنے کی سعی کی گئی تھی۔ ان کے نظریہ کے مطابق مسلمانوں کی قوت کا ہندوستان کے ایک بڑے خطے یعنی شمال مغربی ہندوستان میں ارتکاز سے وفاق ہند میں ایک ایسا توازن قوت پیدا ہوتا جس کےبعد نہ توہندوؤں سے مسلمانوں کو نہ ہی ہندوؤں کو مسلمانوں سے ڈرلگتا- نیز اس کے بعد یا اس کے ذریعہ سے یہ ممکن ہوسکتا تھا کہ محض آبادی کی بنیاد پر انتخابات کے اصول پر عمل درآمد کر کے شریفانہ قومیت کو مقرون حقیقت بنایا جائے ۔ خود شریفانہ قومیت کے تصور کو اقبال نے بہت عمیق اور بلیغ بنا دیا اور اس طرح ہند کے سیاسی و مدنی افکار میں اضافہ کا باعث ہوئے ۔ انہوں نے اس کو منفی احساسات و عاطفات سے پاک کر کے مثبت جذبات و محرکات پر استوار کیا ۔

ہندو اور مسلم زعما '' متوافق قومیت '' کو صرف خوف اور عدم اعتماد کا

* "Self-government within the British Empire or without the British Empire, the formation of a consolidated North-West Muslim State appears to me to be the final destiny of the Muslims, at least of North-West India."

یداوا سمجھتے تھے ۔ ان کی دانست میں متوافق قومیت ناخوشگوار حالات میں "وحدانی قومیت" کا ثانوی بدل تھی ۔ عام خیال یہ تھا کہ باشندگان ھند میں ایک دوسرے کے خلاف شکوک و شبہات پائے جاتے ھیں اور مختلف گروھوں میں بے اعتمادی کی فضا ھے اس لئے وحدانی قومیت فی الحال ناقابل عمل ھے ۔ اس کا بدل صرف وفاقی قومیت فراھم کر سکتی ھے جس میں تحفظات کے وسیع نظام کے ذریعہ ایسی خوشگوار فضا پیدا کی جا سکتی ھے جو رفتہ رفتہ وحدانی قومیت کی تخم ریزی کرے ۔ چنانچہ یہ سمجھا جاتا تھا کہ ھند کے باسی رفتہ رفتہ قومیت شناس ھوتے جا رھے ھیں ۔ اس قومیت شناسی کی اولین منزل وفاقی قومیت ھے اور نہایت وحدانی قومیت ۔ اقبال کی فکر نے اس خیال کا ابطال کیا ۔ وفاقی قومیت کو ثانوی یا عبوری منزل قرار دینے کی بجائے انہوں نے اس کو قومیت کی آخری، اعلیٰ اور ارفع منزل قرار دیا جس کی بنیاد ڈر، خوف، تعصب یا بے اعتمادی جیسے عارضی جذبات پر نہیں بلکہ مثبت عاطفات، عالیہ محرکات اور شریف جذبات پر ھے ۔ ھر ملت، ھر امتیازی جماعت یا آبادی خواہ مذھبی ھو لسانی ھو یا علاقائی مثبت حیات کے داعیہ سے منور ھے ۔ اس کے اپنے امکانات وجود ھیں جو اس کو مستمر رکھتے ھیں ۔ چنانچہ اس کی اپنی عینیت، منفرد ثقافت، مخصوص تاریخ ھوتی ھے، اس کی اپنی گہرائیاں ھوتی ھیں اور اپنے باطن کے شعور سے اس کی ھستی جگمگاتی ھے ۔ جب تک اس کی ذات میں اپنے وجود کا التزام ھے اس میں عمرانی خلاقیت موجود ھوتی ھے ۔ چنانچہ اس کو اپنی "اجتماعی خودی" کے لئے نئے نئے تجربات کر کے روحانیات، اخلاقیات، مودت، مروت، انسانی فلاح و بہبود کے نئے نئے تجربات کا موقع ملتا رھنا چاھئیے ۔ وفاقیت اس طرح کی زندہ منفرد آبادیوں کی مربوط اور حرکی تنظیم ھے ۔ چنانچہ وفاقی قومیت ھی ھندوستان کی خلاق قوتوں کا سرچشمہ بن سکتی تھی کہ اس کے سوتے کبھی خشک نہیں ھو سکتے ۔ اس کے برخلاف وحدانی قومیت سراسر شکست و تخریب پر قائم ھے ۔ یہ ایک منفی رویہ ھے جو ھر گروہ کا قاتل ھے اور مدنیت کو اندر سے کھوکھلا کر دیتا ھے ۔ اس کا مستقبل بھیانک ھے اور انجام کار پورے ملک کی روحانی خودکشی ھے ۔

اقبال ھندو سماج کی باطنی قوتوں سے واقف تھے ۔ جاوید نامہ میں روح ھند بھی ھے اور ھندی رشی کے ارشادات بھی ۔ وہ چاھتے تھے کہ ھندو سماج اپنی باطنی قوتوں کو رو بہ کار لائے اور اپنی ثقافتی قوتوں کو مثبت انداز میں مستقبل کی صورت گری کی طرف متوجہ کرے ۔ اس پر ان کی بھرپور تنقیدیں ھیں مگر ان کا ھدف اس کا موجودہ ڈھانچہ ھے اس کے مثبت تغیر اور اس میں سے شریف انسانیت کی نمود سے وہ کبھی مایوس نہیں ھوئے ۔ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ھے انہوں نے ان کے موجودہ سماجی ڈھانچہ پر اس سے بھی زیادہ سخت

تنقیدیں کیں اور ساتھ ھی یہ بھی بتایا کہ اسلام اپنا اطلاق چاھتا ھے ، مسلمانوں کو اس کے عمرانی مضمرات واضح کر کے دنیا کے سامنے لانے ھیں ، اس کا اپنا سماجی انصاف کا نظام ھے ۔ چنانچہ وفاق ھند میں ایک بڑی ریاست ، شمال مغربی مسلم ریاست ، کی تجویز سے ان کا منشا جہاں توازن قوت پیدا کرنا تھا وھاں اس سے بھی بلند مقصد ان کے پیش نظر تھا اور وہ یہ تھا کہ مسلمانوں کو اپنی تمدنی خودی کے نئے سرے سے وجدان کا موقع ملے وہ خود شناسی کی منزل میں قدم رکھیں اور اسلامی نظام حیات ، طرز معیشت ، اور عدل عمرانی کا تجربہ کر کے دنیا کے سامنے پیش کریں ۔

اقبال کے ھاں کثیر المراکز وفاقی قومیت کا نقشہ کچھ اس طرح تھا کہ وفاق کے ایک حصہ میں مسلمان اپنی اخلاقی اور روحانی قوتوں کو آزما رھے ھیں اور ھندو ، اپ نیشدہ اور بھگوت گیتا کے وارث ، دوسرے حصوں میں ۔ اس طرح سے پورا وفاق ھند اپنی اخلاقی قوتوں کو بروئے کار لا کر دنیا کو نئے نئے تجربات سے مالا مال کر رھا ھے ۔ بھارت اور پاکستان کے قیام کے بعد اقبال کے خیالات از کار رفتہ نہیں ھو گئے ۔ دونوں مملکتوں میں موقع ھے کہ عوامی قیادت اپنے اپنے ھاں اقبال کے نظریات کی روشنی میں قومی استحکام پیدا کرنے کی کوشش کرے ۔ اگر یہ بات ھو جائے تو یہ ہر صغیر سماجی و اخلاقی قوتوں کی خلاقیت کی سب سے بڑی تجربہ گاہ ھوگا جہاں سے انسانوں کو نئی راھیں اور نئی منزلیں مل سکتی ھیں ۔ ھندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے لئے اقبال کے افکار سے عملی زندگی کی راھیں متعین ھوتی تھیں اور اب بھی ھو سکتی ھیں ۔

اپنے ان نئی نظریات کے سبب اقبال پنڈت جواھر لال نہرو کی سوشلزم کو پورے ھند کے لئے سم قاتل سمجھتے تھے ۔ جواھر لال نہرو کی سوشلزم ھند کے عظیم الشان امکانات کے ساتھ میل نہیں کھاتی تھی ان کی اشتراکیت بس اتنی ھی تھی کہ سب مسئلوں کی تہ میں اقتصادی مسئلہ ھے ۔ اھل ھند میں جو باھم اختلافات اور امتیازات پائے جاتے ھیں وہ تاریخ ساز قوتوں کی وجہ سے نہیں ھیں اور نہ ھی مثبت آدرشوں اور محرکات پر مبنی ھیں بلکہ وہ محض اقتصادی ناھمواری اور مسابقت کی وجہ سے ھیں ۔ ھندوستان میں عدم اعتماد اور نفرت جو مختلف آبادیوں میں ایک دوسرے کے بارے میں پائی جاتی تھی ایک عبوری بات ھو سکتی تھی لیکن نہرو اس کو اصلی بات سمجھ کر ایک اچھی معاشی پالیسی کو اس کا علاج تصور کرتے تھے ۔ مگر بات صرف اتنی نہ تھی ، بہت تہ دار تھی ۔ ھر جماعت ایک بھرپور ماضی کی وارث تھی ۔ ھر گروہ ایک خاص اخلاقی قوت کا نشان تھا اور مستقبل کے لئے عظیم امکانات کا حامل تھا ۔ نہرو نے ھندوستان کی اخلاقی و روحانی قوتوں کے مختلف سرچشموں اور ان کی منفرد حیثیتوں کے تاریخی و عینی پس منظر کی اھمیت محسوس نہیں کی اور نہ ان کے مختلف امکانات کا پورے طور پر

جائزہ لیا ۔ اس لئے ان کی تشخیص اور خیالات کو اقبال بڑی تشویش کی نظر سے دیکھتے تھے ۔

نہرو کا اپنے خیالات میں غلو کا یہ عالم تھا کہ انہیں محض تعصب کے علاوہ فرقہ وارانہ مسئلہ کا کوئی جاندار پہلو نظر نہ آتا تھا ۔ بس ایک مضبوط معاشی حکمت عملی یا منصوبہ بندی کی انہیں دھن تھی جس کے لئے مضبوط مرکزی حکومت کی ضرورت ہوتی ہے ۔ غالباً اسی لئے وہ ایک قومی دھارا والی سیاست پر چل پڑے ۔ اپنی دانست میں وہ یہ سمجھے کہ میں ایک '' اقتصادی قومیت'' کی طرح اندازی کر رہا ہوں ۔ ان کی یہی سیاست کہ ہند میں سب ایک ہیں ، ایک دوسرے کی طرح ہیں ، انہیں صرف معاشی یوجناؤں (منصوبوں) کی ضرورت ہے ، ہند کی آئندہ سیاست اور موجودہ عمرانی ، مدنی ، اور فرقہ وارانہ نراج کا باعث ہوئی ۔

وفاقی یا نامیاتی قومیت ، ان کی '' اقتصادی قومیت '' کے برخلاف ایک حقیقت پسندانہ رویہ تھا جس میں ایک طرف عارضی تعصبات و تنگ نظری اور لنگ انسانیت قسم کے تعاملات کے خلاف قوت کے اصول کی تعمیل تھی تو دوسری طرف تمام اخلاقی و روحانی انفرادیتوں کی رعایت تھی جس سے ایک شریفانہ مدنی تعامل ناشی ہو سکتا تھا ۔ اس نامیاتی قومیت کی لازمی شکل ایک ایسی دستوری ہیئت تھی جس میں مرکز کے پاس بین الریاستی امور ہوں اور باقی تمام شعبے اور اختیارات وفاق میں شامل اکائیوں یا ریاستوں کے پاس ہوں ۔ مسلم سیاستدان اس وفاقی آئین کو ناگزیر جان چکے تھے ۔ چنانچہ سنہ ۱۹۲۴ء سے وہ اسی انداز میں سوچ رہے تھے جب مسلم لیگ نے اس کے بارے میں ایک قرارداد پاس کی تھی ۔ سنہ ۱۹۲۸ء میں کل جماعتی موتمر (کلکتہ کنونشن) میں جناح نے نہرو رپورٹ پر یہ ترمیم پیش کی کہ جو محکمے وفاق کے لئے بیان کئے گئے ہیں ان کے علاوہ تمام امور پر اختیارات وفاقی ریاستوں کے لئے گردانے جائیں ۔ اس موتمر نے ان کی دیگر تجاویز کی طرح اس کو بھی ماننے سے انکار کردیا ۔ اقبال کے تاریخی خطبہ کا باقی حصہ اسی مسئلہ سے متعلق تھا اور صاف صاف انہوں نے بیان کیا کہ ہندوستان کی آئندہ ہیئت میں وفاقی ریاستوں کے لئے تمام ماہقی اختیارات تسلیم کر لئے جائیں ۔ صرف اسی سے طاقت کا وہ توازن پیدا ہو سکتا ہے جو حقائق کے مطابق ہے اور غلبہ و استیلا کی فرقہ وارانہ کوششوں کا توڑ ہے ۔ نیز اسی اصول کے ذریعہ تمام وفاقی ریاستوں کو اپنے روحانی ورثہ کی بنیاد پر پروان چڑھنے کا موقع مل سکتا ہے ۔

سنہ ۱۹۳۰ء میں نہرو رپورٹ کو دریا برد کر دینے کے بعد طاقتور مرکزی حکومت گویا کانگریس کا بنیادی نصب العین بن گئی ۔ اس طرح سے مسلم قیادت اور کانگریس دونوں نے اپنے آپ کو ایک دوسرے کی مخالف سمتوں میں پایا ۔

دستوری سطح پر یہ ایک جنگ تھی جو دو مکاتیب خیال کی جنگ معلوم ہوتی تھی۔ کانگریس بااختیار مرکز کی حامی تھی اور مسلمان خود مختار ریاستوں کے ۔ بااختیار مرکز سے مراد ایسی وفاقی حکومت تھی جس کے پاس وہ تمام اختیارات ہوں جو وفاقی ریاستوں کو تفویض نہ کئے گئے ہوں ۔ جب کہ خود مختار صوبوں یا ریاستوں سے مراد ایسی وفاقی اکائیاں تھیں جن کے پاس وہ اختیارات ہوں جو بین الریاستی امور کے زمرہ میں نہ آتے ہوں ۔ کانگریس سندھ کی علاحدگی، سرحد میں اصلاحات وغیرہ کی حمایت کرتی تھی ، اس کا رویہ مسلم صوبوں کے قیام کے بارے میں الغرض ہمدردانہ تھا ، مگر بااختیار مرکز سے نیچے آنے کو وہ تیار نہ ہوتی تھی ۔ فرقہ واری مسئلہ کے حل کے لئے اس طرح وہ ایک مقتدر مرکز کے گرد لسانی و تمدنی و مذہبی بنیادوں پر ریاستوں کے قیام کو کافی سمجھتی تھی ۔ مگر اس صورت میں مقتدر مرکز کے سامنے ریاستوں کی اہمیت سوائے کاغذی پیرہن کے کچھ نہیں رہتی جس کو پہن کر لوگ مرکز کے پاس آیا کریں ۔ چنانچہ سنہ ۱۹۳۰ء اور اس کے بعد مسلم زعما نے مبینہ طور پر اپنی دستوری منزل فعال ریاستوں یا صوبوں کا قیام قرار دیا کہ صرف اس اصول پر کل ہند وفاق وجود میں آئے ۔

بااختیار مرکز کو قومی نصب العین قرار دے کر گویا کانگریس نے نامیاتی قومیت کو بے اثر بنادیا تھا اور مقرون طور پر وحدانی قومیت کو اپنا لیا تھا ۔ جس کے صاف معنی یہ تھے کہ جس گروہ کی مرکز میں اکثریت ہو وہی پورے ہندوستان کا اصلی اور حقیقی مالک ہوگا ۔ اس طرح سے اس دھارمک سیاست میں اتحاد کی بجائے افتراق کا بھرپور انتظام ہوگیا ۔ چنانچہ کانگریس کی سیاست کاری تنگ نظر ہندوؤں کا شیوالہ بن گئی اور روشن خیال مسلمان اس سے سخت بد دل ہونے لگے ۔ یہ سنہ ۱۹۳۰ء اور اس کے بعد کی سیاست بالخصوص سنہ ۱۹۳۷ء کی سیاست کا خصوصی رجحان تھا ۔

کانگریس کے نقطۂ نظر سے قومی دھارا عوام کی امنگوں سے عبارت معلوم ہوتا تھا جو معاشی شعور پر مبنی ہوسکتا تھا لیکن چونکہ عوام میں معاشی شعور کی کمی تھی اس قسم کی امنگوں کا زندگی میں فعال ہونا صرف ہوائی بات تھی ۔ اصل حقیقت یہ تھی کہ یہ قومی دھارا جس کے آگے پیچھے کوئی اور سماجی مواد نہ تھا سوائے اس ٹھوس حقیقت کے کچھ نہ ہوسکتا تھا کہ لوگ اسے ایک زبان بولنے، ایک قسم کے تہوار منانے ، ایک طرح کے رواج، میل جول، لوک ریت وغیرہ وغیرہ سے تعبیر کریں ۔ اس کا واضح مطلب یہ تھا کہ غالب آبادی کے تمدنی پھیلاؤ میں سب تمدن غائب ہوجائیں اور اسی کے سماجی سیلاب میں بہہ جائیں ۔ چنانچہ ایک قومی دھارے کی تحریک ملک گیر، جارحیت پسند ہندویت کی علامت بن گئی ۔ اس طرح اندر ہی اندر کانگریس مہاسبھائی ذہنیت کے لوگوں کا اڈا

بن گئی ۔ ایک ''اقتصادی قومیت'' کے جنم دینے کی کوشش میں کانگریس نے یوں مہاسبھائی قومیت کے عفریت کو پروان چڑھایا جس کے سامنے گاندھی جی اور نہرو جی بھی بعد میں بے بس ہوگئے ۔ کانگریس نے تطہیر کی کوشش نہیں کی ۔ ''اقتصادی قومیت'' کے تصوری خاکے کے پیچھے اس نے ہند و تہذیب کی روحانی قدروں کو واضح کر کے عوام کے سامنے پیش کرنے کی کبھی پروا نہیں کی کیونکہ اس سے اس کے ہر مذہب و ملت وغیرہ سے بالا ہونے کے نام پر بٹا لگتا ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندو عوام جن میں اپنے ملی وجود کے اثبات کے لئے بے قراری تھی تشنہ کام رہ گئے اور محض جارحیت و نفرت کے عاطفات کو مہابھارت کا احیا سمجھ بیٹھے ۔ گاندھی جی کبھی کبھی رام راج کا ذکر کرتے تھے مگر کانگریسی مفکرین نے اس کے عمیق تصورات کو واضح کرنے اور عوام میں عام کرنے کا بیڑا نہیں اٹھایا ۔ یہ سنہ ۱۹۳۷ء تک کے حالات ہیں ۔ اس دور میں اقبال کے خیالات نے ایسی فضا مسلمانوں میں پیدا کردی تھی کہ اسلامی نظام حیات پر غور کرنے کی ان میں لگن پیدا ہوئی اور مسلم دانشوروں کا ایک بڑا حصہ اس کام میں لگ گیا کہ اسلام کی روحانیت کو واضح کریں ۔ اس اعتبار سے مسلم عوام فرقہ واریت کی شریفانہ منزل میں قدم رکھ چکے تھے۔ اس کا آئندہ فائدہ یہ ہوا کہ تقسیم ہند کے ابتدائی جنونی دور کے بعد پاکستان میں فرقہ واری صورت حال قابل فخر رہی ۔ کم از کم ایسے بلوے اور فسادات نہیں ہوئے جو بد قسمتی سے ہندوستان کی روزمرہ زندگی کا حصہ ہیں ۔ اس کا پہلا تجربہ اس وقت ہوا جب سنہ ۱۹۳۷ء میں کانگریس کی حکومتیں متعدد صوبوں میں قائم ہوئیں اور ان صوبوں میں ہر طرف کانگریس کے لباس میں مہاسبھائی ذہنیت کے افراد چلتے پھرتے نظر آئے اور انہوں نے پنچایت سے لے کر بلدیہ اور بلدیہ سے لے کر صوبائی حکومت تک ایسے ایسے کام کئے کہ ہر طرف مسلمان بلبلا اٹھے۔ کانگریس کی پوری تنظیم میں ہر طرف نیچے سے ثانوی بلکہ صوبائی سطح تک ایسے افراد چھا گئے تھے جنہیں خود کانگریس کے نظریۂ حیات کی لاج نہ تھی ۔ اس پر بھی کانگریس نے اپنے داخلی تزکیہ کی بجائے کوشش یہ کی کہ مسلمانوں میں کانگریس اور اس کے نصب العین کو مقبول بنایا جائے ۔ مشکل سے کوئی عام مسلمان ایسا ہوگا جس کو کانگریس کے ان مقاصد سے اختلاف ہو کہ ملک آزاد ہو، کسانوں اور مزدوروں کی بہبود کے لئے کام کئے جائیں اور صنعتی ترقی دی جائے ۔ یہ معاشی شعور تھا اور اسی پر کانگریس سارے لوگوں کو متحد کرنے کی مدعی تھی مگر توجہ اس نے زیادہ تر مسلمانوں پر دی کہ ان ہی میں یہ شعور جگایا جائے ۔ ہندوؤں کی حد تک وہ اس سے مطمئن تھی کہ اسے ان کے اندر مقبولیت حاصل تھی ۔ چنانچہ اپنی اس پالیسی کے تحت اس نے یہ کوشش بڑے پیمانے پر شروع کی کہ مسلمانوں کو براہ راست کانگریس میں لایا جائے ۔ ہندوستانی عوام کو وہ متجانس بنا کر ایک ہی پلیٹ فارم پر اکھٹا کرنا چاہتی تھی ۔ ۱۹ مارچ سنہ ۱۹۳۷ء اس برصغیر کی تاریخ میں

اہم موڑ کی حیثیت رکھتا ہے جب کہ تمام کانگریسی اراکین اسمبلی کا آل انڈیا نیشنل کنونشن طلب کر کے نہرو نے کہا '' تعجب ہے کہ ابھی تک ایسے لوگ موجود ہیں جو مسلمانوں کو علٰحدہ گروہ تصور کر کے ہندوؤں سے سمجھوتے کا خواب دیکھتے ہیں۔ یہ انداز فکر قرون وسطٰی میں رائج ہو تو ہو موجودہ زمانے میں اسے کوئی نہیں پوچھتا ۔ آج کل ہر چیز پر اقتصادی نقطۂ نظر سے غور کیا جاتا ہے۔ جہاں تک افلاس، بیکاری اور قومی آزادی کا سوال ہے ہندوؤں، سکھوں، مسلمانوں اور مسیحیوں میں کوئی فرق نہیں ۔ چوٹی کے فرقہ پرست لیڈر ہر وقت حصے بخرے اور بٹوارے کی باتیں کرتے ہیں ہمیں تو وہی مشترکہ مسائل کارفرما نظر آتے ہیں ۔ ''[۸]

اقبال نے ۲۰ مارچ ۱۹۳۷ء کو اس کے ردعمل کے طور پر جناح کو لکھا :
'' بلاشبہ ہم ملک کی دیگر ترقی پسند جماعتوں کے ساتھ اشتراک و تعاون پر آمادہ ہیں لیکن ہمیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کردینا چاہئے کہ ایشیا میں اسلام کی اخلاقی اور سیاسی طاقت کے مستقبل کا انحصار بڑی حد تک خود ہندوستان کے مسلمانوں کی قومی تنظیم پر ہے ... آل انڈیا نیشنل کنونشن کا جواب دینا بہت ضروری ہے ... آپ کو چاہئے کہ فوراً ... ایک آل انڈیا مسلم کنونشن منعقد کریں ... اس میں یہ حقیقت بیان کریں کہ ہندوستان کے مسلمان ایک جداگانہ ہستی کے مالک ہیں ...''[۹] ۔ جون سنہ ۱۹۳۷ء کو انہوں نے ایک اور معرکۃ الآرا خط لکھا: ''میں سمجھتا ہوں کہ نیا آئین جس کی رو سے ہندوستان میں ایک متحدہ فیڈریشن قائم ہوگا بالکل مایوس کن ہے ... جب تک مسلم اکثریت کے صوبوں کا علٰحدہ فیڈریشن قائم نہ ہو ہندوستان میں امن قائم نہیں رہ سکتا ... ذاتی طور پر میں سمجھتا ہوں کہ بحالت موجودہ شمال مغربی ہندوستان اور بنگال کے مسلمانوں کو چاہئے کہ وہ اقلیت کے صوبوں کو نظر انداز کردیں ۔ اکثریت اور اقلیت کے صوبوں کے مسلمانوں کے باہمی مفاد کے لئے یہ بہترین طرز عمل ثابت ہوگا ''۔[۱۰] یہ خط بڑی تاریخی اہمیت کا حامل ہے ۔ دراصل اس خط میں نہ کہ سنہ ۱۹۳۰ء کے خطبہ میں اقبال نے پاکستان کی تجویز پیش کی ۔ اس میں اقبال نے سنہ ۱۹۳۵ء کے آئین کا تجزیہ کیا تھا اور اس کے سیاسی مضمرات واضح کر کے فلسفیانہ بصیرت سے یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ فیڈرل اسکیم ضرور نافذ ہوگی اور مسلمانوں کو اس کے لئے ہندوستان میں دو فیڈریشن کا مطالبہ کرنا چاہئیے اور اس کے لئے جدوجہد کرنی چاہئیے ۔ اقبال کا یہ پورا خط سنہ ۱۹۳۵ء کے آئین کے حدود میں ہے اور آنے والے دو تین سال کی سیاسی سرگرمیوں نے ثابت کردیا کہ وہی آئینی خطرات سامنے آئے جن کا ذکر اقبال نے کیا تھا اور اگرچہ اقبال ۲۱ اپریل سنہ ۱۹۳۸ء کو دنیا سے رخصت ہوگئے مگر مسلم زعما انہیں کے خطوط پر سوچنے پر مجبور ہوگئے ۔ [illegible] کستان

امی دور کا ایک بروزی ارتقا ہے جس کے انکشاف سے مسلم قیادت نے اپنے ان مفروضات سے نجات حاصل کی جن پر سنہ ۱۹۱۶ء سے اس کی قیادت اور آئین مدنی کا مدار تھا ۔ یہ بروزی ارتقا ۱۹۳۸-۱۹۳۷ء میں وقوع پذیر ہوا ۔

کانگریس کی مسلم رابطہ تحریک مسلمانان ہند کے ان مسلمات کے خلاف تھی کہ ہندو اور مسلم نمائندہ قائدین جمع ہوں اور ایک مستقل معاہدہ کرلین جس کی بنیاد پر اتحاد کی مضبوط عمارت کھڑی کی جائے اور پھر مشترکہ جدوجہد کر کے ہندوستان کو آزاد کروایا جائے ۔ اس نئی پالیسی نے جو جواہر لال کی قیادت میں بڑے زور شور سے شروع کی گئی تھی کہ بلا کسی معاہدہ کے مسلمانوں کو کانگریس میں ضم کیا جائے کانگریس کے وقار کو مسلمانوں میں مجروح کیا ۔ کانگریس کے اس طرز عمل نے ہی جو سر تا سر مسلم سیاسی مسلمات کے خلاف تھا نئے دور سیاست کا آغاز کیا ۔ امی دور نے جناح کو قائد اعظم بنایا اور مسلمانوں کو نیا نصب العین دیا ۔ کانگریس کی یہ پالیسی سیاسی آداب کے بھی خلاف تھی ۔ جناح نے مرکزی اسمبلی میں سنہ ۱۹۳۴ء سے لے کر سنہ ۱۹۳۷ء تک اپنے گروپ کے ساتھ کانگریس کا ساتھ دیا تھا ۔ اس لئے یہ توقع کی جاتی تھی کہ سنہ ۱۹۳۷ء کے انتخابات کے بعد کانگریس ، جناح اور ان کی جماعت سے تعاون کرے گی ۔ صوبائی انتخابات میں جو مسلم نمائندے منتخب ہوئے تھے ان کی ۸۰ فیصد سے زیادہ تعداد جناح کی قیادت پر مجتمع ہو چکی تھی۔ خود انتخابات کے دوران اکثر مقامات پر کانگریس نے مسلم لیگ کی حمایت کی تھی اور مسلم لیگ نے کانگریس کی ۔ دونوں نے یہ انتخابات سرکار پرستوں کے خلاف جیتے تھے۔ توقع تھی کہ یہ سیاسی اتحاد ملک کی ترقی کا باعث ہوگا ۔ یہ بات خاص طور پر اس لئے بھی متوقع تھی کہ جناح اپنی جماعت کے ساتھ خود کانگریس کی طرح ہی ترقی پسند تھے مگر جب کانگریس نے صوبوں میں حکومت بنانا منظور کرلیا تو حکومت تنہا بنائی اور مسلم نمائندوں کی اس بڑی جماعت کو حزب اختلاف میں بیٹھنے پر مجبور کردیا ۔ پھر مسلم رابطہ تحریک چلا کر حکومت کے خلاف نہیں بلکہ اس مسلم نمائندہ جماعت کے خلاف محاذ کھول دیا ۔ یہ محاذ ایک جماعت کے خلاف نہیں تھا بلکہ خود اس تصور کے خلاف تھا کہ مسلمانوں کی کوئی علاحدہ تنظیم ہو ۔

اس طرح سے اس عظیم جنگ کا آغاز ہوا جو کانگریس اور مسلمانوں کے درمیان ہوئی اور اس جنگ میں کانگریس نے رجعت پسندوں بلکہ سرکار پرستوں سے بھی اتحاد کرنے میں عار محسوس نہیں کیا جس سے ملک کے سیاسی اخلاق میں بہت بڑی گراوٹ پیدا ہوئی جس کا نقصان آئندہ ہندوؤں اور مسلمانوں نیز بعد میں بھارت اور پاکستان کو اٹھانا پڑا ۔ کانگریس نے اس بات کی کوشش کی کہ خالص مسلم صوبوں میں سرکار پرستوں اور مقامی انداز میں سوچنے والوں کے ساتھ مخلوط

حکومت بنائے ۔ اس کوشش میں کانگریس ناکام نہیں ہوئی ۔ ایسے موقع پر محمد علی جناح گویا فریق ثانی کے سپہ سالار تھے ۔ مسلمانان ہند کی نظریں ان پر مرکوز ہو گئیں کہ وہ کس طرح اس غیر معین اور بے شرط قومیت سے نجات دلاتے ہیں جس کے لئے کانگریس نے اپنی تمام مہم کا آغاز کیا تھا ۔

جناح نے اس جنگ کے لئے دو اصول وضع کئے ۔ مسلمانوں کی نمائندہ ایک اور صرف ایک سیاسی جماعت یعنی مسلم لیگ ہو ، مسلمان اس کی صورت میں جمع ہوں اور اسی کے ذریعہ سے اپنی قوت کے بل پر کوئی پائیدار سمجھوتہ کریں ۔ یہ وہی اصول ہے جس کی طرف مسلم قیادت شروع ہی سے مائل رہی ۔ جناح نے اس کو باقاعدہ اصول کار بنا لیا اور قرار دیا کہ مسلم لیگ ہی مسلمانوں کی نمائندہ جماعت ہے اس کے علاوہ کسی مسلمان کو کسی فریق سے گفتگو کرنے کا حق نہیں ہے ۔ اس اصول پر انہوں نے سختی سے عمل کیا اور ہندی سیاست میں یہ ان کی غیر معمولی اختراع ہے ۔ مخالفین اس کو مسٹر جناح کی ہٹ قرار دیتے تھے ۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ مسلمانوں نے میثاقیت کی بنیاد پر اپنا مقام متعین کروانے کی جو شروع سے پالیسی اختیار کی تھی یہ اصول اسی کا لازمی نتیجہ اور عملی شکل تھا ۔ یعنی چوٹی کے مسلمان جو مسلم لیگ میں نہیں تھے مثلاً ابوالکلام آزاد ، حسین احمد مدنی ، رفیع احمد قدوائی وغیرہ بیشک قابل لحاظ ہستیاں تھیں مگر ہندوستان گیر " میثاق مدن " کو عملی جامہ پہنانے کا طریقہ یہی تھا کہ مسلمان ایک اور صرف ایک " جماعت " کی صورت میں منظم ہو کر ہی ایسے میثاق کے فریق بنیں جس پر مستقبل کے ہندوستان کی اساس رکھی جائے ۔ اس لئے نہایت غیر جذباتی انداز میں جناح نے ابوالکلام آزاد جیسے پرانے سیاس کو کوئی حیثیت دینے سے انکار کردیا اور ان کے بارے میں ہمیشہ سنہ ۱۹۳۷ء کے بعد سے یہ کہا کہ انہیں مسلمانوں کی ترجمانی کرنے یا ان کی طرف سے بولنے کا حق نہیں ہے ۔

جس وقت کانگریس نے سنہ ۳۸-۱۹۳۷ء میں مسلم رابطہ تحریک شروع کی وہ میثاقی مدنیت کو اپنے نصب العین سے خارج کر چکی تھی ۔ جیسا کہ اوپر گذرا جواہر لال کی ترقی پسند سیاست کا یہ منطقی حاصل تھا ۔ اب میں کانگریس کی اس پالیسی کی نسبت کچھ بیان کروں گا ۔ جیسا کہ سب ہی لوگ جانتے ہیں جواہر لال بجائے خود بہت بڑے مفکر تھے ۔ ان کی فکر بہت زیادہ جدید تھی ۔ سیاست میں ان کی نظر بہت گہری تھی ۔ یہ صحیح ہے کہ ان کو فرقہ واری مسئلہ کہیں نظر نہیں آتا تھا اور اس بات نے واقعی مسلم عوام کو چراغ پا کر دیا تھا مگر کانگریس کو غیر میثاق پسند قومیت کی طرف لا کر گویا انہوں نے درحقیقت ایک بڑی تاریخی بصیرت کا ثبوت دیا تھا ۔ قومیں میثاقوں سے نہیں بنا کرتیں اس لئے وہ کسی " معاہدۂ عمرانی " کے بغیر متحدہ ہند اور ہندی قومیت چاہتے تھے ۔ ان کی مسلم رابطہ تحریک اسی بات کا مظہر تھی ۔ اس قسم

کا ''معاهدۂ عمرانی'' جیسا کہ مسلم عوام اور ان کے قائدین چاهتے تھے ، سچ پوچھئیے تو ، ایک بنیادی بات چاهتا تھا وہ یہ کہ دونوں فریق اس معاهدہ پر عمل کرتے هیں یا نہیں یہ دیکھنے کے لئے ایک تیسرا فریق همیشہ موجود رہے ۔ دراصل میثاقی قومیت کا یہ تخیل ایک خیال سے زیادہ حقیقت سمجھا جائے تو اس کی تہہ میں یہ نظریہ کار فرما تھا ، خواہ کتنا هی لاشعوری کیوں نہو ، کہ انگریز اس ملک میں همیشہ رهیں گے اور وہ همیشہ هی ثالث کے فرائض انجام دیتے رهیں گے ۔ ریمزے میکڈ انلڈ کا فرقہ واری اوارڈ اس کی مثال تھا لیکن جب کہ تمام سیاسی جماعتیں عرصے سے مکمل سوراج کو هندوستان کا قومی نصب العین قرار دے چکی تھیں یہ تصور خود بخود ناقابل عمل اور فرسودہ هو گیا تھا ۔ خود مختاری کے حصول کے بعد میثاقی قومیت کی کوئی وقعت یا واقعاتی قیمت نہیں هو سکتی تھی ۔ اس وجہ سے کانگریس کی نئی ابھرتی هوئی قیادت جو موجودہ زمانہ اور اس کے تقاضوں سے خوب واقف تھی وہ ٹھیک هی راستہ پر تھی ۔ اس نے مسلمانوں کو براہ راست کانگریس میں بھرتی کرنے اور پوری ملت کو کانگریس میں جذب کرنے کا بیڑا اٹھایا تو وہ سیاسی حقیقیت کے عین مطابق تھا ۔ مگر کانگریس کی یہ غیر میثاقی اور غیر مشروط انضمامی پالیسی هی سب مسلمانوں کو تقسیم هند کے تصور کی طرف لے گئی ۔

مسلم رابطہ تحریک کے ساتھ ساتھ اب کانگریس کی نظریں صوبائی حکومتوں کے علاوہ مرکزی حکومت پر بھی تھیں ۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ اقبال ، جناح ، گاندھی وغیرہ نیز مسلم لیگ اور کانگریس نے گول میز کانفرنس میں فیڈرل حکومت کے دستوری خاکہ کی بحث میں ریاستوں کے والیان کو بھی نامزد نمائندہ بھیجنے کا حق دیا گیا تھا مذمت کی تھی ۔ اس کے ذریعہ کبھی روشن خیال حکومت نہ بن پاتی اور هندوستان کے مرکز پر فرنگی راج کے حامیوں اور رجعت پسندوں کا غلبہ هوتا ۔ اس لئے یہ توقع کی جاتی تھی کہ جب تک مرکزی دستور میں تبدیلی نہیں کی جاتی مرکز کی آئینی اسکیم (وفاقی حکومت) کو هندوستان کی قومی جماعتیں نافذ نہ هونے دیں گی ، کیونکہ ریاستوں کو وفاقی اسکیم میں ایک تہائی کا حصہ حاصل تھا ۔ مگر کانگریس نے اپنی پالیسی میں لچک پیدا کی اور وہ اس طرح کہ سنہ ۱۹۳۷ء کے انتخابات سے کانگریس نے اندازہ لگایا کہ ریاستوں میں کانگریس کی تحریک چلا کر والیان ریاست کو منتخبہ نمائندے بھیجنے کے لئے مجبور کیا جا سکتا ہے ۔ چنانچہ اس نے ریاستوں میں اصلاحات کی تحریک تیز کی ۔ والیان ریاست ان تحریکوں کا بہت دنوں تک مقابلہ نہیں کر سکتے تھے ، خود ریاستوں کے اندر وہ نمائندہ حکومتیں قائم کرنے پر مجبور هو جاتے نیز وفاقی ایوان میں منتخبہ نمائندوں کو بھیجنے پر مجبور هو جاتے ۔ اس معاملہ میں واقعی کانگریسی نیتا قابل تحسین هیں کہ انھوں نے سنہ ۱۹۳۵ء کی رج

آئینی اسکیم ھی میں سے حکومت خود اختیاری کا راستہ ڈھونڈ نکالا تھا ۔ کانگریس اب اس کا انتظار بھی نہ کرنا چاھتی تھی جب سے کہ وفاقی اسکیم میں ریاستوں کے نمائندے منتخب ھو کر آنے لگیں ۔

اب وہ اس مرکزی حکومت میں آنے کی سونچنے لگی تھی جو وائسرائے کونسل پر مشتمل ھوتی تھی اور جس کا دائرۂ اقتدار برطانوی ھند کے صوبوں پر تھا ۔ مسلمانوں کو کانگریسی حکومت کا صوبوں میں تجربہ تھا ۔ جیسا کہ اوپر گزرا کانگریس کے روپ میں یعنی اقتصادی قومیت کی آڑ میں یہاں مہاسبھائیت سے مسلمانوں کا سامنا ھوا ۔ اب مرکزی حکومت یعنی وائسرائے کونسل پر کانگریس کے قبضہ کے تصور ھی سے طرح طرح کے اندیشے مسلمانوں میں پیدا ھوتے تھے ۔ وہ سمجھے کہ مرکزی حکومت کے طاقتور وسیلے کو بھی کانگریس اس قومی دھارے میں ان کو جذب کرنے کے لئے استعمال کرے گی جو ان کی انفرادی حیثیت کو بالکل ختم کردے گا ۔ یہ پوری پالیسی ان کو میثاقی قومیت کے بنیادی تخیل کے خلاف ایک محاذ معلوم ھوئی تاکہ تمام مسلم سیاسی جماعتوں کو جڑ پیڑ سے اکھاڑ کر ان کو اقتصادی قومیت کے نام پر مہاسبھائی قومیت کی بھینٹ چڑھا دیا جائے ۔ چنانچہ مسلم نمائندوں ، جماعتوں ، بلکہ کل ملت اسلامیہ کی یہ پالیسی ھوگئی کہ وفاقی اسکیم میں مزاحمت پیدا کی جائے اور اس کے نفاذ کو جہاں تک ھوسکے ملتوی کروایا جائے ۔ ان کا ذھن اس طرف کام کرنے لگا کہ مسلم صوبوں سے کہا جائے کہ اگر کانگریس وائسرائے کونسل میں اپنا ڈیرا جماتی ھے تو مسلم اکثریت کے صوبے مزاحمت کریں گے ۔ مطلب یہ کہ اول تو ایسی حکومت نہ بننے دی جائے لیکن اگر ایسی حکومت بنے تو وائسرائے پھر ان کے لئے کوئی دوسرا انتظام کریں یعنی یا تو انتظام خود سنبھالیں یا دوسری انتظامیہ کونسل ترتیب دیں ۔ اسی طرح اگر وفاقی اسکیم کے نفاذ کا وقت آ گیا تو وائسرائے ایک نہیں بلکہ دو یا تین وفاق قائم کریں ، بہرحال ایک وفاق پر وہ کسی طرح راضی نہ ھوں ۔ مستقبل کا انہوں نے اس راہ سے یہ نصب العین مقرر کیا کہ جب انگریز ھندوستان چھوڑ کر جائیں تو ان وفاقوں کو اقتدار سونپ کر جائیں ۔ یہ ساری فکر جو ۱۹۳۷ء سے شروع ھوئی سنہ ۱۹۴۰ء تک پختہ ھوئی اور ۲۳ مارچ سنہ ۱۹۴۰ء کو قرارداد پاکستان کی صورت میں مدون ھوکر مسلم ھند کا نصب العین قرار پائی ۔

یہ بات کسی سے پوشیدہ نہیں رہ سکتی تھی کہ نصب العین کے علاوہ موجود الوقت سیاسی ماحول سے نمٹنے کے لئے بھی ایک باضابطہ پالیسی یا نظریہ کی ضرورت تھی جس سے مرکزی حکومت کے مسئلہ سے نمٹا جا سکے کیونکہ آئین سنہ ۱۹۳۵ء کا مرکز سے متعلق حصہ کا نفاذ ھی آئندہ کے لئے اقلیم ھند کی مقرون منزل تھی ۔ اس سلسلہ میں پالیسی وضع کرنے کا سہرا جناح کے سر ھے ۔ انہوں نے

یہ حکمت عملی قرار دی کہ مرکز میں قومی حکومت کے قیام پر زور دیا جائے جو سارے ہندوستان کے ممیز گروھوں یا ملتوں کی نمائندہ حکومت ھو۔ صرف یہی تجویز سنہ ۱۹۳۵ء کے آئین کی موجودگی میں چل سکتی تھی تاکہ مسلمان کانگریس یا واحد قومی دھارے والے اقتدار سے بچ سکیں۔ اس تجویز میں ایک خوبی تھی وہ یہ کہ اس طرح جو حکومت قائم ھوتی وہ سب فرقوں کی نمائندہ ھوتی۔ اس میں دو نقص بھی تھے وہ یہ کہ اس عام اصول سے مطابقت نہیں رکھتی تھی کہ اکثریتی پارٹی کے قائد کو بلا کر کہا جائے کہ وہ کابینہ ترتیب دے۔ یہ مخلوط حکومت ھوتی کہ اس میں یک جہتی ھونا بھی ضروری نہ ھوتا یا اس کی شکل کونسل کی سی ھوتی جس میں یک جہتی پیدا کرنے کا کام سربراہ حکومت یعنی وائسرائے کے ھاتھ میں ھوتا۔ اس طرح سے خود "قومی حکومت" کا یہ تصور اس اصول پر مبنی تھا کہ اقتدار اصلاً وائسرائے کے ھاتھ میں ھے جو اپنے اراکین کونسل کو نامزد کرنے کا اختیار رکھتا ھے نیز اراکین کونسل میں ھم آھنگی پیدا کرنے کے لئے وہ اختیارات خاص کا بھی حامل ھے۔ بہرحال ایک خود مختار جمہوری ملک میں یہ تصور نہیں چل سکتا تھا۔ اس میں معنویت صرف اسی وقت تک رہ سکتی تھی جب تک کہ ملک کا اقتدار غیروں کے پاس ھو۔ قومی حکومت کا یہ تصور اس لئے قرین صحت تھا کہ یہ سنہ ۱۹۳۵ء کے آئین کے عین مطابق تھا۔ چونکہ آئینی انتشار کی اجازت نہیں ھو سکتی تھی اور کوئی صوبہ وائسرائے کونسل کے اقتدار سے منحرف نہیں ھو سکتا تھا اور جب تک ایسے ایک سے زیادہ وفاق قائم ھوتے ھندوستان میں مرکز میں ایک ھی حکومت کا اقتدار ھوتا اس لئے جناح نے قومی حکومت کا تصور ایجاد کر کے مثبت تدبیر منزل کا ثبوت دیا۔ اس تدبیر پر انہوں نے یہ کہ نہ صرف سختی سے عمل کیا بلکہ پوری دیانت سے عمل کیا۔ چنانچہ جب کانگریس سنہ ۱۹۴۲ء کی "ھندوستان چھوڑ دو" کی مہم کے بعد نظربند کردی گئی تھی تب بھی انھوں نے مرکز میں مسلم لیگ کے اشتراک سے کونسل بنوانے کی کوشش نہیں کی۔

یہ بات قابل ذکر ھے کہ ستمبر سنہ ۱۹۳۹ء میں جب جنگ کا آغاز ھوا تو برطانوی حکومت خود اس کی کوشاں ھوئی کہ ھندوستان کے مرکز میں نمائندہ حکومت قائم ھو جائے جو اس ملک کے کل وسائل کو انصرام جنگ میں لگادے۔ جوں جوں جنگ کی صورت حال اتحادیوں کے خلاف ھوتی جاتی تھی برطانیہ کی مرکز میں نمائندہ حکومت کے قیام کی کوشش بھی بڑھتی جاتی تھی۔ فرانس کے جون ۱۹۴۰ء میں سقوط کے بعد لندن کے ایوان حکومت میں اس کی ضرورت اور زیادہ شدت سے محسوس کی گئی کہ ھندوستان میں ایک حد تک نمائندہ حکومت وجود میں آجائے۔ اس عرصہ میں کانگریس نے صورت حال سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی اور مرکز میں کانگرس کی حکومت قائم کرنے کے لئے تگ و دو کی۔ مگر

بہرحال کانگریس ایک ذمہ دار جماعت تھی ۔ اس نے مستقبل کے بارے میں برطانوی حکومت سے کوئی پختہ وعدہ لیے بغیر حکومت قبول کرنا مناسب نہیں سمجھا ۔ علاوہ ازیں وہ یہ بھی چاہتی تھی کہ جو حکومت بنائی جائے اسے تمام وکمال اقتدار حاصل ہو ۔ مگر حکومت برطانیہ دفاعی مسائل کو وائسرائے کا محفوظ اختیار ہی رکھنا چاہتی تھی اور وہ اسے کسی طور حوالہ کرنا نہ چاہتی تھی ۔ چونکہ اس قسم کی حکومت کا اقتدار جو دفاعی مسائل پر حاوی نہ ہو جب کہ پوری حکومت اپنے پورے وسائل دفاع یا جنگ کے لئے وقف کر رہی ہو برائے نام ہوتا کانگریس نے ایسی حکومت بنانا پسند نہیں کیا ۔ سر کرپس مشن سنہ ۱۹۴۲ء بھی اسی لئے ناکام ہوا ۔ پورے عرصہ میں جناح نے عظیم الشان کامیابی یہ حاصل کی کہ قومی حکومت نہ کہ اکثریتی پارٹی کی حکومت قائم کرنے کے اصول پر خود کانگریس بھی آگئی ۔ چنانچہ سر کرپس سے بات چیت کے دوران کانگریس نے ''قومی حکومت'' کا نظریہ ہی سامنے رکھا ۔ علاوہ ازیں جب شملہ کانفرنس سنہ ۱۹۴۵ء میں ہوئی تو بھی اسی اصول کی بنیاد پر کانگریس بات چیت کے لئے آگے بڑھی ۔ کرپس مشن کے وقت بہت سے سیاست دانوں کا خیال تھا کہ مسلم لیگ کرپس مشن کے منصوبہ کو قبول کر کے مرکز میں حکومت قائم کرنے کے لئے قدم آگے بڑھائے ۔ کرپس منصوبہ میں اس کی پوری گنجائش تھی کہ آئندہ جو صوبے ہندی وفاق میں شامل نہ ہونا چاہیں وہ علٰحدہ وفاقی حکومت بنا سکتے ہیں ۔ یہ خوش آیند بات تھی مگر جناح نے بحیثیت مجموعی تنہا ہی یہ فیصلہ کیا کہ وہ ایسی کسی حکومت کی کوشش نہیں کریں گے جس میں کانگریس نہ ہو یا با لفاظ دیگر جو قومی حکومت نہ ہو اور اس میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے نمائندے شریک نہ ہوں ۔ بہرحال خود قومی حکومت کے تصور کو کانگریسی سیاست میں تسلیم کر لیا جانا جناح کی بہت بڑی سیاسی فتح تھی۔ یہ ایسی فتح تھی جس کا مطلب یہ تھا کہ ہندوستان میں سنہ ۱۹۳۵ء کے آئین کے تحت ایسی کوئی نمائندہ حکومت قائم نہیں کی جائے گی ، کسی بھی سیاسی جماعت کی نہیں، جس کو ملک پر اقتدار کی اجارہ داری حاصل ہو جائے ۔ چنانچہ وہ وقت آیا جب اگست سنہ ۱۹۴۶ء میں نہرو نے عبوری حکومت بنائی تو مسلم لیگ یا مسلمانوں کے لئے اس حکومت میں جگہ مخصوص کرنی پڑی جس کو بعد میں مسلم لیگ نے پر کیا ۔

مسلمانوں کے حق میں ''قومی حکومت'' کا اختراع اور اس کی قبولیت مثبت تبدیلی تھی جس کی پناہ میں تحریک پاکستان زوروں سے جاری تھی ۔ پاکستان کی اس تحریک کو مہاسبھائی ذہنیت نے سنہ ۱۹۴۱-۴۲ء سے ہی تیزی سے قبول کرنا شروع کردیا ۔ دراصل ہندوؤں میں اس زمانہ میں، کئی طبقے ہوتے تھے۔ ایک وسیع المشرب طبقہ بھی تھا جس کی نمائندگی راج گوپال آچاری کرتے تھے۔ اس طبقہ نے اس خیال کا اظہار کیا کہ اگر مسلمان ساتھ نہیں رہنا چاہتے تو

تقسیم کی بنیاد پر ان سے سمجھوتہ کرلیا جائے تاکہ آزادی کی منزل قریب آئے۔ یہ طبقہ قریب قریب بے اثر تھا۔ دوسرا طبقہ روشن خیالوں کا تھا جو سچ مچ اقتصادی قومیت کو ہی بامعنی شئے سمجھتا تھا۔ اس کی علامت نہرو تھے۔ یہ تقسیم کو فرقہ وارانہ زہر کی پیداوار قرار دے کر بہر نوع مخالفت کرتا تھا۔ تیسرا طبقہ اکھنڈ بھارتی مہاسبھائیوں کا تھا جو زمانہ کی رو کو سمجھنے سے قاصر تھے وہ ہندوستان کو عہد مہابھارت میں لیجانا چاہتے تھے۔ مگر ایسے مہاسبھائیوں کی بہرحال زیادہ تعداد تھی جن کا خیال تھا کہ چند زمین کے ٹکڑے مسلمانوں کر دے دینے کے بعد کل بھارت میں اپنی اجارہ داری بڑی سہولت سے قائم ہوجائے گی۔ ان سمجھداروں کا گڑھ کانگریس تھی اگرچہ ہندو مہاسبھا میں بھی ان کی تعداد خاصی تھی۔ ان لوگوں میں اقتصادی قومیت کی خو بو تک نہ تھی۔ اس طبقہ کی بعد میں علامت سردار ولبھ بھائی پٹیل بنے۔ یہی طبقہ رفتہ رفتہ کانگریس پر غالب آگیا اور نظریۂ تقسیم کا حامی بن گیا۔ مسلمانوں کا نظریۂ پاکستان ان چاروں اقسام سے مختلف تھا۔ اقبال، جناح اور مسلم قیادت اس کو میثاقی قومیت کا نعم البدل تصور کرتے تھے۔ نہرو کی طرح مسلم قیادت کی سمجھ میں یہ بات آگئی تھی کہ فرنگی راج کے رخصت ہونے کے بعد میثاقی قومیت ناممکن بات ہوگی اس لئے انہوں نے تقسیم کا اصول ایجاد کیا تاکہ مملکتوں کی صورت میں میثاقیت کو زندہ رکھا جائے۔ اور وہ قوت فراہم کی جائے جو ایک طرف مسلمانوں کے لئے روک ہو کہ ہندوؤں یا غیر مسلموں کو اپنے تہذیبی دائرہ میں جذب کریں اور دوسری طرف ہندوؤں کے لئے یہ ممکن نہ ہو کہ وہ مسلمانوں کو اپنے تہذیبی دائرہ میں جذب کریں۔

اگر میثاقیت ہوتی تو اس سے بلند چیز یعنی فرنگی اقتدار اس کی بقا کا سرچشمہ ہوتا۔ لیکن آزادی کے بعد مسلمانوں کے نزدیک یہ دو مملکتیں یا وفاق ہی ہوسکتے تھے جو اقلیم ہند میں وجود میں آتے اور ہندوؤں کو مسلمانوں میں اور مسلمانوں کو ہندوؤں میں تحلیل و فنا کے عمل سے بچاکر انفرادی ارتقا اور باہمی تعاون کا موقع فراہم کرتے۔ ان وفاقوں کا اثر پورا ہندوستان گیر ہوتا اور اس طرح سے دونوں مملکتوں کے اندر رفتہ رفتہ روشن خیال نامیاتی قومیت یا وحدت اجتماعی وجود میں آتی۔ یہی سبب ہے کہ پوری تحریک پاکستان کا ملّی نقطۂ ماسکہ وحدت ہند کا تصور تھا کہ پورا برصغیر ایک ہے کیوں کہ اس میں ایک ہی قسم کی متبائن ثقافتی و تمدنی قوتوں کا یہاں سے وہاں تک پھیلاؤ ہے مگر سیاسی اور مذہبی اعتبار سے اس وحدت کی تقویم دو مملکتوں سے ہونی ہے اور یہ دونوں مملکتیں ایک دوسرے سے باہمی تعامل کے ذریعہ ان تہذیبی انفرادیتوں کی ضمانت دے سکتی ہیں جو یہاں کی آبادیوں میں پائی جاتی ہیں۔

پاکستان کی مندرجۂ بالا نظریاتی اساس ھی تھی جس کی بنیاد پر آزاد ھند کے لئے جناح اور مسلم لیگ نے ۱۶ مئی سنہ ۱۹۴۶ء کا وزارتی منصوبہ قبول کرلیا تھا ۔ اس منصوبے کی جان تین ذیلی وفاق تھے ۔ ان وفاقوں کو اپنا دستور بنانے کا حق دیا گیا تھا اور اس کے بعد مرکز کا دستور بنانے کی نوبت آتی تھی ۔ یہ دستور انگریزی راج کے رخصت ھونے کے دس برس بعد تک نافذ رھتا اور تب اس پر صوبوں یا وفاقوں کی خواھش پر نظر ثانی ھو سکتی تھی ۔ جیسا کہ ظاھر ھے نظریۂ پاکستان ھند کی سیاسی تقسیم کا نظریہ تھا نہ کہ اس برصغیر کو الگ الگ ٹکڑوں میں بانٹنے کا ۔ اس کا مقصد اس کی انفرادی خصوصیت کا تحفظ تھا ۔ چنانچہ مسلم لیگ کو یہ وزارتی منصوبہ منظور کرلینے میں کوئی عار نہ ھوا جب کہ اس کا منشا ایسے میثاقی مرکز کا قیام تھا جس میں ذیلی وفاقوں کو اتنا وزن حاصل ھو کہ مرکز ان ذیلی وفاقوں پر حاوی نہ ھو سکے ۔

اس موقع پر نہرو نے حقیقت پسندی سے کام لیا ۔ انہوں نے بڑی صفائی سے اس خیال کی اشاعت کی کہ ایک مقتدر اعلیٰ دستور ساز مجلس کو اپنی مرضی سے آئین سازی سے کون روک سکتا ھے اور وہ کیسے وزارتی منصوبے کے قائم کردہ تعینات میں ھی کام کرنے کے لئے مجبور کی جا سکتی ھے ۔ یہ بات آئندہ کے ھندوستان کے بارے میں جامع اشارہ تھی ۔ ھندوستان کو ایک ھی سیاسی وحدت رکھنے کے بعد یہ توقع رکھنا کہ یہاں کے دستور ساز وزارتی پلان پر صحیفہ آسمانی کی طرح عمل کریں گے ایک غیر حقیقت پسندانہ نقطۂ نظر تھا ۔ اگر پہلی دستور سازی میں وہ اس کی پابندی کرتے اور دستور بنانے کے بعد اقتدار منتقل ھو جاتا تو اس کے بعد دوسری دستور سازی میں کون سی رکاوٹ ھو سکتی تھی ؟ دستور جو پہلے سے مختلف ھوتا نافذ کیا جا سکتا تھا ۔ اس نفاذ کو روکنے کے لئے کون سے ذیلی وفاق کے پاس طاقت ھوتی ؟

نہرو نے پہلی دستور ساز اسمبلی کے لئے جو بات کہی وہ بہت بصیرت افروز تھی ۔ یا تو آئندہ ھندوستان کی مستقل ضمانت اور اس کی دستوری شکل کو ایک معین نہج پر رکھنے کا تیقن اپنی طاقت و دستوری انتظامات کے ذریعہ خود فرنگی دیتے ورنہ ایمانداری کی بات یہ ھے کہ اعلیٰ دستوری اسکیم ایک واحد مملکت کے قیام کی صورت میں خواہ وہ کتنی ھی وفاقی ھو از کار رفتہ اور بے بود ھو جاتی اور دستوری تبدیلیوں کے ذریعہ تبدیل کردی جاتی ۔ مرکزی حکومت اپنی طاقت کے بل پر اس کو نافذ کرتی ۔ نہرو کے بیانات اور کانگریس کی طرف سے ان کی تائید دراصل بہت بڑے اخلاقی مظاھر میں سے ایک ھیں ۔ انہیں سے یہ ثابت ھوتا ھے کہ حقیقت پسندی کا راستہ یہی تھا کہ اس ذیلی بر اعظم میں دو مملکتیں قائم کی جاتیں نہ کہ ایک ۔ صرف بین المملکتی میثاق ھی کو سیاسی دوام حاصل ھوسکتا تھا اور دو مملکتی نظریہ سے ھی ھندوستان میں خودکار قوتوں کی ایسی رو قائم ھوسکتی تھی جو آئندہ کے لئے فرنگی ضمانت کی محتاج نہیں ھوتی اور اس میں

اتنی قوت ہوتی کہ وہ ان مملکتوں کی اندرونی پالیسیوں نیز آئین و دستور کو ان معینہ خطوط پر رکھتی جو یہاں کی مختلف آبادیوں ، علاقائی ، لسانی اور مذہبی گروہوں کے لئے اطمینان بخش ہوتیں جیسا کہ اقبال کے نظریہ" سالماتی قومیت" کا تقاضہ تھا ۔

کانگریس نے تعطل دور کرنے کے لئے وزارتی منصوبہ پر مارچ ۱۹۴۷ء کے لگ بھگ تقسیم کو ترجیح دو محرکات کے ماتحت دی ایک تو وہی کہ سبھاسبھائی ذہنیت کے ہندو اس کو بہترین بات سمجھنے لگے تھے کہ تقسیم سے تھوڑے سے علاقہ کی قربانی دے کر باقی پورے ہندوستان کو صرف ہندوجاتی ، اس کی عینیت اور تمدن کے لئے محفوظ کرلیا جا سکے گا ۔ دوسرا محرک ترقی پسندانہ تھا ۔ وہ یہ کہ " وزارتی منصوبہ " یا وفاق کی ہر اسکیم ، جس میں مرکز کمزور ہو اور وفاقی اکائیاں طاقتور ، جدید مملکت کے تصور سے ہم آہنگ نہیں ۔ جدید مملکت کے فرائض اور ذمہ داریاں بہت وسیع اور گوناگوں ہوتی ہیں جن کا تقاضہ ایک مضبوط مرکز اور طاقتور مرکزی حکمت عملی ہے ۔ آج کی حکومت کا کاروبار صرف دفاع یا رعایا کی جان و مال کی حفاظت تک محدود نہیں کیا جا سکتا ۔ اس کے کام لازمی طور پر اجتماعی زندگی کے ہر ہر شعبہ کو متاثر کرتے ہیں ۔ زر پر کنٹرول ، معاشی پیداوار کی شرح کے استقرار سے لے کر روزگار میں استحکام نیز پیچیدہ بین الاقوامی تعلقات و تجارت وغیرہ بھی حکومت کے لازمی فرائض ہیں۔ وزارتی منصوبہ سے بہرصورت ایک بہت ہی مذبذب کل ہند مملکت قائم ہوتی جس سے خود ہندوستان کو داخلی اور خارجی نقصان پہنچتا ۔ اس لئے کانگریس کی یہ پالیسی جو اس نے نہرو رپورٹ کے زمانہ سے رکھی جدید مملکت کے تصور و تقاضہ سے ہم آہنگ تھی ۔ اقتصادی قومیت کے تصور کو عملی جامہ پہنانے کے لئے بھی یہ نہایت ضروری تھی ۔ خود قائد اعظم سے مارچ سنہ ۱۹۴۶ء میں لندن کرانیکل کے نمائندہ نے پوچھا تھا کہ تقسیم پر وفاق کو کیوں نہ ترجیح دی جائے تو انہوں نے جواب دیا تھا کہ تمام وفاقی مملکتوں کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ یونیٹس آہستہ آہستہ وفاقی مرکز میں جذب ہوتی جاتی ہیں اور وفاقی مرکز کا اقتدار بڑھتا جاتا ہے ۔

دراصل جدید مملکتوں کی تقویم میں لابدی ہے کہ مرکز کے اختیارات و اقتدار میں اضافہ ہی ہوتا جائے ۔ خود دفاعی ضروریات مرکز کے وظائف میں اضافہ کردیتی ہیں نیز موجودہ زمانہ کے اقتصادی، مالیاتی، تجارتی نظامات بغیر وسیع مرکزی اختیارات کے قائم نہیں رہ سکتے اس لئے مرکزی ارتکاز میں ترقی ہی ہوتی جاتی ہے ۔ اگرچہ مسلمانوں نے ہر دور میں کمزور وفاقی مرکز کے لئے ہی جدوجہد کی کیونکہ ملّی تحفظ اسی کے ذریعہ ممکن تھا ، مگر کانگریس ، دیکھا جائے تو ، اس معاملہ میں صحیح راستہ پر تھی ۔ وفاقیت فی الحقیقت دور ماضی کی یادگار تھی جو موجودہ زمانہ کے تقاضوں کا ساتھ نہیں دے سکتی تھی ۔ چونکہ

خود مختار اکائیوں کی وفاقیت ممکن نہ تھی ، اس کا متبادل راستہ صرف دو مملکتوں کا قیام ہی ہو سکتا تھا ۔ چنانچہ کانگریس کی قیادت نے اس کو آگے بڑھ کر قبول کر لیا ۔ یہ قدرت کی ستم ظریفی ہے کہ جو امر جدید زماند کے مطابق تھا اور ترقی پسندی و روشن خیالی بلکہ اقصادی شعور کا مظہر تھا وہی امر ہند میں رجعت قہقری اور سماسبھائیت کا بھی مظہر تھا۔ چنانچہ سردار پٹیل اور نہرو دونوں تقسیم پر رضامند ہو گئے ۔ اس تقسیم سے دو مملکتیں وجود میں آئیں جن کو معقول مرکزیت حاصل تھی اور ایک ساتھ یہ واقعہ روشن خیالی اور رجعت پسندی کی بہت بڑی فتح تھا ۔ ان دو متضاد حقیقتوں نے آزادی کے بعد سے برصغیر کی تاریخ سازی کی ہے ۔

بانیان پاکستان ، اقبال اور جناح روشن خیال قیادت کی علامت تھے ۔ انہوں نے سالماتی نظریۂ قومیت کو استقامت دینے کے لئے نظریہ پاکستان بطور دستوری حل پیش کیا تھا ۔ چنانچہ پاکستان کا روحانی نصب العین حدود پاکستان میں ایک ایسی ہمہ امتزاج قوم کا حصول ہے جس میں سب متفرق گروہ، امتیازی اور منفرد اجتماعات ، علاقے اور خطے زندہ و سرزندہ رہ کر وحدت پاکستان کو متشکل کریں ۔ بھارت بھی اس نصب العین کے علاوہ دوسرا راستہ اختیار نہیں کر سکتا ۔ مگر اس وقت برصغیر رجعت پسند قوتوں کے جوار بھاٹے میں ہچکولے لے رہا ہے ۔ یہ رجعت پسند قوتیں منفی قسم کی قومیں پیدا کرنے کی کوشش میں ہیں ۔ بھارت میں بجائے مثبت عاطفوں اور جذبات کے ذریعہ تمام منفرد علاقوں، خطوں اور اقوام کو متحد کرنے کے، یہ قوتیں ڈر اور خوف کے ذریعہ مصنوعی اتحاد لاگو کئے ہوئے ہیں ۔ اس قسم کا اتحاد صرف طوائف الملوکی کا باعث ہو سکتا ہے ۔ پاکستان میں بھی اس قسم کے ڈر اور خوف کے ذریعہ اتحاد پیدا کرنے کی کوشش کوئی پائیدار قوم نہیں بنا سکتی ۔ ہمیں زندہ رہنے کے لیے مثبت عاطفوں کی شدید ضرورت ہے ۔

کتابیات

۱۔ یہ خط بہت کثرت سے اشاعت پذیر ہوا ہے۔ یہاں صرف بغرض سہولت حوالہ دیا جاتا ہے
Foundation of Pakistan : All India Muslim League Documents; ed. Sharifuddin Pirzada ; (Karachi, 1970); p. 336-37.

۲۔ چودھری خلیق الزمان ؛ شاہراہ پاکستان ، (کراچی ، ۱۹٦۷) ، ص ۹۴۳۔

۳۔ ارمغان حجاز ، ص ۲۸۷ ۔

۴۔ یہ تحریریں اب نایاب ہیں ۔ مگر ان کا اہم ذخیرہ رئیس احمد جعفری نے زمانہ کے دستبرد سے بچاکر "اوراق گم گشتہ" کے نام سے ۱۹٦۸ء میں زیر اہتمام محمد علی اکادیمی لاہور شایع کیا ۔ یہاں پر اور آئندہ کے صفحات میں اسی مجموعہ سے حوالے دئے گئے ہیں ۔ ص ۳۵۱

۵۔ ایسے فتووں اور شرعی آرا کا کافی و شافی مجموعہ اوراق گم گشتہ میں صفحات ۲۲۴ تا ۳۳۳ شامل ہے جن کا یہاں خلاصہ کیا گیا ہے ۔

۶۔ ایضاً

۷۔ حادثۂ مسلم بنگال سے یہ باتیں غلط نہیں ہو جاتیں

۸۔ عاشق حسین بٹالوی ، اقبال کے آخری دو سال ، (کراچی ، ۱۹٦۹) ص ۳۹۳۔

۹۔ ایضاً ، ص ۳۹٦ ۔

۱۰۔ ایضاً ، ص ۵۸۷ ۔

شہارہ ، جنوری ۱۹۷۳ء

منتخب مقالات

اقبال ریویو



کلام اقبال پر عربی ادب کے اثرات

محمد منور

عزیز احمد صاحب ''اقبال ــــ نئی تشکیل'' کے آخر میں لکھتے ہیں : ''اقبال کا پورا کلام پڑھنے کے بعد اقبال کے اطراف میں بہت کچھ پڑھنا پڑتا ہے ، رومی ، نطشے، برگساں ، فشطے ، الجیلی ، یونانی فلسفے ، اسلامی فلسفے ، قدیم ہندو فلسفے ، جدید یورپی فلسفے ، جرمن ، اطالوی ، انگریزی شاعری ، فارسی غزل ، اردو غزل ، اور سب کچھ پڑھنے کے بعد پھر اقبال کو پڑھئے تو ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ ابھی اور بہت کچھ پڑھنا ہے'' ۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس اور بہت کچھ میں عربی ادب بھی ایک بڑا اہم عنصر ہے ۔

عرب شعراء نے ایرانی شعراء پر جو اثر ڈالا وہ محتاج بیان نہیں ۔ فارسی کے ذریعے وہ اثر اردو میں منتقل ہوا ۔ بلکہ ہسپانوی مستشرق غارسیا غومس کے بقول تو ساری اسلامی شاعری پر عرب شعرا کے مضامین و افکار کی چھاپ ہے ۔ مستشرق مذکور کہتے ہیں کہ عرب کی زندگی بیشتر سفری تھی ، آج یہاں کل وہاں ، روز نئے چشموں اور نئی چراگاہوں کی تلاش ۔ چنانچہ ان کی شاعری کا بہت بڑا حصہ چھوڑی ہوئی منزلوں ، بچھڑے ہوئے راستوں ، دور افتادہ محبوباؤں ، گزر جانے والے قافلوں اور بے نشان مسافتوں کی روح اپنے اندر سموئے ہوئے تھا ۔ آگے چل کر اسی اثر کے تحت عربوں اور دیگر مسلمانوں کی شاعری میں کائنات ایک رواں دواں کارواں بن کر رہ گئی ۔ یوں گویا داستان زیست کا حرف آخر ہو اللہ باقی !

غارسیا غومس کے بیان میں مبالغے کا وافر حصہ شامل سہی تاہم اس امر سے انکار مشکل ہے کہ عرب شعراء کے محبوب مضامین نے اسلامی زبانوں میں شعر کہنے والے غیر عرب مسلم شعرا بلکہ اسلامی زبانوں میں شعر کہنے والے غیر مسلم شعراء کو بھی بہت متاثر کیا ہے ۔ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ غیر عرب شعرا بھی جو سرسبز و

شاداب علاقوں سے تعلق رکھتے تھے اور جن کی زندگی کو کارواں اور قافلے سے کوئی رابطہ نہ تھا بلکہ جو بعض اوقات بڑے شہروں کی بند گلیوں میں پیدا ہوئے اور وہیں فوت ہوگئے وہ بھی اپنے کلام کے توسط سے شریک قافلۂ نظر آتے ہیں ۔ عربی زبان کے ہسپانوی شعرا ہی کو لیجیے ۔ وہ سپین میں بیٹھے ہوئے ٹیلوں ، خیموں اور قافلوں کا ذکر کرتے ہیں حالانکہ سپین سبزہ زاروں ، باغوں اور ندیوں کا ملک ہے ۔ وہاں شتر اور شتربانوں کی گنجائش کس قدر تھی ؟ وہاں وہ ریت اور ٹیلے کہاں تھے جو عرب کی جان ہیں ؟ ابن حزم اندلسی کہتا ہے :

تذکرت وداً للحبیب کأنّہ لِسخولۃ اطلال ببرقۃ ثہمد !!
وعہدی بعہد کانی لِی منہ ثابت یلوح کباقی الوشم فی ظاہر الید !

اصل بات یہ ہے کہ جغرافیائی ماحول کی طرح ذہنی ماحول بھی ایک ٹھوس حقیقت ہے ۔ علم و فکر کے دھارے جس وطن سے پھوٹتے ہیں وہ علمی و فکری وطن ذہنوں میں بسنے لگتا ہے اور اس وطن کی فضا ذہن کی آب و ہوا بن جاتی ہے ۔

اقبال کو عربی ادب سے لگاؤ تھا ، عربی انھوں نے سید میر حسن سے پڑھی تھی جن کے بارے میں سرعبدالقادر نے دیباچہ بانگ درا میں تحریر کیا ہے کہ ''ان کی تعلیم کا یہ خاصہ ہے کہ جو کوئی اُن سے فارسی یا عربی سیکھے اس کی طبیعت میں اس زبان کا صحیح مذاق پیدا کر دیتے ہیں''۔ فارسی زبان پر عبور حاصل کیا ۔ کوئی شبہ نہیں ، اردو زبان کی تحصیل بھی مکمل کی ۔ مگر حق یہ ہے کہ ان کی روح میں عربی کچھ زیادہ ہی سرایت کر گئی تھی ۔ عربی کا تعلق عرب سے تھا اور عرب اس لیے عزیز تھا کہ آنجا دلبرست ۔ گویا وہ سرزمین محبوب وطن ہونے کے باعث اقبال کے دل و دماغ میں بس گئی اور اس طرح یہ عنصر ان کے ذہنی ماحول کا ایک اہم حصہ بن گیا ۔ کون نہیں جانتا کہ وہاں کی زندگی مسلسل حرکت تھی ، اور مسلسل کاوش ، ہر قبیلہ اور ہر قبیلے کا ہر فرد ہر دم چاق و چوبند تھا ورنہ چراگاہ چھن گئی ، چشمے پر دوسروں نے قبضہ کر لیا اور زندگی کے وسائل زائل ہو گئے ۔ اس طرح عقیدت و ارادت کا جغرافیائی پس منظر اقبال کے نظام فکر کی ایک ضروری بنیاد بن گیا ۔ یہیں سے اقبال اور ٹیگور کی راہیں جدا ہو جاتی ہیں ۔ دونوں کے اسلاف سابقہ ہم کیش تھے ، دونوں کے طبیعی جغرافیے اور سیاسی تاریخ میں کوئی نمایاں فرق نہ تھا مگر ذہنی جغرافیہ اور فکری تاریخ بدل گئی لہٰذا ایک میراث گوتم کا پاسبان بن گیا اور دوسرا میراث خلیل کا ، ایک کا فلسفہ سکونی ہے اور دوسرے کا حرکتی ۔

مگر اقبال کا یہ ذہنی ارتقاء تدریجی تھا ۔ بانگ درا کے پہلے دو حصوں میں عربی اور اسلامی اثرات کمتر ہیں ۔ یورپ سے لوٹے تو انداز فکر بدل گیا ، وہ قومیت سے ہٹے اور ملت کی طرف راغب ہو گئے ع سوئے مادر آ کہ تیمارت کند ۔ یہ سلسلہ بانگِ درا کے تیسرے حصے اور اسرار خودی سے شروع ہوا اور پھر ارمغان حجاز

تک رنگ بدل بدل کر جلوہ گر ہوتا رہا ۔ کلام اقبال پر عربی اثرات مختلف انداز میں ظہور پذیر ہوتے ہیں ۔ کچھ باتیں صاف اور صریح ہیں ، کچھ علامت بن گئی ہیں اور کچھ تصاویر خیالی ہیں ۔ صریحاً وہ عرب کو ''تمدن آفریں اور خلاق آئین جہانداری'' کہتے ہیں اور عرب صحرا نشینوں کو جہانگیر و جہاں بان و جہاں دار و جہاں آرا قرار دیتے ہیں ۔ ان کے نزدیک عصر نو عربوں ہی کے خون کی لالہ کاری ہے :

عصر حاضر زادۂ ایام تست　　مستی او از مئے گلفام تست
شارح اسرار او تو بودۂ !　　اولین معمار او تو بودۂ !

اور ان کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ :

مرد صحرا پاسبان فطرت است

لہٰذا وہ اس صحرا نشیں شیر کے دوبارہ ہوشیار ہونے کی بھی امید رکھتے ہیں جس نے پہلے صحرا سے نکل کے روما کی سلطنت کو الٹ دیا تھا مگر یہ صریح باتیں ہیں ۔ لطف وہاں آتا ہے جہاں وہ عرب کی ادبی روح اپنے شعروں میں سمو دیتے ہیں ، جہاں ان کی تشبیہیں ، استعارے ، تلمیحیں اور خیالی تصاویر قاری کے ذہن کو عربی ماحول کی طرف منتقل کر دیتی ہیں ۔ یہاں یہ بات صاف ہو جانی چاہیے کہ کلام اقبال پر براہ راست قرآن و حدیث کا جو اثر ہے اس سے میں بحث نہ کروں گا ، وہ بذات خود ایک کتاب کا موضوع ہے ۔ میں یہاں عربی ادب کے بعض عناصر تک محدود رہوں گا ۔ جی چاہتا ہے کہ اس راہ میں بانگ درا کی نظم خضرراہ کے ایک بند کو رہبر بنلوں ۔ شاعر نے خضر سے پوچھا تھا :

چھوڑ کر آبادیاں رہتا ہے تو صحرا نورد !
زندگی تیری ہے بے روز و شب و فردائے و دوش !

تو خضر نے جواب دیا تھا :

کیوں تعجب ہے مری صحرا نوردی پر تجھے
یہ تگا پوئے دما دم زندگی کی ہے دلیل
اے رہین خانہ تو نے وہ سماں دیکھا نہیں
گونجتی ہے جب فضائے دشت میں بانگِ رحیل
ریت کے ٹیلے پہ وہ آہو کا بے پروا خرام
وہ حضر بے برگ و ساماں ، وہ سفر بے سنگ و میل
وہ نمودِ اخترِ سیماب پا ہنگامِ صبح
یا نمایاں بامِ گردوں سے جبینِ جبرئیل

وہ سکوتِ شام صحرا میں غروبِ آفتاب
جس سے روشن تر ہوئی چشم جہاں بینِ خلیل
اور وہ پانی کے چشمے پر مقامِ کارواں
اہلِ ایماں جس طرح جنت میں گرد سلسبیل
تازہ ویرانے کی سودائے محبت کو تلاش
اور آبادی میں تو زنجیرئی کشت و نخیل
پختہ تر ہے گردش پیہم سے جام زندگی
ہے یہی اے بے خبر رازِ دوامِ زندگی

تشریحی اشاروں کی چنداں ضرورت محسوس نہیں ہوتی - فضائے دشت میں بانگِ رحیل، ریت کے ٹیلے اور آہو کا بے پروا خرام، بے برگ و ساماں حضر اور بے سنگ و میل سفر، پانی کے چشمے پر مقامِ کارواں وغیرہ وہ Images ہیں کہ ذہن کو عربی قصائد نگاروں کی طرف لوٹا لے جاتے ہیں - پانی کے چشمے اور سلسبیل والا شعر عربی اور اسلامی روح کا دل آویز امتزاج ہے - زنجیرئی کشت و نخیل والا شعر بھی توجہ طلب ہے وہ اس لیے کہ اقبال نے جس آبادی کو پیشِ نظر رکھا ہے وہ بھی صحرائی آبادی ہے جہاں کی زنجیریں مختصر سی کھیتی باڑی اور نخلستان ہوتی ہیں - یہ تو واضح ہے کہ اقبال نے ان مناظر کو برائی العین نہیں دیکھا تھا، تیسری گول میز کانفرنس سے لوٹتے ہوئے وہ قاہرہ اور بیت‌المقدس میں ایک آدھ دن رکے ضرور تھے اور بس - حقیقتاً یہ خیالی تصاویر ہیں جو عرب شعرا کا عطیہ ہیں -

کلمۂ نخیل اور بیت‌المقدس کے باعث ذہن اقبال کی مشہور نعتیہ نظم 'ذوق و شوق' کی طرف منتقل ہو جاتا ہے - اس نظم کا آغاز اپنی معنوی خوبی جبھی واضح کرتا ہے کہ اسے عربی ادب کے آئینے میں دیکھا جائے :

قلب و نظر کی زندگی دشت میں صبح کا سماں — چشمۂ آفتاب سے نور کی ندیاں رواں
سرخ و کبود بدلیاں چھوڑ گیا سحاب شب — کوہ اضم کو دے گیا رنگ برنگ طیلساں
گرد سے پاک ہے ہوا برگ نخیل دھل گئے — ریگ نواح کاظمہ نرم ہے مثل پرنیاں
آگ بجھی ہوئی ادھر ٹوٹی ہوئی طناب اُدھر
کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں

ان اشعار میں کوہ اضم اور ریگ نواح کاظمہ کے اندر مدینہ مکرمہ کی یاد مضمر ہے - کوہ اضم وہ پہاڑی سلسلہ ہے جس کی وادی میں مدینہ مکرمہ آباد ہے - کاظمہ کو عربوں نے منزل محبوب کی علامت بنا لیا تھا، مثلاً شاعر کہتا ہے :

الم یبلغک ما فعلت ظباہ — بکاظمۃ غداۃ لقیت عمرا

چناں چہ صاحب قصیدہ بردہ امام بوصیری نے مدینہ شریف کی طرف کلمۂ

کاظمہ ہی سے اشارہ کیا ہے ۔ ان کے مشہور قصیدے کا شعر ہے :

أم هبت الريح من تلقاء كاظمة أو أومض البرق فی الظلماء من اضم

کوہ اضم کے بارے میں ایک اور شاعر کہتا ہے :

بانت سعاد و امسیٰ حبلها الصرما
واحتلت الغور والاجراع من اضا

ہمیں معلوم ہے کہ اقبال نے 'ذوق و شوق' کے بیشتر اشعار فلسطین میں کہے تھے ۔ مگر وہ عالم خیال میں نواح مدینہ مکرمہ کی سیر و زیارت کر رہے تھے ۔ درد ہجراں مضطرب کر رہا تھا ، دل میں دیار حبیب کے دیدار کا ذوق شوق انگیز تھا ، ارمان مچل رہے تھے ۔ روحانی قرب اور جسمانی 'بعد عجیب بے سکوں لذت ، اور بڑی لذیذ بے سکونی کا عالم تھا ۔ بہرحال پیش نظر تھا سواد منزل محبوب ، لہٰذا ماحول نور کی ندیوں ، رنگ برنگ طیلسانوں ، اور مثل پرنیاں نرم ریگ کی وجہ سے روشن ، رنگین اور ملائم ہو رہا تھا ۔ ٹوٹی ہوئی طناب ، بجھی ہوئی آگ اور گزر جانے والے قافلے عرب شعراء کے محبوب ترین مضامین ہیں ۔ کلام اقبال کا مطالعہ کرنے سے یہ احساس ہوتا ہے کہ عمر کے ساتھ ساتھ جوں جوں ان کی دینی شیفتگی بڑھتی چلی گئی توں توں کلام پر عربی اثرات کا بھی اضافہ ہوتا چلا گیا لہٰذا کاروان ، قافلہ ، زمام ، ناقہ ، مقام ، سبیل ، منزل طناب ، خیمہ ، نخل ، نخیل وغیرہ کلمات کا استعمال بھی تدریجاً بڑھتا گیا ۔ مثلاً :

بہر جائے کہ خواہی خیمہ گستر !
طناب از دیگراں جستن حرام است

اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا طبیعت کا فساد
توڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی طناب

اسی نظم ''ذوق و شوق'' کے یہ مصرعے دیکھیے :

قافلۂ حجاز میں ایک حسین بھی نہیں
نکلے تیری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بو
مجھ کو نہ تھی خبر کہ ہے علم نخیل بے رطب

نخیل رطب ٹھیٹھ عربی پیرایۂ بیان ہے ۔ رطب پختہ کھجور کو کہتے ہیں ۔ محاورہ ہے أرطب النخل یعنی کھجور کا پھل پکنے لگا ۔ چوں کہ نظم کی فضا عربی ہے لہٰذا ایسے ہی کلمات اس میں رنگ بھر سکتے تھے جو اس فضا کی پیداوار ہوں ۔

کلمۂ نخیل سے ''خضر راہ'' کے درج کردہ بند میں بھی سابقہ پڑا تھا اور ''ذوق و شوق'' میں بھی یہی کلمہ اب ذہن کو ''مسجد قرطبہ'' کی طرف منتقل

کر رہا ہے ۔ ''مسجد قرطبہ'' کے بند بھی ''ذوق و شوق'' کی طرح غزل کی صورت میں چلتے ہیں اور عربی شاعری ہی کے انداز میں قافیے بے ردیف ہیں ۔ مسجد قرطبہ سے خطاب کرتے ہوئے اقبال فرماتے ہیں :

تیری بنا پائیدار ترے ستوں بے شمار شام کے صحرا میں ہو جیسے ہجوم نخیل

یہ نظم سپین میں کہی گئی تھی مگر سپین کی جغرافیائی فضا کے بجائے عرب کا ذہنی ماحول اثر انداز تھا ، لہٰذا نظم کا مزاج عربی بن گیا ہے ۔ مسجد کے ستونوں کو ہجوم نخیل سے تشبیہ دی ہے اور وہ بھی صحرائے شام کے نخیل سے ۔ صحرائے شام کی شرط اس لیے مناسب تھی کہ مسجد کا بانی عبدالرحمان الناصر شام ہی سے آیا تھا ، وہی الناصر جس نے سرزمین اندلس میں کھجور کا پہلا درخت لگایا اور شام کے ہجوم نخیل کی یاد میں رو رو کر شعر کہے ۔ ان اشعار کا بھی آزاد ترجمہ ''بال جبریل'' میں موجود ہے ۔ اقبال نے عربوں ہی کے انداز میں مسجد قرطبہ کی وسعت و عظمت کے پیش‌نظر اسے ''حرم قرطبہ'' کہہ کر پکارا ہے ۔ اقبال سے کئی سو سال قبل ابن المثنیٰ نے اس مسجد پر جو شعر کہے تھے ان میں اسے باضابطہ حرم کعبہ سے تشبیہ دی تھی :

بنیت لله خیر بیت نحرص عن و صفه الانام
حج الیه من کل أدب کانه المسجد الحرام
کأن محرابه اذا ما حف به الرکن والمقام

مسجد کی عبرت ناک فضا نے اقبال کو گردش فلک کے اصول لازوال کی طرف منتقل کیا اور وہ عروج و زوال اقوام و ملل پر غور کرتے اور یاس کی تاریکیوں میں امید کی شمعوں کا نظارہ کرتے دریاے کبیر سے خطاب کرتے ہیں :

آب روانِ کبیر ترے کنارے کوئی
دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کے خواب !

اس دریاے کبیر کے کنارے کبھی ابوبکر ابن اللبانہ الدانی (متوفی ۵۰۷ھ) نے بنو عباد کو یاد کیا تھا ۔ ''معتمد کی فریاد قید خانے میں'' ایک نظم بال جبریل کی زینت ہے جو محمد معتمد بن معتضد عبادی کے اشعار کا آزاد ترجمہ ہے ۔ معتمد کو یوسف بن تاشفین نے ۴۸۴ھ میں گرفتار کر کے بیڑیاں پہنائیں اور مراکش الغرب میں کوہ اطلس کے دامن میں بمقام اغمات قید کر دیا ۔ معتمد کی سخاوت ، جواں مردی ، مروت ، ادب نوازی اور خوش باشی کو اندلس کے معاصر و مابعد کے شعرا نے بڑے کرب کے ساتھ بیان کیا ہے ۔ ابن اللبانہ دریائے کبیر کے کنارے بیٹھا ہوا کہتا ہے : ''اے دریا میں چشم تصور کی مدد سے دیکھ رہا ہوں کہ بنو عباد کی کشتیاں سمندر کی طرف جا رہی ہیں'' اور پھر وہ

اصول عروج و زوال کے غم انگیز خیالات میں کھو کر بنو عباس اور بغداد کی اوائلی شان و شوکت کو یاد کرنے لگتا ہے ۔ اقبال نے ہسپانیہ کے مسلم حکمرانوں کو عمومی رنگ میں بڑی محبت سے یاد کیا :

ساقی ارباب ذوق فارس میدان شوق
بادہ ہے اس کا رحیق تیغ ہے اس کی اصیل

مگر ابن اللبانہ نے مخصوصاً بنو عباد کی تعریف کی :

تبکی السماء بمزن رائح غادی علی البہا لیل من ابناء عبادی
علی الجبال التی بدت قواعدها و کانت الارض منهم ذات أوتادی

[ابر باراں صبح و شام سرداران نبی عبّاد پر اشک افشاں ہے ۔ وہ ان پہاڑوں پر اشک افشاں ہے جن کی بنیادیں دھڑام سے آ رہیں حالانکہ خود انھی کی وجہ سے زمین کو سہارے میسر تھے] خیر اقبال کا یہ مصرع کہ ع

بادہ ہے اس کا رحیق تیغ ہے اس کی اصیل

کسی عربی زبان کی چاشنی سے آگاہی رکھنے والے ہی شخص کے منہ سے نکل سکتا تھا ۔ بادہ رحیق ، تیغ اصیل ، نخیل نے ہمیں قرطبہ میں پہنچا دیا تھا ——— کھجور عربوں کی پھوپھی جان ہے ——— وہ اگر عربوں کی داستان سنائے تو اسے حق پہنچتا ہے ——— معاً جاوید نامہ میں مہدی سوڈانی کی زبان سے نکلوائے ہوئے کلمات یاد آ جاتے ہیں ۔ مہدی ساربان سے خطاب کرتے ہیں :

ناقہ مست سبزہ و من مست دوست
او بدست تست و من در دست دوست
آب را کردند بر صحرا سبیل
بر جبل ہا شستہ اوراق نخیل
ساربان یاراں بہ یثرب ما بہ نجد !
آں حدی کو ناقہ را آرد بوجد !

مہدی سوڈانی کا رخ بھی مدینہ طیبہ کی جانب ہے ۔ جلدی پہنچنا چاہتے ہیں ، باران رحمت ہو چکی ہوئی ہے ، ناقہ سبزے کے باعث رک رک جاتی ہے ——— پانی کی صحرا کے لیے سبیل لگا دی گئی ہے ، اور پہاڑیوں پر برگ نخیل دھل گئے ، مہدی سوڈانی کی زبان سے یہ کلمات کہلوانے کے لیے دینی اور عربی پس منظر سے آگاہی ضروری تھی ۔ عرب جاہلیت کے جذبات کی جو ترجمانی اقبال نے جاوید نامہ میں کی ہے لائق داد ہے ۔ جاوید نامہ میں طاسین محمد کا آغاز ''نوحہ' روح ابوجہل در حرم کعبہ'' سے ہوتا ہے ۔ عرب کو اپنے حسب و نسب پر کس قدر ناز تھا وہ غیروں کو کس قدر

ذلیل جانتے تھے ، اپنی زبان پر کس قدر فخر تھا اور دوسروں کی زبان کو کتنا گھٹیا سمجھتے تھے ——— چند شعروں میں ان اوصاف کا ملخص پیش کر دیا گیا ہے - ابوجہل کو رسول خدا صل اللہ علیہ وسلم کے خلاف یہ شکایت ہے :

مذہب او قاطعِ ملک و نسب — از قریش و منکر از فضلِ عرب
قدر احرار عرب نشناختہ — با کلفتان حبش در ساختہ
ایں سماوات ایں مواخات اعجمی ست — خوب می دانم کہ سلماں مزد کی ست
ابن عبداللہ قریش خوردہ است — رستخیزے بر عرب آوردہ است
اعجمی را اصل عدنانی کجاست — گنگ را گفتار سحبانی کجاست
چشمِ خاصانِ عرب گردیدہ کور — بر نیائی اے زہیر از خاکِ گور ؟
اے ہبل اے بندہ را پوزش پذیر — خانۂ خود را ز بے کیشاں بگیر
گلۂ شاں را بگرگاں کن سبیل — تلخ کن خرمائے شاں را برنخیل
اے منات اے لات ازیں منزل مرو — گر ز منزل می روی از دل مرو
اے ترا اندر دو چشم ما وثاق — سہلتے ان کنتِ از معتِ الفراق

سحبان بن وائل عرب کا آتش بیان خطیب تھا ، زہیر بن ابی سلمی عرب جاہلیت کے تین چار چوٹی کے شاعروں میں سے ایک تھا ، ''ان کنت از معتِ الفراق'' امرؤالقیس کے معلقے کی طرف توجہ مبذول کر رہا ہے ——— یہ مصرعے تو خاص طور پر قدیم عرب ذہنیت کے آئینہ دار ہیں :

ع از قریش و منکر از فضل عرب
ع گنگ را گفتار سحبانی کجاست !
ع تلخ کن خرمائے شاں را برنخیل !

یہ تو چند سطور کی فضا کا معاملہ تھا ، ویسے اگر جاوید نامہ کے مواد اور پیرایۂ اظہار پر نظر ڈالی جائے تو احساس ہوگا کہ اس کتاب کے خاکے کا بھی حسب و نسب عربی ہے - سیر افلاک اور مناظر بہشت پر اولیں مشہور کتاب ابوالعلا المعری کی ہے جس کا نام رسالۃ الغفران ہے - معری سیر کرتا ہوا جنت میں پہنچتا ہے ، وہاں کئی ایسے شعرا حضرات سے ملاقات ہوئی جو عہد جاہلیت میں چل بسے تھے ، انھوں نے زمانۂ اسلام نہ دیکھا تھا - معری حیران ہو کر پوچھتا ہے کہ تم تو اسلام کی روشنی پھیلنے سے قبل وفات پا گئے تھے تمہیں جنت کیونکر مل گئی ؟ اس پر فرداً فرداً ہر ملاقاتی شاعر اپنے بخشے جانے کی توجیہ کرتا ہے - زہیر کا اپنا موقف ہے ، امرؤالقیس کا اپنا جواب ہے ، عبید بن الابرص اپنے دلائل پیش کرتا ہے ——— معری کسی قدر متشکک تھا - اہل دین کے تشدد سے اسے نفرت

تھی ، اس کے نزدیک خدا کا تصور اگر کچھ تھا تو وہ محض بے رحمی کا مظہر نہ تھا ——— معری کے بعد محی الدین ابن عربی کی کتاب فتوحات مکیہ درمیانی کڑی کا کام دیتی ہے ، فتوحات مکیہ میں سیر افلاک کے ساتھ ساتھ تمثیلی انداز بھی موجود ہے ——— دانتے فتوحات مکیہ سے زیادہ متاثر ہوا ۔ اس ضمن میں اقبال نے ایک سے زیادہ مقام پر اشارے کئے ہیں ۔ گسٹاف لی بان نے اپنی کتاب Medieval Islam میں کھلے بندوں دانتے کی ابن عربی سے اثر پذیری کی طرف اشارہ کیا ہے ——— جاوید نامہ میں چار طواسین ہیں : طاسین گوتم ، طاسین زرتشت ، طاسین مسیح اور طاسین محمد ، ظاہر ہے کہ یہ حلاج کی کتاب الطواسین کا اثر ہے ۔

بہر حال جاوید نامہ میں بھی رسالۃ الغفران جیسی ہی فراخدلی دکھائی گئی ہے ۔ کسی قوم کو یا سردارِ قوم کو مذہبی تنگ نظری کی بنا پر نذرجہنم نہیں کیا گیا ، اقبال نے جہنم کی جگہ زحل کے دریائے خون کا منظر پیش کیا ہے اور وہاں جعفر و صادق کو مبتلائے عذاب دکھایا ہے ، کسی غیر مسلم قوم کے کسی ہادی یا بزرگ یا فلاسفر کو ان کا شریکِ حال نہیں بنایا ——— یہ تمغائے افتخار دانتے ہی کو حاصل تھا ۔ جعفر و صادق غدار تھے ، انھوں نے قوم و وطن کا اپنی خود غرضی کی بنا پر خون کر دیا تھا ، کروڑوں انسان ان کی وجہ سے غلامی کے قعرِ مذلت میں گر گئے تھے ، لہٰذا اقبال نے تنبیہاً کہا ہے :

این جہان بے ابتدا بے انتہا ست بندۂ غدار را مولا کجاست

جعفران آن زمان ہوں یا صادقان این زمان ، بہرحال بے مولا ہی ہیں ، بے مولا ہی رہیں گے ۔

کلام اقبال کا مطالعہ کرتے ہوئے یوں تو عتبی ، معری ، عمرو بن کلثوم ، بوصیری ، کعب بن زہیر ، زہیر بن ابی سلمی ، امرؤالقیس ، معتمد وغیرہ شعرائے عرب کا ذکر یا نشان مل جاتا ہے ۔ مثلاً ارمغانِ حجاز میں اقبال نے عمرو بن کلثوم کا یہ شعر اپنے قطعہ کا جزو بنا لیا ہے :

صبنت الکاس عنا ام عمرو و کان الکاس مجراہا الیمینا !
اگر این است رسم دوستداری بدیوار حرم زن جام و مینا !

مگر بعض جگہ عربی شعروں کا پرتو نظر آتا ہے اور اس ضمن میں میں سمجھتا ہوں کہ اگر متنبی ، ابو تمام اور امرؤالقیس وغیرہ کے کلام کا بالتدقیق مطالعہ کیا جائے تو ممکن ہے زیادہ نشانات مل جائیں ، اثر پذیری بالکل قدرتی بات ہے ۔ مقالے کے آغاز میں اس بات پر زور دیا گیا تھا کہ مطالعہ جس بھی ادب کا ہو وہ ذہن

پر اپنی فضا کا کچھ نہ کچھ نقش ضرور چھوڑ جاتا ہے ۔ مثال کے طور پر اقبال کا یہ شعر ہے :

گماں آباد ہستی میں یقیں مرد مسلماں کا
بیاباں کی شب تاریک میں قندیل رہبانی

عرب جاہلیت میں تارک الدنیا راہبوں کی دور افتادہ جھونپڑیوں کے قریب رات کی تاریکیوں میں جھلملانے والے چراغ کی لو امرؤالقیس کے اس شعر میں ملاحظہ کیجئے :

تضئ الظلام بالعشی کانها منارة ممسی راهب متبتل

اسی مضمون سے متاثر اقبال کا قطعہ ہے :

شب ایں کوہ دشت سینہ تابے نہ در وے مرغکے نے موج آبے
نگردد روشن از قندیل رہبان تو میدانی کہ باید آفتابے

''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' میں عربوں کو فرنگیوں کی غلامی سے نجات حاصل کرنے کی تلقین ان الفاظ میں کی ہے :

از فریب او اگر خوابی اماں اشترانش را ز حوض خود براں

یہ مضمون زہیر بن سلمیٰ کا معلقے کا مضمون ہے ۔

ومن لم یذد عن حوضه بسلاحه
یهدم ومن لم یظلم الناس یظلم!

اسرار خودی میں ایک شعر ہے جس پر بوصیری کا اثر ہے اور حاشیے میں خود اقبال نے اس امر کی طرف اشارہ بھی کر دیا ہے :

رونق از ما محفل ایام را او رسل را ختم و ما اقوام را

بو صیری کا شعر ہے :

لما دعا الله داعینا لطاعته اکرم الرسل کنا اکرم الامم

اقبال نے مسجد قرطبہ سے خطاب کرتے ہوئے کہا تھا :

تیرا جلال و جمال مرد خدا کی دلیل
تو بھی جمیل و جلیل وہ بھی جمیل و جلیل

اس شعر کو پڑھتے ہی بانی مسجد قرطبہ عبدالرحمٰن الناصر کا شعر یاد آ جاتا ہے :

ان البناء اذا تعاظم قدره اضحیٰ یدل علی عظیم الشان

اسی مضمون کو ابوفراس حمدانی نے ایک اور رنگ میں ادا کیا تھا :

صنائع فاق صانعها ففاقت وغرس طاب غارسها فطابا

اقبال نے والدہ مکرمہ کا جو مرثیہ کہا تھا اس کا آخری شعر ہے :

آسماں تیری لحد پر شبنم افشانی کرے
سبزۂ نو رستہ اس گھر کی نگہبانی کرے

اور ممالک میں بھی ممکن ہے لحد پر ''شبنم افشانی'' پیرایہ دعا ہو مگر عرب کی سرزمین تو ازلی تشنہ سرزمین ہے لہٰذا عربوں کے یہاں یہ دعا انتہائی خلوص کی مظہر تھی کہ ''تیری قبر گیلی رہے'' ۔ ابو تمام نے اسی تصور سے محمد بن حمید طوسی حاکم موصل کے مرثیے میں یہ مضون پیدا کیا تھا :

و کیف احتالی للغیوث صنعیۃ باء سقائھا قبراً و فی لحدہ البحر

(میں اس قبر کو سیراب کرنے والے بادلوں کا احسان کیوں لوں جس قبر میں سمندر سویا پڑا ہو)

کوشش کی جائے تو ایسے کئی اور نشان مل جائیں گے جن سے واضح ہو جائے گا کہ اقبال کے ذہن نے عربی فضا کو کس حد تک قبول کیا تھا ۔

مضامین کے علاوہ اقبال کے کلام میں ایسے الفاظ بھی کثرت سے مل جائیں گے جنھیں وہ کبھی کبھی ٹھیٹ عربی معانی میں استعمال کرتے ہیں مثلاً دلیل کو رہبر کے معنوں میں ، ادیب کو مؤدب اور اتالیق کے معنوں میں ، طلب کو تعاقب کے معنوں میں ، غریب کو نادر کے معنوں میں ، زحمت کو گھٹن کے معنوں میں ۔ ''زحمت'' کا استعمال دیکھئے ، ''موج دریا'' میں کہا ہے :

زحمت تنگئی دریا سے گریزاں ہوں میں
وسعت بحر کی فرقت میں پریشاں ہوں میں

یہاں اگر زحمت کے عام معنی کلفت مراد لیے جائیں تو وہ مفہوم پیدا نہیں ہوتا جو گھٹن سے ہوتا ہے ۔

بہر حال بات وہیں آ کر ختم ہوتی ہے جہاں سے شروع ہوئی تھی اور وہ عزیز احمد صاحب کے کلمات تھے کہ اقبال کا پورا کلام پڑھنے کے بعد اقبال کے اطراف میں بہت کچھ پڑھنا پڑتا ہے :

کہاں مبر کہ بپایاں رسید کار مغاں
ہزار بادۂ نا خوردہ در رگ تاکست

شمارہ ، جولائی ۱۹۶۸ء

''مسجد قرطبہ'' کا مرکزی خیال

تاریخ کی روشنی میں

سید محمد یوسف

اندلس کی تاریخ ، ادب اور آثار اقبال کے لیے خاص طور پر مصدر الہام تھے ۔ ذیل میں تاریخ اندلس کا ایک ورق پیش کر کے یہ دکھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ ''مسجد قرطبہ'' کا مرکزی خیال اور عظمت فن سے متعلق اجتماعی تصورات جن کو اقبال نے کمال فن کے ساتھ شعر کا ایسا قالب بخشا ہے کہ حرف و صوت کی مسجد قرطبہ ، سنگ و خشت کی جامع قرطبہ کا مکمل جواب بن گئی ہے ، وہ خیال اور تصورات محض نظری فلسفہ کی پیداوار ہونے کے بجائے ٹھوس تاریخی واقعات سے گہرے تاثر پر مبنی ہیں یا کم از کم ٹھوس تاریخی واقعات سے ان کا قوی ربط ہے ۔

عبدالرحمٰن بن محمد الناصر الدین اللہ (۳۰۰ - ۳۵۰ھ) وہ ہیں جنھوں نے اندلس کے حکمرانوں میں سب سے پہلے اپنے آپ کو ''امیرالمومنین'' کہلایا اور سلطانی القاب میں سے ایک لقب ''الناصر'' اختیار کیا ۔ انھیں فن تعمیر سے غیر معمولی شغف تھا جس کی شہرت ''الزہراء'' کے نام کے ساتھ وابستہ ہے ۔ ان کے جلیل القدر قاضی منذر بن سعید البلّوطی اپنی بے باک صداقت اور حق گوئی کے لیے مشہور ہوئے ۔ الزہراء جس قدر الناصر کے شوق کا سامان تھا اتنا ہی قاضی منذر کی ملامت کا ہدف تھا ۔ مستند تاریخوں میں[1] الناصر اور قاضی منذر کے مابین اس موضوع پر مندرجہ ذیل مکالمات درج ہیں :

(۱)

ایک روز منذر بن سعید الناصر کے پاس آئے جو الزہراء کے بانی ہیں ۔

۱- ان کا خلاصہ المقری کی نفح الطیب (المطبعۃ الازہریۃ ، ۱۳۰۲ھ) جلد اول میں ملتا ہے ۔ دیکھیے ص ۲۴۵ ، ۲۶۹ ۔

الناصر تعمیر کے کاموں میں ہمہ تن مصروف تھے ۔ منذر نے انھیں نصیحۃً کچھ کہا ، اس پر عبدالرحمٰن الناصر نے یہ شعر پڑھے :

بادشاہوں کو جب یہ آرزو ہوتی ہے کہ ان کے بعد ان کی عالی ہمتی کا
چرچا ہو تو وہ عمارتوں کی زبان سے چرچا کراتے ہیں ۔
دیکھ لو ، دونوں ہرم آج تک باقی ہیں درآنحالیکہ
کتنی سلطنتیں ہیں جنھیں زمانے کے حادثات نے مٹا ڈالا ۔
عمارت کا عظیم الشان ہونا
پتہ دیتا ہے ایک عظیم الشان (انسان) کا[1] ۔

(مورخ کہتا ہے) معلوم نہیں یہ شعر خود عبدالرحمٰن الناصر کے ہیں یا کسی دوسرے کے ہیں جو انھوں نے موقع کی مناسبت سے سنائے ، اگر انھیں کے ہیں تو حسن کلام کی حد کر دی ہے ، اور اگر موقع کی مناسبت سے انھیں یاد آ گئے تو بھی اس موقع پر یہ شعر اتنے موزوں ہیں کہ وہ حسن کلام کی داد کے مستحق قرار پاتے ہیں ۔

منذر ان کو اکثر و بیشتر تعمیرات کے بارے میں سخت سست کہا کرتا تھا ، ایک مرتبہ وہ الناصر کے پاس آیا ۔ اس وقت وہ ایک قبہ کے اندر تھے جس کی اینٹیں انھوں نے سونے چاندی کی بنوائی تھیں اور اس پر اتنی توجہ دی تھی کہ ان کے خیال میں کوئی بادشاہ اس درجہ کو نہیں پہنچا تھا ۔ منذر بولنے کھڑا ہو گیا ، مجلس میں سارے ارباب حکومت جمع تھے ، اس نے یہ آیت تلاوت کی :

"اگر یہ نہ ہوتا کہ سارے کے سارے لوگ ایک ہی امت بن جائیں (کفار کا عیش و عشرت دیکھ کر کفر ہی کا طریقہ اختیار کر لیں) تو ہم رحمٰن کو نہ ماننے والوں کے لیے ان کے گھروں کی چھتیں چاندی کی بنا دیتے ، اور سیڑھیاں بھی جن پر وہ چڑھتے . . . . الایۃ سورۃ زخرف ۸ ۔ "[2]

آیت کے بعد اسی کی مناسبت سے کچھ اور کہا ۔ بادشاہ خاموش ہو گیا ،

۱۔ آخری بیت :
انّ البناءَ اذا تعاظمَ شانُہ اضعی یُدلُّ علی عظیمِ الشّان
اندلس کی تاریخوں میں اس بیت کا اور اس معنی کا جس کو یہ بیت متضمن ہے بڑا ہی چرچا ہے ۔

۲۔ پوری آیت یوں ہے :
ولولا ان یکونَ النّاسُ اُمّۃً واحدۃً لجعلنا لِمَن یکفُرُ بالرّحمٰن لِبیوتھم سُقُفا من فضّۃٍ و معارجَ علیھا یظھَرون و لِبیوتھم ابواباً و سُرراً علیھا یتکئُون ، و زُخرفا ، و ان کل ذلک لمّا متاعُ الحیوۃِ الدنیا والآخرۃُ عند ربّک للمتّقین ۔

معلوم ہوتا تھا کہ اسے بڑی تکلیف ہوئی لیکن علم اور دین کے لحاظ سے منذر بن سعید کا مرتبہ اتنا بلند تھا کہ اسے برداشت کرنے کے سوا چارہ نہ تھا ۔ ایک اور مورخ (ابن الحسن النباھی) کا کہنا ہے کہ بادشاہ تھوڑی دیر سر جھکائے رہا ، اللہ کے سامنے عاجزی سے اس کے آنسو گرتے رہے ، پھر اس نے منذر کی طرف دیکھ کر کہا : قاضی ! اللہ تمھیں ہماری طرف سے اور خود تمھاری اپنی طرف سے نیک جزا دے ، اور دین اسلام اور مسلمانوں کی طرف سے بڑے سے بڑا صلہ دے ، اور تمھارے جیسے لوگ خدا کرے کہ اور بہت سے ہوں ، تم نے جو کچھ کہا وہی حق ہے ، پھر وہ استغفار کرتا ہوا اس مجلس سے اٹھ کر چلا گیا ، اور حکم دے دیا کہ اس خوبصورت قبہ کی چھت توڑ دی جائے اور دوبارہ اسے مٹی کی اینٹوں سے بنایا جائے ۔

(۲)

ایک روز منذر الزھراء میں الناصر کے پاس بیٹھا ہوا تھا ۔ الرئیس ابو عثمان بن ادریس نے کھڑے ہو کر قصیدہ سنایا جس میں یہ شعر بھی تھے :

''جو (عمارتیں) آپ یادگار چھوڑ دیں گے وہ شہادت دیں گی کہ آپ نے
کچھ برباد نہیں کیا ، اور دین اور دنیا کو (فروغ) دیا ۔
آباد جامع سے علم اور تقویٰ کو (فروغ دیا)
اور خوشنما الزھراً سے سلطنت اور جاہ کو ''۔

الناصر جھومنے لگا اور بہت ہی خوش ہوا ۔ منذر بن سعید تھوڑی دیر سر جھکائے رہا ۔ پھر کھڑے ہو کر اس نے یہ شعر سنائے :

''اے الزھراء کے بانی ، تو اپنا سارا وقت اسی میں صرف کرتا ہے ، کیا
تجھے ہوش نہیں آئے گا ؟
سبحان اللہ اس کی رونق کیا خوب ہے ۔
بشرطیکہ اس کا پھول (زھرہ) کملا نہ جائے ''۔

الناصر نے کہا : ابوالحکم[1] ! اس پر ذکرِ شوق اور محبت بھری یادوں کی نسیم چلتی رہے گی اور خشوع کے آنسو اس کی آبیاری کریں گے تو انشا اللہ یہ کبھی نہیں کملائے گا ۔ منذر بولا : اے اللہ ! تو گواہ ہے کہ میں نے اپنے ضمیر کی آواز ان کے کان میں ڈال دی اور ان کی خیر خواہی میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی ۔ اس میں شک نہیں کہ قاضی منذر (رحمۃ اللہ) نے جو کچھ کہا تھا وہ بالکل سچ

۱ ۔ منذر کی کنیت ۔ کنیت سے خطاب عزت و تکریم کے لیے ہے ۔

نکلا چنانچہ اس کے بعد (صدی کے اختتام سے قبل) ہی فتنہ و فساد میں زہراء کا پھول کملا گیا۔

الناصر اور منذر دونوں کی باتوں سے خلوص ٹپکتا ہے۔ منذر کارِ جہاں کی بے ثباتی پر پورے اخلاص کے ساتھ ایمان رکھتا تھا۔ الناصر اتنے ہی اخلاص کے ساتھ یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ شوق اور خضوع سے معجزہ ہنر کی آبیاری ہو تو اس میں رنگِ ثبات نکھر سکتا ہے۔ فن کی بابت ان دو متضاد نقطہ ہائے نظر کا تصادم تاریخ کے پردہ پر دیکھتے ہی ذہن اقبال کے ان ابیات کی طرف منتقل ہوتا ہے :

آنی و فانی تمام ، معجزہ ہائے ہنر
کارِ جہاں بے ثبات ، کارِ جہاں بے ثبات
اول و آخر فنا ، باطن و ظاہر فنا
نقش کہن ہو کہ نو ، منزل آخر فنا
ہے مگر اس نقش میں ، رنگِ ثباتِ دوام
جس کو کیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام
مردِ خدا کا عمل ، عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصلِ حیات ، موت ہے اس پر حرام

آگے چل کر اقبال کا یہ شعر :

تیرا جلال و جمال ، مردِ خدا کی دلیل
وہ بھی جلیل و جمیل ، تو بھی جلیل و جمیل

اس کا مقابلہ الناصر کے اس شعر سے کیجیے :

عمارت کا عظیم الشان ہونا
پتہ دیتا ہے ایک عظیم الشان (انسان) کا

اقبال کا خطاب ''مسجد قرطبہ'' سے ہے اور الناصر اور منذر کا موضوعِ بحث الزہراء تھا ، الناصر نے اگر اِس کی بناء ڈالی تو اُس کی توسیع و تکمیل کی ، وہ الزہراء کو بھی اپنی عظمتِ شان کا نشان سمجھتا تھا۔ مسجد قرطبہ اور الزہراء میں فرق ضرور ہے لیکن اس کے باوجود شاید یہ کہنا بجا ہوگا کہ اقبال کے ان ابیات میں صاف طور سے الناصر اور منذر کی آویزش کی صدائے باز گشت سنائی دیتی ہے۔ بلکہ یہ کہنا بھی صحیح ہوگا کہ اقبال کی نظم ''مسجد قرطبہ'' کا مرکزی خیال وہی ہے جو الناصر اور منذر کی رد و قدح سے ابھرتا ہے، یعنی یہ کہ دنیا کی بے ثباتی کے سیاق میں عظیم الشان عمارتوں کی قدر و قیمت کیا ہے ؟ اقبال اصولی طور پر الناصر کے ہم نوا ہیں ، وہ عظیم الشان عمارت کو دوسرے معجزہ ہائے فن ، یعنی شعر اور سرود کا ہم جنس بتاتے ہیں ، جو چیز ، یعنی عشق ،

شعر کو رفت و بود سے بچا سکتی ہے وہی عمارت کے پھول کو بھی باقی و محفوظ رکھ سکتی ہے :

اے حرمِ قرطبہ ! عشق سے تیرا وجود
عشق سراپا دوام ، جس میں نہیں رفت و بود
رنگ ہو یا خشت و سنگ ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے ، خونِ جگر سے نمود

دلوں کو گرمانے میں ''خشت و سنگ'' کی کارفرمائی ''حرف و صوت'' سے کم نہیں :

تجھ سے ہوا آشکار بندۂ مومن کا راز
اس کے دنوں کی تپش ، اس کی شبوں کا گداز
اس کا مقام بلند ، اس کا خیال عظیم
اس کا سرور اس کا شوق ، اس کا نیاز اس کا ناز

خلاصہ یہ کہ فن کی عظمت ''سطوت دین مبین'' ہے :

کعبۂ ارباب فن ، سطوتِ دین مبین
تجھ سے حرم مرتبت ، اندلسیوں کی زمین

اقبال کو مسلمانان اندلس کی تاریخ اور آثار سے خاص دلچسپی تھی - بال جبریل ہی میں اس کی شہادت متعدد مستقل نظموں اور جابجا ضمنی اشاروں سے ملتی ہے —— مسجد قرطبہ سے اتنا گہرا تاثر بھی ندرت رکھتا ہے - اس کی وجہ بھی آسانی سے سمجھ میں آتی ہے اور وہ یہ کہ اندلس صرف ''فردوس مفقود'' نہیں بلکہ جدید علوم و فنون کے ارتقاء کا ''حلقہ مفقودہ'' بھی ہے :

ہے زمین قرطبہ بھی دیدۂ مسلم کا نور
ظلمت مغرب میں جو روشن تھی مثل شمع طور
تجھ کے بزم ملت بیضا پریشاں کر گئی
اور دیا تہذیب حاضر کا فروزاں کر گئی
قبر اس تہذیب کی یہ سر زمینِ پاک ہے
جس سے تاک گلشن یورپ کی رگ نمناک ہے
بانگ درا — ''بلاد اسلامیہ''

لیکن اصولی طور پر یہ مان لینے کے بعد کہ سنگ و خشت کا معجزہ ، ذوق و شوق کا امین ہو سکتا ہے اور یہ امانت اس کے لیے بقاءدوام کی ضمانت بن سکتی ہے ، یہ بحث ناتمام رہے گی تاوقتیکہ ہم مسجد قرطبہ اور الزاہراً کے فرق کو بھی اچھی طرح نہ سمجھ لیں -

الرئیس ابو عثمان بن ادریس نے جو شعر سنائے تھے اور جن کو سن کر الناصر جھومنے لگا تھا ان میں اس نے الناصر کی دو عظیم الشان یاد گاریں بتائی تھیں : ایک جامع[1] دوسری الزهراء ۔ اپنے ممدوح کے اسلامی شعور سے کام لیتے ہوئے انتہائی سادگی سے اس نے یہ بھی کہہ دیا تھا کہ جامع علم اور تقویٰ کے لیے ہے اور اس سے دین کو فروغ ہے ، اور الزهراء سلطنت و جاہ کا مظہر ہے اور اس سے دنیا کو فروغ ہے ۔ اسلامی فضا میں ، جو ''فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة'' کی دعا سے معمور ہو ، ایسی بات شاعرانہ مدح کے پیرایہ میں کہی جا سکتی ہے اور ممدوح کا اس سے وہ اثر لینا جو الناصر نے لیا بالکل معمول کے مطابق ہے ، لیکن منذر جیسا فقیہ یاد رہے کہ اس دور میں فقیہ کا شاعر اُدیب ہونا کوئی عجیب بات نہ تھی ۔ الزهراء کو ''فی الدنیا حسنة'' کی فہرست میں داخل کرنے کے لیے تیار نہ تھا ، اسی لیے وہ ہر موقع پر ''و قنا عذاب النار'' کی یاددہانی کرتا ہے ۔ نکتہ یہ ہے کہ وہ ''جامع'' کے بارے میں کچھ نہیں کہتا ، نہ اچھا نہ برا ، اس کے ذکر سے سکوت اختیار کرتا ہے اور الزهراء کو ، اس کے سونے چاندی کے قبہ کو ، اپنے لعن و طعن کا نشانہ بناتا ہے ۔ حالانکہ الناصر نے جامع قرطبہ کی تجدید و توسیع کے سلسلے میں بھی ایک نیا منارہ تعمیر کرایا تھا جس کی چوٹی پر تین ''رمّانات'' (انار) تھے ، دو سونے کے اور بیچ میں ایک چاندی کا ، ان سے ایسی شعائیں نکلتی تھیں کہ آنکھیں چندھیا جاتی تھیں ۔ منذر ان سے بھی چشم پوشی کرتا ہے ۔ اس کے علاوہ الناصر نے تو یہ دستور بنا لیا تھا کہ مال گذاری کی آمدنی کو تین حصوں میں بانٹتا تھا ، ایک ثلث فوج پر خرچ کرتا تھا ، دوسرا ثلث تعمیرات پر اور تیسرا ثلث ذخیرہ احتیاطی کے طور پر محفوظ کر دیتا تھا ۔ اس کو جو عمارتیں بنوانے کی دھن تھی منذر اس پر معترض نہیں ہے ، وہ تو اس کی بنوائی ہوئی عمارتوں میں سے الزهراء کو الگ کرکے صرف اسی پر اعتراض کرتا ہے ۔ کیا یہ بات صاف نہیں ہو جاتی کہ اس کی نظر میں الزهراء کی تعمیر الناصر کے ذاتی عیش و عشرت کی مد میں تھی ، وہ اسے الناصر کے دنیاوی تکبر و غرور کا مظہر سمجھتا تھا ؟ سوال

۱- الناصر نے جامع قرطبہ کی توسیع و تکمیل کا اہتمام کیا تھا اور ایک جامع الزهراء بھی نئی تعمیر کی تھی ۔ جامع الزهراء بھی شان میں کچھ کم نہ تھی لیکن حیاتِ ملی کا محور اور علم و دین کا مرکز جامع قرطبہ جیسی شروع سے تھی ویسی ہی آخر تک رہی ۔ اس کی حیثیت میں کوئی فرق نہ آیا ۔

اسراف کا نہ تھا ، بلکہ تعمیر کی غرض و غایت کا تھا ۔ الناصر سے بھی منذر کی

بات سمجھنے میں کوئی غلطی نہیں ہوئی ، وہ خوب سمجھتا تھا کہ منذر کیا کہہ رہا ہے ۔ تب ہی تو وہ منذر کے اعتراض کو ''خشوع کے آنسوؤں'' سے دھونے کی کوشش کرتا ہے ؟ کیا یہ خشوع اس تکبر کے مقابلہ میں نہیں جو منذر اس کی طرف منسوب کرتا ہے ۔ منذر کے تازیانے اس کے خشوع میں اضافہ کرتے ہیں لیکن اسے اپنے خلوص پر اتنا اعتماد ہے کہ وہ اپنی دھن سے باز نہیں آتا ۔

شواہد و قرائن یہ بتاتے ہیں کہ فی الواقع الناصر کا خلوص شک و شبہ سے بالا تر ہے ۔ الزہراء اس کے غرور کا نہیں ، محض شوق کا سامان تھا ۔ لیکن اس کا جذبہ سلیم سہی اس کی منطق سلیم نہ تھی ۔ بہرحال الزہراء کی وابستگی تنہا اس کی ذات سے تھی اور اس لحاظ سے اس کی حیثیت ، الناصر کے اپنے دل میں نہ سہی ، خارجی دنیا میں وہی متعین ہوتی ہے جس پر منذر مصر تھا ۔

جامع قرطبہ کی بناء عبدالرحمٰن الداخل نے ڈالی ، اس کے بعد جامع کی نگہداشت ، اصلاح اور توسیع خلفاء اندلس کا مقدس فریضہ بن گئی ۔ عبدالرحمٰن الداخل سے لے کر عبدالرحمٰن الناصر تک تقریباً سبھی خلفاء نے انتہائی شوق سے اس کی خدمت کی سعادت حاصل کی ۔ یہ دین و علم کا منارہ حیات ملی کا سب سے قابل قدر ادارہ تھا ۔ الناصر نے سارے وسیع و عریض مدینۃ الزہراء پر جتنا خرچ کیا اس کا تقریباً ایک تہائی صرف اس جامع پر خرچ کیا ۔ منذر اس جامع کی شان میں کچھ نہیں کہتا ، جامع الزہراء کا نام بھی زبان پر نہیں لاتا حالاں کہ وہ خود جامع الزہراء ہی کا امام و خطیب تھا ۔ یہ نہیں کہ وہ اس کا قدر دان نہ تھا ، لیکن اس نے اپنے لیے مادح کے بجائے ناصح کا کردار اختیار کر رکھا تھا ۔

منذر کے برعکس اقبال سطوت دین کے نشان تلاش کرتے ہیں ، ان کی نظر میں ''قوۃ السلام'' ہے لال قلعہ نہیں ، ''گورستان شاہی'' ہے ''تاج محل'' نہیں ، اسی طرح ''مسجد قرطبہ'' ہے ''الزہراء'' نہیں ۔ لال قلعہ ، تاج محل اور الزہراء ان سب کی نمود فرد کے ذوق جمال ، لطف عیش اور غم مرگ سے ہے ۔ یہ امتیاز مسجد قرطبہ اور قوۃ السلام ہی کو حاصل ہے کہ ان کی رگ سنگ میں ساری ملت کا خون جگر رواں دواں ہے ، انہیں سے مرد مومن کی خودی کا جلال و جمال آشکار ہے ، گورستان شاہی غم فرد کے لیے سامان تسکین نہیں بلکہ حیات ملت کے لیے تازیانۂ غم ہے ۔ یہ شاید اقبال کی نواؤں ہی کا اثر تھا کہ یہ کاتب الحروف مصر میں اہرام کے تکبر اور جبروت سے مرعوب ہونے کے بجائے جامع عمرو بن العاص کی تواضع اور رحموت سے متاثر ہوا ۔ مسلمانوں نے اپنی طویل تاریخ میں

جو آثار چھوڑے ہیں ان میں اس جامع کی شان بالکل نرالی ہے ۔ یہ معجزۂ فن نہیں اور شاید اسی لیے ہمارے ارباب فن کی توجہ سے محروم ہے ، میں اسے بے سرو سامانی کا معجزہ کہوں گا ، یہ سنگ و خشت میں مومن کے عزم اور توکل علی اللہ کی تفسیر ہے ۔ الغرض آثار کی بھی ایک معنوی شخصیت ہوتی ہے اور اسی کے اعتبار سے ان کی قدر و قیمت متعین ہوتی ہے ۔ منذر کے لیے الزہراء کی معنوی شخصیت نفرت انگیز تھی اور اقبال کے لیے بھی لائق توجہ نہیں ۔ اگر ایک طرف اقبال کا ذوق و شوق حیات پرور اور فکر انگیز ہے تو دوسری طرف ان کی خاموشی بھی محض اتفاق نہیں بلکہ معتمدانہ اور معنی خیز ہے ۔ یہ دوسری بات ہے کہ نصیحت کا وقت گزرنے کے بعد اب اگر وہ کچھ کہتے تو ناصح کے بجائے قادح بن کر رہ جاتے ۔ جہاں نصیحت سود مند ہے وہاں وہ بھی بے محابا بول اٹھتے ہیں :

مری نگاہ کمال ہنر کو کیا دیکھے ۔

الزہراء کی معنوی شخصیت متعین کرنے کے لیے ہمیں یہ دیکھنا پڑے گا کہ اس کی بناء کے اسباب و محرکات کیا تھے ، اور اس کی تعمیر سے مقصود کس کی خوش نودی تھی ۔

محی الدین بن العربی ''المسامرات'' میں لکھتے ہیں : مجھے قرطبہ کے ایک شیخ نے مدینۃ الزہراء کی بناء کا سبب یہ بتایا کہ الناصر کی ایک سریۃ (داشتہ) مر گئی ، اس نے بہت سا مال چھوڑا تھا ۔ الناصر نے حکم دیا کہ اس مال سے مسلمان قیدی چھڑائے جائیں ، لیکن ڈھونڈنے پر ایک بھی قیدی فرنگیوں (افرنج) کے ملک میں نہ پایا گیا ، اس پر الناصر نے خدا کا شکر ادا کیا ۔ اس موقع پر اس کی کنیز الزہراء جس سے وہ بے انتہا محبت کرتا تھا ، بولی : میری خواہش ہے کہ اس مال سے آپ میرے لیے ایک شہر تعمیر کرائیں جس کا نام میرے نام پر رکھا جائے اور جو میرے ساتھ مخصوص ہو ۔ چناں چہ الناصر نے جبل العروس کے دامن میں جبل سے قبلہ کی سمت اور قرطبہ سے شمال کی سمت اس شہر کی بناء ڈالی ۔ آج اس کے اور قرطبہ کے درمیان کم و بیش تین میل کا فاصلہ ہے ۔ اس کی تعمیر میں الناصر نے کمال صناعی اور پائیداری کا اہتمام کیا اور تفریح گاہ بنا دیا ، اس میں الزہراء اور ارباب دولت کے حاشیہ برداروں کی رہائش تھی ۔ شہر کے دروازہ پر الناصر نے الزہراء کی تصویر بھی نقش کرائی تھی ۔ چناں چہ جب الزہراء نے

۱ ۔ ضرب کلیم : ''پیرس کی مسجد'' ۔

وہاں اپنی نشست جمائی تو اس نے دیکھا کہ شہر کا حسن اور سپیدی اس پہاڑ کی گود میں پڑی ہے - اس نے کہا : میرے آقا ! آپ دیکھتے ہیں کہ اس حسین دوشیزہ کا حسن اس زنگی کی گود میں پڑا ہوا ہے - الناصر نے حکم دے دیا کہ اس پہاڑ کو ہٹا دیا جائے - ایک صاحب نے عرض کیا : خدا نہ کرے کہ امیرالمومنین کو کوئی ایسا خیال آئے جس کے سننے سے عقل کو ہٹا لگے ، اگر ساری مخلوق بھی جمع ہو جائے تو اس پہاڑ کو کھود کر یا کاٹ کر کسی طرح بھی نہیں ہٹا سکتی ، اس کو تو اس کے خالق کے سوا اور کوئی نہیں ہٹا سکتا - تب الناصر نے حکم دیا کہ اس کے درخت کاٹ ڈالے جائیں اور ان کی جگہ انجیر اور بادام کے پودے لگائے جائیں چناں چہ اس سے زیادہ خوب صورت اور کوئی منظر نہ تھا بالخصوص پھولوں کے اور درختوں میں بور آنے کے موسم میں - پہاڑ اور میدان کے درمیان درخت ہی درخت تھے - (قدرے اختصار کے ساتھ اقتباس ختم)

اسلام کی رو سے عورت کوئی ناگزیر شر نہیں ، نہ ہی اس سے گریز کسی درجہ میں بھی مستحسن ہے - اس کے برخلاف عورت رسول‌اللہ کی تین محبوب ترین چیزوں میں ہے - عورت کی ناز برداری بھی باعث اجر و ثواب ہے ، اس کے ''خال ہندو'' پر ''سمرقند و بخارا'' بخشے جا سکتے ہیں ، یہ بخشش'' برات بر شاخ آہو'' کے طور پر ہو تو قدردانی حسن اور جذبہ محبت میں ہر مونس کا دھڑکتا ہوا دل شریک ہوگا - لیکن جہاں جذبہ محبت مدینۃالزہرا کی خارجی و محسوس شکل اختیار کر لے تو پھر یہ دو افراد کے مابین ایک ذاتی معاملہ بن جاتا ہے اور واقع میں جو معاملہ ہو اسے یقیناً معاملات کی شرعی ، قانونی اور اخلاقی حدود کے اندر رہنا چاہیے - نصیحت کا تقاضا یہی تھا کہ منذر اپنے امیر سے بھی ان حدود کی پاسداری کا مطالبہ کرے - اعلیٰ قدریں شاہی اور فقیری کے ٹکراؤ ہی سے ابھرتی ہیں - یہ بات واضح ہو گئی کہ الزہراء کی تعمیر سے الزہراء کی خوشنودی ملت کا مقصود نہ تھی - بقاء اور دوام اللہ کی خوشنودی ہی کا نتیجہ ہوتا ہے -

کھجور کے درخت سے متعلق عبدالرحمٰن الداخل کے اشعار کے ذیل میں اقبال نے مقری کی نفح‌الطیب کا بھی ذکر کیا ہے ، وہیں سے ہم نے الناصر اور منذر کے مباحثہ کا اقتباس لیا ہے - قرین قیاس یہی ہے کہ یہ اہم ، دلچسپ اور سبق آموز تاریخی حکایت اقبال کے ذہن میں رہی ہوگی - بہرحال اتنا تو ہم بلا خوف تردید کہہ سکتے ہیں کہ اگر ان کے ذہن میں یہ حکایت تھی تو انھوں نے اس سے جو تاثر لیا اسے بڑی خوبی سے اپنے فکر میں تحویل کرکے فلسفہ کی متناسب شکل و صورت دی اور شعر کا خوبصورت لباس پہنایا - یہ بجائے خود بڑا کارنامہ

ہے - اور اگر یہ حکایت ان کے ذہن میں نہیں تھی تب تو ان کا الناصر اور منذر کے درمیان محاکمہ کے انداز پر سوچنا کہیں زیادہ حیرت انگیز کارنامہ ہے -

شمارہ ، جولائی ۱۹۶۸ء

منتخب مقالات

اقبال ریویو



ارمغان حجاز کی ایک رباعی

''سرور'' یا ''سرود''

غلام رسول مہر

حضرت علامہ اقبال مرحوم و مغفور کی آخری تصنیف ''ارمغان حجاز'' کے صفحہ ۱۴ پر ایک رباعی (یا شعر گوئی کی مسلمہ اصطلاح کے مطابق ایک قطعہ) یوں درج ہے :

سرور رفتہ باز آید کہ ناید نسیمے از حجاز آید کہ ناید
سرآمد روزگار این فقیرے دگر دانائے راز آید کہ ناید

یہ رباعی میں نے پہلی مرتبہ راجا حسن اختر مرحوم کی زبان سے اس روز سنی تھی ، جس روز حضرت علامہ مرحوم رہگرائے عالم بقا ہوئے تھے اور اس وقت ان کی میت کو غسل بھی نہیں دیا گیا تھا ۔ میں ، راجا صاحب اور بعض اور اصحاب ''جاوید منزل'' کے ایک کمرے میں بیٹھے تھے ۔ حضرت کا انتقال چھ بجے صبح کے قریب ہوا تھا اور راجا حسن اختر اس سے ڈیڑھ دو گھنٹے پیشتر کی کیفیت سنا رہے تھے ۔ انھوں نے کہا کہ میں پھرتے پھراتے آیا اور باہر کے کمرے میں پڑی ہوئی چارپائی پر سو گیا ۔ علی بخش نے مجھے جگایا اور کہا کہ ڈاکٹر صاحب (علی بخش ہمیشہ مرحوم کو ''ڈاکٹر صاحب'' یا ''شیخ صاحب'' ہی کہا کرتا تھا) یاد کر رہے ہیں ۔ میں حاضر ہوا تو فرمایا کہ حکیم قرشی صاحب کو بلا لائیے ۔ راجا صاحب کہتے تھے ، میں نے عرض کیا کہ قرشی صاحب رات کے بارہ بجے گھر گئے ہیں ، ذرا صبح ہو جائے تو میں بلا لاؤں گا ۔ فرمایا : ''رات جس تکلیف میں گزری ہے ، اس کی کیفیت بیان کرنا مشکل ہے'' ۔

یہ سنتے ہی راجا صاحب جانے کے لیے تیار ہو گئے ۔ اس وقت حضرت نے یہ رباعی سنائی ۔ اس میں ''سرود رفتہ'' ہی پڑھا تھا کیوں کہ حضرت کی زبان

مبارک سے یہی سنا تھا ۔ پھر یہ رباعی اس زمانے (اپریل ۱۹۳۸ یا بعد) کے جرائد و رسائل میں شائع ہوئی ۔ سب نے ''سرود'' ہی چھاپا بلکہ اس کی تضمین بھی کی گئی ۔ ''سرور'' کہیں نہ دیکھا ۔

''ارمغان حجاز'' زیر طبع تھی تو ایک روز چودھری محمد حسین مرحوم و مغفور نے مجھ سے ذکر کیا کہ ''سرور'' ہونا چاہیے یا ''سرود'' ۔ میں نے کہا کہ زیادہ موزوں ''سرود'' ہی معلوم ہوتا ہے نہ کہ ''سرور'' ۔ غالباً میں نے کچھ حوالے بھی دیے تھے ، جن کی صحیح کیفیت اس وقت یاد نہیں آتی ۔ چودھری صاحب کی گفتگو سے یہ بھی مترشح ہوتا تھا کہ انہیں تحریر شدہ رباعی دیکھ کر اشتباہ ہوا ، تاہم مجھے یقین تھا کہ ''ارمغان'' میں ''سرود'' ہی چھپا ہے ۔

گزشتہ تیس سال میں ''ارمغان حجاز'' خدا جانے کتنی مرتبہ پڑھی ۔ یہ رباعی یا دوسری رباعیاں ، جو یاد تھیں ، آتیں تو کتاب دیکھے بغیر ہی پڑھ کر آگے نکل جاتا ۔ کبھی غور سے نہ دیکھا کہ کیا چھپا ہے ۔

کئی احباب نے ذکر کیا کہ ''ارمغان'' میں ''سرور'' چھپا ہے ۔ میں بتاتا رہا کہ یہ غلط ہے لیکن خود غلطی پر متنبہ نہ ہوا ۔

پچھلے دنوں ''ارمغان'' کی کاپیاں پڑھنے کا اتفاق ہوا ۔ تو اس میں ''سرور'' دیکھ کر میں نے کتاب کا پہلا ایڈیشن نکالا اور دیکھا تو اس میں ''سرود'' ہی تھا ۔ میں نے عزیز مکرم ڈاکٹر جاوید اقبال سے بھی ذکر کیا ، لیکن ان کا تاثر بھی بظاہر یہی تھا کہ پہلے ایڈیشن میں ''سرور'' ''سرود'' ہی ہے ۔

سب سے پہلے یہ رباعی راجا حسن اختر مرحوم نے حضرت کی زبان مبارک سے سن کر سنائی تھی تو ''سرود'' ہی سنایا نہ کہ ''سرور'' اورر اجا صاحب ''سرود'' و ''سرور'' میں امتیاز کی صلاحیت سے بوجہ اتم بہرہ مند تھے ۔ پھر ''سرور'' اصل رباعی میں معنویت کے ان تمام پہلوؤں پر حاوی نہیں ہو سکتا تھا ، جو بظاہر حضرت علامہ کے پیش نظر ہو سکتے تھے ۔ اس میں صحیح ''سرود'' ہی تھا نیز لکھتے وقت ''ر'' اور ''د'' میں اشتباہ غیر اغلب نہ تھا اور غالباً دوسری رباعیوں کی طرح یہ رباعی بھی حضرت مرحوم نے اپنے دست مبارک سے نہیں لکھی تھی ، کسی سے لکھوائی تھی ۔ یہ معلوم نہیں کس سے ؟ نہیں کہا جا سکتا کہ ان صاحب نے ایک ایک لفظ ٹھیک ٹھیک سنا اور ٹھیک ٹھیک لکھا یا تحریر میں ''د'' اور ''ر'' کا فرق واضح طور پر ملحوظ رکھا ۔

ایک قدم اور آگے بڑھائیے ۔ یہ موقعہ اور محل ''سرود'' کا تھا ، جس سے مقصود احیاء ملت و احیاء اسلامیت کی دعوت تھی ، ''سرور'' کا نہ تھا ، جس کا

تعلق انسان کی داخلی اور اندرونی کیفیت سے ہے اور اسے بعید سی توجیہات کے بعد بھی ''دعوت'' کا لباس نہیں پہنایا جا سکتا ۔

حضرت علامہ نے ''سرود''، ''نوا''، ''بانگ''، ''بانگ درا'' دعوت کے لیے جابجا استعمال کیے ہیں بلکہ ''سرود رفتہ'' اور ''نواہاے رفتہ'' کی مثالیں بھی ملتی ہیں ۔ ملاحظہ فرمائیے :

چھیڑو ''سرود'' ایسا جاگ اٹھیں سونے والے
رہبر ہے قافلوں کو تاب جبیں تمہاری

چاک اس بلبل تنہا کی ''نوا'' سے دل ہوں
جاگنے والے اسی ''بانگ درا'' سے دل ہوں

عجمی خم ہے تو کیا مے تو حجازی ہے مری
نغمہ ہندی ہے تو کیا ''لے'' تو حجازی ہے مری

کیوں چمن میں بے صدا مثل رم شبنم ہے تو
لب کشا ہو جا ''سرود'' بربط عالم ہے تو

قافلہ ہو نہ سکے گا کبھی ویراں تیرا
غیر یک بانگ درا کچھ نہیں ساماں تیرا
گوش آواز ''سرود رفتہ'' کا جویا تیرا
درد دل ہنگامہ حاضر سے بےپروا تیرا
بانگ‌درا ص ۲۰۶

تیرے ''سرود رفتہ'' کے نغمے علوم نو
تہذیب تیرے قافلہ ہاے کہن کی گرد
(بانگ‌درا ص ۲۴۸)
غزل سرای و ''نواہاے رفتہ'' باز آور
بہ این فسردہ دلاں حرف دل‌نواز آور

سمجھ میں نہیں آتا کہ ان بدیہی حقائق کے ہوتے ہوئے ''سرور رفتہ'' کو کیوں ترجیح دی گئی ، حالانکہ خاص اس مقام پر سرور رفتہ کی موزونیت ہی نہیں جواز کا معاملہ بھی محل نظر ہے ۔

سب سے آخر میں یہ کہ یہ باب حضور حق کی بائیسویں رباعی ہے اور تئیسویں رباعی جو اس کے بعد آتی ہے اس کے مضمون کا تکملہ ہے یعنی جو کچھ حضرت مرحوم کہنا چاہتے تھے ، اس کی ابتدا بائیسویں رباعی سے ہوئی اور تئیسویں رباعی میں اسے پورا کیا ۔ وہ رباعی ملاحظہ فرمائیے :

اگر می آید آں دانائے رازے　　بدہ او را نوائے دل گدازے
ضمیر امتاں را می کند پاک　　کلیمے یا حکیمے نے نوازے

آپ سوچیں کہ جب تک پہلی رباعی میں ''سرود'' نہ پڑھیں گے ''نوائے دل گدازے'' اور کلیمے نے نوازے کے لیے کس طرح اور کیوں کر گنجائش پیدا کریں گے ؟ یہ دونوں ٹکڑے ''سرور'' پڑھنے سے تو سراسر غیر موزوں اور بے محل ٹھہریں گے ۔

گویا حضرت مرحوم کہنا یہ چاہتے تھے کہ میرا دور تو اختتام کو پہنچ گیا ۔ اب معلوم نہیں کوئی دانائے راز آتا ہے یا نہیں ۔ ''سرود رفتہ'' دوبارہ سنائی دیتا ہے یا نہیں دیتا ۔ پھر فرماتے ہیں اگر کوئی اور دانائے راز آئے تو اے باری تعالیٰ تو اپنی رحمت سے اسے دل گداز نوا عطا کر ۔ کیوں کہ امتوں کے ضمیر کو آلائشوں سے پاک کرنے کا کام یا تو کسی کلیم اللہ کے ہاتھوں انجام پا سکتا ہے یا کسی ایسے حکیم کے ہاتھوں جو نے نواز ہو ۔

آخر دوسری رباعی کو پہلی سے متعلق رکھنے کی صورت اس کے سوا کیا ہے کہ ''سرور'' کی جگہ ''سرود'' رکھا جائے اور یقیناً حضرت علامہ نے ''سرود'' ہی لکھا تھا ۔ مگر وہ غلط فہمی کی بنا پر ''سرور'' بن گیا ۔

غرض گزارش یہ ہے کہ ''سرور رفتہ'' وہاں کسی بھی اعتبار سے موزوں نہیں ، خدا جانے یہ کس طرح راستہ پا کر وہاں پہنچ گیا ۔ جن جن اصحاب نے مختلف اوقات میں مجھ سے سرور کا ذکر کیا ، میں یہی کہتا رہا کہ ہاں بالکل نامناسب و غیرموزوں ہے بلکہ خاص اس مقام پر ''سرور'' کو بے معنی قرار دینے میں بھی تامل نہ ہونا چاہیے کیوں کہ اس کی وجہ سے نہ اس رباعی کی معنویت حقیقتہً جلوہ گر ہو سکتی ہے اور نہ اگلی رباعی سے اس کا رشتہ و واسطہ قائم ہو سکتا ہے ۔ یہاں ''سرود رفتہ'' تھا اور وہی رہنا چاہیے ۔

امید ہے کہ ارباب فکر و نظر اس عاجزانہ گزارش پر خاص توجہ مبذول فرمائیں گے تاکہ غلطی کی اصلاح ہو جائے اور ''سرور'' کی جگہ ''سرود'' کو دے دی جائے جو اس جگہ کا حقدار ہے ۔

شمارہ ، جنوری ۱۹۶۹ء

مولوی محبوب عالم اور اقبال

محمد عبداللہ قریشی

سیالکوٹ سے تعلیم کے سلسلے میں لاہور آنے کے بعد اقبال کو جن احباب کی اولین صحبت میسر آئی، ان میں مولوی محبوب عالم مدیر پیسہ اخبار لاہور بھی تھے۔ ان کے کارخانے میں ماسٹر چراغ ایک دفتری تھا جو سیالکوٹ کا رہنے والا تھا۔ وہ ہارمونیم بہت اچھا بجاتا تھا۔ اقبال کی اس سے دوستی تھی۔ اس وجہ سے بھی اقبال اکثر پیسہ اخبار کے دفتر میں آتے جاتے اور وہاں نشست و برخاست رکھتے تھے۔

اس وقت پنجاب میں پریس کافی ترقی کر چکا تھا اور اخبار بکثرت شائع ہوتے تھے۔ لاہور کا سب سے قدیم اور مشہور اخبار کوہ نور پچاس کے پیٹے میں تھا۔ تین چار اور اخباروں کا بھی بڑا چرچا تھا — مولوی محبوب عالم کا پیسہ اخبار، پنڈت مکند رام گرٹو اور ان کے صاحبزادے پنڈت گوپی ناتھ کا اخبار عام اور مولوی محرم علی چشتی کا رفیق ہند — ان میں سے ہر ایک اپنی اپنی طرز میں امتیازی حیثیت رکھتا تھا۔

بعد میں مولوی انشاء اللہ خاں کا اخبار وطن، منشی محمد الدین فوق کا اخبار پنجۂ فولاد و کشمیری میگزین اور شیخ عبدالقادر کا رسالہ مخزن جاری ہوا اور اقبال نے ایک ہونہار نوجوان کی طرح پریس کی قوت سے خاطر خواہ فائدہ اٹھایا۔ ان کے مضامین، ان کی نظمیں، غزلیں، ان کی ذہنی و فکری صلاحیتیں اور دیگر سرگرمیاں جس اخبار کے ذریعے سب سے پہلے عوام کے سامنے آئیں، وہ پیسہ اخبار ہی تھا۔ اس اخبار کی فائلوں میں اقبال کی زندگی سے متعلق معلومات کے بیش بہا خزانے مدفون ہیں جن سے اقبال کے سوانح نگاروں نے کم ہی فائدہ اٹھایا ہے۔

میں اس مضمون میں مولوی محبوب عالم کے تعارف کے ساتھ ساتھ چند واقعات کا بھی ذکر کروں گا جو اقبال کی زندگی پر بالکل نئی روشنی ڈالتے ھیں۔

مولوی محبوب عالم ۱۸۶۳ء میں موضع بھروکی متصل وزیرآباد (ضلع گوجرانوالہ) میں اپنے ننہال کے ھاں پیدا ھوئے۔ برج اٹاری متصل لاھور میں آپ کے چچا مولوی احمد دین مدرس تھے۔ وھاں آپ نے پرائمری کا امتحان پاس کیا۔ یہاں سے قصور گئے جہاں آپ کے دوسرے چچا ماسٹر محمدالدین مڈل اسکول کے ھیڈ ماسٹر تھے اور ایک ماھوار رسالہ ''کلید امتحان مڈل و انٹرنس،، بھی نکالا کرتے تھے۔ مڈل کا امتحان وھاں سے پاس کرنے کے بعد ۱۸۸۰ء میں آپ میڈیکل کالج لاھور میں داخل ھوئے۔ اس زمانے میں آج کل کی طرح میڈیکل کالج میں داخل ھونے کے لئے ایف ایس سی اور بی ایس سی کی کڑی شرائط نہ تھیں۔ مگر چند ماہ بعد آپ کو یہ کالج چھوڑنا پڑا کیونکہ آپ کے والد مولوی الہ دین کا انتقال ھوگیا اور آپ کے لئے باقاعدہ تعلیم حاصل کرنے کے وسائل مسدود ھوگئے۔

اب آپ نے امتحان منشی و منشی عالم کی تیاری شروع کی۔ منشی کے امتحان میں صوبہ بھر میں اول رھے، انعام بھی لیا اور وظیفہ بھی حاصل کیا۔ منشی عالم کی پڑھائی کے ساتھ ساتھ آپ نے ۱۸۸۶ء میں ایک مطبع خادم التعلیم کے نام سے قائم کیا اور اپنے چچا کا رسالہ ''کلید امتحان،، لاھور سے نکالنا شروع کیا مگر بعض گھریلو حالات سے مجبور ھوکر آپ کو مطبع لاھور سے گوجرانوالہ منتقل کرنا پڑا۔ جب وھاں بھی کام نہ چلا اور حالات روبراہ نہ آئے تو آپ اپنے وطن موضع فیروز والہ (ضلع گوجرانوالہ) میں چلے گئے اور وھیں سے ۱۸۸۷ء میں ایک ھفتہ وار اخبار ''ھمت،، اور دوسرا ھفتہ وار اخبار ''سکول ماسٹر،، جاری کیا۔

تجربے سے آپ کو معلوم ھوا کہ پبلک کو ایک سستے اور صحیح معنوں میں اخبار کی ضرورت ھے۔ چنانچہ آپ نے ''ھمت،، کو ''پیسہ اخبار،، میں تبدیل کرکے ایک ھی ماہ بعد اپنا پریس اور کاروبار فیروز والہ سے پھر گوجرانوالہ میں منتقل کرلیا۔ پیسہ اخبار کا پہلا پرچہ مولوی محبوب عالم کے چھوٹے بھائی منشی عبدالعزیز نے خود سکولوں میں لے جاکر ایک ایک پیسہ کو فروخت کیا۔ بعد میں اس اخبار نے اتنی ترقی کی کہ یہ اپنی کم قیمت اور دلچسپ مضامین کی بدولت بہت جلد ھندوستان کا ٹٹ بٹس (TIT BITS) بن گیا۔

پیسہ اخبار کے ساتھ آپ نے گوجرانوالہ سے ایک ماھنامہ ''زمیندار و باغبان وبیطار'' جاری کیا جو ڈسٹرکٹ بورڈوں میں بیحد مقبول ھوا۔ اسی رسالہ نے بعد میں مولوی ظفر علی خاں کے والد منشی سراج الدین احمد کو روزنامہ زمیندار جاری کرنے کی ترغیب دی جس کے نام پر کچھ عرصہ دونوں میں جھگڑا بھی چلا مگر دوستوں نے بیچ میں پڑ کر صلح صفائی کرادی۔

۱۸۸۹ء میں اس خیال سے کہ لاھور میں اخبار گوجرانوالہ سے زیادہ ترقی کرسکتا ھے، مولوی محبوب عالم پھر لاھور چلے آئے۔ لاھور ھی کو مستقل وطن بنا لیا۔ یہیں کاروبار کو ترقی دی اور وفات کے بعد بھی اسی جگہ دفن ھوئے۔

جب تک مولوی محبوب عالم گوجرانوالہ میں تھے، آپ کانگریس کے زبردست حامی تھے۔ لاھور آکر بھی آپ کچھ عرصہ اسی حکمت عملی پر قائم رھے مگر جب آپ نے دیکھا کہ کانگریس میں ھندوؤں کا غلبہ ھے اور مسلمانوں کے حقوق ان کے ھاتھوں محفوظ نہیں، تو آپ نے کانگریس کے مقاصد سے قطع تعلق کرکے مسلمانوں کی ترجمانی و حمایت شروع کردی۔ پھر بھی آپ کی معتدل اور مرنجان مرنج پالیسی کی وجہ سے سارا پریس آپ کا احترام کرتا تھا اور آپ ھندو مسلمانوں میں یکساں ھردلعزیز تھے۔ البتہ کبھی کبھی معاصرانہ چشمک کی وجہ سے تلخی سی ھو جاتی تھی مگر یہ عارضی ھوتی تھی جو آناً فاناً پیدا ھوتی اور چشم زدن میں مٹ جاتی تھی۔

۱۶ مارچ ۱۸۹۸ء سے مولوی صاحب نے ھفتہ وار پیسہ اخبار کا ایک روزانہ ایڈیشن جاری کیا جس نے بہت سے ملکی اور قومی معاملات پر روشنی ڈالی مگر لوگ چونکہ اس وقت روزانہ اخبار کی قدر و قیمت سے واقف نہ تھے، اس لئے ۲ مئی ۱۸۹۹ء کو روزانہ ایڈیشن بند کردیا گیا۔

۱۹۰۳ء میں آپ نے پھر روزانہ پیسہ اخبار کا سلسلہ شروع کیا۔ اس مرتبہ اخبار بہت مقبول ھوا۔ ۱۹۰۷ء کے پر آشوب زمانے میں جب سودیشی اور سوراج کی تحریک بڑے زوروں پر تھی، پیسہ اخبار نے اپنی سلامت روی اور مستقل مزاجی سے مسلمانوں کو جادۂ اعتدال سے ھٹنے نہ دیا۔ آخر ایک وقت ایسا بھی آیا کہ پیسہ اخبار کی اشاعت اتنی بڑھ گئی کہ بارہ دستی پریس بھی بمشکل وقت پر چھاپ سکتے تھے۔ چنانچہ آپ نے ولایت سے چھاپے کی مشینیں منگوائیں اور پریس کو خادم التعلیم اسٹیم پریس بنادیا۔

پیسہ اخبار ھی کے ذریعے ھمیں یہ بات پہلی مرتبہ معلوم ھوئی کہ ۱۹۰۱ء میں اقبال نے ای اے سی کے امتحان میں شرکت کا ارادہ کیا مگر عین امتحان سے ایک روز قبل طبی معائنہ کے وقت غالباً ضعف بینائی کی بنا پر ڈاکٹروں نے آپ کا نام فہرست امیدواران سے خارج کردیا۔ اس پر ستمبر ۱۹۰۱ء کی کسی اشاعت میں پیسہ اخبار نے اور اکتوبر ۱۹۰۱ء کے کشمیری گوٹ میں منشی محمد الدین فوق نے میڈیکل بورڈ کے خلاف نہایت زور دار مضامین لکھے جن کے اقتباسات حسب ذیل ھیں :—

''پنجاب کے امتحان مقابلہ میں ایک کشمیری مسلمان،،

''بزرگان قوم سے مخفی نہیں کہ قوم میں کیسے کیسے لائق اور ھونہار نوجوان موجود ھیں جن سے قوم کو فخر قوم ھونے کی توقع اور امید ھے۔ منجملہ اور بہت سے نوجوانوں کے اس وقت شیخ محمد اقبال ایم اے جو اپنی بے نظیر لیاقتوں کے باعث چند ھی دنوں میں بہت شہرت حاصل کر چکے ھیں پنجاب کے امتحان 'مقابلہ اکسٹرا اسسٹنٹ کمشنر میں شامل ھوئے تھے۔ اس مقابلہ کے امتحان میں وہ چیز جس سے باوجود دلسوزی، قابلیت اور علمیت کے ناکامی کا نہایت ھی خطرہ ھوتا ھے، یہ ھے کہ امتحان سے ایک روز قبل میڈیکل بورڈ امتحان میں شریک ھونے والے امیدواروں کی صحت کا معائنہ کرتا ھے اور جس کی صحت میں اسے شک ھوتا ھے، اسے امتحان کے ناقابل قرار دے کر امیدواروں کی فہرست سے خارج کر دیتا ھے۔ امسال بھی دو امیدوار، ایک ھندو اور ایک مسلمان (محمد اقبال صاحب ایم اے) اسی طبی معائنے کی نذر ھوئے ھیں۔

''معزز ھمعصر پیسہ اخبار سچ اور بہت سچ لکھتا ھے اور میری رائے میں ھمعصر کی یہ قابل وقعت رائے اس قابل ھے کہ پنجاب کے تمام اخبار اس کی تقلید کرکے پر زور مضامین لکھیں،، ھمعصر (پیسہ اخبار) کی رائے ذیل میں درج کی جاتی ھے :—

''پنجاب کے امتحان مقابلہ اکسٹرا اسسٹنٹ کمشنری کے امیدواروں کی مصیبتوں میں یہ سب سے بھاری اور دردناک ھے کہ امتحان سے ایک روز پہلے میڈیکل بورڈ امتحان میں شریک ھونے والے امیدواروں کی صحت کا معائنہ کرتا ھے اور جس کی صحت میں اسے

شک ہوتا ہے، اسے ناقابل امتحان قرار دے کر نکال دیتا ہے۔ اس ہفتہ میں جو امیدوار طبی لحاظ سے خارج کئے گئے ہیں، ان میں ایک شیخ محمد اقبال ایم اے بھی ہیں۔ ان کی صحت ایسی اچھی ہے کہ جس میں کوئی نقص نظر نہیں آتا۔ لیکن ڈاکٹروں کے فیصلے کے سامنے جھکنا پڑتا ہے۔ بجائے اس کے کہ امتحان کی تیاری کر لینے کے بعد ان کا ڈاکٹری امتحان لیا جائے، نہایت بہتر ہو کہ امتحان کی تیاری کرنے سے پہلے ایسے امیدواروں کی جسمانی صحت کا امتحان کرکے انہیں خارج کردیا جائے۔ موجودہ صورت میں جب کہ وہ امتحان کے لئے محنت شاقہ اور صرف کثیر اٹھا کر تیاری کر لیتے ہیں، انہیں آخری وقت میں جواب ملنا کس قدر روحانی تکلیف کا باعث ہوتا ہوگا،، ؟ ۱

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاید اسی ناکامی کے بعد اقبال کے دل میں اعلیٰ تعلیم حاصل کرکے ترقی کرنے کا خیال پیدا ہوا اور آپ اللہ کا نام لے کر اپنے بڑے بھائی شیخ عطا محمد کی کفالت پر ۲ ستمبر ۱۹۰۵ء کو عازم انگلستان ہوئے جہاں سے پی۔ ایچ۔ ڈی اور بیرسٹری کی سند لیکر واپس آئے۔

۱۹۱۰ء میں ایک عجیب لطیفہ ہوا۔ شیخ یعقوب علی تراب کے اخبار الحکم قادیان مورخہ ۲۸ اگست ۱۹۱۰ء میں ایک خبر چھپی کہ آپ کی نواسی کا نکاح بعد از نماز مغرب پانچ سو روپیہ حق مہر پر ڈاکٹر محمد اقبال سے ہوا۔ ڈاکٹر صاحب کے پاس بیسیوں خطوط استفسار کے آئے۔ اور کئی دوستوں نے زبانی بھی شکایت کی کہ ہمیں اس موقعہ پر کیوں یاد نہ کیا۔ اقبال کے بڑے بھائی شیخ عطا محمد صاحب پہلے ہی قادیانی (احمدی) ہوچکے تھے۔ اس لئے اس خبر کو صحیح تسلیم کرنے کے وجوہ موجود تھے۔ خود اقبال پر بھی ڈورے ڈالے جا چکے تھے جس کے ثبوت میں ایک منظوم خط بھی ملتا ہے جو ''پیغام بیعت کے جواب میں،، کے عنوان سے مئی ۱۹۰۲ء کے مخزن اور ۱۱ جون ۱۹۰۲ء کے اخبار پنجہ' فولاد لاہور میں شائع ہوچکا ہے۔ چند شعر یہ ہیں —

خضر سے چھپ کے مر رہا ہوں میں
تشنہ کام مئے فنا ہوں میں

---

۱ — کشمیری گزٹ ماہ اکتوبر ۱۹۰۱ء

ہم کلامی ہے غیریت کی دلیل
خامشی پر مٹا ہوا ہوں میں
کانپ اٹھتا ہوں ذکر مرہم پر
وہ دل درد آشنا ہوں میں
تنکے چن چن کے باغ الفت کے
آشیانہ بنا رہا ہوں میں
کارواں سے نکل گیا آگے
مثل آوازۂ درا ہوں میں
دست واعظ سے آج بن کے نماز
کس ادا سے قضا ہوا ہوں میں
میں نے مانا کہ بے عمل ہوں مگر
رمز وحدت سے آشنا ہوں میں
پردۂ میم میں رہے کوئی
اس بھلاوے کو جانتا ہوں میں
ایک دانے پہ ہے نظر تیری
اور خرمن کو دیکھتا ہوں میں
بھائیوں میں بگاڑ ہو جس سے
اس عبادت کو سیا سرا ہوں میں

اس خط کے چالیس شعر تھے۔ نظر ثانی میں ستائیس حذف کردئے گئے بانگ درا میں صرف تیرہ باقی رکھے اور عنوان بھی بدل کر ''عقل و دل،، کردیا ۱ اسی نظم کے جواب میں حامد سیالکوٹی نے ایک نظم الحکم میں چھپوائی تھی جس کا آخری شعر یہ تھا۔

کیوں نہ ہو خاک پا مرا اقبال　　حامد نائب خدا ہوں میں

بہرحال چونکہ ڈاکٹر صاحب شادی شدہ بلکہ صاحب اولاد تھے۔ اس لئے ان کے رشتہ داروں کو تعجب بھی ہوا اور سخت صدمہ بھی پہنچا کہ ایک تو انہوں نے پہلی بیوی کے ہوتے ہوئے دوسرا نکاح کرلیا (گو اس سے تعلقات اچھے نہ تھے) پھر قادیان جا کر قادیانیوں سے رشتہ ناطہ جوڑ لیا۔ آخر آپ کو اس کی تردید چھپوانی پڑی۔ چنانچہ آپ نے ۱۰ ستمبر کو ایک دستی چھٹی لکھی جو ۱۵ ستمبر کے روزنامہ پیسہ اخبار میں اس عنوان سے چھپی :۔

۱—سرود رفتہ صفحہ ۱۰۳

''وہ ڈاکٹر محمد اقبال اور ہوں گے،،

اس میں اقبال نے لکھا :—

''مخدوم مکرم جناب ایڈیٹر صاحب پیسہ اخبار !
اسلام علیکم ۔ مہربانی کرکے مندرجہ ذیل سطور اپنے اخبار میں درج فرما کر مجھے ممنون و مشکور فرمائیں ۔

اخبار الحکم قادیان مورخہ ۲۸ اگست ۱۹۱۰ء کے صفحہ ۱۳ پر مندرجہ ذیل خبر درج ہے : —

''بعد نماز عصر آپ کی نواسی کا نکاح ہونے والا تھا مگر مفتی فضل الرحمن صاحب کی وقتی غیر حاضری کی وجہ سے بعد نماز مغرب پانچسو روپیہ مہر پر ڈاکٹر محمد اقبال سے ہوا،،۔

اس عبارت سے میرے اکثر احباب کو غلط فہمی ہوئی اور انہوں نے مجھ سے زبانی اور بذریعہ خطوط استفسار کیا ہے ۔ سب حضرات کی آگاہی کے لئے بذریعہ آپ کے اخبار کے اس امر کا اعلان کرتا ہوں کہ مجھے اس معاملے سے کوئی سروکار نہیں ہے ۔ جن ڈاکٹر محمد اقبال صاحب کا ذکر ایڈیٹر صاحب الحکم نے کیا ہے وہ کوئی اور صاحب ہوں گے ۔ والسلام ۱۰ ستمبر ۱۹۱۰ء [1]

آپ کا خادم
محمد اقبال بیرسٹر ایٹ لاء لاہور

مولوی محبوب عالم نے ۱۸۹۸ء میں ایک ہفتہ وار انگریزی اخبار ''دی سن،، (THE SUN) جاری کیا جو دو سال بعد لوگوں کی ناقدری کا شکار ہو کر بند ہو گیا ۔

۱۸۹۸ء ہی میں مولوی صاحب نے ہفتہ وار ''انتخاب لاجواب،، جاری کیا جو آج تک اپنی نوعیت کا ایک ہی اخبار ہے ۔ اس میں دلچسپ لطیفے، عجائبات عالم، شماز و اعداد، حکمت کے موتی، معلومات کا نچوڑ،

---

۱ — روزنامہ پیسہ اخبار لاہور بابت ۱۵ ستمبر ۱۹۱۰ء ۔ نیز اس موضوع پر میرا تفصیلی مضمون ''اقبال اور محمد اقبال،، ۲۲ اپریل ۵۳ء کے امروز لاہور میں ملاحظہ فرمائیں ۔

سائنس کی ایجادات، نامور لوگوں کے با تصویر حالات اور دیگر صدھا قسم کے مفید مضامین شائع ہوتے تھے۔

مولوی محبوب عالم کو تعلیم نسواں کا بھی ابتدا ھی سے خیال تھا۔ اس خیال کو عملی صورت دینے کے لئے آپ نے ایک ماھوار رسالہ ''شریف بی بی،، لاھور سے جاری کیا جو ھندوستان میں اپنی طرز کا پہلا رسالہ تھا۔ ۱۸۹۵ء میں آپ نے پیسہ اخبار کا بھی ایک خاص نمبر شائع کیا جس میں جدت یہ تھی کہ تمام مضامین عورتوں کے لکھے ھوئے تھے۔ بعد میں یہ تمام مضامین ''ھندوستانی عورتوں کے مضامین،، کے نام سے کتابی صورت میں شائع ھوتے رھے۔

مولوی صاحب نے تعلیم نسواں کی تبلیغ ھی نہیں کی بلکہ اس پر خود عمل بھی کیا۔ آپ کی سب سے بڑی بیٹی فاطمہ بیگم نے تعلیم حاصل کی اور منشی فاضل کا امتحان پنجاب یونیورسٹی سے اعزاز کے ساتھ پاس کیا۔ آپ غالباً پہلی مسلمان خاتون ھیں جنھوں نے یہ کڑی منزل طے کی اور طبقہ نسواں کی خدمت کے لئے اپنے آپ کو وقف کردیا۔ فاطمہ بیگم نے کئی سال ھفتہ وار خاتون کی ادارت کی اور تحریک پاکستان میں بڑے جوش اور سرگرمی سے حصہ لیا۔ انھوں نے نواں کوٹ لاھور میں مسلمان لڑکیوں کے لئے فاطمہ جناح کالج قائم کیا جسے سیاسی مصروفیتوں کے سبب آپ پورا وقت نہ دے سکیں اور اسے ایک ٹرسٹ کی صورت دے کر ملت کے حوالے کرنا پڑا۔

مولوی صاحب کی دوسری لڑکی زینب نے فارسی میں ایم اے کیا۔ یہ غالباً دوسری مسلمان خاتون تھی جس نے پنجاب یونیورسٹی سے ایم اے کی ڈگری حاصل کی۔

مئی ۱۹۰۰ء میں مولوی محبوب عالم پیرس کی نمائش دیکھنے، سیر و سیاحت کا لطف اٹھانے اور اخبار نویسی کا مطالعہ کرنے کے لئے یورپ روانہ ھوئے۔ ۲۵ مئی ۱۹۰۰ء کو جمعہ کے روز ساڑھے پانچ بجے شام اسلامیہ کالج لاھور کے وسیع صحن میں آپ کے دوستوں نے ایک شاندار الوداعی دعوت منعقد کی جس میں اقبال اور دیگر بزرگوں کے علاوہ مندرجہ ذیل اصحاب خاص طور پر شریک ھوئے :—

> ''خان بہادر محمد برکت علی خاں سیکریٹری انجمن اسلامیہ و وائس پریذیڈنٹ میونسپل کمیٹی۔ نواب شیخ غلام محبوب سبحانی رئیس لاھور۔ سردار رضا علی خاں قزلباس۔ خان بہادر ڈاکٹر سید امیر شاہ۔ فقیر سید افتخار الدین میر منشی گورنمنٹ پنجاب۔

میاں کریم بخش میونسپل کمشنر۔ مولوی محمد فضل الدین رئیس، پلیڈر و میونسپل کمشنر، مفتی محمد عبداللہ ٹونکی صدر انجمن حمایت اسلام۔ حاجی میر شمس الدین جنرل سیکریٹری انجمن حمایت اسلام۔ شیخ عمر بخش بیرسٹر ایٹ لاء۔ خاں صاحب ڈاکٹر مہتاب شاہ پروفیسر وٹرنری کالج۔ سید ولی شاہ اکسٹرا اسسٹنٹ کمشنر۔ مرزا نوازش علی ریڈر چیف کورٹ۔ سید احمد شاہ تحصیلدار۔ چوھدری نبی بخش وکیل۔ ماسٹر شیر محمد (میو سکول آف آرٹس) مولوی حاکم علی پرنسپل اسلامیہ کالج۔ سید خورشید انور وغیرہ،، [1]

شیخ عبدالقادر ان دنوں انگریزی اخبار ابزرور کے ایڈیٹر تھے ان کی مختصر سی تقریر کے بعد خان احمد حسین خاں (مدیر شباب اردو لاھور) نے الوداعی نظم پڑھی اور مولوی محبوب عالم کی جوابی تقریر کے بعد جلسہ برخاست ھوا۔ مگر جب چند مخصوص احباب باقی رہ گئے تو اقبال نے مندرجہ ذیل نظم پڑھ کر سنائی جو ان کے اپنے مجموعہ' کلام میں تو شامل نہیں البتہ مولوی محبوب عالم کے سفرنامہ' یورپ میں طبع ھوچکی ھے —

لیجے حاضر ھے مطلع رنگیں
جس پہ صدقے ھوں شاھد تحسیں

سوئے یورپ ھوئے وہ راہ سپر — مفت میں ھوگیا ستم ھم پر
آنکھ اپنی ھے اشک خونیں سے — غیرت کاسہ' مئے احمر
فتح ملک ھنر کو جاتے ھیں — ھمرکابی کو آرھی ھے ظفر
''تاڑ جاتے ھیں تاڑنے والے،، — کھینچ کر لے چلا ھے ذوق نظر
فخر انساں کا ھے تلاش کمال — جستجو چاھیئے مثال قمر
خوب تاڑا ھے سیر کا موقعہ — نکتہ بیں چاھیئے نگاہ بشر
سیر دریا میں ھیں ھزار مزے — جس کو دکھلائے خالق اکبر
وہ سر شام بحر کی موجیں — سہر کی وہ خرام پانی پر
وہ سمندر بساط کی صورت — اور وہ موجوں کا کھیلنا چوسر
اور وہ چاندنی کہ بحر جسے — اوڑھ لیتا ھے صورت چادر
دی خبر آپ نے یہ کیا ناگہ — چپکے چپکے چبھو دیا نشتر

---

۱ — سفر نامہ یورپ و بلاد روم و شام و مصر نوشتہ مولوی محبوب عالم صفحہ ۹ ۔

دوستوں کا فراق قاتل ہے
درد اٹھتا ہے صورت محشر
آنکھ میں ہیں نہیں رواں لیکن
اشک اپنے ہیں مثل آب گہر

جائیے اور پھر کے آئیے گا
صورت بوئے نافۂ اذفر
اس طرح آنکھ راہ دیکھے گی
جوں مؤذن کو انتظار سحر
بزم یاراں رہے گی یوں خاموش
جیسے چپ چاپ شام کے ہوں شجر
سر مژگاں پہ آگئے آنسو
نکل آیا جو دل میں تھا مضمر
مدح احباب فرض انساں ہے
لاؤں اس کے لئے میں خامۂ زر
یاں خموشی گناہ ہے ایسی
جس طرح کفر ہجو پیغمبر

یہ حضر آپ کو مبارک ہو
یہ سفر آپ کو مبارک ہو

آپ ہیں محو سیر دریائی
چشم احباب غم سے بھر آئی
رقص موجوں کا جا کے دیکھیں گے
بھیج دی ہے جہاز کو سائی
لطف اخبار کا جب آتا ہے
بزم یورپ سے ہو شناسائی
دم رخصت وہ گرم جوشی ہے
آتش عشق جس سے شرمائی
کسی کونے میں تاکتی ہے اسے
گرمیٔ آفتاب جولائی
لب سے نکلا کہ ''فی امان اللہ،،
فخر کرتا ہے تاب گویائی
نشۂ دوستی چڑھا ایسا
شعر میں بھی ہے رنگ صہبائی
آب آئینہ پر گراتے ہیں
''بسلامت روی و باز آئی،،
عزم پنجاب ہو مگر جلدی
کہ نہیں طاقت شکیبائی
ہو نہ محبوب سے جدا کوئی
اے رگ جان عالم آرائی[1]
الغیاث اے معلم ثالث[2]
درد فرقت سے جان گھبرائی
ایسی پڑیا کوئی عنایت ہو
دل سے اٹھے کہ وہ شفا پائی
آگیا بحر چپ رہو اقبال
خامہ کرتا ہے عذر بے پائی
توبہ کر لی ہے شعر گوئی سے
اس کی قیمت پڑی نہ اک پائی
شعر سے بھاگتا ہوں میں کوسوں
ہے یہ توحید اور میں عیسائی

''آں چہ دانا کند، کند ناداں
لیک بعد از ہزار رسوائی،،

---

۱ — اس شعر میں محبوب عالم نام لایا گیا ہے۔
۲ — معلم ثالث بوعلی سینا جو مشہور فلسفی اور طبیب تھے۔ یہاں ان کی طبابت کی طرف اشارہ ہے۔ معلم اول ارسطو اور معلم ثانی ابونصر فارابی۔

دوستوں کی رہے دعا حافظ
ہو سفر میں ترا خدا حافظ

مولوی محبوب عالم اٹلی، آسٹریا، جرمنی، بلجیم، فرانس، انگلستان، روم و شام اور مصر کی سیاحت کے بعد دسمبر ۱۹۰۰ء میں واپس تشریف لائے آپ اردو زبان کے پہلے اخبار نویس ہیں جنہوں نے یورپ کے اخباری تجربات حاصل کرکے نہ صرف اپنے کاروبار کو توسیع و ترقی دی بلکہ ملک اور قوم کو بھی اس سے معتدبہ فائدہ پہنچایا۔ آپ کے کاروبار کی وسعت دیکھ کر محکمۂ ڈاک نے ۱۹۰۰ء میں پیسہ اخبار کے نام سے آپ کو الگ ڈاکخانہ دیا جو تقسیم ملک تک موجود تھا۔ واپسی پر آپ نے سفر نامۂ یورپ لکھا جو ملک میں بہت مقبول ہوا اور اس پر آپ کو محکمہ تعلیم کی طرف سے چار سو روپیہ کا انعام ملا۔

ولایت سے آکر ۱۹۰۲ء میں آپ نے بچوں کی دلچسپی اور مطالعہ کے لئے ایک ماہوار رسالہ ''بچوں کا اخبار،، جاری کیا جو بہت پسند کیا گیا اور اس جدت پر ایک خاص انعام بھی ملا۔

مولوی محبوب عالم اخبار نویس ہونے کے ساتھ ساتھ سینکڑوں کتابوں کے ناشر اور کئی کتابوں کے مصنف، مولف اور مترجم بھی تھے۔ آپ اردو، فارسی، عربی، انگریزی کے علاوہ فرانسیسی، ترکی اور روسی زبان بھی جانتے تھے۔ جرمن زبان سے بھی تھوڑی بہت شد بد تھی۔ مطالعہ کا بیحد شوق تھا۔ انگریزی کے اخبار اور رسالے اکثر دیکھتے رہتے تھے اور جہاں انہیں کوئی بات دلچسپی بڑھانے والی نظر آتی تھی اسے اپنے اخبار میں شروع کردیتے تھے۔ آپ کے ذاتی کتب خانے میں اخلاق، تاریخ، مذہب اور علم و ادب کی ہزاروں کتابیں تھیں جن میں بعض بہت نایاب اور قیمتی تھیں۔ بعض ایسی بھی تھیں جو انہوں نے خاص ولایت سے منگوائی تھیں۔ یہ کتب خانہ ۲۵ جنوری ۱۹۱۴ء کی رات کو کارخانہ پیسۂ اخبار میں آگ لگ جانے کی وجہ سے ضائع ہوگیا۔ مولوی صاحب ان دنوں ولایت کے سفر میں تھے۔ وہ ۳۰ جنوری کو اس سفر سے واپس آئے تو دل تھام کر رہ گئے۔ ان پر اس المناک حادثہ کا بڑا صدمہ ہوا۔ آپ نے فرمایا کہ یہ میری چالیس سال کی محنت کا نتیجہ تھا۔ اب ان کتابوں کا فراہم ہونا مشکل ہے۔ مگر ان کا شوق مطالعہ اور استقلال

(سفر نامۂ یورپ ص ۱۷—۱۸)۔

قابل داد تھا کہ آپ نے ایک دفعہ پھر کتابوں کا اچھا خاصا ذخیرہ جمع کر لیا جو آپ کی وفات کے بعد آپ کی اولاد نے پنجاب یونیورسٹی لائبریری کے حوالے کردیا۔

منشی صاحب موزوں طبع بھی تھے۔ اگرچہ شعر کہنے کی انہیں فرصت تھی نہ ضرورت مگر یہ خدا داد جوھر جب کبھی ظاھر ھونا چاھتا ھے تو کسی کے روکے نہیں رکتا۔ ایک دفعہ ان کے ایک شکاری دوست نے چار تلئیر تحفہ کے طور پر بھیجے۔ آپ نے شکریے میں چار شعر قلم برداشتہ لکھ دئے جن میں سے دو یہ ھیں —

چار تلئیر جو آپ نے بھیجے
ان سے بندہ ھوا بہت محظوظ
اے شکاری تجھے خدا رکھے
جملہ آفات سے سدا محفوظ

پیسہ اخبار کا دفتر ھمیشہ اخبار نویسی سکھانے کا دبستان رھا ھے اور مولوی محبوب عالم کو عموماً ایڈیٹر گر کہا جاتا ھے۔ جس اردو اخبار کو متحدہ ھندوستان میں سب سے زیادہ کثیر الاشاعت ھونے کا فخر حاصل تھا یعنی روزنامہ ''ھندوستان،، اس کے ایڈیٹر بابو دینا ناتھ حافظ آبادی اسی پیسہ اخبار میں ملازم رہ کر کام سیکھ چکے تھے۔ مرزا علی حسین جو اخبار فتح المبین اور اخبار وقت کے مالک و اڈیٹر تھے وہ بھی فن اخبار نویسی یہیں سیکھتے رھے۔ مولوی عبدالرؤف صاحب، رافت بھوپالی جو زبدۃ الاخبار (مملوکہ حکیم غلام نبی زبدۃ الحکماء لاھور) کے ایڈیٹر تھے، وہ بھی کئی سال اسی اخبار میں کام کرتے رھے۔ منشی منورخاں ساغر اکبر آبادی جن کے خوان کرم سے ھندو اخبارات نعمت ھائے گونا گوں حاصل کرتے رھے، سب سے پہلے پیسہ اخبار ھی میں فن اخبار نویسی سیکھتے رھے۔ منشی احمد دین بی۔ اے مالک و ایڈیٹر اخبار غم خوار عالم بھی پیسہ اخبار ھی میں برسوں کام کرنے کے بعد اپنا ذاتی اخبار نکالنے کے قابل ھوئے۔ مولوی محمد عبداللہ منہاس جو اخبار وکیل امرتسر ، اخبار حمایت اسلام لاھور، روزنامہ شہباز پشاور اور کئی دوسرے اخباروں کو کامیابی سے چلاتے رھے، وہ بھی ابتدا میں پیسہ اخبار ھی میں تھے۔ میر جالب دھلوی مدیر ھمت لکھنؤ، منشی محمد الدین فوق مدیر اخبار کشمیری لاھور، منشی محمد دین خلیق (جو عرصہ تک اخبار ریلوے اینڈ انجنیئرنگ نیوز انگریزی و اردو لاھور نکالتے رھے) ابتدائی مشق اسی اخبار کے دفتر میں کرتے رھے۔ منشی انبا پرشاد صوفی مراد آبادی جو اپنی پرجوش

تحریروں کے باعث خاص طور پر مشہور تھے، عرصہ تک پیسہ اخبار میں کام کرنے کے بعد اپنا اخبار جامع العلوم نکالنے میں کامیاب ہوئے۔ شیخ یعقوب علی تراب ایڈیٹر الحکم قادیان کو بھی اسی اخبار کے دفتر میں آمد و رفت، رکھنے سے اخبار نویسی کا چسکہ پڑا تھا۔

پیسہ اخبار خاص التزام کے ساتھ نہ صرف عربی اور انگریزی بلکہ ہندی، مرہٹی، گجراتی اور گورمکھی اخبارات و رسائل کے ترجمے اور بعض مستقل کارآمد مضامین بھی شائع کرتا تھا۔ کئی اخباروں کا گزارہ ہی ان ترجموں پر تھا۔ مولوی شجاع اللہ خاں مدیر ملت لاہور، سید ظہور احمد وحشی شاہجہان پوری، پروفیسر محمد عباس ایم اے مصنف کتاب مشاہیر نسواں، جنہیں پنجاب یونیورسٹی کانووکیشن کے موقعہ پر چھ مختلف تمغے اور ایک سو روپیہ نقد انعام ملا تھا، وقتاً فوقتاً پیسہ اخبار میں مدیر و مترجم کی حیثیت سے کام کرتے رہے۔

آج کل اکثر اخبارات اشتہاروں سے لبریز ہوتے ہیں مگر ایک زمانہ تھا کہ تاجر پیشہ لوگ صرف پیسہ اخبار ہی کو اشتہارات کے لئے پسند کرتے تھے۔ پیسہ اخبار نے اشتہارات کی آمدنی سے معقول فائدہ اٹھایا۔

مولوی محبوب عالم بڑے وسیع الاخلاق اور منکسر المزاج بزرگ تھے۔ ان کا فیض عام تھا۔ وہ اعتدال پسند تھے۔ پر جوش، سنسنی خیز اور تہلکہ مچا دینے والے مضامین سے آپ کو نفرت تھی۔ سرکار دربار میں ان کی عزت تھی۔ ۱۹۰۳ء کے دھلی دربار میں جو لارڈ کرزن وائسرائے و گورنر جنرل کے عہد میں منعقد ہوا تھا آپ شاہی مہمانوں میں بلائے گئے ۔۱۲ دسمبر ۱۹۱۱ء کے دربار دھلی میں بھی (جس میں خود شہنشاہ جارج پنجم تشریف لائے تھے) آپ مدعو تھے۔

پہلی جنگ عظیم کے زمانے میں مولوی محبوب عالم کو سرکاری مہمان کی حیثیت سے پنجاب پریس کا نمائندہ منتخب کرکے ہندوستان کے آٹھ مدیران اخبار کے وفد کے ہمراہ، جس میں چار انگریز اور چار ہندوستانی تھے، عراق عرب کی سیاحت کو بھیجا گیا جہاں آپ نے بصرہ، عمارہ اور بغداد کے عام حالات اور جنگی تیاریوں کا نقشہ اپنی آنکھوں سے دیکھا۔ اس سفر کے لئے آپ ۱۷ مارچ کو روانہ ہوئے اور مئی ۱۹۱۷ء کے وسط میں واپس آئے۔ اپنے مشاہدات آپ نے نہایت تفصیل سے اردو میں قلم بند کئے جو سفرنامۂ بغداد کی صورت

میں شائع ہوئے۔ یہ سفرنامہ پہلی بار بصورت کتاب ۱۹۲۱ء میں طبع ہوا۔

۱۹۱۸ء کے آخر میں انگلستان کی وزارت معلومات کی دعوت پر مدیران وفد کے ہمراہ آپ پنجاب کی طرف سے پھر انگلستان گئے۔ وہاں منجملہ دیگر اعزازات کے آپ کو حضور ملک معظم نے شرف باریابی عطا کیا۔ اس سفر سے آپ ۱۷ جنوری ۱۹۱۹ء کو لاہور واپس آئے جہاں آپ کا شاندار استقبال ہوا۔ استقبال کرنے والوں میں وکیل، بیرسٹر، رؤسا، وائسیریگل کونسل کے ممبر اور اخبارات کے ایڈیٹر شامل تھے۔

مولوی محبوب عالم کو سیر و سیاحت طبعاً پسند تھی۔ چنانچہ جب آپ بوڑھے ہوکر دور دراز سفر کے قابل نہ رہے تو ہر سال کشمیر جایا کرتے تھے اور وہاں بھی کسی نہ کسی رنگ میں ملت کی خدمت کرتے رہتے تھے۔

اب پیسہ اخبار اور انتخاب لاجواب دونوں بند ہو چکے ہیں۔ البتہ پیسہ اخبار کی عالی شان عمارات اب تک اس کا نام زندہ رکھنے کو موجود ہیں اور انار کلی کے جس حصے میں یہ واقع ہیں، اس کا نام بھی ''پیسہ اخبار اسٹریٹ،، ہی ہے۔

مولوی صاحب کا انتقال ۲۳ مئی ۱۹۳۳ء کو ہوا اور آپ لاہور کے قبرستان میانی صاحب میں دفن کئے گئے آپ کے جنازے میں سر میاں محمد شفیع، سر فضل حسین اور علامہ اقبال بھی شریک تھے۔ اقبال نے تعلق خاطر کی بنا پر حسب ذیل قطعہ تاریخ کہا جو آپ کے سنگ مزار پر کندہ ہے۔

سحرگاہاں بگورستاں رسیدم دراں گورے پر از انوار دیدم
ز ہاتف سالِ تاریخش شنیدم معلی تربت محبوب عالم
۱۳۵۱ھ

شہارہ، جنوری ۱۹۶۳ء

منتخب مقالات

اقبال ریویو



اقبال کی زندگی کا ایک گمشدہ ورق

صالحة الکبریٰ عرشی
و
عطاء الرحمان

یوں تو علامہ اقبال کے کلام کی تفسیر و توضیح اور اس کی ترویج واشاعت کی خاطر ہندوستان اور پاکستان کے مختلف رسائل میں مضامین کی بھر مار ہے اور ان موضوعات پر مستقل کتابوں کا بھی روز بروز اضافہ ہورہا ہے لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ علامہ اقبال کی زندگی کے نشیب و فراز اور ان کی حیات کے شب و روز سے — جو رنگ و نور سے روشن و تابندہ ہیں — لوگ بے پروا ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ چند ہی سال ایسے ہیں جن میں وہ ہستیاں ہمارے درمیان موجود ہیں جنہیں علامہ اقبال سے شرف ملاقات حاصل رہا ہے۔ ابھی ایسی آنکھیں باقی ہیں جنہوں نے اس عظیم شاعر کو دیکھا ہے اور ابھی وہ لب و گوش قوت سماعت اور طاقت گویائی رکھتے ہیں جنہوں نے اس محبوب اور محترم شخصیت سے گفت و شنید کا لطف اٹھایا ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ ایسے تمام بزرگوں سے پر زور درخواست کی جائے کہ وہ علامہ اقبال کی حیات کی ایسی بے شمار کڑیوں کو ملانے میں مدد دیں جو ان کی زنجیر ایام سے غائب ہیں۔ یہ لوگ نہ رہیں گے تو پھر ہمارے سارے ذرائع کمزور اور سارے وسیلے ایک حدتک یقین کی اس بلندی سے نیچے اتر آئیں گے جن پر وہ آج ہیں۔ اس لئے علامہ اقبال پر کام کرنے والے افراد اور ان کے ساتھ ہی ساتھ اداروں پر بھی یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ زیر بحث کام میں عملی دلچسپی لیں۔ یہاں یہ بات بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ شخصیت پر لکھنے والوں کو خصوصیت سے گفتنی اور ناگفتنی کی رسمی اور مذموم قید کو توڑ کر لکھنا چاہئے اور درج گزٹ ہر وہ بات ہونا چاہئے جو اس شخصیت کو یا اس کے کارناموں کو سمجھنے میں کسی نہج سے بھی کار آمد اور مفید

ہوسکتی ہو۔ اس موقعے پر حضرت یزداں میں بھی چپ نہ رہنے والے بندۂ گستاخ کی مثال جرأت پیدا کرنے میں ضرور مدد گار ثابت ہوگی چاہے وہ خود اسی زہر ہلاہل کو قند نہ کہہ سکنے والے سے متعلق ہی کیوں نہ ہو۔

ہاں تو ہم سب کو چاہئیے کہ ان اصحاب کو اس اہم کام کی طرف متوجہ کیا جائے۔ اگر یہ حضرات لکھنے پر آمادہ نہ ہوں تو ان سے باقاعدہ ملاقاتیں کی جائیں اور سوالات کے ذریعے وہ سب کچھ معلوم کرنے کی سعی کی جائے جس کے بارے میں یہ اندیشہ ہے کہ وہ ان کے سینوں میں ایک راز کی صورت ان کے ساتھ ہی دفن ہوجائے گا۔

اسی جذبے کے تحت ایک بیحد دلچسپ اور بیش قیمت تاثراتی تحریر کے ساتھ میں بزم اقبال ریویو میں حاضر ہورہی ہوں۔ یہ تحریر علامہ اقبال کے ایک شاگرد اور میرے والد (امتیاز علی عرشی صاحب) کے ایک عزیز اور قریبی دوست میاں عطاء الرحمن کی ہے۔ جو لاہور کے مشہور صاحب علم وثروت خانوادے (میاں سر محمد شفیع باغبان پورہ) کے ایک فرد تھے۔ انہوں نے جیسا کہ خود انہوں نے لکھا ہے علامہ اقبال کو اس عالم میں دیکھا جس میں کم لوگوں نے دیکھا ہوگا۔

میاں صاحب کی یہ تحریر رام پور رضا انٹر کالج کی طرف سے منعقد کئیے گئے یوم اقبال کی ایک نشست (منعقدہ سنہ ۱۹۳۵) میں پڑھی گئی تھی جس کی صدارت مشہور ماہر تعلیم ڈاکٹر ذاکر حسین خاں نے کی تھی۔ اس جلسے کی دوسری اور تیسری نشست جس میں کلام اقبال سے متعلقہ تفسیری تصاویر کی نمائش بھی شامل تھی رشید احمد صدیقی اور خواجہ غلام السیدین کے زیر صدارت ہوئی تھیں۔ یہ تصاویر رام پور کے دومصوروں عظمت اللہ خاں اور اویاما کی کاوشوں کا نتیجہ تھیں۔

میاں صاحب مرحوم کے اس مضمون کی نقل میرے پاس محفوظ تھی جس کے محفوظ رہنے میں علامہ اقبال اورچچا عطاء الرحمان۔ دونوں سے عقیدت اور محبت کو دخل رہا ہے۔ امید ہے کہ میاں صاحب کی یہ تحریر ذوق و شوق کے ساتھ پڑھی جائے گی۔ اور علامہ اقبال کی شخصیت کا مطالعہ کرنے والوں کے لئے کچھ اور بھی پرکشش ہوگی۔

مضمون نگار (میاں عطاء الرحمان مرحوم) کے بارے میں بھی یہ

عرض کردوں کہ وہ سالہا سال رام پور میں مقیم رہے اور ریاست کے محکمہ فنانس کے علاوہ بھی بہت سے شعبوں کے منتظم رہے اور آخر میں ہزھائی نس کے پرائیوٹ سکریٹری بھی۔ وہ بڑے خوش مزاج زندہ دل اور پر خلوص آدمی تھے۔ انہیں ادب سے نہ صرف لگاؤ تھا بلکہ دخل بھی تھا۔ ان کے افسانوں کا ایک مجموعہ لاہور سے شائع بھی ہوا تھا۔ تقسیم سے پہلے وہ واپس لاہور چلے گئے تھے اور وہیں انتقال کیا۔

مضمون اور مضمون نگار کے تعارف کی رسم کے بعد مجھے رخصت کی اجازت دیجے اور اصل تحریر ملاحظہ فرمائے۔

مجھے کالج چھوڑے ہوئے آج تیس برس سے زیادہ عرصہ ہوچکا ہے۔ گو ایسا اتفاق کبھی کبھار ہوتا ہے۔ لیکن جب بھی مجھے کسی ایسے مجمع میں شمولیت کا موقع ملتا ہے جیسا آج ہے تو شاید گرد ونواح کی فضا کے اثر سے میرے جسم میں خون ایک نئی طرح سے حرکت کرنے لگتا ہے۔ اور میں اپنے دماغ میں اس قسم کے محسوسات گردش کرتے ہوئے پاتا ہوں۔ جو کبھی ہوا کرتے تھے۔ جب آتش جواں تھا۔

علامہ اقبال کے فکر وفلسفہ پر بے شمار چیزیں شائع ہوچکی ہیں اور ہوتی رہیں گی لیکن ان کے کسی شاگرد نے بحثیت شاگرد کے اپنے محسوسات بیان نہیں کئے اور مجھے یہ فخر حاصل ہے کہ میں نے مہینوں مسلسل ان کے قدموں میں بیٹھ کر ان سے انگریزی کی وہ نظمیں پڑھیں جو اس زبان میں اپنی نوع کی بہترین تخلیقات خیال کی جاتی ہیں۔ اور اس مطالعہ میں وہ لطف حاصل کیا ہے جو مشرق کے سب سے بڑے شاعر کی زبان سے مغرب کے سب سے بڑے شعراء کا کلام پڑھنے سے حاصل ہوسکتا ہے۔

اقبال کی یاد میں غالباً ان موقعوں کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا جب پہلے پہلے میں نے انہیں دیکھا۔ میاں شاہ نواز بیرسٹرایٹ لا مرحوم سے ان کے ہمیشہ خاص تعلقات رہے۔ ان دونوں کی آپس میں بے انتہا بے تکلفی تھی۔ اور آخر تک بھی یہ دونوں جب بھی ملتے گفتگو کا وہی پرانا رنگ شروع ہوجاتا۔ میرے چچا میاں سر محمد شفیع مرحوم اور میاں شاہ نواز ان دنوں لاہور ہائیکورٹ کے پہلو میں ایک ہی احاطے کی دو کوٹھیوں میں رہتے تھے۔ غالباً سنہ ۱۹۰۴ع یا ۱۹۰۵ع کا ذکر ہے جب میری عمر بھی تیرہ چودہ برس کی تھی چچا سر شفیع کے یہاں میرا آنا جانا اکثر ہوتا تھا۔ کیونکہ وہاں میرے دو ہم عمر رفیق رہتے تھے۔ مجھے خواب کی طرح لیکن

صاف یاد ہے کہ جس کمرے میں ہم لڑکے بیٹھا کرتے تھے، اس کے برابر والے کمرہ میں ان زندہ دل جوانوں کی بے تکلفانہ محفل جما کرتی تھی۔ ہمیں اس میں شمولیت کی اجازت تو ہو ہی نہ سکتی تھی لیکن ہم دروازوں کے روزنوں میں سے اور کسی کھلے دروازے کے باہر دیوار سے لگ کر ان کی باتیں سنا کرتے تھے۔ اور جہاں اندر سے کسی بزرگ کے باہر نکلنے کی آہٹ ہوتی بھاگ کر چھپ جایا کرتے تھے۔ اقبال ان دنوں محفل کے روح و رواں تھے۔ اور ہم تو یہی سمجھتے تھے کہ حد درجہ کے رند مشرب ہیں۔ ان کی آواز سب سے زیادہ بلند ہوتی اور باتوں میں کھلا مذاق جس کے لئے پنجابی زبان خاص طور پر موزوں ہے۔

اسی زمانہ میں انجمن حمایت اسلام لاہور کے سالانہ جلسے انجمن کی پرانی شیرانوالہ دروازہ والی عمارت میں ہوا کرتے تھے۔ اور چونکہ ان جلسوں میں اکثر اوقات دلچسپی کا کافی سامان ہوا کرتا۔ ہم بھی کئی کئی دنوں کا پروگرام ہونے کے باوجود جہاں تک ممکن ہوسکتا تھا شمولیت سے ناغہ نہیں کرتے تھے۔ خصوصاً ان دنوں میں جب اس وقت کے نوجوان شعر باز، جن میں سے خان احمد حسین خان اور اقبال خاص طور پر ممتاز تھے، اپنا کلام سنانے والے ہوں۔ مجھے یاد ہے کہ اقبال ایک خوش وضع جوان کی صورت، ہلکی پھلکی سی عینک لگائے، گلے کا بٹن کھلا ہوا شلوار پہنے اسٹیج پر آیا کرتے تھے۔ اور ان کے آتے ہی وہ ہنگامہ جو چندہ جمع کرنے اور خشک و بے لذت تقریر کرنے والوں کی وجہ سے تمام ہال میں برپا رہا کرتا تھا، تالیوں میں تبدیل ہوجاتا اور پھر وہ نغمے فضا میں گونجنے لگتے جن کے سننے کی آرزو میں ہم بھیڑ بھاڑ میں دھکے کھاتے ہوئے داخل ہوکر صبح سے چاروں طرف کے دباؤ کے جھونکے برداشت کئے ہوئے بیٹھے ہوتے تھے۔

میں نہیں کہہ سکتا کہ ہماری سمجھ میں آتا تھا یا نہیں کہ شاعران نکتہ سنج کیا کہہ رہے ہیں۔ بہرحال اقبال کے دلکش ترنم میں وہ مزا آجاتا تھا جو شاید کسی محفل رقص و سرود میں بھی نہ آتا۔ اور ان کے اشعار کی داد اس بے تکلف دل سے نکلے ہوئے جوش کے ساتھ دیجاتی جو پنجاب والوں ہی کا حصہ ہے۔ ان جلسوں میں ہندوستان کی اسلامی دنیا کے بڑے بڑے آدمی شرکت کیا کرتے تھے۔

چنانچہ مولوی نذیر احمد۔ شبلی نعمانی اور حالی جیسی ہستیوں کو

پہلے پہلے میں نے وہیں دیکھا یا سنا۔ مولانا حالی بہت ضعیف تھے۔ اور آواز اتنی نہ تھی کہ تمام حاضرین سن سکتے۔ لاؤڈ سپکر کا زمانہ نہ تھا۔ چنانچہ مجھے یاد ہے کہ ایک دفعہ مولانا حالی اپنی نظم کے ایک دو اشعار پڑھ کر بیٹھ گئے۔ اور مسودہ اقبال کو دیدیا۔ جو انہوں نے اپنے مخصوص طرز میں سنایا۔ اور نظم پڑھنے سے قبل ایک فی البدیہہ رباعی کہی جس کے قافیہ ردیف نام حالی کلام حالی تھے۔ الفاظ مجھے یاد نہیں —اس کے بعد اقبال ولایت چلے گئے۔ اور ہم تعلیم کے جھمیلوں میں پھنس گئے۔ اور کئی سال تک سوائے اس کے کہ اقبال کی کوئی نئی غزل مخزن میں نکلی اور ہم نے جھٹ اپنی بیاض میں نقل کرکے اسے یاد کرنا اور گانا شروع کردیا۔ ان کا سامنا نہ ہوسکا۔ ولایت سے واپس آنے کے بعد ان کے تغزل کے رنگ میں بڑی فرق آتا گیا اور اس میں کم از کم اس وقت ہمارے لئے وہ رندانہ کیف نہ رہا جو ان کی ولایت سے بھیجی ہوئی اس مشہور غزل کے مقطع میں ہے :

نہ پوچھ اقبال کا ٹھکانا ابھی وہی کیفیت ہے اس کی
کہیں سرہ گزار بیٹھا ستم کش انتظار ہوگا

اقبال کے ولایت سے آجانے کے بعد غالباً سنہ ۱۹۰۹ یا ۱۹۱۰ ع میں جب میں اسکول سے کالج میں پہنچ چکا تھا۔ انجمن حمایت اسلام کا جلسہ ہوا۔ جلسے سے پہلے یہ خبر اڑائی گئی تھی کہ اقبال اپنی کوئی خاص نظم پڑھنے والے ہیں۔ بس پھر کیا تھا۔ وقت سے دو گھنٹے پہلے کالج سے بھاگ لئے اور ابھی چونکہ پنڈال اچھی طرح بھرا نہ تھا، عین ڈائس کے کنارے جس کے اوپر بڑے لوگوں کے لئے کرسیاں بچھی تھیں، پاؤں نیچے لٹکا کر جم گئے۔ کالج کے چار یا پانچ نوجوان کہیں تہہ کرکے بیٹھ جائیں تو انہیں کوئی رعب یا دھمکی دے کر اٹھا تو لے۔ خصوصاً ایسے پبلک جلسے میں جس میں اقبال نئی نظم پڑھنے والے ہوں۔ دو چار قانون اور حفظ امن کے چوکیدار آئے اور ایڑی چوٹی کا زور لگادیا لیکن یہاں وہ ”زمین جنبد نہ جنبد گل محمد“ والا تہہ کرکے بیٹھے تھے۔ کسی سے مذاق کسی سے پر پھبتیاں، کسی سے کامل خاموشی بلا حرکت کی سیاسی پالیسی برتی گئی۔ اور نتیجہ یہ ہوا کہ جب وقت کم رہ گیا اور جگہ کی قلت پیدا ہوئی تو ایک ہی ہلے میں ڈائس کے چاروں طرف کے کنارے پاؤں لٹکائے ہوئے نوجوانوں سے بھر گئے۔ اور کسی سینے پر کپڑے کا پھول لگا کر اکڑنے والے کی دال نہ گلی —

غرض یہ کہ اقبال ڈائس پر آئے۔ چاروں طرف سے اللہ اکبر کا فلک شگاف نعرہ بلند ہوا۔ اور حسب معمول ڈائس پر تھوڑی بہت کھسر پسر کے بعد وہ اپنی نظم پڑھنے کو کھڑے ہوئے۔ باجود سامعین کے بیحد اصرار کے اقبال نے نظم کو ترنم سے پڑھنے سے انکار کردیا اور کہا کہ ترنم سے پڑھنا نظم کے مضمون سے مناسبت نہیں رکھتا۔ معلوم ہوا کہ نظم کا عنوان ''شکوہ،، ہے۔ اقبال پہلا بند پڑھنے لگے—

کیوں زیاں کار بنوں سود فراموش رہوں
فکر فردا نہ کروں محو غم دوش رہوں
نالے بلبل کے سنوں اور ہمہ تن گوش رہوں
ہم نوا میں بھی کوئی گل ہوں کہ خاموش رہوں
جرأت آموز میری تاب سخن ہے مجھکو
شکوہ اللہ سے خاکم بدہن ہے مجھکو

ہزاروں کے مجمع پر سناٹا چھا گیا۔ کیا مجال کہ کسی کے سانس لینے کی آواز تک سنائی دیجائے۔ دوسرا بند شروع ہوا—

ہے بجا شیوۂ تسلیم میں مشہور ہیں ہم
قصہ درد سناتے ہیں کہ مجبور ہیں ہم
ساز خاموش ہیں فریاد سے معمور ہیں ہم
نالہ آتا ہے اگر لب پر تو مجبور ہیں ہم
اے خدا شکوہ ارباب وفا بھی سن لے
خوگر حمد سے تھوڑا سا گلہ بھی سن لے

جوں جوں اقبال نظم پڑھتے جاتے تھے، سامعین کا جوش بڑھتا جاتا تھا۔ اور ہر بند کے بعد تالیوں اور نعروں کا ایک طوفان برپا ہوجاتا تھا، جس کے خاموش ہونے تک اقبال کو بار بار رکنا پڑتا تھا۔ اسی ہنگامہ پرور شان کے ساتھ یہ نظم شروع سے آخر تک پڑھی گئی۔ اور نئے اسلامیہ کالج لاہور کے میدان میں آج تک انجمن حمایت اسلام کے یا دوسرے جتنے بھی جلسے ہوئے ان میں مجھے یاد نہیں کہ کسی میں اس قدر جوش و خروش کا اظہار کیا گیا ہو جسقدر اس قابل یادگار موقع پر ہوا۔

شکوہ کے شایع ہونے کے بعد چاروں طرف سے جوابوں کی بوچھار شروع ہوئی۔ کھلے خطوط میں، اخباری مضامین میں، نثر میں، نظم میں، درجنوں

پمفلٹ شائع ہوئے۔ کچھ مولویوں نے اقبال کو برا بھلا کہا۔ لیکن اقبال بالکل خاموش رہے۔ اس کے کچھ عرصہ کے بعد ان کی نظم شمع و شاعر نکلی۔ لیکن یہ قدرے مشکل زبان میں لکھی گئی تھی۔ اور مقصد اور خیالات زیادہ تر سیاسی ہیں۔ سوائے اعلی تعلیم یافتہ اسلامی پبلک کے اس کا لطف کوئی نہیں اٹھا سکتا۔اس لئے گو اس کی شہرت بہت ہوئی لیکن عام نہیں—

اس سے بھی چند ماہ یا شاید ایک سال بعد جنگ بلقان کے دوران میں خبر ملی کے اقبال نے خود شکوہ کا جواب لکھا ہے، جو عنقریب کسی جلسہ میں پڑھا جائے گا۔ اس پر جوش امید ہر طرف پھیل گیا۔ اور شاید اسی سے فائدہ اٹھانے کی غرض سے مولوی ظفرعلی خاں ''زمیندار،، والوں نے لاہور موچی دروازہ کے باہر باغ میں ایک عظیم الشان جلسہ کا اہتمام کیا۔ اور مشتہر ہوا کہ اس میں اقبال کی نظم ہوگی۔ شائقین کا ایک جم غفیر باغ کے پنڈال میں جمع ہوا۔ میں خود اس جلسہ میں موجود تھا۔ اقبال نے نظم اسی طرح ہر طرف سے داد کی بوچھاڑ میں پڑھی۔ ایک ایک شعر نیلام کیا گیا۔ اور ایک گراں قدر رقم بلقان فنڈ کے لئے جمع ہوگئی—

یہ نظم کئی لحاظ سے شکوہ کی نسبت بہت زیادہ بلند ہے اور اس میں پہلے مسلمانوں کو یہ بتا کر کہ ان کا شعار اسلامی نہیں رہا، وہی سبق دیا گیا ہے۔ جو اقبال کی طرف سے اہل اسلام کی سب سے بڑی خدمت ہے—

یعنی یہ کے زمانہ گذشتہ کی یاد میں رونے دھونے سے کچھ حاصل نہیں، اسلام فنا نہیں ہوسکتا، اگر کوشش کرو تو سب کچھ ممکن ہے۔ اور اللہ تعالی کوشش کرنے والوں ہی کے ساتھ ہے چند بند سن لیجئے تاکہ اقبال کے درد قومی کے خلوص کا اندازہ ہوسکے۔ اللہ سے شکوہ کے بعد دیکھئے جواب کس طرح شروع ہوتا ہے —

دل سے جو بات نکلتی ہے اثر رکھتی ہے
پر نہیں طاقت پرواز مگر رکھتی ہے

قدسی الاصل ہے رفعت پہ نظر رکھتی ہے
خاک سے اٹھتی ہے گردوں پہ گذر رکھتی ہے

عشق تھا فتنہ گرو سرکش و چالاک مرا
آسماں چیر گیا نالہ بیباک میرا

آئی آواز غم انگریز ہے افسانہ تیرا
اشک بیتاب سے لریز ہے پیمانہ تیرا
آسماں گیر ہوا نعرۂ مستانہ تیرا
کس قدر شوخ زباں ہے دل دیوانہ تیرا
شکر شکوہ کو کیا حسن ادا سے تونے
ہم سخن کر دیا بندوں کو خدا سے تونے
ہم تو مائل بہ کرم ہیں کوئی سائل ہی نہیں
راہ دکھلائیں کسے رہرو منزل ہی نہیں
تربیت عام تو ہے جوہر قابل ہی نہیں
جس سے تعمیر ہو آدم کی یہ وہ گل ہی نہیں
کوئی قابل ہوتو ہم شان کئی دیتے ہیں
ڈھونڈنے والوں کو دنیا بھی نئی دیتے ہیں

یہاں تک تو اللہ تعالی کی طرف سے اقبال کے شکوہ کا جواب تھا۔ اب پیغام سنئے —

دیکھ کر رنگ چمن ہو نہ پریشاں مالی
کوکب غنچہ سے شاخیں ہیں چمکنے والی
خس و خاشاک سے ہوتا ہے گلستاں خالی
گل بر انداز ہے خون شہدا کی لالی
رنگ گردوں کا ذرا دیکھ تو، عنابی ہے
یہ نکلتے ہوئے سورج کی افق تابی ہے
مثل بو قید ہے غنچہ میں پریشاں ہو جا
رخت بردوش ہوائے چمنستاں ہوجا
ہے تنک مایہ تو، ذرے سے بیاباں ہوجا
نغمہ موج سے ہنگامہ طوفان ہوجا
قوت عشق سے ہر پست کو بالا کردے
دہر میں اسم محمد سے اجالا کردے

انجمن کے جلسوں میں بعض اوقات حاضرین اور منتظمین کے درمیان بڑی دلچسپ نوک جھونک ہوا کرتی تھی۔ منتظمین میں عام طور پر اردو کے رندنوں غالباً سب سے زیادہ مقبول اخبار ''پیسہ اخبار،، کے ایڈیٹر مولوی محبوب عالم صاحب اور ان کے چھوٹے بھائی عبدالعزیز پیش پیش ہوا کرتے

تھے۔ لڑکے خوش طبعی سے انہیں پسہ اور دھیلا کہا کرتے تھے۔ گو اس سے کسی قسم کی تحقیر مقصود نہ تھی۔ لیکن عبدالعزیز صاحب خصوصاً چونکہ انجمن کے جلسوں میں چندہ جمع کرنے کے لئے سب سے زیادہ پروپیگنڈا کیا کرتے تھے۔ اس معاملہ میں ان کی اور حاضرین کے درمیان خصوصیت تھی۔ ہوتا یہ تھا کہ جہاں کسی پسندیدہ شاعر کی نظم یا اچھے مقرر کی تقرر کا وقت آیا عبدالعزیز صاحب ڈائس پر کھڑے ہوگئے اور کہنے لگے کہ آپ فلاں صاحب کی نظم سننے کے لئے بیچین ہیں، وہ موجود ہیں اور سنانے کے لئے تیار ہیں۔ لیکن چندہ کی رقم مثلاً ساڑھے چار ہزار روپیہ تک پہنچ گئی ہے پانچسو اور دلوائیے تو نظم شروع ہوگی۔ ورنہ جب تک پانچ ہزار روپیہ نہ ہوں گے اپ کو انتظار کرنا پڑے گا۔ اس پر لوگ جلدی جلدی دوڑتے اور رقم پوری کردی جاتی تو نظم شروع ہوتی۔ اس کا جواب حاضرین کو موقع ملجاتا تھا تو اس طرح دیاجاتا تھا۔ کہ ڈاکٹر اقبال کی اگر کسی جلسے میں کوئی نظم نہیں ہوئی اور حاضرین میں موجود ہیں۔ تو ایک صاحب کھڑے ہوگئے اور کہا کہ آج تو چندہ دیتے دیتے تھک گئے ہیں۔ آپ نے ہماری دلچسپی کا کوئی سامان مہیا نہیں کیا۔ لہذا علامہ اقبال سے ان کے چند غیر مطبوعہ اشعار سنوادیجئے۔ اور اگر یہ نہیں ہوسکتا تو چندہ بھی نہیں ہوگا۔ تمام حاضرین تہیہ کرکے بیٹھ جاتے کوئی ایک پیسہ نہیں دیتا۔ چنانچہ منتظمین مجبور ہوجاتے اور علامہ کی منت سماجت کرکے اشعار پڑھواتے۔ ایک ایسا موقع مجھے یاد ہے کہ اقبال مسکرا کے اٹھے اور ایک فی البدیہ رباعی مزاحیہ شان میں پڑھی، ٹھیک الفاظ مجھے یاد نہیں۔ کچھ اس طرح تھے: پلندہ باقی۔ بہت ہے چندہ باقی۔ اور ابھی تو رہتا ہے بندہ باقی وغیرہ۔ اور یہ سنا کر بیٹھ گئے۔حاضرین نے پہلے تو خوب تالیاں بجاکر داد دی۔ اس کے بعد ایک صاحب اٹھے اور کہنے لگے کہ اس رباعی کا بہت بہت شکریہ۔ لیکن شوق پورا نہیں ہوا۔ حسرت رہی جاتی ہے۔ چنانچہ علامہ پھراٹھے اور پھر چند اشعار سنا کر چندہ کی گاڑی کو دوبارہ چلتا کردیا —

ٹھیک تاریخیں یاد نہیں لیکن سنہ ۱۹۱۲ع یا ۱۹۱۳ع کا ذکر ہے جب میں لاہور گورنمنٹ کالج میں بی۔اے میں پڑھتا تھا۔ اقبال کئی مرتبہ اس کالج میں پڑھانے پر مامور ہوئے۔ لیکن ہمیشہ فلسفہ کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ اس مرتبہ شائد پرنسپل کی غیر موجودگی، یا کسی اور وجہ سے ہماری جماعت کو انگریزی نظم کا سبق دینا ان کے فرائض میں شامل ہوگیا اور ہماری بیحد خوش قسمتی تھی کہ ہم نے انگریزی زبان کے بہترین شعراء کی چند بہترین نظمیں ان سے پڑھیں۔ ان میں جہاں تک مجھے یاد ہے ملٹن کی It Penseroso, Llegeso اور Lycidas اور کیٹس کی Isabella ڈرائڈن کی

Mac Hecknoe اور غالباً کولرج کی Ancient mariner شامل تھیں۔ Gray's Elegy کے علاوہ شیلے کی Adonais جس کا میں خاص طور سے ذکر کرنا چاھتا ھوں کیونکہ بلا مبالغہ یہ انگریزی زبان کی چند سب سے بلند نظموں میں سے ایک ھے۔ شلے کا تخیل ھمارے مشرقی شعراء کی طرح گہرا اور پر معنی ھوتا ھے۔ اور جس طرح ھمارے شعرا ایک ھی شعر میں بہت کچھ کہہ جاتے ھیں، اسی طرح شیلے کے ایک بند میں خیالات کا ھجوم ھوتا ھے، جن کو علیحدہ علیحدہ کرکے پوری طرح سمجھنے کے لئے قدرے محنت در کار ھوتی ھے۔ اس خاص نظم (Adonais) کے متعلق میں ذرا تفصیل سے کام لینا چاھتا ھوں۔ کیونکہ اس کے بغیر استاد کی استادانہ حیثیت کی حقیقت کا اظہار نہیں ھوسکے گا۔ آپ کے معلمین تو جانتے ھوں گے لیکن آپ میں سے شاید ھی کوئی طالب علم ایسا ھو جسے معلوم ھو کہ یہ نظم شیلے نے اپنے دلی دوست اور مشہور شاعر (Keats) کے مرثیہ کے طور پر لکھی تھی جس کا صرف چوبیس برس کی عمر میں، نقادوں کے نہایت بے رحمی سے اس کی بعض نظموں پر اعتراضات کرنے کے صدمہ سے انتقال ھوگیا تھا۔ یہ تمام نظم صحیح معنوں میں درد و غم کے اثرات سے مغمور ھے اور ھر مصرع میں ایک زخم خوردہ دل کے خون کی جھلک دکھائی دیتی ھے۔ یہاں تک کہ عجیب بات ھے۔ نظم کے آخری تین چار بندوں میں اس انتہائی مایوسی اور شدت غم کے ذکر کے ساتھ جو کیٹس کی جدائی سے شیلے پر چھا گیا تھا۔ شیلے کی اپنی موت کا جو اس نظم کے لکھنے سے تین چار سال بعد واقع ھوئی ھو بہو نظارہ موجود ھے۔ گویا یہ ایک قسم کی پیشنگوئی تھی کہ میری موت اس طرح واقع ھونے والی ھے۔ گویا اول تو لکھنے والا شیلے ۔ دوسرے اس کی وہ نظم جو انتہائی جذبے کی حالت میں لکھی گئی۔ اور تیسرے پڑھانے والا ڈاکٹر محمد اقبال جو خود گہرے تخیل کا بادشاہ ھے اس مجموعہ نے شاگردوں کی جماعت کے ان افراد پر جو حساس دل رکھتے تھے، وہ اثر کیا کہ تمام عمر فراموش نہیں ھوسکتا۔

اس نظم کے پچپن بند ھیں اور ڈاکٹر صاحب پینتالیس منٹ کے ایک کالج کے گھنٹے میں نو، نو مصرع کا ایک بند ھی روزانہ پڑھاتے تھے۔ اس سے آپ اندازہ کرسکتے ھیں کہ ان کو پڑھانے میں اور جماعت کو پڑھنے میں کتنا لطف حاصل ھوتا ھوگا۔ جب شیلے کے خیالات کو علامہ اقبال جیسا آدمی سمجھانے کی غرض سے واضح کرے اور ھر خیال کے ساتھ مقابلہ یا موازنہ کے طور پر اپنے اور اردو شعراء کے خیالات بھی پیش کرے تو سامعین کی خوش قسمتی کا کون اندازہ کرسکتا ھے۔ ایک دریا تھا جو بہتا چلاآتا تھا۔ علامہ کے منہہ سے پھول جھڑتے تھے۔ اور دل یہی چاھتا تھا

کہ وہ اسی طرح پڑھاتے جائیں۔ اور ہم دن بھر خاموش بیٹھ کر سنا کریں۔ کالج کا گھنٹہ جو عام طور پر طالب علم کے لئے محنت سے چھٹکارے کی مسرت انگیز خبر لئے ہوئے آتا ہے۔ اس گھنٹہ کے ختم ہونے سے دل پر چوٹ کی شکل میں لگتا تھا۔ اور بادل ناخواستہ اٹھ کر کمرے سے باہر چلے جاتے تھے —

میں چاہتا ہوں کہ شیلے کی (Adonais) سے مثال کے طور پر ایک چیز پیش کردوں جس سے آپ کو مندرجہ بالا گھنٹوں کی کیفیت کا اندازہ ہوسکے۔ اس کے دوسرے بند کی آخری سطور میں شیلے کہتا ہے کہ ان کے قبر پر اگے ہوئے پھولوں کی طرح جو دفن شدہ انسان کی بے ثباتی اور نفرت انگریز صورت پر ہنستے ہیں۔ کٹیس نے اپنی آنے والی ہولناک موت کو اپنے آخری نغموں سے اس طرح سجا کر چھپا رکھا تھا کہ وہ نظر نہیں آتی تھی۔

کسی قبر پر اگے ہوئے پھولوں کو دیکھ کر شیلے کے دل میں یہ خیالات پیدا ہوئے کہ ایک تو وہ پھول انسان کی بے ثباتی پر ہنستے ہیں۔ دوسرے وہ انسانی لاش کے ڈراؤنے پن کو اپنے حسن سے چھپا دیتے ہیں۔ اس کے مقابلہ میں مرزا غالب فرماتے ہیں :

سب کہاں کچھ لالہ‌ٔ وگل میں نمایاں ہوگئیں
خاک میں کیا صورتیں ہوں گی کہ پنہاں ہوگئیں

ان میں قبر کے پھولوں کو دیکھ کر غالب کے دل میں یہ خیالات پیدا ہوئے کہ یہ پھول ان دل فریب صورتوں کا ایک حصہ ہیں جو اس خاک میں دفن ہیں۔ اور جنہیں ان کے حسن کی طاقت نمو نے مٹی کے باہر ظاہر کردیا ہے —

علامہ اقبال کا انگریزی تلفظ کچھ اچھا نہ تھا۔ شیلے کو شلی کہتے تھے۔ اور اردو فارسی بھی حد درجہ پنجابیت لئے ہوئے لہجے میں بولتے تھے۔ یعنی قاف کو کاف ہی کہتے تھے۔ اور حقہ کو حکہ۔ اسی بنا پر مولانا نیاز فتحپوری نے اپنی مشہور ڈائری میں اقبال کی صورت شکل اور طرز گفتگو کو نہایت غیر شاعرانہ بیان کیا ہے۔ لباس کی طرف کبھی توجہ نہیں کی۔ یہاں تک کہ کالج یا ہائی کورٹ میں انگریزی سوٹ پہن کر جاتے تھے تو وہ بھی ڈھیلا ڈھالا بغیر استری کے۔ ٹائی ٹیڑھی ہے تو ٹیڑھی ہی سہی۔ عام طور پر بندھی بندھائی بو چپکالیا کرتے تھے۔ بوٹ

میلے ھیں تو کچھ پروانہ نہیں۔ بالوں کی مانگ نہیں نکالتے تھے پیچھے کو برش کرلیا کرتے تھے۔ پہلے ھمیشہ ترکی ٹوپی پہنا کرتے تھے۔ بعد میں بالدار سیاہ ٹوپی اختیار کرلی۔ باوجود اس کے کہ ھماری اس سال کی بی۔ اے کی جماعت جو شروع سنٹرل ماڈل اسکول سے ھی اپنی شرارت پسندی کے لئے مشہور چلی آتی تھی۔ اور خصوصاً برے تلفظ والے پروفیسر کا تو ناک میں دم کردیا کرتی تھی، ان کے گھنٹہ میں اس قدر خاموش ھوکر بیٹھ جاتی تھی کہ ایک تنکا بھی زمین پر گرے اور اس کی آواز سنائی دے جائے۔ مجھے یاد نہیں کہ اقبال نے کبھی کسی لڑکے کو کسی قصور پر سزا دی ھو۔ بلکہ دھمکی تک کبھی نہیں دی۔ حیرت کی بات ھے کہ مجھے اب علم ھوا ھے کہ ان کی داھنی آنکھ بیکار تھی۔ جماعت میں ھمیشہ ان سے قریب بیٹھتا تھا لیکن میں نے کبھی یہ محسوس نہیں کیا کہ وہ صرف ایک آنکھ سے دیکھتے ھیں۔ میں نے علامہ کو سگریٹ یا سگار پیتے کبھی نہیں دیکھا۔ گو سنا ھے کہ حقہ کے بہت شوقین تھے۔ کالج میں تو بغل میں ایک آدھ کتاب یا کلاس کا رجسٹر لیے۔ سرجھکائے کبھی کچھ گنگناتے ھوئے ادھر ادھر جاتے دکھائی دیتے تھے۔ کسی سے بات چیت نہ کرتے تھے۔

ان دنوں کالج میں ایک سوسائٹی بزم سخن کے نام سے تھی، جس کے جلسے عام طور پر پندرھویں یا مہینے میں ایک بار ھوا کرتے تھے۔ لیکن زندہ دل پروفیسر شیخ نورالٰہی صاحب اس کے مستقل صدر تھے۔ ھر جلسہ میں اپنے کالج کے علاوہ دوسرے کالجوں کے اتنے طالب علم جمع ھوجایا کرتے تھے جتنے کمرے میں سماسکتے۔ اس بزم میں کالج کے لڑکے اپنا منظوم کلام جو زیادہ تر غزلیات پر مشتعمل ھوتا سنایا کرتے تھے۔ بعض اوقات طرح، مقرر کردی جاتی تھی جس پر سب مشق سخن کرتے تھے۔ اور چونکہ ھمارے صدر، میں پہلے عرض کرچکا ھوں، زندہ دل تھے، وہ متبذل قسم کی عریانی کے سوا ھر قسم کی بات کہہ لینے دیا کرتے تھے۔ آج کل کی طرح اس وقت شعراء میں اتنی عریاں پسندی بھی نہ تھی۔ لیکن مذاق اور پھبتوں میں کالج کے کسی نہ کسی رنگ میں ممتاز طالب علموں اور پروفیسروں تک کو شعر میں باندھ لیا جاتا تھا، جس سے جلسہ کی دلچسپی روز افزوں تھی۔ خدا جانے اب تک وہ بزم قایم ھے یا نہیں۔ بہرحال اس وقت بہت کوشش کی گئی لیکن صدر بننا تو در کنار علامہ اقبال کبھی اکے ایک جلسہ میں بھی شریک نہیں ھوئے۔ البتہ (College day) کے موقع پر ھر سال کسی پہلے آدمی نے بہترین اردو نظم کے لئے ایک مستقل انعام مقرر کررکھا

تھا۔ اس مقابلہ میں جو لڑکے نظمیں بھیجتے ان کے جج علامہ اقبال ھی ھوا کرتے یہاں تک کہ جب وہ کالج میں پڑھاتے بھی نہ تھے، تو یہ نظمیں فیصلہ کے لئے انہیں کے پاس بھیجدی جایا کرتی تھیں۔ بعد میں وہ نظمیں جو اول ،دوم اور سوم درجہ پر رہیں کالج کے دن تمام لڑکوں کے سامنے ان کے مصنف پڑھکر سناتے اور انعام حاصل کرتے تھے۔ ویسے عام طور پر بھی علامہ ویسے نوجوانوں کے شعر کہنے کے خلاف تھے۔ مجھے یاد ہے کہ ان کی پروفیسری کے دنوں میں جب وہ ھمیں پڑھاتے تھے۔ ھم ان کی کلاس کے دو تین لڑکے اپنی اپنی غزلیں لے کر ایک دن اکھٹے ان کے پاس گئے اور عرض کیا کہ ھم آپ کے شاگرد ھیں۔ اور شعر کہنے کا شوق رکھتے ھیں۔ اگر کبھی کبھی آپ ھماری ناچیز کوشش دیکھ کر تھوڑی بہت اصلاح فرمادیا کریں تو بڑی عنایت ھوگی۔ فرمایا کہ بھائی میں کبھی کسی کے اشعار پر اصلاح نہیں دیا کرتا۔ جو تمہارے دماغ میں آئے لکھو۔ لیکن اگر میری نصیحت مانو تو شعر کہنا چھوڑ دو۔ یہ مشغلہ اچھا نہیں—

اقبال کے ملنے والے عام طور پر کہتے ھیں کہ اپنے گھر میں بہ فراغت بیٹھے ھوئے بھی جب کبھی بات چیت کے دوران کوئی اچھے اشعار پڑھےجاتے تو ان کے آنسو نکل آتے تھے۔ اور یہ تو مشہور ھے کہ شعر کہتے وقت اکثر اوقات زاروقطار رویا کرتے تھے۔ اور یہ بھی کہ ان سے عندالطلب شعر نہیں کہلوائے جا سکتے تھے، جب تک ان پر وہ خاص کیفیت طاری نہ ھو اور طاری ھو تو بیسوں اشعار ایک وقت میں کہہ جاتے تھے۔ اس سے مجھے ایک واقعہ یاد آگیا ھے، حالانکہ وہ پڑھاتے وقت کتاب کے مضمون ھی سے سروکار رکھتے تھے، ایک دن ایسا اتفاق ھوا کہ سبق چھوڑ کر گو یا جماعت سے باتیں کرنے لگے۔ جو نظم وہ پڑھا رھے تھے اس میں ایک مصرع کے یہ معنے تھے کہ شاعر کے لئے زبان کے الفاظ اظہار خیالات کو کافی نہیں ھوتے۔ اقبال کتاب کی طرف سے نگاہ اٹھاکر جماعت سے مخاطب ھوگئے اور فرمایا کہ آپ لوگ اندازہ نہیں کرسکتے کہ شاعر کے دماغ میں جس وقت آمد ھوتی ھے تو اس کی کیا حالت ھوتی ھے۔ خیالات ایک طوفان کی طرح امڈے چلے آتے ھیں، اس کو ھر خیال کے لئے پہلے الفاظ تلاش کرنا پڑتے ھیں پھر عروض اور قافیہ ردیف کے مرحلوں کو طے کرنا پڑتا ھے۔ اس کے بعد ایک شعر بنتا ھے۔ اس وقت تک درجنوں ایسے خیالات بھول کر ضایع ھوجاتے ھیں جو اگر شعر میں آجائے تو اس مخصوص شعر سے شاید کہیں بہتر ھوتے۔ شاعر بعض اوقات سخت بیچین ھوتا ھے۔ اور تڑپتا ھے کہ اظہار خیال کے لیے اسے

الفاظ نہیں ملتے یا ملتے ہیں تو اس خاص بحر یا قافیہ یا ردیف میں ادا نہیں ہوسکتے جس میں نظم یا غزل لکھی جارہی ہے۔

شمارہ ، جنوری ۱۹۶۲ء

اقبال کی زندگی کے چند گوشے

ﷺ شفیع کنبوہ

شیخ حسن دین صاحب مرحوم مدت مدید تک انجمن حمایت اسلام لاہور کے کتب خانے کے سپرنٹنڈنٹ رہے اور وہ لاہور کے کشمیری خاندانوں سے اچھے خاصے روابط رکھتے تھے کچھ اس لئے کہ وہ خود کشمیری تھے اور دوسرے اس لئے بھی کہ وہ صاحب ذوق تھے اور سوشل ورکر بھی تھے۔آنہوں نے مجھے ایک واقعہ سنایا جو حسب ذیل ہے :۔

یہ کوئی سنہ ۱۹۱۴-۱۵ کا ذکر ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی شادی کے چرچے لاہور میں ہونے لگے۔ بہتیرے خاندانوں نے خواہش ظاہر کی مگر ڈاکٹر صاحب کسی کی نہ سنتے تھے۔ آخر لاہور کے چند اکابر نے منشی محبوب عالم پیسہ اخبار والوں کی لڑکی فاطمہ بیگم کی طرف آن کی توجہ دلوائی اور کہا کہ لڑکی فاضلہ اردو فارسی جانتی ہے اور آجکل پونا میں کسی کالج میں پڑھاتی بھی ہے اس لئے یہ رشتہ ٹھیک رہے گا۔ مگر ڈاکٹر صاحب نے انکار کر دیا۔

اس بات کی خبر جب فاطمہ بیگم کو پہنچی تو آس نے گرمیوں کی چھٹیوں میں لاہور کا ارادہ کرلیا۔ یہاں آنے سے پیشتر آس نے بڑی جرأت سے کام لیکر ڈاکٹر صاحب کو ایک چٹھی لکھی جس میں آس نے لکھا :۔

''آپ یہ جان کر خوش ہونگے کہ میں ایک ادیب کی لڑکی ہوں اور مجھے مدت سے پڑھنے لکھنے کا شوق ہے۔ آجکل میں شعر بھی کہتی ہوں اسلئے میری خواہش ہے کہ اس فن کو پایۂ تکمیل تک پہنچاؤں۔ میں عنقریب لاہور آرہی ہوں۔ اگر آپ اجازت دیں تو میں کبھی کبھار اصلاح لینے کی غرض سے آپ کے پاس آجایا کروں کیونکہ آپ ہمارے قریب ہی تو رہتے ہیں (انار کلی بازار میں) ''

جسوقت یہ چٹھی ڈاکٹر صاحب کو ملی تو ڈاکٹر صاحب نے حاضرین مجلس کو دکھائی جن میں غالباً احمد دین وکیل بھی موجود تھے۔ پھر جلدی

سے چٹھی لیکر اُس کی پشت پر یہ شعر لکھ دیا :

شوق تحریر مضامیں میں کھلی جاتی ہے
بیٹھ کر پردہ میں بے پردہ ہوئی جاتی ہے

اور اسی طرح اُس چٹھی کو ایک نئے لفافہ میں بند کرکے واپس بھیجدیا۔
واللہ اعلم باالصواب ۔

یہ ۱۹۳۶ کے کرسمس کی ایک رات کا ذکر ہے کہ میرے چند عزیزوں نے اقبال سے ملنے کی خواہش کا اظہار کیا ۔ چنانچہ عشاء کی نماز کے بعد ہم جاوید منزل کی طرف روانہ ہوئے ۔ وہاں پہنچے تو علی بخش کی مہربانی سے معلوم ہوگیا کہ ڈاکٹر صاحب ابھی جاگ رہے ہیں۔ ہم نے اجازت چاہی ۔ ڈاکٹر صاحب نے لیٹے ہی لیٹے کروٹ لی اور ہمارے سلام کا جواب دینے کے بعد صورت احوال پوچھی ۔ طے شدہ پروگرام کے مطابق میرے ایک رفیق نے ڈاکٹر صاحب سے عرض کی کہ حضور جاوید نامہ میں آپ نے شرف النساء بیگم کے محل کی بہت تعریف کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

ڈاکٹر صاحب یہ سنتے ہی تھوڑے سے اچھلے اور ہماری طرف پوری توجہ کے ساتھ یوں گویا ہوئے :

تمہیں معلوم نہیں کہ شرف النساء بیگم کون تھی۔ اتنی پاکباز اور اسلام کی پرستار عورت کا نام بھی مسلمانوں کو نہیں آتا ۔ افسوس ۔

ہم سب خاموشی کے ساتھ اُن کے چہرے کا اُتار چڑھاؤ دیکھ رہے تھے جو لحظہ بہ لحظہ سرخ ہو رہا تھا ۔ پھر یکدم بول اُٹھے :

سنیے ۔ شرف النساء بیگم لاہور کے ایک صوبیدار کی لڑکی تھی ۔ بڑی نیکوکار اور پرہیزگار ۔ اُسے صحیح اسلام کا پتہ چل گیا تھا ۔ چنانچہ وہ ہمیشہ اپنے پاس تلوار اور قرآن پاک کا ایک نسخہ رکھتی تھی ۔ قرآن پڑھنا اور تلوار سے کھیلنا یہ اُس کا روز مرہ کا شغل ہوگیا تھا ۔ چنانچہ اپنے بستر مرگ پر اُس نے یہ وصیت کی کہ اُس کے مرنے کے بعد قرآن پاک اور اسکی تلوار کو اُس کی میت کے ساتھ ہی دفن کردیا جائے ۔ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا ۔ اور یہ جی ٹی روڈ پر گلابی باغ کی چوکی کے پچھلی طرف جوسرو والا مقبرہ کہلاتا ہے اُسی کا ہے ۔ یہ سیدھا مقبرہ کھڑا ہے اور اس کے اوپر جانے کا کوئی راستہ نہیں ۔ اب جب سکھوں کا دور حکومت آیا تو کسی نے اُن سے کہ دیا کہ اس مقبرے میں خزانہ مدفون ہے۔ چنانچہ انہوں نے آؤ دیکھا نہ تاؤ فوراً ہی مقبرے کی کھدائی شروع کردی اور یہ دیکھ کر حیران ہوئے کہ قبر میں ہڈیوں کے ڈھانچے کے علاوہ قرآن پاک کے چند بوسیدہ اوراق اور ایک زنگ آلودہ تلوار کے سوا اور کچھ بھی نہیں جنہیں تلف کردیا گیا ۔

اب آپ کو معلوم ہونا چاہئے کہ یہ تلوار اور قرآن کی بات شرف النساء

بیگم نے کہاں سے سیکھی - سنئیے -

حضرت عمر کے زمانہ میں حضرت سلمان فارسی کوفہ کے گورنر تھے - اُن کے عہد میں وہاں کے دارلامارت (گورنمنٹ ہاؤس) میں آگ لگ گئی - ملازمین سراسیمگی کی حالت میں آگ بجھانے میں مشغول مگر حضرت سلمان فارسی نہایت اطمینان کے ساتھ ایک طرف جاکر کھڑے ہوگئے - لوگوں نے ان کی توجہ مال و اسباب کی طرف دلائی اور کہا کہ حضور آپ اپنے مال و منال کے نکالنے کے لئے کیا حکم صادر فرماتے ہیں - مگر حضرت سلمان فارسی نے ہلکے سے تبسم کے ساتھ فرمایا کہ میں اپنا اثاثہ نکال لایا ہوں اور دیکھو وہ یہ ہے - ایک گھوڑا ' ایک تلوار اور قران پاک کا یہ نسخہ ' مسلمانوں کا اثاثہ بس یہی ہے اور یہ میں لے آیا ہوں' مجھے دوسرے دنیوی مال و منال کی ضرورت نہیں - یہ سن کر حاضرین آبدیدہ ہوگئے اور انہیں معلوم ہوگیا کہ مسلمان کی صیح جائداد کونسی ہے -

بس اسی واقعہ سے شرف النساء بیگم نے سبق سیکھا اور ہمیشہ تلوار اور قرآن کو پاس رکھا- پھر کیوں نہ وہ جنت میں ایک بہترین مقام حاصل کرے اُس کا محل یقیناً سب سے ارفع و اعلیٰ ہوگا - یہ ہے شرف النساء بیگم کی مختصر داستان - اب تم سوچو کہ تم اسلام کی تعلیمات پر کس حد تک عمل کرنے کے لئے تیار ہو -

ہم سوچ میں پڑ گئے اور واپسی کی اجازت چاہی جو مل گئی-اسوقت ڈاکٹر صاحب کی آنکھوں میں آنسو تھے جنہیں وہ ضبط کرنے کی کوشش کر رہے تھے -

---

یہ مارچ ۱۹۳۷ کے آخری عشرہ کا ذکر ہے - امرتسر کے چند بیوپاری قسم کے دوست شالامار باغ کا میلہ دیکھنے کے لئے لاہور تشریف لائے - یہ نیم خواندہ اصحاب باتوں باتوں میں ڈاکٹر اقبال کا ذکر لے بیٹھے - ان میں سے ایک صاحب نے یہ فرمائش کردی کہ اگر میں انہیں ڈاکٹر اقبال کی زیارت کرادوں تو وہ حضرت مادھولال حسین کے مزار پر چراغاں دیکھنے کے لئے نہیں جائینگے - چنانچہ میں اُن پانچوں دوستوں کو لیکر جاوید منزل جا پہنچا اور علی بخش سے درخواست کی کہ وہ انہیں ڈاکٹر صاحب کی زیارت کرادے کیونکہ یہ اصحاب بڑی دور سے آئے ہیں - علی بخش نے اندر جھانکا ، پھر اندر جاکر ڈاکٹر صاحب کے پلنگ کے سامنے چھ کرسیاں رکھکر اندر پہنچنے کا اشارہ کیا - ڈاکٹر صاحب اسوقت ایک دھوتی اور بنیان پہنے لیٹے ہوئے تھے - ہم سب نے مودبانہ سلام کیا اور انہوں نے جواب دیتے ہوئے کرسیوں پر بیٹھنے کا اشارہ کیا - مگر ہم نے کرسیوں کو پیچھے دھکیل دیا اور فرش پر بیٹھنے کو ترجیح دی - جسوقت ہم دوزانو ہوکر بیٹھ گئے تو بڑی متجسسانہ نگاہوں سے ہماری طرف متوجہ ہوکر فرمانے لگے -

'' کیوں بھائیو - کیسے آئے ہو ؟ ''
میں نے جواب دیا کہ جناب یہ صرف آپ کی زیارت کے لئے آئے ہیں -

'' زیارت — ارے کسی پیر کی زیارت کرلی ہوتی - میں تو کوئی پیر نہیں - لوگ ہمیشہ پیروں فقیروں کی زیارت کیا کرتے ہیں - ''

چند لمحات کی خاموشی کے بعد میرے ایک ساتھی نے کہا کہ افسوس ہے ہم نے اس وقت جناب کو تکلیف دی اور جناب کے لئے کوئی تحفہ بھی نہ لاسکے - یہ سنتے ہی وہ یکدم بول اٹھے -

'' تحفہ ؟ وہ کیا ہوتا ہے ؟

'' مسلمان کے گھر مسلمان کا آجانا ہی تحفہ ہے '' - یہ فقرہ دو بار دہرایا اور پھر ہم سب کی طرف متوجہ ہوکر بولے :—

'' اچھا یہ بتاؤ - نماز پڑھا کرتے ہو یا نہیں ؟ ''

یہ سنتے ہی ہم ایک دوسرے کی بغلیں جھانکنے لگے - سمجھ میں نہ آتا تھا کہ کیا جواب دیں - آخر میں نے جرأت سے کام لیکر عرض کیا :—

'' حضور نماز تو پڑھتے ہیں مگر دل نہیں لگتا - بھولی ہوئی چیزیں یاد آجاتی ہیں '' - وہ سنتے ہی مسکرا پڑے اور فرمانے لگے :—

'' ہاں تم ٹھیک کہتے ہو - مجھے بھی نماز میں انہیں حالات سے دوچار ہونا پڑتا ہے - اچھی طرح دلجمعی نہیں ہوتی - قرطبہ میں میرا جی چاہتا تھا کہ نماز پڑھوں - جامع اظہر میں نماز پڑھنے کا بڑا لطف آتا تھا - بھلا غور کرو - جمعہ کا دن ہو ' مسلمان جوق درجوق نماز پڑھنے کے لئے جارہے ہوں ' مسلمانوں کے بادشاہ کی سواری کی آمد آمد ہو - مسلمانوں کی فوجیں بازار میں دورویہ کھڑی ہوں - تو پھر کون بدبخت ہے جس کا دل نماز پڑھنے کو نہ چاہے - یہ غلام آباد ہے - تم سچے ہو - ''

جسوقت ڈاکٹر صاحب یہ کہہ رہے تھے تو ان کا چہرہ سرخ ہو رہا تھا اور آنکھوں میں آنسو امڈے چلے آرہے تھے - ایک خاص قسم کے جوش کے ساتھ وہ اچھلے اور پھر لیٹ گئے - کمرے میں سناٹا طاری ہو گیا - چند لمحات کے بعد پھر یوں گویا ہوئے :

'' بھائیو - نماز پڑھا کرو - بڑھتے بڑھتے ہی نماز پڑھی جائے گی - سپاہی پریڈ کرتا کرتا ہی کبھی جرنیل بن جاتا ہے - نماز پڑھا کرو - اسی میں فائدہ ہے '' -

ان الفاظ کے ساتھ وہ خاموشی سے لیٹ گئے اور علی بخش نے ہمیں چلے جانے کا اشارہ کیا - چنانچہ ہم بھی نہایت خاموشی کے ساتھ سلام کر کے رخصت ہوئے -

---

یہ ستمبر یا اکتوبر ۱۹۳۷ کا واقعہ ہے کہ میں نے اچھلے ہر میو روڈ سے گزرتے ہوئے چند نوجوانوں کو جاوید منزل میں گھستے ہوئے دیکھا - میں بھی غیر شعوری طور پر ان کے پیچھے ہو لیا - آگے آگے وہ اور پیچھے پیچھے میں - برآمدے کے ساتھ والے چھوٹے کمرے میں اسوقت ڈاکٹر صاحب ایک آرام کرسی پر بیٹھے یا لیٹے حقہ پی رہے تھے - ہم سب نے بیک وقت سلام کیا اور حکم کے مطابق سامنے بچھی ہوئی کرسیوں پر سمٹ کر بیٹھ گئے - ڈاکٹر صاحب نے ان نوجوانوں کی طرف نگاہ ڈالی گویا کہ ان کی تشریف آوری کا مطلب پوچھا - ان میں سے ایک نے عرض کیا

"جناب پند نامہ عطار میں ایک شعر ہے

کفر کافر را و دین دیندار را
ذرہ درد دل عطار را

اس شعر کا مطلب سمجھنے کے لئے ہم یہاں حاضر ہوئے ہیں -

شعر سنتے ہی ڈاکٹر صاحب کچھ نیم بگولا سا ہو گئے اور فرمانے لگے

یہ تمہیں کس نے پڑھایا کہ یہ پندنامہ عطار کا شعر ہے ؟
آپ کون سے کالج میں پڑھتے ہیں ؟
کس جماعت میں ہیں ؟
کون کون سے مضامین آپ نے کالج میں لے رکھے ہیں؟ آپ کے والد صاحبان کیا کرتے ہیں ؟

ان تابڑتوڑ سوالات سے وہ نوجوان کچھ بھونچھکے سے رہ گئے اور ایک دوسرے کا منہ دیکھنے لگے - آخر ایک نے بتلایا کہ وہ ایف اے کا طالب علم ہے اور دوسرے نے B. Sc. کا طالب علم ہونا ظاہر کیا - پہلے نے فارسی میٹرک تک پڑھی تھی اور دوسرے نے مڈل تک - البتہ دونوں کے گھروں میں علم و ادب کا کافی چرچا ہے - کسی پڑھے لکھے خاندان سے تعلق رکھتے ہیں - یہ سنتے ہی ڈاکٹر صاحب کا چہرہ متغیر ہو گیا اور فرمانے لگے :

تھوڑی سی فارسی پڑھ لینے سے فارسی نہیں آئیگی - معلوم نہیں کس نے آپ کو غلط سلط پڑھا دیا ہے - یہ شعر پندنامہ عطار کا نہیں اور اس کو سمجھنے کے لئے کافی عمر درکار ہے - پہلے فارسی پڑھنے اور سمجھنے کا شوق پیدا کرو پھر کہیں جا کر اس کا مطلب سمجھ سکو گے - میرا خیال تھا کہ تم فارسی پڑھکر اب عربی کی طرف رجوع کرو گے - مگر افسوس تمہیں تو فارسی ہی نہیں آتی ، اردو کتنی آتی ہوگی - تم تو سائنس کے طالب علم ہو ، خدا ہی تمہارا حافظ ہے -

جس وقت اقبال کی زبان سے یہ الفاظ نکل رہے تھے تو ان کا چہرہ سرخ اور ہاتھوں کی مٹھیاں بھنچی ہوئی دکھائی دیتی تھیں - ایک خاص قسم کا جوش نمایاں تھا بلکہ مونچھوں کے بال بھی تنے ہوئے دکھائی دیتے

تھے - لب و لہجہ آہستہ آہستہ تیز ہو رہا تھا - کچھ دیر کی خاموشی کے بعد پھر فرمانے لگے

"تمہارا کوئی قصور نہیں - یہ صرف غلط تعلیم کا نتیجہ ہے - پڑھنے لکھنے کا شوق پیدا کرو - فرصت کے اوقات میں کسی قابل آدمی کی مجلس میں بیٹھ جایا کرو - اگر خدا کو منظور ہوا تو کبھی پڑھ ہی لو گے -

سنو اگر کچھ سیکھنا ہے تو عربی پڑھو - صرف قرآن پڑھنے سے عربی نہیں آئیگی بلکہ عربی کو بحیثیت عربی زبان کے پڑھو پھر کچھ بنیگا" -

شارد ، جولائی ۱۹۶۶ء

اقبال کی زندگی کا ایک ورق

شیخ اعجاز

اقبال کے کلام یا ان کے فلسفے کے متعلق میرا کچھ کہنا چھوٹا منہ اور بڑی بات ہوگی۔ آپ سے خطاب کرنے کے لئے میرا انتخاب غالباً اقبال سے اس قرابت کی وجہ سے ہوا ہے جس پر مجھے فخر ہے۔ اس قرابت کی وجہ سے مجھے انہیں بہت قریب سے دیکھنے کا موقعہ ملا۔ ان کے متعلق بہت سی باتیں مجھے یاد ہیں۔ جو میرے مشاہدے میں آئیں اور جن سے ان کے کردار کے بعض پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے۔ ان میں سے آج ایک کا ذکر کروں گا۔ شاید آپ کی دلچسپی کا باعث ہو۔

چچا جان کو ملازمت سے ایک قسم کا تنفر سا تھا۔ ایم اے ہونے کے بعد کچھ عرصے تک وہ پہلے اورینٹل کالج لاہور میں تاریخ، فلسفہ اور سیاست مدن کے لکچرار اور اسکے بعد گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفے اور انگریزی کے اسسٹنٹ پروفیسر رہے۔ انگلستان سے واپس آنے کے بعد انہوں نے لاہور میں بیرسٹری شروع کی لیکن اسکے ساتھ ساتھ کچھ عرصہ تک وہ گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفہ کے اعزازی پروفیسر بھی رہے۔ کالج کی ملازمت کی وجہ سے وہ صبح کے وقت کچہری نہ جا سکتے تھے گورنمنٹ نے خاص طور پر ہائی کورٹ سے یہ انتظام کرایا تھا کہ ان کے تمام مقدمات دن کے پچھلے حصہ میں پیش ہوا کریں چنانچہ قریباً ڈیڑھ سال تک اس پر عمل درآمد ہوتا رہا اس زمانے میں انڈین ایجوکیشنل سروس میں پنجاب میں غالباً کوئی ہندوستانی نہیں تھا اور یہ سروس زیادہ تر انگریزوں کیلئے مخصوص تھی۔ گورنمنٹ نے انہیں اس سروس کی پیشکش کی۔ لیکن انہوں نے قبول کرنے سے انکار کر دیا اور بیرسٹری کے آزاد پیشے کو پسند کیا۔ چچا جان اوروں کو بھی جہاں تک ہو سکے ملازمت سے گریز کرنے کا مشورہ دیا کرتے تھے۔

جولائی ۱۹۱۹ع میں جب میں نے بی اے کا امتحان پاس کیا تو میری آئندہ تعلیم کا مسئلہ گھر والوں کے سامنے آیا میری خواہش تھی کہ ایم اے میں داخل ہو جاؤں چچا جان کی رائے تھی کہ مجھے لا کالج میں ایل ایل بی کی ڈگری حاصل کرنے کے لئے داخل ہونا چاہئے اس مسئلے کے متعلق کئی خطوط میں نے انہیں اور انہوں نے مجھے لکھے اور آخر مجبور ہو کر میں نے لا کالج میں داخل ہونے کا فیصلہ کر لیا۔ ستمبر کی چھٹیوں میں جب چچا جان چند دنوں کے لئے سیالکوٹ آئے تو میں نے اس معاملے کو پھر چھیڑا لیکن انہوں نے اپنی رائے تبدیل نہ کی۔ یہ بات مجھے ناگوار ہوئی۔ اور میں نے اس کے اظہار کا یہ طفلانہ طریق اختیار کیا کہ اپنے کمرے میں بند ہو کر بھوک ہڑتال کردی۔ دوپہر کے کھانے کے وقت تک تو گھر میں کسی کو اس بھوک ہڑتال کا شاید علم نہ ہوا۔ لیکن جب دوپہر کے کھانے کے لئے میں کمرے سے نہ نکلا تو والدہ صاحبہ نے کسی کو بلانے کے لئے بھیجا۔ میں نے کمرے کا دروازہ اندر سے بند کر رکھا تھا۔ جو باوجود کھٹکھٹائے جانے کے نہ کھولا۔ پھر تو ایک تانتا بندھ گیا۔ والدہ صاحبہ اور دیگر رشتے دار مستورات یکے بعد دیگرے دروازہ کھلوانے کی کوشش کرتی رہیں لیکن اندر سے صدائے نہ برخواست والا معاملہ رہا۔ آخر اس بات کی رپورٹ چچا جان کو پہونچی وہ نفسیات کے ماہر تھے انہوں نے مستورات سے کہا کہ میری بھوک ہڑتال کو کوئی اہمیت نہ دیں۔ اس کے بعد رات ہو گئی مگر کسی نے ہماری خبر تک نہ لی۔ آنتیں قل ہواللہ پڑھنے لگیں۔ رات کے کھانے کے وقت جی چاہتا تھا۔ کہ کوئی بھولے سے بھی دروازہ کھٹکھٹائے تو کھول دیں لیکن کوئی دروازے کے قریب تک نہ آیا۔

جب سب لوگ سونے کے لئے چھت پر چلے گئے تو والدہ صاحبہ نے دروازے پر دستک دے کر کہا کہ کھانا دروازے کے باہر پڑا ہے بھوک لگے تو کھا لینا۔ یہ کہکر وہ بھی چھت پر تشریف لے گئیں۔ کچھ وقت کے بعد یہ اطمینان کرکے کہ سب لوگ اوپر جا چکے ہیں۔ میں نے دروازہ کھولا دروازے کے قریب ایک کشتی میں کھانا رکھا تھا۔ میں بھوک سے بے حال ہو رہا تھا۔ خوب سیر ہو کر کھایا اور پھر دروازہ بند کرکے کمرے میں ہی سو گیا۔ گرمیوں کا موسم تھا رات بے آرامی میں کٹی۔ صبح ناشتے کے وقت سے کچھ پہلے چچا جان دروازے پر آئے۔ دروازے کے اوپر والے حصے میں شیشے لگے ہوئے تھے جن میں سے میں نے انہیں دیکھ لیا اور فوراً اٹھ کر دروازہ کھول دیا۔ اس موسم میں گھر پر وہ اکثر دھوتی اور بنیان پہنے رہتے اس وقت بھی یہی لباس تھا لبوں پر خفیف سی مسکراہٹ تھی کمرے میں داخل ہوئے اور مسکراتے ہوئے کہا۔

''مجھے معلوم نہ تھا کہ تم گاندھی کے چیلے بن گئے ہو،، میں نے ندامت سے سر جھکا لیا اور کچھ جواب نہ دیا۔ وہ ایک کرسی پر بیٹھ گئے ۔ اتنے میں والدہ صاحبہ ان کے لئے ناشتہ لیکر آئیں ۔ ہمارے بازار میں ایک حلوائی تھا اس کے ہاں کا حلوہ پوری بہت مشہور تھا ۔ چچا جان بھی جب سیالکوٹ تشریف لاتے تو کبھی کبھی اس سے شوق فرماتے ۔ والدہ صاحبہ خاص طور پر ان کے لئے اس کا اہتمام فرماتیں۔ مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ اس دن بھی ان کے لئے ناشتے میں چاء کے ساتھ وہی حلوہ پوری تھا ۔ وہ ناشتے کے ساتھ ساتھ مجھ سے باتیں بھی کرتے رہے ۔ ایل ۔ ایل ۔ بی میں داخلے کے خلاف میرا اعتراض صرف یہ تھا کہ وکالت میں کامیابی کے لئے میرے خیال میں تقریر کا ملکہ ضروری ہے ۔ اور چونکہ مجھے یہ ملکہ حاصل نہیں۔ لہذا میری طبیعت اس پیشے کی طرف راغب نہیں ہوتی ۔ انہوں نے فرمایا کہ بڑی بڑی تقریروں کی ضرورت صرف اعلیٰ درجہ کے قانونی کام کے لئے ہوتی ہے ۔ جو فی الحال پنجاب میں ہے ہی نہیں۔ اور وکالت کے کام کے لئے طبعی لگاؤ کی اس قدر ضرورت نہیں جس قدر کہ محنت اور تجربے کی ہے۔ کہنے لگے کہ پریکٹس سے آدمی وکالت کے سب پہلو سیکھ جاتا ہے ۔ اور اگر ایل۔ایل۔بی کے بعد تم پریکٹس شروع کروگے تو میں خود تمہیں کام سکھا دوں گا۔ آخر میں فرمایا کہ مجھے یقین ہے کہ اگر تم ایل۔ایل۔بی کی ڈگری حاصل کرلو تو آئندہ زندگی میں بہت فائدے اٹھاؤگے ۔ اور اگر پریکٹس نہ بھی کرو تو عمدہ ملازمت ملنے میں سہولت ہوگی۔ میں نے پروفیسروں کی زندگی کے علمی ماحول کا ذکر کیا تو فرمایا ہندوستانی کالجوں کی پروفیسری میں علمی کام تو ہوتا نہیں البتہ ملازمت کی ذلتیں ضرور سہنی پڑتی ہیں ۔ اپنی گورنمنٹ کالج کی پروفیسری کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ ایک مرتبہ طالب علموں کی حاضری کے متعلق پرنسپل نے مجھ سے کچھ اس طرح گفتگو کی جیسے کوئی اپنے کلرک سے کرتا ہے۔ اس دن سے ملازمت سے طبیعت کچھ ایسی بیزار ہوئی کہ ارادہ کرلیا کہ جہاں تک ہو سکے گا ملازمت سے پرہیز کرونگا ۔ اگرچہ میری آئندہ تعلیم کے متعلق وہ اپنی رائے پر پختگی سے قائم تھے لیکن آخری فیصلہ مجھی پر چھوڑا۔ میں نے ہتیار ڈال دئے اور لا کالج میں داخل ہونے پر رضامند ہوگیا۔ اس گفتگو کے دوران میں وہ ناشتہ ختم کر چکے تھے ۔ تولیہ سے ہاتھ صاف کرتے ہوئے کھڑے ہو گئے والدہ صاحبہ سے مخاطب ہوکر مسکراتے ہوئے فرمایا ۔ ''پوریاں بہت لذیذ تھیں اعجاز کو بھی کھلائیے ۔ کل سے فاقہ کر رہا ہے ،،۔ رات کے کھانے کے خالی برتن کمرے میں ایک طرف رکھے تھے ۔ لیکن وہ ان کی طرف دیکھے بغیر کمرے سے باہر چلے گئے ۔ مجھے ایک عرصہ بعد معلوم ہوا کہ رات کا کھانا انہیں کی ہدایت کے بموجب دروازہ پر رکھا گیا تھا ۔ اور انہیں علم تھا کہ

سب کے چھت پر چلے جانے کے بعد میں نے چپکے سے اٹھ کر کھانا کھا لیا تھا۔

۱۹۲۱ء میں میں نے ایل-ایل-بی کی ڈگری حاصل کرلی۔ پہلے چچاجان کا خیال تھا کہ میں چکوال ضلع جہلم میں پریکٹس شروع کروں۔ اس ضلع کا کام اکثر ان کے پاس آتا تھا۔ اور وہاں کے مقدمے باز حلقوں میں ان کی کافی شہرت تھی۔ لیکن اپنے بعض احباب سے مشورہ کر کے آخر انہوں نے فیصلہ کیا کہ میں چار پانچ سال اپنے شہر سیالکوٹ میں پریکٹس کروں۔ چنانچہ میں نے وہاں کام شروع کردیا۔ وکالت کا پیشہ ایک صبر آزما پیشہ ہے۔ اور مبتدیوں کو ابتدائے کار میں بہت ہی ہمت شکن حالات سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ مجھے اس پیشے سے پہلے ہی سے بے رغبتی سی تھی۔ لہذا چند مہینوں کے بعد جب ایک دوست سے یہ معلوم ہوا کہ انکم ٹیکس کے محکمہ میں انکم ٹیکس آفیسر کی چند آسامیاں خالی ہیں۔ تو میں نے درخواست دینے کا ارادہ کر لیا۔ چچا جان کو جب اس بارے میں تحریر کیا تو انہوں نے درخواست دینے کی اجازت دیتے ہوئے لکھا کہ ''وکالت کے پیشے کے متعلق جو تم نے لکھا ہے۔ وہ موجودہ صورت میں درست ہے۔ اور ابتدا میں واقعی بہت سی دقتوں کا سامنا کرنا ہوتا ہے۔ مگر آئندہ زمانہ میں اس پیشے کے لئے ترقی کے بہت سے امکانات ہیں بشرطیکہ گورنمنٹ نے مزید اصلاحات منظور کرلیں''۔ ان دنوں محکمہ انکم ٹیکس کے کمشنر مسٹر ڈارلنگ تھے۔ وہ چچاجان سے انگلستان کے زمانے سے واقف تھے اور ان کی بہت عزت کرتے تھے۔ میں نے جب چچا جان کو اس کے متعلق لکھا تو انہوں نے جواب دیا کہ ''ملازمت وغیرہ کے معاملے میں انگریزوں سے دوستی پر اعتماد کرنا ٹھیک نہیں مسلمانوں کو آج کل کسی قدر شک کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے اور وہ وقت دور نہیں جب اس شک میں ہمارے ہم وطن بھی انگریزوں کے ساتھ شریک ہو جائینگے''۔ ''مزید فرمایا کہ'' اس وقت تو بالعموم انہی مسلمانوں کو ملازمت کے لئے پسند کیا جاتا ہے (خاص کر اعلیٰ ملازمتوں کے لئے) جن کی اسلامیت حکومت کے خیال میں کمزور ہو اور اس کمزوری کا نام وسعت خیال یا لبرلزم رکھا جاتا ہے''۔ آخر مجھے انکم ٹیکس آفیسر مقرر کرکے چھ ماہ کی ٹریننگ کے لئے بھیج دیا گیا۔

انکم ٹیکس آفیسر صاحب، جن سے مجھے ٹریننگ لینا تھی، ایک ایسے ہندو خاندان سے تعلق رکھتے تھے جو عیسائی ہوگیا تھا۔ ان کے تعصب کی کافی شہرت تھی۔ کچھ وہ سخت گیر تھے کچھ میں نا تجربہ کار اور رسم چاکری سے ناواقف اس پر طرہ یہ ہوا کہ رہائش کے لئے ویسا انتظام نہ ہو سکا جس کا میں عادی تھا۔

اس جسمانی اوو ذھنی کوفت کا نتیجہ یہ ھوا کہ مجھے اختلاج کی معمولی سی شکایت ھوگئی۔ چچا جان کو خبر ملی تو وہ متردد ھوئے اور مجھے لکھا کہ ''اپنا مفصل حال لکھو۔ تو تمھارے لئے کوئی نسخہ تجویز کراؤں۔ یہ بھی فرمایا کہ اس قسم کی شکایت مجھے بھی طالب علمی میں ھو گئی تھی۔ گھبرانا نہیں چاھئے۔ اللہ تعالیٰ شفاء دیگا،،—

میں نے جواب میں لکھا کہ صحت کے متعلق کوئی فکر کی بات نہیں البتہ انکم ٹیکس آفیسر کا رویہ ھمدردانہ نہیں۔ انھوں نے جواب میں جو خط لکھا اس کا اقتباس یہ ھے :

''تمھارا خط ملا الحمد للہ کہ کوئی خاص شکایت تم کو نہیں—

مجھے اس کا بڑا تردد ھو رھا تھا۔ کوئی فکر نہ کرنا اگر تم کام کر سکتے ھو تو کرو ورنہ کچھ پروا نہیں۔ آخر تمھارے ھاتھ میں ایک مفید پیشہ ھے۔ جس سے تم فائدہ اٹھا سکتے ھو۔ رزق انسان کا عمرو زید کے ھاتھوں میں نہیں۔ خدا کے ھاتھ میں ھے—

رزق از وے جو مجواز زید و عمرو
مستی از وے جو مجواز بنگ و خمر

تمام معاملات کو اللہ کے سپرد کرنا چاھئے اور ھر قسم کی فکر دل سے نکال دینا چاھئے۔ خدائے تعالیٰ کارساز ھے اور انسان کی فکر اس کے لئے باعث آزار ھے۔ بالفرض اگر تم کو اپنی موجودہ مہم میں کامیابی نہ ھوئی تو پھر کیا۔ خدائے تعالیٰ رزق کا کوئی اور سامان پیدا کردیگا۔ اس میں بھی کوئی نہ کوئی حکمت ھے۔ غرض یہ ھے کہ انسان کو اپنی صحت و حالت کے مطابق اپنے فرائض ادا کرنے میں کوتاھی نہ کرنا چاھئے— اور نتائج خدا کے سپرد کر دینے چاھئیں،،—

اس خط سے میرے دل کو بہت اطمینان ھوا میں نے تندھی سے اپنے فرائض منصبی کو پورا کرنے کی کوشش جاری رکھی لیکن انکم ٹیکس آفیسر صاحب کا رویہ بلستور غیر ھمدردانہ رھا۔ میں نے پھر چچا جان کو خط لکھ کر مشورہ طلب کیا تو جواب میں ایک پوسٹ کارڈ پر صرف یہ شعر لکھا ھوا موصول ھوا—

''از غلامی فطرت آزاد را رسوا مکن
تا تراشی خواجہ از برھمن کافر تری،،

میرے لئے یہ شعر اونگھتے کو ٹھیلتے کا بہانہ ہو گیا۔ میں نے اسی دن ملازمت سے استعفیٰ دے دیا اور سیالکوٹ واپس آ گیا۔

ایک اچھی ملازمت کو میرے یوں ترک کر دینے کا ابا جان کو بہت افسوس ہوا۔ انھوں نے چچا جان کو اس کے متعلق لکھا ہوگا کیونکہ میں نے ان کا جواب ابا جان کے نام دیکھا جس میں لکھا تھا کہ ملازمت سے استعفیٰ انکے مشورے سے دیا گیا ہے وہ بد دل نہ ہوں اللہ تعالیٰ ضرور کوئی بہتر صورت پیدا کردے گا۔

میں نے سیالکوٹ واپس پہنچ جانے کی اطلاع دی تو مجھے بھی خط لکھا جس کا کچھ حصہ آب زر سے لکھنے کے قابل ہے۔ اس کا اقتباس سنئیے۔

''تمھارا خط ملا۔امید ہے تمھاری صحت جلد اچھی ہو جائے گی اور جو تکلیف تم کو ملازمت پر جانے آنے میں ہوئی ہے وہ بعد کی کامیابی سے نسیاً منسیا ہو جائے گی۔ تلخ تجربات سے گھبرانا نہ چاہئے۔ زندگی پر ان کا بھی (Restraining Influence) ہوتا ہے۔ اگرچہ پہلے ان کی تلخی کا احساس ہوتا ہے اور روح کو ایذا پہونچتی ہے۔ تاہم بعد میں فائدہ معلوم ہوتا ہے اور انسان اس بات کے لئے شکرگذار ہوتا ہے کہ اس کو اس قسم کے تجربات ہوئے۔ جرمنی کے پیغمبری شاعر گوئٹے نے اپنے معاصر جوانوں کے روحانی اضطراب اور بے چینی کا مشاہدہ کرکے ان کو یہ پیغام دیا تھا۔

Art still has truth — take refuge there.

اس وقت اسلامی دنیاکی وہی حالت ہے جو نپولین کے وقت میں جرمنی کی تھی اور میرا پیغام بھی مسلمان نوجوانوں کے نام وہی ہے جو گوئٹے نے دیا صرف اس قدر فرق ہے کہ میں نے (Art) کی جگہ لفظ (Religion) رکھ دیا ہے اور اس کی وجہ ظاہر ہے۔

آرٹ میں اطمینان ضرور ہے مگر قوت نہیں ہے مذہب میں اطمینان اور قوت دونوں چیزیں ہیں۔''

یہ خط ۱۰ جون ۲۲ء کا لکھا ہوا ہے۔ آج تقریباً ۳۳ سال بعد اگرچہ اسلامی دنیا کی وہ حالت نہیں جو ۲۲ء میں تھی لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ مسلمانوں کو اس پیغام پر عمل پیرا ہونے کی اس سے زیادہ ضرورت نہیں جتنی ۲۲ء میں تھی۔

اپنی زندگی میں اقبال نے اس پیغام کو مختلف انداز میں بار بار اپنے کلام میں دھرایا ہے۔ آج ان کے انتقال کے بائیس سال بعد میں نے اس پیغام کو مسلمان نوجوانوں کے افادے کی خاطر اقبال کی اپنی اسی سیدھی سادی نثر میں دھرایا ہے جس میں انھوں نے یہ پیغام مجھے اس وقت دیا جب میں جوان تھا۔ اور مصاف زندگی میں شامل ہوتے ہی پہلے قدم پر ایک ناکامی سے دوچار ہوا تھا۔

چچاجان سے متعلق ان نجی واقعات کو آپ کے لئے بار سماعت نہ بناتا لیکن بقول اقبال :

برآور هر چه اندر سینه داری
سرودے، نغمهٔ ، آهے، فغانے

شمارہ ، جنوری ۱۹۶۱ء

حیاتِ اقبال کا ایک گوشۂ پنہاں

خواجہ احمدالدین اور علامہ اقبال

محمد حسین عرشی

''مولانا مرحوم کے انتقال کی خبر میں نے اخبارات میں دیکھی - خدا تعالیٰ ان کی مغفرت کرے -
اس زمانے میں ان کا دم غنیمت تھا، ایسے عالم باعمل روز روز نہیں پیدا ہوتے''

(حضرت خواجہ کی وفات پر علامہ کا مکتوب
بنام عرشی - خط ۱۴، ص ۳۰، اقبال نامہ حصہ اول)

—:o:—

مئی ۱۹۷۳ء کا آخری اتوار صبح سے شام تک سمن آباد (لاہور) میں گزرا - ناشتے سے قبل ہی صوفی تبسم صاحب کے بنگلے پر پہنچ گیا - ادھر اُدھر کی باتوں کے درمیان میں پرانے وقتوں کی صحبتوں کا ذکر آ گیا - میں اسی مقصد کے لئے حاضر ہوا تھا - میرے ایک سوال کے جواب میں صوفی صاحب نے انکشاف کیا کہ علامہ اقبال ماہ نامہ ''بلاغ'' (امرتسر) کے باقاعدہ مطالعہ کی وجہ سے حضرت خواجہ احمدالدین کے غیر معمولی قرآنی مطالعہ و تدبر و تعمق سے خوب واقف تھے - علامہ اپنے ایک مکتوب (بنام صوفی تبسم) میں تحریر فرماتے ہیں -

''... مجھ کو ان کے خیالات سے کسی حد تک پہلے بھی آگاہی تھی، کیا اچھا ہو کہ وہ شریعت محمدیہ پر ایک مبسوط کتاب تحریر فرمائیں جس میں ''عبادات'' و ''معاملات'' کے متعلق [1] صرف قرآن سے استدلال کیا گیا ہو - ''معاملات'' کے متعلق خاص طور پر اس قسم کی کتاب کی آج کل شدید ضرورت ہے - ہندوستان میں تو شائد اس کے مقبول ہونے کے لیے مدت درکار ہے -

---

۱ - 'صرف قرآن' کی شرط قابل توجہ و مزید تحقیق ہے -

ہاں دوسرے اسلامی ممالک میں اس کی ضرورت کا احساس ہر روز بڑھ رہا ہے ..
غرض کہ مولوی صاحب موصوف یا اُن کے رُفقاء کو جو کلام الٰہی اور مسلمانوں کے دیگر مذہبی لٹریچر پر عبور رکھتے ہیں اس طرف توجہ کرنی چاہیے۔

میں اور مجھ ایسے اور لوگ صرف ایک آنکھ رکھتے ہیں ۔ ایک مدت سے ہم یہ سن رہے ہیں کہ قرآن کامل کتاب ہے اور خود اپنے کمال کا مدعی ہے ۔ رسالہ[1] ''بلاغ'' امرتسر کے ہر نمبر میں اور مولوی حشمت علی کے رسالہ[2] اشاعۃ القرآن کے ہر نمبر میں اسی پر بحث ہوتی ہے لیکن ضرورت اس امر کی ہے کہ اس کے کمال کو عملی طور پر ثابت کیا جائے کہ سعادت انسانی کے لیے تمام ضروری قواعد اس میں موجود ہیں اور اس میں فلاں فلاں آیات سے فلاں فلاں قواعد کا استخراج ہوتا ہے ۔

نیز جو قواعد (عبادات یا معاملات، بالخصوص موخرالزکر) کے متعلق دیگر اقوام میں اس وقت مروج ہیں ، اُن کا قرآنی نقطۂ نگاہ سے استقصا کیا جائے اور دکھایا جائے کہ وہ بالکل ناقص ہیں اور اُن پر عمل کرنے سے نوع انسانی کبھی سعادت سے بہرہ اندوز نہیں ہو سکتی ۔ میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطۂ نگاہ سے زمانۂ حال کے جُورس پروڈنس (Jurisprudence) (قانونی تعزیرات) پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا ، وہی اسلام کا مجدد اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم ہوگا ۔ افسوس ہے کہ زمانۂ حال کے اسلامی فقہا یا تو زمانے کے مزاج سے بالکل بے خبر ہیں یا قدامت پرستی میں مبتلا ہیں ۔ ایران میں مجتہدین شیعہ کی تنگ نظری اور قدامت پرستی نے بہاء اللہ کو پیدا کیا جو سرے سے احکام قرآنی کا ہی منکر ہے ۔ عام حنفی اس بات کے قائل ہیں کہ اجتہاد کے تمام دروازے بند ہیں ، میں نے ایک بہت بڑے عالم کو یہ کہتے سنا کہ حضرت امام ابو حنیفہ کا نظیر لاممکن ہے ۔

غرض کہ یہ وقت عملی کام کا ہے کیونکہ میری رائے ناقص میں مذہب اسلام اس وقت گویا زمانے کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے اور شاید تاریخ اسلام میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہیں آیا''

مخلص : محمد اقبال (اقبال نامہ : جلد اول[3] خط ۱۹ - ۳۸)

---

[1] ۔ خواجہ صاحب اور ان کے رُفقاء اس علمی و دینی پرچہ کو نکالا کرتے تھے ۔ اور حضرت علامہ اس کا باقاعدہ مطالعہ کرتے تھے ۔

[2] ۔ یہ پرچہ مولوی حشمت علی صاحب کے شاگرد رشید مولانا عبداللہ چکڑالوی نکالا کرتے تھے ۔ یہ پرچہ جماعت 'اہل قرآن' کا نقیب تھا ۔

[3] ۔ اس مکتوب کے متعلق ایک لطیفہ ہے کہ جب یہ مکتوب پہلی مرتبہ شائع ہوا تو چوں کہ

علامہ کے اس خط سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ نہ صرف خواجہ صاحب اور ان کے رفقاء کے خیالات سے واقف تھے بلکہ اس دور کی سب سے بڑی اسلامی خدمت یعنی ''تشکیل جدید فقہ اسلامی'' کے لیے ان کے نزدیک حضرت خواجہ اور ان کے رفقاء سب سے زیادہ موزوں تھے ۔*

اسی سلسلے میں حضرت علامہ ، خواجہ صاحب سے ملاقات کے متمنی تھے ۔ ایک اور وجہ یہ بھی تھی کہ وہ ان دنوں خطبات مدراس (تشکیل جدید الٰہیات اسلام) کی تیاری میں مصروف تھے اور قرآن مجید سے جس قسم کی محققانہ اور حکیمانہ رہنمائی چاہتے تھے اس میں مدد کرنے والا ملک بھر میں ان کو خواجہ صاحب کے سوا کوئی نظر نہیں آتا تھا ۔

صوفی صاحب نے بتایا کہ ملاقات کی تحریک علامہ کی طرف سے ہوئی مگر وہ اپنی مصروفیات کی وجہ سے امرتسر نہیں جا سکتے تھے اس لیے خواہش تھی کہ اگر کوئی صورت ہو سکے تو خواجہ صاحب لاہور تشریف لے آئیں ، میں (صوفی تبسم) جب امرتسر گیا تو خواجہ صاحب سے اس کا تذکرہ کیا ۔ خواجہ صاحب نے فرمایا : بہت بہتر میں تو خود ان سے مستفید ہونا چاہتا ہوں ۔ میں نے یہ صورت حال علامہ کو لکھ دی ،

اس کے جواب میں علامہ نے لکھا : (۲ ستمبر ۱۹۲۵ء)

''..... مجھے یقین ہے کہ مولوی صاحب موصوف کو میرے ساتھ تبادلۂ خیالات کرنے سے کچھ فائدہ نہ ہوگا ۔ ہاں مجھ کو ان سے فائدہ پہنچنا یقینی ہے ۔ اس واسطے وہ اگر مجھ کو مستفیض کرنے کے ارادے سے امرتسر سے

اس کی تمہید میں علامہ نے خواجہ کے مقابلہ میں اپنی مذہبی واقفیت کے نہایت محدود ہونے کا اعتراف کیا تھا اس لیے علامہ کے دوست میاں محمد حسین مرحوم نے اس کو جعلی قرار دیا ، ان کے خیال میں ایسا اعتراف علامہ کی عظمت کے منافی تھا ۔ پھر جب صوفی صاحب نے اصل خط کا فوٹو چھپوا دیا تو محمد حسین کے لیے مفر نہ رہا ۔ اس کے بعد جب صوفی صاحب کی ان سے بالمشافہہ ملاقات ہوئی تو صوفی صاحب نے ان سے کہا : اگر بلا تحقیق جعلی نہ کہتے تو آپ کو یہ شرمندگی نہ اٹھانی پڑتی ۔
(اب اس خط کی اصل نیز علامہ کے مزید کئی خطوط کی اصلیں جو صوفی صاحب کے نام تھیں ، اقبال اکیڈیمی کراچی کے پاس محفوظ ہیں ۔ ان کی فوٹو کاپی صوفی صاحب کے پاس بھی ہے) ۔

ایسا ہی ڈکٹر شاہ علی نے کراچی ریڈیو رات ۹½ بجے کی بزم طلبہ کی نشریات میں کہا کہ علامہ اقبال کے خطوط بنام علامہ سید سلیمان ندوی کی اشاعت کو رکوانے کی بہت کوشش کی گئی — ایسے لوگ علامہ کے ذوق علم اور جذبۂ استفادہ کو ان کی عظمت کے منافی اور کسر شان سمجھتے ہیں ۔ حقیقت کو چھپانا نہ ممدوح کی خدمت ہے اور نہ علم تاریخ سے انصاف ۔

لاهور آنے کی زحمت گوارا فرمائیں تو ان کی بہت مہربانی ہے ۔ جس کے لیے میں ان کا نہایت شکر گزار ہوں گا ۔

(اقبال نامہ حصہ اول خط ۱۹-۴۸)

علامہ کے مندرجہ بالا جواب آنے کے بعد ہمیں لاہور پہنچنے میں کچھ تاخیر ہو گئی تو چار دن بعد پھر ایک خط آیا : (۶ ستمبر ۲۵ء)

"جناب من السلام علیکم

میں کل شام مولوی صاحب کا منتظر رہا ۔ لیکن چوں کہ وہ تشریف نہ لائے اس واسطے مجھے اندیشہ ہے کہ میرے خط سے کوئی غلط فہمی نہ ہوئی ہو ۔ میں نے آپ کے ارشاد کی تعمیل میں وقت کی تعین اس واسطے نہ کی تھی کہ اس بارے میں مولوی صاحب موصوف کی آسائش کو مدنظر رکھنا ضروری ہے ۔ ان کی یہ عنایت کم نہیں کہ وہ محض میرے فائدے کے لئے لاہور تشریف لانے کی زحمت گوارا فرماتے ہیں ۔ یہ بات قرین انصاف نہیں کہ ان حالات میں میں اپنی سہولت اور اوقات ملحوظ رکھوں ، مجھ کو یہ بات اس خط میں واضح کر دینی چاہیے تھی کہ وہ جب چاہیں تشریف لائیں ۔ مجھ کو صرف ایک روز پہلے مطلع کریں تا کہ میں ان کی تشریف آوری کے وقت مکان پر ہی رہوں ۔ کہیں ادھر ادھر نہ چلا جاؤں ۔

آپ کو گزشتہ خط لکھنے کے بعد میں نے چند باتیں نوٹ بھی کر رکھی تھیں جن پر میں مولوی صاحب کے خیالات سے اور ان سے فائدہ اٹھانے کا آرزومند ہوں ۔

مخلص ۔ محمد اقبال

مولوی صاحب کی خدمت میں میری طرف سے سلام عرض کر دیجئے گا ! "

علامہ کے اس خط کے بعد میں (صوفی تبسم) خواجہ صاحب کو لاہور لے آیا اور گڑھی شاہو میں ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ ہی ایچ ڈی (امرتسری) کی قیام گاہ پر انہیں ٹھہرا کر علامہ کو اطلاع دینے کے لیے گیا کہ خواجہ صاحب آ گئے ہیں ۔ اجازت ہو تو انہیں آپ کے ہاں لایا جائے ۔

علامہ نے فرمایا : "وہ تو میرے مہمان ہیں ، انہیں دوسری جگہ کیوں اتارا گیا ؟ سیدھا یہاں لانا چاہیے تھا " بہر حال صوفی صاحب اور خواجہ صاحب تانگے پر حضرت علامہ کی کوٹھی پہنچے اور ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ (خواجہ صاحب کی خواہش تخلیہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے الگ) ان کے پیچھے پیچھے سائیکل پر آ گئے اور اس طرح اوٹ میں بیٹھ گئے کہ خواجہ صاحب کو دکھائی نہ دیں ۔

---

(۱) اس خط کی اصل بھی اقبال اکیڈمی کراچی میں موجود ہے ۔

رات کا وقت تھا اور خواجہ صاحب کی نظر مزمن مرض رمد چشم کی وجہ سے رات کو بخوبی کام نہیں دیتی تھی۔

علامہ نے قبل ملاقات تبسم صاحب سے یہ دریافت کیا تھا کہ جدید فلسفیانہ اصطلاحات کا استعمال اس گفتگو میں ناگزیر ہوگا۔ کیا مولوی صاحب کو اس میں مشکل تو پیش نہیں آئے گی۔؟ صوفی صاحب نے اس کے متعلق ان کو مطمئن کر دیا تھا۔

صوفی صاحب کہتے ہیں: ''قرآن حکیم کے مختلف مقامات کے متعلق یہ گفتگو مسلسل چار گھنٹے تک جاری رہی، مابعد الطبیعیات اور الہیات کا شاید ہی کوئی اہم پہلو ہو، جو زیر بحث نہ آیا ہو، علامہ نے ابتدا میں کہا کہ '' مجھے خطبات مدراس کی تیاری میں بعض حقائق قرآنی کے سمجھنے کی ضرورت ہے۔ کئی مقامات پر میں غور کر چکا ہوں، بعض مقامات ابھی غور طلب ہیں، اس میں آپ کے تعاون کی ضرورت ہے'' چنانچہ علامہ سوال کرتے اور خواجہ جواب دیتے جاتے تھے، نہایت بلند و عمیق حقائق سامنے آ رہے تھے، میں (صوفی) اپنے آپ کو خود فراموشی اور جہاں فراموشی کے عالم میں بالکل ہی کسی دوسری نادیدہ دنیا میں محسوس کر رہا تھا۔ کاش میں ان دنوں ان مکالمات کو قلمبند کر لیتا، جو اس طویل مدت کے گزر جانے کے بعد ذہن میں محفوظ نہ رہ سکے'' (مجھ (عرشی) کو یاد پڑتا ہے صوفی صاحب نے انہی دنوں مجھے بتایا تھا کہ آیہ ''ان اللہ یحول بین المرء و قلبہ'' پر بہت غامض اور قدرے طویل گفتگو ہوئی تھی) صوفی صاحب نے یہ بھی کہا کہ دوران کلام میں کسی مقام پر بھی خواجہ صاحب کو علامہ کا نقطہ نگاہ سمجھنے میں رکاوٹ پیش نہیں آئی۔ جدید فلسفہ کی ہر اصطلاح کو بے تکلف سمجھتے اور اس پر اظہار خیال کرتے تھے حالانکہ بعض مقامات پر مجھ (صوفی) کو فہم معانی میں مشکل پیش آتی تھی۔ گفتگو کے اخیر میں صرف ایک مسئلہ پر خواجہ صاحب نے اپنی ناواقفیت کا اعتراف کیا۔ وہ حسب ذیل ہے۔

علامہ نے تجدد امثال کے متعلق قرآنی روشنی چاہی۔ خواجہ صاحب نے کہا کہ ''میں نے اس نقطہ نگاہ سے قرآن میں غور نہیں کیا''

صوفی صاحب نے یاد دلایا کہ وہ (صوفی) اس ملاقات کے متعلق مختصر طور پر ''راوی'' (گورنمنٹ کالج لاہور میگزین) میں لکھ چکے ہیں۔ راوی کا وہ پرچہ تو نہیں ملا لیکن ماہ اگست ۱۹۳۸ء کے 'بلاغ' (امرتسر) نے یہی تحریر بشکریہ ''راوی'' درج کی ہے، اسی کی نقل پیش خدمت ہے:

''ذیل کا خط[1] علامہ مرحوم نے ۱۹۲۵ء میں میرے نام لکھا تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب قبلہ محمود شیرانی مدظلہ العالی کی وساطت سے پہلے پہل مجھے

---

(۱) یعنی مکتوب اقبال بنام صوفی تبسم مندرجہ اقبال نامہ مرتبہ عطاء اللہ حصہ اول ۴۹-۴۶

ڈاکٹر صاحب سے شرف نیاز حاصل ہوا۔ اگرچہ میں فارغ التحصیل ہو کر لاہور سے اپنے وطن چلا گیا تھا تاہم ان سے ملاقات کا اشتیاق ہمیشہ دامن گیر رہتا اور میں گاہے گاہے اُن کی خدمت میں حاضر ہوتا اور ان کی عالمانہ گفتگو سے استفادہ کرتا رہتا۔

اسی زمانہ میں امرتسر سے رسالہ بلاغ شائع ہوا۔ اس رسالہ میں خواجہ احمدالدین مرحوم کے مضامین اور قرآن حکیم کی تفسیر انہی کے قلم سے شائع ہوتی تھی۔ یہ رسالہ ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں باقاعدہ پہنچتا تھا اور بالاستیعاب اس کا مطالعہ کیا کرتے تھے۔ اس خط میں جن مولانا کا ذکر آیا ہے، وہ بھی خواجہ احمد الدین مرحوم ہیں۔ میری دلی خواہش تھی کہ ڈاکٹر صاحب اور خواجہ صاحب کی ملاقات ہو اور دونوں بزرگوں نے خود بھی بارہا اس کے لئے انتہائی اشتیاق کا اظہار فرمایا لیکن یہ چیز ہمیشہ معرض التوا میں پڑی رہی، آخر کار ایک موقع نکل آیا۔

اس ضمن میں سب سے زیادہ دلچسپ بات یہ تھی کہ ملاقات سے پہلے دونوں بزرگوں نے زبانی اور تحریری طور پر نہایت عجز اور انکسار سے کام لیا جیسا کہ اس خط کے انداز بیان سے ظاہر ہے۔ ہر ایک اسی بات پر زور دیتا تھا کہ ملاقات کا مقصد محض دوسرے سے استفادہ کرنا ہے اور بس۔ میں عجیب الجھن میں تھا اور مجھے اس بارے میں کچھ عرض کرنے کی جرأت نہ تھی اس لیے کہ اظہار انکسار میں کسی نمائش یا تصنع کا شائبہ تک نہ تھا، مجھے زندگی میں پہلی مرتبہ اس بات کا احساس ہوا کہ علم کی غایت اور انتہا عجز و انکسار کے سوا کچھ نہیں اور دنیا کی ممتاز ترین ہستیوں کا یہ ارشاد کہ ''معلومم شد کہ ہیچ معلوم نہ شد'' حقیقت پر مبنی ہے، اس لیے کہ ہر صاحب بصیرت کائنات کی گہرائیوں میں کھو جانے کے بعد اسی نتیجہ پر پہنچتا ہے۔

مولانا احمدالدین لاہور تشریف لائے اور میں ان کی معیت میں ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا۔ دونوں بزرگوں میں مسلسل چار گھنٹے تک گفتگو کا سلسلہ جاری رہا۔ مابعد الطبیعیات اور الہیات کا شاید ہی کوئی اہم پہلو ایسا ہو، جو زیر بحث نہ آیا ہو۔

یہ با برکت صحبت رات کے ایک بجے ختم ہوئی۔ اس صحبت میں شریک ہونے والے میرے محترم دوست ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ بی۔ ایچ۔ ڈی بھی تھے۔ یہ واقعہ آج سے تقریباً تیرہ[1] برس پہلے کا ہے۔ لیکن میرے تاثرات ابھی تک تازہ ہیں۔ آج بھی جب کبھی اس ملاقات کا خیال آتا ہے تو دل پر ایک خاص محویت طاری ہو جاتی ہے۔ مجھے بخوبی یاد ہے کہ جب ہم اس رات ڈاکٹر صاحب سے رخصت ہو کر چلے تو ایسا محسوس ہو رہا تھا کہ ہم عالم بالا کی سیر کر رہے ہیں۔

(تبسم)

---

[1] یاد رہے کہ یہ تحریر ۱۹۳۸ء کی ہے

(ماھنامہ بلاغ اگست ۱۹۳۸ء بحوالہ راوی لاھور)

صوفی صاحب نے اپنی اس تحریر میں یہ فرمایا ھے کہ ''وہ (علامہ) بالاستیعاب اس (ماھنامہ 'بلاغ') کا مطالعہ کیا کرتے تھے'' اس پر مجھے ایک واقعہ یاد آ گیا جو رسالہ 'بلاغ' کے سالک و مدیر اول حکیم شہاب الدین (امرتسری) کی زبان سے راقم نے سنا تھا جس سے علامہ کی اس رسالہ سے دلچسپی کا اظہار ھوتا ھے ۔ حکیم صاحب لاھور آتے تو علامہ سے بھی ملاقات کرتے اور ''بلاغ'' کا سالانہ چندہ دستی وصول کرتے تھے ۔ ایک دفعہ علامہ نے ان سے کہا ۔

''میرے پاس سب رسائل و اخبارات بے قیمت پہنچ جاتے ھیں صرف آپ ایسے ھیں کہ مجھ سے 'بلاغ' کی قیمت وصول کرتے ھیں''

یہ تھی خواجہ و علامہ کی ملاقات کی سرگزشت ۔ ۔ راقم کو یہ بھی اچھی طرح یاد ھے کہ علامہ کو خواجہ صاحب سے مکرر ملاقات کا شوق رھا ۔ ان کے ذھن میں بعض اھم قرآنی سوالات پیدا ھوتے رھتے تھے جن کے متعلق وہ خواجہ صاحب سے تبادلہ خیال کرنا چاھتے تھے ۔ چناں چہ ایک مرتبہ سورہ نساء کی آیت ۱۵۹ '' و ان من اھل الکتاب الالیؤمنن بہ قبل موتہ ،، کا ذکر آیا تو اسکی ضمیروں کی تعین کے متعلق راقم علامہ کے استفسار کا جواب نہ دے سکا اور خواجہ صاحب کی طرف رجوع چاھا ۔ علامہ کو جب ان کی تحقیق معلوم ھوئی تو اس سے دلچسپی کا اظہار فرمایا ۔

ایک اور صحبت میں توریت کے مسئلہ ''عول'' کے متعلق راقم سے حضرت خواجہ کی تحقیق دریافت فرمائی ، میں نے لاعلمی ظاھر کی اور امرتسر پہنچ کر خواجہ صاحب کو آمادہ کیا کہ وہ علامہ کے رو در رو اس اھم مسئلہ پر روشنی ڈالیں (خواجہ صاحب ''عول'' کے قائل ھی نہ تھے۔ وہ اسے قرآنی تصریحات کے عدم فہم کا نتیجہ قرار دیتے تھے)۔ ان کی منظوری سے علامہ کو مطلع کیا تو آپ نے یہ مکتوب سپرد قلم فرمایا :۔

لاھور ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۵ء

جناب عرشی صاحب السلام علیکم

آپ کا والا نامہ آج صبح مجھے مل گیا ۔ مولوی صاحب قبلہ کی خدمت میں میری طرف سے سلام عرض کر کے بہت بہت شکریہ ادا کیجئے۔ جیسا کہ آپ کو معلوم ھے ، میں گزشتہ ۱۸ ماہ سے ھائی کورٹ کا کام نہیں کرتا ، اس واسطے مولوی صاحب سے گفتگو کرنے کے لیے مجھے کچھ پہلے کتابوں کا مطالعہ کرنا ھوگا جس کے لیے اس وقت میری طبیعت حاضر نہیں ۔ اور نہ اس قدر محنت برداشت ھو سکتی ھے ۔ ان شاء اللہ کچھ مدت بعد ایسا کر سکوں گا .

فی الحال میرے خیال میں چاھیے کہ ایسی مثالیں لی جائیں جن میں

فقہا کے نزدیک 'عول' کی ضرورت پڑتی ہے اور تقسیم سے ثابت کیا جائے کہ ''عول'' کی ضرورت نہیں ہے - ایسی مثالیں انگریزی کتاب میں موجود ہیں - مولوی سراج الدین پال آپ کو بتا سکیں گے - یہ مسئلہ نہایت ضروری ہے ، میں خود بھی ''عول'' کی تردید میں بہت دلچسپی رکھتا ہوں -

امید ہے کہ مولوی[1] صاحب کا مزاج بخیر ہوگا - اگر ''عول'' پر ایک علیحدہ رسالہ لکھا جائے تو نہایت مناسب ہوگا- جو کچھ مولوی[1] صاحب نے 'بیان القرآن'[2]، میں لکھا ہے اس کو مزید تشریح و توضیح کے ساتھ علیحدہ چھاپ دیا[3] جائے تاکہ اس مسئلہ کی طرف علماء کی خاص توجہ ہو جائے اور وکیل و بیرسٹر صاحبان بھی اس میں خاص دلچسپی لے سکیں -

مخلص محمد اقبال

(اقبال نامہ حصہ اول صفحہ ۱۳ صفحہ ۲۸)

افسوس ہے کہ دونوں بزرگوں کی پیری و علالت کی وجہ سے یہ ملاقات وقوع پذیر نہ ہو سکی اور ۲ جون ۱۹۳۶ء میں خواجہ صاحب انتقال فرما گئے -

---

[1] حضرت خواجہ احمد الدین مرحوم

[2] تفسیر بیان الناس

[3] مروجہ قانون وراثت کی فاش اغلاط گزشتہ صدیوں میں کسی کی نظر میں نہیں آئی تھیں- فقہا نے ''سراجی'' کو پاک از خطا صحیفہ سمجھکر رائج کر رکھا تھا- خواجہ صاحب پہلے شخص ہیں جنھوں نے اس پر گرفت کی اور ملک بھر کے فقہاء و علماء کو اس طرف متوجہ کیا -

جمود پسند علماء کی طرف سے اس پر بہت لے دے کی گئی ، مگر بعض حضرات پر اس رسالہ کے دلائل قاطعہ کا اتنا اثر ہوا کہ باوجود اختلاف عقائد کے انھیں اس رسالہ کی اہمیت کا اعتراف کرنا پڑا - چنانچہ علامہ سید سلیمان ندوی رح نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا :

معجزۂ قرآنی در بیان میراث مسلمانان: احمدالدین صاحب مدرس مدرستہ المسلمین امرتسر نے مسائل میراث اسلامی پر ایک ناقدانہ رسالہ لکھا ہے - یہ دیکھکر تعجب ہوا کہ علماء میں ایسے لوگ پیدا ہو گئے ہیں جو مسائل فقہیہ میں بلا خوف لومتہ لائم فقہائے متقدمین شکراللہ مساعیہم کے اجتہادات پر قلم اٹھاتے ہیں'' (پھر یہ لکھنے کے بعد کہ ہمیں تو اہلحدیث علماء سے علمی کاموں کی توقع تھی مگر انہیں تو مجادلہ، مقاتلہ اور مقادمہ (باہم مقدمہ بازی) سے ہی فرصت نہیں ملتی ، تحریر کرتے ہیں) ''اس بنا پر ہم نے مولوی صاحب نے رسالہ میراث کو پوری توجہ اور غور کے ساتھ پڑھا اور پھر اس یقین کے ساتھ ختم کیا کہ اس میں بہت سی باتیں لائق توجہ ہیں اور درحقیقت ان مسائل میں ہمارے فقہاء کتاب و سنت سے کسی قدر دور جا پڑے ہیں ، لیکن تعین کے ساتھ ان مسائل پر اظہار خیال کے لیے فرصت درکار ہے واللہ تعالیٰ مسئول ان یوفی لھا''

(ماہنامہ 'معارف' اعظم گڑھ صفر ۱۳۳۶ھ دسمبر ۱۹۱۷ء صفحہ ۵۶)

مولانا مفتی حافظ محمد اسلم جیراج پوری نے خواجہ صاحب کے اس رسالہ کا عربی میں الوراثۃ فی الاسلام کے نام سے ترجمہ کر دیا ہے - لیکن کسی مصلحت ذاتی کے سبب یہ نہیں بتایا کہ یہ ان کی اپنی تصنیف نہیں، بلکہ ترجمہ ہے

خواجہ صاحب کی تحریروں کے مطالعے اور ان سے ملاقات کا علامہ اقبال پر کیا اثر ہوا ؟ اس کے لیے اقبال نامہ اور خطبات مدراس کے مندرجہ ذیل اقتباسات ملاحظہ فرمائیں :

سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں علامہ لکھتے ہیں :
'' دوسرا امر جو اس کے متعلق دریافت طلب ہے یہ ہے کہ جو جواب وحی کی بنا پر دیا گیا وہ تمام امت پر حجت ہے (اور وہ وحی بھی قرآن شریف میں داخل ہو گئی) لیکن جو جواب محض استدلال کی بنا پر دیا گیا جس میں وحی کو دخل نہیں کیا وہ بھی تمام امت پر حجت ہے ؟ اگر جواب اثبات میں ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ حضور کے تمام استدلالات بھی وحی میں داخل ہیں یا بالفاظ دیگر یہ کہ قرآن و حدیث میں کوئی فرق نہیں ؟''

(اقبال نامہ حصہ اول صفحہ ۶۹ ص ۱۴۱)

ایک اور خط میں سید سلیمان ہی کو لکھتے ہیں :

'' اگر صحابہ کے اجماع نے کوئی حکم نص قرآنی کے خلاف نافذ کیا تو علامہ آمدی کے خیال کے مطابق ایسا کسی ناسخ حکم کی بنا پر ہوا ہے۔ وہ ناسخ حکم سوائے حدیث نبوی کے اور کچھ نہیں ہو سکتا ۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدیث ناسخ قرآن ہو سکتی ہے جس سے کم از کم مجھے تو انکار ہے اور غالباً آپ کو بھی ہوگا'' ۔

تشکیل جدید الٰہیات اسلام کے چھٹے خطبہ اجتہاد میں ایک امریکی مصنف پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ '' پیغمبر کی کسی حدیث میں بھی یہ شان نہیں کہ وہ قرآن کی تنسیخ کر سکے''

(چراغ راہ کا اسلامی قانون نمبر جلد دوم صفحہ ۸۳)

اسی خطبہ میں حضرت عمرؓ کا نقطۂ نظر بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:
''سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی قانون میں کیا فی الواقع مزید نشو و نما اور ارتقا کی گنجائش ہے ؟ لیکن اس سوال کے جواب میں ہمیں بڑی زبردست کاوش اور محنت سے کام لینا پڑے گا ۔ گو ذاتی طور پر مجھے یقین ہے کہ اس کا جواب اثبات ہی میں دیا جا سکتا ہے بشرطے کہ ہم اس مسئلہ میں وہی روح برقرار رکھیں جس کا اظہار کبھی حضرات عمرؓ کی ذات میں ہوا تھا ، اور امت کے اولین دل و دماغ ہیں جو ہر معاملہ میں آزادی رائے اور تنقید سے کام لیتے تھے اور جن کی اخلاقی جرأت کا یہ عالم تھا کہ حضور رسالتماب

صلعم کی حالت نزع میں یہاں تک کہہ دیا کہ ''حسبنا کتاب اللہ'' ۔ ہمارے لیے اللہ کی کتاب ہی کافی ہے ''

(تشکیل جدیہ ترجمہ سید نذیر نیازی
صفحہ ۵ ۱۹۵۸ء بزم اقبال لاہور)

اسی خطبہ میں حدیث کے ضمن میں یہ بتاتے ہوئے کہ ان کا بڑا حصہ اپنے مخصوص حالات کے لیے تھا لکھتے ہیں :

''پھر چوں کہ احکام مقصود بالذات نہیں اس لئے یہ بھی ضروری نہیں کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لئے بھی واجب ٹھہرایا جائے ۔ شائد یہی وجہ تھی کہ امام ابو حنیفہ نے جو اسلام کی عالمگیر نوعیت کو خوب سمجھ گئے تھے احادیث سے اعتناء نہیں کیا انہوں نے اصول استحسان یعنی فقہی ترجیح' کا اصول قائم کیا جس کا تقاضا یہ ہے کہ قانونی غور و فکر میں ہم ان احوال و ظروف کا بھی جو واقعتاً موجود ہیں بااحتیاط مطالعہ کریں ۔ اس سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ فقہ اسلامی کے ماخذ کے بارے میں ان کا رویہ کیا تھا رہا یہ کہنا کہ امام موصوف نے احادیث سے اس لیے اعتنا نہیں کیا کہ ان کے زمانہ میں کوئی مجموعہ احادیث موجود نہیں تھا ، تو اس سلسلہ میں اول تو یہ کہنا بھی غلط ہے کہ اس زمانہ میں تدوین نہیں ہوئی تھی، کیوں کہ عبدالملک[1] اور زہری کے مجموعے امام صاحب کی وفات سے کم از کم تیس ۳۰ برس پہلے مرتب ہو چکے تھے ۔ ثانیاً اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ امام موصوف ان مجموعوں سے فائدہ نہیں اٹھا سکے ، یا یہ کہ ان میں فقہی احادیث موجود نہیں تھیں ، جب بھی وہ ضروری سمجھتے تو امام مالک اور امام احمد بن حنبل کی طرح خود اپنا مجموعہ احادیث تیار کر سکتے تھے ۔

لہذا بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو میری رائے میں امام موصوف نے فقہی احادیث کے بارے جو روش اختیار کی سرتاسر جائز اور درست تھی ۔ اندریں صورت اگر آزادی اجتہاد کی وہ تحریک جو اس وقت دنیائے اسلام میں پھیل رہی ہے احادیث کو بلا جرح و تنقید قانون کا ماخذ تسلیم کرنے کے لیے طیار نہیں تو اس سے اہلسنت والجماعہ کے ایک امام الائمہ ہی کی پیروی مقصود ہے ''

(تشکیل جدید صفحہ ۲۶۶ ، ۲۶۷)

---

۱ عبدالملک بن ماجشون (عرشی)

'اقبال 'کامل' میں مولانا عبدالسلام ندوی سینئر رفیق دارالمصنفین اعظم گڑھ علامہ اقبال کے مسلک کے متعلق تحریر کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

'' وہ اہل قرآن تھے لیکن اپنے آپ کو اہل قرآن کہنا بھی ایک قسم کی فرقہ پسندی تھی اس لیے انہوں نے کبھی اپنے آپ کو اہل قرآن کی طرف، منسوب نہیں کیا [۲] تاہم ان کے اشارات بلکہ تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ مذہب کے متعلق ان کا عروۃ الوثقیٰ صرف قرآن تھا ، مثنوی رموز بیخودی میں فرماتے ہیں :-

گر تو می خواهی مسلماں زیستن — نیست ممکن جز بقرآں زیستن
صوفیٔ پشمینه پوش حال مست — از شراب نغمهٔ قوال مست
آتش از شعر عراقی در دلش — در نمیے سازد بقرآں محفلش
واعظ دستاں زن افسانه بند — معنئی او پست و حرف او بلند
از خطیب و دیلمی گفتار او — با ضعیف و شاذ و مرسل کار او
از تلاوت بر تو حق دارد کتاب — تو ازو کاسے که میخواهی بیاب

اس باب میں ان کی گفتگوئیں اور زیادہ واضح ہیں - عرشی صاحب البیان دسمبر ۱۹۳۹ء صفحہ ۱۹ میں لکھتے ہیں کہ '' ایک بار ان سے میں نے پوچھا : اسلام بتمامہ قرآن میں محصور ہے یا نہیں ؟ فرمایا ''مفصل کہو'' میں نے کہا : خارج از قرآن ذخیرۂ احادیث و روایات اور کتب فقہ وغیرہ کو شامل کر کے اسلام مکمل ہوتا ہے یا صرف قرآن اس باب میں کفایت کرتا ہے ؟ انہوں نے فرمایا ''یہ چیزیں تاریخ و معاملات پر مشتمل ہیں ' ان کی بھی ضرورت ہے اور ان سے پتہ چلتا ہے کہ کن ضروریات کے ماتحت وضع کی گئیں، لیکن نفس اسلام قرآن مجید میں بتمام و کمال آ چکا ہے ، خداوند تعالیٰ

۱ یہ کتاب سلسلۂ دارالمصنفین میں شامل ہے - ۳۷ ہے، دارالمصنفین ہی کی مطبوعہ ہے - زیر نظر اڈیشن ۱۹۴۸ کا ہے -
اس کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ ''اس کتاب کا نام اقبال کامل' سید سلیمان ندوی نے رکھا ہے'' نیز ''اس کتاب کا پورا مسودہ مولانا عبد الماجد دریابادی، کی نظر سے بھی گذر چکا ہے جو فلسفی ہونے کے ساتھ صوفی اور سخن فہم بھی ہیں اور اب جب کہ اس کتاب کا مسودہ پریس میں جا رہا ہے مزید اطمینان کے لیے اس کو ہمارے عزیز دوست اور دارالمصنفین کے پرانے رفیق مولوی شاہ معین الدین صاحب ندوی نے بھی... بنظر غائر دیکھ لیا ہے اور ان کے مشورے سے اس کتاب کی بہت سی خامیاں دور ہو گئی ہیں''
گویا یہ کتاب دارالمصنفین کے چار اہل علم کی مصدقہ ہے اور علامہ کی کوئی سوانح عمری غالباً اتنی مستند نہیں (دیباچہ صفحہ ۵)
۲ - یہی نقطۂ نظر حضرت خواجہ احمدالدین کا تھا اور وہ اسکی بنیاد قرآن کریم کی اس آیت پر رکھتے تھے کہ ھو سمکم المسلمین کہ جب اللہ تعالیٰ نے ہمارا نام 'مسلم' رکھا ہے تو اس سے رو گردانی حکم قرآنی کی مخالفت ہے -

کا منشا دریافت کرنے کے لئے ہمیں قرآن سے باہر جانے کی ضرورت نہیں "

ایک اور گفتگو میں جو انہوں نے ایک غالی اہلحدیث سے کی فرمایا " میں اعتقادی امور میں صرف قرآن پر انحصار رکھتا ہوں اور حدیث کے متعلق مجھے اور آپ سب کو معلوم ہے کہ کن ذریعوں سے ہم تک پہنچی ہے " اس پر ایک صاحب ذرا گرم ہو کر کہنے لگے " اگر اس طرح حدیث سے بے پروائی کی جائے گی تو مسلمانی ختم ہو جائے گی ، ہمارا کوئی عمل و عبادت حدیث کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتا ، قرآن تو نماز ایسی روز مرہ کی چیز کے لئے بھی ہمیں کوئی تفصیل نہیں بتاتا ' یہی وجہ ہے کہ فرقہ اہل قرآن نے اپنے لیے عجیب قسم کی نمازیں تراش لی ہیں جن کا جمہور اہل اسلام سے کوئی واسطہ نہیں ' ان کی نمازوں کے اوقات ' اذکار اور رکعات وغیرہ سب عالم اسلامی سے مختلف ہیں کیا ایسی حالت میں آپ ان کو کافر نہ کہیں گے ؟ " ڈاکٹر صاحب نے اس تیز کلامی کے جواب میں نہایت نرمی سے فرمایا : " کافر نہ کہو کوئی اور نام رکھ لو ' یہ شدت ہے ، تم لوگ نمازوں کی رکعات اور اذکار پر لڑتے ہو ' مجھے تو سرے سے نمازوں کا وجود ہی کہیں نظر نہیں آتا " یعنی مسلمان نماز ہی نہیں پڑھتے ۔

لیکن بایں ہمہ وہ حدیثوں کے سرے سے منکر نہ تھے بلکہ بہت سی حدیثوں پر شدت سے اعتقاد رکھتے تھے ، ان کو جو کچھ شک و شبہ تھا وہ احادیث کی شرعیت[۲] کے متعلق تھا ۔ چنانچہ ایک خط میں مولانا سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں :

شرعیت احادیث کے متعلق جو کھٹک میرے دل میں ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ احادیث سرے سے بیکار ہیں ان میں ایسے بیش بہا اصول ہیں کہ سوسائٹی باوجود اپنی ترقی و تعالی کے اب تک ان کی بلندیوں تک نہیں پہنچی مثلاً ملکیت شاملات دہ کے متعلق المرعی [۳] للہ و رسولہ (بخاری)

(اقبال نامہ حصہ اول ۷۲ صفحہ ۱۵۲)[۴]

شمارہ ، جولائی ۱۹۷۴ء

---

۱ ۔ البیان امرتسر دسمبر ۱۹۳۹ء صفحہ ۲۴
۲ ۔ یعنی حدیث کی حجیت پر
۳ ۔ یعنی "چراگاہ اللہ اور اس کے رسول کی ہیں" یعنی تمام امت میں مشترکہ ہیں
۴ ۔ اقبال کامل ۔ صفحہ ۵۵ تا صفحہ ۵۷

اقبال کے بعض ملفوظات

یوسف سلیم چشتی

تمہید: علامہ اقبال مرحوم سے میری ملاقاتوں کا سلسلہ ۱۹۲۵ء سے ۱۹۳۸ء تک جاری رہا۔ ان سے ملاقات کی تقریب اسطرح پیدا ہوئی کہ اس زمانے میں مجھے فلسفہ، الہیات اور علم کلام کے مسائل سے بڑی دلچسپی تھی۔ ان تینوں علوم میں ہستیٔ باری کا مسئلہ بنیادی اور سر فہرست ہے لیکن کانٹ نے اپنی ''تنقید عقل خالص،، میں اثبات واجب الوجود پر جسقدر اولہ حکماء اور متکلمین نے قائم کی ہیں، سب کا ابطال کر دیا ہے اسلئے میں حضرت علامہ سے ملنے گیا اور ان سے عرض کی کہ کیا آپ کے ذہن میں اثبات واجب پر کوئی ایسی دلیل ہے جو ناقابل رد ہو؟ انہوں نے کہا کہ عقل انسانی اس معاملے میں عاجز ہے۔ خدا کی ہستی کا یقین دلائل عقلیہ سے پیدا نہیں ہو سکتا اسکے لئے مشاہدۂ باطنی درکار ہے۔ عقل یہ تو بتا سکتی ہے کہ اس کائنات کا کوئی خالق یا صانع ہونا چاہیئے لیکن اسکا اثبات نہیں کر سکتی کہ یہ بات اسکے حیطۂ اقتدار سے باہر ہے۔ اسلئے حکماء کی تقلید کے بجائے ارباب کشف و شہود یعنی صوفیائے کرام کی پیروی کرو بالفاظ دگر رازی کو چھوڑ کر رومی رح کو اپنا راہنما بناؤ۔

اس ملاقات کے بعد ان سے رسم و راہ کا سلسلہ قائم ہوگیا اور کچھ عرصے کے بعد میں نے ان کے کلام کا مطالعہ شروع کردیا۔ اس مطالعے کی بدولت مجھے انکی شخصیت سے بڑا لگاؤ پیدا ہوگیا۔ اور جہانتک ممکن ہوسکا میں نے ان سے استفادہ کیا۔ چونکہ وہ یہ بات پسند نہیں کرتے تھے کہ ان کے ارشادات ان کے سامنے بیٹھکر قلمبند کروں اسلئے گھر واپس آکر جو کچھ ذہن میں محفوظ رہتا تھا اسے ایک ضخیم نوٹ بک میں لکھ لیا کرتا تھا۔

۱۹۵۵ء میں دریائے راوی کے سیلاب کا پانی میرے گھر میں بلائے بے درماں کی طرح داخل ہوا اور صدھا کتابوں کے ساتھ وہ نوٹ بک بھی برباد ہوگئی۔ یہ ملفوظات جو میں ذیل میں درج کر رہا ہوں ان متفرق کاغذات اور پاکٹ بکس میں مندرج تھے جو ایک ٹرنک میں محفوظ تھیں۔

۱۹-۱ مارچ ۱۹۳۰ء — ۶ بجے شام — میکلوڈ روڈ

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ عرض کی کہ یاجوج اور ماجوج سے کون اشخاص مراد ہیں؟ فرمایا کہ یہ عربی زبان کے الفاظ نہیں ہیں بلکہ بابلی زبان کے الفاظ گاگ اور میٹ گاگ کا معرب ہیں۔ بابل (عراق) میں دو طبقے آباد تھے ایک وہ جسکے پاس زمین تھی دوسرا وہ جو اس سے محروم تھا۔ جدید اصطلاح میں جاگیردار اور مزدور طبقہ کہہ سکتے ہیں۔

پھر میں نے حکیم اسپنوزا کا تذکرہ چھیڑا تو علامہ نے فرمایا کہ میری رائے میں اسکی اخلاقی تعلیمات، جناب مسیح کی تعلیمات سے برتر ہیں۔ یہودی قوم میں صرف دو آدمی پیدا ہوئے جنکا نام قیامت تک زندہ رہیگا یعنی جناب مسیح اور حکیم اسپنوزا۔ پھر فرمایا کہ حکیم اسپنوزا ایک اونچی قسم کی وحدۃ الوجود کا قائل تھا۔

جناب مسیح کی ولادت بھی عام انسانوں کی طرح ہوئی تھی۔ میرا یہی خیال ہے مذہب کی بنیاد عقل پر نہیں ہے بلکہ باطنی تجربے پر ہے۔ لیکن جب کوئی شخص اپنے تجربے کو دوسروں کو سمجھانا چاہتا ہے تو وہ عقل سے کام لے سکتا ہے یعنی ہم عقل کی مدد سے اپنے تجربے کو دوسروں کے لئے قریب الفہم بنا سکتے ہیں۔

مذہب کی غائت ''حضور،، ہے اور یہ کیفیت شعور کی گرفت میں نہیں آسکتی۔ انسان اس کیفیت کو بذریعہ الفاظ بیان نہیں کرسکتا۔

خدا کا کامل طور سے ادراک کرلینا، عقل کے بس کی بات نہیں ہے انسانی ذہن خدا کا کامل تصور نہیں کرسکتا۔ وہ صرف اسکے مظاہر کا تصور کرسکتا ہے یعنی خدا کا ظہور جسطرح فطرت میں ہوتا ہے بس اسکا ادراک کرسکتا ہے۔

۲ — ۳۰ ستمبر ۱۹۳۰ء میکلوڈ روڈ

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ بقائے روح کے مسئلہ پر گفتگو میں فرمایا ''انسان کو اسکے حصول کے لئے جدوجہد کرنی لازم ہے یہ وہ نعمت ہے جو مفت نہیں ملتی صرف وہ لوگ اس نعمت کو حاصل کرسکینگے جو اسکےلئے اپنے آپ کو تیار کرینگے سکرات‌الموت میں بھی کوئی مصلحت ضرور پوشیدہ ہے۔ ممکن ہے کہ اس کی بدولت خودی میں یہ طاقت پیدا ہو جائے کہ وہ انتشار سے محفوظ رہ سکے''

پھر فرمایا ''شوپن ہاور کا نظریہ یہ ہے کہ آرزو منبع شر ہے لیکن میری رائے میں یہ نظریہ بالکل غلط ہے۔ خواہشات کو فنا مت کرو بلکہ ان کو احکام شرع کے تابع کردو''۔

۳ — یکم اکتوبر ۱۹۳۰ء میکلوڈ روڈ

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ وحدۃ الوجود کے مسئلے پر گفتگو میں فرمایا ''ایک صوفی جب اپنے باطنی واردات کا بیان کرتا ہے تو اسے وحدت وجود سے تعبیر کرتا ہے۔ یعنی اسپر یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ ذات واحد، کائنات کی اصل ہے۔

'دنیا کا کوئی مذہب تصوف کے عنصر سے خالی نہیں ہے حتیٰ کہ سائنس میں بھی تصوف کا رنگ جھلکتا ہے۔

''اسپنوزا، فلسفی تھا، صوفی نہیں تھا کیونکہ صوفی وہ ہے جو وراء العقل ذرائع سے علم حاصل کرتا ہے۔ اسپنوزا عقلی اعتبار سے حلول (Pantheism) کا قائل تھا۔ لیکن شیخ اکبر ابن عربی رح حلول کے قائل نہیں تھے کیونکہ یہ نظریہ اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے''۔

ختم نبوت کے عقیدے پر گفتگو میں انہوں نے فرمایا کہ ''ختم نبوت کے عقیدے کی ثقافتی قدر و قیمت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ کے لئے اعلان فرما دیا کہ آیندہ کسی انسان کے ذہن پر کسی انسان کی حکومت نہیں ہوگی۔ میرے بعد کوئی شخص دوسروں سے یہ نہیں کہہ سکتا کہ میری بات کو بلا چون و چرا تسلیم کرلو۔ ختم نبوت ایسا عقیدہ ہے جسکی بدولت انسانی علم کے دائرے کو وسعت نصیب ہوگئی۔

''علی محمد باب کی دریافت یہ ہے کہ (۱) جہاد منسوخ ہوگیا (۲) صاحب الہام کے لئے کسی گرامر (حرف و نحو) کی پابندی لازمی نہیں ہے۔ یعنی الہام ایسی عبارت میں بھی ہوسکتا ہے جو گرامر کے لحاظ سے غلط ہو،،۔

پھر فرمایا ''حقیقت کا علم انسان کو کئی طریقوں سے حاصل ہو سکتا ہے مثلاً مشاہدات حسی یا مشاہدۂ باطنی (واردات قلبی)

''میں نے کبھی ایسا کوئی شعر نہیں کہا جسے میں نے اپنے قلب میں محسوس نہ کیا ہو اور محض عقل کے زور سے کہدیا ہو۔ یعنی میرے اشعار میں فکر اور جذبہ دونوں کا امتزاج پایا جاتا ہے،،۔

۴—۳ اکتوبر ۱۹۳۰ء میکلوڈ روڈ

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ عرض کی کہ مذہب کا دار و مدار عقل پر ہے یا جذبات پر؟ یہ سوال اسلئے کیا تھا کہ چند روز پہلے ایک جرمن عالم الہیات شلائر میخر کی کتاب میں پڑھا تھا کہ مذہب کی بنیاد عقل کے بجائے جذبے (فیلنگ) پر ہے۔ یہ سنکر علامہ نے فرمایا

''یہ سوال ہی غلط ہے۔ حقیقت حال یہ ہے کہ جب ایغو (خودی) اپنے گرد و پیش کی دنیا کا جائزہ لیتی ہے تو اس میں جذبہ، شعور اور ارادہ، تینوں کار فرما ہوتے ہیں۔ مذہب کا تعلق انسان سے ان تینوں پہلوؤں سے ہے۔ کوئی جذبہ ایسا نہیں ہے جس میں خودی کے دوسرے پہلو (شعور اور ارادہ) شامل نہ ہوں۔ انسان خالص جذبات یا خالص شعور یا خالص ارادے سے نا آشنا ہے۔ مثلاً علم الدین شہید (۱) کا جذبہ اسکی مکمل شخصیت کی گہرائی سے ابھرا تھا اس میں شعور اور ارادہ بھی شامل تھا۔

''ایمان دراصل عمل کی استعداد کا نام ہے۔ اسلام ایسے ایمان کو پسند نہیں کرتا جو انسان کو عمل پر آمادہ نہ کرسکے۔

''وحی میں بھی شعور اور ارادے کے عناصر شامل ہوتے ہیں،، ''جو

---

۱ علم الدین شہید نے ۱۹۲۹ء میں لاہور کے ایک کتب فروش راجپال کو قتل کردیا تھا۔ کیونکہ اسنے سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کی تھی۔ علامہؒ مرحوم تا دم وفات اسکے عشق رسول (ص) کے مداح رہے اور ہمیشہ اسکا ذکر بڑی عقیدت کے ساتھ کیا کرتے تھے۔

لوگ مجھ سے ملنے آتے ھیں ان میں اکثر ایسے ھوتے ھیں جن کا دل سوز دروں سے بیگانہ ھوتا ھے یعنی وہ ''متکلم نعشں،، ھوتے ھیں،، ''جو آدمی دوسروں کے لئے اسوہ (نمونہ) ھوتا ھے اسکی کوئی پرائیویٹ زندگی نہیں ھوتی،، یعنی وہ خلوت اور جلوت دونوں میں یکساں زندگی بسر کرتا ھے بالفاظ دگر اسکے ظاھر اور باطن میں مطابقت ھوتی ھے ۔

۵ — اکتوبر ۱۹۳۰ء — میکلوڈ روڈ — ۶ بجے شام

علامہ کی خدمت میں حاضر ھوا ۔ عرض کی کہ مذھب اور نظریہ' حلول، (Pantheism) میں بنیادی فرق کیا ھے ؟ فرمایا کہ نظریہ' حلول کی رو سے خدائے مشخص کا وجود نہیں ھے ۔ جبکہ مذھب کی تعلیم یہ ھے کہ خدا ایک شخص (Person) ھے جو سنتا ھے، جواب دیتا ھے ۔ یہی وجہ ھے کہ مذھب میں خدا کا تصور انسانی خودی کے رنگ میں کیا جاتا ھے ۔ اور ھم ایسا تصور کرنے پر مجبور ھیں ۔

ھمارا تصور طاقت (Force) ھمارے تصور ارادہ سے ماخوذ ھے ''آخر الأمر اسبات کو تسلیم کرنا پڑتا ھے کہ صرف باطنی تجربہ ھی کسی مذھب کی صداقت کا معیار ھے ۔ ھاں جب تم اپنے باطنی تجربے کو دوسروں کو سمجھاؤ گے تو عقل سے کام لے سکتے ھو ۔

الٰہیات دراصل اپنے باطنی تجارب کو دوسروں کو بذریعہ عقل سمجھانے کا دوسرا نام ھے ۔

میں نے اسی زمانے میں خطبات مدراس کا پہلی مرتبہ مطالعہ کیا تھا ۔ ان خطبات کی خوبیاں بیان کیں تو فرمایا ''اگر یہ کتاب المامون کے عہد میں لکھی گئی ھوتی تو تمام دنیائے اسلام میں ایک غلغلہ برپا ھو جاتا،، ۔

پھر فرمایا ''دراصل میری یہ کتاب آئندہ فلسفہ' اسلام پر قلم اٹھانے والوں کے لئے ایک مقدمہ کا کام دیگی ۔

۲۱—۶ اکتوبر ۱۹۳۰ء میکلوڈ روڈ ۲/۱-۵ بجے شاہ

علامہ کی خدمت میں حاضر ھوا ۔ ملوکیت کے بارے میں گفتگو ھوئی ۔

میں نے یہ دریافت کیا کہ اسلام ملوکیت کو کس نظر سے دیکھتا ہے۔ فرمایا ''اسلام کو ملوکیت سے کوئی علاقہ نہیں ہے وہ ملوکیت کی ہر صورت کو مذموم قرار دیتا ہے۔ اسلام میں ملوکیت کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے۔ پھر فرمایا ملوکیت کی بنیاد، انسان کا یہ جذبہ ہے کہ وہ طاقت حاصل کرنا چاہتا ہے تا کہ دوسروں پر حکومت کرسکے اور اس طاقت کو برقرار رکھنا چاہتا ہے۔ وہ نہیں چاہتا کہ دوسرا اس میں شریک ہو۔

ملوکیت کا طریق کار یہ ہے کہ بادشاہ، قوم میں تقسیم اور تفریق کا رنگ پیدا کرتا ہے تاکہ وہ ثالث کا فرض انجام دے سکے اور اسطرح متخاصم جماعتوں کو یقین دلاتا ہے کہ تمہاری عافیت کے لئے میرا وجود ضروری ہے۔

ملوکیت کا ثمرہ یہ ہے کہ محکوم قوم میں (ا) فسق و فجور پیدا ہو جاتا ہے (ب) اعلی ادنی اور ادنی اعلی ہو جاتے ہیں (ج) محکوم قوم رفتہ رفتہ اخلاق حسنہ سے عاری ہو جاتی ہے اس سلسلے میں ملکۂ سبا کا قول لائق مطالعہ ہے :—

قالت ان الملوك اذا دخلوا قرية افسدوها و جعلوا اعزة اهلها اذلة
(۲۷ — ۳۴)

ملکہ نے کہا کہ بلا شک جب بادشاہ کسی شہر میں داخل ہوتے ہیں تو وہ اس میں فساد برپا کرتے ہیں (تباہ کر دیتے ہیں) اور اس شہر کے معزز افراد کو ذلیل کر دیتے ہیں (تا کہ وہ سر نہ اٹھا سکیں)

۷ — ۱۳ دسمبر ۱۹۳۰ء میکلوڈ روڈ

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ خدا اور انسان کے باہمی رشتے پر گفتگو چلی تو علامہ نے فرمایا

''حقیقی معنی میں صرف خدا ہی موجود ہے۔ انسان موجود ہونے کی کوشش کر رہا ہے

چو موج می تپد آدم بجستجوئے وجود
ہنوز تا بکمر درمیانۂ عدم است (زبورعجم)

پھر فرمایا :

"God is in effort as seen through man"

پھر فرمایا "خدا کے سوا اور کوئی شے حقیقی معنی میں موجود نہیں ہے"

فرمایا کہ "اس بات کی تائید نہ فلسفے سے ہوسکتی ہے نہ الہیات سے کہ خدا وہاں ہے اور انسان یہاں ہے مطلب یہ ہے کہ خدا اور انسان مدمقابل ہستیاں نہیں ہیں۔

اگر خواہی خدا را فاش بینی
خودی را، فاش تر دیدن بیآموز
اگر زیری ز خود گیری ز بر شو
خدا خواہی بخود نزدیک تر شو

ہیگل کا نظریہ یہ ہے کہ میرا وجود خدا کے لئے اتنا ہی ضروری ہے جتنا کہ اسکا وجود میرے لئے۔

پھر فرمایا "موت بھی زندگی ہی کا ایک رخ (aspect) ہے اسلئے اس سے ہراساں نہیں ہونا چاہئیے"

"کوئی شخص ہمہ اوست کا مفہوم لفظوں کے ذریعہ سے دوسرے کو نہیں سمجھا سکتا۔ اسکا تعلق وجدان سے ہے نہ کہ ادراک سے"۔

"اگر ہم خدا، خودی یا کسی اور شے کو جوہر قرار دیں تو ان میں سے کسی کی ہستی کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ ہم نے یہ فرض کر لیا ہے کہ صفات، جوہر میں پائی جاتی ہیں یعنی وہ قائم بذات غیر ہیں اسلئے کوئی غیر یعنی جوہر ضرور موجود ہے۔ حالانکہ درحقیقت ایسا نہیں ہے۔ اسلئے ہم خدا یا خودی کو جوہر نہیں کہہ سکتے۔

۸ — ۴ ستمبر ۱۹۳۱ء یوم جمعہ — ۵ بجے شام — میکلوڈ روڈ

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ موصوف یکم ستمبر کو لاہور سے روانگی کا قصد کر چکے تھے مگر فوری علالت کی وجہ سے التوا واقع ہوگیا۔

میں نے عرض کی کہ آپ کے الہ آباد کے خطبۂ صدارت کو میں اپنے

اشاعت اسلام کالج کے طلبہ کو سبقاً سبقاً پڑھا رہا ہوں۔ فرمایا تم نے اچھا کیا مگر اس میں دوامی قدر و قیمت (Permanent value) کی چیز تو صرف شروع کا حصہ ہی ہے یعنی اسلام اور قومیت۔ اسے خاص توجہ سے پڑھنا چاہئیے۔ اور اگر ہوسکے تو اسکی شرح لکھنی چاہئیے۔

پھر فرمایا ''شاید مسلمانوں نے کسی سیاسی خطبہ کو اس ذوق و شوق سے نہیں پڑھا ہوگا جیسے اس خطبے کو پڑھا ہے اور نہ اسقدر زیادہ افراد نے کسی خطبے کو اسقدر لائق اعتناء سمجھا ہوگا۔

میں نے عرض کی کہ ایمان اور عقل میں کیا رشتہ ہے ؟ فرمایا ''دونوں جداگانہ چیزیں ہیں ۔ بعض لوگ خیال کرتے ہیں کہ یہ ایک دوسرے کی ضد ہیں ۔ بعض کہتے ہیں کہ ایک دوسرے کے معاون ہیں، بعض کی رائے میں عقل بمنزلہ خادم ہے اور ایمان مخدوم ہے ۔ وغیرہ لیکن میری رائے یہ ہے کہ ان کو مخلوط نہ کیا جائے، دونوں اپنی اپنی جگہ رہیں۔

حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض صحابہ رض نے پوچھا کہ اسلام کیا ہے ؟ آپص نے فرمایا : ''اسلام یہ ہے کہ تو زبان سے کلمۂ شہادت ادا کرے نماز پڑھے روزہ رکھے زکوۃ دے اور اگر استطاعت ہو تو حج کرے۔ پھر انہوں نے پوچھا کہ ایمان کیا ہے ؟ آپص نے فرمایا کہ ایمان یہ ہے کہ تو ایمان لائے اللہ پر ملائکہ پر کتابوں پر رسولوں پر، قدر خیر و شر من اللہ پر اور یوم آخرت پر۔ پھر انہوں نے پوچھا احسان کیا ہے ؟ آپص نے فرمایا احسان یہ ہے کہ تو اللہ کی عبادت اسطرح کر گویا تو اسے دیکھ رہا ہے اور اگر یہ حالت ممکن نہ ہو تو پھر یہ محسوس کر گویا وہ تجھے دیکھ رہا ہے،،۔

حدیث بیان کرنے کے بعد علامہ نے فرمایا کہ دراصل یہ اسلام ہی کے تین مراتب ہیں اور ایمان اور احسان میں بہت تھوڑا سا فرق ہے ۔ یہ احسان والی کیفیت ہی دراصل اسلام کی روح ہے اور کیفیت ایمان عمل صالح سے پیدا ہوتی ہے ۔

پھر فرمایا ''ایمان کے جسقدر ارکان ہیں وہ سب کے سب، عقل کے حیطۂ اقتدار سے باہر ہیں ۔ عقل زیادہ سے زیادہ یہ کرسکتی ہے کہ ان کے ممکن یا غیر ممکن ہونے کا فتوی دیدے مثلاً

Whether the concept of "God" is logically possible or not. [1]

یعنی تصور ذات باری عقلاً ممکن ہے یا نہیں ؟

اب ظاہر ہے کہ قیامت، حشر و نشر، وزن اعمال، جنت و نار وغیرہ کا ہمیں کوئی شخصی تجربہ نہیں ہے۔ اسلئے عقل ان امور سے متعلق نفیاً یا اثباتاً کچھ نہیں کہہ سکتی۔ وہ تو صرف مادیات میں چل سکتی ہے۔ یا ان باتوں میں جو ہمارے تجربے یا مشاہدے میں آچکی ہیں۔ مثلاً جزء اپنے کل سے چھوٹا ہوتا ہے۔

پھر فرمایا ''جیسا کہ میں کئی دفعہ واضح کرچکا ہوں، ہم خدا کو مجرد عقل سے نہیں پاسکتے (عقل اسکا ادراک نہیں کرسکتی) اسے باطنی مشاہدے یا تجربے کی بدولت جان سکتے ہیں اور مذہب جیسا کہ ارباب علم جانتے ہیں تجارب کے ایک طویل سلسلے کا نام ہے چونکہ خدا لامتناہی (Infinite) ہے اور وہ ہر لمحہ نئی تجلی فرماتا رہتا ہے (کما قال : — کل یوم ھو فی شان یعنی حق تعالے ہر لمحہ اپنی ذات کی نئی تجلی کرتا رہتا ہے) اسلئے اسکی ہستی سے متعلق ہمارے مشاہدات اور تجارب باطنی بھی لامتناہی ہیں۔ نیز یہ ضروری تو نہیں کہ ہمارا آج کا تجربہ کافی یا آخری یا معیاری قرار پائے۔ عین ممکن ہے کل ہمیں بہتر اور برتر تجربہ حاصل ہو جائے۔

پس ثابت ہوا کہ ایمان ایک ترقی پذیر کیفیت ہے جس میں روز بروز اضافہ ہوسکتا ہے۔ اور یہ بات قرآن حکیم سے بھی ثابت ہے کہ ایمان میں بیشی ہوسکتی ہے : — و اذا تلیت علیھم ایاتہ زادتھم ایماناً (۸—۲) اور جب ان پر اللہ کی آیات پڑھی جاتی ہیں تو وہ زیادہ کر دیتی ہیں ان کے ایمان کو۔

پھر فرمایا ''ہاں عقل کو اس حالت میں مذہبی عقائد یا مسلمات پر تنقید کا حق حاصل ہے جب وہ مسلمات، تحکمانہ (Dogmatic) رنگ میں پیش کئے جائیں مثلاً فلاں بات پر ایمان لے آؤ ورنہ نجات نہیں ہوگی۔ الحمدللہ اسلام میں کوئی Dogma نہیں ہے یعنی اسلام کسی بات کو

---

۱ علامہ مرحوم کی عادت تھی کہ اپنی گفتگو میں خصوصاً فلسفیانہ قیل و قال میں اکثر اوقات انگریزی کے جملے بول جایا کرتے تھے۔ میں نے ان ملفوظات میں چند جملے بطور یادگار بجنسہ نقل کردئے ہیں میری نوٹ بکر میں انگریزی کے بہت سے جملے محفوظ تھے

زبردستی نہیں منواتا ۔ قرآن جسقدر عقائد تلقین کرتا ہے، ان کی راستی پر دلائل عقلیہ مرتب کرتا ہے ۔

پھر فرمایا ''اگر ایک شخص کو اپنی ذات میں خدا کی ہستی کا تجربہ یا مشاہدہ ہوگیا ہے تو پھر عقل کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ اس میں دخل دے ۔ اور سچ پوچھو تو عقل کو اس باطنی تجربے اور مشاہدے سے سروکار بھی کیا ہوسکتا ہے ؟ یہ تجربہ تو عقل کی رسائی سے بالاتر ہے ۔

جب کوئی شخص اچھا شعر کہتا ہے یا اچھی تصویر بناتا ہے تو اسپر تنقید کے لئے کسی مہندس یا منجم کے پاس نہیں جاتا بلکہ کسی شاعر یا مصور کے پاس جاتا ہے ۔ لہذا ایک فلسفی یا منطقی، کسی باطنی مشاہدے پر کسطرح تنقید کرسکتا ہے ۔ یاد رکھو ! مذہبی تجارب (مشاہدات باطنی) عقل کی دسترس سے باہر ہیں ۔

آخر میں عود الی المقصود کے انداز میں فرمایا کہ ایمان اس کیفیت کا نام ہے جو انسان کو عمل پر آمادہ کردے یعنی مومن وہ ہے جس سے اعمال صالحہ خلوص قلب کے ساتھ سرزد ہوں نہ اسلئے کہ وہ دوزخ سے خوفزدہ ہے یا جنت کا آرزو مند ہے بلکہ اسلئے کہ اسکی ذہنیت ہی ایسی ہوگئی ہے کہ اگر وہ اعمال حسنہ ادا نہ کرے تو اسے راحت قلبی نصیب نہیں ہوسکتی ۔ بالفاظ دگر نکوکاری اسکی طبیعت ثانیہ بن جائے ۔ کم ازکم میں اس بات کو تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہوں کہ ایک آدمی مومن بھی ہو اور بدکار بھی ہو ۔ ہاں ایک مسلم گناہ کا ارتکاب کرسکتا ہے

۹ — ۲۷ مئی ۱۹۳۲ء ۸ بجے دن میکلوڈ روڈ

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا ۔ ڈرائینگ روم میں تنہا بیٹھے ہوئے تھے ۔ میں رسالہ 'نگار'' لکھنؤ بابت ماہ مئی ساتھ لایا تھا ۔ اس میں ان کی شاعری پر فنی نقطۂ نگاہ سے تنقید کی گئی تھی ۔ اسے پڑھ کر فرمایا'' خدا جانے مسلمانوں کو یہ توفیق کب حاصل ہوگی کہ وہ وزن اور بحر سے بالاتر ہوکر معانی تک پہونچنے کی کوشش کرینگے ۔ اسکے بعد دیر تک شاعری کے مقصد پر گفتگو کی ۔

پچھلی ملاقات میں، میں نے عرض کی تھی کہ اسرار خودی کے بعض

اشعار آپ سے سمجھنا چاھتا ھوں ۔ چونکہ اس امر کی اجازت دے دی تھی اسلئے آج اسرار خودی بھی ساتھ لایا تھا ۔ اشارہ پا کر میں نے پہلا شعر پڑھا :

ع پیکر ھستی ز آثار خودی است الخ

فرمایا ''ھر شے میں خودی موجود ھے ۔ پتھر کو لے لو ۔ اگر تم کمزور ھو تو تم سے اٹھائے نہیں اٹھیگا ۔ اس میں وزن ھے اور یہی اسکی خودی ھے ۔ درخت کو کاٹو تو مشکل سے کٹیگا ۔ غرض ھر شے کسی نہ کسی رنگ میں قوت مزاحمت (Power of resistance) رکھتی ھے اور یہی اسکی خودی ھے یہی اسکی ھستی کا ثبوت ھے کہ وہ ھے ۔

ع غیر او پیداست از اثبات او

فرمایا کہ ایغو کے لئے غیر ایغو (Non-ego) کا ھونا ضروری ھے جب تک آپ غیر کو ثابت نہ کریں، ایغو کو ثابت نہیں کر سکتے ۔ ایغو کو مشخص کرنے کے لئے اسے اغیار سے متمیز کرنا ضروری ھے، اور اس امتیاز کے لئے دوسری اشیاء کا وجود ضروری ھے جنکے مقابلے میں یا موجودگی میں ذھن کسی خاص شے کے وجود کا تصور کر سکتا ھے ۔ الغرض انا کے لئے غیر انا کا وجود ضروری ھے

ع باطل از قوت پذیرد شان حق

فرمایا کہ قوت ایسی شے ھے کہ اگر یہ حاصل ھو جائے تو باطل میں بھی حق کی ایک شان پیدا ھو جاتی ھے اور اس میں شک بھی کیا ھے ۔ نصرانیت کو دیکھ لو ۔ چونکہ اسوقت اسکے پیروؤں کو قوت حاصل ھے، اسلئے بہتوں کے حق میں باعث مزلت اقدام بنی ھوئی ھے ۔

ع زندگانی محکم از لا تقنطو است

فرمایا ''یاد رکھو غم اور خوف یہ دونوں چیزیں ایسی ھیں کہ خودی کو تباہ کر دیتی ھیں ۔ اور ایک مسلمان جب تک ان دو عیبوں سے پاک نہ ھو جائے حقیقی معنی میں مسلمان نہیں ھو سکتا ۔ اور ان کے ازالے کی صورت یہ ھے کہ انسان، توحید الھی کو اپنے دل میں پختہ کرلے باین طور کہ پھر شک دل میں راہ نہ پاسکے ۔ یعنی اسے یہ یقین ھو جائے کہ جب تک خدا نہ چاھے، کوئی طاقت مجھے نقصان نہیں پہونچا سکتی ۔ پھر اسکے دل میں نہ حزن راہ پا سکتا ھے نہ خوف ۔ اگر غیر اللہ کا خوف کسی درجے میں بھی دل میں موجود ھے تو

خودی کبھی ھرگز نہیں ابھر سکتی۔

ع بیم غیر اللہ عمل را دشمن است

فرمایا ھم جملہ مظاھر فطرت سے ڈرتے ھیں زلزلے سے، آگ سے، امراض سے، سانپ سے، تاریکی سے شیر سے وغیرہ۔ محض اسی لئے کہ ھم موت سے ڈرتے ھیں لیکن اگر ھمیں یہ یقین ھو جائے کہ موت ایک مرحلہ ھے جو روحانی ترقی کے سلسلے میں لازماً پیش آتا ھے تو ھم موت سے خوفزدہ نہیں ھو سکتے۔ موت بھی زندگی ھی کی ایک شان (Aspect) ھے۔ موت زندگی کے خاتمے کا نام نہیں ھے بلکہ موت وہ دروازہ ھے جس میں ھو کر ھم نئی دنیا میں داخل ھوتے ھیں۔

کائنات میں کوئی شے تمہیں نقصان نہیں پہونچا سکتی۔ جب ھم کہتے ھیں کہ دنیا کی کوئی حقیقت نہیں ھے تو اسکا یہ بمطلب نہیں ھوتا کہ کائنات سراب (Illusion) ھے بلکہ یہاں جو کچھ ھے مومن کی نگہ میں اسکی کوئی وقعت نہیں ھے کیونکہ اسکا مطمح نظر بہت بلند ھوتا ھے وہ مادی ساز و سامان سے مطلق مرعوب نہیں ھوتا کیونکہ ھر شے فانی ھے۔

اگر ھم یہ یقین کرلیں کہ کائنات میں یا میں ھوں یا خدا ھے تیسری کوئی ھستی نہیں ھے تو پھر خوف کیسا؟ یعنی ھم مومن اسوقت بن سکتے ھیں جب خدا کے سوا کسی کا وجود ھماری نگہ میں نہ سمائے۔

ع رمز قرآں از حسین آموختیم

فرمایا کہ تعلیمات قرآنی کی روح یہ ھے کہ مومن وہ ھے جو باطل کا مقابلہ کرے اور مطلق ھراسان نہ ھو یعنی ایسے موقع پر نفع یا نقصان کا خیال دل میں نہ لائے۔ شہید کو شہید اسی لئے کہتے ھیں کہ وہ اپنے معتقدات کی سچائی پر اپنے خون سے گواھی دیتا ھے۔

ایک فرنچ مصنف نے لکھا ھے کہ اسلام ایک آسان مذھب ھے۔ والٹیئر نے اسکے جواب میں یہ کہا کہ اسلام آسان مذھب نہیں ھے۔ دن میں پانچ مرتبہ نماز پڑھنا، موسم گرما میں روزے رکھنا، زکوۃ دینا اور حج کرنا یہ باتیں آسان نہیں ھیں۔ میں نے دل میں کہا اسلام کی حقیقت سے نہ معترض واقف ھے نہ مجیب۔ بیشک اسلام نے نماز، روزہ، زکوۃ اور حج کا حکم دیا ھے مگر اسلام کا نصب العین ان ارکان سے بالاتر ھے۔ نماز پڑھنی آسان ھے مگر باطل کے مقابلے میں صف آرائی ھر شخص کا کام نہیں ھے۔ اسلام کی

حقیقت یہ ہے کہ انسان جان دیدے مگر فرعون کے سامنے سر نہ جھکائے

ماسوی اللہ را مسلماں بندہ نیست
پیش فرعونے سرش افگندہ نیست

ہمارے زمانے میں انور پاشا شہید نے اسی اصول پر عمل کیا۔ انہوں نے ترکستان میں آزاد اسلامی حکومت قائم کرنے کی کوشش کی۔ چونکہ مشیئت ایزدی کو منظور نہ تھا اسلئے وہ کامیاب نہ ہوسکے مگر انہوں نے روسیوں کے آگے سر تسلیم خم نہیں کیا۔ بلکہ مردانہ وار موت کو لبیک کہا اور ابدی زندگی حاصل کرلی۔

در جہاں نتواں اگر مردانہ زیست
ہمچو مرداں جاں سپردن زندگی است

۱۰ — ۳ جون ۱۹۳۲ء — یوم جمعہ — میکلوڈ روڈ — ۵ بجے شام۔

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ باہر بیٹھے ہوئے تھے اور ایک صاحب سے اپنی کوٹھی کے لئے زمین کی خریداری کے مسئلے پر گفتگو کر رہے تھے۔ میں خاموش بیٹھا رہا۔ جب وہ صاحب چلے گئے تو آپ نے حقے کے چند کش لئے اور مری طرف مخاطب ہوکر فرمایا ''مجھے مسلمانوں کی حالت پر رونا آتا ہے۔ ان میں غیرت کا مادہ بہت کم رہ گیا ہے۔ اسی لئے انہیں اب اتنی تمیز بھی نہیں ہے کہ جسکی وہ خوشامد کرتے ہیں اس سے انہیں کچھ فائدہ بھی حاصل ہوگا یا نہیں۔ جس شخص کو صاحب اقتدار دیکھتے ہیں اسکی خوشامد کرنے لگتے ہیں۔ اور یہ مسئلہ کہ جسے وہ فائدہ سمجھتے ہیں دراصل اسکی قیمت (Value) کیا ہے، اسقدر اونچا ہے کہ اس تک ان کے ذہنوں کی رسائی بھی نہیں ہوسکتی۔ اسکے بعد مجھے پڑھنے کے لئے اشارہ کیا۔ میں نے یہ شعر پڑھا :—

شعلہ ہائے او صد ابراہیم سوخت
تا چراغ یک محمدؐ بر فروخت

فرمایا ''اس سے پہلے یہ شعر آچکا ہے :—

عذر ایں اسراف و ایں سنگیں دلی
خلق و تکمیل جمال معنوی

مطلب یہ ہے کہ فطرت بظاہر خونریزی کرتی ہے لیکن جمال باطنی کی تکمیل اسی سے ہوتی ہے جب ملائکہ نے اللہ تعالے سے عرض کی خلافت ارضی ہمیں عطا کی جائے انسان تو بہت خصیم اور خونریز ہے اور ہم ہر وقت آپکی تسبیح و تقدیس کرتے رہتے ہیں تو اللہ نے ان کی تردید تو نہیں کی مگر یہ فرمایا ''انی اعلم مالا تعلمون،، یعنی خدا نے اس کائنات کی تخلیق ایک خاص نہج پر کی ہے ۔ خصومت اور فسک دم، دونوں باتیں انسان کی فطرت میں ودیعت کی ہیں ۔ اگر وہ چاہتا تو تکمیل جمال معنوی کے لئے کوئی اور صورت پیدا کرسکتا تھا مگر اسنے یہی پسند کیا کہ جدوجہد اور جنگ و جدل سے جمال کی تکمیل ہو۔ اسی لئے اس نے فرشتوں کو اس کام کے لئے منتخب نہیں کیا کیونکہ ان کے اندر خصومت اور خونریزی کا مادہ نہیں ہے ۔ جبکہ پیکار اور جدال انسان کی سرشت میں داخل ہے ۔

فطرت میں بظاہر خونریزی اور تباہ کاری نظر آتی ہے ۔ بہت ضیاع ہوتا ہے اسکے بعد کوئی عمدہ شے تیار ہوتی ہے ۔ مثلاً لاکھوں پھول آتے ہیں اکثر ضائع ہو جاتے ہیں چند ہی پھولوں پر پھل لگتے ہیں ۔ لاکھوں بچے پیدا ہوتے ہیں اکثر مر جاتے ہیں کمتر پروان چڑھتے ہیں ۔ اسی طرح خودی کے شعلے نے سینکڑوں ابراہیم پیدا کرکے فنا کردئے تب جاکر ایک انسان کامل پیدا ہوا ۔ یہ صورت اسلئے مد نظر ہوئی کہ انسان جدوجہد کرنے کے بعد تکمیل جمال کرسکے ۔

اللہ تعالے فرماتا ہے ''خلق فسوی قدر فھدی،، یعنی پیدا کیا پھر درست کیا (مناسب حال صورت بخشی) پھر اندازہ مقرر کیا کہ اس حد تک ترقی ممکن ہے پھر اس حد تک پہونچنے کے لئے ھدایت عطا کی ۔ اسکے بعد آزادی عطا کی کہ جد و جہد کرے زندگی از اول تا آخر عمل سے عبارت ہے ۔ سکون موت ہے ۔

شعلۂ خود در شرر تقسیم کرد
جز پرستی عقل را تعلیم کرد

فرمایا ''عقل، کل کو نہیں دیکھ سکتی صرف جزء کو دیکھ سکتی ہے ۔ کیونکہ وہ زنجیرئی زمان و مکان ہے ۔ کل کو صرف وجدان پاسکتا ہے کیونکہ وجدانی حالت میں نفس ناطقہ، قید زمان و مکان سے آزاد ہو جاتا ہے ۔

ع علم از سامان حفظ زندگی است

فرمایا : ''علم و فن کا مقصد اصلی، محض آگاہی نہیں ہے بلکہ یہ کہ انسان علم کی بدولت اپنی زندگی اور خودی کی حفاظت کے طریقوں سے آگاہ ہو جائے۔ مذہب کا مقصد بھی یہی ہے۔ جو لوگ ''فن برائے فن،، کے قائل ہیں وہ غلط فہمی میں مبتلا ہیں۔ فلسفہ، آرٹ اور مذہب، اگر خودی کی حفاظت میں معاون نہ ہوں تو بالکل بیکار ہیں۔

در اطاعت کوش اے غفلت شعار
می شود از جبر پیدا اختیار

فرمایا ''خودی کی تربیت میں پہلا مرحلہ اطاعت ہے۔ اسی لئے اسلام کے معنی ہیں گردن نہادن یعنی احکام شرع کی بلا چون و چرا اطاعت کرنی۔ جب انسان احکام شرع کی اطاعت کرتا ہے تو اس میں اختیار کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے یعنی وہ صاحب اقتدار ہو جاتا ہے۔ حقیقی آزادی (حریت) احکام الہی کی تعمیل ہی سے پیدا ہوتی ہے۔

کائنات پر نظر ڈالو۔ جو شے قیمتی اور معزز ہے وہ اطاعت ہی کی وجہ سے ہے۔ ہوا جب پھول میں مقید ہوتی ہے تو خوشبودار بن جاتی ہے۔ اسی طرح مرد مومن، اطاعت سے مراتب عالیہ حاصل کرتا ہے۔ اسلئے مسلمان کو سختی آئین کی شکایت کرنی زیبا نہیں ہے۔ اور نہ آئین میں تاویل کرنی چاہئیے مرشد رومی نے کیا خوب فرمایا ہے :—

می کنی تاویل حرف بکر را
خویش را تاویل کن نے ذکر را

یعنی قرآن کو اپنی خواہشات سے مطابق کرنے کی کوشش مت کرو۔ بلکہ اپنی زندگی کو قرآن کے سانچے میں ڈھالو۔ تاویل سے مسلمانوں کو بہت نقصان پہونچا۔ تاریخ اس پر گواہ ہے۔

اطاعت سے ضبط نفس کی صفت پیدا ہوتی ہے۔ انسان دو عناصر سے مرکب ہے خوف اور محبت۔ ان کا تقاضا یہ ہے کہ وہ دنیا کی طرف مائل رہتا ہے اور یہ دنیا طلبی اسے فحشاء اور منکرات پر ابھارتی ہے۔ اس کا علاج یہ ہے کہ مسلمان یہ عقیدہ اپنے دل میں راسخ کرلے کہ اللہ کے سوا اور کوئی ہستی مجھے نفع یا نقصان نہیں پہونچا سکتی۔ ''لا الہ،، کا عصا اسقدر طاقتور ہے کہ خوف اور

محبت کے طلسم کو چشم زدن میں باطل کر دیتا ہے ۔ دیکھ لو ! حضرت ابراھیمؑ نے اپنے بیٹے کے گلے پر چھری رکھدی ۔ کیوں ؟ محض اسلئے کہ انہیں اللہ کے سوا اور کسی سے محبت نہیں تھی ۔ اسی لئے اللہ تعالے نے ان کے اس فعل کو قیامت تک مسلمانوں کے لئے اسوہ حسنہ قرار دیا کہ مومن وہ ہے جسکے دل میں خدا کے سوا اور کسی کی محبت نہ ہو ۔ خالد جانباز رضؓ کو ''سیف اللہ،، کا لقب اسی چیز نے دلوایا کہ وہ خدا کے سوا کسی سے نہیں ڈرتے تھے ۔

آخر میں فرمایا کہ ''لا الہ الا اللہ،، زبان سے مت کہو بلکہ دل سے کہو یعنی اسبات پر کامل یقین رکھو کہ خدا کے علاوہ کوئی ہستی تم پر قاہر اور غالب نہیں ہے ۔ جب ماسوی اللہ کا خوف اور اس سے امید، یہ دو باتیں دل سے نکل جاتی ہیں تو مسلمان ،مومن بن جاتا ہے ۔

۱۵ اپریل ۱۹۳۳ء

ادارۂ معارف اسلامیہ کے پہلے اجلاس منعقدہ لاہور میں علامہ مرحوم نے اپنا افتتاحی خطبہ پڑھا تھا ۔ اس میں سے چند اقتباسات ذیل میں درج کرتا ہوں ۔

''عصر حاضر کے مسلمان، علم کلام کی بحثوں کے مقابلے میں اسلام کی ثقافتی تاریخ سے زیادہ دلچسپی رکھتے ہیں ۔ اور اسی لئے مسلمان ملکوں میں ثقافت جدیدہ کے تصورات کو اپنے اندر جذب کرنے کا میلان پیدا ہو گیا ہے،، ۔

''انسان نے ہمیشہ سے کائنات میں نظم و ربط باھمی تلاش کرنے کی کوشش کی ہے اور قرآنی تعلیمات کی رو سے نظم و ضبط (Order) اس کائنات کی سرشت میں داخل ہے ۔ کما قال اللہ تعالے :

''ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت ٭ فارجع البصر لاھل تری من فطور (۶۷—۳)

(اے انسان) تو اللہ کی تخلیق میں کہیں تفاوت نہ پاسکیگا ۔ (اگر تجھے شک ہو تو) دوبارہ نگاہ (غور) کرکے دیکھ لے، کیا تو کہیں کوئی شگاف (فساد) دیکھتا ہے ؟

''تمام سائنس اس یقین پر مبنی ہے کہ کائنات میں نظم و نسق پایا جاتا ہے چنانچہ جدید سائنس اسی مفروضے سے شروع ہوتا ہے ۔ اور اگر یہ مفروضہ

صحیح ہے تو پھر علم کا صحیح ذریعہ صرف تجربہ اور مشاہدہ ہے ۔ آیت مذکورہ

۲ ۱ ۳

بالا جدید سائنس اور اسلام میں استقرائی طریق کا سنگ بنیاد ہے ۔

سب سے پہلے مسلمان ماہرین فلکیات نے بطلیموسی نظام کی صحت اور واقعیت میں شک کیا ۔ اور اسطرح کاپرنیکی نظام کی بنیاد پڑی ۔

''موجودہ عہد کے مسلمان علماء اور حکما کا فرض منصبی یہ ہے کہ وہ اس مجوسی گرد و غبار کو دور کریں جسنے اسلام کے محاسن کو ہماری نظروں سے پوشیدہ کردیا ہے،، ۔

نوٹ : یہ اس طویل خطبے سے چند اقتباسات درج کئے گئے ہیں جو علامہ مرحوم نے ارشاد فرمایا تھا ۔ میں نے یہ فقرے اپنی نوٹ بک میں درج کر لئے تھے اور انہی کا اردو ترجمہ ہدیۂ ناظرین کردیا ہے ۔ پورا خطبہ اسی قسم کے فکر انگیز جملوں سے معمور ہے ۱۲

۱۲ — یکم مئی ۱۹۳۳ء میکلوڈ روڈ

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا ۔ میں اپنے ساتھ مسلم ریویو کا دسمبر نمبر لے گیا تھا ۔ اس میں علامہ کا وہ لیکچر شایع ہوا تھا جو انہوں نے مجلس ارسطو لندن میں دیا تھا (بعد ازاں خطبات مدراس میں شامل کردیا گیا Is religion possible?)۔ میں نے عرض کی کہ اسکا اردو ترجمہ کرنے کی اجازت دیدیجئے تو فرمایا کہ میں نے پروفیسر سید نذیر نیازی (جامعہ ملیہ اسلامیہ دھلی) سے ترجمہ کے لئے کہدیا ہے ۔

تھوڑی دیر کے بعد جناب میکش (مرتضی احمد خاں مرحوم) ملنے آگئے انہوں نے ایسٹرن ٹائمز (اس زمانے میں لاہور سے شائع ہوتا تھا) کے ایک مضمون کو علامہ کے سامنے پیش کیا ۔ پڑھ کر فرمایا بڑا افسوس ہے کہ روسی مسلمانوں پر عرصۂ حیات تنگ ہوتا جا رہا ہے ۔ اسکے لئے تو مسلمانان عالم کو کچھ نہ کچھ کرنا ہی پڑیگا ۔

اس مضمون کو پڑھ کر کمیونزم اور بالشوزم پر تبصرہ فرمایا اور اس ضمن میں جاوید نامے سے چند اشعار جو ان تحریکوں سے متعلق ہیں پڑھ کر سنائے ۔

اسکے بعد مسٹر نور احمد چیف رپورٹر سول اینڈ ملٹری گزٹ لاہور ملنے آگئے۔ ان سے تھوڑی دیر تک بعض سیاسی مسائل پر گفتگو ہوئی وہ چلے گئے تو علامہ نے میکش صاحب سے مخاطب ہوکر فرمایا ''چند روز ہوئے سردار عبدالرسول خاں اور ان کے ایک دوست میرے پاس آئے تھے کہتے تھے کہ ہم دونوں ابھی فریضۂ حج سے فارغ ہوکر آئے ہیں۔ سلطان ابن سعود نے بہت برا کیا کہ زائرین کو روضۂ اقدس کی جالیوں کو بوسہ دینے سے روک دیا۔ مجھے سلطان نے عصرانے پر مدعو کیا تھا لیکن میں نے انکی دعوت اسلئے رد کردی کہ انہوں نے ہمارے جذبات کا احترام نہیں کیا۔

یہ سنکر میکش کہنے لگے کہ میری رائے میں سلطان نے بہت اچھا کیا کیونکہ جالیوں کو بوسہ دینا ایک مشرکانہ فعل ہے۔ اسپر علامہ نے فرمایا کہ میں اس بات میں آپ سے متفق نہیں ہوں۔ اگر کوئی شخص فرط محبت سے اپنے بیٹے کو سینے سے لگالے اور اسکی پیشانی چوم لے تو یہ شرک کیسے ہوگیا؟ یہ تو اظہار محبت ہے۔ اسی طرح حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے روضۂ مبارکہ کی جالیوں کو چومنا، مشرکانہ فعل نہیں ہے بلکہ حضور انور ص سے محبت کا اظہار ہے۔ ہاں اگر کوئی شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں خدای صفات تسلیم کرتا ہے یا آپص کو الوہیت میں شریک کرتا ہے تو وہ بلا شبہ مشرک ہے۔ مجھے بخوبی معلوم ہے کہ جو مسلمان جالیوں کو چومتے ہیں وہ فرط محبت و عقیدت سے ایسا کرتے ہیں اور یہ فعل مشرکانہ نہیں ہے۔

اسپر میکش کہنے لگے کہ محبت یہ نہیں ہے کہ جالیوں کو بوسہ دیا جائے محبت یہ ہے کہ محبوب کے Cause (مقصد حیات) کی حمایت کی جائے یا اسکی اتباع کی جائے۔ یہ سنکر علامہ لیٹے سے اٹھ کر بیٹھ گئے اور فرمایا کہ آپ کو یہ غلطی، محبت کے مدارج میں امتیاز نکرسکنے کی وجہ سے لاحق ہوئی ہے محبت کے مختلف مدارج ہیں۔ اگر ایک شخص محبت میں اسقدر بلند مرتبہ حاصل کرلے کہ محبوب کے رنگ میں رنگین ہو جائے یا اسکے لئے اپنی جان قربان کردے تو یہ اسکی انتہائی خوش نصیبی ہے۔ مگر سب لوگ اس بلند مرتبے تک نہیں پہونچ سکتے۔ جو شخص اپنے محبوب کے لئے جان نہیں دیسکتا ظاہر ہے کہ اسکی محبت ادنی درجے کی ہے لیکن آپ اسکی محبت کی مطلق نفی نہیں کرسکتے۔ آپ یہ نہیں کہہ سکتے اسے سرے سے محبت ہی نہیں۔

''آپ محبت کو منطق کے پیمانے سے ناپنا چاہتے ہیں۔ حالانکہ یہ اصول

ھی غلط ھے ۔ محبت، منطق سے بالاتر ھے ۔ یہاں Higher Logic کی حکومت ھے ۔ ارسطو اور مل کی منطق بیکار ھے ۔ محبت کیا شئے ھے ؟ لفظوں کے ذریعہ سے اسکا اظہار بہت مشکل ھے ۔ اور محبت کا تجزیہ کرنا اس سے بھی زیادہ مشکل ھے ۔ ع ذوق ایں بادہ ندانی بخدا نا بخشی والا معاملہ ھےاسکا تعلق دماغ سے نہیں ھے دل سے ھے ۔ اگر آپ کے وضع کردہ اصول کو صحیح تسلیم کرلیا جائے کہ جو شخص جسقدر زیادہ متبع رسولص ھے اسی قدر زیادہ رسولص سے محبت کرتا ھے یعنی اگر محبت کا معیار، اتباع رسولص قرار دیا جائے تو آپ علم الدین شہید کے بارے میں کیا کہینگے ؟ وہ تو نماز کا بھی پابند نہ تھا اتباع رسولص تو بڑی چیز ھے ؟

دراصل یہ سب کچھ، انسان کے مزاج (Temperament) پر موقوف ھے۔ بعض لوگوں کی عقل ان کی محبت کے تابع ھوتی ھے اور بعض کی محبت ان کی عقل کے تابع ھوتی ھے ۔ اور دونوں قسم کے آدمی دنیا میں پائے جاتے ھیں ۔ مثلاً حضرت علی رض اگرچہ علم و فضل کے اعتبار سے بہت بلند مرتبے پر فائز تھے لیکن حب رسولص کا جذبہ ان کی عقل پر غالب تھا ۔ وہ بعض باتیں ایسی کرتے تھے جن پر منطقی اعتراض وارد ھوسکتا ھے مثلاً وہ جب کبھی اس درخت کے نیچے سے گذرتے تھے جسکے نیچے سے ایک مرتبہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم گذرے تھے، تو جھک کر گذرتے تھے حالانکہ وہ قصیر القامۃ تھے اسلئے اسکی مطلق ضرورت نہ تھی، جب لوگوں نے سبب دریافت کیا تو کہا حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم جھک کر گذرے تھے ۔ میں جھک کر، اپنے محبوب کے فعل کی تقلید کرتا ھوں ۔

دوسری مثال حضرت بایزید بسطامی رح کی ھے جنھوں نے ساری عمر خربوزہ نہیں کھایا کیونکہ انہیں کوئی حدیث ایسی نہیں ملی جس سے حضورص کا خربوزہ کھانا ثابت ھو جاتا ۔ اسی لئے میں نے لکھا ھے ۔

کامل بسطام در تقلید فرد
اجتناب از خوردن خربوزہ کرد

ان کے برعکس، حضرت فاروق اعظم رض کی عقل ان کی محبت پر غالب تھی اسی بناء پر انھوں نے وہ درخت کٹوا دیا جس کے تنے سے حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے پشت مبارک لگائی تھی ۔ اگر انکی محبت علی رض کی محبت کی طرح ھوتی تو ھرگز وہ درخت نہ کٹواتے ۔

قصہ مختصر، علی رض اور عمر رض دونوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت تھی لیکن طبائع کے اختلاف کی بناء پر انکی محبتوں کی نوعیت اور کیفیت جداگانہ تھی۔ ہر شخص کو اختیار ہے کہ اپنی افتاد طبع کی روشنی میں جو رنگ مرغوب نظر آئے اختیار کرلے۔ اس میں کسی مباحثے کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ گنجایش ہی نہیں ہے۔

چونکہ حضرت علی رض کی محبت Human type عام انسانی ٹائپ کی ہے اسلئے وہ عموماً لوگوں کو اپیل کرتی ہے۔ حضرت عمر رض کی محبت Superhuman type فوق البشر نوعیت کی ہے اس لئے بہت کم لوگوں کو پسند آتی ہے۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ عموماً لوگوں پر جذبات کا رنگ غالب ہوتا ہے۔ عقلی ٹائپ کے آدمی بہت کم ہوتے ہیں۔

دیکھ لو! آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بمقابلہٴ دیگر پیشوایان مذاہب عالم، مسلمانوں کو زیادہ اپیل کرتے ہیں اسکی وجہ یہ ہے کہ وہ ہم میں ہی سے ہیں ''قل انما انا بشر مثلکم،،۔

تصور ذات باری تعالی کا ذکر آیا فرمایا قرآن مجید کا پیش کردہ تصور ہمیں زیادہ اپیل کرتا ہے کیونکہ وہ کہتا ہے تم مجھے پکارو میں تمہاری پکار کا جواب دونگا۔ ''ادعونی استجب لکم،، گویا اسطرح بندے اور خدا (عابد اور معبود) میں ایک روحانی رابطہ قائم ہو جاتا ہے۔ اور یہ رابطہ ہی مذہب کی جان ہے۔

معتزلہ کا پیش کردہ تصور باری، عام مسلمانوں کو اپیل نہیں کر سکتا کیونکہ انکی رو سے خدا نہ سمیع ہے نہ بصیر نہ علیم ہے نہ مجیب۔ بلکہ میری رائے تو یہ ہے کہ ایسے خدا کو ماننے کی بھی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

ع خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے

۱۳ — ۱۸ فروری ۱۹۳۴ء میکلوڈ روڈ

ایک عرصے کے بعد حضرت علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ غزنی کے رہنے والے ایک احمدی بزرگ عبدالقادر نامی بیٹھے ہوئے تھے۔ حضرت علامہ نے انہیں مجھ سے متعارف کرتے ہوئے بتایا کہ یہ صاحب ۱۹۱۸ء میں ہندوستان آئے تھے۔ کچھ عرصے کے بعد قادیانی مذہب اختیار کرلیا

اسلئے افغانستان واپس نہیں گئے۔ آجکل احمدیہ بلڈنگس میں مقیم ھیں اور گاہے گاہے میرے پاس آتے رہتے ھیں۔

اس تعارف کے بعد انہوں نے علامہ سے کہا کہ مسلمانان عالم کے ادبار سے میرا دل خون ھورھا ھے مجھے تو ایسا معلوم ھوتا ھے کہ خدا نے اس قوم سے اپنی توجہ بالکل ھٹا لی ھے (ان کے الفاظ یہ تھے کہ مونہہ موڑ لیا ھے)۔

علامہ نے فرمایا میرا خیال ھے کہ خدا نے ان سے مونہہ نہیں موڑا بلکہ خود انہوں نے قرآن سے مونہہ موڑ لیا ھے اور اسکا لازمی نتیجہ یہ ھے کہ وہ ساری دنیا میں ذلیل و خوار ھیں۔ میں یہ بات آج سے بیس سال پہلے کہہ چکا ھوں۔

ع اور تم خوار ھوئے تارک قرآں ھوکر

تاھم جائے شکر ھے کہ ابھی انکی حالت ھنود یا یہود کی سی نہیں ھوئی ھے علاوہ بریں مسلمانوں میں بیداری پیدا ھو رھی ھے اور مجھے یقین ھے کہ انہیں دوبارہ عروج حاصل ھوگا۔ خدا نے ۱۹۱۷ء میں ایک موقع دیا تھا مگر افسوس۔

اسکے بعد عبدالقادر صاحب نے مسیح اور مہدی کا تذکرہ چھیڑ دیا۔ اسپر علامہ نے فرمایا کہ میری رائے میں مسیح اور مہدی کے نزول کا تخیل سراسر غیر اسلامی ھے۔ قرآن حکیم میں ان بزرگوں کی دوبارہ تشریف آوری کا کوئی تذکرہ نہیں ھے صحیح بخاری میں نزول مہدی کا مطلق ذکر نہیں ھے ھاں مسیح کی آمد ثانی سے متعلق دو حدیثیں ضرور موجود ھیں مگر جب قرآن میں اسکی آمد ثانی کا کوئی وعدہ نہیں ھے تو لامحالہ ان کو ناقابل اعتماد قرار دینا پڑیگا مسیح اور مہدی کا انتظار کرتے رھنے کے بجائے خود مسلمانان عالم ھی وہ کام کیوں نکریں جو وہ مسیح اور مہدی سے متعلق سمجھتے ھیں۔

میں نے علامہ کی توجہ شری جواھر لعل نہرو کی خود نوشتہ سوانح حیات میں اس عبارت کی طرف مبذول کی جس میں انہوں نے Organised Religion سے اپنی نفرت اور اسکی ضرر رسانی کا ذکر کیا ھے۔ فرمایا "پنڈت جی نے مذھب سے متعلق جو کچھ لکھا ھے وہ کوئی نئی بات نہیں ھے۔ جو لوگ مذھب کی حقیقت سے ناواقف ھیں وہ عموماً یہی کہتے ھیں کہ وہ تعصب اور

تنگدلی سکھاتا ہے۔ حالانکہ موجودہ نیشنلزم (وطنیت کا نظریہ) مذہب سے زیادہ تعصب اور تنگدلی سکھاتا ہے موجودہ زمانے میں جنگوں کا سبب یہی نیشنلزم ہے۔ مذہب کو ارباب سیاست نے ہمیشہ اپنے مقاصد مشئومہ کے لئے استعمال کیا ہے۔ حروب صلیبی کی تہ میں بھی یہی جذبہ کارفرما تھا۔ ارباب سیاست مذہب کے نام پر لوگوں کو لڑاتے ہیں اور مخالفین مذہب کو یہ کہنے کا موقع ملجاتا ہے کہ مذہب خونریزی کراتا ہے۔ ارباب اقتدار کا شیوہ یہ ہے کہ وہ پہلے جنگ کو عوام کی نظروں میں مقدس بناتے ہیں پھر انہیں اپنا سر کٹانے کے لئے میدان جنگ میں بھیجتے ہیں۔ یعنی مذہب کو ذاتی مقاصد کے لئے استعمال کرتے ہیں۔

گذشتہ زمانے کی تاریخ پر نظر ڈالو۔ برہمنوں نے بودھ دھرم کو اس بناء پر ہندوستان سے خارج نہیں کیا کہ وہ اصولاً اس کے مخالف تھے بلکہ محض اسلئے کہ اسکی وجہ سے انکا اقتدار خطرے میں پڑگیا تھا ورنہ بودھ دھرم تو ویدانت کی تعلیم کا منطقی نتیجہ ہے۔ غور کرو! جب ہر شخص کی آتما یکساں ہے تو پھر ذات پات اور چھوت چھات کیسی؟ ویدانت کی تعلیم کا منطقی نتیجہ مساوات نسل انسانی ہے اور بودھ دھرم نے ویدانت کے اسی نتیجے کو ہندوؤں میں عام کرنے کی کوشش کی تھی جسکی پاداش میں اسے خارج البلد بلکہ خارج الوطن کردیا گیا۔

اسکے بعد ہندوستان کے سماجی حالات سے متعلق گفتگو رہی بعد ازاں گفتگو مذہب کی طرف آگئی۔ فرمایا کہ نبی اور مجدد میں کئی پہلوؤں سے فرق ہوتا ہے مگر سب سے بڑا فرق یہ ہوتا ہے کہ دونوں کی ذہنی کیفیات مختلف النوع ہوتی ہیں۔ اسی طرح مشاہدۂ باطنی میں بھی کیفیت کا فرق ہوتا ہے آخر میں فرمایا کہ اگر تم میرے مضمون اسلام اور احمدیت کا اردو ترجمہ شائع کرو تو اسپر حواشی بھی لکھنا اور خصوصاً بروز کے عقیدہ کی وضاحت کر دینا ۱۲

۱۵ — ۷ ستمبر ۱۹۳۶ء جاوید منزل موٹو روڈ ۶ بجے شام

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ مسلمانوں کی سیاسی پستی کا ذکر چلا تو فرمایا "پنجاب کے مسلمان اب تک کوئی انگریزی روزنامہ نہیں جاری کرسکے۔ اس سے ان کی قومی زندگی کی پستی اور زبونی کا کچھ اندازہ ہوسکتا ہے۔ مسلمان امراء مشاغل لاطائل پر لاکھوں روپے خرچ کرسکتے ہیں لیکن قومی کاموں کے لئے ان کے پاس ایک پیسہ نہیں ہے۔ مجھے سالہا سال سے مسلمانوں

کی اس ذھنیت کا تجربہ ھے۔ پھر فرمایا ''انگلینڈ کی (Sat Policy) سوچی سمجھی ھوئی حکمت عملی یہ ھے کہ کوئی ایسی تحریک جو اسلامی ممالک کو متحد کرسکے، کامیاب نہ ھونے دی جائے۔ برطانیہ ھرگز نہیں چاھتا کہ اسلامی ممالک میں بیداری پیدا ھو اسے ھر وقت پین اسلامزم کا خوف دامنگیر رھتا ھے۔

اسکے بعد نیازی صاحب آگئے۔ انہوں نے لائٹ سے چند اقتباسات علامہ کو سنائے۔ انپر علامہ نے تبصرہ فرمایا اس ضمن میں یہ بھی فرمایا ''بروئے قرآن وحی و الہام کسی خاص قوم یا ملک یا نسل سے مختص نہیں ھے الہام تمام زندہ ھستیوں کا مشترکہ سرمایہ ھے شہد کی مکھی بھی اس نعمت سے سرفراز ھوسکتی ھے۔ اور سائنسدان بھی الہام کے محتاج ھیں۔ دنیا میں جسقدر عظیم ایجادات ھوئی ھیں وہ سب الہام کی بدولت ھوئی ھیں نہ کہ ریسرچ کی بدولت۔ نیز انسان اپنی زندگی کے اکثر معاملات Inspiration الہام ھی کے تحت طے کرتا ھے۔ میری رائے میں نزول مسیح کا عقیدہ مجوسیت کی راہ سے مسلمانوں میں آیا ھے۔ کسی زمانے میں ''انتظار،، عوام الناس کے لئے مفید تھا لیکن ختم نبوت کے بعد کسی کے انتظار کی ضرورت نہیں ھے۔

ھوئی جسکی خودی پہلے نمودار
وھی مہدی وھی آخر زمانی

۱۶ — ۱۶ اکتوبر ۱۹۳۶ء جاوید منزل میئو روڈ

علامہ کی خدمت میں حاضر ھوا۔ ادبی تنقید کا ذکر نکلا تو فرمایا ''جہانتک صحیح تنقید کا سوال ھے، ھندوستان ابھی مغرب سے سو سال پیچھے ھے۔ ھندوؤں میں تو کچھ حقیقت پسندی پیدا ھو چلی ھے لیکن مسلمانوں میں ابھی تک رومانیت کا اثر باقی ھے۔ گذشتہ پانچ سو سال میں مسلمانوں کے آرٹ، لٹریچر اور شاعری کا رجحان یہ رھا ھے کہ حقائق سے گریز کیا جائے اور خیالی دنیا میں زندگی بسر کی جائے۔

ایک صاحب نے مجھ سے پوچھا کہ مسجد قرطبہ کو دیکھکر آپ پر کیا اثر ھوا؟ میں نے کہا It is a commentary on the Quran written in stones یہ قرآن کی وہ تفسیر ھے جو پتھروں کے ذریعہ سے لکھی گئی ھے۔

پھر فرمایا ''میری شاعری کو شعر کے معیار پر جانچنا مناسب نہیں ھے

کیونکہ اسرار خودی سے لیکر بال جبریل تک ہر کتاب میں میں نے یہی لکہا ہے کہ شاعری میرے لئے مقصود بالذات نہیں ہے میں تو مسلمانوں کے سامنے حقائق حیات بیان کرتا ہوں اور انہیں مشکلات زندگی کا مقابلہ کرنے کا مشورہ دیتا ہوں۔ لیکن مسلمانوں پر گذشتہ تین سو سال سے رومانیت کی وجہ سے ایسا رنگ چڑہ گیا ہے کہ اگر کوئی شخص انہیں بذریعہٴ شعر، حقائق حیات کی طرف دعوت دے تو وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ شاعری نہیں ہے۔ بالفاظ دگر انکی نظر میں شاعری وہ ہے جس میں خلاف عقل اور تخیلی باتیں ہوں جنکو حقیقت سے کوئی سروکار نہ ہو۔ ''حذا مست،، کی ترکیب پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ ترکیب اساتذہ کے یہاں نہیں ملتی۔ وہ یہ غور نہیں کرتے کہ اقبال کا پیغام کیا ہے ؟

اقوام کے عروج و زوال کے اسباب بہت مخفی ہوتے ہیں اسلئے ان کا پتہ لگانا بہت مشکل ہے ہم کو جو کچھ معلوم ہو سکتا ہے وہ علامات ہیں نہ کہ اسباب۔

قومی عروج انتہائی نظم و ضبط کی صفت پر موقوف ہے۔ ظاہر ہے کہ قانون کی اطاعت بہت مشکل چیز ہے اور اسکے لئے بڑی ہمت درکار ہے۔ جو قومیں رو بزوال ہیں وہ محنت اور پابندیوں سے گھبراتی ہیں جس طرح مریض طبیب کے احکام کی تعمیل سے گریزاں ہوتا ہے۔ نتیجہ ظاہر ہے کہ مرض بڑھتا جاتا ہے۔

۱۷ — ۲۶ اکتوبر ۱۹۳۶ء جاوید منزل

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ جہاد پر گفتگو چلی اس ضمن میں فرمایا ''جہاد کرنا انسانی فطرت میں داخل ہے بلکہ انسانی فطرت کا تقاضا ہے۔ اگر ایک شخص اپنے ایمان، اپنے تمدن اور اپنے وطن کی حفاظت یا حمایت میں تلوار بلند نہیں کر سکتا تو میں نہیں سمجھ سکتا کہ پھر تلوار کا اور مصرف کیا ہے ؟ جب کبھی مسلمان کا دین خطرہ میں ہو اسپر تلوار اٹھانا فرض ہے اگر وہ اس مقدس فرض کی انجام دھی کے لئے بھی تلوار نہیں اٹھاتا تو پھر اسکی تلوار اسکے کس دن کام آئیگی ؟

جہاد، اگر جوع الارض کے لئے ہو تو حرام ہے لیکن اسلام کی حفاظت کے لئے جہاد کرنا پہلے بھی جائز تھا اور آج بھی جائز ہے ''جو قیصر کا حق ہے وہ قیصر کو دو،، یہ خالص رومن پروپا گنڈا تھا،،۔

۱۸ — ۶ نومبر ۱۹۳۶ء جاوید منزل

علامہ کی خدمت میں حاضری ہوئی - میں نے سوال کیا کہ آجکل ہندوستان میں بیکاری روز بروز بڑھتی جاتی ہے آپ کی رائے میں اسکا حل کیا ہے ؟ فرمایا

(ا) جبتک ہم انگریزوں کی غلامی میں ہیں

(ب) سرمایہ داری ہم پر مسلط رہیگی

(ج) فوج پر ملکی محاصل کا کثیر حصہ خرچ ہوتا رہیگا

(د) خود مسلمان رسوم لایعنی پر اسراف بیجا کرتے رہینگے

اسوقت تک کوئی صحیح حل دستیاب نہیں ہوسکتا -

۱۹ — ۲۰ نومبر ۱۹۳۶ء جاوید منزل

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا - میں نے سوال کیا کہ شفاعت کے بارے میں آپکی کیا رائے ہے ؟ فرمایا ''انسانی فطرت کی ایک کمزوری یہ ہے کہ وہ سہارا تلاش کرتی ہے - سابقہ ادیان نے اس کمزوری سے فائدہ اٹھایا اور ''شفیع'' کا تصور پیش کیا اور کہا کہ ہمارا مذہب قبول کرلو گے تو ہمارے مذہب کا بانی تمہاری شفاعت کردیگا - نتیجہ یہ نکلا کہ قوت عمل کمزور ہوگئی اور عوام، مذہبی پیشواؤں کے غلام ہوگئے - اسلئے اسلام نے اگر شفاعت کا تذکرہ بھی کیا تو الا باذنہ'' کی قید لگادی یعنی قیامت کے دن، اللہ کے حکم کے بغیر، کوئی شخص کسی کی شفاعت (سفارش) نہیں کرسکیگا - تاکہ قوت عمل مردہ نہ ہو جائے - اسلام میں سب سے بڑا شفیع خود انسان کا عمل صالح ہے -

لیس للانسان الا ماسعی — انسان کو وہی ملیگا جسکے لئے اسنے جدوجہد کی ہے شفاعت بمعنی کفارہ تو صریحاً خلاف اسلام ہے لیکن سفارش پر کوئی منطقی اعتراض نہیں ہوسکتا - کیونکہ خدا کے حضور میں کسی نیک بندے کا کسی گناہ گار کے لئے سفارش کرنا نہ عقلاً معیوب ہے نہ نقلاً مذموم ہے -

فرمایا ''مجھے تو اب یہ خیال ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی دینی اصلاح ممکن بھی ہے یا نہیں ؟ وہ تو غیر اسلامی عقائد اور رسوم کے اسقدر خوگر ہو چکے ہیں کہ اب حقیقی اسلام سے انہیں تسلی نہیں ہوسکتی'' -

فرمایا ''ہندی مسلمان کی ذہنی پستی اس حد تک پہونچ چکی ہے کہ وہ

کبھی یہ سوچنے کی زحمت گوارا نہیں کرتا کہ جو کام میں کر رہا ہوں وہ کہیں میری یا قوم کی تضیع اوقات کا موجب تو نہیں ہو جائیگا۔

فرمایا ''لوگوں میں اس بات کا احساس بھی باقی نہیں رہا کہ ہم جو کچھ لکھ رہے ہیں اس سے ہمیں یا قوم کو فائدہ پہونچیگا یا نقصان ؟

فرمایا ''چند روز ہوئے ایک شاعر میرے پاس آئے اور کہا کہ مجھے اپنے اشعار میں تصرف کی اجازت دیدیجئے۔ میں نے کہا '' بندۂ خدا ! مجھ پر کیوں ظلم کرتے ہو؟ خود ہی اپنے مطلب کے اشعار کیوں نہیں تصنیف کر لیتے ؟ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آجکل ہر شخص صاحب تصنیف بننا چاہتا ہے اور یہ معلوم کرنے کی زحمت گوارا نہیں کرتا کہ مجھ میں تصنیف کی اہلیت بھی ہے یا نہیں؟ کسقدر تکلیف دہ ہے ایسے ماحول میں رہنا !

۲۰ — ۱۷ دسمبر ۱۹۳۶ء جاوید منزل

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اسوقت باہر صحن میں چارپائی پر لیٹے ہوئے تھے مسئلہ تجسم پر گفتگو ہوئی۔ فرمایا کہ دیگر مذاہب نے خدا کو اتنا پست کیا کہ وہ انسان کی سطح پر آگیا لیکن اسلام نے انسان کو اتنا بلند کیا کہ مظہر صفات بن گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ خدا اگر بشکل انسان جلوہ گر ہو تو وہ خدائی صفات سے معریٰ ہوجائیگا اسلئے ہم اسے خدا نہیں کہہ سکتے۔

اسکے بعد ماسٹر عبداللہ چغتائی علامہ سے ملنے آگئے وہ فرانس جا رہے ہیں علامہ ان کو مفید مشورے دیتے رہے چلتے وقت انہیں دعا دی اور کہا اگر اللہ نے مجھے صحت عطا فرمادی تو ۱۹۳۸ء میں حج کرنے جاؤنگا۔

۲۱ — ۱۹۳۷ء (نوٹ بک میں تاریخ درج نہیں ہے غالباً اکتوبر کا مہینہ تھا)

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ سوال کیا کہ جمہوریت کے بارے میں اسلام کی تعلیم کیا ہے۔ فرمایا اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ امیر کے لئے مقدم شرط یہ ہے کہ وہ اسلام کی حمایت کریگا خواہ وہ عرب ہو یا عجمی،، اسلام نے

کی مساعی کے باوجود ناکام اور مایوس ہو چکے تھے ۔ جب دوسری بار علامہ دو دن کے لیے تشریف فرما ہوئے تو پہلے ہی دن کارخانے نے اذیت رسانی کا مظاہرہ کیا ۔ علامہ نے تیور بدل کر اپنے آپ کو مخاطب کر کے فرمایا : اچھا کل دیکھیں گے ۔ دوسرے دن نو دس بجے کے قریب فرمایا کہ میرے ساتھ چلو ۔ میں ساتھ ہو لیا ۔ فرمایا اس کارخانے کو یہاں سے منتقل کر دینے کا جس آفیسر کو اختیار ہے اس کے دفتر چلو ۔ میں نہ صرف آفیسر بلکہ معاملے کے تمام قانونی پہلوؤں اور مالہ و ماعلیہ سے واقف تھا ۔ میں نے راستے میں کچھ قانونی نقطے بھی گوش گذار کر دیے ۔ ہم دفتر پہونچے ۔ ایک سرکاری دفتر میں علامۃ المشرق کی آمد بالکل خلاف توقع تھی ، ہل چل مچ گئی ۔ آفیسر نے خود آئین و قانون اور رسم و رواج کی بندشیں توڑ کر آگے بڑھ کر استقبال و خیر مقدم کیا اور بڑے ہی اعزاز و اکرام کے ساتھ علامہ کو اپنی کرسی پر بٹھایا اور خود ایک طرف کرسی پر بیٹھ گیا ۔ اول کچھ فلسفیانہ باتیں ہوئیں ۔ اس کے بعد علامہ نے کارخانے کا تذکرہ کیا اور قانونی دلائل پیش کیے جن کے اس نے بڑے خوشگوار انداز میں جوابات دیے ۔ آخر علامہ نے جذباتی انداز میں فرمایا کہ بمبئی جیسے ہنگامہ خیز شہر میں خلافت ہاؤس ہی ایسی جگہ ہے جہاں مجھے سکون مل سکتا تھا ، لیکن اس کارخانے کی وجہ سے وہاں بھی اطمینان میسر نہیں ۔ آفیسر سپر انداز ہو گیا اور شد و مد سے وعدہ کیا کہ جلد ہی وہ کارخانے کو وہاں سے کہیں اور منتقل کردے گا ۔ چنانچہ دو چار ہی ماہ میں کارخانہ وہاں سے کہیں اور منتقل ہو گیا اور علامہ کی بدولت تمام اہالیان محلہ کو اس سوہان روح عذاب سے نجات مل گئی ۔

تار میں اسی لوہے کے کارخانہ کا ذکر تھا ۔ علامہ کا تار ملتے ہی ہم سب بجائے اس کے کہ ان کی آمد پر خوشیاں مناتے حقے کے اجزا کی فراہمی کے لیے فکر مند ہوگئے اور مختلف بازاروں کی سمت دوڑ پڑے ۔ جس جس بازار میں اس کے اچھے سے اچھے اجزا مل سکتے تھے وہاں پہونچے اور تمام اجزا سے جو حقے کا مجموعہ تیار کیا گیا تھا وہ بڑا ہی خوشنما اور دلفریب تھا ۔ ابھی ہم اس بحث ہی میں الجھے ہوئے تھے کہ اس حقے کو دیکھ کر علامہ کس کس طرح اظہار خوشنودی و پسندیدگی فرمائیں گے کہ کسی نے تمباکو کی یاد دلا کر بحث میں کھنڈت ڈال دی ۔ معلوم ہوا کہ ہم حقے کی روح تمباکو تو لائے ہی نہیں جس کے بغیر حقے کا وجود اور اس کی ساری خوشنمائیاں بیکار ہیں ۔

اب تمباکو کا مسئلہ تھا اور ہم تھے ۔ ردوکد کے بعد طے ہوا کہ معمولی تمباکو تو بدبودار اور واہیات ہوتی ہے ، لکھنؤ کا تازہ سے تازہ خمیرہ لانا چاہیے ۔ چنانچہ ٹیلیفون کے ذریعے ماہرین و مبصرین کی نشاندہی پر ایسی چند

دوکانوں کا پتہ نشان معلوم کر کے لکھنؤ کا نہایت عمدہ خمیرہ بڑی مقدار میں خرید کیا گیا ۔ ستم ظریف دوکاندار جب دام وصول کر کے خمیرہ سرمنڈھ چکا تو اب|وہ منہ سے پھوٹا اور ہم سب کو ایک اور نئے قسم کے آزار میں مبتلا کر دیا ۔ کہنے لگا یہ خمیرہ بیکار ہے جب تک اس میں گڑھاکو (ایک قسم کے نہایت کریہ تمباکو کا ملغوبہ) کی پرانے گڑ کے ساتھ آمیزش نہ کی جائے گی کام نہ چل سکے گا ۔ بہرحال اسی کے پتہ نشان بتلانے پر گڑھاکو اور پرانا گڑ تلاش کر کے لائے ۔ اسی کی بتائی ہوئی مقدار و ترکیب کے مطابق ایک صاف پتھر پر ان اجزا کو اوپر تلے دھر کر خوب خوب کٹائی کی گئی تا آنکہ معجون مرکب قسم کا کالا کالا حلوہ سا تیار ہوگیا ۔ رات کا زیادہ حصہ خلافت ہاؤس کی صفائی کے اہتمام میں بسر کیا اور کم حصہ سو کر کاٹا ۔ صبح چائے اور ناشتے کی بجائے حقے کے چالو کرنے کی فکر د امنگیر رہی ۔ طے ہوا کہ علامہ جوں ہی ہال میں تشریف فرما ہوں فوراً سلگتا ہوا ، خوشبوئیں بکھیرتا ہوا تازہ بتازہ گرما گرم حقہ ان کے سامنے پیش کر دیا جائے ۔ یہ بات کہنے کی تو نہیں ہے لیکن اس سے پتہ چلتا ہے کہ لوگوں کے قلوب پر علامہ کی عظمت و محبت کے کیسے گہرے نقوش ثبت تھے کہ ہم میں سے ہر شخص جو بزعم لیڈری کسی بڑی سے بڑی شخصیت کو خاطر میں نہ لاتا تھا اس کے دل میں یہ خواہش پنہاں تھی کہ سب سے پہلے علامہ کی خدمت میں حقہ پیش کر کے سرخ روئی حاصل کرے ۔

ایک بار مجھ جیسے کسی من چلے نے علامہ سے سوال کر لیا کہ حقے میں کیا مزہ ملتا ہے ۔ مختصر ، سادہ اور معنی خیز جواب ملا : ''پی کر دیکھو!'' یہ اسی طوالت کا اختصار ہے کہ

ہائے کمبخت تو نے پی ہی نہیں

علامہ کا قیام اس بار خلافت ہاؤس میں چودہ دن رہا ۔ بمبئی جیسے بین‌الاقوامی اور لکھوکھہا انسانوں کی بستی کے شہر میں مرکزی خلافت کمیٹی کا دفتر خلافت ہاؤس ویسے ہی مرجع خلائق رہتا تھا یکن علامہ کی تشریف آوری کی تو بات ہی کچھ اور تھی ۔ انسانوں کا سیلاب اُمنڈتا رہتا تھا اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ صبح سے شام تک سارے بمبئی کی پنہائیاں خلافت ہاؤس میں سمٹ آئی ہیں ۔
بھاتی کلہ روڈ کے پل سے ایک طویل سڑک خط جوہری کی طرح مچھ گاؤں تک چلی گئی ہے ۔ قریب قریب اسی کے درمیان خلافت ہاؤس کی شاندار عمارت واقع ہے ۔ علامہ کا پروگرام روز بنتا تھا اور سختی کے ساتھ اس کی پابندی کی جاتی تھی ۔ خاص کر ان کے آرام کے اوقات میں خلل اندازی کسی قیمت پر نہیں ہونے دی جاتی تھی ۔ کچھ وقت ان کے غور و فکر اور فلسفیانہ استغراق کے لیے

بھی ہوتا تھا جس میں کسی کو مخل نہیں ہونے دیا جاتا تھا ۔
اس چودہ روز قیام کے دوران چند عجیب اور بعض حد درجہ دل چسپ واقعات پیش آئے جن کی تفصیلات علامہ کی عظمت اور جلالت شان اور ان کے فقیدالمثال اخلاق و کردار کی آئینہ دار ہو سکتی ہیں ۔ یہ تفصیلات مرتب ہو ہو کر مقالات کی صورت میں ہدیۂ قارئین ہوتی رہیں گی ۔ والا تمام من اللہ تعالیٰ ۔

آج کی صحبت میں اسی دفتر پارینہ کا ایک ورق نذر قارئین کیا جا رہا ہے ۔ علامہ خلافت ہاؤس میں مقیم تھے ۔ سابق خلیفۃالمسلمین سلطان عبدالحمید خاں وینس میں جلاوطنی کی زندگی بسر کر رہے تھے ۔ پورا شاہی خاندان ان کے ساتھ تھا ، صدہا تفکرات ان کو گھیرے ہوئے تھے ۔ سب سے بڑی فکر ان کو قابل شادی لڑکیوں کو ٹھکانے لگانے کی تھی ۔

نظام حیدرآباد اپنے دونوں شہزادوں اعظم جاہ و معظم جاہ کی شادی کسی اعلیٰ شاہی قسم کے خاندان میں کرنے کے لیے پیچ و تاب کھا رہے تھے ۔ مولانا شوکت علی عالم اسلامی کا رشتہ جوڑتے جوڑتے کبھی کبھی انفرادی رشتے ناتے کی منزل زیریں پر بھی اتر آیا کرتے تھے ۔

نہیں کہا جا سکتا کہ اس قران السعدین یعنی شہزادگان دکن (اعظم جاہ و معظم جاہ) اور دُرر شاہی (در شاہوار و نیلوفر) کو سلک عقد میں منسلک کرنے کا خیال پہلے نظام کو آیا یا معزول خلیفہ کو یا مولانا شوکت علی کو ۔ بہرحال مولانا محرک بنے اور شہزادگان رونمائی کے لیے خلیفہ کی جائے پناہ پر پہنچا دیے گئے ۔ مولانا کے کمرے میں مجلس رونمائی برپا ہوئی ۔ مستقبل کے دولہا و دولہنوں کا آمنا سامنا ہوا ۔ دلہنوں کی پسند کے مسئلے پر تو پردہ ہی پڑا رہا ، البتہ شہزادگان عالی تبار بری طرح ریجھ گئے اور اس بساط پر اپنا سب کچھ بلکہ دل و جان تک ہار آئے ۔ بساط عشق پر جان و دل کی بازی ہار جانے والوں ہی کو حریم وصل میں وقار کے ساتھ ہار مل سکتا ہے ؎

دل و جان اگر ببازی بہ بساط عشق بازی
بحریم وصل جانان بوقار خواہی آمد

نظام کو اس ساری صورت حال سے مطلع کر دیا گیا اور اب باقاعدہ مسائل و معاملات طے ہونے لگے ۔ نظام قارون کو شکست فاش دے دینے کے باوجود بڑے جزرس اور کائیاں تھے ۔ جو شرائط اجڑے ہوئے حریم خلافت سے پیش ہوتی تھیں ان میں میخ ضرور نکالتے رہتے تھے اور اس طرح معاملات میں طوالتیں اور مسائل میں الجھنیں پیدا ہوتی رہتی تھیں ۔ شہزادگان ان طوالتوں اور الجھنوں سے بڑے پریشان رہتے تھے اور وہ ہر قیمت پر جلد سے جلد یہ سودہ کر لینا چاہتے تھے ۔

ان کی پیش نظر ایک صوفی شاعر کی مثال تھی جو محبوب ہندی کے خال رخ پر سمرقند و بخارا تک نچھاور کرنے کو تیار ہو چکا تھا ۔ یہاں تو ہندی خال رخ کے مقابلے میں ترکی حسن و جمال تھا جو اپنی بھرپور رعنائیوں ، شادابیوں اور فتنہ سامانیوں کے ساتھ شہزادگان دکن کے نظام جسم و روح کو تہ و بالا کیے دے رہا تھا ۔ اس پردیس میں شہزادگان کا کوئی محرم راز بھی نہ تھا جس کے سامنے وہ اپنے دل کی بھڑاس نکال لیا کرتے ۔

حیدرآباد کے کچھ وزرا اور اعلیٰ حکام ساتھ تھے جن کے سامنے وہ کھل نہیں سکتے تھے اور پھر ان کی خشک مزاجیاں بھلا جان نثار شہزادگان کی تردامنیوں کا ساتھ کہاں دے سکتی تھیں ! لے دے کر ایک مولانا شوکت علی اپنی جسمانی بولناکیوں اور معنوی رعنائیوں کے ساتھ وہاں موجود تھے جن کو بحالت مجبوری شہزادگان اپنی اپنی بپتائیں اور کتھائیں سنا کر دل کا بوجھ ہلکا کر لیا کرتے تھے ۔ مولانا علی گڈھ کے کھلنڈرے رہ چکے تھے ۔ وہ شہزادگان کے ساتھ یہ کھیل بھی کھیل لیا کرتے تھے اور ان کی ڈھارس بندھا دیا کرتے تھے ۔ اس سلسلے کی داستانیں اس قدر دلچسپ و دل آویز اور مضحک ہیں کہ سننے والا دیوار قہقہہ بن کر رہ جائے ۔ کبھی کبھی شوکت صاحب لہر میں آ جاتے تھے تو ہم لوگ دنیا و مافیہا سے یکسو ہو کر یہ داستانیں سننے بیٹھ جاتے تھے اور ہفتوں ہمارے دل و دماغ ان سے چاشنی گیر و لذت چش رہتے تھے ۔ شہزادگان کا گھڑی گھڑی بے چین ہو ہو کر مولانا کے کمرے میں آنا اور تازہ اطلاعات کے ضمن میں کسی مایوس کن خبر سے متاثر ہو کر ٹھیٹ حیدر آبادی لب و لہجہ میں الفاظ ذیل ادا کرنا '' مولا ۔ ۔ ۔ اب کیا ہونا ۔ ۔ ۔ یوں لطف نہیں آئے گا ۔'' مولا کے الف کو دیر تک اور دور تک کھینچتے ہوئے لے جائیے ، پھر '' اب کیا'' کو آدھا ادھورا ادا کرکے '' ہونا'' پر پہونچ جائیے اور اس کے '' نا '' کے ساتھ ہمزہ ملا کر اس کو جھٹکے دے دے کر دیر تک نا ۔ ۔ ۔ ۔ کرتے رہیے تب آپ گوہر افشانی کا لطف لے سکیں گے ۔ بہرحال اس قسم کی باتیں محفل رنداں کے حریم راز کی امانت ہوا کرتی ہیں ۔ ان کو علانیہ طشت از بام کرنا خلاف مصلحت سمجھا جاتا رہا ہے ۔ لہٰذا اس جاںایاتی اور ادبی ورق کو الٹ کر :

دگر از سرگرفتم رشتۂ زلف پریشان را

الجھے ہوئے مسائل شوکت صاحب کے ناخن تدبیر سے سلجھ گئے ۔ جادۂ صد سالہ اپنی دوری و درازی کے باوجود ایک ہی آہ میں طے ہوگیا اور عقد ہوگیا ۔ شہزادگان کی واپسی دلہنوں کے خاندان کے کثیر افراد کے جلو میں طے پا گئی اور تمام ممالک محروسہ دکن میں جہاز کے بمبئی پہونچنے کے وقت و تاریخ کا سرکاری

جمہوریت کی روح اختیار کی ہے اور وہ ''شوریٰ،، ہے۔ اسلام نے دنیا کو جمہوریت کی روح سے روسناش کیا اسی لئے اسلام نے وحی کا سلسلہ بند کردیا تاکہ ہم آنحضرت صلی‌اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی انسان کے سامنے سر تسلیم خم نکریں۔ بنی آدم کو حریت کی نعمت سے مالا مال کرنے کے لئے، وحی کو ختم کرنا لازمی تھا۔ اسلام نے اسی لئے ملوکیت، احباریت اور نبوت کو ختم کردیا تاکہ انسان آزادی کی نعمت سے بہرہ ور ہوسکے۔ اسکے علاوہ انفرادی ذمہ داری کا قانون نافذ کیا لاتزو وازرۃ وزرا اخری کوئی شخص کسی شخص کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا۔

اسلام میں امارت بھی نکاح کی طرح ایک عمرانی معاہدہ ہے، امیر اور قوم کے درمیان۔ عوام نے ایک شخص سے کہا کہ اگر تم شریعت کی پابندی اور اسکے نفاذ کا وعدہ کرو تو ہم تمہیں اپنا امیر منتخب کرتے ہیں۔ اس شخص نے وعدہ کیا کہ میں ایسا ہی کرونگا۔ بس وہ قوم کا امیر منتخب ہوگیا۔ اگر وہ خلاف ورزی کرے تو قوم کو اسکے خلاف بغاوت کا حق حاصل ہے۔

اسلامی جمہوریت میں رائے دھی کے لئے کلمہ شہادت ادا کرنا کافی ہے مغربی جمہوریت میں برسر اقتدار پارٹی عوام کو فریب دیتی ہے کہ تم حکمراں ہو حالانکہ دراصل زمام کار چند افراد کے ہاتھ میں ہوتی ہے جو پرائم منسٹر کے سامنے جوابدہ ہوتے ہیں۔ ۱۹۱۴ء کی جنگ میں دراصل انگلستان کا وزیر اعظم، اس ملک کا حکمراں تھا۔ نام عوام کا تھا۔

حرف آخر

ان ملفوظات میں بعض مقامات میں عبارت غیر مربوط ہوگئی ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ میں نے قصداً وہ باتیں حذف کردی ہیں جنکا تعلق مسلمانوں کے مختلف فرقوں یا جماعتوں سے ہے۔

مجھے برسوں علامہ مرحوم کی خدمت میں حاضری کا موقع ملا۔ ۱۹۳۵ء

اور ۱۹۳۶ء میں جبکہ وہ انجمن حمایت اسلام کے صدر تھے اور میں انجمن کے قائم کردہ اشاعت اسلام کالج کا پرنسپل تھا۔ مجھے بہت زیادہ انکی خدمت میں حاضر ہونے کا موقع ملا کیونکہ انہیں اس کالج سے بہت دلچسپی تھی۔ اور سچ تو یہ ہے کہ یہ کالج ۱۹۲۹ء میں ان کی اور غلام بھیک نیرنگ مرحوم کی متفقہ کوشش ہی سے قائم ہوا تھا۔

ان کی زندگی کے بہت سے واقعات آج بھی میرے حافظے میں محفوظ ہیں اور ان کی یاد اسقدر روشن ہے کہ بائیس سال گذر جانے کے بعد بھی وہ مدھم نہیں پڑی اگر مدیر محترم نے ارشاد فرمایا تو میں انہیں جداگانہ مضمون کی صورت میں قلمبند کردونگا — انشاء اللہ و بتوفیقہ

شمارہ ، جولائی ۱۹۶۴ء

اقبال کی زندگی کے چند گوشے

غازی محی الدین اجمیری

ایک سہانی شام کو آل انڈیا خلافت کمیٹی کے صدر دفتر خلافت ہاؤس بمبئی میں علامہ اقبال کا تار ملا :

"کل صبح فرنٹیر میل سے پہونچ رہا ہوں ۔ اگر لوہے کا کارخانہ منتقل ہو چکا ہوگا تو وہیں قیام کروں گا ، حقے کا انتظام رکھنا"۔

میرے قیام بمبئی کے دوران علامہ کی یہ آمد تیسری بار تھی (۱۹۳۱) ۔ اس سے پہلے دو مرتبہ آ چکے تھے ۔ پہلی دفعہ کہیں اور مقیم تھے ، دوپہر کے کھانے پر خلافت ہاؤس آئے یا لائے گئے ۔ ماحول خوشگوار ، مکینوں کو مانوس و یگانہ پایا ۔ پروگرام کے خلاف خلافت ہاؤس میں دوپہر بسر کی ۔ سہ پہر چائے نوشی کے بعد اصلی قیام گاہ پر اور دوسرے دن بمبئی سے مراجعت فرما گئے ۔ کچھ عرصہ بعد دوبارہ تشریف آوری ہوئی ۔ اسٹیشن ہی سے کوئی قدر شناس ان کو لے اڑے اور ہم دیکھتے کے دیکھتے رہ گئے ۔ لیکن علامہ میزبان کو سمجھا بجھا کر شام کو عین چائے کے وقت سامان سمیت خلافت ہاؤس پہونچ گئے ۔ ہم نے محسوس کیا کہ جسم میں جان آ گئی ۔ ہر فرد دیدہ و دل فرش راہ کرنے کے لیے آگے بڑھا ۔ خلافت کا سارا کاروبار معطل ہو کر رہ گیا اور ہر کارکن اپنی ڈیوٹی چھوڑ کر علامہ کے محور پر ان کے گرد گھومنے لگا ۔ ایک شبانہ روز ہم سب گل افشانیٔ گفتار سے لطف اندوز اور خدمت گذاری کی سعادت سے بہرہ اندوز ہوتے رہے ۔ اس بار علامہ بہت کھل کر رہے اور ان کی حکیمانہ اور فلسفیانہ نکتہ آفرینوں سے ہمارے دلوں اور دماغوں کو بڑی روشنی ملی ۔

اس دو روزہ قیام میں دو واقعات ایسے پیش آئے جن کو قارئین غالباً دلچسپی کے ساتھ پڑھیں گے : ایک حقے کا پرابلم ، دوسرا لوہے کے کارخانے کا انتقال ۔

دوران قیام میں علامہ کی طرف سے حقے کی فرمائش ہم سب کے لیے لاینحل عقدہ اور پرابلم بن گئی ۔ ہم سب کارکنان خلافت ایک اچھی پوزیشن رکھتے تھے اور جس حیثیت کے تھے اس سے اپنے کو کچھ برتر ہی تصور کیا کرتے تھے۔ لیکن علامہ کے اس مطالبہ نے ہماری ساری شیخی کرکری کرکے رکھ دی ۔ اب ہم خلافت ہاؤس کے اردگرد جھونپڑیوں کا طواف کر رہے تھے اور ہوٹلوں کے ملازمین کی خوشامد کرتے پھر رہے تھے۔ کسی سے چلم حاصل کی ، کسی سے نیچہ لیا ، کسی نے حقے کی نے ہاتھ میں تھما دی ، کسی نے نہایت بدبودار تمباکو ہاتھ پر دھر دی ، کسی نے تمباکو کا نہایت بدقطع کالا کلوٹا ڈبہ تھما دیا ۔ الغرض بدقت یہ تمام اجزا فراہم کرکے لائے اور حقہ تیار کرکے علامہ کے سامنے رکھا ۔ علامہ نے حقے کی نے ہاتھ میں لی ، حقے کے درمیانی حصے کو چھوا اور تیوری پر قدرے شل ڈال کر فرمایا کہ ارے اس کو تازہ نہیں کیا !

حقہ اور تازہ ! ابھی ہم اس کے مفہوم پر ہی غور کر رہے تھے کہ حاضرین میں سے حقے کے کسی ماہر نے ''تازہ'' کے مفہوم پر روشنی ڈالی ۔ ایک صاحب نے حقہ اٹھایا اور نل کے نیچے رکھ کر چلم سمیت اس پر پانی بہا دیا ۔ چلم میں سے شعلہ بھڑکا اور چشم زدن میں آگ بجھ گئی اور راکھ معہ تمباکو کے بہ گئی ۔ غیر معمولی تاخیر ہونے پر علامہ خود نل پر پہونچے ۔ دیکھا کہ پھر از سرنو چلم میں تمباکو اور آگ رکھی جا رہی ہے ۔ بہت ہنسے اور فرمایا کہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ میں سے کسی کو بھی حقہ بھرنے کی تمیز اور اس کی لطافت کا ذوق نہیں ہے ۔ یہ تو بڑی کمی ہے ۔ جبھی تو یک نالۂ مستانہ زجائے نہ شنیدم ۔

پہلی تشریف آوری کے دوران جبکہ کھانے کے بعد دوپہر میں خلافت ہاؤس ہی میں استراحت فرما ہوئے تھے چائے نوشی کے وقت ارشاد فرمایا تھا کہ مجھے یہاں بڑا سکون اور راحت ملی البتہ کبھی کبھی سامنے کے کارخانے سے جو کھڑکھڑاہٹ کی آواز آتی ہے اس سے بڑی اذیت پہونچتی رہی ۔ بڑی ہی سامعہ خراش آواز ہے ، قلب و روح کو اس سے بڑی اذیت پہونچتی ہے ۔ اس دل خراش آواز کا قصہ یہ تھا کہ خلافت ہاؤس کے جنوب کی جانب لوہے کا ایک بہت بڑا کارخانہ تھا ۔ یہاں لوہے کی سلاخیں ڈھالی جاتی تھیں اور پھر ان کو دھار دار اوزاروں سے قطع کرکے ہموار کیا جاتا تھا ۔ اس سے وقفے وقفے کے بعد دل خراش آواز پیدا ہو کر سارے گرد و پیش کو پریشان اور متبلائے اذیت رکھتی تھی ۔ علامہ جیسا نازک احساسات اور لطیف جذبات سے بھرپور انسان بھلا اس انکرالصوات سے کیونکر متاثر و متاذی نہ ہوتا ؟ ہم اور گردوپیش میں بسنے والے تمام افراد اس کارخانے سے یہاں کے ہٹا دینے کے سلسلے میں ہمہ قسم

فرمایا ''فون قریب لاؤ اور سر اکبر حیدری سے ملا دو'' ۔ میں نے قریب میز سے فون اٹھا کر علامہ کے قریب رکھا ۔ ریسیور اٹھا کر ڈائل کو گھمایا ۔ سر اکبر حیدری کا اسپیشل نمبر مل گیا ۔ اس طرف سے خود حیدری بول رہے تھے ۔ علامہ نے ساری رام کہانی سنا کر فرمایا کہ حکومت نظام یہ سب ہار مقررہ قیمت پر خرید لے اور ان گل فروشوں ہی کو اس کو اندر باہر سے سجا دینے پر مامور کر دیا جائے ۔ یہ اسپیشل بجائے خود ایک عجوبہ اور نئی چیز ہوگی ۔ یہاں سے دکن تک کی فضائیں معطر ہوتی چلی جائیں گی اور ایک دل کش نظارہ اور اچھا تماشا رہے گا ۔ سر اکبر نے علامہ کی بات بھی پوری نہ ہونے دی اور بڑی بیتابی سے کہا کہ ان گل فروشوں کو فوراً نظام پیلیس بھیج دیا جائے ۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اسپیشل کو سجانے کا مسئلہ سر اکبر کے زیر غور تھا کہ علامہ نے ان کی مشکل حل کر دی ۔ میں نے نیچے پہونچ کر ان لوگوں سے کہا کہ ایک منٹ ضائع کیے بغیر نظام پیلیس پہونچو اور سر اکبر حیدری سے ملو ۔ یہ لوگ بھاگم بھاگ نظام پیلیس جا پہونچے اور سر اکبر نے سارے ہاروں سے اسپیشل سجا دینے کے لیے ان لوگوں کو باضابطہ مامور کر کے آرڈر دے دیا ۔

چار پانچ بجے شام سے تمام رات اور دن کے گیارہ بجے تک یہ لوگ اسپیشل سجاتے رہے اور واقعی اس کو دلہن بنا کر رکھ دیا ۔ دو بجے کے قریب سر اکبر آئے ۔ کام کو پسند کیا اور پوری قیمت اور سجائی کی اجرت اسی وقت چیک کے ذریعے ادا کر دی ۔ دوسرے دن صبح ہی صبح پانچ چھ ٹیکسیاں خلافت ہاؤس میں داخل ہوئیں ۔ ان میں سے گل فروش نکلے اور مٹھائیوں اور فروٹس کے چند ٹوکرے بھی برآمد ہوئے ۔ ان لوگوں نے یہاں پہونچ کر اور وفور مسرت سے بے قابو ہوکر عجیب مجنونانہ حرکات کیں ۔ خلافت ہاؤس کو سر پر اٹھا لیا ۔ ہم لوگوں کو کندھوں پر بٹھا لیا ۔ سروں ، چہروں ، رخساروں کو چوم چوم کر گندہ کردیا اور خواہش ظاہر کی کہ علامہ کی زیارت کرائی جائے ، ان سے شرف ملاقات کا موقع بہم پہونچایا جائے ۔ علامہ بدقت اس پر تیار ہو سکے کہ ہال کی کھڑکی کے سامنے آ گئے ۔ سب کے سلاموں کا جواب دیا ۔ فروٹ اور مٹھائیوں کے متعلق فرمایا کہ یہ غیر ضروری تکلیف اور تکلف کیوں کیا اور اتنا فرما کر اپنی جگہ جا بیٹھے ۔ مٹھائی اور فروٹ میں سے بقدر قلیل ایک سینی میں سجا کر علامہ کی خدمت میں پیش کیے گئے جس پر آپ نے صرف ایک غلط انداز نگاہ ڈالی ۔ ان ماکولات کے ساتھ علامہ کی سردمہری نے حاشیہ نشینوں کو سرگرم عمل کر دیا اور وہ سارا خوان چٹ کر گئے ۔ فروٹس اور مٹھائیوں کے ٹوکروں پر خلافت کمیٹی ، خلافت اخبار ، خلافت پریس کے کارکن ٹوٹ پڑے اور یہ سب ٹوکرے چشم زدن میں خالی ہوگئے اور حضرت اقدس خواجۂ اعظم اجمیری نوراللہ مرقدہ کی دیگ لٹنے کا سماں آنکھوں

میں بھر گیا ۔

شمارہ ، جنوری ۱۹۶۷ء

میری ذاتی ڈائری

خواجہ عبدالوحید

بیسویں صدی عیسوی کے عشرۂ اول کے نصف آخر میں لاہور میں ایک مکان ''للی لاج'' (Lily Lodge) کے نام سے تھا ۔ بازار حکیماں سے بازار سید میٹھا کو جو راستہ جاتا ہے اور جو اب تحصیل بازار کہلاتا ہے اس کے مشرق سرے سے ذرا پہلے دائیں ہاتھ کو ایک محلہ تھا جسے ''تھڑیاں بھابھڑیاں'' کہتے تھے ۔ اس محلہ کی بیشتر آبادی جینیوں کی تھی ۔ ''للی لاج'' اسی محلہ میں واقع تھا ۔ جس زمانہ کا یہ ذکر ہے اس زمانہ میں اس مکان میں لاہور کے روشن خیال مسلمان بزرگوں کا ہر شام اجتماع ہوتا تھا ۔ خاصی رات گئے تک اہم علمی ، ادبی اور قومی مسائل پر گفتگو ہوتی تھی ۔ اس اجتماع میں شرکت فرمانے والے بزرگوں میں سر محمد اقبال ، سر عبدالقادر ، سر شہاب الدین ایسے حضرات شامل تھے[1] ۔ اسی محفل میں مولانا ظفر علی خاں نے حیدر آباد سے آنے کے بعد لاہور سے ''زمیندار'' شائع کرنے کا پہلی بار اعلان کیا تھا ۔

مذکورہ بالا بیشتر بزرگ شہر کے اسی حصے میں رہتے تھے ۔ سر عبدالقادر تو تھڑیاں بھابھڑیاں سے ملحق ایک گلی میں رہتے تھے ، سر شہاب الدین بازار جج عبداللطیف میں رہتے تھے جو بازار حکیماں سے جانب مغرب واقع ہے ۔ اس محفل کے ایک اور اہم رکن مولوی احمد دین صاحب مصنف ''سر گزشت الفاظ'' لوہاری منڈی کی ایک گلی میں قیام رکھتے تھے ۔ سر محمد اقبال جو اس زمانے میں یورپ سے ڈاکٹریٹ اور قانون کی سند لے کر آ چکے تھے ، ۱۹۰۸ء میں اس محفل میں شرکت فرمانے لگے تھے[2] ۔ وہ اس زمانے میں انار کلی بازار میں رہتے تھے ۔

''للی لاج'' تین بھائیوں ، خواجہ کریم بخش صاحب ، خواجہ رحیم بخش صاحب اور خواجہ امیر بخش صاحب کی مشترکہ جائداد تھی ۔ خواجہ کریم بخش صاحب ان تین بھائیوں میں سب سے بڑے تھے ۔ راقم الحروف انھی کا سب سے چھوٹا

بیٹا ہے[۳]۔

میں نے علامہ مرحوم کو اس زمانے میں کم و بیش دس برس قریب سے دیکھا اور یہ موقع مجھے اپنے مکان ''للی لاج'' ہی میں ملتا رہا۔ خود ان کے مکان واقع انارکلی میں جانے کا موقع نہ ملا۔ جب میرے چچا زاد بھائی خواجہ فیروز الدین احمد[۴] کی شادی حضرت علامہ کی خواہر نسبتی سے ہوئی تو اس کے بعد میرا آنا جانا ان کے ہاں شروع ہو گیا، لیکن وہاں مجھے ان کے پاس بیٹھنے اور ان کی باتیں سننے کا موقع بہت کم ملتا تھا۔ میں ان کے ہاں بالعموم ان دنوں جایا کرتا تھا جب کہ ان کے صاحب زادے آفتاب اقبال گجرات سے آ کر وہاں قیام کیا کرتے تھے۔ آفتاب صاحب میرے ہم عمر تھے اور خواجہ فیروزالدین احمد صاحب کی شادی کے دوران ان سے میرے دوستانہ مراسم قائم ہو گئے تھے جو آج تک بدستور قائم ہیں[۵]۔

اس زمانے میں حضرت علامہ مرحوم ہمارے ہاں آتے ہی حقہ طلب فرمایا کرتے تھے اور بارہا میں خود ان کے سامنے حقہ لا کر رکھا کرتا تھا[۶]۔

۱۹۱۶ء میں میں نے اسلامیہ ہائی سکول شیرانوالہ دروازہ لاہور سے انٹرنس کا امتحان پاس کیا تو خواہش ہوئی کہ گورنمنٹ کالج میں داخلہ لیا جائے۔ لیکن اس میں دقت یہ آ پڑی کہ گورنمنٹ کالج میں صرف فرسٹ ڈویژن میں انٹرنس پاس کرنے والوں کو داخلہ ملتا تھا اور میں سیکنڈ ڈویژن میں پاس ہوا تھا۔ چوں کہ حضرت علامہ اس کالج میں پروفیسر رہ چکے تھے اس لیے لیفٹیننٹ کرنل جے سٹیفنسن (Lt. Col. J. Stephenson) پرنسپل گورنمنٹ کالج کے ان سے گہرے مراسم تھے۔ چنانچہ میں نے حضرت علامہ سے ایک سفارشی رقعہ ان کے نام لیا اور مجھے بغیر کسی دقت کے کالج میں داخلہ مل گیا[۷]۔

۱۹۱۸ میں ''للی لاج'' کا مجلسی مرکز ختم ہو گیا جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے۔ پرانی محفلیں ختم ہو گئیں اور ان میں شامل ہونے والے سب بزرگ ادھر اُدھر منتشر ہو گئے۔ حضرت علامہ اب میرے رشتہ کے عم محترم مولوی احمد دین صاحب کے مکان پر جو بازار حکیماں میں واقع تھا، بیٹھنے لگے۔ مولوی صاحب مرحوم اس زمانے میں لوہاری منڈی سے نقل مکانی فرما کر اس مکان میں آ چکے تھے۔ مولوی صاحب لاہور کے نامور وکلا میں سے تھے اور برسوں اسلامیہ کالج کمیٹی کے سکریٹری رہے۔ خاموشی سے ٹھوس، علمی کام کرنے والے بزرگ تھے۔ عزیزی مشفق خواجہ نے حال ہی میں ان کے علمی کارناموں پر روشنی ڈالی ہے[۸]۔

جیسا کہ میرے محترم بزرگ حکیم احمد شجاع صاحب مرحوم نے، اپنی تحریروں[۹]

اعلان شائع ہو گیا ۔

ایسے بھی اس پرمسرت تقریب کے موقعہ پر بمبئی میں شہزادگان اور دلہنوں کے خیر مقدم کے لیے ہزاروں کا اجتماع متوقع تھا کہ سمندتاز پر تازیانہ پڑگیا اور عائدین ریاست و عامہ رعایا کے کانوں میں بات پھونک دی گئی کہ اس استقبال میں شرکت اعلیٰ حضرت کی خوشنودی کا باعث ہوگی ۔ اس نفخ صور کے بعد عام طور پر یہ اندازہ کر لیا گیا کہ استقبال میں ڈیڑھ دو لاکھ سے کم کا اجتماع نہ ہوگا ۔

اب سرگذشت کا اصلی واقعہ آتا ہے ۔

حیدر آباد دکن کے گل فروش (ہار پھول کے تاجروں) کے چند خاندانوں نے ایک میٹنگ میں طے کیا کہ اس زرین موقع سے فائدہ اٹھانے کے لیے اعلیٰ قسم کے پھولوں کی شاندار لاکھ ڈیڑھ لاکھ مالائیں (ہار) تیار کی جائیں ، ان کو زرتار کرکے اور بھی شان دوبالا کر دی جائے ۔ ہار تین قسم کے ہوں : قسم اول کی قیمت پانچ روپے ، قسم دوم دو روپے ، تیسری قسم آٹھ آنے ۔ چنانچہ اس منصوبے کے ماتحت انھوں نے خود ان کے بیان کے مطابق پھولوں کی فراہمی اور ہاروں کی تیاری پر قریب پچیس تیس ہزار روپیہ صرف کیا اور ڈیڑھ لاکھ سے بھی زیادہ ہر قسم کی مالائیں تیار کر لیں ، اور ان کے ترو تازہ کرنے کی تمام تدابیر کو بروئے کار لا کر دو تین دن پہلے بمبئی آ دھمکے ۔ یہاں آتے ہی انھوں نے ہزاروں ہینڈ بلوں ، پوسٹروں اور اخبارات کے ذریعہ ایڈورٹائز کیا اور ہاروں کے چربے اور فوٹو بھی شائع کرائے ۔ بیلاؤپیر کے طویل و عریض ہال میں استقبالی مظاہرہ طے پا چکا تھا اور وہاں اس کے سلسلے کے انتظامات میں حیدر آباد کے ذمہ دار حکام شبانہ روز مصروف تھے ۔ گل فروشوں نے بیلاؤپیر کے اسی ہال کے بالمقابل سڑک کے پار ایک ہوٹل کا بڑا ہال بدقت و منت بقول ان کے چھ سات ہزار روپے دے کر دو دن کے لیے کرایہ پر حاصل کر لیا اور مالاؤں سے اس ہال (دوکان) کو پاٹ دیا اور بطور ایڈورٹائز کچھ ہاروں سے سجا بھی دیا اور اس تصور میں مگن ہو گئے کہ دن کے نو دس بجے جہاز کے آنے سے پہلے صبح منہ اندھیرے استقبالی پبلک کی آمد کا آغاز ہو جائے گا اور ہر استقبالی اس دوکان سے ہار خرید کرتا ہوا بیلاؤپیر کے استقبالی ہال میں داخل ہو جائے گا ۔ ادھر یہ دل خوش کن تخیل آرائیاں تھیں اور خوب خوب خیالی پلاؤ پک رہے تھے ، ادھر قدرت اس استقبالی نظام کو درہم و برہم کر دینے کا تہیہ کر چکی تھی ۔ دفعتاً بجلی کوند گئی ، آنکھوں میں چکا چوند آ گئی ۔ ایک ایک بچے کی زبان پر چرچا تھا کہ ''اسی جہاز سے گاندھی جی آ رہے ہیں''۔

راؤنڈ ٹیبل کانفرس کے اختتام کے بعد گاندھی جی راستے میں جگہ جگہ قیام

کرتے ہوئے ہندوستان واپس آرہے تھے اور پورٹ سعید سے شہزادوں اور ان کی دلہنوں کے اسی جہاز میں سوار اور براجمان ہو گئے ۔ اب سارا بمبئی صبح منہ اندھیرے ہی ان کا سواگت کرنے کے لیے اُلٹ پڑا اور احمد آباد ، سورت ، کاٹھیاواڑ ، پونہ ، مہاراشٹر وغیرہ وغیرہ مضافاتی علاقوں سے راتوں رات جس قدر درشنی آ سکتے تھے وہ بھی بیلاؤ پیر پر آ دھمکے ۔ حیدرآبادی قافلے کے لاکھ دو لاکھ افراد تک کے تو بیلاؤ پیر اور اس کا ہال اور اطراف متحمل ہو سکتے تھے لیکن گاندھی کے ٹڈی دل استقبالیوں کو کیسے برداشت کیا جا سکتا تھا ؟ نتیجہ یہ ہوا کہ حیدرآباد کے دو ڈیڑھ لاکھ استقبالی گاندھی جی کے چھ سات لاکھ استقبالیوں کے اروب میں آ گئے اور آٹے میں نمک کی طرح تحلیل ہو کر اس اژدہام میں کھو گئے ۔ کیسے ہار پھول کی مالائیں اور کیسا استقبال و خیرمقدم ! بھیڑ کا عالم یہ تھا کہ بیلاؤ پیر اور ہال تو ایک طرف رہا ساری سڑکوں ، شاہراہوں ، میدانوں ، پارکوں کی پہنائیاں اور وسعتیں تنگ ہو گئیں اور حشرات الارض سے پٹ گئیں ۔ مالاؤں کی دوکان نگاہوں سے اوجھل اور منقطع ہو کر رہ گئی ۔ کس کو ہوش تھا کہ بھیڑ کو چیر کر اپنی جان جوکھوں میں ڈالے اور دوکان تک پہونچ کر جیتی جان کے بدلے ہار خریدے ! وہاں دوکان محبوب کی کمر بن کر رہ گئی تھی اور ''کہاں ہے ، کس طرف ہے اور کدھر ہے'' کی صدائیں اگر بلند ہی ہوتی ہوں گی تو اس ہنگامۂ دار و گیر میں ان کا سننے والا کون تھا ؟ اگر دوکان کا پتہ چل جاتا تب بھی وہاں پہونچ کر ہار خریدنا ، پھر ہال تک پہونچنا اور اس کو دولہا دلہنوں کے گلے کا ہار بنانا تو ایک طرف ، وہاں تو دولہا دلہن ہی لا پتہ اور یوسف بے کارواں بن کر رہ گئے تھے ۔ سارے ہال اور گردو پیش پر گاندھی جی اور ان کے چیلوں کا مخالفانہ قبضہ تھا اور وہاں دلہنوں اور شہزادوں کے خیرمقدم کے بجائے گاندھی جی کا سواگت کیا جا رہا تھا ۔ پھولوں کی مالاؤں کے بجائے گاندھی جی پر کچے سوت کی لچھیاں نچھاور ہو رہی تھیں ۔ بہت دیر بعد پتہ چلا کہ صورت حال کی نزاکت کے پیش نظر شہزادوں اور دلہنوں کو کسی دوسری اجاڑ سمت سے بدقت نکال کر دور تک پیدل چلا کر کرایے کی ٹیکسیوں کا انتظام کرکے غیر آباد راستوں سے والکیٹر نظام پیلیس تک پہونچایا گیا جہاں محدود تعداد میں چند خاص خاص اور بلند پایہ افراد کے ذریعے استقبال و خیرمقدم کا فرض کفایہ ادا کیا گیا ۔ جب تک یہ بھیڑ بھاڑ رہی بیچارے گل فروش متحیر و گم سم ؎

آشیاں جلتا رہا اور باغباں دیکھا کیے

جب ہوش میں آئے اور حواس بجا ہوئے تو میدان خالی تھا ۔ جہاں انسانوں کا سمندر موجیں مار رہا تھا وہاں ہو کا عالم تھا ۔ اب یہاں گل فروش تھے ، مالاؤں کے ہوٹل خالی کرنے کا تقاضہ اور مطالبہ ۔ سارے گل فروش مالاؤں کے انبار کو وہیں

انبار تھے اور مالکان ہوٹل کی طرف سے بقیہ رقم کرایہ کی ادائیگی اور جلد سے جلد چھوڑ کر روتے پیٹتے شہر کی جانب چل پڑے۔ جس شخص نے ان کی طرف آنکھ اٹھا دی اس سے وہ اپنی بپتا کہنے لگ گئے۔ ان سے ہمدردی سب کو ہوئی اور کر کوئی کچھ بھی نہ سکا۔ یہ وقت وہ تھا جبکہ خلافت کمیٹی دم توڑ رہی تھی۔ تحریک خلافت مصطفیٰ کمال پاشا کے القائے خلافت کے بعد بستر علالت پر دراز تھی اور روز بروز مضمحل ہوتی چلی جا رہی تھی۔ تاہم چند مقامات پر اس کا اثر باقی تھا اور تحریک میں کام کرنے والے تحریک کے اضمحلال کے باوجود اپنے مخلصانہ کردار اور حاجت روا و ہمدرد خلائق ہونے کی وجہ سے پبلک کی نگاہوں میں معزز و موقر تھے۔ خاص کر بمبئی شہر، حسین شہید سہروردی، کے کلکتہ اور میرے وطن اجمیر شریف میں اس کا اثر و نفوذ صاف صاف دیکھا جا سکتا تھا۔ اس اثر کی نوعیت کے بعض پہلو بڑے عجیب اور مضحک بھی تھے، مثلاً اگر بارش نہیں ہوئی ہے، سخت گرمی پڑ رہی ہے، قحط کے آثار ہیں تو لوگ محلوں سے میٹنگ کر کر کے خلافت میں آتے تھے اور ہم سے بڑی سنجیدگی کے ساتھ شکایتی لہجے میں باضابطہ مطالبہ کرتے تھے کہ صاحب گرمی کی شدت سے پبلک پریشان ہے، قحط کا اندیشہ ہے، آپ یہاں کیا کرتے رہتے ہیں؟ آپ سے اتنا نہیں ہو سکتا کہ پانی برسوا دیں؟ اجمیر شریف میں اتفاق سے دو ولی صفت بزرگ ایک دن ایک ہی وقت میں انتقال کر گئے۔ دونوں کی تجہیز و تکفین کا وقت قریب قریب ایک ہی تھا اور دونوں کی تدفین علیحدہ علیحدہ قبرستانوں میں بیک وقت ہونی تھی۔ یہ صورت حال بلائے جان بن گئی۔ ایک گلخن افروز (چنے بیچنے والا بھڑبھونجا) سربازار گلے پڑ گیا اور چلا چلا کر بڑے کرخت لہجے میں کہنے لگا کہ ”بس صاحب بس! دیکھ لیا آپ خلافت والوں کو، بڑے لیڈر بنے پھرتے ہیں“۔ اس دوران میں ہمارے گرد ایک اچھی خاصی بھیڑ جمع ہو گئی۔ میں نے اس خوف سے کہ ممکن ہے ہم میں سے کسی سے کوئی سنگین اور شرمناک قسم کا جرم سرزد ہو گیا ہو اور علانیہ سربازار افشا کر کے یہ بھڑبھونجا عزت کے ٹکے کر ڈالے بڑے ملائم انداز میں ڈرتے ڈرتے اس سے خفگی کی وجہ اور اپنا قصور دریافت کیا۔ کہنے لگا ”صاحب، یہ دونوں بزرگ ایک وقت کیسے مر گئے؟ اب ہم دونوں کے کفن دفن اور نماز جنازہ میں کیسے شریک ہوں؟ ایک سے تو ہم نا محروم (محروم کی بجائے نا محروم اسی کی آنچ ہے) ہی رہ جائیں گے۔ آپ سے اتنا بھی نہ ہو سکا کہ ان کے مرنے کا وقت آگے پیچھے کر دیتے۔“

اس کی لن ترانی سن کر لوگ ہنسی سے لوٹ پوٹ ہو گئے۔ میں نے اطمینان کا سانس لیا اور ان الفاظ میں معذرت کر کے پیچھا چھڑایا کہ اس دفعہ

غفلت کو معاف کرو آئندہ ایسی باتوں کا خیال رکھا جائے گا ۔ ہاں تو عرض یہ کر رہا تھا کہ خلافت والے اپنے ایثار اور محیرالعقول کارناموں کی وجہ سے پبلک کے دلوں میں اس قدر اتر گئے تھے کہ ان کو قضا و قدر کے کارخانے میں دخیل سمجھ لیا گیا تھا ۔ ایسے ہی تاثرات کے ماتحت بہت سے لوگوں نے گل فروشوں کو مشورہ دیا کہ خلافت ہاؤس جاؤ ، وہاں شاید کوئی صورت اور اس مشکل کا حل نکل آئے ۔ میں خلافت کے دفتر میں اپنی نشست پر کام کر رہا تھا کہ پچیس تیس افراد پر مشتمل ایک انبوہ روتا پیٹتا دفتر میں داخل ہوا ۔ ان کے چہروں پر ہوائیاں اڑ رہی تھیں ، چیخ چیخ کر رو رہے تھے ۔ کسی کے آنسو بہ رہے تھے ، کسی کی آنکھیں خشک تھیں مگر صورت روہانسی بنی ہوئی تھی ۔ دریافت کرنے پر ان لوگوں نے ساری داستان غم سنا ڈالی ۔ ایک دو باتیں کہتے تھے اور بیچ بیچ میں کچھ کچھ رو بھی لیتے تھے ۔ سب کچھ سننے کے بعد میں حیران و سراسیمہ ہو کر رہ گیا اور دیر تک سوچ بچار کے بعد صرف یہی کہہ سکا کہ میں کیا کر سکتا ہوں ، میرے بس میں کیا ہے ؟ مایوسی کے یہ کلمات سن کر وہ لوگ اور بھی بکھر گئے اور پھوٹ پھوٹ کر رونے لگے ۔ وہ رو رہے تھے اور ہم حیران و ششدر ان کو دیکھ رہے تھے ۔ اب یہاں سے داستان کا وہ حصہ شروع ہوتا ہے جو مقصود بالذات ہے اور جس کی خاطر تمہید ہی کے معلوم نہیں کتنے صفحات سیاہ کر دینے پڑے ۔

جس دفتر خلافت میں گریہ و زاری کا کہرام بپا تھا اور تحیر و مایوسی کے بادل چھائے ہوئے تھے ٹھیک اسی کے بالائی حصے میں علامۃ المشرق اقامت گزیں تھے ۔ دفعتاً علامہ کی تصویر ابھری اور نگاہوں میں پھر گئی ۔ میں اٹھ کھڑا ہوا اور ان لوگوں سے کہتا ہوا کہ '' ٹھہرو میں ابھی آتا ہوں '' بالائی منزل پر پہونچ گیا ۔ وہاں علامہ اپنی حالت میں گم اور حسب دستور آنکھیں بند کیے کسی فکر میں غرق تھے ۔ میں نے قریب پہونچ کر قدرے اونچی آواز میں کہا : ع

خیز کہ شد مشرق و مغرب خراب

علامہ نے آنکھیں کھولیں ۔ فرمایا ''بیٹھو ، کیا بات ہے ؟'' میں نے گل فروشوں کی تمام کتھا ایک ہی سانس میں سنا دی اور یہ بھی ظاہر کر دیا کہ غالباً کل شام تک شہزادگان حیدرآباد روانہ ہو جائیں گے ، ان کی اسپیشل تیار کھڑی ہے ۔ قدرے تامل کیا ، ہاتھ بڑھا کر میرے ہاتھ سے وہ مالائیں لے لیں جو میرے ہاتھ میں تھیں ۔ ان کو بغور دیکھا ۔ فرمایا ''ہار کتنی تعداد میں ہیں؟'' میں نے عرض کیا ''لاکھ ڈیڑھ لاکھ ہوں گی یا کچھ کم و بیش ۔'' فرمایا ''اسپیشل کتنی لمبی ہے ؟'' میں نے کہا ''بڑی لمبی شیطان کی آنت ہے''۔ فرمایا ''ان ہاروں سے پوری اسپیشل کو سجا کر دلہن کیوں نہ بنا دیا جائے ؟'' میں علامہ کی ساری اسکیم کو سمجھ گیا جو ان کے دماغ میں آ چکی تھی ۔ میں نے ٹیلیفون کی طرف ہاتھ بڑھاتے ہوئے

میں ذکر فرمایا ہے ''للی لاج'' کی محفلوں میں حضرت علامہ سر محمد اقبال کی صلاحیتوں کو پنپنے کا بہترین موقع ملا اس لیے کہ ان محفلوں میں جو لوگ شریک ہوتے تھے وہ بہترین ادبی ذوق رکھتے تھے ۔ یہ محفلیں شعر و ادب کا بہترین گہوارہ تھیں ۔ علامہ محترم ''للی لاج'' کی ان محفلوں میں اپنی شعری تخلیقات پیش فرماتے اور داد پاتے ۔ آپ نے انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسوں میں جو طویل نظمیں اس زمانے میں پڑھیں وہ اکثر آپ نے انجمن کے جلسے سے پہلے اس محفل میں سنائیں ۔ مجھے یہ فخر حاصل ہے کہ یہ تمام نظمیں میں نے ''للی لاج'' میں حضرت علامہ کے قریب بیٹھ کر سنیں ۔ اگرچہ ظاہر ہے کہ میں ان کی بہت کم باتیں سمجھ سکتا تھا ۔

''للی لاج'' کی محفلیں ختم ہونے کے دس برس بعد یعنی ۱۹۲۸ میں میں نے لاہور میں ایک علمی ادارے ''اسلامک ری سرچ انسٹی ٹیوٹ'' کی بنیاد رکھی ۔ اسی سال لاہور میں آل انڈیا اورنٹیل کانفرنس کا پانچواں سالانہ اجلاس منعقد ہوا ۔ اس کے شعبۂ عربی و فارسی کی صدارت حضرت علامہ اقبال نے فرمائی ۔ میں نے ان کے زیر صدارت ایک مقالہ ''قرآن حکیم اور سائنٹیفک سپرٹ'' بزبان انگریزی پڑھا[۱۰]۔ اب میرا ملنا جلنا حضرت علامہ سے از سر نو جاری ہو گیا ، تا آنکہ ۱۹۳۴ء میں انجمن خدام الدین (شیرانوالہ دروازہ لاہور) نے اپنا پندرہ روزہ انگریزی اخبار ''اسلام'' جاری کیا جس کی ادارت کا فریضہ میرے سپرد ہوا ۔ حضرت علامہ مرحوم اس اخبار میں دل چسپی لینے لگے اور اس میں شذرات لکھنے میں بارہا میری راہنمائی فرماتے ۔ ان کے متعدد مضامین اور بیانات بھی اس اخبار میں شائع ہوئے ۔ یہ وہ زمانہ تھا جب حضرت علامہ تحریک قادیانیت پر بڑی کڑی تنقید کرنے لگے تھے ۔ آپ کا معرکہ آرا مضمون ''اسلام اور احمد ازم'' سب سے پہلے اسی اخبار ''اسلام'' بابت ۷ مئی ، ۱۹۳۶ میں شائع ہوا تھا ۔ حضرت علامہ اس اخبار کو بالالتزام ملاحظہ فرمایا کرتے تھے اور اس کے مضامین شائع ہونے سے پہلے پڑھ کر یا مجھ سے سن کر ان میں رد و بدل بھی تجویز فرماتے تھے[۱۱] ۔

۱۹۳۴ میں جب حضرت علامہ نے اپنا مکان ''جاوید منزل'' میو روڈ پر تعمیر کرایا تو اسی زمانے میں میں نے بھی اس سڑک کی دوسری طرف محلہ محمد نگر میں مکان بنا لیا تھا ، اس لیے میرا آنا جانا آپ کے ہاں روزمرہ کا معمول ہو گیا ۔ اکثر ایسا ہوتا کہ میں گھر سے دفتر جانے کے لیے نکلتا اور یہ معلوم ہونے پر کہ حضرت علامہ گھر پر اکیلے بیٹھے ہیں ، میں ان کی خدمت میں حاضر ہو جاتا اور اطمینان سے ان کی باتیں سنتا رہتا ۔ اسی طرح رات کو جب میں دوست احباب سے مل کر گھر واپس لوٹتا تو پھر حضرت علامہ کے ہاں رکتا اور یہ

معلوم ہونے کے بعد کہ اب ان کے پاس کوئی صاحب نہیں بیٹھے ہیں میں ان کی خدمت میں حاضر ہو جاتا اور پھر خاصی رات گئے تک ان کی باتیں سنتا رہتا۔

میں نے کبھی حضرت علامہ سے کسی مسئلے پر بحث نہیں کی بلکہ ہمیشہ ایک آدھ سوال کر دیا کرتا جس کے جواب میں حضرت علامہ علم کے موتی بکھیرتے رہتے۔ میں بغور ان کی باتیں سنتا اور گھر آ کر اپنی ڈائری میں ان کو انہیں کے الفاظ میں محفوظ کر لیتا۔ خوش قسمتی سے میری اس زمانہ کی ڈائری کے بعض اجزا آج تک محفوظ رہ گئے ہیں، یہ یادداشت انہیں سے مرتب کی گئی ہے۔

اسی سال ۱۹۳۴ میں جب علامہ مرحوم ابھی اپنی میکلوڈ روڈ والی قیام گاہ میں مقیم تھے، جامعہ ملیہ نے مشہور عالم مجاہد حسین رؤف بے کو توسیعی لکچروں کے لیے دہلی آنے کی دعوت دی۔ میں نے ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب سے خط و کتابت کی اور غازی رؤف بے کو لاہور آنے کی دعوت بھیجی۔ چنانچہ وہ فروری ۱۹۳۵ میں لاہور تشریف لائے اور اسلامک ری سرچ انسٹی ٹیوٹ کے زیر اہتمام پنجاب یونیورسٹی ہال میں ایک جلسۂ عام میں انھوں نے تقریر کی، اس جلسے کی صدارت حضرت علامہ نے فرمائی۔ اس موقع پر خاصی رقم صرف ہوئی، اس لیے کہ خود مہمان عزیز کے دہلی سے لاہور آنے اور واپسی کے اخراجات کے علاوہ ایک بڑے پیمانے پر عصرانے کے اخراجات بھی ادا کرنے پڑے تھے۔ اس رقم کی فراہمی میں حضرت علامہ نے میری بہت امداد فرمائی۔ انھوں نے خود بھی ان کاموں کے لیے چندہ دیا اور لاہور کے کئی ایک روسا سے بھی چندہ دلوایا۔

غازی حسین رؤف بے دور حاضر کے عظیم ترین ترک مجاہدین میں سے تھے۔ جنگ عظیم اول میں ان کے زیر کمان بحیرۂ روم (Mediterranean Sea) میں ترکی جنگی جہاز ''حمیدیہ'' نے تہلکہ مچا رکھا تھا۔ انقلاب ترکیہ کے بعد وہ جمہوریہ ترکیہ کے پہلے وزیر اعظم مقرر ہوئے تھے۔ بعد میں مصطفیٰ کمال پاشا سے اختلاف کی بنا پر انہیں اپنا وطن چھوڑ دینا پڑا تھا لیکن اس کے باوجود انھوں نے ہندوستان میں اپنے لکچروں میں ایک لفظ بھی

مصطفیٰ کمال پاشا کے خلاف نہیں کہا۔

اس زمانے کا ایک دل چسپ قصہ یہ ہے کہ، جیسا اوپر بیان کر آیا ہوں، میں اکثر اخبار ''اسلام'' کے شذرات اور اداریوں کے لکھنے میں حضرت علامہ سے مشورہ لیا کرتا تھا۔ ان مشوروں کے وقت خان بہادر چودھری محمد حسین صاحب (جو حضرت علامہ کے بہت ہی مخلص دوست تھے) اکثر موجود ہوتے تھے۔ وہ اس زمانے میں پنجاب گورنمنٹ کے پریس ایڈوائزر تھے۔ ادھر میں

حضرت علامہ کے مشورے سے اخبار میں مضمون لکھتا ، اُدھر چودھری صاحب کی طرف سے سرکاری چٹھی آ جاتی کہ ایڈیٹر ''اسلام'' آ کر پریس ایڈوائزر سے ملے ۔ اگرچہ سرکاری ملازم ہونے کی وجہ سے اخبار پر میرا نام بحیثیت ایڈیٹر نہیں ہوتا تھا لیکن چودھری صاحب سے ملنے کے لیے ہمیشہ میں ہی جاتا اور وہ فرماتے ''آپ کے اخبار کا فلاں مضمون حکومت کی پالیسی کے خلاف ہے ، آیندہ ایسا مضمون نہ لکھیے گا'' ۔ میں ''بہت اچھا'' کہہ کر واپس آ جاتا ۔ اب جنگ عظیم ثانی شروع ہو چکی تھی ۔ میں نے ایک مضمون ''اسلام'' کے صفحۂ اول پر بعنوان ''مشرقی ممالک میں اہل مغرب کے مظالم'' شائع کیا جس میں مختلف انگریزی کتابوں کے ایسے اقتباسات جمع کر دیے گئے تھے جن میں مسلمانوں پر اہل مغرب کے مظالم کی بڑی درد انگیز تفصیل تھی ۔ اس پر پریس ایڈوائزر کی طرف سے اطلاع آ گئی کہ ''اسلام'' کے ناشر مبلغ پانچ سو روپے کی ضمانت داخل کریں ۔ ہم نے ہائی کورٹ میں اس حکم نامے کے خلاف اپیل کی جو نامنظور ہوئی ۔ اس پر بجائے زر ضمانت داخل کرنے کے اخبار بند کر دیا گیا تاکہ ضمانت ضبط ہونے کا امکان باقی نہ رہے ۔

حضرت علامہ سے میری آخری ملاقات ان کی وفات سے ایک روز پیشتر ہوئی ۔ میں جاوید منزل کے صحن میں کھڑا ہوا علی بخش مرحوم سے حضرت علامہ کی صحت کا حال دریافت کر رہا تھا ۔ حضرت علامہ نے کمرے کی بند کھڑکی کے شیشے میں میرا عکس دیکھا اور دوسرے ملازم رحمان سے جو ان کے پاؤں دبا رہا تھا پوچھا کہ باہر کون کھڑا ہے اور جب اس نے میرا نام لیا تو آپ نے اس سے کہا کہ ''انھیں اندر بلاؤ''۔ چنانچہ میں حسب الارشاد حاضر ہوا ۔ مزاج پرسی کے بعد آپ نے گفتگو شروع فرمائی جو بہت ہی پر اثر اور فکر انگیز تھی ۔ اس روز آپ کی باتوں میں بہت جوش تھا اور آپ بار بار بستر پر اُٹھ کر بیٹھ جاتے اور پھر تھک کر لیٹ جاتے ۔ میں محسوس کر رہا تھا کہ آپ کو شدید تکلیف ہو رہی ہے ، لیکن آپ کے جوش کا یہ عالم تھا کہ گفتگو ختم ہونے میں نہ آتی تھی ۔ بالآخر میں نے موقع پا کر اجازت لی اور اس احساس کے ساتھ باہر نکلا کہ آج میری وجہ سے آپ کو بہت زحمت ہوئی ۔ اگلے روز علی الصبح معلوم ہوا کہ گزشتہ شب حضرت علامہ اپنے رفیق اعلیٰ سے جا ملے ۔ انا للہ و انا الیہ راجعون ۔

ایک اور واقعہ یہاں قابل ذکر ہے ۔ ۱۹۳۲ میں جب حضرت علامہ دوسری راؤنڈ ٹیبل کانفرنس میں شرکت فرما کر واپس وطن تشریف لائے تو میں نے پہلی مرتبہ اسلامک ری سرچ انسٹی ٹیوٹ کے زیر اہتمام ''یوم اقبال'' کی تقریب کا اہتمام کیا ۔ یہ تقریب بہت ہی کامیاب رہی ۔ اس سلسلے میں ایک عصرانہ بھی حضرت علامہ کے اعزاز میں دیا گیا ۔ اس کی مکمل کاروائی روزنامہ انقلاب مورخہ ۷ ستمبر

۱۹۳۲ میں شائع ہوئی ۔ لیکن حضرت علامہ کی وفات کے بعد جو ''یوم اقبال'' لاہور کی انٹر کالیجیٹ مسلم برادر ہڈ کے زیر اہتمام منایا گیا تھا اسے عام طور پر ''پہلا یوم اقبال'' کہا جانے لگا ہے ۔ انتہا یہ ہے کہ ڈاکٹر تاثیر مرحوم جو میرے بہت ہی مخلص دوست اور رفیق کار تھے اور جنھوں نے ۶ ستمبر ۱۹۳۲ کے اجلاس ''یوم اقبال'' میں ایک مقالہ بھی پڑھا تھا ، خود انھوں نے لاہور کے انگریزی روز نامہ ''سول اینڈ ملٹری گزٹ'' میں قیام پاکستان کے بعد ایک مضمون بعنوان ''پہلا یوم اقبال'' لکھا ، جس میں ۱۹۳۸ میں ہونے والے ''یوم اقبال'' کو پہلا یوم اقبال قرار دیا ۔ میں نے مولانا عبدالمجید سالک کے فرزند ارجمند ڈاکٹر عبدالسلام خورشید کو متوجہ کیا تو انھوں نے روزنامہ انقلاب کی فائلوں میں سے ۷ ستمبر ۱۹۳۲ کا پرچہ برآمد کر لیا اور پھر انھوں نے روزنامہ ''کوہستان'' لاہور کی اشاعت ۲۱ اپریل ۱۹۶۲ میں ایک مضمون بعنوان ''پہلا یوم اقبال'' شائع کیا جس میں ۶ مارچ ۱۹۳۲ کی تقریب کی پوری کاروائی نقل کی گئی تھی ۔

اب میں اپنی ڈائری کے وہ حصے یہاں نقل کرتا ہوں جن میں علامہ اقبال سے ملاقاتوں کی تفصیل ہے ۔

۸ اکتوبر ، ۱۹۳۷ :

آج رات ۸ بجے کے قریب ریلوے اسٹیشن سے گھر[۱۲] آتے ہوئے جب میں علامہ اقبال کی کوٹھی[۱۳] کے سامنے سے گزر رہا تھا تو خیال آیا کہ حضرت علامہ سے ملاقات کر لوں ۔ چنانچہ وہاں پہنچ کر کوٹھی کے احاطے میں داخل ہوا اور دیکھا کہ آپ سامنے برآمدے میں چارپائی پر لیٹے ہوئے ایک چھوٹی سی کتاب دیکھ رہے ہیں ۔ سوائے ایک ملازم کے جو آپ کے پاؤں[۱۴] دبا رہا تھا اور کوئی آپ کے پاس نہ تھا ۔ میں پونے نو بجے شب سے پونے گیارہ بجے شب تک آپ کے پاس بیٹھا رہا ۔ بڑی ہی پر لطف صحبت رہی ۔ بے شمار باتیں آپ نے مختلف موضوعات پر فرمائیں اور اس تمام مدت میں ان کے اور میرے علاوہ اور کوئی شخص وہاں نہ آیا ۔

جو لطف اور خوشی میں نے ان دو گھنٹوں میں حاصل کی وہ میری زندگی کا ایک بے بہا سرمایہ ہے ۔ یقیناً یہ دو گھنٹے میری زندگی کے بہترین اوقات میں سے تھے[۱۵] ۔

جی چاہتا ہے کہ وہ تمام باتیں جو حضرت علامہ نے میرے سامنے ارشاد فرمائیں لفظ بلفظ یہاں دہرا دوں ۔ لیکن آپ کے ملفوظات کی کثرت مانع ہو رہی ہے ۔ ایک بہت بڑی خوش خبری آپ نے یہ سنائی کہ ''میں اپنے دل میں اس بات کی بڑی زبردست خواہش رکھتا ہوں کہ قرآن حکیم پر اپنے خیالات تفصیل سے

ایک کتاب میں ظاہر کروں'' ۔ انھوں نے یہ بھی فرمایا کہ ''میں نے اپنے خیالات کا اظہار بڑی تفصیل سے اپنے اشعار میں کر دیا ہے ، لیکن ابھی میرے دل میں اس سے بھی ایک بڑی چیز ہے جو قرآن حکیم کی شرح کی صورت میں ظاہر کرنے کی آرزو رکھتا ہوں'' ۔ اس کے بعد آپ نے یہ بھی فرمایا کہ وہ اس کام کو ایک ہی صورت میں یکسوئی کے ساتھ کر سکتے ہیں کہ کم از کم پانچ سال کے لیے ان کو افکار روزگار سے فرصت مل جائے[۱۶] ۔

افسوس ہے کہ دنیائے اسلام کے اس عدیم النظیر فلسفی اور حکیم کے لیے مسلمان قوم فراغت کا سامان مہیا نہ کر سکی ۔ مسلمان قوم کی بے سرو سامانی کا اس سے بڑھ کر بین ثبوت اور کیا ہو سکتا ہے ۔

دوران گفتگو میں حضرت علامہ نے مسلمانان ہند کے متعلق فرمایا کہ ''میرا مدت العمر کا مطالعہ اور مشاہدہ مجھے یقین دلا چکا ہے کہ یہ لوگ بالکل بے کار ہو گئے ہیں بالخصوص ہندوستان کے جدید تعلیم یافتہ مسلمان'' ۔ آپ کا خیال تھا کہ اگر کبھی کام آ سکتے ہیں تو غریب مزدوری پیشہ یا دکان دار لوگ جن کے لیے ان کے دل میں محبت اور احترام ہے اور جن سے مل کر انھیں حقیقی خوشی حاصل ہوتی ہے[۱۷] ۔ لیکن جدید تعلیم یافتہ مسلمانوں کا گروہ ان کے نزدیک مستحق التفات نہیں ، یہاں تک کہ اگر وہ ''ڈکٹیٹر'' بن جائیں تو وہ اس گروہ کو ختم کر دیں[۱۸] ۔ ایک موقع پر آپ نے یہ بھی فرمایا کہ اسلام کا مستقبل دنیا کے دوسرے مسلمانوں پر منحصر ہے نہ کہ ہندی مسلمانوں پر ۔

چودھری ظفر اللہ خاں صاحب کا ذکر آ گیا تو آپ نے فرمایا کہ چودھری صاحب اور سر فضل حسین صاحب کے ذریعہ حکومت برطانیہ نے پراونشل آٹانومی کی روح نکال لی ۔ مؤخر الذکر کے متعلق آپ نے فرمایا کہ ان کا وجود ہمیشہ مسلمانوں کے لیے باعث مضرت رہا ہے اور وقت آ رہا ہے کہ ان کی مزعومہ اسلام دوستی اور مسلم نوازی کے بے حقیقت راز سے پردہ اٹھ جائے[۱۹] ۔

کرنسی آفس کے مسلمانوں کو نماز جمعہ کی اجازت نہ ملنے کا معاملہ میں نے آپ کے سامنے پیش کیا ۔ آپ نے فرمایا کہ ان کے چند نمائندوں کو میرے پاس لائیں تو میں انھیں مناسب مشورہ دوں گا[۲۰] ۔

ایک موقع پر جاپان کا ذکر آ گیا تو آپ نے فرمایا کہ جاپان میں تبدیلیٔ مذہب دنوں یا ہفتوں کا کام ہے نہ کہ یورپین ممالک کی طرح صدیوں کا ۔ آپ کا خیال تھا کہ اگر اسلام کا چرچا جاپان میں شروع ہو گیا تو چند ہفتوں میں پوری جاپانی قوم مسلمان ہو جائے گی ۔ اس کی وجہ زیادہ تر سیاسی ہے ۔ جاپان کے لیے مسلمان ہو جانے میں یہ فائدہ ہوگا کہ روس کے خلاف اسے چین اور ترکستان کی

زبردست اسلامی قوت کی امداد و حمایت حاصل ہو جائے گی[۲۱] ۔

۱۴ اکتوبر ۱۹۳۴ :

گزشتہ شب میں سیر کرتا ہوا پھر حضرت علامہ کے دولت کدے پر جا نکلا ۔ اس وقت آپ کے پاس قیصر صاحب[۲۲]، استاد عشق لہر[۲۳] اور ایک ''حکیم صاحب''[۲۴] بیٹھے تھے ۔ وہ لوگ دس بجے کے بعد چلے گئے اور میں حضرت علامہ کے ارشادات عالیہ سننے کے لیے اکیلا رہ گیا ۔ قریباً ایک گھنٹہ تک بہت ہی پر لطف صحبت رہی ۔ دوران گفتگو یہ مسئلہ چھڑ گیا کہ یورپ والے جن باتوں کا صدیوں تک تجربہ کرتے رہے اب ان سے متنفر ہو چکے ہیں ۔ یورپ کے ایشیائی مقلدین انھیں چیزوں کے پیچھے لگے ہیں ۔ مثلاً عورتوں کی بے مقصد آزادی ۔ اس پر حضرت علامہ نے فرمایا : I have no faith in women یعنی مجھے عورتوں پر کوئی اعتماد نہیں ۔[۲۵]

اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ عورتیں اپنے مخصوص مشاغل (مثلاً خانہ داری) میں بھی بلند ذہنیت کا ثبوت نہیں دیتیں ۔ پھر آپ نے فرمایا کہ عورت کو دماغ کمزور ملا ہے اس لیے کہ اس کی تخلیقی قوت اس کے رحم سے تعلق رکھتی ہے ۔ مرد دماغ سے تخلیق کا کام لیتا ہے اور عورت رحم سے ۔ جن عورتوں کا رحم اپنا طبعی کام کرتا ہے یعنی جو بچے جنتی ہیں وہ زیادہ ذہین اور سمجھ دار ہوتی ہیں ، بمقابلہ ان عورتوں کے جنھوں نے کبھی بچہ نہیں جنا ۔

۳۰ نومبر ۱۹۳۴ :

گزشتہ یک شنبہ کے روز میں تین چار دوستوں کے ہم راہ حضرت علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا ۔ ہم لوگ قریباً دو گھنٹے آپ کی خدمت میں حاضر رہے ۔ علامہ محترم نے سیاسیات ، اقتصادیات ، تصوف ، شریعت سبھی طرح کے مسائل پر حکمت و معرفت کے دریا بہائے ۔ ایک موقع پر آپ نے فرمایا کہ ایک قوم یا فرد کو حالات کی نامساعدت اور بخت کی ناموافقت سے بھی فائدہ اٹھانا چاہیے ۔ افلاس اور فقر سے بھی انسان بے شمار فائدے حاصل کر سکتا ہے ۔ ایک مفلس آدمی جس کے پاس چھن جانے کے لیے کچھ بھی نہیں ہے ، حق و صداقت کی راہ میں وہ دلیری دکھا سکتا ہے جو ایک صاحب مال و زر نہیں دکھا سکتا ۔

پھر آپ نے فرمایا ''میں ملکی سیاسیات میں فرقہ وارانہ مناقشات میں حصہ لینے کے لیے شامل نہ ہوا تھا ، بلکہ محض اس لیے کہ ہندوستان کے آیندہ سیاسی نظام میں مسلمانوں کی حیثیت واضح و متعین کردوں اور یہ ظاہر کردوں کہ اس ملک کے سیاسی ارتقا میں حصہ لیتے ہوئے مسلمانوں کو دوسری قوموں میں مدغم نہ ہو جانا چاہیے'' ۔ آپ نے واضح طور پر یہ بھی فرمایا کہ ''میں نے گول میز کانفرنس میں

اس کے سوا اور کسی کارروائی میں حصہ نہیں لیا'' ۔
تعلیم کا ذکر آیا تو آپ نے فرمایا کہ ''مسلمانوں نے دنیا کمانے کے لیے دنیوی تعلیم حاصل کرنا چاہی لیکن نہ تو دنیا حاصل کر سکے اور نہ دین سنبھال سکے ۔ یہی حال آج مسلم خواتین کا ہے جو دنیوی تعلیم حاصل کرنے کے شوق میں اپنا دین کھو رہی ہیں'' ۔

یکم اپریل ۱۹۳۵ :
کل میں نے حضرت علامہ سے ادب لطیف کی تعریف پوچھی تو آپ نے ''ادب'' اور ''آرٹ'' پر اظہار خیال فرمایا ۔ آپ نے ارشاد فرمایا کہ آرٹ کے متعلق دو نظریے ہیں ۔ اول یہ کہ آرٹ کا مقصد محض حسن کا احساس پیدا کرنا ہے ۔ دوم یہ کہ آرٹ انسانی زندگی کو بہتر بناتا ہے ۔ ان کا ذاتی خیال یہ ہے کہ آرٹ زندگی کے ماتحت ہے ۔ ہر چیز کو انسانی زندگی کے لیے وقف ہونا چاہیے اور اس لیے ہر وہ آرٹ جو انسانی زندگی کے لیے مفید ہو جائز ہے اور وہ آرٹ جو زندگی کے لیے مضر ہو ناجائز ہے ۔ وہ آرٹ جو انسان کی ہمت کو پست اور اس کے جذبات عالیہ کو مردہ کرنے والا ہو قابل نفرت ہے اور اس کی ترویج حکومت کی طرف سے ممنوع قرار دی جانی چاہیے ۔
اس کے بعد حکومت کے فرائض پر اظہار خیال ہوا اور حضرت علامہ نے فرمایا کہ ''حکومت کا سب سے بڑا فرض افراد کے اخلاق کی حفاظت ہے ۔ لیکن اس سب سے بڑے فرض کو جدید دنیا تسلیم ہی نہیں کرتی ۔ حکومتیں محض سیاسیات سے تعلق رکھتی ہیں اور افراد کے اخلاق کو درست کرنا اپنے فرائض میں داخل نہیں سمجھتیں'' ۔
پھر اسلام اور تہذیب حاضرہ کا ذکر ہوا ۔ فرمانے لگے کہ اسلام تہذیب حاضرہ کی تمام ضروری اور اصولی چیزوں کا دشمن ہے اس لیے مسلمانوں کو اسے تباہ کرنے کی کوشش کرنی چاہیے نہ کہ ان چیزوں کو جزو اسلام بنا لیا جائے ۔ آپ نے یہ بھی فرمایا کہ دنیا اب اسلام کی طرف آ رہی ہے ۔ اس لیے اگر آج تہذیب مغربی تباہ ہو جائے تو اسلام کا بول بالا ہونے کا امکان ہے ۔ جونہی تہذیب مغربی کا خاتمہ ہو مسلمانوں کو اسلام کا علم بلند کر دینا چاہیے ۔
آرٹ کے مضر اثرات کے متعلق آپ نے یہ بھی فرمایا کہ بعض قسم کا آرٹ قوموں کو ہمیشہ کی نیند سلا دیتا ہے ، چنانچہ ہندوؤں کی تباہی میں ان کی موسیقی کا بہت بڑا حصہ رہا ہے ۔

۲۹ اپریل ۱۹۳۵ :
پرسوں رات حضرت علامہ نے بہت پرجوش باتیں کیں ۔ میں جب بھی ان کی

خدمت میں حاضر ہوتا ہوں تو جی چاہتا ہے کہ ان کے منہ سے نکلا ہوا ہر لفظ ضبط تحریر میں لے آؤں لیکن یہ اس وقت تو ممکن نہیں ہوتا اور گھر آ کر سب باتیں محفوظ کر لینا میرے بس کی بات نہیں ۔ اس روز آپ نے دوران گفتگو فرمایا :

Character is a kind of energy. The more it is dissipated the weaker it becomes.

(سیرت ایک قسم کی قوت ہے ۔ جتنا اسے بے کار صرف کیا جاتا ہے اتنی ہی یہ کمزور ہو جاتی ہے) ۔

حضرت علامہ کی رائے میں دنیائے اسلام کی فلاح سلطنت برطانیہ کی تباہی پر منحصر ہے ۔

۱۲ مئی ۱۹۳۵ :

آج صوفی صاحب[۲۶] ، بدر صاحب[۲۷] اور طارق صاحب[۲۸] پروفیسر منیرالدین صاحب کی طرف جاتے ہوئے میرے ہاں آئے ۔ انھوں نے فرمایا کہ علامہ اقبال کا وہ بیان جو احمدیوں کے متعلق حال ہی میں شائع ہوا ہے ، پمفلٹ[۲۹] کی صورت میں شائع کیا جائے ۔ میں نے وہ بیان پڑھا اور کہا کہ میرے خیال میں یہ بیان بہت مختصر ہے ۔

۲۴ مئی ۱۹۳۵ :

گزشتہ شام چھ بجے میں اور عزیزم خواجہ عبدالرشید[۳۰] ایک دوست کے ہمراہ حضرت علامہ کی طرف اس غرض سے گئے کہ ان سے آئندہ اتوار کے روز ملاقات کے لیے وقت لیا جائے[۳۱]۔ جب ہم لوگ ان کی کوٹھی کے احاطے میں داخل ہوئے تو علی بخش سے معلوم ہوا کہ ڈاکٹر صاحب کی اہلیہ (والدۂ جاوید) کا ساڑھے پانچ بجے شام انتقال ہو چکا ہے ۔ انا للہ وانا الیہ راجعون ۔ اس وقت حضرت علامہ کے پاس صرف صوفی تبسم صاحب اور رشید طارق صاحب بیٹھے تھے ۔ ہم لوگ بھی خاموش بیٹھ گئے ۔ رات کے سوا دس بجے جنازہ اٹھایا گیا اور بارہ بجے تدفین سے فراغت ہوئی[۳۲] ۔

۲۵ مئی ۱۹۳۵ :

کل صبح دفتر جانے سے پہلے جاوید منزل تعزیت کے لیے گیا ۔

۱۶ جون ۱۹۳۵ :

کل دفتر[۳۳] میں عارف صاحب[۳۴] نے مجھے ایک رسالہ دیا جو دراصل مرزا بشیرالدین محمود احمد کا وہ خطبہ ہے جو انھوں نے علامہ اقبال کے حالیہ بیانات

کے خلاف دیا تھا ۔ آج میں گھر سے دفتر ''اسلام'' جاتے ہوئے راستہ میں حضرت علامہ سے ملا تاکہ وہ رسالہ آپ کو دکھاؤں ۔ وہاں جو ٹھہرا تو ساڑھے بارہ بج گئے ۔ حضرت علامہ نے گفتگو کے دوران میں مجھ سے پوچھا کہ تمہارا پرچہ[۳۵] آیندہ کب چھپے گا ۔ میں نے عرض کیا اس کا دوسرا شمارہ پریس میں جا رہا ہے ، تو انھوں نے فرمایا کہ مرزا صاحب کے جواب میں میرا ایک بیان اس میں شائع کر دو ۔ چنانچہ آپ نے یہ بیان مجھے لکھوایا ۔ پھر خاصی دیر تک اس میں کانٹ چھانٹ ہوئی ۔ اس دوران میں چودھری صاحب[۳۶] اور نیازی صاحب[۳۷] بھی آ گئے تھے ان سے بھی مشورہ ہوتا رہا ۔ اس بیان کے علاوہ حضرت علامہ نے مجھے اپنی اس چٹھی کی ایک نقل بھی دی جو حال ہی میں اسٹیٹسمین[۳۸] میں شائع ہوئی تھی تاکہ اسے بھی ''اسلام'' میں بطور مضمون شائع کر دیا جائے ۔ ساڑھے بارہ بجے وہاں سے اٹھ کر گھر آیا ۔

۱۴ جولائی ۱۹۳۵ :

کل رات علامہ اقبال کے ہاں گیا تو وہاں پیر تاج الدین صاحب مع اپنے دو ساتھیوں کے بیٹھے تھے ۔ تھوڑی دیر میں وہ حضرات چلے گئے تو حضرت علامہ کے اور میرے درمیان باتیں شروع ہوئیں ۔ کچھ دیر کے بعد چودھری محمد حسین صاحب تشریف لے آئے ۔ حضرت علامہ کی تمام گفتگو بڑے دقیق فلسفیانہ موضوعات پر تھی ۔ آپ نے نبوت پر عمومی اور نبوت محمدیہ پر خصوصی طور پر روشنی ڈالی ۔ حضرت علامہ کا پختہ خیال ہے کہ نبوت محمدیہ کی معنوی حیثیت کو ابھی تک انسان نہیں سمجھا ۔ ان کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ بزرگان سلف بھی اس کی کنہ کو نہیں پہنچے ۔ وہ مدعی تھے کہ خود ان کو اس حقیقت کو سمجھنے کی توفیق حاصل ہوئی ہے اور اس موضوع پر وہ تفصیل سے اپنی مجوزہ کتاب ''تمہید القرآن'' میں روشنی ڈالیں گے ۔

۱۶ جولائی ۱۹۳۵ :

کل شام میں اتفاقاً حضرت علامہ کے ہاں جب گیا تو خلاف معمول[۳۹] وہ شلوار قمیص پہنے ہوئے تھے اور پاؤں میں گرگابی تھی اور قریب ہی کرسی پر کوٹ اور ٹوپی بھی پڑی تھی ۔ میں سمجھا کہ آج کہیں باہر جانا ہوا ہوگا لیکن معلوم ہوا کہ آپ اس وقت بھوپال جانے کے لیے تیار بیٹھے ہیں ۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ بھوپال سے واپسی تقریباً ڈیڑھ ماہ کے بعد ہوگی ۔

۳ دسمبر ۱۹۳۵ :

آج حضرت استاذی المحترم مولانا احمد علی صاحب کے فرزند اکبر مولوی حافظ حبیب اللہ صاحب کے ہمراہ حضرت علامہ کی خدمت میں طویل مدت کے بعد

حاضر ہوا ۔ گھنٹے سوا گھنٹے تک باتیں ہوتی رہیں اور زیادہ تر موضوع گفتگو تصوف رہا ۔

۱۹ دسمبر ۱۹۳۵ :

آج پھر حافظ حبیب اللہ صاحب[۴۰] کی معیت میں حضرت علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا ۔ باتوں باتوں میں جہاد پر گفتگو چھڑ گئی ۔ میں نے پوچھا کہ جہاد دفاعی ہونا چاہیے یا جارحانہ ۔ فرمایا کہ عام طور پر تو دفاعی ہے لیکن بوقت ضرورت جارحانہ بھی ہو سکتا ہے ۔ مثلاً اگر کوئی قوم بد اخلاق میں اس قدر بڑھ جائے کہ اس سے دنیا میں نسل انسانی کی تباہی کا امکان ہو تو مسلمان حکومتوں کا فرض ہے کہ بزور شمشیر اس قوم کو بد اخلاق سے روکیں ۔ چنانچہ سلطان ٹیپو نے مالا بار کے وحشی باشندوں کو حکم دیا کہ بجائے برہنہ رہنے کے کپڑے پہننا شروع کر دیں ورنہ وہ بزور شمشیر انھیں کپڑے پہننے پر مجبور کرے گا ، اس لیے کہ ان کی برہنگی کا اثر ہمسایہ قوموں کے لوگوں پر ہوگا ، اور ان میں مسلمان بھی شامل ہیں ۔ آپ نے یہ بھی فرمایا کہ مسلمانوں کو ''امر بالمعروف'' اور ''نہی عن المنکر'' کا حکم دیا گیا ہے ۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ اشاعت حق کے پیچھے طاقت کی حمایت ہونی چاہیے ، ورنہ بغیر طاقت کے ''امر و نہی'' کیسے ممکن ہے ۔ اگر مسلمان ''امر و نہی'' کے فرائض ادا کرنا چاہتے ہیں تو ان کے بازوؤں میں طاقت[۴۱] ہونا ضروری ہے ۔

۱۹ جنوری ، ۱۹۳۶ :

گزشتہ دو ہفتے سے میں اس کوشش میں تھا کہ حضرت علامہ کا وہ انگریزی بیان جو پنڈت جواہر لال نہرو کے مضامین مطبوعہ ''ماڈرن ریویو'' کے لیے لکھا گیا تھا ، انجمن خدام الدین کی طرف سے شائع ہو ۔ الحمد للہ کہ یہ کوشش کامیاب ہوئی اور یہ بیان Islam and Ahmadism (اسلام اور احمدیت) کے عنوان سے ''اسلام'' کے پرچے بابت ۲۲ جنوری ، ۱۹۳۶ میں چھوٹی تقطیع کے ۵۲ صفحات پر شائع ہو گیا ۔[۴۲] اس شمارے میں تمام تر وہی مضمون چھپا ہے دوسری اور کوئی چیز نہیں ۔ اس مضمون میں احمدیت کے متعلق بہت سے اہم حقائق واضح کیے گئے ہیں ۔ بلا مبالغہ یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ آج تک احمدیت پر جو کچھ لکھا گیا ہے اس کے مقابلے میں اس مضمون سے احمدیت پر بڑی زبردست ضرب لگی ہے ۔ اس مضمون کی اشاعت نے واقعی احمدیوں کو بوکھلا دیا ہے ۔

۱۰ ، جون ۱۹۳۶ :

پرسوں صبح دفتر[۴۳] کے ریفریشمنٹ روم میں شیخ محمد دین صاحب شرقپوری[۴۴] نے مجھ سے کہا کہ پنجاب پی ۔ ڈبلیو ۔ ڈی سکریٹریٹ کے ایک عیسائی سپرنٹنڈنٹ

مسٹر جے - اراٹون (Mr. J. Arratoon) مائل بہ اسلام ہیں - ان سے ملیے - بعد میں دو آدمی مولانا مظہر علی اظہر[۴۵] کی چٹھی لے کر میرے پاس آ گئے جس میں انھوں نے تحریر فرمایا تھا کہ آج ہی مسٹر اراٹون سے ملنا چاہیے، مبادا غلط قسم کے حضرات ان تک پہنچ جائیں - میں نے اسی وقت ایک رقعہ مسٹر اراٹون کے نام ان حضرات کے ہاتھ بھیجا جس میں ان کو دعوت دی کہ وہ (مسٹر اراٹون) کل ساڑھے پانچ بجے سہ پہر میرے مکان پر چائے نوش فرمائیں - انھوں نے میری دعوت قبول فرما لی ، اور کل وہ میرے دفتر کے دو تین مسلمان رفقاء کے ہمراہ چائے نوشی کے لیے تشریف لے آئے - میرے چند دوست بھی مدعو تھے - اراٹون صاحب فوراً مشرف بہ اسلام ہونے پر آمادہ ہو گئے - چنانچہ اسی وقت ہم سب لوگ انھیں ہمراہ لے کر حضرت علامہ اقبال کی خدمت میں ''جاوید منزل'' حاضر ہوئے - وہاں راجہ حسن اختر صاحب اور سید نذیر نیازی صاحب موجود تھے - حضرت علامہ سے ہم لوگوں نے اپنی حاضری کا باعث بیان کیا - حضرت مولانا عبدالحنان[۴۶] صاحب کو وہیں بلا لیا گیا اور انھوں نے اراٹون صاحب کو مشرف بہ اسلام کر لیا - الحمد للہ علیٰ ذالک[۴۷] - شام کے بعد ہم لوگوں نے اس واقعہ کی اطلاع مسلمان اخباروں میں اشاعت کے لیے پہنچا دی - اراٹون صاحب کا اسلامی نام ''جمیل'' رکھا گیا - آج وہ نماز جمعہ شاہی مسجد میں ادا فرمائیں گے -

میں سوچتا ہوں کہ آج جو کچھ ترقی اسلام کی ہو رہی ہے وہ محض اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے ہو رہی ہے - اس میں مسلمانوں کی تبلیغی کوششوں کا کچھ دخل نہیں ہے - اگر ہم مسلمان تبلیغ کا کام باقاعدگی کے ساتھ کریں تو اسلام کی اشاعت وسیع پیمانے پر ہو سکتی ہے - ابھی چند روز ہوئے گاندھی جی کا فرزند اکبر ہیرا لال مسلمان ہوا تھا -

۲۷ اکتوبر ، ۱۹۳۶ :

گزشتہ شنبہ کے روز حضرت علامہ کی ایک نظم[۴۸] روز نامہ ''احسان''[۴۹] کے سالنامے میں شائع ہوئی جو مجھے بہت ہی پسند آئی - فرماتے ہیں :

جلوۂ حق گرچہ باشد یک نفس — قسمت مردانِ آزاد است و بس
مرد آزادے چو آید در سجود — در طوافش گرم رو چرخ کبود
ما غلاماں از جلالش بے خبر — از جمال لازوالش بے خبر
در بدن داری اگر سوز حیات — ہست معراج مسلمان در صلواۃ
ور نداری خون گرم اندر بدن — سجدۂ تو نیست جز رسم کہن
عید آزاداں شکوہ ملک و دیں — عید محکوماں ہجوم مومنیں

۴ نومبر ۱۹۳۶ :

حضرت علامہ کی مثنوی ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' شائع ہو گئی ہے۔[۵۰] میں نے ''اسلام'' کے آیندہ پرچہ کے لیے اس پر ریویو لکھا ہے جس میں قریباً چالیس اشعار نقل کیے ہیں۔

قادیانیوں کے اردو رسالہ ''ریویو آف ریلیجیز'' میں حضرت علامہ کی کتاب ''ضرب کلیم'' پر پچھلے دنوں ریویو کیا گیا تھا، جس میں کہا گیا تھا کہ ''یہ کتاب بال جبریل سے بھی گری ہوئی ہے''۔ میں نے وہ پرچہ حسرت صاحب[۵۱] کو دیا۔ انھوں نے ''مطائبات'' میں اس تنقید کا خوب مذاق اُڑایا۔ طارق صاحب[۵۲] نے ''ریویو آف ریلیجز'' کے جواب میں ایک مضمون لکھا جسے لے کر وہ میرے پاس آئے تاکہ میں اسے اپنے پندرہ روزہ انگریزی پرچہ ''اسلام'' میں شائع کر دوں۔

۱۱ نومبر ۱۹۳۶ :

''اسلام'' کے تازہ شمارے میں[۵۳] مثنوی ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' پر میرا تبصرہ شائع ہو گیا ہے۔

۱۔ اس زمانہ میں یہ حضرات صرف ''ڈاکٹر شیخ محمد اقبال''، ''شیخ عبدالقادر'' اور ''چودھری شہاب الدین'' کے ناموں سے موسوم تھے۔ نائٹ ہڈ کا خطاب ان حضرات کو مدتوں بعد ملا۔

۲۔ یہ محفل ۱۹۱۸ء میں منتشر ہوگئی اس لیے کہ والد مرحوم خواجہ کریم بخش سرکاری ملازمت سے ریٹائر ہو کر وسط ہند کی ایک ریاست میں چلے گئے تھے اور عم محترم خواجہ رحیم بخش صاحب بھی بسلسلۂ ملازمت مشرقی پنجاب میں رہنے لگے تھے۔ میرے دوسرے چچا خواجہ امیر بخش صاحب کا انتقال ۱۹۱۴ء میں ہو چکا تھا۔ ۱۹۴۷ء کے فسادات میں تھڑیاں بھابھڑیاں کے تمام مکانات نذر آتش ہو گئے۔ ۱۹۶۰ء میں میں نے اس آتش زدہ علاقے کو دیکھا تو تمام علاقہ جھونپڑیوں سے بھرا ہوا تھا۔

۱۹۱۸ء سے اقبال مرحوم نے بازار حکیماں میں مولوی احمد دین صاحب ''سرگزشت الفاظ'' کے مکان کی محفلوں میں بیٹھنا شروع کر دیا۔

۳- میں نے ۸ ، ۱۰ برس کی عمر میں ''للی لاج'' کی محفلوں میں بیٹھنا شروع کیا تھا ۔ اگرچہ میں اس عمر میں ان بزرگوں کی بہت سی باتیں نہ سمجھ سکتا تھا لیکن ان سب کو قریب سے دیکھنے کا موقع مجھے مدت تک حاصل رہا ۔

۴- خواجہ فیروز الدین مرحوم میرے چچا زاد بھائی تھے (خان بہادر خواجہ رحیم بخش کے صاحب زادے) ۔ وہ اس زمانے میں علی گڑھ کالج میں پڑھتے تھے ۔ ۱۹۱۴ء میں وہ انگلستان چلے گئے اور ۱۹۱۷ء میں وہاں سے بیرسٹری کی سند لے کر واپس آئے اور لاہور میں انھوں نے وکالت شروع کر دی ۔ قیام پاکستان سے قبل وہ لاہور کے چوٹی کے وکلا میں شمار ہوتے تھے ۔ ۱۹۱۹ء میں جب رولٹ ایکٹ کے نفاذ پر پنجاب میں مارشل لا لگا تو لاہور میں سب سے پہلے جو سرکردہ لوگ سیاسی کار گزاریوں کی بنا پر گرفتار ہوئے ان میں خواجہ صاحب موصوف بھی شامل تھے ۔ اُن کے ساتھ گرفتار ہونے والوں میں سید محسن شاہ صاحب ایڈووکیٹ لاہور بھی تھے ۔

۵- آفتاب اقبال صاحب بعد میں انگلستان سے بیرسٹری کی سند لے کر آئے اور آج کل کراچی میں مقیم ہیں ۔ اس وقت ان کا شمار ممتاز وکلا میں ہوتا ہے ۔

۶- میں نے حضرت علامہ کو شروع سے لے کر اُن کی وفات تک (تقریباً تیس برس) حقہ پیتے دیکھا اور کبھی یہ نہیں سنا کہ انہوں نے اس تمام زمانے میں شراب کو ہاتھ لگایا ہو ۔

۷- داخلے کے لیے انٹرویو کے وقت پرنسپل نے حضرت علامہ کی سفارش کی وجہ سے مجھ سے کوئی سوال نہیں کیا ۔

۸- دیکھیے ''اقبال ریویو'' بابت جولائی ۱۹۶۷ ، مضمون زیر عنوان ''اقبال اور مولوی احمد دین'' ۔

۹- ''خون بہا'' شائع کردہ تاج کمپنی ، لاہور اور ''لاہور کا چیلسی'' مجلہ ''نقوش'' لاہور ، شمارہ نمبر ۱۰۴ ، جنوری ۱۹۶۶ ۔

۱۰- اس مقالے کا اُردو ترجمہ حضرت مولانا سید سلیمان ندوی صاحب نے اپنے مشہور ماہ نامہ ''معارف'' بابت جنوری و فروری ، ۱۹۳۰ میں دو اقساط میں شائع فرمایا ۔

۱۱- انجمن خدام الدین کا یہ ترجمان ''اسلام'' ۷ جون ۱۹۳۴ کو جاری ہوا اور مارچ ۱۹۴۰ میں بند ہو گیا ۔ اس تمام عرصے میں اس کی اشاعت میں کبھی ناغہ نہیں ہوا ۔

۱۲- میں اس زمانے میں مزار داتا گنج بخش علیہ الرحمۃ سے ذرا آگے بڑھ کر ایک نئی آبادی میں رہتا تھا جو بعد میں ''بلال گنج'' کے نام سے موسوم ہوئی ۔

۱۳- حضرت علامہ اس وقت تک میکلوڈ روڈ والے مکان میں رہتے تھے اور ''جاوید منزل'' کی تکمیل تک آپ اسی میں رہے ۔

۱۴- اس زمانہ میں حضرت علامہ کی صحت بگڑ چکی تھی اور اکثر ایک آدمی آپ کا جسم دبایا کرتا تھا ۔

۱۵- میں نے اس زمانے میں یہ دستور بنا لیا تھا کہ حضرت علامہ کے پاس

اسی وقت بیٹھتا جب دوسرا کوئی اور شخص نہ ہوتا۔ اس لیے کہ یہ زمانہ کانگریس اور لیگ کے جھگڑوں کا تھا۔ اور اکثر لوگ اسی قسم کے جھگڑے چھیڑ دیا کرتے تھے۔ میں حضرت علامہ کی خدمت میں ان کے ارشادات عالیہ علمی موضوعات پر سننے کے لیے جاتا تھا اور اس بات کی بھی خاص کوشش کرتا تھا کہ خود کچھ نہ کہوں صرف آپ کو سنتا رہوں۔ چنانچہ میرا اکثر یہ دستور تھا کہ کوئی سوال اسلام کی تاریخ یا تمدن کے متعلق کر دیتا اور اس کے جواب میں جو کچھ وہ فرماتے بغور سنتا رہتا۔ اور پھر اپنے گھر پہنچ کر وہ تمام باتیں من و عن اپنی ڈائری میں ضبط تحریر میں لے آتا۔ میری کوشش تو یہی رہی کہ میں مرحوم کے الفاظ من و عن لکھوں۔ تاہم ہو سکتا ہے کہ کہیں کوئی لفظ یا جملہ ان کی زبان سے نہ نکلا ہو لیکن اس کے باوجود امید ہے کہ مفہوم آپ ہی کا ہوگا۔

اس بات کا افسوس ہے کہ میری ڈائری صرف ۱۴ جولائی ۱۹۳۰ سے محفوظ ہے۔ اس لیے ان اوراق میں اس تاریخ سے قبل کے اندراجات نہ ملیں گے۔

۱۶۔ حضرت علامہ عمر بھر روپیہ جمع نہ کر سکے۔ اب انھیں اس بات کی فکر لاحق ہو چکی تھی کہ دو چھوٹے بچوں کے لیے زندگی کا کچھ سرو سامان مہیا کریں۔ اور اس میں سب سے پہلی ضرورت سر چھپانے کے لیے مکان کی تھی۔ اس کے لیے وہ جد و جہد کر رہے تھے اور ہائی کورٹ میں وکالت کا کام چھوڑنا نہیں چاہتے تھے۔ اوپر کے الفاظ اسی صورت حال کی غمازی کر رہے ہیں۔

۱۷۔ بارہا ایسا دیکھا گیا کہ شہر اور بیرون شہر کے سیدھے سادے ان پڑھ لوگ آپ کے پاس آ جاتے تو گھنٹوں آپ کی خدمت میں بیٹھے رہتے۔ آپ خود بھی کھل کر ان سے باتیں کرتے اور ان کی باتیں سنتے بھی۔ اس سلسلے میں یہ امر قابل ذکر ہے کہ جہاں ان کے ہاں بڑے لوگوں کے گرم جوشانہ استقبال کا کوئی اہتمام نہ تھا، وہاں غریبوں کے لیے آپ تک پہنچنے میں کوئی رکاوٹ نہ تھی۔ ہر شخص آپ تک بہ آسانی پہنچ سکتا تھا اور ایسے لوگوں سے آپ بہت محبت اور اخلاص سے ملتے تھے۔

۱۸۔ حضرت علامہ نے حضرت مولانا سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں تحریر فرمایا ہے:

''مسلمانوں کا مغربیت زدہ طبقہ سخت پست فطرت ہے''۔ (اقبال نامہ، حصہ اول، ۱۶۹)۔

ان الفاظ سے بھی حضرت علامہ کی رائے تعلیم یافتہ گروہ کے متعلق صاف ظاہر ہوتی ہے۔

۱۹۔ سر فضل حسین مرحوم پنجاب میں مسلم لیگ کے خلاف ہندو، مسلمان اور سکھ زمینداروں کی باہمی تنظیم ''یونینسٹ پارٹی'' کے بانی اور زبردست حامی تھے۔ اس پارٹی نے آخر تک حصول پاکستان کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کیں۔ تقسیم ملک سے تھوڑی مدت پہلے مسلم لیگ کو یونینسٹ گورنمنٹ کے خلاف جب زبردست جد و جہد کرنی پڑی اور مسلمانوں اور حکومت پنجاب کے درمیان شدید کشیدگی پیدا ہوگئی تو اس وقت حکمران یونینسٹ پارٹی کی قیادت سر خضر حیات خاں ٹوانہ

کر رہے تھے جو سر سکندر حیات خاں کے بعد ان کے جانشین اور یونینسٹ پارٹی کے قائد منتخب ہوئے تھے ۔

۲۰۔ کرنسی آفس اس زمانہ میں وہی کام کرتا تھا جو بعد میں ریزرو بینک اور پھر اسٹیٹ بینک کے سپرد ہوا ۔ اس زمانے میں اس دفتر کے سربراہ یعنی کرنسی آفیسر ایک سخت متعصب ہندو مسٹر کالی چرن تھے جو مسلمان عملے کو طرح طرح سے پریشان کرنے کے عادی تھے ۔ ان دنوں وہ مسلمان عملے کو ظہر کی نماز اور نماز جمعہ کی ادائی سے روکا کرتے تھے ۔ بعد میں ان کی شکایت وائسرائے کی مجلس منتظمہ کے فنانس ممبر کو پہنچائی گئی جس کے نتیجے میں تحقیقات کے بعد ان کا تبادلہ لاہور سے کسی دوسری جگہ ہو گیا ۔

۲۱۔ علامہ مرحوم کا یہ خیال تھا کہ کسی بڑی آزاد قوم کا حلقہ بگوش اسلام ہو جانا دنیا میں اسلام کے لیے موجب احیاء ہوگا ۔ اس لیے ان کی یہ آرزو تھی کہ جاپانی یا جرمن ایسی کوئی قوم مسلمان ہو جائے ۔ ان کی یہ آرزو عین منشائے ایزدی کے مطابق تھی اس لیے کہ قرآن میں کہہ دیا گیا ہے کہ اگر مسلمان اسلام کے لیے جد و جہد کرنے سے احتراز کریں گے تو اللہ تعالیٰ کوئی اور قوم کھڑی کر دے گا جو اللہ کی راہ میں مارنے اور مرنے سے گریز نہ کرے گی ۔ ہم عصر مسلمان ملکوں اور قوموں کے متعلق بھی حضرت علامہ کی رائے بالعموم اچھی نہ تھی ، اس لیے کہ بیشتر ممالک یا تو مغربی استعمار کے پنجے میں پھنسے ہوئے تھے یا مغربی تمدن کے مقلد ہو چکے تھے ۔ ان کا یہ خیال بھی تھا کہ جب تک مسلمان قومیں مغربی اقوام کی غلامی سے آزاد نہ ہوں احیائے اسلام کا کام نہیں ہو سکتا ۔ عمر کے آخری حصے میں وہ کھلم کھلا مغرب کے خلاف مسلمانوں کو بغاوت پر آمادہ کرنے لگے تھے جیسا کہ ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' کے صفحات سے صاف عیاں ہے ۔

۲۲۔ ملک لال دین قیصر لاہور کے مشہور سیاسی کارکن اور پنجابی زبان کے کہنہ مشق شاعر تھے ۔ اکثر تحریکوں میں حصہ لیتے رہے ۔ لاہور کی ککے زئی برادری سے تعلق رکھتے تھے ۔ اس برادری نے قبل از تقسیم ملک اور بعد قیام پاکستان بہت سے ممتاز کارکن اور سرکاری افسر مہیا کیے ۔ مثلاً قائد اعظم کی وفات کے بعد ملک غلام محمد صاحب جو پاکستان کے گورنر جنرل ہوئے ، وہ اسی برادری سے تعلق رکھتے تھے ۔ اسی طرح پاکستان کے سپریم کورٹ کے چیف جسٹس مسٹر محمد منیر ، اسٹیٹ بنک کے سابق گورنر مسٹر عبد القادر اور اٹامک انرجی کمیشن کے سابق چیرمین ڈاکٹر نذیر احمد ، سب اسی برادری سے تعلق رکھتے ہیں ۔

۲۳۔ استاد عشق لہر پنجابی زبان کے مشہور و معروف شاعر تھے ۔

۲۴۔ ان حکیم صاحب سے میں واقف نہ تھا اور نہ ان سے اس موقع پر تعارف ہوا ۔

۲۵۔ اس سے مراد محض یہ تھی کہ قومی زندگی میں قیادت عورتوں کے بس کی چیز نہیں ۔ ورنہ حیات اجتماعی میں عورتوں کے مقام کے متعلق ان کے خیالات عالیہ

ان کے کلام میں بہ کثرت ملتے ہیں ۔ ان کے کلام میں جابجا عورت کے فرائض اصلیہ کی طرف توجہ دلائی گئی ہے اور ان فرائض میں ان کے نزدیک سب سے زیادہ اہمیت عورت کا فریضہ ''امومت'' ہے اور تہذیب حاضرہ کے بد ترین نتائج میں سے عورت کی اولاد سے محرومی ہے ۔ چناں چہ ایک موقع پر اس تہذیب کا خلاصہ آپ کے ان الفاظ میں بیان ہوا ہے :

مرد بے کار ، زن تہی آغوش

۲۶- صوفی صاحب سے مراد صوفی غلام مصطفٰی تبسم صاحب ہیں جو مدتوں گورنمنٹ کالج لاہور میں فارسی کے استاد رہے اور پنشن پا کر مختلف قسم کے علمی مشاغل میں منہمک رہتے ہیں ۔ آج کل ، سنا ہے ریڈیو پاکستان لاہور سے وابستہ ہیں ۔

۲۷- بدر صاحب سے مراد ہمارے مرحوم دوست بدر الدین بدر ہیں جو اس زمانے میں رپن پریس لاہور میں کام کرتے تھے ۔

۲۸- طارق صاحب سے مراد عبدالرشید طارق صاحب ہیں جو اس زمانے میں گورنمنٹ کالج لاہور کے طالب علم تھے اور قیام پاکستان کے بعد مرکزی حکومت کی وزارت اطلاعات میں افسر ہو گئے ۔

۲۹- یہ بیان بعد میں ایک پمفلٹ کی صورت میں مندرجہ ذیل عنوان سے شائع ہوا تھا :

Islam and Qadianism

۳۰- یعنی میرے برادر زادہ لفٹیننٹ کرنل خواجہ عبدالرشید جو اس زمانے میں کنگ ایڈورڈ میڈیکل کالج لاہور کے طالب علم تھے اور اب جناح پوسٹ گریجویٹ میڈیکل سینٹر کراچی کے ڈائریکٹر ہیں ۔ ان کی نگارشات سے پاکستان اور ہندوستان کا تعلیم یافتہ طبقہ بخوبی روشناس ہے ۔ ان کے متعدد اردو اور انگریزی مضامین مقتدر علمی رسالوں میں شائع ہو چکے ہیں اور کئی کتابوں کے مصنف ہیں ۔

۳۱- بالعموم حضرت علامہ سے ملاقات کے لیے وقت لینے کی ضرورت نہ ہوتی تھی ۔ البتہ کسی خاص مقصد کے لیے جب ملاقات کرنی ہوتی تھی تو اس لیے پہلے سے وقت لے لیا جاتا تھا تاکہ حضرت علامہ وہ وقت کسی اور کو نہ دے دیں اور متعلقہ معاملے پر گفتگو یکسوئی اور اطمینان سے ہو سکے ۔

۳۲- یہ سانحہ ۲۳ مئی ۱۹۳۵ کو وقوع پذیر ہوا ۔

۳۳- دفتر سے مراد ہے قبل از تقسیم ملک کے زمانہ کا دفتر اکونٹنٹ جنرل پنجاب ، جہاں میں اس زمانے میں ملازم تھا ۔

۳۴- عبدالحمید عارف صاحب ، عبدالمجید سالک مرحوم کے بھائی جو اس زمانے میں اکونٹنٹ جنرل پنجاب کے دفتر میں ملازم تھے ۔ یہ صاحب قادیانی ہیں اور بحث مباحثہ کے بڑے شائق ۔

۳۵- اس سے مراد انجمن خدام الدین (شیراں والا دروازہ) لاہور کا پندرہ روزہ انگریزی اخبار ''اسلام'' ہے جو ابھی ابھی نکلنا شروع ہوا تھا ، اور جس کے ادارتی فرائض میں انجام دیتا تھا ۔ یہ پرچہ ۱۹۳۵ سے ۱۹۳۹ تک بالالتزام نکلتا رہا ۔ میں چونکہ سرکاری ملازم تھا اس لیے پرچے کا ڈیکلریشن خواجہ محمد رشید

والیں صاحب کے نام سے تھا جو لاہور کی مشہور ''آسٹریلین فیملی'' کے رکن ہیں ۔ اسی پرچے میں حضرت علامہ کا معرکہ آرا مضمون Islam and Ahmadism (اسلام اور احمدیت) اول بار شائع ہوا تھا ۔ جنگ عظیم ثانی کے شروع ہی میں یہ پرچہ بند کر دینا پڑا ۔

۳۶۔ خان بہادر چودھری محمد حسین صاحب جو اس زمانے میں حکومت پنجاب کے پریس ایڈوائزر تھے اور جن کو علامہ مرحوم سے خصوصی تعلق تھا ۔

۳۷۔ سید نذیر نیازی صاحب جن سے محبان اقبال بخوبی واقف ہیں ۔

۳۸۔ حضرت علامہ اور پنڈت جواہر لال نہرو کے درمیان اس زمانے میں احمدیوں کے متعلق خط و کتابت اس روزنامے میں چھپتی رہی تھی ۔

۳۹۔ خلاف معمول اس لیے کہ گرمیوں کے موسم میں بالعموم حضرت علامہ گھر پر لُنگی اور بنیان میں ملبوس رہنے کے عادی تھے ۔

۴۰۔ محترمی حافظ حبیب اللہ صاحب بعد میں ہجرت فرما کر مدینہ منورہ میں مقیم ہو گئے تھے اور آج تک وہیں ہیں ۔ اب سننے میں آیا ہے کہ انھوں نے قیام مکہ مکرمہ میں فرما لیا ہے ۔

۴۱۔ حضرت علامہ کی تمام کتابوں میں ''جہاد'' پر زور دیا گیا ہے اور جہاد کے لیے طاقت مہیا کرنے کی تاکید کی گئی ہے ۔ یہاں تک کہ ایک مقام پر تو آپ نے یہاں تک فرما دیا کہ :

عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کار بے بنیاد

۴۲۔ حضرت علامہ کے اس مضمون کی اشاعت کا معاملہ خاصا دلچسپ ہے ۔ یہ مضمون میں نے خود ٹائپ کیا اور جب میں یہ لے کر حضرت علامہ کے پاس گیا تو آپ نے میرا قلم جس میں سبز روشنائی بھری ہوئی تھی ، مجھ سے لے کر اس میں کانٹ چھانٹ شروع کی اور ہر صفحے پر کثرت سے تغیر و تبدل کر دیا ۔ بعض جگہ بہت بڑا حصہ کاٹ کر اس کی جگہ حاشیے پر نیا مواد درج فرما دیا اور بعض جگہ پورا صفحہ کاٹ کر پشت پر نیا مواد درج فرما دیا اور مضمون کے آخر میں یہ الفاظ درج فرمائے :

I authorise the Anjuman Khuddamuddin to publish the above in the form of a pamphlet for free circulation.

یعنی ''میں انجمن خدام الدین کو مندرجہ بالا مضمون ایک پمفلٹ کی صورت میں شائع کرنے کا اختیار سونپتا ہوں ، جو مفت تقسیم ہوگا ۔''

اس کے نیچے حضرت علامہ نے اپنے دستخط مع تاریخ ثبت فرما دیے ۔ ''اسلام'' کا یہ شمارہ تیار ہو جانے کے بعد ایک نیا ٹائیٹل لگا کر اس مضمون کو پمفلٹ کی صورت دے دی گئی جسے حضرت علامہ نے پسند فرمایا ۔

حضرت علامہ کے اپنے ہاتھوں سے ترمیم کردہ اصل ٹائپ شدہ مضمون میرے پاس محفوظ پڑا رہا ۔ بارہا یہ مضمون احباب لے گئے لیکن پھر واپس آ گیا ۔ آخری مرتبہ احرار کے مشہور رہنما حضرت مولانا قاضی احسان احمد شجاع آبادی مرحوم کے پاس دو تین برس یہ مضمون پڑا رہا اور پھر وہ خود ہی کراچی آ کر

میرے مکان پر چھوڑ گئے ۔ پندرہ بیس برس کے بعد ربوہ کے قادیانی پرچے ''الفضل'' میں ایک طویل سلسلہ مقالات افتتاحیہ کا شائع ہوا جس میں یہ دعویٰ کیا گیا کہ یہ مضمون اقبال کا لکھا ہوا نہیں ہے بلکہ جعلی ہے ۔ اور اندرونی شہادتوں سے اس دعوے کی تصدیق کی ناکام کوشش کی گئی ۔ اس پر میں نے اپنے پندرہ روزہ انگریزی اخبار ''الاسلام'' میں جو میں کراچی سے تقریباً دس برس تک شائع کرتا رہا ہوں ۔ ایک مضمون صفحہ اول پر شائع کیا اور یہ واضح کیا کہ اس مضمون کا اصل مسودہ (Typescript) میرے پاس اب تک محفوظ ہے جس کے آخر میں حضرت علامہ کے دستخط مع تاریخ موجود ہیں ۔ چنانچہ میں نے اس کے آخری صفحے کا عکس بھی ''الاسلام'' کے صفحہ اول پر چھاپ دیا ۔ اس کے بعد قادیانیوں کو خاموشی اختیار کر لینا پڑی ۔

اس مضمون کا اصل مسودہ (Typescript) اقبال اکادمی کراچی نے مجھ سے حاصل کر لیا تھا اب یہ بمد امانت کراچی نیشنل میوزیم میں محفوظ پڑا ہے ۔

سب سے بڑی دلیل جو ''الفضل'' کے مقالات میں اس مضمون کے خلاف دی گئی یہ تھی کہ حضرت علامہ ایک مدت تک مرزا غلام احمد اور ان کی تحریک کے حامی رہے ہیں ۔ لیکن اس دلیل میں کچھ وزن نہیں ، اس لیے کہ گو یہ دعویٰ صحیح ہے لیکن مدت العمر کے غور و فکر کے بعد حضرت علامہ اس نتیجے پر پہنچ گئے کہ یہ تحریک ہندوستانی مسلمانوں کے لیے ابدی غلامی کی الہامی سند مہیا کرنے کے لیے وجود میں آئی تھی ۔ اس لیے انھوں نے بالآخر اس کے خلاف شدید قلمی جہاد کیا ۔

اس سلسلے میں یہ دلچسپ چیز قابل لحاظ ہے کہ خود مرزا غلام احمد ایک مدت تک اپنے نبی ہونے کا انکار کرتے رہے کہ

من نیستم رسول و نیاوردہ ام کتاب

بلکہ اپنی ایک کتاب میں انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ ''میں بھی عام مسلمانوں کی طرح یہ مانتا تھا کہ عیسیٰ علیہ السلام آسمان پر زندہ ہیں لیکن وحی الٰہی نے بارہ برس تک بارش کی طرح نازل ہو کر مجھے یقین دلا دیا کہ عیسیٰ علیہ السلام مر گئے ہیں'' ۔

ظاہر ہے کہ اگر مرزا صاحب کے خیالات میں اس قسم کا بنیادی تغیر آسکتا ہے اور وہ بھی بارہ برس کے بعد ، تو حضرت علامہ نے تو کبھی دعویٰ نبوت نہیں کیا ، ان کے خیالات میں اگر تغیر ہوا تو اس میں تعجب کی کون سی بات ہے ؟

۴۳- مراد اکاؤنٹنٹ جنرل پنجاب کا دفتر ہے جہاں کے مسلمان اس زمانے میں ہر طرح کے دینی اور سماجی کاموں میں دلچسپی لیا کرتے تھے ۔ اس دفتر کے لوگوں میں سے بہت سے کارکن انجمن حمایت اسلام لاہور کو میسر آئے ۔ انجمن کے فنانشل سکریٹری بیشتر اسی دفتر کے لوگ رہے ۔ منشی نظام الدین صاحب ، حاجی محمد حفیظ صاحب ، خان عبدالرحمان خاں صاحب ، یہ سب لوگ یہیں ملازم تھے اور

عمر بھر انجمن کی خدمت کرتے رہے - آج انجمن کے آنریری فنانشنل سکریٹری خواجہ غلام دستگیر صاحب بھی اس دفتر سے ریٹائر ہونے والے اصحاب میں سے ہیں -

۴۴- شیخ محمد دین صاحب شرق پوری بہت مخلص ، دیندار اور محنتی نوجوانوں میں سے تھے اور میرے دفتر کے ساتھیوں میں سے تھے - اب ریٹائر ہو چکے ہیں -

۴۵- مولانا مظہر علی اظہر بزرگان ''مجلس احرار'' میں سے ہیں - تمام عمر اسلام اور مسلمانوں کی خدمت میں صرف کر چکے ہیں - قید و بند کے خطرے نے انہیں کبھی اعلان حق سے نہیں روکا - بڑے ہی مخلص بزرگ ہیں - اللہ تعالیٰ انہیں تادیر سلامت رکھے - مجھے دین کی خدمت کے سلسلے میں ان کا تعاون ہمیشہ حاصل رہا - مجلس احرار پنجاب کے چوٹی کے راہنماؤں میں سے اب یہی ایک بقید حیات ہیں -

۴۶- حضرت مولانا عبدالحنان صاحب اس زمانے میں آسٹریلیا مسجد لزد لاہور ریلوے اسٹیشن میں خطیب تھے - آپ ہمیشہ تبلیغی کاموں میں اور جہادِ آزادی میں پیش پیش رہے اور ہر قسم کی قربانیاں خندہ پیشانی سے دیتے رہے -

۴۷- اس وقت ایک اعلان مسٹر اراٹون کی طرف سے ان کے مشرف بہ اسلام ہونے کا تیار کیا گیا جس میں ان کے دستخط کے نیچے تمام حاضرین نے بطور شہادت اپنے اپنے دستخط ثبت فرما دیے - ان دستخط کنندگان میں حضرت علامہ مرحوم بھی شامل تھے - یہ کاغذ آج تک محفوظ ہے اور اقبال اکادمی کراچی کے ریکارڈ میں شامل ہے -

۴۸- یہ نظم بعد میں شائع ہونے والی کتاب ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' کا ایک بند تھا -

۴۹- روز نامہ ''احسان'' حضرت علامہ مرحوم کی توجہات کا ہمیشہ مرکز رہا - آپ کے بیشتر خصوصی اعلانات اسی اخبار میں شائع ہوئے - ان اعلانات میں سے دو بہت اہم ہیں - اول مسجد شہید گنج کے بارے میں ، جس کا قصہ بہت دلچسپ ہے - مسجد شہید گنج ایک تاریخی مسجد لاہور ریلوے اسٹیشن کے قریب لنڈا بازار کے شروع میں واقع تھی جس پر سکھوں کا قبضہ تھا - مسلمانوں نے اس کی واگزاری کے لیے قانونی چارہ جوئی کی - اس مقدمے میں ، جب وہ ہائی کورٹ میں پیش تھا ، قائداعظم مرحوم نے مسلمانوں کی طرف سے پیروی کی تھی - جب ہائی کورٹ نے مسلمانوں کی اپیل خارج کر دی تو لاہور کے مسلمانوں میں زبردست ہیجان پیدا ہوا - ایک روز اخبارات میں یہ اعلان شائع ہوا کہ علامہ اقبال کے مکان پر ایک جلسے میں یہ طے ہوا ہے کہ مسجد شہید گنج کے فیصلے کے خلاف پریوی کونسل میں اپیل کی جائے - اس کے لیے تیس ہزار روپیہ درکار ہوگا - لہٰذا مسلمانوں سے اپیل کی جاتی ہے کہ وہ یہ رقم مہیا کر دیں - اس اعلان پر چار بزرگوں کے نام تھے : (۱) نواب ممدوٹ (۲) خان سعادت علی خان (۳) خان بہادر حاجی رحیم بخش ریٹائرڈ سشن جج (۴) خان بہادر نواب مظفر خان صاحب - ان میں سے ہر ایک تیس ہزار کی رقم بآسانی اپنی جیب سے ادا کر سکتا تھا - لیکن مقصد یہ تھا کہ روپیہ غریبوں کی جیبوں سے نکلے اور نیک نامی خود ان بزرگوں کو حاصل ہو - اس سلسلے میں یہ چیز بھی دلچسپ ہے کہ جب مسجد گرائی گئی تھی تو اس زمانے میں نواب مظفر خان صاحب گورنر

پنجاب کی انتظامیہ کونسل کے رکن تھے - ظاہر ہے کہ نواب صاحب کے سامنے کونسل میں یہ معاملہ پیش ہوا ہوگا اور وہیں یہ فیصلہ ہوا ہوگا کہ مسجد گرا دی جائے - چنانچہ مسجد گرانے کے لیے سرکاری بل ڈوزر وغیرہ استعمال ہوئے - لیکن یہ معلوم نہ ہو سکا کہ اس وقت نواب مظفر خاں صاحب نے کیا رائے دی تھی - آیا وہ مسجد گرانے کے حق میں تھے یا مخالف - یہ معاملہ آخر تک معرض اخفا میں رہا - بہرحال اگلے روز علامہ مرحوم کا ایک بیان روزنامہ ''احسان'' میں چھپا جس کا ملخص یہ تھا کہ جلسہ میرے مکان پر ضرور ہوا تھا لیکن میں پریوی کونسل میں اپیل کرنے کے خلاف تھا - میں نے یہ خیال ظاہر کر دیا کہ اس اپیل کے دائر کرنے سے مسلمانوں کا تیس ہزار روپیہ ضائع ہوگا ، لیکن اعلان کرنے والے حضرات مصر ہوئے کہ اپیل ضرور ہونی چاہیے - اس پر میں اظہار بریت کے لیے محفل سے اٹھ کر گھر کے اندر چلا گیا (جلسہ ''جاوید منزل'' کے صحن میں ہو رہا تھا) ان لوگوں نے میرے اٹھ جانے کے بعد فیصلہ کر لیا کہ اپیل ہوگی اور مسلمانوں سے تیس ہزار روپیہ طلب کیا جائے اور رات ہی کو اخبارات میں اعلان کر دیا - میں اس فیصلہ میں شریک نہیں تھا اور اب بھی یہی سمجھتا ہوں کہ یہ اپیل بے کار ہوگی اور غریب مسلمانوں کا تیس ہزار روپیہ ضائع ہوگا -

دوسرا واقعہ یوں ہوا کہ دہلی کے ایک پبلک جلسے میں حضرت مولانا حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک جملہ فرمایا تھا کہ ''قومیں اوطان سے بنتی ہیں''- اس پر مسلم لیگی پریس نے ایک ہنگامہ برپا کر دیا - جس طریق سے اس خبر کو چھاپا گیا اس سے متاثر ہو کر حضرت علامہ مرحوم نے ایک مختصر لیکن بہت ہی زور دار نظم ارقام فرمائی جس کا اخبارات میں بہت چرچا ہوا - اس پر مسلم لیگیوں اور حضرت مولانا مرحوم کے طرف داروں میں زبردست مباحثہ ہوا - بالآخر حضرت علامہ مرحوم کا ایک بیان روز نامہ ''احسان'' میں شائع ہوا جس میں انھوں نے اعلان کیا کہ چونکہ مولانا نے واضح فرما دیا ہے کہ انھوں نے ''اوطان'' والا جملہ خبر کے طور پر کہا تھا نہ کہ اپنی رائے کے طور پر ، اس لیے اب میرے اور ان کے درمیان اس معاملے میں کوئی اختلاف نہیں رہا اور آخر میں حضرت علامہ نے مولانا کے شاگردوں سے یہ فرمایا کہ ''مولانا کی عقیدت میں میں ان سے پیچھے نہیں ہوں''- اس تمام معاملے کے بعد آج تک اس قصے کو اچھالا جا رہا ہے - میرا یہ خیال ہے کہ ''ارمغان حجاز'' اگر حضرت علامہ علیہ الرحمۃ کی زندگی میں چھپتی تو یہ نظم اس میں شامل نہ ہوتی -

۵۰- حضرت علامہ کی زندگی میں ان کی شائع ہونے والی کتابوں میں یہ آخری کتاب تھی - ''ارمغان حجاز'' آپ کی وفات کے بعد شائع ہوئی تھی -

۵۱- مولانا چراغ حسن حسرت مرحوم جو اس زمانے میں ہفتہ وار ''شیرازہ'' کی ادارت فرماتے تھے اور روزنامہ ''زمیندار'' کے لیے ''مطائبات'' کا کالم لکھتے تھے -

۵۲- عبدالرشید طارق صاحب - ۵۳- بابت ۷ مئی ، ۱۹۳۶ -

شہارہ ، جنوری ۱۹۶۹ء

اقبال کی بعض یادیں

محمد شفیع (م ۔ ش)

مارچ ۱۹۳۶ء سے جب قائد اعظم مسلم لیگ کی تنظیم جدید کے سلسلہ میں پہلی مرتبہ لاہور تشریف لائے ، اواخر اپریل ۱۹۳۸ء تک جب حضرت علامہ اقبالؒ کا وصال ہوا ، مجھے پورے دو سال کم و پیش روزانہ ہی ''جاوید منزل'' میں حضرت علامہؒ کی خدمت میں حاضری کی سعادت حاصل رہی ۔ مرض الموت کے آخری ایام میں تو میں نے حضرت علامہ کے ارشاد کے مطابق ''جاوید منزل'' میں مستقل قیام اختیار کر لیا تھا ۔ ان دو سالوں میں میرے خود اختیار کردہ فرائض میں خط و کتابت میں حضرت علامہؒ کو مدد دینے کے علاوہ مٹھی چاپی میں علی بخش کا ہاتھ بٹانا بھی شامل تھا ۔ میرے ذہن کے کباڑ خانہ میں یادوں کا دفتر گڈ مڈ موجود ہے ، جنھیں کبھی فرصت کے اوقات ہیں ترتیب دینا میری زندگی کی آرزوؤں میں سرِ فہرست ہے ۔ ان میں سے چند یادوں کو ترتیب و تنظیم کے بغیر آپ کی خدمت میں پیش کرتا ہوں :

۱۹۳۷ء میں گرمیوں کے دن تھے ۔ حضرت علامہؒ بنیان اور تہمد میں ملبوس اپنے ڈرائنگ روم میں بیٹھے حقہ سے شغل فرما رہے تھے ، علی بخش ان کے پاؤں دبا رہا تھا ۔ میں انھیں اخبارات سے خبریں سنا ہی چکا تھا کہ ڈاکٹر عبدالحمید ملک جو کہ آج کل 'کنگ اینڈورڈ میڈیکل کالج' لاہور میں معلم ہیں اور اُن دنوں انٹر کالجئیٹ مسلم برادر ہڈ کی روح و رواں تھے ، تشریف لائے ۔ علامہ اقبالؒ نے ان کا خیر مقدم کرتے ہوئے ان کی خیریت دریافت کی پھر گفتگو کا ورد چلا ۔ دفعتہً ڈاکٹر عبدالحمید ملک نے سلسلہ کلام کا رخ پھیرتے ہوئے نہایت بے تکلفی سے حضرت علامہؒ سے پوچھا ''ڈاکٹر صاحب ! آپ حکیم الامّت کیسے بنے ؟ حضرت علامہؒ نے بلا توقف فرمایا ''یہ تو کوئی مشکل نہیں ، آپ چاہیں تو آپ بھی حکیم الامّت بن سکتے ہیں ۔'' ڈاکٹر ملک نے استعجاب سے پوچھا ''وہ کیسے؟'' حضرت علامہ نے فرمایا ''میں نے گن کر ایک کروڑ مرتبہ درود شریف کا ورد

کیا ہے ، آپ بھی اس نسخہ پر عمل کریں تو آپ بھی حکیم‌الامّت بن سکتے ہیں ۔'' میں سوچتا ہوں کہ حساب کیا جائے تو ایک کروڑ مرتبہ درود شریف کا مسلسل ورد کرنے کے لیے چار سال ، نو ماہ اور چھ دن درکار ہیں ۔ حضرت علامہؒ کو جب بھی فراغت ملتی تھی تو وہ آقائے دو جہان سرور کائنات رسول اللہ صلی علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں درود و صلٰوۃ کے تحفائف بھیجتے تھے :

کافر ہندی ہوں میں دیکھ میرا ذوق و شوق
لب پہ صلٰوۃ و درود ، دل میں صلٰوۃ و سلام

انٹر کالجئیٹ مسلم برادریڈ کا قیام ۱۹۳۱ء میں عمل میں آیا ۔ یہ تنظیم لاہور کے کالجوں کے دین پسند طلبہ پر مشتمل تھی ۔ پروگرام یہ ہوتا کہ اتوار کے اتوار اراکین ڈاکٹر ملک کے مکان پر اکٹھے ہوتے ، جہاں اسلامی موضوعات پر مقالے پڑھے جاتے ، کالجوں کے طلبہ کو غیر اسلامی اثرات سے محفوظ رکھنے کے لیے تدابیر پر غور کیا جاتا ۔ اس تنظیم نے ہزاروں کی تعداد میں انگریزی زبان میں اسلامی موضوعات پر پمفلٹ چھاپ کر مفت تقسیم کیے ۔ مفتی اعظم فلسطین نے جو پچھلے دنوں خوش قسمتی سے پاکستان میں ہمارے درمیان موجود تھے، لاہور اسلامیہ کالج کے حبیبیہ ہال میں پہلی مرتبہ انٹر کالجئیٹ مسلم برادرہڈ ہی کے زیر اہتمام ایک ولولہ انگیز خطاب میں مسلمانوں کو فلسطین کے مسئلہ کی نزاکت سے آگہ کیا تھا ۔ یہ فخر بھی برادرہڈ کو حاصل ہے کہ اس نے حضرت علامہ اقبالؒ کی زندگی میں اوّلین یوم اقبال منانے کی تحریک کی ۔ یہ تقریب ۱۹ مارچ ۱۹۳۸ء کو سارے ہندوستان میں نہایت جوش و خروش اور عقیدت و احترام سے منائی گئی ۔ اس موقع کے لیے برادرہڈ نے نہ صرف ہندوستان کے زعماء سے (قائد اعظم سمیت) بلکہ بیرون ملک علمی و ادبی حلقوں سے پیغامات حاصل کیے ، جن میں حضرت علامہؒ کو ان کی بیش بہا خدمات پر تحسین و تبریک کے پھول پیش کیے تھے ۔ کئی نامور افراد اور اداروں نے اس موقع پر حضرت علامہؒ کی خدمت میں تار ، خط اور نظمیں ارسال کیں ، جن میں ان کی درازی عمر کی دعائیں کی گئی تھیں ۔ اس وقت ایک اندازے کے مطابق ایک ہزار سے زائد مقامات پر یوم اقبالؒ کی تقریبات منعقد ہوئیں ۔ خود لاہور میں یوم اقبالؒ کی چار نشستیں منعقد ہوئیں جن میں مسلمان ، ہندو اور سکھ سبھی مقرروں نے حضرت علامہؒ کو خراج عقیدت پیش کیا ۔ ان تقریبات کے خاتمہ پر جب برادرہڈ کے اراکین کا ایک وفد حضرت علامہؒ کی خدمت میں اپنی عقیدت کے اظہار کے لیے حاضر ہوا تو آپ نے اظہار خوشنودی کے طور پر فرمایا ''آپ کی تحریک کی کامیابی کو دیکھ کر میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ میں نے جس زمین کو خون جگر سے سینچا ، وہ شور ثابت نہیں ہوئی ۔'' اس کے ساتھ ہی

انھوں نے فرمایا ''مجھے پورے ہندوستان کے نقشہ سے اپنے ربط کا اب پتہ چلا ہے۔'' نیروبی (کینیا) سے ایک قراردار جس میں حضرت علامہؒ کے علاوہ قائد اعظم اور اتاترک کی درازی عمر کی دعائیں کی گئی تھیں کا جواب دیتے ہوئے وہاں کے مسلمانوں کی انجمن کو یہ پیغام پہنچایا ''میں اپنا کام ختم کر چکا ہوں ۔ میرے بجائے اب آپ صرف قائد اعظم اور اتاترک کی درازی عمر کے لیے دعا کریں ۔''

جب مارچ ۱۹۳۶ع میں مسلم لیگ کی تنظیم جدید کے خیال سے قائد اعظم لاہور رونق افروز ہوئے تو وہ حضرت علامہؒ سے بھی ملنے آئے ۔ یہ وہ دن تھے جب علامہ کی صحت غیر معمولی طور پر سقیم تھی ۔ طبّی اصطلاح کے مطابق وہ (Cardiac Asthma) کے مرض میں مبتلا تھے ۔ ان کی آواز بیٹھ گئی تھی ۔ چلنے پھرنے سے اگرچہ معذور نہیں تھے ، لیکن کیفیت یہ تھی کہ اپنے برادر نسبتی خواجہ عبدالغنی کی موت پر ان کے جنازے میں شرکت کے لیے میانی صاحب تک گئے اور شام کو جب تجہیز و تکفین سے فارغ ہو کر واپس ''جاوید منزل'' پہنچے ، تو ان کی حالت غیر تھی ۔ ان کی زندگی خواب گاہ سے ڈرائنگ روم تک اور ڈرائنگ روم سے صحن تک آمد و رفت کی شکل میں محدود ہو کر رہ گئی تھی ۔ فرماتے تھے کہ ''میں اپنی زندگی کا مشن پورا کر چکا ہوں ۔ اب مجھے زیادہ زندہ رہنے کی ہوس نہیں ۔''

جب قائد اعظم نے ان سے مسلم لیگ کی تنظیم جدید کے متعلق مشورہ کیا تو حضرت علامہ نے فرمایا ''میں آپ کے مشن کی کامیابی کے لیے اپنی رگوں کا آخری قطرۂ خون نچوڑ دوں گا ۔'' جس وقت حضرت علامہ اور قائد اعظم کے مابین یہ تاریخی ملاقات ہوئی ، حضرت علامہ حسب معمول قمیض اور تہبند میں ملبوس تھے ۔ وہ اپنے بستر میں گاؤ تکیہ سے ٹیک لگا کر لیٹے تھے ۔ قائد اعظم ان کے سامنے بید کی ایک کرسی پر فروکش تھے ۔ علامہ کی ارضی زندگی کا یہ آخری سال تھا ان دنوں ان کی ذہنی کیفیت دھوپ میں بیٹھے ہوئے یونان کے اس فلسفی سے مختلف نہ تھی ، جس نے سکندر اعظم کی اس عرضداشت پر کہ میں آپ کے لیے کیا کر سکتا ہوں ؟ ایک شان استغناء سے جواب دیا تھا ''آپ میرے لیے دھوپ چھوڑ دیں ۔''

ایسی جسمانی اور ذہنی کیفیت کے باوجود حضرت علامہ نے قائد اعظم کی حمایت کا نہ صرف زبانی وعدہ فرمایا ، بلکہ صوبہ مسلم لیگ کی صدارت ، جو اس دور کے سیاسی سیاق و سباق میں کانٹوں کے تاج کا درجہ رکھتی تھی ، بہ طیب خاطر قبول کی اور جب تک خان بہادر ملک زمان مہدی خان سرکاری ملازمت سے ریٹائر ہو کر یونی نسٹوں سے مقابلہ کے لیے سیاست میں نہیں آ گئے ، اس منصب

پر متمکن رہے ۔ ملک زمان مہدی خاں کے صوبائی مسلم لیگ کا صدر منتخب ہونے کے بعد بھی حضرت علامہ نے قائداعظم کے ایک سپاہی کے بیج کی نشانی کے طور پر مسلم لیگ کی وائس پریذیڈنٹی قبول کیے رکھی ۔

جون ۱۹۳۶ء میں انٹر کالجئٹ مسلم برادر ہڈ کے بعض اراکین حضرت علامہ اقبال کی خدمت میں حاضر ہوئے ۔ ان کے سامنے سیاسی صورت حال کا تجزیہ کرتے ہوئے حضرت علامہ نے فرمایا ''ہندی مسلمانوں کی یہ بڑی بد قسمتی ہے کہ اُن کے اعلیٰ درجہ کے سیاسی دماغ یا تو حکومت کے کمپ میں ہیں یا وہ کانگرس سے منسلک ہو چکے ہیں ۔ ملت اسلامیہ قابل اعتماد قیادت کی رہنمائی سے محروم ہونے کے باعث آج چوراہے پر کھڑی ہے ۔ اس بظاہر مایوس کن ماحول میں اُمید کی ایک کرن مسٹر جناح کی شخصیت کی شکل میں نظر آتی ہے ۔ وہ ہندوستان میں واحد شخص ہیں ، جنھیں نہ تو ہندو خرید سکتا ہے اور نہ حکومت دبا سکتی ہے ۔ مسٹر جناح نے مرکزی اسمبلی میں (۷ فروری ۱۹۳۶ء) اپنے تدبر سے انگریزی حکومت اور کانگرسی اپوزیشن کے مابین مٹھی بھر مسلم اراکین کو پاسنگ کی حیثیت دے کر ایک طرف کمیونل اوارڈ کو منظور کروا لیا ہے اور دوسری طرف گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ ۱۹۳۵ء کے ماتحت مجوزہ مرکزی فیڈریشن کا منصوبہ بھی مسترد کروا لیا ہے ۔ مسلمان نوجوان کا یہ فرض ہے کہ وہ ملی مفاد کے ایسے بے خوف اور با تدبیر نگہبان کی حمایت میں سرگرم عمل ہوں'' ۔ حضرت علامہ نے برادر ہڈ کے اراکین کو یہ مشورہ بھی دیا کہ وہ مسٹر جناح کی تائید میں ایک اخباری بیان جاری کریں ۔ حضرت علامہ نے فرمایا ''اس طرح یونی نسٹوں کو معلوم ہو جائے گا کہ مسلمانوں کی نئی نسل کس طرح سوچتی ہے ۔''

انٹر کالجئیٹ مسلم برادر ہڈ کے لیے ، جس نے اس سے پہلے اپنی تمام تر توجہ مسلمان طلبہ کی اخلاق اصلاح تک محدود کر رکھی تھی ، یہ ایک نیا میدان عمل تھا ۔ انھوں نے حضرت علامہ کے ارشاد کے مطابق مسلم لیگ کی حمایت میں بیان کا ایک مسودہ تیار کیا ، جسے ان کی منظوری حاصل کرنے کے بعد اخبارات میں شائع کر دیا گیا ۔ اس بیان کی اشاعت پر حضرت علامہ بہت مطمئن اور مسرور تھے برسبیل تذکرہ یہاں یہ کہنے کی اجازت چاہتا ہوں کہ حضرت علامہ کے ارشاد کے ماتحت انٹر کالجئٹ مُسلم برادرہڈ کے جن چند اراکین نے ۱۹۳۶ء میں مسلم لیگ کا جھنڈا اُٹھایا ، وہ مسلسل گیارہ سال تک عواقب و نتائج سے بے نیاز ہو کر قیام پاکستان تک اس جھنڈے کو تھامے رہے ۔۔اس کے کچھ عرصہ بعد حضرت علامہ کے مشورہ سے پنجاب مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن کا قیام عمل میں آیا جس نے قائد اعظم کا دست راست بن کر پنجاب میں یونی نسٹوں کی اینٹ سے اینٹ بجانے میں مدد دی ۔ [illegible] کے پہلے صدر حمید نظامی مرحوم اور دوسرے

عہدہ‌دار جب حضرت علامہ سے نو تشکیل شدہ جماعت کے لیے پیغام حاصل کرنے کے لیے ملے ، تو انھوں نے اپنے پیغام میں دوسرے امور کے علاوہ یہ بھی فرمایا ''طاقت حاصل کرنا بُری بات نہیں ، لیکن طاقت کا غلط استعمال کرنا شیطان کا کام ہوتا ہے ۔''

حضرت علامہ فطرتاً یک سو اور یک دل انسان تھے ۔ منافقت اور مداہنت انھیں چھوتک نہ گئی تھیں ۔ ان کی بے باکی کا یہ عالم تھا کہ جب مسجد شہید گنج کے انہدام کے بعد ایک ڈیپوٹیشن ، جس میں بعض ایسے مسلمان زعماء بھی شامل تھے جو در پردہ انگریز گورنر کو مسلمان کی رائے عامہ کی پروا نہ کرنے کا مشورہ دیا کرتے تھے ، ان سے مشورہ کی غرض سے ان سے ملنے کے لیے آیا، تو انھوں نے بڑی بے تکلفی سے کہا ''بھئی یہ کیا غضب ہے کہ ایک طرف تو گرانے والوں کی پشت پناہی کرتے ہو اور دوسری طرف مجھ سے مسجد کی واگذاری کے لیے مشورہ طلب کرنے بھی آئے ہو پھر قرآن کریم کی ایک آیت پڑھی : واذا لقوالذین امنوا (بقرہ ۱۴) حضرت علامہ کے اس ارشاد کو سن کر بعض بڑے بڑے طرۃ بردار ماتھوں پر پسینہ آ گیا ۔ جب ایک دفعہ حضرت علامہ نے مسلم لیگ کی حمایت کا اعلان کر دیا تو وہ تمام لوگ جن کا تعلق مسلم لیگ کی مخالف جماعتوں سے تھا ، ان سے ایک ایک کر کے کٹ گئے ۔ ان میں کرسی نشین مدعیان قیادت کے علاوہ بڑائی کے دعوے دار بڑے بڑے اخبار نویس بھی شامل تھے ۔ حضرت علامہ کا تعلق صرف ان لوگوں سے رہ گیا جو مسلم لیگ کے ہم نوا تھے ۔ ان میں چند وکلا ایک دو سرکاری ملازم چند اخبار نویس ، چند اطبا اور چند علما تھے ، لیکن حضرت علامہ کو اس کا قطعاً ملال بلکہ خیال تک نہ تھا ۔

اخباروں میں روز نامہ ''احسان'' اور اخبار نویسوں میں مولانا مرتضیٰ احمد خاں میکش کو یہ فخر حاصل ہے کہ اس دور میں موخرالذکر کی وساطت سے مقدم‌الذکر میں حضرت علامہ کا سیاسی کلام ''ایکس شاعر'' کے قلمی نام سے شائع ہوا کرتا تھا ۔

ایک مرتبہ جناح سکندر پیکٹ کے بعد صوبہ کے چیف منسٹر سر سکندر حیات خان مرحوم علامہ کی عیادت کے لیے ''جاوید منزل'' آئے ۔ اس مختصر سی رسمی ملاقات میں علامہ تنبیہ سے باز نہ رہے ۔ سر سکندر حیات خاں کو مخاطب کرکے فرمایا'' سردار صاحب ! ہندوؤں اور سکھوں کو راضی کرنے کے لیے آپ جو چاہیں کریں ، لیکن ملت اسلامیہ کی سبکی مول نہ لیں'' ۔

مارچ ۱۹۳۶ء سے اوائل ۱۹۳۸ء تک دو سال کی مدت میں حضرت علامہ نے تین ہنگامہ خیز مباحث میں ایک فریق کی حیثیت میں حصہ لیا ۔ پہلے مباحثہ میں

انھوں نے پنجاب کے گورنر سر ہربرٹ ایمرسن کو جنھوں نے ''انجمن حمایت اسلام'' لاہور کے پلیٹ فارم سے صوبائی خود مختاری سے کماحقہ فائدہ اٹھانے کے لیے مسلمانوں کو اپنی صفوں میں اتحاد قائم کرنے کی تلقین کی تھی ، ایک جوابی بیان کے ذریعے یہ کہہ کر بے نقاب کیا کہ مسلمانوں کے داخلی انتشار کا باعث تو خود گورنمنٹ ہے ، جس نے انھیں شہری اور دیہاتی کی مصنوعی تقسیم میں بانٹ رکھا ہے اسی بنا پر دیہاتی مسلمان نوکر شاہی کے مرغ دست آموز بن کر رہ گئے ہیں ۔

دوسرے تاریخی مباحثہ میں مولانا حسین احمد مدنی کے اس کلیہ کا ، کہ قومیں اوطان سے بنتی ہیں ، تار و پود اس مشہور قطعہ سے بکھیر دیا :

عجم ہنوز نہ داند رموز دین ورنہ
ز دیو ہند حسین احمد این چہ بوالعجبیست
سرود برسر منبر کہ ملت از وطن است
چہ بے خبر زمقام محمدی عربی است
بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دین ہمہ اوست
اگر بہ او نرسیدی ، تمام بولہبی است

تیسرا مباحثہ پنڈت جواہر لال نہرو کی جانب سے قادیان فرقہ کو اسلام کا صحیح ترجمان قرار دینے کی تردید سے شروع ہوا حضرت علامہ نے اپنے مفصل بیانوں میں شرک فی النبوۃ کے عمرانی مقتضیات کی عصری اصطلاحات میں کھول کر وضاحت کی ۔ ایمان عقیدہ ختم نبوت کی عقلی توجیہہ تحریک پاکستان کے ارتقاء میں ایک بڑا سنگ میل ثابت ہوئی ۔ عام مسلمانوں کے دینی عقائد اور جدید سیاسی قومیت ، مملکت اور ہوم لینڈ کا باہمی ربط اس طرح واضح ہو گیا کہ مسلم عوام اور خواص دونوں پہلی مرتبہ مطالبہ پاکستان پر ہم‌نوا ہی نہیں یک دل بھی ہو گئے ۔

ان ہنگامہ خیز بحثوں کے ساتھ انھی دو سالوں میں ارمغان حجاز کی بیشتر نظمیں بھی زیور تخلیق سے آراستہ ہوئیں ۔ دراصل جیسا کہ علامہ نے خود فرمایا ہے ''ان کا پیکر خاکی دو روحوں کا نشیمن تھا ، ایک سراپا سوز و مستی اور دوسری سراپا تاب و تب تھی'' ۔ سوز و مستی والی روح جھکڑ چلے یا آندھی آئے ، اولے برسیں یا طوفان اٹھیں ، اپنے کام میں مصروف رہتی تھی ۔ ایک دن ان کے ایک بے تکلف دوست سردار امراؤ سنگھ بجیٹھیہ ملنے آئے ، تو شروع گفتگو میں سردار صاحب انگریزی میں پوچھنے لگے ۔

How is the Muse ?

اس پر حضرت علامہ نے حقہ کا کش بھرتے ہوئے فرمایا ''ایہہ شاعری پری نہیں ، اک ڈاہڈا جن اے ، جہدی اک فرمائش پوری کرو ، تاں دوسری

فرمائش لے کے چمڑ جاندا اے ، مینوں تے ایہدے کولوں پچھ۔ چھڈاناں محال ہو گیا اے ۔''

والدہ جاوید کے انتقال کے بعد گھر کی نگہبانی اور کم‌سن جاوید اور منیرہ کی بہ نفس نفیس خبرگیری کے مسائل حضرت علامہ کے لیے خاصہ پریشان کن تھے ۔ علی بخش کے علاوہ رحمان اور مسیتا دو اور ملازم تھے ، مسیتا باورچی تھا ۔ حضرت علامہ فرمایا کرتے تھے کہ جب مسیتا مجھ سے صبح آ کر یہ پوچھتا ہے کہ آج کیا پکے گا ؟ تو مجھے سخت ذہنی الجن کا سامنا کرنا پڑتا ہے کہ آج مجھے کیا کھانا چاہیے ؟ کچھ عرصہ تک گھر کا انتظام حضرت علامہ کے ایک بھتیجے اور ان کی بیوی کے زیر اہتمام لشتم پشتم چلتا رہا ، لیکن جب گھر کا بوجھ بڑھنے لگا تو حضرت علامہ نے علی گڑھ میں اپنے ایک دوست رشید احمد صدیقی کو خط لکھ کر تاکید کی کہ وہ اس جرمن خاتون کو جو کہ وہاں اپنی شادی شدہ بہن کے ہاں مقیم تھیں ، لاہور آنے کے لیے آمادہ کریں تاکہ وہ گھر کی خبرگیری کے علاوہ جاوید اور منیرہ کی دیکھ بھال بھی کر سکیں ۔ حضرت علامہ مرحوم قوم کے بڑے مداح تھے ۔ وہ فرمایا کرتے تھے کہ یہ کھری ہڈی کے لوگ ہیں ۔ چنانچہ جب ۱۹۳۷ء کے موسم گرما میں مس ڈورالنٹ ویئر نے ''جاوید منزل'' کا چارج لیا تو حضرت علامہ گھر کے روزانہ کے انتظامات سے بڑی حد تک بے فکر ہو گئے ۔ اس جرمن خاتون نے نہ صرف حضرت علامہ کی توقعات کے مطابق جاوید خصوصاً منیرہ کے دلوں میں امی کے مقام کی خلا پُر کر لی بلکہ اپنے حسن انتظام اور سلیقہ شعاری سے گھر کے اخراجات میں معتدبہ کفایت کے ساتھ بہتر خانہ داری کا نمونہ بھی پیش کیا ۔ یہ خاتون جو ان دنوں مغربی جرمنی میں مقیم ہیں ، جاوید منزل میں قیام کے دوران حضرت علامہ کے حسن سلوک سے اس حد تک متاثر ہیں کہ جاوید اور منیرہ کو دیکھنے کے لیے ہر سال پاکستان آتی ہیں ۔ اس معمول کے مطابق گذشتہ سال جب وہ ''جاوید منزل'' میں فروکش تھیں اور انھوں نے علامہ اقبال کے پوتے ''منیب اقبال'' کو اپنی گود میں لے رکھا تھا تو ان کے چہرے کی کیفیت دیدنی تھی ۔

۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کی تمام شب میں حضرت علامہ کے بستر مرگ کے نزدیک حاضر رہا ، میں نے پانچ بجے صبح حالت نزع کا بھی مشاہدہ کیا ۔ دم مرگ وہ خود اپنے اس شعر کا مجسم مرقع تھے کہ :

نشان مرد مومن با تو گویم
چوں مرگ آید تبسم بر لب اوست

شمارہ ، جولائی ۱۹۶۷ء

منتخب مقالات

اقبال ریویو

تحریک شبان المسلمین

خواجہ عبدالوحید

بیسویں صدی کے ربیع اوّل میں اسلامیانِ ہند نے بڑی بڑی عظیم الشان تحریکیں چلائیں ، جن کا تعلق براہِ راست برطانوی استعمار کے خلاف جدوجہد کرنے سے تھا ۔ تحریک خلافت کے بعد مسلمانانِ ہند پر یاس و قنوطیت کا عالم چھا گیا ۔ اس کے باوجود مختلف مقامات کے حسّاس مسلمانوں میں اعلاء کلمۃ اللہ کے لیے جذبۂ عمل بیدار ہوا ۔ ۱۹۳۵ء کے لگ بھگ مختلف طرح کے لوگوں میں احیاء اسلام کے لیے سوچ بچار شروع ہو گئی تھی ۔ علی گڑھ میں ڈاکٹر سید ظفرالحسن صاحب صدر شعبہ فلسفہ ، مسلم یونیورسٹی ، مشرقی پنجاب میں میر غلام بھیک نیرنگ جیسے لوگ اس موضوع پر سوچ بچار کر رہے تھے ۔ اسی زمانہ میں لاہور کے چند نوجوان بھی اس طرف متوجہ ہوئے ۔ ان سب لوگوں کے لیے اس سوچ بچار کے لیے مرکزی شخصیت ایک ہی تھی ۔ یعنی علامہ سر محمد اقبال ۔ چنانچہ ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ ان سے زبانی یا تحریری طور پر تبادلہ خیالات کر رہا تھا ۔

اوائل ۱۹۳۵ء میں جب علامہ اپنے مکان 'جاوید منزل' میں منتقل ہو چکے تھے ، میں نے بھی میو روڈ کے دوسری طرف محلہ محمد نگر میں مکان بنا لیا تھا اور اس لیے آپ کے ہاں آنے جانے کی آسانی ہو گئی تھی ۔ اسی زمانے سے یہ داستان شروع ہوتی ہے ۔ میرا اپنا دستور یہ رہا ہے کہ میں حضرت علامہ کی خدمت میں دوپہر کے وقت یا خاصی رات گئے حاضر ہوا کرتا تھا تاکہ اور لوگ ان کے پاس موجود نہ ہوں اور ان سے اطمینان اور سکون سے گفتگو ہو اور جب میں گھر واپس آتا تو سب سے پہلے یہی کام کرتا کہ علامہ مرحوم کے ملفوظات کو من و عن اپنی ڈائری میں درج کرتا ۔ اس میں طرح طرح کے دینی اور سیاسی مسائل پر ان کے خیالات ملتے ہیں لیکن موجودہ مضمون میں ، میں صرف وہی باتیں

درج کروں گا ، جو ''جمیعۃ شبان المسلمین'' کی تجویز سے متعلق ہیں ۔ اگر وقت نے ساتھ دیا تو انشاءاللہ کسی دوسرے موقع پر اور مسائل پر حضرت علامہ کے ارشادات عالیہ پیش کروں گا ۔

۲۸ فروری ۱۹۳۵ء : کل رات صوفی صاحب[1] کے ہاں اس غرض سے مجلس مشاورت منعقد ہوئی کہ سر محمد اقبال کے تجویز کردہ نظام ''شبان المسلمین'' پر غور کیا جائے ۔ در اصل یہ سکیم جو ہمارے زیر غور ہے ۔ میر غلام بھیک نیرنگ اور ڈاکٹر ظفرالحسن کی تجویز کی ہوئی ہے[2] ۔ جس کا مقصد ''ہندوستان میں مسلمانوں کا عروج و اقبال'' ہے ۔ افسوس ہے کہ ان دونوں کی طرف سے آئے ہوئے کاغذات ڈاکٹر صاحب کے پاس ہیں اور وہ بھوپال گئے ہوئے ہیں ۔ اس لیے اس مسئلہ پر صحیح طور پر غور نہیں ہو سکتا ۔

۲۹ مارچ ۱۹۳۵ء : ۲۶ تاریخ کو صوفی صاحب کے ہاں اجتماع ہوا اور جمیعۃ شبان المسلمین ہند کے اصول اساسی کا مسودہ جو میں نے تیار کیا تھا زیر غور آیا اور بعد چند ترامیم منظور ہو گیا ۔

۵ اپریل ۱۹۳۵ء : کل حسب الارشاد علامہ سر محمد اقبال ایک مضمون مجوزہ ''جمیعۃ شبان المسلمین'' تیار کیا[3] اور دفتر جاتے ہوئے حضرت علامہ کو دکھایا ۔ انھوں نے پسند فرمایا ۔ دفتر میں مسٹر محمد افضل بھٹی سے اس مضمون کی چار نقلیں کرائیں ۔ اب ان پر لوگوں کے دستخط کرائے جائیں گے ، پھر دستخط کرنے والوں کا اجلاس ہوگا ، جس میں جمیعۃ کا رسمی طور پر قیام اور امیر کا انتخاب ہوگا اور اس کے بعد اس قیام و انتخاب کا اعلان کیا جائے گا ۔

۱- مراد صوفی غلام مصطفیٰ تبسم ایم ۔ اے سے ہے جو تیس پینتیس برس ایسے معاملات میں میرے شریک کار رہے اور جن کے ہاں اکثر اس قسم کے اجتماعات منعقد ہوا کرتے تھے ، وہ اس زمانہ میں مزار ''داتا گنج بخش'' کے عقب میں رہا کرتے تھے ۔

۲- جس زمانہ میں میرے احباب کی توجہ اس طرف ہوئی تھی ہم میں سے کوئی بھی اس حقیقت سے واقف نہ تھا ۔ جب پہلی مرتبہ علامہ مرحوم سے اس بارہ میں گفتگو ہوئی تو انھوں نے فرمایا کہ میر غلام بھیک نیرنگ اور ڈاکٹر سید ظفرالحسن صاحب بھی ان خطوط پر سوچ رہے ہیں اور انھوں نے اپنے خیالات تحریر میں پیش بھی کیے ہیں ۔ آپ لوگ ان سے خط و کتابت کرکے ان دونوں کی تجاویز حاصل کریں ۔ چنانچہ میں نے دونوں بزرگوں سے خط و کتابت شروع کر دی ، جس کا کچھ ذکر آئندہ اوراق میں آئے گا ۔

۳- افسوس ہے کہ اس مضمون کی نقل مجھے تاحال اپنے کاغذات میں نہیں ملی میرے پرانے کاغذات مختلف جگہوں پر محفوظ پڑے ہیں بہت ممکن ہے کہ وہ فائل جس میں میں نے اس تجویز کے متعلق جملہ کاغذات رکھے تھے کبھی مل جائے ۔

۱۲ اپریل ۱۹۳۵ء : گذشتہ رات صوفی صاحب کی طرف گیا جہاں خود صوفی صاحب اور شیخ حسام‌الدین صاحب[1] سے مجوزہ جمیعت شبان المسلمین کے متعلق تبادلۂ خیالات ہوتا رہا ۔

۲۸ اپریل ۱۹۳۵ء : آج شام جب سید صاحب[2] کے ہاں سے اپنے گھر آ رہا تھا تو علامہ سر محمد اقبال کے مکان کے عین سامنے ان کا ملازم علی بخش ملا ، جس سے معلوم ہوا کہ باہر سے دو اصحاب ڈاکٹر صاحب کے پاس آئے تھے اور میرا پتہ دریافت فرما کر میری تلاش میں میرے دفتر[3] کی طرف چلے گئے تھے ۔ جب گھر پہنچا تو ایک لفافہ ملا ۔ جس میں ایک رقعہ خود حضرت علامہ[4] کے ہاتھ کا

۱۔ شیخ حسام الدین صاحب مجلس احرار کے بزگ ترین راہنماؤں میں سے ہیں ۔ امرتسر کے رہنے والے ہیں جو صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کا بھی وطن مالوف تھا ۔ اب دونوں صاحبان لاہور میں مستقل طور پر مقیم ہیں ۔ احرار کے اول درجہ کے راہنماؤں میں اب صرف شیخ صاحب ہی بقید حیات ہیں ۔

۲۔ سید صاحب سے مراد ڈاکٹر سید محمد عبداللہ صاحب ایم ۔ اے (عربی) ایم ۔ اے (فارسی) ڈی لٹ ہیں جو پنجاب یونیورسٹی کے اورینٹل کالج کے پرنسیپل ہو کر ریٹائر ہوئے ۔ اور اب یونیورسٹی کے شعبہ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (اردو) کے سربراہ ہیں ۔ سید صاحب میرے ان احباب خاص میں سے ہیں جن کے ساتھ مل کر میں نے ایک ربع صدی تک بے شمار دینی ، سیاسی اور علمی کاموں میں حصہ لیا ۔ ۱۹۲۸ء میں جب لاہور میں اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کا قیام عمل میں آیا تو وہ پیش پیش تھے ۔ بلکہ اگر ان کو اس کا محرک اوّل قرار دیا جائے تو غلط نہ ہوگا ۔ اس انسٹی ٹیوٹ نے کم و بیش بیس برس کام کیا اور جب قیام پاکستان کے بعد میں نے لاہور چھوڑا تو اس کا کام ختم ہو گیا ۔

۳۔ دفتر سے مراد اکونٹنٹ جنرل پنجاب کا دفتر ہے جس میں میں نے اکتوبر ۱۹۲۴ء سے ۱۹۴۷ء تک ملازمت کی ۔

۴۔ اس رقعہ کا مضمون حسب ذیل تھا ۔

My dear Khawja Wahid,

These gentlemen came from Aligarh to talk about the matter about which you wrote to Sayyid Zafar Hasan of Aligarh. Perhaps you and your friends would like to have a talk with them. If so please come to my place any time in the evening. You can bring your friends who are in sympathy with you.

Yours,
Mohammad Iqbal.

مائی ڈیر خواجہ وحید !

یہ صاحبان علی گڑھ سے اس امر کے متعلق گفتگو کرنے آئے ہیں جس کے بارے میں آپ نے علی گڑھ کے سید ظفر حسن کو لکھا تھا ۔

لکھا ہوا تھا ۔ اور دوسرا ان نو وارد حضرات کا جس سے معلوم ہوا کہ علی گڑھ سے ڈاکٹر سید ظفرالحسن صاحب نے دو صاحبوں کو لاہور اس غرض سے بھیجا ہے کہ وہ ہم لوگوں سے مجوزہ جمعیت شبان المسلمین کے متعلق تفصیلی طور پر تبادلۂ خیالات کریں ان صاحبوں نے لکھا تھا کہ مغرب کے وقت میں مع اپنے دوستوں کے ڈاکٹر صاحب کے مکان پر[1] ان سے ملاقات کروں ۔

میں جس وقت گھر پہنچا ، دو بجے علیل تھے ۔ میں نے ملازم کو سائیکل دے کر بھیجا تا کہ وہ ڈاکٹر عبدالغنی صاحب[2] کو بلا لائے ، لیکن انھیں آنے میں دیر ہو گئی ۔ ادہر مغرب کا وقت ہو گیا ۔ میں بہت پریشان ہوا کہ نہ ڈاکٹر صاحب آئے اور نہ ہی میں ان لوگوں تک پہنچ سکا ۔ بالآخر دیر تک انتظار کرنے کے بعد میں سر محمد اقبال کی طرف روانہ ہو گیا ۔ وہاں علی گڑھ کے احباب[3] کے علاوہ حسرت صاحب[4] بھی بیٹھے تھے ۔ موخرالذکر تو جلد اٹھ کر چلے گئے

غالباً آپ اور آپ کے دوست ان سے گفتگو کرنا پسند کریں گے ، اگر یہ خیال صحیح ہے تو آپ شام کو کسی وقت بھی میرے ہاں آ جائیں ۔ آپ اپنے ان دوستوں کو بھی ہمراہ لا سکتے ہیں ، جو آپ کے ہم خیال ہیں ۔ آپ کا محمد اقبال

۱۔ جاوید منزل ۔

۲۔ ڈاکٹر عبدالغنی ایم ۔ بی ۔ بی ۔ ایس مرحوم میرے بڑے اچھے دوستوں میں سے تھے اور میرے قریب ہی رہتے تھے ۔ البتہ ان کا مطب فلیمنگ روڈ پر تھا جو جگہ میرے گھر سے خاصی دور تھی ۔

۳۔ علی گڑھ سے آنے والے یہ صاحبان تھے : (۱) ڈاکٹر ایم ۔ ایم احمد صاحب اور (۲) ڈاکٹر برہان احمد فاروقی اول الذکر اس زمانہ میں علی گڑھ یونیورسٹی کے شعبہ فلسفہ میں استاد تھے ۔ اور فاروقی صاحب طالب علم ، سید ظفرالحسن صاحب نے اپنے خط میں ان دونوں کو اپنا شاگرد لکھا تھا ۔ ڈاکٹر احمد صاحب اب کراچی یونیورسٹی کے شعبہ فلسفہ کے ہیڈ ہیں ۔ ڈاکٹر فاروقی صاحب قیام پاکستان کے بعد ایم ۔ اے ۔ او ۔ کالج لاہور میں کئی برس تک لیکچرر رہے ۔ بعد میں کراچی آ گئے اور کم و بیش ایک سال تک اسلامک سنٹر نارتھ ناظم آباد میں کام کرتے رہے پھر غالباً یہاں کے ''اسلامیہ کالج'' سے منسلک ہو گئے تھے ۔ ان کے موجودہ مشاغل سے میں واقف نہیں ہوں ۔

۴۔ مراد مولانا چراغ حسن حسرت ہے جو مدتوں مولانا ظفر علی خاں کے ساتھ رہ کر صحافت کا بہت وسیع تجربہ حاصل کر چکے تھے اور اردو زبان کے بہترین مزاح نگار تھے ۔ مدتوں لاہور سے ایک ہفتہ وار پرچہ ''شیرازہ'' نکالتے رہے ، جس نے مزاح نگاری کا بہت اونچا معیار قائم کر دیا ۔ میرے بڑے کرم فرما تھے اور انھوں نے میرے مشاغل میں ہمیشہ میرے ساتھ تعاون کیا ۔

اور ہم لوگ گفتگو کرنے لگے ۔ رات کے ساڑھے نو بجے تک بہت سی باتیں ہوئیں اور پھر طے پایا کہ وہ دونوں صاحبان اگلے روز تین بجے (سہ پہر) میرے مکان[1] پر آئیں اور میرے دوستوں سے تبادلۂ خیالات کریں ، جس کے بعد ہم سب لوگ حضرت علامہ کی خدمت میں حاضر ہوں ۔ ساڑھے نو بجے رات وہ لوگ اٹھے اور میں ان کے ساتھ میکلوڈ روڈ پر ''میڈیکل کالج'' کے ہوسٹل تک گیا ۔

۲۵ مئی ۱۹۳۵ء : نماز جمعہ سے فارغ ہو کر انٹر کالجیٹ مسلم بردر ہڈ کے ارکان کے ساتھ مجوزہ ''جمیعت شبان المسلمین'' کے متعلق گفتگو کی اور ان میں سے چار حضرات کے دستخط حاصل کیے ۔

۳۰ مئی ۱۹۳۵ء : کل ۵ بجے کے بعد پروفیسر منیرالدین صاحب[2] تشریف لائے ۔ میں نے ان کو اور راجہ حسن اختر صاحب[3] کو مجوزہ ''جمعیتہ شبان المسلمین'' کے متعلق مشورہ کرنے کے لیے بلایا تھا ، لیکن چونکہ مؤخرالذکر تشریف نہ لائے اس لیے پروفیسر صاحب سے اسلامیہ کالج کے متعلق گفتگو ہوتی رہی ۔ ۷ بجے وہ تشریف لے گئے اور میں بھی گھر سے باہر نکلا ۔ رات واپسی پر معلوم ہوا کہ راجہ صاحب میرے جانے کے بعد میرے ہاں تشریف لائے تھے ۔ اور ان کے ہمراہ کوئی اور صاحب بھی تھے ۔

۲۱ اگست ۱۹۳۵ء : آج ہمارے[4] ہاں مجوزہ جمعیت شبان المسلمین کے ہمدردوں کا جلسہ ہوا جس میں جمعیت کی بنیاد رکھ دی گئی ۔ نیز ارکان نے تحریری طور پر اطاعتِ امیر کا عہد کیا[5] اور جمعیت کی امارت کے لیے علامہ

۱۔ میرا مکان ''قدیر منزل'' ''جاوید منزل'' کے بالمقابل میو روڈ کے دوسری طرف قریباً ڈیڑھ سو گز کے فاصلے پر تھا ۔ یوں حضرت علامہ مرحوم کے ملنے والوں میں غالباً سب سے زیادہ ان کے قریب رہتا تھا ۔

۲۔ پروفیسر منیرالدین ایم ۔ ایس ۔ سی اسلامیہ کالج لاہور میں کیمسٹری کے پروفیسر تھے اور احیاءاسلام کی تحریکوں میں بہت دلچسپی رکھتے تھے ۔

۳۔ راجہ حسن اختر صاحب پی ۔ سی ۔ ایس تھے ۔ بڑے اچھے اسلامی خیالات رکھتے تھے اور عمر بھر بڑے اچھے مشاغل میں مصروف رہے ۔ آخر عمر میں سرکاری ملازمت سے الگ ہو کر سیاست میں مصروف ہو گئے تھے ۔ وفات سے کچھ عرصہ پہلے اقبال اکیڈمی کی گورننگ کونسل کے رکن نامزد ہو گئے تھے اور کبھی کبھی اس کی کارروائی میں حصہ لینے کے لیے کراچی آتے رہتے تھے ۔ یہیں میری ان سے آخری ملاقات ہوئی تھی ۔

۴۔ یعنی میرے مکان ''قدیر منزل'' پر ۔

۵۔ اس غرض کے لیے جو عہد نامہ طبع کرایا گیا تھا ، اس کا ذکر آگے آتا ہے ۔ دیکھیے نوٹ نمبر ۱ صفحہ ۸۹ پر ۔

سر محمد اقبال کا اسم گرامی تجویز ہوا - پرویژنل سیکرٹری کا کام ثاقب صاحب[۱] کے سپرد ہوا اور خزانچی بدر صاحب[۲] مقرر ہوئے -

آج ہمارے ہاں کا اجلاس بہت کامیاب رہا ، غیرمعمولی رونق تھی ، نذیر نیازی صاحب[۳] نے گفتگو کو بہت پر لطف بنا دیا - ان کے علاوہ ڈاکٹر عبدالغنی بھٹی ، ڈاکٹر عبدالحمید ملک[۴] ، ثاقب صاحب ، افضل صاحب ، بدر صاحب ، طارق صاحب[۵] ، ابوالخیر صاحب[۶] ، پنی صاحب[۷] ، خواجہ غلام دستگیر صاحب[۸] ، ارمان صاحب[۹] بھی تھے -

---

۱- یعنی نجم الثاقب جو اس زمانہ میں ''کنگ ایڈورڈ میڈیکل'' کالج لاہور کے طالب علم تھے - میرے بڑے مستعد اور مخلص شریک کار تھے - جنگ عظیم میں غالباً برما کے محاذ پر راہی ملک بقا ہو گئے تھے - مرحوم پنجاب کی مشہور ماہر تعلیم محترمہ خدیجہ بیگم صاحبہ کے چھوٹے بھائی تھے -

۲- بدرالدین بدر صاحب ایک مخلص نوجوان تھے اور اس زمانہ میں رہن پریس ، لاہور میں کام کرتے تھے -

۳- سید نذیر نیازی صاحب حلقہ اقبال کے مشہور و معروف رکن ہیں ، جو اب تک اقبال پر بہت کچھ لکھ چکے ہیں -

۴- ڈاکٹر عبدالحمید ملک میو ہسپتال کے مشہور ڈاکٹر ہیں - ان کی تمام عمر خدمت دین و ملت میں صرف ہوئی ہے - انتہا درجہ کے صالح اور متدین مسلمان ہیں - میرے ساتھ ہر نیک کام میں انھوں نے اشتراک عمل کیا ہے -

۵- مراد عبدالرشید طارق صاحب سے ہے جو اس زمانہ میں طالب علم تھے اور ایم - اے ہونے کے بعد سلسلہ ملازمت میں منسلک ہوئے - قیام پاکستان کے بعد وہ حکومت پاکستان کی وزارت معلومات میں آفیسر ہو گئے تھے -

۶- مراد مولانا ابوالخیر عبداللہ ایم - اے سے ہے جو اب اسلامیہ کالج لاہور سول لائن میں لیکچرار ہیں -

۷- مراد مسٹر محمد شریف پنی بی - اے - ایل - ایل - بی سے ہے جو ہمیشہ علمی اور تاریخی مسائل میں دلچسپی لیتے رہے ہیں اور آج کل پنی قوم کی تاریخ مرتب کرنے میں منہمک ہیں -

۸- خواجہ غلام دستگیر صاحب دفتر اکوٹنٹ جنرل میں اسسٹنٹ اکاؤنٹس آفیسر کے عہدہ سے ریٹائر ہو کر ''انجمن حمایت اسلام'' کے دفتر میں آنریری فنانشل سیکرٹری ہو گئے تھے -

۹- مراد مولوی خدا بخش صاحب سے ہے جو اسلامیہ ہائی سکول شیرانوالہ دروازہ میں اورینٹل ٹیچر تھے - وہ اس زمانہ میں بچوں کا ایک ہفتہ وار اخبار 'نونہال' بھی ایڈٹ کرتے تھے اور گاہے گاہے قومی اور اخلاقی نظمیں کہتے تھے جن میں ارمان تخلص استعمال کیا کرتے تھے - عمر بھر دین و وطن کی خدمت میں ہر

۲۲ اگست ۱۹۳۵ء : علامہ سر محمد اقبال کے دل میں اسلام کا جو درد موجود ہے اور اسلام کو دنیا میں با اقبال و سربلند دیکھنے کا جو جذبہ ان کے قلب میں موجزن ہے اس کے بروئے کار آنے کی شدید ضرورت ہے اور اس کی صورت یہی ہے کہ ان کے گرد فدائیوں کا ایک ایسا گروہ جمع کر دیا جائے جو صدق دل کے ساتھ اپنے آپ کو ان کے سپرد کر دینے پر آمادہ ہو ۔ اس صورت میں ایک طرف خود حضرت علامہ کے دل و دماغ میں ایک ایسی حرکت پیدا ہوگی جو قوم سے کام لے سکے گی اور دوسری طرف وہ جماعت آپ سے وابستہ ہو چکی ہوگی جس میں زبردست قوت عمل بروئے کار آئے گی ۔ خدا کرے کہ میرا یہ خواب سچا ثابت ہو اور نوجوانانِ اسلام کثیر تعداد میں ایک فعال جماعت کی صورت میں منظم ہو جائیں ۔ اگر اس بارے میں میری کوششیں کامیاب ہو جائیں تو یہ میرے لیے بڑی ہی خوش نصیبی کا باعث ہوگا ۔

یکم ستمبر ۱۹۳۵ء : آج ''جمعیۃ شبان المسلمین'' کا اجلاس میرے مکان پر ہوا اور رکنیت کے مطبوعہ فارم[1] حاضرین میں تقسیم ہوئے ۔ قرار پایا کہ کل ایک وفد حضرت علامہ کی خدمت میں پیش ہو کر اس جماعت کی طرف سے چند معروضات پیش کرے اور کوشش کی جائے کہ جلد از جلد کام شروع ہو جائے ۔ آج کے اجتماع میں راجہ حسن اختر صاحب بھی شریک ہوئے اور اجلاس کے اختتام کے بعد بھی وہ دیر تک بیٹھے رہے ۔

۲ ستمبر ۱۹۳۵ء : آج دفتر ''اسلام''[2] کو جاتے ہوئے میں علامہ

چھوٹی بڑی تحریک میں حصہ لیتے رہے ۔ تحریک ہجرت سے لے کر تحریک جہاد کشمیر سبھی میں زبردست قربانیاں کرتے رہے ۔ اب ریٹائرڈ زندگی بسر کرتے ہیں ۔

۱۔ اس فارم کا مضمون حسب ذیل تھا :

(۱) ہندوستان میں مسلمانوں کے عروج و اقبال کے حصول کے لیے جو جماعت قائم کی گئی ہے ، میں اس کا رکن بننے کے لیے تیار ہوں اور اس بات کا عہد کرتا ہوں کہ امیر کی اطاعت قرآن و سنت کے مطابق بہرحال اور ہروقت بلا چون و چرا کروں گا ۔

(۲) میں متمنی ہوں کہ اس جماعت کی امارت علامہ سر محمد اقبال مدظلہ کے دست مبارک میں ہو ۔

نام ——— پتہ ——— دستخط

۲۔ ''اسلام'' انجمن خدام الدین لاہور کا پندرہ روزہ انگریزی پرچہ تھا ، جو ۱۹۳۴ء سے ۱۹۳۹ء تک بڑی باقاعدگی کے ساتھ نکلتا رہا ۔ اس کی ترتیب و ادارت کا کام تمام تر میرے سپرد تھا ۔ لیکن چونکہ اس میں انگریزوں کے خلاف

سر محمد اقبال سے ملا اور انھیں مطبوعہ فارم (رکنیت) دکھایا ۔ آپ نے فرمایا کہ یہ فارم ڈاکٹر سید ظفرالحسن صاحب کو علی گڑھ بھیجا جائے ۔

۳ ستمبر ۱۹۳۵ء : کل چھ بجے شام پانچ نوجوانوں کے ہمراہ سر محمد اقبال کی خدمت میں حاضر ہوا ۔ بعد میں تین اور دوست جن میں راجہ حسن اختر شامل تھے، آ گئے ۔ قریباً آٹھ بجے تک یہ اجتماع قائم رہا ۔ ڈاکٹر صاحب قبلہ نے دوران گفتگو علم و حکمت کے دریا بہا دیے ۔ الہام اور عقل ، تقدیر اور اہل نیوت اور تصوف ایسے بہت سے موضوع زیر بحث آئے ۔ کاش کہ ایسے مواقع پر ان کے تمام الفاظ نقل کر لیے جایا کریں ۔[1]

۲۲ ستمبر ۱۹۳۵ء : ماہ ستمبر کے شروع میں جمعیۃ شبان المسلمین کے کام کی بنیاد رکھ دی گئی تھی اور ثاقب صاحب اس کے عارضی ناظم منتخب ہوئے تھے ، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ابھی تک انھوں نے کوئی کارروائی نہیں کی ۔

شدید نکتہ چینی ہوتی تھی اور میں سرکاری ملازم تھا اس لیے بحیثیت مدیر مسئول اس پر نام خواجہ محمد رشید وائیں صاحب کا لکھا گیا تھا ۔ خواجہ صاحب موصوف لاہور کی مشہور آسٹریلیا فیملی کے سب سے بڑے رکن ہیں اور ہمیشہ دینی تحریکات میں پورے جوش و خروش کے ساتھ شریک ہوتے رہے ہیں - اخبار 'اسلام' جنگ عظیم ثانی کے شروع ہی میں بند کر دیا گیا تھا ۔ اس کا قصہ یوں ہے کہ میں نے اخبار کے صفحہ اول پر ایک مضمون ''ممالک مشرق میں مغربی حکومتوں کے مظالم'' کے عنوان سے لکھا جس میں مختلف انگریزی کتابوں کے اقتباسات جمع کر دیے گئے تھے اور اپنی طرف سے کوئی اظہار رائے نہ کیا گیا تھا ۔ سب کتابیں جن کے اقتباسات جمع کیے گئے تھے عام طور بازار اور لائبریوں میں موجود تھیں ۔ لیکن اس کے باوجود حکومت پنجاب نے اخبار سے پانچ سو روپیہ کی ضمانت طلب کر لی ۔ انجمن نے ہائی کورٹ میں اس حکم کے خلاف اپیل کی لیکن وہ چیف جسٹس نے رد کر دی ۔ اس پر انجمن نے اخبار بند کر دیا اس لیے کہ اگر ضمانت داخل کی جاتی تو اس کے ضبط ہو جانے کا احتمال تھا ۔ اس مقدمہ میں انجمن کی طرف سے مرحوم ڈاکٹر خلیفہ شجاع الدین صاحب نے ، جو اپنے آخری دنوں میں پنجاب کی مجلس مقننہ کے اسپیکر تھے ، پیروی کی تھی ۔

''اسلام'' ہی وہ پرچہ تھا جس میں علامہ مرحوم کا معرکہ آرا انگریزی مضمون ''اسلام اور احمد ازم'' پہلی مرتبہ شائع ہوا تھا ۔ علامہ مرحوم کے کئی اور بیانات بھی اس پرچہ میں شائع ہوئے تھے اور اس کے شذرات میں اکثر ان کے مشورے ہی سے لکھا کرتا تھا ۔ آپ اس پرچہ کا التزام کے ساتھ مطالعہ فرمایا کرتے تھے، جو میرے ایسے ہیچمدان کے لیے بہت ہی ہمت افزائی کا موجب تھا ۔

۱- میں اگرچہ حضرت علامہ کے ملفوظات گھر جا کر ضبط کر لیا کرتا تھا لیکن تعجب ہے کہ اس تاریخ کے ارشادات محفوظ نہیں ۔

۱۴ مارچ ۱۹۳۶ء : آج میرے مکان پر معتقدین اقبال کا اجتماع ہوا جس میں راجہ حسن اختر صاحب اور پروفیسر منیرالدین صاحب کے علاوہ ثاقب صاحب ، بنی صاحب ، ابوالخیر صاحب ، ڈاکٹر بھٹی صاحب بھی شریک ہوئے اور ظاہر ہوا کہ لوگ اصل تجویز درباره ''جمعیہ شبان المسلمین'' پر عمل پیرا ہونے کے لیے تیار نہیں ، وہ سب محض اس بات کے حامی تھے کہ ایک دارالمطالعہ قائم کیا جائے جہاں اقبال کی کتابوں کا مطالعہ اور ان کی تعلیمات کی نشر و اشاعت ہوا کرے ۔ چناں چہ اس پر اجلاس ختم ہو گیا ۔[1]

ایک بڑی ہی خوش آیند تحریک کا یہ المناک انجام ہم لوگوں کے کمزور ارادوں کا ثبوت پیش کرتا ہے ۔

اس کے بعد ۱۹ مارچ ۱۹۳۶ء کو اٹھارہ انیس احباب کا اجتماع ایک دوست کے مکان پر ہوا اور ''بزم اقبال'' کا قیام عمل میں آیا ۔ بزم کا مقصد ''اقبال'' کے کلام کا مطالعہ قرار پایا ۔ اس میں میرا انتخاب بحیثیت معتمد عمل میں آیا اور صوفی تبسم صاحب اور سید نذیر نیازی مجلس منتظمہ کے ارکان مقرر ہوئے ۔

شمارہ ، جولائی ۱۹۶۷ء

۱- شاید ایسے ہی حالات میں کبھی حضرت علامہ نے یہ شعر کہا تھا :

دیا اقبال نے ہندی مسلمانوں کو سوز اپنا
یہ اک مرد تن آساں تھا تن آسانوں کے کام آیا

مجلس کشمیری مسلمانان لاہور اور اقبال

افضل حق قرشی

''مجلس کشمیری مسلمانان لاہور'' وہ تنظیم ہے جس کے پلیٹ فارم سے اقبال کی شاعری کا پبلک طور پر آغاز ہوا ۔ اس کا ذکر پہلے پہل منشی محمد دین فوق کی تحریروں میں آیا ۔ وہ اسے ''مجلس کشمیری مسلمانان لاہور'' کی بجائے ''انجمن کشمیری مسلمانان'' تحریر کرتے ہیں ۔ الانکہ ''انجمن کشمیری مسلمانان'' کا قیام دسمبر ۱۹۰۱ء میں ہوا ۔ ان کے بعد اقبال کے سبھی سوانح نگار اور دیگر مقالہ نگار بھی اسے ''انجمن کشمیری مسلمانان'' سے موسوم کرتے رہے ہیں ۔ محمد عبداللہ قریشی نے اپنے مقالہ ''اقبال اور انجمن کشمیری مسلمانان''[1] میں مجلس اور اقبال کے حوالے کی معلومات تحریر کی ہیں ۔ ذیل میں ''مجلس کشمیری مسلمانان لا '' کے متعلق کچھ مزید تفصیلات مہیا کی جا رہی ہیں ۔

اوائل جنوری ۱۸۹۶ء میں مولوی تاج الدین ۔ اے مترجم محکمہ عالیہ حکومت پنجاب لاہور نے مولوی احمد دین بی ۔ اے پلیڈر چیف کورٹ پنجاب ، لاہور ۔ منشی رحیم بخش ہیڈ ریکارڈ کیپر محکمہ جنگلات پنجاب ۔ میاں غلام رسول کلرک ایگزامینر آفس ریلوے ، لاہور ۔ منشی عبدالغفار مرحوم کلرک دفتر سینیٹری کمشنر ، لاہور کے مشورہ سے کشمیری مسلمانوں کی ایک مجلس کے قیام کی تجویز پیش کی اور اس سلسلے میں لاہور کے تمام

۱۔ محمد عبداللہ قریشی ۔ ''اقبال اور انجمن کشمیری مسلمانان'' ۔ اقبال ۴ : ۴ (اپریل ۱۹۵۶ء) و
محمد عبداللہ قریشی ۔ ''حیات اقبال کی گمشدہ کڑیاں'' (لاہور : بزم اقبال ، ۱۹۸۲ء)

تعلیم یافتہ کشمیری مسلمانوں کو خطوط لکھے ۔ چنانچہ ۱۶ فروری ۱۸۹۶ء کو ساٹھ ، ستر افراد ، جن میں لاہور کے قریباً تمام معززین شامل تھے ، مولوی تاج الدین کے مکان پر جمع ہوئے ۔ مولوی صاحب نے ایک قومی مجلس قائم کرنے کی ضرورت بیان کرتے ہوئے کہا :

"... آج کل کے مقابلہ کے زمانہ میں تمام قومیں ایک دوسرے سے آگے نکل جانے کے لیے کوششیں کر رہی ہیں ۔ نئے طریقے ، نئے سامان اپنی اپنی ترقی کے چاروں طرف کیے جا رہے ہیں ۔ لیکن ہماری قوم نے غفلت کی نیند سے ابھی کروٹ تک نہیں بدلی ۔ تعلیم ، تجارت ، حرفت ، صنعت ، سب میں ہم کو دیگر اقوام نے مات کر دیا ہے ۔ تعلیم کی ضرورت تو بالاتفاق مانی گئی ہے ۔ حصولِ علم میں ہندوستان کی تمام قومیں نہایت سرگرمی سے مصروف ہیں ۔ اگرچہ ہماری قوم نے بھی مثل دیگر مسلمان فرقوں کے بہت دیر میں حصولِ علم کی طرف توجہ کی ہے لیکن الحمد للہ آج ہم میں بھی چند کشمیری گریجوایٹ نظر آتے ہیں جو اس قوم کے زیرک و ذہین ہونے کا بین ثبوت ہے ۔ تجارت ، قوم کی مالی حالت کو درست کرنے کا ایک ہی ذریعہ ہے اور حرفت و صنعت ، تجارت سے وابستہ ہیں ۔ میں ان سب مراتب میں اپنی قوم کو اگرچہ بہت گرا ہوا نہیں پاتا لیکن تاہم ان کی طرف توجہ دلانا بہت ضروری خیال کرتا ہوں ۔ اس میں شک نہیں کہ افلاس نے ضرور ہماری قوم کو بہ نسبت دیگر اقوام کے بے طرح گھیر رکھا ہے اور افلاس کے بد نتائج سے آپ لوگ بخوبی واقف ہیں ۔ بجز اس کے کہ ہم اپنی اخلاقی اور تمدنی حالت کو سدھاریں اور افلاس کو دور کریں ، ہم الٹے ایسے وسائل جمع کر رہے ہیں کہ جو موجب ادبار کا ہوا کرتے ہیں ۔ یعنی ہمارے درمیان ایسی بیہودہ ، فضول اور روپیہ ضائع کرنے والی رسومات جمع ہو گئی ہیں اور نئی جاری ہوتی جاتی ہیں کہ ان کے سبب قوم کا وہ نقشہ ہوتا جاتا ہے کہ اگر اور زیادہ غفلت کی جائے گی تو ہماری قوم ہلاکت کے درجہ کو پہنچے گی ۔ میں رسومات قابل اصلاح کو تین حصوں میں تقسیم کروں گا ۔ اول ۔ رسومات غمی ، دوم ۔ رسومات شادی ، سوم ۔ رسومات مستورات ...

ان رسومات قبیحہ پر سینکڑوں روپے ضائع کئے جاتے ہیں ۔ صاحبان ! اب آپ ذرا غور فرما سکتے ہیں کہ یہ کیسی بے ہودہ اور لچر رسومات ہیں اور کیا ان کی اصلاح اور درستی کے لیے کوئی معقول انتظام کرنا مناسب ہے یا نہیں ؟ اکثر دیکھا گیا ہے کہ ہونہار اور لائق نکلنے والے طالب علم باعث مفلسی اور ناداری کے مدرسہ کی فیس اور دیگر اخراجات تعلیم کے ادا کرنے کے ناقابل ہو کر اپنی تعلیم کو بغیر تکمیل کے بند کر دینے پر مجبور ہوتے ہیں ۔ کیا قوم کے ایسے بچوں کی تعلیم جاری رکھنے کے لیے قوم کو کوئی انتظام ان کی ادائے فیس وغیرہ کا نہ کرنا چاہیے ؟ کہ ان

کی فیس ادا کرنے کی سبیل نکالیں اور نتائج امتحانات پر ان کے واسطے انعام مقرر کریں اور ان کی حوصلہ افزائی کرکے حصول تعلیم کی طرف ان کو تشویق و تحریص دلائیں ۔ میرے خیال میں اب ہم لوگوں کو اس امر کی طرف توجہ اور اپنی قوم کی فلاح و بہبودی میں کوشش کرنی چاہیے ۔ تعلیم ، تجارت ، حرفت ، صنعت ، اصلاح رسومات وغیرہ پر غور کیا جاوے اور ترقی کے سامان مہیا کئے جائیں . . . پس میں تجویز پیش کرتا ہوں کہ ایک مجلس موسوم بہ مجلس کشمیریان لاہور قائم کی جاوے ۔''[۲]

چنانچہ اتفاق رائے سے ''مجلس کشمیری مسلمانان لاہور'' قائم کی گئی ۔ مجلس کے قیام کے موقع پر اقبال نے ایک طویل نظم پڑھی اور مندرجہ ذیل اشعار میں مجلس سے اپنے جذبات کا اظہار کیا :

ہزار شکر کہ اک انجمن ہوئی قائم
یقیں ہے راہ پہ آئے گا طائع واژوں
ملے گا منزلِ مقصود کا پتہ ہم کو
خدا کا شکر کہ جس نے دیے یہ راہنموں

اور

بڑھے یہ بزم ترقی کی دوڑ میں یا رب
کبھی نہ ہو قدم تیز آشنائے سکوں
اسی سے ساری امیدیں بندھی ہیں اپنی کہ ہے
وجود اس کا پئے قصرِ قوم مثلِ ستوں

مندرجہ ذیل افراد عہدہ دار منتخب ہوئے :

میر مجلس	میاں کریم بخش ٹھیکہ دار ۔ رئیس اعظم و میونسپل کمشنر ، لاہور
نائب میر مجلس نمبر ۱	حاجی محمد عبدالصمد ٹھیکہ دار ۔ میونسپل کمشنر ، لاہور
نائب میر مجلس نمبر ۲	خلیفہ رجب الدین ۔ تاجر برنج ، لاہور
نائب میر مجلس نمبر ۳	منشی محمد عبدالکریم ۔ مختار عدالت میونسپل کمشنر ، لاہور

۲۔ ''رسالہ مجلس کشمیری مسلمانان لاہور'' ۱ : ۱ (جون ، جولائی ۱۸۹۶ء) ص ۔ ۵ ۔ ۶ ۔

جنرل سیکرٹری	مولوی تاج الدین بی ۔ اے ۔ مترجم محکمہ عالیہ حکومت پنجاب ، لاہور
جائنٹ سیکرٹری	مولوی احمد دین بی ۔ اے ۔ پلیڈر چیف کورٹ پنجاب ، لاہور
اسسٹنٹ سیکرٹری نمبر ۱	منشی رحیم بخش ۔ ہیڈ ریکارڈ کیپر محکمہ جنگلات پنجاب ، لاہور
اسسٹنٹ سیکرٹری نمبر ۲	میاں جلال الدین خلف الرشید میاں کریم بخش
فنانشل سیکرٹری	منشی نظام الدین ۔ کلرک دفتر اکاؤنٹنٹ جنرل ، لاہور
محاسب	میاں غلام رسول ۔ کلرک ریلوے آفس ، لاہور
ایڈیٹر رسالہ	خواجہ کمال الدین بی ۔ اے ۔ پروفیسر اسلامیہ کالج ، لاہور
مینجر رسالہ	میاں سراج الدین سراج پہلوان

مجلس کے اغراض و مقاصد یہ طے پائے :

۱۔ یتیم بچوں اور لاوارث مسکین مسلمان کشمیریوں کی مدد کرنا ۔
۲۔ قوم میں جو رسومات بد رواج پا گئی ہیں ان کی اصلاح کرنے کی کوشش کرنا ۔
۳۔ قوم میں اتفاق اور ہمدردی کا بیج بونا ۔
۴۔ قوم کو تجارت ، صنعت ، حرفت و تعلیم کا شوق دلانا اس کے ذرائع بتانا ۔

نوٹ : پولیٹیکل امور سے اس مجلس کو کوئی تعلق نہ ہوگا ۔

۵۔ ان اغراض کے پورا کرنے کے لیے ماہوار رسالہ کا جاری کرنا اور مختلف موانع پر عام جلسوں میں لیکچروں کا مقرر کرنا ۔[۳]

اقبال ان دنوں گورنمنٹ کالج لاہور میں بی ۔ اے کے طالب علم تھے ۔ وہ مجلس کے جلسوں میں شریک ہوتے اور وہاں اپنا کلام بھی پڑھتے تھے جو بعد میں ''رسالہ مجلس کشمیری مسلمانان لاہور'' میں شائع ہوتا تھا ۔ رسالہ کے مدیر خواجہ کمال الدین تھے اور اس کی نگرانی کے لیے ایک

۳۔ ''رسالہ مجلس کشمیری مسلمانان لاہور''، ۱:۱ (جون ، جولائی ۱۸۹۶ء) ص ۔ ۱۹ ۔

جلد (۱) نمبر (۱)

رباعی

سو تدابیر کی اے قوم یہ ہے اِک تدبیر
چشم اغیار میں بڑھتی ہے اِسی سے توقیر
دُرِ مطلب ہے اخوت کے صدف میں پنہاں
مِلکے دنیا میں ہو مِثل حروفِ کشمیر

رسالہ مجلس کشمیری مسلمانان لاہور

بابت ماہ محرم و صفر ۱۳۴۱ ہجری مطابق ۱۹۱۴ عیسوی

باہتمام میاں سراج الدین صاحب سراج منیجر رسالہ ہذا

مطبع گلزار محمدی لاہور میں چھپکر مجلس کشمیری کی طرف سے شایع ہوا

تعداد جلد ۴۰۰

سب کمیٹی مقرر تھی جس کے اراکین یہ تھے :

۱۔ خواجہ کمال الدین بی ۔ اے ۔ پروفیسر اسلامیہ کالج ، لاہور ، ایڈیٹر و سیکرٹری کمیٹی

۲۔ مولوی احمد دین بی ۔ اے ۔ پلیڈر چیف کورٹ پنجاب ، لاہور

۳۔ منشی عبدالرحمٰن مالک و ایڈیٹر اخبار لاہور پنچ

۴۔ میاں جلال الدین ۔ اسسٹنٹ سیکرٹری مجلس

۵۔ میاں احمد بابا ۔ کلرک ریلوے

۶۔ میاں سراج الدین پہلوان ۔ منیجر رسالہ

پہلا شمارہ محرم و صفر ۱۳۱۴ھ (جون و جولائی ۱۸۹۶ء) کا مشترکہ پرچہ تھا ۔ اس کے سرورق پر اقبال کی یہ رباعی تھی :

سو تدابیر کی اے قوم یہ ہے اک تدبیر
چشم اغیار میں بڑھتی ہے اسی سے توقیر
'در' مطلب ہے اخوت کے صدف میں پنہاں
مل کے دنیا میں رہو مثل حروفِ کشمیر

یہ پرچہ مطبع گلزار محمدی لاہور میں چھپا اور اس کی تعداد ۳۰۰ تھی ۔ پرچے کے آغاز میں مجلس کے قیام کی داستان رقم ہے ۔ اس کا آغاز بھی اقبال کی اس رباعی سے کیا گیا ہے :

کہکشاں میں آ کے اختر مل گئے
اک لڑی میں آ کے گوہر مل گئے
واہ واہ کیا محفل احباب ہے
ہم وطن غربت میں آ کر مل گئے

پہلے شمارہ میں اقبال کی آٹھ رباعیات اور ایک نظم شامل ہے ۔ اقبال کا نام یوں درج ہے :

منشی محمد اقبال صاحب اقبال طالب علم بی اے کلاس گورنمنٹ کالج لاہور ۔

ان آٹھ میں سے چھ رباعیات ''باقیات اقبال'' مرتبہ سید عبدالواحد معنی میں شامل ہیں ۔ مرتب نے ان کے شروع میں یہ نوٹ لکھا ہے :

''مندرجہ ذیل رباعیاں بھی اقبال نے انجمن کشمیری مسلمانان کے ایک اجلاس میں پڑھیں اور بعد میں کشمیری گزٹ بابت ماہ ستمبر ۱۹۰۱ء

میں شائع ہوئیں ۔"۴

یہ درست نہیں ۔ یہ رباعیات پہلے "رسالہ مجلس کشمیری مسلمانان لاہور" میں شائع ہوئیں اور بعد میں کشمیری گزٹ میں ۔

"باقیات اقبال" میں نہ شامل ہونے والی دو رباعیات "سرود رفتہ" اور "نوادر اقبال" میں شامل ہیں ۔

رسالہ میں شائع شدہ نظم "باقیات اقبال" میں مرتب کے اس نوٹ کے ساتھ شامل ہے :

"اقبال نے یہ نظم فروری ۱۸۹۶ء میں انجمن کشمیری مسلمانان لاہور کے ایک اجلاس میں پڑھی تھی اور ان کی نظرثانی کے بعد مارچ ۱۹۰۹ء کے کشمیری میگزین میں شائع ہوئی تھی ۔"۵

نظرثانی کرتے وقت اقبال نے بعض اشعار اور مصرعوں میں ترامیم کیں ۔ وہ ترامیم یہ ہیں :

رسالہ بدن میں جان تھی کہ جیسے قفس میں صید زبوں
باقیات بدن میں جان تھی جیسے قفس میں صید زبوں

○

رسالہ ز بسکہ غم نے پریشان کر رکھا تھا مجھے
یہ فکر تھی مجھے دل میں کہ ہو نہ جائے جنوں
باقیات ز بسکہ غم نے پریشان کیا ہوا تھا مجھے
یہ فکر بسکہ لگی تھی کہ ہو نہ جائے جنوں

○

رسالہ کہ بیت قوم کی اصلاح کے ہوئے موزوں
باقیات کہ بیت قوم کی اصلاح سے ہوئی موزوں

○

رسالہ ہٹے مریض یہ اک نسخۂ مسیحا ہے
کہ اس کو من کے ہوا خرمی سے دل مشحون
باقیات ہٹے مریض یہ اک نسخۂ مسیحا تھا
کہ جس کو من کے ہوا خرمی سے دل مشحون

۴۔ سید عبدالواحد معینی ۔ "باقیات اقبال" (لاہور : آئینہ ادب ، ۱۹۷۸ء) ص ۔ ۲۲ ۔

۵۔ سید عبدالواحد معینی ۔ "باقیات اقبال" (لاہور : آئینہ ادب ، ۱۹۷۸ء) ص ۔ ۲۷ ۔

○

رسالہ خوشی نے آ کے خدا جانے کیا کہا اس کو
باقیات خوشی سے آ کے خدا جانے کیا کہا اس کو

○

رسالہ مزا تو جب ہے کہ خود کر کے کچھ دکھائیں ہم
نہیں وہ مرد جو ہو اپنے غیر کا ممنون
باقیات مزا تو جب ہے کہ ہم خود دکھائیں کچھ کر کے
جو مرد ہے نہیں ہوتا ہے غیر کا ممنون

○

رسالہ جو دوڑنے کے لیے میدان علم میں جائیں
باقیات جو دوڑ کے لیے میدان علم میں جائیں

○

رسالہ کچھ ان کو شوق ترقی کا حد سے بڑھ جائے
باقیات کچھ ان میں شوق ترقی کا حد سے بڑھ جائے

○

رسالہ کچھ اس طرح سے یہ حاصل کریں علوم و فنون
باقیات زمانے بھر کے یہ حاصل کریں علوم و فنون

○

رسالہ جو اس کی قوم کا دشمن ہو اس زمانے میں
باقیات جو تیری قوم کا دشمن ہو اس زمانے میں

○

''رسالہ مجلس کشمیری مسلمانان لاہور'' کے پرچے انجمن حمایت اسلام کے جلسوں میں شرکت سے بھی پہلے کی اقبال کی پبلک لائف اور ابتدائی کلام کے لیے ایک اہم ماخذ کی حیثیت رکھتے ہیں۔

کتابیات

کتب :

۱۔ جاوید اقبال ۔ ''زندہ رود'' ۔ لاہور : شیخ غلام علی ، ۱۹۷۹ء ۔
۲۔ خورشید ، عبدالسلام ۔ ''سرگزشتِ اقبال'' ۔ لاہور : اقبال اکادمی ، ۱۹۷۷ء ۔

۳- سالک ، عبدالمجید - ''ذکر اقبال'' - لاہور : بزم اقبال (س - ن) -
۴- شاہد ، محمد حنیف - ''مفکر پاکستان - لاہور : سنگ میل ، ۱۹۸۲ء -
۵- شکیل ، عبدالغفار - ''نوادرِ اقبال'' - علی گڑھ : سرسید بک ڈپو ، ۱۹۶۲ء -
۶- قریشی ، محمد عبداللہ - ''حیات اقبال کی گمشدہ کڑیاں'' - لاہور : بزم اقبال ، ۱۹۸۲ء -
۷- معینی ، سید عبدالواحد - ''باقیات اقبال''- لاہور : آئینہ ادب ، ۱۹۷۸ء -
۸- مہر ، غلام رسول و صادق علی دلاوری - سرود رفتہ - لاہور : شیخ غلام علی ، ۱۹۵۹ء -

رسائل :

اقبال - ۴ : ۴ - اپریل ۱۹۵۶ء
رسالہ مجلس کشمیری مسلمانان لاہور - ۱ : ۱ - جون و جولائی ۱۸۹۶ء -

اخبار ''ایمان'' میں علامہ اقبال کا ذکر

منظور الحق صدیقی

مرکزی سیرت کمیٹی (پٹی، ضلع لاہور) کے ترجمان پندرہ روزہ ''ایمان'' کی فائلوں کی ورق گردانی کرتے وقت علامہ اقبال سے متعلق بعض ایسی باتوں کا علم ہوا جو عام نہیں ہوئیں - ہم انھیں یہاں لفظ بلفظ نقل کرتے ہیں :

(۱) **غازی نادر شاہ کی مالی امداد** - ۱۹۲۵ میں امرتسر میں ڈاکٹر سیف الدین کچلو نے ''تنظیم'' کے نام سے ایک کل ہند جماعت قائم کی - اس کے نائب سکرٹری مولانا عبدالمجید قرشی نے انجمن کے لیے صرف تین ماہ میں دس ہزار روپیہ جمع کیا - یہ انجمن ۱۹۲۸ میں ختم ہو گئی - قرشی موصوف ''ایمان'' ۱۵ اکتوبر ۱۹۳۹، ص ۷، کالم ۱ میں لکھتے ہیں :

''دس ہزار روپیہ جو میں نے جمع کیا تھا وہ نصفا نصفی مسلم بنک امرتسر اور دی سنٹرل کو آپریٹو بنک امرتسر میں میرے نام محفوظ تھا - مسلم بنک کا روپیہ ایک ایک معطی کی منظوری کے بعد ڈاکٹر اقبال مرحوم نے غازی نادر شاہ مرحوم کی امداد کے لیے افغانستان بھیج دیا اور کو آپریٹو بنک کا روپیہ تنظیم یتیم خانہ امرتسر کو دے دیا گیا -''

(۲) **علامہ اقبال سیرت کمیٹی کے جلوس میں** - ''ڈاکٹر اقبال جالندھر کے جلسے اور جلوس میں شریک تھے - آپ نے تقریر کرتے ہوئے فرمایا : چند سال ہوئے میں نے خواب میں دیکھا تھا کہ خدا تعالیٰ مولود شریف کے ذریعے سے اس اُمت کو متحد کرے گا - مجھے ایک عرصے تک حیرت رہی کہ یہ واقعہ کس طرح رونما ہوگا - اب تحریکِ یوم النبی نے اس خواب کی تعبیر کو حقیقی طور پر نمایاں کر دیا'' (''ایمان''، ۴/۱۱ مئی ۱۹۳۵، ص ۶، کالم ۳) -

(۳) **مرکزی سیرت کمیٹی کو پیغام** - ''ایمان'' کی ۴/۱۱ مئی ۱۹۳۵ ہی کی اشاعت کے صفحہ ۱۰ پر درج ہے :

''تحریک اتحاد نہایت مبارک ہے اور حضورؐ رسالت مآب کی سیرتِ پاک کی اشاعت اس تحریک کو عملی صورت دینے کا بہترین ذریعہ ہے - مجھے یقین ہے کہ مسلمانوں کے موجودہ انتشار و تشتت کی حالت میں یہ تحریک نہایت موثر ہوگی :

فرد از حق ، ملت از وے ، زندہ است از شعاعِ مہرِ او تابندہ است''

(۴) **علامہ کے گھر پر ایک غیر مسلم مشرف باسلام ہوا** - ''لاہور ، ۱۲ جون - علامہ سر محمد اقبال کے دولت کدے پر پی - ڈبلیو - ڈی - سکرٹریٹ کے سپرنٹنڈنٹ مسٹر جے - ارٹون مولانا عبدالمنان صاحب ، خطیب ، جامع مسجد آسٹریلیا ، کے ہاتھ پر مشرف باسلام ہوئے - سر محمد اقبال وغیرہ رہنماؤں کے دستخطوں سے مسٹر ارٹون نے حسبِ ذیل بیان شائع کیا ہے :

'' 'اقرار کرتا ہوں کہ میں خدا کے تمام مرسلین حضرت آدمؑ ، حضرت ابراہیمؑ ، حضرت عیسیٰؑ ، حضور سرورِ کائنات محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر انبیا کی نبوت پر ایمان لاتا ہوں اور اقرار کرتا ہوں کہ تمام عمر قرآنِ مقدس اور حضور علیہ الصلواۃ والسلام کے پیش کردہ اسلام پر قائم رہوں گا - لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کا میں اعلان کرتا ہوں - آئندہ میرا اسلامی نام جمیل آرٹون ہے -'

''مسٹر آرٹون نمازِ جمعہ شاہی مسجد میں ادا فرمائیں گے'' (''ایمان'' ، ۳۰/۲۳ جون ۱۹۳۶ ، ص ۶) -

(۵) **بنگالی طلبا کو پیغام** - ''ڈاکٹر اقبال نے بنگال کے مسلم طلبا کو حسبِ ذیل پیغام بھیجا ہے : 'مخالف قوتوں سے ہرگز مت ڈرو - جد و جہد جاری رکھو کیونکہ جد و جہد میں زندگی کا راز مضمر ہے'' (''ایمان'' ، ۳۰/۲۴ اکتوبر ۱۹۳۷ ، ص ۵ ، کالم ۲) -

(۶) **علامہ اقبال کی نئی تصنیف** - ''علامہ اقبال 'عہدِ نبوی میں سیاسی اور اجتماعی حالت' کے عنوان پر ایک کتاب لکھنا چاہتے ہیں - صاحبِ موصوف کی درخواست پر چند علمائے ازہر کو مقرر کیا گیا ہے کہ وہ اس کتاب کے لیے مواد فراہم کریں - معلومات فراہم ہونے پر شیخ ازہر کی نظر ثانی کے بعد علامہ موصوف کو بھیج دیں گے'' (''ایمان'' ، ۱۵ اپریل ۱۹۳۸ ، ص ۱۵) -

(۷) **نوجوانوں کو نصیحت** - ''تھوڑا عرصہ گزرا ، چند نوجوان ڈاکٹر اقبال کی زیارت کے لیے آئے - ڈاکٹر صاحب نے فرمایا : اے میرے عزیز بچو !

تم کیسے وقت میں میرے پاس آئے ہو جب کہ آنکھوں میں اتنی بھی بینائی نہیں ہے کہ میں تمھارے چہرے دیکھ سکوں۔

''یہ کہا اور ساتھ ہی رونا شروع کر دیا۔ کچھ وقفے کے بعد ایک نوجوان نے پھر زبان کھولی اور کہا: حضرت آپ ہمیں کچھ نصیحت فرمائیں۔ اس پر ڈاکٹر مرحوم اور زیادہ روئے اور ارشاد فرمایا: میرے بچو! میری تمھیں صرف ایک نصیحت ہے اور وہ یہ ہے کہ تم ہر روز سمجھ سمجھ کر قرآن کریم کی تلاوت کیا کرو۔ اس کے بعد تم کسی دوسرے انسان کی نصیحت کے محتاج نہیں رہو گے'' (ایمان''، ۳ مئی ۱۹۳۸، ص ۲)۔

(۸) **مجلسِ اقبال کا قیام**۔ ''ڈاکٹر اقبال مرحوم کے نصب العین اور تعلیمات کے تحفظ اور اشاعت کے لیے لاہور میں مجلسِ اقبال قائم کی گئی ہے۔ خواجہ عبدالرحیم صاحب صدر اور راجہ حسن اختر صاحب سکرٹری ہوں گے۔ یہ بھی طے کیا گیا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی قبر سنگِ مرمر کی بنائی جائے اور قبر کے پاس ہی مجلسِ اقبال کا دفتر تعمیر کیا جائے۔ ۲۸ اپریل کو لاہور میں سر ڈگلس ینگ کی زیرِ صدارت ایک کمیٹی قائم کی گئی ہے جو مرحوم کے لیے شان دار یادگار قائم کرے گی۔ اس کمیٹی کے سکرٹری نواب احمد یار خاں دولتانہ ہیں'' (ایضاً، ص ۱۶)۔

(۹) **علامہ اقبال کا وظیفہ**۔ ''نواب بھوپال کی طرف سے علامہ اقبال مرحوم کو ۵۰۰ روپیہ ماہوار کا وظیفہ دیا جاتا تھا۔ اب ۳۰۰ روپیہ ماہوار کا وظیفہ مرحوم کے پس ماندوں کے لیے جاری رہے گا'' (''ایمان''، ۱۵ جولائی ۱۹۳۸)۔

(۱۰) **''اقبال کا غلاموں سے خطاب** (''ایمان''، ۱۶/۹ جنوری ۱۹۳۷، ص ۹):

دورِ محکومی میں راحت کفر، عشرت ہے حرام
دوستوں کی چاہ، آپس کی محبت ہے حرام
علم ناجائز ہے، دستارِ فضیلت ہے حرام
انتہا یہ ہے، غلامی کی عبادت ہے حرام
سایۂ ذلت سے مومن کا گزرنا ہے حرام
صرف جینا ہی نہیں ہے بلکہ مرنا ہے حرام

شہارہ، جولائی ۱۹۷۹ء

اقبال کی صحبت میں ذکر غالب

عبداللہ چغتائی

۱۹۲۶ء میں پروفیسر محمد دین تاثیر مرحوم کی ترغیب و مشورہ سے یہ طے پایا کہ عبدالرحمان چغتائی دیوان غالب کا ایک مصور ایڈیشن شائع کریں گے ، جس کے لیے تمام انتظامات بھی اعلیٰ معیار پر کئے گئے تھے ۔ اُردو دیوان کے متن کو خطی اور مطبوعہ نسخوں سے مقابلہ کرکے مرتب کیا گیا تھا اور منتخب شدہ تصاویر کو یورپ کی اعلیٰ فرموں سے اپنے اصلی رنگوں میں طبع کیا گیا تھا ۔ اس اثناء میں ہم اکثرعلامہ اقبال کی خدمت میں حاضر ہو کر ان کو کام کی رفتار اشاعت سے باخبر رکھتے تھے اور وہ نہایت شوق اور حوصلہ افزائی سے دلچسپی لیتے تھے ۔

عبدالرحمان چغتائی کی تجویز پر یہ طے ہو چکا تھا کہ اس کتاب میں ڈاکٹر ہنری کوزنز (Henry Cousens) کا انگریزی زبان میں ایک مقدمہ ہوگا جس کے لیے خود چغتائی صاحب نے ڈاکٹر موصوف سے ان کو مدراس لکھ کر درخواست کی تھی ۔ وہ ہندوستان میں اس وقت جدید مصوری کے محقق شمار ہوتے تھے ۔ چنانچہ آنھوں نے وہ مقدمہ لکھ کر ارسال کر دیا ۔ جب تاثیر صاحب نے دیکھا تو معاً خیال کیا کہ اس کے ساتھ انگریزی زبان میں ایک پیش لفظ اسلامی نقطہ نگاہ سے بھی شامل ہونا چاہیے ۔ آخر کافی بحث و تمحیص کے بعد یہ طے پایا کہ علامہ اقبال سے درخواست کی جائے کہ وہ اس پر ایک ''پیش لفظ'' تحریر کریں ۔ جس کے لیے ہم اگلے روز بعد دوپہر ان کی خدمت میں حاضر ہوئے ۔ گفتگو کی ابتدا میں نے تیاری اشاعت کے ذکر سے کی اور تاثیر مرحوم نے ڈاکٹر کوزنز (Cousens) کے مقدمے کا ذکر کیا اور ساتھ ہی آپ سے ایک تعارف نامہ لکھنے کی درخواست بھی کی ۔ اس ضمن میں پروفیسر تاثیر نے اس وقت کے دیگر ہندوستانی مصوروں کے کارناموں کا بھی ذکر کیا ، جن میں خاص کر بنگال اسکول کے مصوروں کا کام اس سے قبل متعارف ہو چکا تھا ۔ اس امر نے علامہ کو مطمئن کر دیا تھا کہ یہ ضرور ہونا چاہیے ۔ چنانچہ آپ نے وعدہ کر لیا ، اگرچہ آپ کے لیے یہ ایک بالکل نیا

موضوع تھا ۔

علامہ اقبال مرحوم کا یہ قاعدہ تھا کہ جس نظم یا تحریر کو لکھنا ہوتا تھا وہ اس کے لیے ہر وقت دماغی طور پر کوشاں رہتے اور ذہنی طور پر کام کرتے رہتے ۔ اُنھوں نے مجھ سے اس موضوع پر اس کے بعد اکثر گفتگو بھی کی اور خاصی دلچسپی اور توجہ کا اظہار فرمایا ۔ چنانچہ اُنھوں نے اس اثناء میں ایک خط کے ذریعے بنگال اسکول کے نمونوں کو دیکھنے کی خواہش بھی کی ۔ آپ کا وہ خط ملاحظہ ہو :[1]

۷ ستمبر ۲۶ء

ڈیئر ماسٹر صاحب[2] ۔ السلام علیکم

اگر آپ کے پاس ہندوستانی مصوروں کی بنائی ہوئی تصویروں کا کوئی چھپا ہوا مجموعہ ہو تو ایک دو روز کے لیے مرحمت کیجیے ۔ میں اسے دیکھنا چاہتا ہوں ۔ اگر ایسا کوئی مجموعہ نہ ہو تو چند مشہور تصاویر کے نام ہی سہی ۔ ان کے ساتھ ان کا مضمون بھی ہونا ضروری ہے ۔ میں یہ معلوم کرنا چاہتا ہوں کہ ہندوستانی مصور باالعموم کیسے مضامین اپنے فن کی نمائش کے لیے منتخب کرتے تھے ۔

بنگال اسکول کی تصاویر کے نام خاص کر چاہئیں ۔ اس کے علاوہ مغلوں کے آرٹ پر اگر کوئی کتاب ہو تو وہ بھی ساتھ لائیے ۔ محمد اقبال

میں اس خط کے وصول ہونے کے بعد آپ کی خدمت میں چیٹرجی ایلبم کے چند حصے اور بعض دوسری کتابیں لے کر حاضر ہوگیا ۔ اگرچہ بادی النظر میں یہ موضوع آپ کے لیے بالکل نیا بلکہ غیر معروف تھا مگر آپ نے وہ مقدمہ اپنے انداز میں ثقافت اسلامی کے محقق کی حیثیت میں انگریزی میں لکھا ۔ میرا خیال ہے کہ فنون لطیفہ کی تاریخ میں آج تک کسی نے اس طرح کا نہ کوئی تعارف نامہ لکھا ہے اور نہ اسلامی مصوری کی کسی نے اس طرح تعبیر کی ہے ۔

کچھ مدت کے بعد ایک روز پھر ہم سب مل کر علامہ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو مصور مرقع چغتائی پر گفتگو ہوئی ۔ چند اشعار زیر بحث تھے جس پر تصاویر بھی موافقت کرتی تھیں ۔ مگر علامہ نے ان اشعار پر کچھ مزید دلچسپی کا اظہار کیا اور فرمایا کہ غالب کے ان اُردو اشعار کی بجائے غالب کے فارسی اشعار یا فارسی کلام کو مصور کرنا چاہیے جو معانی کو زیادہ واضح کرتے ہیں ۔ اس موقع پر مجھے یاد آتا ہے غالب کے اپنے اشعار کو بطور تائید پیش کیا گیا تھا

۱۔ اقبال نامہ دویم (لاہور ۱۹۵۱ء) ، ۳۳۱ ، ۳۳۲ ۔
۲۔ علامہ اقبال عموماً راقم کو ''ماسٹر'' کے لفظ سے خطاب کرتے تھے ۔

فارسی بین تا بہ بینی نقشہائی رنگ رنگ
بگذر از مجموعۂ اُردو کہ بیرنگ من است

لیکن مرحوم تاثیر نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ یہاں اب ماحول کا تقاضا یہ ہے کہ اردو کلام غالب کو ہی پیش کیا جائے جس پر علامہ مرحوم نے بھی اطمینان کا اظہار کیا اور ویسے تمام انتظامات بھی اسی نظریے سے کیے گئے تھے ۔ مگر معانی اور مطالب کے اعتبار سے علامہ نے یہ بھی کہا کہ فارسی اشعار کو بھی دوش بدوش آنا چاہیے ۔

اس بحث نے ایک اور صورت اس نہج پر اختیار کی کہ غالب کے بعض اُردو اشعار واقعی بہت ہی بلند پایہ ہیں اس لیے اس کے اُردو کلام کا ایک انتخاب بھی ہونا چاہیے جس پر پھر ہم سب نے تاثیر کی ہمنوائی کرتے ہوئے عرض کیا کہ آپ نے خود بھی تو غالب کی شان میں اپنے ابتدائی سالوں میں اس کے اُردو کلام سے ہی متاثر ہو کر ایک اعلیٰ نظم بعنوان مرزا غالب لکھی تھی ۔[1]

اس روز علامہ کے ہاں یہ طے ہو گیا تھا کہ غالب کے اردو کلام کا ایک اعلیٰ انتخاب ہونا چاہیے جو علامہ کی پسند کے مطابق ہو ۔ اول تاثیر صاحب خود تیار کریں گے اور علامہ کی پسند کے مطابق نشان کر دیں گے اور جو چغتائی کے مصور نسخے کا ضمیمہ ہوں گے ۔

ہم اس مجلس سے تمام امور پر طویل گفتگو کرنے کے بعد اٹھ کر جانے ہی والے تھے کہ اتنے میں پروفیسر حافظ محمود خاں شیرانی مرحوم بھی علامہ کے ہاں تشریف لے آئے ، جن کو غالب کے مصور اردو دیوان کی تیاری کا بھی علم تھا ۔ اور پھر علامہ نے آپ کو موضوع گفتگو سے آگاہ کر دیا ۔ بہرحال ہم چلے آئے ۔ ہماری غیر حاضری میں پروفیسر شیرانی اور علامہ کے درمیان اسی موضوع پر دیر تک علمی گفتگو رہی جس کا ثبوت یوں ملتا ہے کہ شیرانی صاحب اس سے اگلے روز ایک مضمون غالب کے فارسی اور اردو ہم معنی اشعار پر لکھنے کی طرف متوجہ نظر آئے اور وہ اسلامیہ کالج کے اسٹاف روم میں اس موضوع پر

۱۔ بانگ درا ۹ ، ۱۰ ۔ یہاں یہ بیان کر دینا ضروری ہے کہ تاثیر مرحوم نے علامہ کے ہاں اس روز اس بحث سے متاثر ہو کر غالب کے تمام اُردو دیوان کا ایک انتخاب کر ڈالا تھا جس کا قلمی نسخہ محفوظ ہے ۔ میرے نزدیک تاثیر کلام غالب کا حافظ تھا ۔

علامہ کے حوالے سے بعض اساتذہ سے گفتگو کر رہے تھے ۔ چنانچہ شیرانی صاحب نے چند دنوں میں ہی ایک مستند محققانہ مضمون اس نہج پر لکھا جو اسلامیہ کالج کے میگزین کریسینٹ میں یا امرتسر کے مہور رسالہ ''غالب''[1] میں طبع ہو گیا تھا ۔ اس مضمون کا دور دور تک تذکرہ بھی علمی احباب میں ہوا تھا ۔

غالب کے ضمن میں یہ بیان کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جب یورپ کی پہلی جنگ عظیم (۱۹۱۴-۱۹۱۸) کے دوران سیاسی طور پر ضرورت محسوس کرتے ہوئے پنجاب یونیورسٹی میں ایم۔اے فارسی کا امتحان رائج کیا گیا تو علامہ اقبال کے مشورے سے ہی اس کا نصاب مقرر کیا گیا تھا ۔ اس کے پرچہ نظم میں خصوصیت سے غالب کے فارسی کلام کے بعض حصوں کو شامل کیا گیا تھا ۔ ۱۹۲۱ع کے بعد شیرانی صاحب لاہور میں آ چکے تھے اور ان کو سر عبدالقادر اور مولوی محمد شفیع کی تحریک سے اسلامیہ کالج میں استاد مقرر کر دیا گیا تھا ۔ وہ یہ پرچہ خصوصیت سے پڑھاتے تھے ۔ اور اس پرچہ کے ممتحن بھی قواعد جامعہ پنجاب کے مطابق علامہ اقبال اور شیرانی صاحب ہی تھے ۔ عام طور پر یہ ضرورت محسوس کی جاتی تھی کہ غالب کے فارسی کلام مشمولہ نصاب ایم ۔ اے کی کم سے کم طلباء کی افادیت کے لیے شرح ہو جائے مگر یہ ممکن نہ ہو سکا ۔

حسنِ اتفاق سے انھی ایام میں ، میں اور شیرانی صاحب ایک روز گھومتے ہوئے شیخ مبارک علی کی دوکان ، اندرون لوہاری دروازہ پہنچ گئے ۔ وہ ان دنوں اپنی موجودہ دوکان کے متصل ہی ایک چھوٹی سی کرایہ کی دوکان میں کاروبار کرتے تھے ۔ ان سے برسبیل تذکرہ فارسی دیوان غالب کا ذکر ہوا ۔ چونکہ شیرانی صاحب اسے پڑھاتے تھے اس لیے شیخ مبارک علی نے فوراً ان سے غالب کے فارسی دیوان کی شرح کے لیے درخواست کی ۔ ادھر شیرانی صاحب بھی ضرورت کو مدنظر رکھتے ہوئے مان گئے ۔ شیخ مبارک علی نے فوراً اپنی جیب سے سو سو کے دو نوٹ بطور پیشگی ان کی نذر کیے ۔ شیرانی صاحب نے ان سے فرہنگ اندراج طلب کی ۔ شیخ صاحب نے اس کی تینوں جلدیں پیش کر دیں جس کو میں نے بغل میں دبایا اور گھر واپس آ گئے ۔ مگر شیرانی صاحب عدیم الفرصتی کے باعث یہ کام سرانجام نہ دے سکے اور انھوں نے کچھ عرصے بعد شیخ مبارک علی کی خدمت میں دو سو روپے مع قیمت کتاب فرہنگ اندراج واپس کر دیے ۔

تائیر صاحب کا تیار کردہ انتخابِ کلامِ غالب تیار ہو چکا تھا ۔ چنانچہ میں وہ لے کر اقبال کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا ۔ آپ کا عموماً یہ قاعدہ تھا کہ ہر

۱ ۔ امرتسر سے اس نام کا رسالہ ۱۹۳۷ع میں زیرادارت مرزا شجاع مروی طبع ہوتا تھا جس میں بلند پایہ مضامین شائع ہوتے تھے ۔ اس میں شیرانی صاحب کے مضامین بھی طبع ہوتے تھے ۔

علمی کام کو فوراً اولین فرصت میں ہی انجام دینے پر تیار ہو جاتے تھے۔ چنانچہ آپ نے فوراً مجھ سے پنسل لے کر ان تمام اشعار کو دیکھنا شروع کر دیا اور ان پر اپنی پسند کے مطابق نشان کرتے گئے اور نشان لگا کر اس کاپی کو میرے حوالے کر دیا اور ساتھ یہ بھی کہا کہ میرے نزدیک قابل انتخاب یہ چند اشعار ہیں۔ میں آپ سے اجازت لے کر وہ کاپی لے کر گھر واپس آ گیا۔ تاثیر صاحب وہاں موجود تھے۔ وہ حیران رہ گئے کیوں کہ ان کا خیال تھا کہ علامہ شاید زیادہ وقت لیں گے۔ تاثیر کے مشورے سے فوراً مرقع چغتائی کے ضمیمہ کے طور پر اس انتخاب کو الگ اس عنوان سے کاتب منشی اسد اللہ[1] نے لکھا جنھوں نے مرقع چغتائی کا تمام متن لکھا تھا۔ اس عنوان انتخاب کے نیچے ''از شاعر مشرق علامہ اقبال'' بغیر علامہ کو اطلاع دیے چھاپ دیا گیا۔ چھپنے کے بعد خیال ہوا کہ ہمیں اس سے پیشتر علامہ سے مشورہ کر لینا چاہیے تھا۔ چنانچہ میں وہ مطبوعہ ورق انتخاب اسی طرح لے کر علامہ کے ہاں گیا۔ یہ قریب دس اور گیارہ بجے کے درمیان کا وقت تھا۔ آپ کھانا تناول فرما رہے تھے اور ان کے پاس کالج کے ایک پروفیسر بھی موجود تھے۔ میں نے وہ مطبوعہ ورق ان کے سامنے رکھ دیا۔ علامہ نے دیکھ کر اپنے مخصوص انداز میں کہا کہ میں نے کب کہا تھا کہ اس طرح میرا نام بھی چھاپ دیا جائے۔ اس وقت اس پروفیسر نے بھی ہمارے اس عمل کے خلاف خاصہ مہمیز کا کام کیا۔ مگر میں فوراً وہ ورق اپنے ہاتھ میں لے کر گھر واپس آ گیا۔ میں نے آ کر یہ تمام حقیقت عبدالرحمن چغتائی کی خدمت میں بیان کر دی۔ اس نے فوراً ایک اور منقشی ڈیزائن اس متنازعہ عبارت پر شام سے پیشتر چھاپ دیا جس سے وہ متذکرہ بالا عبارت محو ہو گئی۔ شام کو اسی روز میں وہ مطبوعہ ورق لے کر علامہ کے ہاں ان کی تسلی کے لیے لے گیا اور نہایت معذرت کے ساتھ پیش

۱۔ منشی محمد اسد اللہ سے میں اکتوبر ۱۹۵۰ء میں ملا تھا۔ اس وقت آپ کی عمر ۸۲ سال تھی۔ آپ کی پیدائش ۱۸۷۰ء میں اوناؤ اودھ میں ہوئی تھی۔ آپ ۱۸۹۰ء سے لاہور میں کتابت کے سلسلے میں مقیم تھے اور ہزارہا کتابیں، رسائل اور تحریریں آپ کی مرہون منت ہیں۔ آپ کا بڑا لڑکا مولوی سمیع بھی آپ کی روش پر اعلیٰ کاتب تھا۔ یہ خاندان لاہور میں بازار سریاں والا طویلہ شاہ نواز کے قریب مقیم رہا۔ سمیع اللہ نے سالنامہ کارواں اور روئیداد ادارہ معارف اسلامیہ کی کتابت خاص طور پر کی تھی۔ غرض کہ متن غالب یعنی مرقع چغتائی کی کتابت تمام تر آپ نے ہی کی تھی۔ نہایت مخلص اور شریف انسان تھے۔ تھوڑا عرصہ ہوا قریب ایک سو سال عمر گزارنے کے بعد آپ نے داعئ اجل کو لبیک کہا۔

کیا جس پہ آپ مطمئن ہو گئے۔

مرقع چغتائی کے پہلے ایڈیشن میں جس کی قیمت ایک سو دس روپے رکھی گئی تھی یہ ڈیزائن انتخاب کے تحت تو ضرور ہے مگر مرقع چغتائی کے ارزاں اور نقش چغتائی وغیرہ میں ضمیمہ انتخاب میں یہ ڈیزائن نہیں ہے ۔ ویسے یہ انتخاب علامہ اقبال کا متذکرہ بالا بیان کے مطابق کیا ہوا ہے ۔

جب مرقع چغتائی اپنے پورے آب و تاب کے ساتھ دوبارہ شائع ہو گیا تو مصور چغتائی نے نہایت احتراماً اس کا وہ نسخہ آپ کی خدمت اقدس میں پیش کیا جس کی مثل محض ایک درجن نسخے خاص طور پر بڑے سائز اور مخملی چمڑے کی جلد سے تیار کیے گئے تھے[1] ۔

آپ نے اپنی عادت کے مطابق اسے قبول تو کر لیا مگر اس وقت کہہ دیا تھا کہ مجھے کوئی معمولی سا سستا ایڈیشن اس کی بجائے دے دیں ۔ چنانچہ وہ مجھے اپنے ایک خط[2] میں بھی لکھتے ہیں :

۲۳ اکتوبر ۱۹۲۹ع

ڈیئر ماسٹر عبداللہ!

مرقع چغتائی کی ایک کاپی جو عبدالرحمان صاحب نے بھیجی ہے ، مجھے مل گئی ہے ۔ مگر یہ کتاب بیش قیمت ہے ۔ اس واسطے میں چاہتا ہوں کہ آپ اس کی جگہ دوسری ایڈیشن کی کاپی ھدیۃً مجھے دے دیں اور اس کو اپنے مصرف میں لائیں ۔

محمد اقبال

ایک دن بنگلور سے ایک خاتون اقبال النساء حسن علامہ سے ملنے تشریف لائیں ۔ اس سے پہلے بنگلور میں بھی تعارف ہو چکا تھا ۔ وہ بنگلور میں کسی زنانہ

۱۔ یہاں یہ بیان کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مصور چغتائی کا تعارف سر اکبر حیدری فنانس ممبر حیدر آباد دکن سے علامہ اقبال کی معرفت لاہور میں ہو چکا تھا ، جب وہ اس سے پیشتر یہاں تشریف لائے تھے ۔ مصور نے آپ سے علامہ اقبال کے حوالے سے ہی حضور نظام حیدر آباد دکن سے مرقع چغتائی کے معنون کرنے کی درخواست کی تھی جس کی پذیرائی ہو گئی تھی ۔ چنانچہ مرقع چغتائی کے قریب پچاس نسخے نظام گورنمنٹ نے اپنے سر رشتہ تعلیم کی معرفت حاصل کیے تھے اور اس کے علاوہ وہ تمام اصل تصاویر بھی جو مرقع چغتائی میں شامل تھیں ، ان کو الگ ایک گراں قدر رقم سے دہلی محل کے لیے حاصل کر لیا تھا اور ایک نسخہ خاص جو حضور نظام کی خدمت میں پیش کیا گیا تھا ، اس طرح کے قریب ایک درجن نسخے خاص طور پر تیار کیے گئے تھے جن میں سے ایک نسخہ وہ تھا ، جو علامہ اقبال کی خدمت میں پیش کیا گیا تھا ۔

۲۔ اقبال نامہ ، دوئم ۔۳۳

کالج میں معلمہ تھیں ۔ چند علمی امور پر گفتگو ہوئی ۔ غالب کے ذکر پر علامہ نے اپنا وہ متذکرہ بالا نسخہ مرقع چغتائی آپ کی نذر کر دیا۔ جب خاتون نے اس پر آپ سے ہدیہ لکھنے کی درخواست کی تو علامہ نے مجھے کہا کہ تم چند الفاظ لکھ دو جو میں نے "بخدمت اقبال النساء حسن" کے عنوان سے لکھ دیے تھے ۔

شارہ ، جولائی ۱۹۶۹ء

اقبال کے خطوط جناح کے نام
اشاعت کی کہانی

محمد جہانگیر عالم

اقبالیات اور تحریکِ پاکستان کے شائقین کے لیے ''اقبال کے خطوط جناح کے نام'' (*Letters of Iqbal to Jinnah*) کا مطالعہ بڑا دلچسپ اور اہم ہے، کیونکہ یہ خطوط پاکستان کی اساس کا تعین ہی نہیں کرتے بلکہ اس وقت کے حالات اور واقعات کے متعلق علامہ اقبال کے نقطۂ نگاہ کی وضاحت بھی کرتے ہیں۔ یہ خطوط ایسے وقت لکھے گئے تھے جب ہندوستانی مسلمان اپنی تاریخ کے ایک نازک دور سے گزر رہے تھے۔ برِصغیر میں مسلمانوں کے سیاسی مستقبل کا مسئلہ فیصلہ کن مرحلے میں داخل ہو رہا تھا۔ اس فکری انتشار کے زمانے میں علامہ اقبال کی سیاسی بصیرت نے منزل کی نشان دہی کی اور اس کے راستوں کو روشن کیا۔ یہ خطوط ایک طرح سے خطبۂ الہ آباد کے اجمال کی تفصیل ہی ہیں۔ ان خطوط میں برِصغیر کے دستوری مسائل، مسلم لیگ کی تنظیمِ نو، مسلم ایشیا کے مستقبل، برِصغیر کے مسلمانوں کے لیے ایک جدا گانہ مملکت کا قیام اور اس میں اسلامی شریعت کے نفاذ کے بارے میں علامہ اقبال نے کھل کر اظہارِ خیال کیا ہے۔ تحریکِ پاکستان کے پس منظر اور پاکستان کی نظریاتی بنیادوں کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے ان خطوط کا مطالعہ بڑی اہمیت رکھتا ہے۔

سب سے پہلی دفعہ ''اقبال کے خطوط جناح کے نام'' انگریزی میں لاہور کے مشہور و معروف ناشر شیخ محمد اشرف نے اپریل ۱۹۴۳ میں شائع کیے۔ اسی سال یہ خطوط ادارۂ اشاعتِ اُردو، حیدر آباد (دکن)، کے زیرِ اہتمام اُردو زبان میں بھی شائع ہوئے۔ اس کے بعد یہ خطوط متعدد بار شائع ہونے کے علاوہ ہندوستان کی دوسری زبانوں مثلاً بنگالی اور تامل وغیرہ میں بھی شائع ہوئے۔ ان خطوط کی اشاعت کی کہانی کا مطالعہ بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہے۔

''اقبال کے خطوط جناح کے نام'' کی دریافت اور اشاعت کا سہرا جناب محمد شریف طوسی کے سر ہے ۔ آپ ان دنوں (دسمبر ۱۹۴۲ تا مئی ۱۹۴۳) بمبئی میں قائدِ اعظم محمد علی جناح کے ذاتی کتب خانے (لائبریری) میں اپنی کتاب *Pakistan Movement* (1906-42) کی تیاری کے لیے مواد تلاش کر رہے تھے کہ قائدِ اعظم محمد علی جناح کے نام برِصغیر کے مختلف رہنماؤں کے لکھے ہوئے خطوط آپ کے ہاتھ لگے ۔ آپ نے ان کی چھان بین کر کے ہر ایک رہنما کے خطوط الگ الگ کیے ۔ ان میں علامہ اقبال کے خطوط بھی تھے جو اُنھوں نے مئی ۱۹۳۶ سے نومبر ۱۹۳۷ کے درمیانی عرصے میں قائدِ اعظم کے نام لکھے تھے ۔ آپ نے ان تمام خطوط کو جو کہ تعداد میں تیرہ تھے ترتیب دے کر ٹائپ کیا ۔ پھر اُنھیں قائدِ اعظم کے حضور پیش کیا کہ ان خطوط کی اشاعت کا بندوبست ہونا چاہیے ۔ ابتدا میں قائدِ اعظم نے ان کی اشاعت پر کچھ تامل کیا لیکن محمد شریف طوسی نے قائدِ اعظم پر واضح کیا کہ یہ خطوط برِصغیر کے مسلمانوں کے نقطۂ نگاہ سے تاریخی اہمیت کے حامل ہیں اور ان کی اشاعت سے ملک بھر میں اور خصوصاً پنجاب میں مسلم لیگ کی مقبولیت میں اضافہ ہوگا ۔ اس خط کی طرف اشارہ کرتے ہوئے جس میں علامہ اقبال نے قائدِ اعظم کو لکھا تھا کہ ''اس وقت جو طوفان شمال مغربی ہندوستان اور شاید پورے ہندوستان میں برپا ہونے والا ہے ، اس میں صرف آپ ہی کی ذاتِ گرامی سے قوم محفوظ رہنمائی کی توقع کا حق رکھتی ہے ،'' اُنھوں نے کہا کہ اس سے نہ صرف تحریکِ پاکستان کو مقبولیت حاصل ہوگی بلکہ اس سے ایک تازہ ولولہ ملے گا ۔[۱]

قائدِ اعظم محمد علی جناح ''اقبال کے خطوط جناح کے نام'' کی اشاعت پر رضا مند ہو گئے ۔ چنانچہ ان کی اشاعت کے لیے یہ مناسب خیال کیا گیا کہ علامہ اقبال کے خطوط کے جواب میں جو خطوط قائدِ اعظم نے تحریر کیے تھے ان کو بھی ان کے ساتھ شائع کیا جائے ۔ اس سلسلے میں قائدِ اعظم نے بمبئی سے ۲۸ جنوری ۱۹۴۳ کو لاہور میں میاں بشیر احمد ، ایڈیٹر ''ہمایوں'' ، کو لکھا کہ علامہ اقبال کے خطوط کے جواب میں اُنھوں نے جو خط لکھے تھے ان کو تلاش کروا کے ارسال کر دیں ۔ ۱۵ فروری ۱۹۴۳ کو دوبارہ قائدِ اعظم محمد علی جناح نے میاں بشیر احمد کو لکھا کہ ان خطوط کی اشاعت سے مسلم عوام کی بڑی خدمت ہوگی اور خصوصاً اس مقصد کو جس کے لیے ہم سب لڑ رہے ہیں ۔ میاں بشیر احمد نے ۲۴ فروری ۱۹۴۳ کو قائدِ اعظم کو جواب

۱- ایم ۔ ایس ۔ طوسی : *My Reminiscences* (کراچی، ۱۹۷۶) ، ص ۱۱ ۔

دیا کہ علامہ اقبال کے ترکے کے نگران چوہدری محمد حسین ان کے خطوط تلاش کرنے میں ناکام رہے ہیں ۔ لہٰذا اب ان خطوط کو قائدِ اعظم محمد علی جناح اپنے تبصرے کے ساتھ یا اس کے بغیر شائع کرا دیں ۔[۲]

لاہور کے مشہور و معروف ناشر شیخ محمد اشرف کی خدمات اس سلسلے میں بڑی نمایاں ہیں کہ اُنھوں نے قیامِ پاکستان سے پہلے اسلام اور تحریکِ پاکستان کے موضوع پر بہت زیادہ کتابیں شائع کیں جب کہ اس زمانے میں اشاعت کا کام مالی طور پر اتنا زیادہ منفعت بخش نہیں تھا جتنا کہ اب ہے ۔ بہرحال تحریکِ پاکستان کی نشر و اشاعت کے سلسلے میں شیخ محمد اشرف کی خدمات کا اعتراف ہمیں دل سے کرنا چاہیے ۔ اُنھوں نے مخصوص دائرہ کار میں کام کرتے ہوئے قیامِ پاکستان کی جد و جہد میں ایک نمایاں کردار ادا کیا ہے ۔ ان دنوں شیخ محمد اشرف ''محمد علی جناح ـــ ایک سیاسی مطالعہ'' (*Mohammad Ali Jinnah : A Political Study*) از سید مطلوب الحسن کی اشاعت کا انتظام کر رہے تھے اور ان کا قائدِ اعظم محمد علی جناح سے رابطہ تھا ۔ اسی سلسلے میں شیخ محمد اشرف مارچ ۱۹۴۳ کے آخری ہفتے میں قائدِ اعظم سے دہلی میں ملے ۔ اس ملاقات میں دیگر امور کے علاوہ قائدِ اعظم نے ''اقبال کے خطوط جناح کے نام'' کی اشاعت کا کام شیخ محمد اشرف کے سپرد کیا اور معاملہ اس طرح طے پایا کہ ان خطوط کا پہلا ایڈیشن تین ہزار کی تعداد میں چھاپا جائے گا اور اس کی رائلٹی شیخ محمد اشرف مبلغ تین سو روپے یک مشت ادا کریں گے ۔ یہ رقم مسلم لیگ کے فنڈ کے لیے عطیہ ہوگی ۔

۲۷ مارچ ۱۹۴۳ کو قائدِ اعظم محمد علی جناح نے ان خطوط کی اشاعت کے بارے میں شیخ محمد اشرف کو لکھا کہ جیسا کہ پچھلے دنوں اُنھوں نے ''اقبال کے خطوط جناح کے نام'' شائع کرنے پر رضا مندی کا اظہار کیا تھا کہ وہ ''پہلا ایڈیشن تین ہزار کی تعداد میں چھپوائیں گے اور اس کے لیے رائلٹی کے طور پر مبلغ تین سو روپے یک مشت ادا کریں گے ، لہٰذا اس رقم کا چیک ارسال کر دیں ۔ یہ خطوط مع پیش لفظ کے ارسال ہیں ۔'' قائدِ اعظم محمد علی جناح نے اس خط میں وضاحت کر دی کہ یہ انتظام صرف لے ایڈیشن کے لیے ہے اور اس ایڈیشن میں صرف تین ہزار کاپیاں چھپوائی جائیں گی اور اُمید ظاہر کی کہ ان کی اشاعت خوب صورت طریق پر ہوگی اور اس کے صفحہ اول پر علامہ اقبال کی ایک اچھی سی تصویر کا بھی انتظام کیا جائے گا ۔ ان خطوط کی ایک سو کاپیاں

۲۔ جمیل الدین احمد : *Quaid-e-Azam As Seen by His Contemporaries* (لاہور ، ۱۹۶۶) ، ص ۱۷ ۔

اعزازی طور پر قائدِ اعظم کو ارسال کی جائیں گی ۔ طباعت کے بارے میں قائدِ اعظم نے خط کے آخر میں پھر لکھا کہ اس سلسلے میں اُنھیں مزید کچھ کہنے کی ضرورت نہیں کیونکہ وہ خود اس کے ماہر ہیں اور اُنھیں توقع ہے کہ وہ ان خطوط کو بڑے خوب صورت انداز پر طبع کرائیں گے ۔

۲۷ مارچ ۱۹۴۳ ہی کو شیخ محمد اشرف نے قائدِ اعظم محمد علی جناح کی خدمت میں ایک خط لکھا جس میں تحریر کیا کہ اقبال کے خطوط کی ''اشاعت کے لیے معاہدہ کا مسودہ مع تین سو روپے کے ڈرافٹ کے ارسالِ خدمت ہے ۔ معاہدہ کی ایک نقل دستخط کے بعد واپس کر دیں ۔'' خطوطِ اقبال کے لیے ان کے تجویز کردہ نام کے صحیح الفاظ اُنھیں یاد نہیں رہے ۔ لہٰذا وہ معاہدہ کے مسودے میں خالی جگہ پر نام لکھ دیں اور توقع ظاہر کی کہ اُنھوں نے ان خطوط کے تعارف کے طور پر پیش لفظ لکھ دیا ہوگا ۔[۳] ''اقبال کے خطوط جناح کے نام'' کے لیے پیش لفظ کا مسودہ محمد شریف طوسی نے تیار کیا تھا ۔ ٹائپ کرنے کے بعد اسے قائدِ اعظم محمد علی جناح کے سامنے پیش کیا ۔ اُنھوں نے اس میں معمولی سی ترمیم و تنسیخ کے بعد اس کی منظوری دے دی ۔ پیش لفظ کا یہ مسودہ محمد شریف طوسی کے پاس محفوظ ہے ۔[۴]

۳۱ مارچ ۱۹۴۳ کو قائدِ اعظم محمد علی جناح نے شیخ محمد اشرف کے خط محررہ ۲۷ مارچ ۱۹۴۳ کے جواب میں تحریر کیا کہ اُنھیں ان کا خط مل گیا ہے جس میں مبلغ تین سو روپے کا بنک ڈرافٹ اور معاہدہ کا مسودہ تھا ۔ معاہدے کی ایک نقل بھی واپس بھیج دی گئی ۔ خطوطِ اقبال کا نام *Letters of Iqbal to Mr. Jinnah* مناسب ہے ۔ ۳۱ مارچ ۱۹۴۳ ہی کو شیخ محمد اشرف نے قائدِ اعظم محمد علی جناح کے خط محررہ ۲۷ مارچ ۱۹۴۳ کا جواب دیا جس میں تحریر کیا کہ اُنھیں خطوطِ اقبال مع پیشِ لفظ مل گئے ہیں اور دریافت کیا کہ اس کتابچے کا نام کیا ہو ۔ اس کتابچے کی قیمت کے بارے میں شیخ محمد اشرف نے اس خط میں لکھا کہ وہ حساب کتاب کے بعد اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ کتابچے کی قیمت صرف آٹھ آنے کم رہے گی ۔ اس لیے ان کے خیال میں اس کی قیمت بارہ آنے ہونی چاہیے اور اس ضمن میں قائدِ اعظم کی اجازت چاہی ۔ ۴ اپریل ۱۹۴۳ کو قائدِ اعظم نے شیخ محمد اشرف کو جواب دیا کہ خطوطِ اقبال کے کتابچے کا نام *Letters of Iqbal to Mr. Jinnah* ہو اور اگر وہ مناسب خیال کرتے ہیں تو

۳۔ سید شمس الحسن ، *Plain Mr. Jinnah* (کراچی ، ۱۹۷۱) ، ص ۱۶۴ - ۱۶۵ ۔

۴۔ ایم ۔ ایس ۔ طوسی ، کتاب مذکور ، ص ۱۲ ۔

اس کی قیمت آٹھ آنے کے بجائے بارہ آنے رکھ لیں۔

۱۴ اپریل ۱۹۴۳ کو شیخ محمد اشرف نے قائدِ اعظم کو اطلاع دی کہ ''اقبال کے خطوط جناح کے نام'' زیرِ طبع ہیں اور اُمید ظاہر کی کہ اس ہفتے کے آخر تک کتاب تیار ہو جائے گی۔ اپریل ۱۹۴۳ میں کتاب چھپ کر مارکیٹ میں فروخت کے لیے پہنچ گئی۔ کتاب کی نکاسی بڑی تیزی کے ساتھ ہوئی۔ چنانچہ ۲۱ دسمبر ۱۹۴۳ کو شیخ محمد اشرف نے قائدِ اعظم محمد علی جناح کو خط کے ذریعے اطلاع دی کہ ''اقبال کے خطوط جناح کے نام'' کی فروخت بڑی اچھی ہو رہی ہے۔ اس کے جواب میں قائدِ اعظم نے ۱۹ جنوری ۱۹۴۴ کو تحریر کیا کہ اُنھیں یہ جان کر بڑی خوشی ہوئی کہ خطوطِ اقبال کی فروخت اچھی ہو رہی ہے۔

مارچ ۱۹۴۴ تک ''اقبال کے خطوط جناح کے نام'' کا پہلا ایڈیشن ختم ہو گیا۔ چنانچہ ۳۱ مارچ ۱۹۴۴ کو شیخ محمد اشرف نے قائدِ اعظم محمد علی جناح کو لکھا کہ ''ان ہی شرائط پر جن پر پہلے معاہدہ ہوا تھا، اقبال کے خطوط کا دوسرا ایڈیشن شائع کرنے کی اجازت عنایت فرمائیے۔ مبلغ تین سو روپے کا چیک ارسالِ خدمت ہے۔'' اس کے جواب میں قائدِ اعظم نے ۸ اپریل ۱۹۴۴ کو شیخ محمد اشرف کو تحریر کیا کہ اُنھیں ان کا خط مع تین سو روپے کی مالیت کا چیک مل گیا ہے اور وہ رضا مند ہیں کہ خطوطِ اقبال کا دوسرا ایڈیشن تین ہزار کی تعداد میں شائع کر لیں اور اس کی شرائط وہی ہوں گی جو پہلے ایڈیشن کے لیے ۲۷ مارچ ۱۹۴۳ کے معاہدے میں طے ہو چکی ہیں۔ ۸ اپریل ۱۹۴۴ کو شیخ محمد اشرف نے دوبارہ قائدِ اعظم محمد علی جناح سے درخواست کی کہ براہِ کرم ''اقبال کے خطوط جناح کے نام'' کے دوسرے ایڈیشن کی اجازت مرحمت فرمائیں۔ ۱۰ اپریل ۱۹۴۴ کو قائدِ اعظم نے اس کے جواب میں دہلی سے لکھا کہ وہ ان کے خط محررہ ۸ اپریل ۱۹۴۴ کے لیے ممنون ہیں اور وہ پہلے ہی ان کو اقبال کے خطوط کی اشاعت کی اجازت کے بارے میں لکھ چکے ہیں۔[۵]

''اقبال کے خطوط جناح کے نام'' کے دوسرے ایڈیشن میں علامہ اقبال اور قائدِ اعظم محمد علی جناح کی تصاویر بھی تھیں۔ اس کے بعد یہ کتاب متعدد بار (انگریزی میں) شائع ہوئی۔ تیسرا ایڈیشن ۱۹۵۶ میں شائع ہوا۔ اس کے بعد ۱۹۶۳، ۱۹۷۴ میں بھی شائع ہوئی۔ ساتویں بار ۱۹۷۸ میں شائع ہوئی۔[۶]

''اقبال کے خطوط جناح کے نام'' کی اشاعت سے قبل ہی قائدِ اعظم محمد علی

۵۔ سید شمس الحسن، کتاب مذکور، ص ۱۶۵ - ۱۷۳۔
۶۔ شیخ محمد اشرف کا خط راقم الحروف کے نام۔

جناح کو ان خطوط کے ترجمے کی اشاعت کے لیے کئی فرمائشیں موصول ہوئیں۔ اسی طرح کی ایک فرمائش شیخ عطاء اللہ ، استاد معاشیات ، مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ ، کی طرف سے آئی ۔ اُنھوں نے ۱۹ فروری ۱۹۴۳ کو قائدِ اعظم کے نام اپنے خط میں لکھا کہ وہ خطوطِ اقبال کا ایک مجموعہ ''اقبال نامہ'' کے نام سے شائع کرا رہے ہیں ۔ ''اقبال کے خطوط جناح کے نام'' کو ان میں شامل کرنے کی اجازت چاہیے ۔ اس خط کا جواب قائدِ اعظم کی طرف سے محمد شریف طوسی (جو کہ ان دنوں M R T کے قلمی نام سے مضامین لکھتے تھے اور قائدِ اعظم کے ہاں اپنی کتاب کے سلسلے میں کام کر رہے تھے) نے دیا کہ ان خطوط کی اشاعت کا انتظام ہو گیا ہے ۔ اس لیے ان خطوط کی نقل ارسال نہیں کی جا رہی ۔

اپریل ۱۹۴۳ میں جب ''اقبال کے خطوط جناح کے نام'' انگریزی زبان میں شائع ہو گئے تو پھر شیخ عطاء اللہ نے ۱۸ اپریل کو خط لکھا اور ملاقات کی درخواست کی تا کہ بالمشافہ بات چیت کرکے ان خطوط کی اُردو میں اشاعت کی اجازت حاصل کریں ۔ ۱۹ اپریل ۱۹۴۳ کو قائدِ اعظم محمد علی جناح نے جواب دیا کہ وہ ان دنوں مسلم لیگ کے اجلاس کے سلسلے میں خاصے مصروف ہیں ۔ اجلاس کے بعد ملاقات ہو سکے گی ۔ اس طرح یہ معاملہ کچھ وقت کے لیے کھٹائی میں پڑ گیا ۔

یکم نومبر ۱۹۴۳ کو شیخ عطاء اللہ نے دوبارہ اس معاملے کے بارے میں قائدِ اعظم کو خط لکھا ۔ اس کے جواب میں قائدِ اعظم نے ۶ نومبر ۱۹۴۳ کو خط لکھا کہ ان خطوط کی انگریزی زبان میں اشاعت کے لیے اُنھوں نے ایک ناشر سے معاملہ طے کر لیا ہے ۔ وہ ان خطوط کا اُردو ترجمہ ان کی کتاب ''اقبال نامہ'' میں شامل کرنے کی اجازت دینے کے لیے تیار ہیں بشرطیکہ وہ مبلغ تین سو روپے یک مشت بطور رائلٹی اپنی کتاب کے پہلے ایڈیشن پر دینے کے لیے تیار ہوں ۔ نئے ایڈیشن کے لیے بھی اسی طرح کی شرائط ہوں گی ۔ قائدِ اعظم محمد علی جناح نے اپنے خط میں یہ بھی تحریر کیا کہ وہ یہ رقم اپنی ذات کے لیے نہیں مانگ رہے بلکہ یہ رقم عطیہ کے طور پر مسلم لیگ کے فنڈ میں جمع ہوگی ۔ شیخ عطاء اللہ ان شرائط پر ان خطوط کو شائع کرنے پر رضا مند نہ ہوئے اور اُنھوں نے ۱۲ نومبر ۱۹۴۳ کو قائدِ اعظم کو لکھ دیا کہ ان کی کتاب کی نکاسی کے امکانات ایسے نہیں ہیں کہ وہ اس سلسلے میں کوئی مالی بار برداشت کر سکیں ۔

اسی طرح کی ایک فرمائش ۴ ستمبر ۱۹۴۳ کو باغبان پورہ لاہور سے عفت مقصود نے کی کہ اسے ''اقبال کے خطوط جناح کے نام'' اُردو میں شائع کرنے کی اجازت دی جائے ۔ اس کے جواب میں قائدِ اعظم نے اسے ۱۰ ستمبر

۱۹۴۳ کو لکھا کہ وہ ان خطوط کے اُردو ترجمہ کی اشاعت کی اجازت دینے کے لیے تیار ہیں بشرطیکہ وہ اس کی رائلٹی کے طور پر ایک معقول رقم مثلاً مبلغ تین سو روپے یک مشت پہلے ایڈیشن کے لیے جو تین ہزار کی تعداد کا ہوگا دینے کے لیے تیار ہے۔ قائدِ اعظم نے اس خط میں یہ بھی لکھا کہ اُنھیں اس رقم کی سخت ضرورت ہے۔ یہ رقم اُنھیں اپنی ذات کے لیے نہیں چاہیے بلکہ یہ رقم بطورِ عطیہ مسلم لیگ کے فنڈ میں جمع ہوگی۔ آئندہ اشاعت کے لیے بھی اسی قسم کی شرائط ہوں گی۔ اگر وہ رضا مند ہوں تو براہ کرم اطلاع دیں۔[۷] لیکن یہاں بھی بات آگے نہ بڑھ سکی۔

''اقبال کے خطوط جناح کے نام'' سب سے پہلی بار اُردو میں ادارۂ اشاعتِ اُردو، عابد روڈ، حیدر آباد (دکن)، سے ستمبر ۱۹۴۳ میں شائع ہوئے۔ اُردو ترجمہ سید مشتاق احمد چشتی کا تھا۔ حیران کن بات یہ ہے کہ کتابیاتِ اقبال کے متعلق اب تک جتنی کتابیں شائع ہوئی ہیں ان میں کسی ایک کتاب میں بھی سید مشتاق احمد چشتی کے ''اقبال کے خطوط جناح کے نام'' کے اُردو ترجمے کا ذکر تک نہیں ہے۔ اس کے بعد عبدالرحمٰن سعید نے ان خطوط کا اُردو ترجمہ کیا جو کہ حیدر آباد دکن ہی سے شائع ہوا۔ اس ترجمے کے اب تک تین چار ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔

یہاں میں ایک بات کی وضاحت کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔ وہ یہ ہے کہ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ ''اقبال کے خطوط جناح کے نام'' کا سب سے پہلا اُردو ترجمہ عبدالرحمٰن سعید کا ہے۔ میرا خیال ہے کہ یہ بات درست نہیں۔ ان خطوط کا سب سے پہلا اُردو ترجمہ سید مشتاق احمد چشتی کا ہے۔ یہ ترجمہ ستمبر ۱۹۴۳ میں قائدِ اعظم محمد علی جناح کی اجازت کے بغیر شائع ہوا۔ یہ اس طرح ظاہر ہے کہ قائدِ اعظم نے ۶ نومبر ۱۹۴۳ کو شیخ عطاء اللہ کے خط کے جواب میں لکھا تھا کہ اُنھوں نے صرف انگریزی زبان میں ان خطوط کی اشاعت کا معاملہ ایک ناشر سے طے کیا ہوا ہے۔ عبدالرحمٰن سعید نے خطوطِ اقبال کا ترجمہ قائدِ اعظم کی اجازت سے کیا تھا۔ یہ اس طرح واضح ہوتا ہے کہ ۱۱ نومبر ۱۹۴۵ کو قائدِ اعظم نے ایک خط کے جواب میں لکھا کہ انگریزی اور اُردو میں ان خطوط کی اشاعت کے لیے ان کا دو پارٹیوں سے معاملہ طے ہو چکا ہے۔ اس وقت تک ان خطوط کے صرف یہی دو اُردو ترجمے شائع ہوئے تھے۔ ظاہر ہے ان میں سے کسی ایک کے ساتھ ہی قائدِ اعظم کا معاملہ طے ہوا تھا اور وہ عبدالرحمٰن سعید ہی ہو سکتے ہیں،

۷۔ سید شمس الحسن، کتاب مذکور، ص ۱۸۰ - ۱۸۱۔

کیونکہ ان ہی کا ترجمہ بارہا شائع ہوا جب کہ مشتاق احمد چشتی کا ترجمہ دوسری بار شائع نہ ہو سکا۔

۱۲ اکتوبر ۱۹۴۵ کو ایس۔ ایم۔ بذل الحق نے قائدِ اعظم محمد علی جناح سے ان خطوط کے بنگالی ترجمہ شائع کرنے کی اجازت چاہی، جس کے جواب میں قائدِ اعظم نے ۱۱ نومبر ۱۹۴۵ کو اُنھیں لکھا کہ وہ ان خطوط کا بنگالی زبان میں ترجمہ شائع کر سکتے ہیں۔ اسی طرح ۱۷ اکتوبر ۱۹۴۵ کو کے۔ ایم۔ یوسف نے قائدِ اعظم سے درخواست کی کہ اُنھیں ان خطوط کا ترجمہ تامل زبان میں شائع کرنے کی اجازت دیں، جس کے جواب میں قائدِ اعظم نے ۳۰ دسمبر ۱۹۴۵ کو لکھا کہ اُنھیں ''اقبال کے خطوط جناح کے نام'' کو تامل زبان میں شائع کرنے پر کوئی اعتراض نہیں۔[۸]

قیامِ پاکستان کے بعد ''اقبال کے خطوط جناح کے نام'' انگریزی کے علاوہ اُردو میں بھی متعدد بار شائع ہوئے۔ ''اقبال نامہ''، حصہ دوم، مرتبہ شیخ عطاء اللہ میں یہ خطوط شامل ہیں۔ اس کے علاوہ ان خطوط کا اُردو ترجمہ پروفیسر احمد سعید کی کتاب ''اقبال اور قائدِ اعظم'' اور محمد حنیف شاہد کی کتاب ''علامہ اقبال اور قائدِ اعظم کے سیاسی نظریات'' میں بھی شامل ہے۔ ''ماہِ نو'' کے علاوہ ملک کے دوسرے رسائل میں بھی بارہا یہ خطوط شائع ہو چکے ہیں۔ دسمبر ۱۹۴۶ میں ان خطوط کا اُردو ترجمہ پروفیسر حمید اللہ شاہ ہاشمی نے کیا جو فیصل آباد سے شائع ہوا۔ سالِ اقبال ۱۹۷۷ میں راقم الحروف نے بھی ان خطوط کا اُردو ترجمہ مع حواشی تیار کیا۔ اس کے ساتھ ان خطوط کے مباحث پر ایک مقدمہ بھی تحریر کیا۔

شمارہ، جولائی ۱۹۷۹ء

۸۔ ایضاً، ص ۱۸۰ - ۱۸۲۔