میارا بزم بر ساحل کہ آنجا!

خطبات اقبال کے بارے میں ساحل میں چھپنے والی تحریروں کا محاکمہ

محمد سہیل عمر ...... احمد جاوید
خرم علی شفیق ...... محمد خضر یٰسین

میارا بزم بر ساحل کہ آنجا!

خطبات اقبال کے بارے میں ساحل میں چھپنے والی تحریروں کا محاکمہ

محمد سہیل عمر......احمد جاوید
خرم علی شفیق......محمد خضر یٰسین

اقبال اکادمی پاکستان

بروشر سیریز............۲۶

جملہ حقوق محفوظ

ناشر
محمد سہیل عمر
ناظم
اقبال اکادمی پاکستان
(حکومتِ پاکستان، وزارت ثقافت)
چھٹی منزل، ایوان اقبال، لاہور
Tel: [+92-42] 6314-510
Fax: [+92-42] 631-4496
Email: iqbalacd@lhr.comsats.net.pk
Website: www.allamaiqbal.com

ISBN 969 - 416 - 377 - 3

طبع اوّل	:	۲۰۰۶ء
تعداد	:	۲۰۰۰
قیمت	:	-/۸۰ روپے
مطبع	:	شرکت پرنٹنگ پریس، لاہور

محل فروخت: ۱۱۶ میکلوڈ روڈ، لاہور، فون نمبر ۷۳۵۷۲۱۴

فہرست

پس واقعہ!	محمد سہیل عمر	۱
خطبات کی تدوین پر چند اعتراضات کا جائزہ	خرم علی شفق	۵
☆۔ میارا بزم بر ساحل کہ آنجا!		۷
☆۔ سید سلیمان ندویؒ کی خاموشی		۸
☆۔ رجوع کا افسانہ		۱۳
☆۔ اقبال کی عربی دانی اور طرزِ تحقیق		۲۲
☆۔ اقبال دشمنی ۲۸		
☆۔ سید سلیمان ندویؒ اور مولانا مودودی		۳۲
☆۔ مدیر ساحل کے معروضات		۳۴
☆۔ اصل سلیمان ندوی		۳۶
☆۔ حاصلِ بحث		۳۸
ساحل کے امالی کا علمی محاکمہ۔ابتدائی معروضات	احمد جاوید	۴۵
مذہبی حقائق کا شعوری تعقل اور علامہ اقبال کے خطبات	محمد خضر یٰسین	۷۷
ایک خط تین مدیروں کے نام!	محمد سہیل عمر	۹۷
ساحل کا افتراء	ڈاکٹر وحید عشرت	۹۹

پس واقعہ!

اقبالیات کے بھی بہت سے اساطیر کہن ہیں۔ ان میں سے ایک افسانہ یہ بھی ہے کہ جب علامہ اقبال کے خطبات تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (انگریزی میں!) چھپے تو ان کے خلاف بہت شدید ردعمل ہوا، جرح ونقد کا سلسلہ چلا اور کچھ حلقوں میں بات تکفیر تک پہنچی۔ یہ قصہ بارہا بیان ہو چکا ہے اور ہر مرتبہ بافندگان حرف و حکایت نے اپنے ذوق، ظرف اور ضرورت کے مطابق اس پر نیا حاشیہ چڑھا کر پیش کیا ہے۔ کہانی کہنے والوں کی طرف سے اس کا تازہ ترین بیان کراچی کے جریدے ساحل کے شمارہ جون ۲۰۰۶ء میں فراہم کیا گیا ہے جو اب تک اس مبحث پر سامنے آنے والی سب سے مفصل تحریر ہے۔ لکھی بھی نئے رنگ سے گئی ہے کہ بیک وقت استناد کا دعویٰ بھی کرتی ہے اور زور استدلال سے زیر کرنے کی سعی بھی جاری رہتی ہے۔ شمارے کے سرورق پر یہ دعویٰ درج ہے کہ ”علمائے کرام کے شبہات اور سوالات کی روشنی میں اقبال تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے بیشتر مباحث سے رجوع کر چکے تھے“۔ چند سطریں چھوڑ کر دوسرا دعویٰ نما اعلان یوں رقم ہوا ہے:۔

> ان تمام شواہد کے باوجود ابھی تک کوئی براہ راست شہادت میسر نہ تھی جس سے یہ ثابت ہو کہ اقبال نے فی الواقع خطبات کے مباحث سے رجوع کر لیا تھا لیکن ڈاکٹر غلام محمدؒ کے امالی سے سید سلیمان ندویؒ اور اقبال کے مابین براہ راست گفتگو کا متن یہ شہادت دیتا ہے کہ اقبال نے خطبات کے مباحث سے رجوع کر لیا تھا۔ خطبات اقبال کے بارے میں سید سلیمان ندویؒ کا صرف ایک جملہ ملتا ہے کہ کاش اقبال خطبات شائع نہ کرتے لیکن اس اجمال کی تفصیل ابھی تک میسر نہ تھی۔ ان امالیؔ کے ذریعے پہلی مرتبہ خطبات اقبال کے ضمن میں سید سلیمانؒ کے خدشات، وسوسوں، اندیشوں کا پہلا مفصل جائزہ منظر عام پر آتا ہے۔

اس کے بعد صفحہ ۳۷ سے ”جملۂ معترضہ“ کا جو کار مسلسل شروع ہوتا ہے وہ صفحہ ۹۶

تک پھیلتا چلا گیا ہے۔ شمارے کے ان صفحات کو درج ذیل عنوان دیا گیا ہے۔

خطباتِ اقبالؒ

خطبات کا ناقدانہ جائزہ

علامہ سید سلیمان ندویؒ کی نظر میں

امالی ڈاکٹر غلام محمدؒ کے امالی

اسے پڑھ کر قاری کیا سمجھے گا؟ ہماری فہم تو یہیں تک رہنمائی کرتی ہے کہ ساٹھ صفحے کے اس ''فقرۂ جاریہ'' میں علامہ اقبال کے خطبات کا ناقدانہ جائزہ لیا گیا ہے جو مولانا سید سلیمان ندویؒ کی آرا پر مبنی ہے۔ یہ آرا (ایک طویل عرصے پردۂ اخفا میں رہنے کے بعد) ڈاکٹر غلام محمد صاحبؒ کے امالی میں بروز کرتی ہیں جن کو کسی اور صاحب نے املا کے وسیلے سے مرتب کیا ہے۔ یہ صاحب کون ہیں؟ ان تک یہ آرا کس صورت منتقل ہوئیں؟ ان کی صحت و استناد کی ضمانت کیا ہے؟ ان کو سید سلیمان ندویؒ سے منسوب کرنا کس حد تک لائق اعتبار ہے؟ ساحل کا پورا شمارہ غور سے پڑھنے اور ہر اشارے کا تعاقب کرنے کے باجود، ان میں سے کسی ایک سوال کا جواب نہیں ملتا۔ ساحل کی مجلس ادارت کے سرخیل مولوی خالد بن حسن سے استفسار اس گتھی کو سلجھانے کا آخری راستہ تھا، سو ان سے بھی پوچھ لیا۔ ان کے جواب سے کراچی یونیورسٹی کے شعبہ تصنیف و تالیف کے مجلّے جریدہ (جریدہ، ۳۳، غیر مطبوعہ کتابیں نمبر [جلد پنجم]) کی طرف رہنمائی ہوئی۔ اس کے صفحہ باسٹھ پر خالد جامعی صاحب کی درج ذیل عبارت مرقوم ہے:

> خطبات کے بارے میں سید سلیمان ندویؒ نے سکوت اختیار فرمایا، اس کی کیا حکمت تھی؟ کیا مصلحت تھی؟ یہ ایسا سوال تھا جس کا جواب راقم نے بے شمار لوگوں سے معلوم کرنے کی کوشش کی لیکن ناکام رہا۔ علامہ سلیمان ندویؒ کے مسترشد جناب ڈاکٹر غلام محمدؒ جو راقم الحروف کے ہمسایہ تھے راقم نے ان سے اس بارے میں مسلسل اور مستقل استفسارات کیے۔ غلام محمدؒ صاحب نے خطباتؒ کے سلسلے میں مولانا عبدالماجد دریا بادیؒ اور اپنے شیخ حضرت والا سید سلیمان ندویؒ سے خطبات کے بارے میں جو کچھ سنا تھا وہ راقم کو جستہ جستہ املا کرا دیا۔ لیکن املا پر انھیں نظر ثانی کی مہلت نہ ملی۔ یہ املا ذیل میں بعض جگہ تکرار محسوس ہوتی ہے۔ ایک بات دوسرے پیرائے میں دوسری جگہ دہرائی گئی ہے لیکن راقم نے اسے

جوں کا توں رکھا۔ ان عبارتوں کی ادارت نہیں کی۔ املا کے یہ صفحات نامکمل ہیں۔ بقیہ صفحات کتابی صورت میں شائع کیے جایں۔

ڈاکٹر غلام محمدؒ نے خطبات پر سید سلیمان ندویؒ صاحب اور ماجد صاحب کے اعتراضات کئی نشستوں میں بیان فرمائے۔ راقم تین سال تک پابندی سے استفادہ کرتا رہا ہے ڈاکٹر غلام محمد والد محترم کے استاد تھے اور کئی سال سے ہمسایہ بھی لہٰذا خاص لطف و کرم فرماتے تھے۔ ڈاکٹر صاحب سے استفادے کا یہ سلسلہ دسمبر ۱۹۹۲ء تک جاری رہا۔ راقم کی رہائش گاہ تبدیل ہوئی تو یہ استفادہ معطل ہو گیا۔ اس عہد کی یادداشتیں پیش خدمت ہیں۔[]

سو حاصل تحقیق یہ ہوا کہ قرب مکانی کا جائز فائدہ اٹھاتے ہوئے خالد جامعی صاحب ڈاکٹر غلام محمد صاحبؒ کی گفتگو (امالی!) کو اپنی املا کی صورت میں محفوظ کرتے رہے اور ساحل کے مذکورہ شمارے میں اپنی ان یادداشتوں کی پہلی قسط قارئین کی نذر کر دی۔ اس پس و پیش منظر پر غور کرنے سے جو سوالات جنم لیتے ہیں ان کا اندازہ بہ آسانی کیا جا سکتا ہے! زیر نظر کتابچے میں اقبال اکادمی کی طرف سے انھی نکات کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ جناب احمد جاوید صاحب کی تحریر میں ان علمی اعتراضات کا جائزہ لیا گیا ہے جن کی سند ساحل کے دعوے کے مطابق دو راویوں (خالد جامعی۔ ڈاکٹر غلام محمد صاحبؒ) کے توسط سے، سید سلیمان ندویؒ تک پہنچتی ہے۔ جناب خرم علی شفیق صاحب نے ساحل کے مشمولات میں در آنے والی تاریخی اور واقعاتی اغلاط کی طرف توجہ دلائی ہے۔ جناب خضر یاسین ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کے ہونہار شاگرد ہیں۔ ان کی تحریر مسئلے کے کچھ اور علمی اور فلسفیانہ پہلو سامنے لاتی ہے۔ تینوں تحریریں مل کر ایک مجموعہ بنتی ہیں جو راویانِ خبر زدہ کو دعوت دیتا ہے کہ وہ پسِ واقعہ بھی دیکھنے کی کوشش کریں!

محمد سہیل عمر
ناظم
اقبال اکادمی پاکستان

خطبات کی تدوین پر
چند اعتراضات کا جائزہ

خرم علی شفیق

میارا بزم بر ''ساحل'' کہ آنجا!

ڈاکٹر غلام محمد کے امالی میں کچھ ملفوظات سامنے آئے ہیں جنھیں سید سلیمان ندوی صاحبؒ سے منسوب کیا جا رہا ہے۔ اِن کا تعلق اقبال کے خطبات تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ سے ہے۔ یہ کراچی سے نکلنے والے رسالوں جریدہ اور ساحل کے تازہ شماروں میں شائع ہوئے ہیں۔ یہ ابتدائی تاثرات فوری طور پر تحریر کرنا ضروری سمجھتا ہوں کیونکہ اِن امالی میں واقعاتی غلطیوں کی بھرمار ہے جن کی نشاندہی ضروری ہے۔

مجھے اِس بات پر حیرت ہے کہ امالی میں اقبال پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں وہ تحریکِ پاکستان اور برِصغیر کی سیاست کو چھوڑ کر زیادہ تر وہی ہیں جو عام طور پر نام نہاد ترقی پسند حلقوں کی طرف سے کیے جاتے رہے ہیں اور جن کا احاطہ مجھے ڈاکٹر مبارک علی کا جواب دیتے ہوئے ایک اور مضمون میں کرنا پڑا تھا۔ امالی کے ملفوظات سید سلیمان ندوی صاحبؒ سے منسوب کیے گئے ہیں (اگرچہ اس دعوے کو قبول کرنے میں مجھے تامل ہے) کیا اس سے یہ سمجھا جائے کہ جرح ونقدِ اقبال کی سطح پر دو مخالف طبقے کسی نہ کسی طرح ہم خیال ہو گئے ہیں؟

ڈاکٹر غلام محمدؒ کے امالی میں سیدھی سادی واقعاتی غلطیاں نہیں ہیں بلکہ حرف سازی اور حکایت بافی کا ایک اُلجھا ہوا جال ہے۔ کسی ثبوت کے بغیر یہ ماننے کو دل نہیں چاہتا کہ یہ سید سلیمان ندوی صاحبؒ ہی کے ارشادات ہیں۔ جب تک ثبوت نہ مل جائے ہمیں مصلحت پسندی کا یہ چہرہ سلیمان ندویؒ کی تصویر پر چپکانے کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ وہ مسئلہ ہے جس پر سلیمان ندوی کے محققین مجھ سے بہتر روشنی ڈال سکتے ہیں۔ یہ ملفوظات جس کسی کے بھی ہیں، میں صرف سوانحِ اقبال کے حوالے سے اِن میں در آنے والی غلط بیانیوں کی نشاندہی کرنا چاہتا ہوں۔

اِس سلسلے میں ہمیں مندرجہ ذیل نکات کا جائزہ لینا ہوگا:

☆ سید سلیمان ندویؒ کی خاموشی

☆ رجوع کا افسانہ

☆ اقبال کی عربی دانی اور طرزِ تحقیق
☆ اقبال دشمنی
☆ سید سلیمان ندویؒ اور مولانا مودودی
☆ مدیرِ ساحل کے معروضات
☆ اصل سید سلیمان ندویؒ
☆ حاصلِ بحث

سید سلیمان ندویؒ کی خاموشی

خطباتِ اقبال کے بارے میں سید سلیمان ندوی صاحب نے عام طور پر خاموشی اختیار کی مگر مکمل خاموشی نہیں۔ اظہار خیال کی ایک مثال ۹ فروری ۱۹۳۸ء کو منائے جانے والے ''یومِ اقبال'' پر اُن کا مقالہ ''ڈاکٹر اقبال کا علمِ کلام'' ہے جس میں مولانا عبدالسلام ندوی کا نام بطور شریک مصنف درج تھا۔ اِس میں تمام حوالے اقبال کی شعری تصانیف سے لیے گئے ہیں اور خطبات کو مکمل طور پر نظر انداز کر دیا گیا ہے حالانکہ مقالے کا موضوع خطبات سے زیادہ قریب تھا۔

نیم خاموشی کی مثال اقبال کی وفات (اپریل ۱۹۳۸ء) کے موقع پر معارف کا تعزیتی اداریہ تھا۔ اِس میں سید سلیمان ندویؒ نے لکھا:

> اقبال صرف شاعر نہ تھا، وہ حکیم تھا۔ وہ حکیم نہیں جو ارسطو کی گاڑی کے قلی ہوں یا یورپ کے نئے فلاسفروں کے خوشہ چین۔ بلکہ وہ حکیم جو اسرارِ کلامِ الٰہی کے محرم اور رموزِ شریعت کے آشنا تھے۔ وہ نئے فلسفے کے ہر راز سے آشنا ہو کر اسلام کے راز کو اپنے رنگ میں کھول کر دکھاتا تھا؛ یعنی بادۂ انگور نچوڑ کر کوثر و تسنیم کا پیالہ تیار کرتا تھا۔ [اختر راہی، مرتب: اقبال، سید سلیمان ندوی کی نظر میں، ص ۱۱۹]

اب ڈاکٹر غلام محمدؒ کے امالی میں سلیمان ندوی سے منسوب یہ الفاظ پڑھیے:

> یہ دلچسپ بات ہے کہ تمام جدیدیت پسند، کرامت علی سے مشرقی اور اقبال مرحوم تک سب اسلام کی اصلاح کے درپے ہیں۔ ایک بھی ایسا نہیں جو مغرب کی اصلاح چاہتا ہو، تمام عیب نقائص اسلام میں ملتے ہیں، مغرب ہر عیب سے خالی ہے۔ یہ عجیب تضاد ہے۔ کوئی مغرب کو بدلنا نہیں چاہتا سب اسلام کو

بدلنا چاہتے ہیں اور بدلنے کی اہلیت بھی نہیں رکھتے۔[ساحل: جون ۲۰۰۶،ص ۴۹]

دونوں میں سے کون سی بات سچ ہے؟ جو معارف میں شائع ہوئی یا جو امالی میں بیان کی جا رہی ہے؟ جس نے اقبال کے خطبات پڑھ رکھے ہوں اُسے تو ایسی بات کہنا جائز بھی نہیں کیونکہ خطبات میں اقبال نے کہا ہے:

یورپ کے عینی فلسفہ کو کبھی یہ درجہ حاصل نہیں ہوا کہ زندگی کا کوئی مؤثر جزو بن سکے اور اِس لیے اب حالت یہ ہے کہ یورپ کی فسادزدہ خودی باہم دگر حریف جمہوریتوں کی شکل میں جن کا مقصدِ وحید ہی یہ ہے کہ دولتمندوں کی خاطر ناداروں کا حق چھینے اپنے تقاضے پورا کر رہی ہے۔ یقین کیجیے یورپ سے بڑھ کر آج انسان کے اخلاقی ارتقا میں بڑی رکاوٹ اور کوئی نہیں۔[سید نذیر نیازی (ترجمہ): تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص ۲۷۶]

ستم ظریفی ہے کہ یہی جملے جب ایک مستشرق کے ہتھے چڑھے تو اُس نے یورپ والوں کو اقبال سے خبردار کرنے کی کوشش کی اور ہم اُس مستشرق کو بھی اقبال کا روحانی شاگرد قرار دیتے رہے ہیں۔ میری مراد آرتھر آربری سے ہے جس نے ۱۹۵۳ء میں رموزِ بیخودی کا انگریزی ترجمہ کرتے ہوئے دیباچے میں لکھا کہ اِس نظم کو پیش کرنے سے اُس کا مقصد یہ ہے کہ یورپ اقبال کے خطرناک ارادوں سے آگاہ ہو سکے۔ خطبات کے اِس اقتباس کو دلیل کے طور پر پیش کرتے ہوئے اُس نے اقبال کو الزام دیا کہ اُنہوں نے یورپ کو یہ سمجھانے کی جسارت کی تھی کہ اُسے مشرق سے تہذیبی اقدار سیکھ کر اپنی اصلاح کرنی چاہیے۔

آربری نے اپنی بات کھل کر کہہ دی لیکن اگر اقبال کے بارے میں سید سلیمان ندویؒ کے اصل خیالات وہی تھے جن کا اظہار ڈاکٹر غلام محمد کے امالی میں ہو رہا ہے اور اقبال کے بارے میں دوسری تحریریں لکھتے ہوئے اُنہوں نے تقیہ کر لیا تھا تو پھر سمجھنا پڑے گا کہ ہم جن کے وسیلے سے اقبال کو سمجھنے کی کوشش کرتے رہے وہی اقبال کے ساتھ پورا انصاف نہ کر سکے:

زاہدِ تنگ نظر نے مجھے کافر جانا
اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلماں ہوں میں
دیکھ اے چشمِ عدو مجھ کو حقارت سے نہ دیکھ
جس پہ خالق کو بھی ہو ناز وہ انساں ہوں میں

۲

سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اقبال کے بارے میں سید سلیمان ندویؒ کے اصل محسوسات یہ تھے تو ہمیشہ اِس کے برعکس کیوں لکھا؟ ایسی باتیں کیوں لکھیں جو امالی کی روشنی میں سرے سے بے بنیاد قرار پاتی ہیں (مثلاً تعزیتی شذرے کا اقتباس)۔ امالی میں اِس کا جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے:

> ہم اقبال مرحوم کی اہمیت و افادیت کو سمجھتے تھے، علماً نے کہا کہ خطبات پر نقد معارف میں آنا چاہیے، اِس ہیچ مداں نے صرف زبانی اتنا کہا کہ یہ لیکچر شائع نہ ہوتے تو اچھا ہوتا، اِس سے زیادہ کہنے کی ضرورت نہ تھی۔ [ساحل: جون ۲۰۰۶، ص۴۹]

آگے چل کر کہتے ہیں:

> معارف میں عموماً اِن گمراہیوں پر سکوت کا ایک سبب یہ تھا کہ اقبال مرحوم کی ذات سے اور اُن کے شاعرانہ کمالات سے ملّت کو جو فائدہ پہنچ رہا ہے اُس میں کوئی رکاوٹ پیدا نہ ہو۔ مولانا ماجد تو اِس معاملہ میں بہت غیرت مند تھے اور چاہتے تھے کہ اقبال مرحوم کے کفر کے خلاف جو کچھ لاوا اُن کے دل میں ہے کتابی صورت میں تحریر کر دیں لیکن اُن کو قائل کرنا پڑا کہ صبر سے کام لیں۔ اقبال مرحوم ملّت کا اثاثہ ہیں۔ اُن کی شاعری نے زخموں کی رفوگری کی لہٰذا ملت سے اُس کا روحانی سہارا چھن نہ پائے بلکہ اُنھیں آمادہ کیا کہ وہ تحریریں بھی شائع نہ کریں جو اقبال مرحوم کے نام جارحانہ لب و لہجے میں لکھی گئی تھیں۔ [ساحل: جون ۲۰۰۶، ص۵۹]

یہاں کچھ ایسا تاثر ملتا ہے گویا معارف کی خاموشی اقبال کے شاملِ حال نہ ہوتی تو وہ شاعرِ مشرق کے مقام پر بھی ٹھہر نہ پاتے۔ حقیقت اِس کے برعکس تھی۔ جب اقبال نے اجتہاد کے موضوع پر پہلی بار لاہور میں ۱۹۲۵ء میں خطبہ دیا تو مسجد وزیر خاں کے خطیب دیدار علی صاحب نے اُن کے خلاف کفر کا فتویٰ دے دیا۔ اُس میں اقبال کے خلاف ایسے دلائل پیش کیے جن کے بعد کم سے کم ایک عام مسلمان کی نظر میں اقبال کا ایمان مشکوک ہو جانا چاہیے تھا، مثلاً بانگِ درا میں آفتاب کو پروردگار کہ کر اُس سے دعا مانگی تھی، وغیرہ۔ نتیجہ کچھ بھی نہ نکلا۔ اقبال کو اپنے دفاع میں کچھ کہنے کی ضرورت بھی پیش نہ آئی، خواص اور عوام نے خطیب دیدار علی صاحب ہی کو رد کر دیا۔ اگلے برس اقبال الیکشن میں کھڑے ہوئے تو مخالفین نے پراپیگنڈ کیا کہ اقبال رسولؐ اللہ کی معراج کو جسمانی نہیں مانتے اور صرف روحانی معراج کے قائل

ہیں۔ اِس دفعہ بھی اقبال اپنے نظریات کی کسی وضاحت کے بغیر ہی بھاری اکثریت سے کامیاب ہو کر اسمبلی میں پہنچ گئے (انتخاب جداگانہ بنیادوں پر ہوئے تھے چنانچہ اُنھیں ووٹ دینے والوں میں صرف مسلمان ہی شامل تھے)۔ اِسی طرح کسی سخت مزاج بزرگ کا واقعہ تھا کہ ڈاڑھی منڈھے ہوؤں سے نہ ملتے تھے۔ اقبال اُن کے شہر جا کر اُن کے پاس دعا کروانے پہنچے تو اُنہوں نے بات کرنے سے انکار کر دیا مگر جب کسی نے بتایا کہ یہی علامہ اقبال تھے تو پیدل دوڑتے ہوئے ٹانگے کے اسٹینڈ پر پہنچے اور خود جا کر اقبال کو روک لیا کہ آپ پر اِن شرائط کا اطلاق نہیں ہوتا۔

چنانچہ اُس ماحول میں اگر سید سلیمان ندوی صاحب اپنے رسالے میں اقبال کے خلاف مضمون چھاپ دیتے یا مولانا ماجد کتاب لکھ دیتے تو کیا اقبال کی مقبولیت میں کوئی فرق آ جاتا؟ ملت سے اُس کا روحانی سہارا اگر چھن جاتا تو یہ سہارا اقبال کی شاعری نہیں بلکہ سلیمان ندوی کا رسالہ اور مولانا ماجد کی کتاب ہوتی۔ علمِ کلام تو عام لوگوں کی دلچسپی کی چیز بھی نہ تھی، تصوف اور پیری مریدی جس میں ہندوستان کے عام اور خاص مسلمان اکثر بندھے ہوئے تھے جب اُس حوالے سے حسن نظامی نے اسرارِ خودی پر معرکہ گرم کیا تو کیا ملت سے اقبال کی شاعری کا سہارا چھن گیا یا جب اقبال نے مولانا حسین احمد مدنی کو اخبار میں بولہبی کا طعنہ دے کر محاذ آرائی کی تو کیا اقبال کی مقبولیت میں کمی آ گئی؟ سلیمان ندوی یا مولانا ماجد کچھ چھاپ بیٹھتے تو صرف اِتنا ہوتا کہ اِن بزرگوں کا موقف سب کے سامنے آ جاتا اور پھر لوگ جو فیصلہ کرتے وہ نہ اِن کے اختیار میں ہوتا نہ اقبال کے بس میں ہوتا۔ اپنی عافیت اندیشی کو امتِ مسلمہ پر احسان قرار دینا اور اقبال کو خواہ مخواہ اپنا احسانمند قرار دینا کچھ ایسی بات ہے جو تاریخی طور پر غلط ثابت ہونے کے بعد بات کہنے والے کے مرتبے کو ہماری نظروں سے گرا دیتی ہے۔

۳

اب یہ بھی دیکھ لیجیے کہ جن خطبات کے بارے میں سید سلیمان ندویؒ نے خاموشی اختیار کی اِن امالی میں انہیں سید سلیمان ندویؒ ہی کی زبانی اُمتِ مسلمہ کے لیے کتنا بڑا خطرہ بتایا جا رہا ہے۔ پھر غور کیجیے کہ کیا اِتنے بڑے خطرے پر خاموش رہنا، معارف کے شذرات میں اُس پر اِس طرح پردہ ڈالنا کہ اُسے اسرارِ کلامِ الٰہی اور رموزِ شریعت قرار دینا کیا ایک دیانتدار اہلِ قلم سے متوقع ہو سکتا ہے؟ امالی میں سید سلیمان ندویؒ سے منسوب ہوا ہے:

علما نے اُن کی شاعری کے بڑے حصے کو قبول کرلیا کہ یہ ٹھیک تھا۔ جو حصہ غلط تھا وہ غلط ہے۔ لیکن نثر کو قدیم اور جدید طبقات نے مسترد کر دیا۔ البتہ مجھے نظر آتا ہے کہ مستقبل میں مغرب فکرِ اقبال مرحوم اور خطبات کو اسلامی معاشروں کو جدید بنانے کے لیے مضبوط آلے کے طور پر استعمال کرے گا۔

[ساحل: جون ۲۰۰۶، ص ۴۹-۵۰]

ساحل کی اس عبارت سے اگر چہ یہ ہرگز واضح نہیں ہوتا کہ یہ تبصرہ سید صاحبؒ کا ہے یا ڈاکٹر غلام محمد صاحبؒ کا؟ یا مرتب کے منہ زور قلم کا شاخسانہ! تاہم فی الوقت فرض کر لیجیے کہ یہ سید صاحبؒ ہی کا ارشاد ہے تو بھی دردمندی یہیں ختم نہیں ہوتی۔ مزید بیان ہوتا ہے:

اقبال مرحوم کے خطبات کے مباحث کے نتیجے میں مذہب کا امکان محض فلسفیانہ واہمہ بن جاتا ہے۔۔۔ جس کے نتیجے میں مذہب کالعدم ہو جاتا ہے جیسا کہ مغرب میں ہو چکا ہے۔ میرا خیال ہے کہ خطبات کو جب بھی اسلامی معاشروں میں علمی مقام ملا مذہب، اسلامی معاشروں سے رخصت ہو جائے گا۔

[ساحل: جون ۲۰۰۶، ص ۷۳]

یہی نہیں بلکہ یہ بھی:

مجھے اندیشہ ہے کہ مستقبل میں برعظیم کے مذہبی معاشروں کو تہس نہس کرنے کے لیے خطباتِ اقبال کو ایک طاقت ور قوت کے طور پر کام میں لایا جائے گا۔ [ساحل: جون ۲۰۰۶، ص ۷۷]

جس چیز کو اُمّت کے لیے اتنا بڑا خطرہ سمجھتے ہیں اُس پر خاموشی کیسی؟ اِس خاموشی کے لیے جو عذر پیش کیا ہم اُس کا جائزہ پہلے لے چکے ہیں اور پھر صرف خاموشی ہی نہیں نیم رضا بھی ہے جس میں کبھی کبھی اقبال کے فلسفیانہ مقام کی وہ مداحی بھی شامل ہو جاتی ہے جیسی ہم نے معارف کے ایک اقتباس میں سے نقل کی۔ یہ کیسی اُلجھی ہوئی نفسیات ہے؟ کیا ہم تسلیم کرلیں کہ جس سلیمان ندوی کو اقبال نے اپنے ایک مکتوب میں قلندر کہا تھا اُن کا ذہن واقعی اِس طرح کام کرتا ہوگا؟ ساحل کے سرورق کی طویل تعارفی عبارت میں لکھا ہے:

اِن امالی کے ذریعے پہلی مرتبہ خطباتِ اقبال کے ضمن میں سید سلیمانؒ کے خدشات، وسوسوں، اندیشوں کا پہلا مفصل جائزہ منظرِ عام پر آتا ہے جو اقبالیات کے ماہرین کے لیے فکر و نظر کے نئے دریچے وا کرتا ہے۔ [ساحل: جون ۲۰۰۶، سرورق]

تمام ماہرین کیوں، صرف ڈاکٹر ایوب صابر کافی ہیں! البتہ سید سلیمان ندویؒ پر تحقیق کرنے والوں کے لیے زیادہ دریچے وا ہوتے ہیں۔ یہ اُن کی ذمہ داری ہے کہ معلوم کریں کہ

یہ ملفوظات واقعی سید سلیمان ندویؒ صاحب کے ہیں یا نہیں۔ اگر ہیں تو پھر اسلامی علوم و تاریخ کے بیسیوں موضوعات پر باقی تحریروں میں سے کون سی اُن کے اصل خیالات ظاہر کرتی ہیں اور کون کون سی میں کسی مصلحت کے تحت ایسی دوسری چیزوں کی تعریف کی گئی ہے جن کے نتیجے میں اسلامی معاشروں سے مذہب کے رخصت ہو جانے، دین کے کالعدم ہو جانے یا مذہبی معاشروں کے تہس نہس ہونے کا اندیشہ ہے! یہ تحقیق مکمل ہونے تک کیا سید سلیمان ندویؒ کی تمام تحریروں کو قرنطینہ میں رکھا جائے گا؟

۴

اب امالی میں سید سلیمان ندویؒ سے منسوب یہ قصہ مولانا عبدالماجد دریابادی کے بارے میں سنیے:

> مجھے یاد ہے کہ ایک مرتبہ کسی قاری نے [مولانا ماجد سے] استفسار کیا کہ کیا خطبات کا ترجمہ ہو رہا ہے۔ اب کیا ہوگا تو ماجد صاحب نے تیکھے انداز میں صدق میں جواب دیا تھا کہ اقبال مرحوم [اور] سر سید جب کبھی یورپ کے سامنے اسلام پیش کرتے ہیں تو ڈرتے رہتے ہیں کہ کوئی بات بھی زبان سے ایسی نہ نکل جائے جو یورپ کو ناگوار ہو۔ خطبات اگر ترجمہ ہو گئے تب بھی اِس کے فروغ کا دائرہ بہت محدود رہے گا اور یہ فتنہ کبھی پھیل نہ سکے گا۔ [ساحل: جون ۲۰۰۶، ص ۵۹]

یہ خوب رہی کہ اسلام کے بارے میں کسی کے خیالات آپ کی سوچ سے ہم آہنگ نہ ہوں تو اُس پر جو دل چاہے الزام لگا دیجیے خواہ الزام درست نہ ہو۔ اقبال نے کون سی تحریر میں یورپ کی ناگواری کا لحاظ کیا تھا؟ میں نے خطبات ہی میں سے وہ اقتباس پیش کیا ہے جو اِس کی تردید کرتا ہے۔ مزید اقتباسات اور تفصیلی بحث اُس مضمون میں پیش کر چکا ہوں[۱] جس میں ڈاکٹر مبارک علی کی طرف سے اٹھائے گئے اِسی اعتراض کا جواب دیا تھا۔ کیا غضب ہے کہ اقبال کے خلاف سید سلیمان ندوی، مولانا ماجد اور ڈاکٹر مبارک علی ایک ہی مورچے سے برآمد ہوں!

رجوع کا افسانہ

۱

ڈاکٹر غلام محمدؒ کے امالی میں کہا گیا ہے کہ اقبال نے خطبات کے مباحث سے رجوع کر

لیا تھا۔ معاف کیجیے گا، یہ سراسر غلط ہے۔ مولانا ماجد کا جو واقعہ اوپر درج ہوا اُس کے بعد سید سلیمان ندویؒ سے یوں منسوب کیا گیا ہے:

مولانا دریابادی کا یہ اعتماد کتنا درست تھا! خطبات کو میں فتنہ اِس لیے نہیں کہ سکتا کہ اقبال مرحوم نے اِن مباحث سے رجوع کر لیا تھا اور نظرِ ثانی کر رہے تھے۔ اُنہیں اِس کا موقع نہ ملا۔ [ساحل: جون ۲۰۰۶، ص ۵۹]

امالی میں سید سلیمان ندویؒ کی زبان سے اِس دعوے کو کئی دفعہ دہرایا گیا ہے۔ آیئے، ایک ایک کر کے تمام حوالوں کا جائزہ لیتے ہیں:

آخر عمر میں اقبال مرحوم نے بھی ان نظریات سے رجوع کر لیا تھا۔ ہمارے دوست خواجہ عبدالوحید نے مجھے لاہور کی ایک تقریب کا حال لکھا تھا جہاں اقبال مرحوم نے یہ اعتراف کیا تھا کہ مغربی فکر و فلسفے کو منہاج سمجھ کر اسلام کی توجیہ و تشریح کا طریقہ ٹھیک نہیں تھا۔ مجھے اِس کے برعکس رویہ اختیار کرنا چاہیے تھا۔ یعنی آخری عمر میں اقبال مرحوم امام غزالی کے منہاج کے قائل ہو گئے تھے... [ساحل: جون ۲۰۰۶، ص ۷۳]

اقبال کے اِس اعتراف سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ وہ خطبات کے مباحث سے رجوع کر چکے تھے۔ یورپ کے آخری سفر سے واپسی پر یکم مارچ ۱۹۳۳ء کو اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ لاہور نے انہیں استقبالیہ دیا تھا تو اُنہوں نے کہا تھا:

میں نے اپنی زندگی کے ۳۵ سال اسلام اور موجودہ تہذیب و تمدن کی تطبیق کی تدابیر کے غور و فکر میں بسر کر دیے ہیں اور اِس عرصے میں یہی میری زندگی کا مقصدِ وحید رہا ہے۔ میرے حال کے سفر نے مجھے کسی حد تک اِس نتیجہ پر پہنچا دیا ہے کہ ایسے مسئلے کو اِس شکل میں پیش نہیں کرنا چاہیے۔ کیوں کہ اِس کا مطلب بجز اِس کے کچھ نہیں کہ اسلام موجودہ تمدن کے مقابلے میں ایک کمزور طاقت ہے۔ میری رائے میں اِس کو یوں پیش کرنا چاہیے کہ موجودہ تمدن کو کس طرح اسلام سے قریب تر لایا جائے۔

اگر یہی وہ تقریب ہے جس کا بیان خواجہ عبدالوحید نے سلیمان ندوی کو لکھ بھیجا تو اِس تقریب کے وقت اقبال انگلستان کے کسی ناشر کے ساتھ خطبات کا نیا اڈیشن ساتویں خطبے کے اضافے کے ساتھ آکسفورڈ یونیورسٹی پریس سے شائع کرنے کا بندوبست کر کے آئے ہوئے تھے (امالی میں اِس ساتویں خطبے کو بہت بڑی گمراہی قرار دیا گیا ہے)۔ اِس تقریب کے بعد ہی

اُس نئے اڈیشن کے لیے متن پر نظرِ ثانی کی۔ اگر رجوع وغیرہ کیا ہوتا تو اچھا موقع تھا کہ متن میں تبدیلی کرتے۔ انہوں نے لفظی ترامیم کے سوا کوئی تبدیلی نہ کی اور اگلے برس خطبات کا شاندار اڈیشن شائع ہوا۔ کیا غضب ہے کہ وہ ایک اور اڈیشن چھپوانے کی تیاری کر رہے ہیں اور آپ فرماتے ہیں کہ دیکھو رجوع کر لیا!

خواجہ عبدالوحید کے بیان کو مزید وسعت دی جاتی ہے اور یہ کسی ایک تقریب تک محدود نہیں رہتا۔ امالی میں ارشاد ہوتا ہے:

آخری زمانے میں اُنھوں نے [اقبال نے] بارہا مختلف مجالس میں اعتراف کیا کہ میں نے مغرب کو منہاج بنا کر اسلام کو اس کسوٹی پر پرکھنے کی کوشش کی۔ یہ طریقہ کار درست نہیں تھا، اسلام کو کسوٹی بنا کر مغرب کو اس معیار پر پرکھنا چاہیے تھا تاکہ اسلام اور مغرب کے مابین مغائرت دُور کی جا سکے۔
[ساحل: جون ۲۰۰۶، ص ۹۴]

حضرت، ہمیں تو ایک ہی مجلس کا علم ہے جہاں ایسی بات کہی تھی اور سچ کہیے کہ آپ بھی اُسی ایک کو ہزار کر کے ہمیں دکھا رہے ہیں۔ اوپر خواجہ عبدالوحید کا حوالہ دیتے ہوئے آپ کا انداز بھی کچھ ایسا تھا جیسے ایک ہی تقریب میں اقبال نے یہ بات کہی تھی۔ لیکن اگر کئی تقاریب میں کہی ہو تب بھی فرق نہیں پڑتا کیونکہ یہ ثابت ہے کہ ایسی بات کا کہنا خطبات سے رجوع کی طرف اشارہ نہ تھا۔ یہاں بھی وہی شک گزرتا ہے کہ یہ سید صاحبؒ کے ارشادات ہیں یا کسی اور کا خامۂ ہذیان رقم!

۲

جملہ معترضہ، اقبال کا یہ کہنا کہ اسلام اور موجودہ تہذیب کی تطبیق جس طرح انھوں نے کی ہے اُس کی بجائے کسی اور طرح ہونی چاہیے تھی، رُوحِ عصر سے اُن کی ہم آہنگی کا مظہر ہے۔ اِس سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔

اقبال نے معذرت خواہانہ سوچ کے زمانے میں آنکھ کھولی تھی اور یہ سوچ اب آہستہ آہستہ ختم ہو کر نئے مکاتبِ فکر کو جگہ دینے والی تھی جن میں انتہا پسند رجعت نوازی سے لے کر روشن خیالِ روایت پسندی تک کئی دھارے گنوائے جا سکتے ہیں۔ ہماری نسل اِنہی مکاتبِ فکر کے زمانے میں پروان چڑھی ہے اور جو بات اقبال کے خطبات میں ہمارے لیے سب سے

زیادہ الجھن پیدا کرتی ہے وہ کہیں کہیں اُن کا معذرت خواہانہ انداز ہے۔ ایسے میں جب اُن کا اِس قسم کا بیان سامنے آتا ہے تو وہ اچانک ہمیں ہمارے دَور کے باشندے دکھائی دینے لگتے ہیں اور اُن کی فکر (جس میں اُن کے خطبات شامل ہیں) اپنے زمانے کی پابند ہونے کے باوجود ہمارے زمانے میں جھانکتی محسوس ہوتی ہے۔

میں خود بھی جب اقبال کی سوانح پر کام کرتے ہوئے اُن کے اِس بیان پر پہنچا تو مجھے خیال ہوا کہ اِس کے بعد اُن کی سوچ کا رُخ بدلا ہوگا اور شائد اُن کی زندگی کے باقی برسوں میں ایسی تحریریں مل جائیں جنھیں ہم اُس زمانے کے مخصوص رجحانات سے الگ کر کے ان مصنفین کے سامنے پیش کر سکیں جنھیں اقبال کے اس رویے سے کچھ شکایت ہے۔ جہاں تک علمِ کلام سے متعلق اقبال کے خیالات کا تعلق ہے مجھے اپنی تلاش میں ناکامی ہوئی اور کسی بنیادی تبدیلی کا سراغ نہ ملا۔ البتہ عالمی نظام سے متعلق ایک رویہ اس مرحلے کے بعد اُن کے یہاں دن بدن زور پکڑتا دکھائی دیتا ہے۔ یہ وہی خیال ہے جسے ۱۹۲۰ء میں انہوں نے یونیورسل سوشل ری کنسٹرکشن یعنی عالمی سماجی تشکیلِ جدید کا نام دیا تھا مگر جس کا اظہار یورپ سے آخری سفر کے بعد بہت خوبصورت انداز میں ۱۵ جنوری ۱۹۳۴ء کو ایک خط میں کیا۔ حسنِ اتفاق، یہ خط سید سلیمان ندویؒ صاحب کے نام تھا:

مخدومی، السلام علیکم

دنیا اِس وقت عجیب کشمکش میں ہے۔ جمہوریت فنا ہو رہی ہے اور اُس کی جگہ ڈکٹیٹر شپ قائم ہو رہی ہے۔ جرمنی میں مادی قوت کی پرستش کی تعلیم دی جا رہی ہے۔ سرمایہ داری کے خلاف پھر ایک جہادِ عظیم ہو رہا ہے۔ تہذیب و تمدن (بالخصوص یورپ میں) بھی حالتِ نزع میں ہے۔ غرض کہ نظامِ عالم ایک نئی تشکیل کا محتاج ہے۔ ان حالات میں آپ کے خیال میں اسلام اِس جدید تشکیل کا کہاں تک ممد ہو سکتا ہے؟ اِس مبحث پر اپنے خیالات سے مستفیض فرمایئے، اور اگر کوئی کتابیں ایسی ہوں جن کا مطالعہ اِس ضمن میں مفید ہو تو اُن کے ناموں سے آگاہ فرمایئے۔ والسلام، محمد اقبال۔ [اختر راہی، مرتب: اقبال، سید سلیمان ندوی کی نظر میں، ص ۲۱۵]

۳

امالی میں معرکے کی چیز وہ قصہ ہے کہ مولانا ماجد نے اقبال کے خطبات پڑھ کر سخت

تنقیدی خط لکھا جس کی وجہ سے اقبال ڈر گئے اور... اُس کے بعد اقبال نے کیا کیا؟ افسوس، امالی کے بزرگ کبھی کہتے ہیں اقبال نے خطبات کی ساری زبان بدل کر کتاب شائع کروائی، کبھی کہتے ہیں خطبات کا ارادہ ہی ترک کر دیا، کبھی کہتے ہیں خطبات پر نئے سرے سے نظرِ ثانی شروع کی جو کبھی شائع نہ ہو سکی۔ گویا خود بھی اندازہ نہیں کہ اِن میں سے صرف کوئی ایک بات درست ہو سکتی ہے۔ بھلا یہ تمام باتیں کیسے درست ہو سکتی ہیں؟ اگر ایک بات درست ہے تو باقی آپ نے جھوٹ کیوں کہیں؟

آیئے ان تمام بیانات کا جائزہ لے کر دیکھتے ہیں کہ کس طرح یہ تاریخی واقعات کی روشنی میں بلکہ ایک دوسرے کے تقابل میں بھی غلط ہیں۔

میرے مشورے سے اقبال مرحوم نے ماجد صاحب کو خطبۂ اجتہاد اور دیگر خطبات ارسال کیے تھے۔ ماجد صاحب نے نہایت سخت رائے دی۔ اُنہوں نے اقبال مرحوم کو یہ بھی لکھا کہ علومِ اسلامی پر عبور کے بغیر اسلام پر نقد بہت بڑی جسارت ہے۔ آپ عربی زبان سے کماحقہ واقف نہیں اور صرف ترجموں سے مدد لے کر یا اہلِ علم کی معاونت سے اسلام کے مسلمات، قرآن وسنت اور تعاملِ امت سے ثابت شدہ امور، حتیٰ کہ عقائد جنت دوزخ کے بارے میں بھی آپ آزادانہ رائے قائم کرتے ہیں۔ قرآن وسنت کو منہاج نہیں بناتے، یہاں تک تو معاملہ ٹھیک ہے کہ آپ تلاشِ حقیقت میں سرگرداں ہیں لیکن اِس تلاش کے دوران تشکک اور ریب کی اِس کیفیت میں آپ کی جانب سے اِن مہماتِ مسائل میں اِس رائے کا تحریری اظہار سیدھے سادھے لفظوں میں کفر ہے۔ یہ ماجد صاحب کا انداز تھا، دین کے معاملے میں وہ مداہنت برداشت نہ کرتے تھے۔ اُن کے خط سے اقبال کو شدید ذہنی دھچکا پہنچا۔ اُنھوں نے [مولانا ماجد نے] مشورہ دیا تھا کہ آپ کی علمی اُلجھنیں بجا ہیں لیکن آپ اُلجھن سوال کی صورت میں جید علما کے سامنے پیش کیجیے پھر بھی سمجھ میں نہ آئے تو توقف کیجیے۔ اعتراض کا مطلب یہ ہے کہ آپ دین میں تضاد تلاش کر رہے ہیں۔ یہ اسلام کی خدمت نہیں۔ آپ کو اللہ نے دوسری صلاحیتیں دی ہیں۔ اُس سے کام لیجیے، فقہ اور اجتہاد آپ کے دائرۂ علم سے باہر کی چیزیں ہیں۔ ان امور پر صرف وہ شخص کام کرے جس نے اپنی عمر اِن معاملات کی تہ تک پہنچنے میں بسر کر دی ہو اور صدرِ اول سے لے کر آج تک کے تمام فقہی ذخیرے، اختلافاتِ ائمہ، اختلافاتِ مجتہدین، پوری اسلامی تاریخ اُس کے مختلف ادوار وغیرہ پر اُس کی فقیہانہ نظر ہو۔ جس طرح آپ نے مغرب میں جا کر مغربی فکر وفلسفے کی تعلیم حاصل کی بالکل اُسی طرح آپ کی یہ اولین ذمہ داری ہے بلکہ ذمہ داری نہیں آپ پر فرض عائد ہوتا ہے کہ آپ علومِ اسلامی کی

تحصیل بالکل اُس طرح اِس کے مراکز میں جا کر کریں۔ جب مغربی فلسفے کے لیے مغرب اور جرمنی جا سکتے ہیں تو اسلامی علوم کے لیے اس کے مراکز و مصادر سے رجوع کیوں نہیں کرتے؟ [ساحل: جون ۲۰۰۶، ص ۸۳-۸۴]

اقبال نے یورپ جا کر مغربی فلسفے کی تعلیم کہاں حاصل کی؟ اِسے تو لاہور ہی میں مکمل کر چکے تھے۔ جرمنی سے وہ عربی میں ڈگری لائے تھے مگر امالی کے مطابق مولانا ماجد نے فرض کر لیا کہ اقبال کو عربی نہیں آتی ہو گی اور مغربی فلسفہ پڑھنے یورپ گئے ہوں گے (اقبال کی عربی دانی پر ہم آگے چل کر بات کریں گے)۔ مولانا ماجد نے یہ خط کس زمانے میں لکھا؟ امالی میں سنہ نہیں بتایا گیا مگر جو تفصیل دی ہے اُس سے کچھ اندازہ لگانے کی کوشش کی جا سکتی ہے:

اُن کی [اقبال کی] تحریر نہایت گنجلک ہے اور میرے خیال میں اقبال مرحوم نے ماجد صاحب کی شدید تنقید کے بعد احتیاط کے طور پر اپنے آپ کو محفوظ رکھنے کے لیے یہ طرز ایجاد کیا تھا تاکہ بات کہ دی جائے اور گرفت بھی نہ ہو۔ [ساحل: جون ۲۰۰۶، ص ۹۲]

اِس سے معلوم ہوا کہ یہ تنقید کتاب کے پہلے اڈیشن کی اشاعت سے پہلے ہوئی کیونکہ طرزِ تحریر تو ۱۹۳۰ء کے پہلے اڈیشن میں متعین ہو گیا تھا۔ دوسرے اڈیشن میں جو ۱۹۳۴ء میں آیا، طرزِ تحریر بدلا نہیں گیا۔ مگر پھر امالی کچھ اور بھی کہتے ہیں:

اجتہاد پر اقبال مرحوم کا خطبہ جو شائع ہو چکا ہے۔ پہلے متن سے بہت مختلف ہے۔ اِس میں بھی انحرافات کے بہت پہلو ہیں لیکن پہلا متن تو بے حد غلط سلط تھا۔ علماً کی تنقید سے اقبال مرحوم نے یہ بات سمجھ لی۔ دینی مسائل میں اُن کی دخل اندازی اُن کے بس کی بات نہیں، لہٰذا وہ شاعری کریں اور ان امور تک محدود رہیں جن پر انھیں عبور حاصل ہو ورنہ دین چیستاں بن جائے گا۔ [ساحل: جون ۲۰۰۶، ص ۸۷]

یہ بیان اشکال سے خالی نہیں ہے اور حقائق کو توڑ مروڑ کر خلطِ مبحث کی کوشش کا نمونہ ہے۔ اجتہاد پر اقبال کے خطبے کے پہلے متن سے مراد اگر وہ خطبہ ہے جو اقبال نے ۱۹۲۵ء میں لاہور میں دیا تو علما کی تنقید اُس زمانے سے لے کر ۱۹۳۰ء میں خطبے کی اشاعت کے درمیانی عرصے میں ہوئی ہو گی۔ اگر اُس خطبے کو اولین شکل سمجھ رہے تھے جو اقبال نے ۱۹۲۹ء میں دیا تو پھر تنقید کا عرصہ ذرا تنگ ہو کر ایک ڈیڑھ سال رہ جاتا ہے۔ بہر حال خطبۂ اجتہاد پہلی بار ۱۹۳۰ء میں پوری کتاب کے ساتھ ہی شائع ہوا۔ امالی کے بزرگ کہتے ہیں کہ اِسی دوران اقبال سمجھ چکے تھے کہ اُنہیں صرف شاعری کرنی چاہیے اور دینی مسائل میں دخل نہیں دینا چاہیے۔ یہ بات

کس طرح مانی جا سکتی ہے جبکہ اُنہوں نے دو سال بعد ایک اور خطبہ دیا، آیندہ بھی اِس موضوع پر قلم اٹھاتے رہے اور چار سال بعد خطبات کا بین الاقوامی اڈیشن بھی شائع کیا۔ یہ بات امرِ واقعہ نہیں بلکہ کوئی ایسی خواہش لگتی ہے جس کی شدت کی وجہ سے خواہش کرنے والا آہستہ آہستہ سمجھنے لگے کہ واقعی ایسا ہو گیا تھا۔

امالی میں جو بزرگ بول رہے ہیں وہ مزید فرماتے ہیں:

ماجد صاحب کی تنقید کے بعد اقبال مرحوم نے خطبات کا ارادہ ترک کر دیا تھا۔ [ساحل: جون ۲۰۰۶، ص ۸۶]

سبحان اللہ! پھر خطبات چھپے کیسے؟ مگر آپ کا دل نہیں بھرتا اور آپ اِسی فینٹسی کو ابھی ایک اور طریقے سے سوچ کر حظّ اٹھاتے ہیں:

ماجد صاحب کے خط نے اقبال مرحوم کی ہمت شکستہ کر دی تھی۔ انہوں نے اِس تنقید کی روشنی میں خطبہ میں بہت سی ترامیم کیں، تغیرات کیے، نظرِ ثانی کا یہ سلسلہ کئی مہینوں تک چلا، لیکن ماجد صاحب کی خواہش کے باوجود اقبال مرحوم نے انھیں نظرِ ثانی شدہ مسودہ ارسال نہیں کیا۔ انھیں خدشہ تھا کہ ماجد صاحب اِس سے بھی مطمئن نہ ہوں گے۔ مجھے یہ مسودہ ارسال کیا گیا تھا۔ اس پر میرے کچھ تحفظات تھے اور تنقید بھی، اقبال مرحوم کو قلق تھا کہ علما نے ان کے خطبات کا خیر مقدم نہیں کیا۔ وہ علما کی طاقت سے بخوبی واقف تھے اور تنِ تنہا اُن سے مقابلہ کرنے کی سکت نہ پاتے تھے۔ [ساحل: جون ۲۰۰۶، ص ۸۷]

بیان کے پہلے حصے سے تاثر ملتا ہے کہ یہ اقبال کی زندگی کے آخری دَور کی بات ہو گی۔ اِس لحاظ سے پچھلے بیان کی نفی ہوتی ہے کہ اقبال نے مولانا ماجد کی تنقید سے گھبرا کر وہ اندازِ تحریر اختیار کیا جو خطبات کے مطبوعہ نسخوں میں دکھائی دیتا ہے۔ اگر مان لیں کہ امالی کے بزرگ نے وہاں غلط بیانی کی تھی اور یہاں سچ بولا تب بھی کہتے ہیں کہ اقبال علما کی طاقت کا تنہا مقابلہ کرنے کی سکت نہ پاتے تھے۔ یہ بات تو آخری زمانے میں نہیں تھی۔ آخر حسین احمد مدنی کا مقابلہ تنہا کیا تھا۔ پھر مولانا ماجد کا اعتراض خطبات کے کسی ایک آدھ مباحث تک نہ تھا بلکہ سرے سے یہی بات گوارا نہ تھی کہ اقبال دینی مسائل پر قلم اٹھائیں۔ اگر اقبال اُن کی بات مانتے تو پھر دینی مسائل پر اظہارِ خیال سے مکمل گریز کر کے صرف شاعری کرتے مگر ایسا تو کبھی بھی نہیں ہوا!

۴

اقبال نے شبلی کی الکلام میں سے شاہ ولی اللہ کی عبارت پر ایک تبصرے کو اپنے خطبۂ اجتہاد میں شامل کیا تھا۔ انھیں خود ہی اندازہ ہوا کہ اِس معاملے میں شبلی کی تحریر شاہ ولی اللہ کی اصل عبارت سے مختلف ہے تو سید سلیمان ندویؒ سے بھی مشورہ کیا۔ اِس کی کچھ تفصیل آگے ''اقبال کا طرزِ تحقیق'' کے تحت پیش کی جائے گی مگر یہاں رجوع کی ایک اور فینٹسی سنیے:

شاہ ولی اللہ کے نام سے غلط حوالہ پیش کرنا ایک ایسے خطبے میں جسے علماً کی نظر سے گزرنا تھا بڑی جرات کی بات تھی۔ ماجد صاحب نے اِس غلطی کو بھی واضح کیا تھا لیکن مرحوم پر یہ غلطی اُس وقت واضح نہ ہو سکی۔ جب اقبال مرحوم پر یہ بات واضح ہوگئی کہ اُن سے بہت بڑی غلطی ہوئی اور اُمت کے اجماع کے برعکس رائے دی گئی ہے اور دلیل بھی محرف ہے تو وہ دل گرفتہ ہوئے۔ مجھ سے خط و کتابت کے ذریعے استفسار کیا۔ دوسرے علماً سے بھی رجوع کیا۔ خطبات پر نظرِ ثانی کا وعدہ کر لیا لیکن مہلت نہ ملی۔ اقبال مرحوم کے مسودات میں نظرِ ثانی شدہ عبارتیں مل سکتی ہیں۔ [ساحل: جون ۲۰۰۶، ص۹۴]

اقبال نے پہلی بار اِس حوالے کا ذکر سید سلیمان ندوی صاحبؒ سے ۲۳ ستمبر ۱۹۲۹ء کے ایک خط میں کیا۔ سیاق و سباق سے معلوم ہوتا ہے کہ اِس سے پہلے اُن کے درمیان اِس کا ذکر نہیں آیا تھا:

الکلام (یعنی علمِ کلامِ جدید) کے صفحات ۱۱۳-۱۱۴ پر مولانا شبلی رحمۃ اللہ علیہ نے حجۃ اللہ البالغہ (صفحہ۱۲۳) کا ایک فقرہ عربی میں نقل کیا ہے جس کے مفہوم کا خلاصہ انہوں نے اپنے الفاظ میں بھی دیا ہے... [اختر راہی، مرتب: اقبال، سید سلیمان ندوی کی نظر میں، ص۱۹۹]

پانچ دن بعد ایک اور خط لکھا کہ شاہ ولی اللہ کی کتاب بھی نظر سے گزر گئی ہے۔ اِس کے بعد ۲۴ جنوری ۱۹۳۴ء تک کسی خط میں اِس مسئلے پر گفتگو نہیں۔ اُس روز سید سلیمان ندوی صاحب کے ایک پرانے خط کا ذکر کر کے کسی کتاب کا حوالہ طلب کیا۔ اس تحریر میں کہیں بھی اُس دل گرفتگی کا اظہار نہیں جس کا ذکر امالی میں کیا جا رہا ہے۔ جواب ملنے پر یکم فروری ۱۹۳۴ء کو اگلے خط میں لکھا:

آپ نے جو کچھ لکھا ہے درست ہے، مگر میں اُن معاملات کی ایک فہرست چاہتا ہوں جن کے متعلق رائے قائم کرنا 'امام' کے سپرد ہے... [اختر راہی، مرتب: اقبال، سید سلیمان ندوی کی نظر میں، ص۲۱۷]

اِس متن میں یا اِس کے لب و لہجے میں بھی کسی دل گرفتگی کا شائبہ نہیں۔ ڈیڑھ سال بعد ۷ اگست ۱۹۳۶ء کو اُنہیں لکھا:

ان شاء اللہ موسمِ سرما میں وہ انگریزی کتاب لکھنا شروع کروں گا جس کا وعدہ میں نے اعلیٰ حضرت نواب صاحب بھوپال سے کر رکھا ہے۔ اُس میں آپ کے مشورے کی ضرورت ہے۔ بدورالبازغہ بھی اِسی مقصد کے لیے منگوائی ہے۔ اِس کتاب میں زیادہ تر قوانینِ اسلام پر بحث ہوگی کہ اِس وقت اِسی کی زیادہ ضرورت ہے۔ [اختر راہی، مرتب: اقبال، سید سلیمان ندوی کی نظر میں، ص۲۲۹]

لیجیے، پہلے اجتہاد پر خطبہ دیا تھا اب پوری کتاب لکھنے کا ارادہ ہے اور یہ وفات سے صرف بیس مہینے قبل کی بات ہے۔ اِس کے بعد سید سلیمان ندوی صاحب کے نام صرف ایک اور خط ۱۹ مئی ۱۹۳۷ء کا دستیاب ہے مگر اُس میں بھی فقہ کی کچھ کتابوں کا پوچھا ہے کہ کہاں سے دستیاب ہوں گی۔ اگر فقہ اور اسلامی علوم پر قلم اٹھانے سے تائب ہوئے تو کب ہوئے؟ وہ نظرِ ثانی کا وعدہ کب کیا؟ خطبات کے مباحث سے اقبال کا رجوع ایک ایسی فینٹسی ہے جسے امالی میں جب بھی دہرایا گیا کوئی نیا گل کھلا مگر یہ گل، گل بکاولی ہی رہا کہ داستان سے باہر اِس کا سراغ نہیں ملتا۔

۵

امالی میں سید سلیمان ندویؒ سے یہ افسوس منسوب ہوا ہے کہ مولانا ماجد اور دوسرے علما نے اقبال کو اُن کے خطبۂ اجتہاد پر جو تنقیدی خطوط لکھے اُنہیں اقبال نے شائع نہیں کروایا اور اُن کے بعد اُن کے ورثاً نے بھی ان کی اشاعت کا اہتمام نہیں کیا۔

علما نے تو اپنی تحریریں معارف میں بھی بھجوائی تھیں، آپ نے کیوں نہ شائع کر دیں؟ معلوم ہوتا ہے کہ امالی میں جو بزرگ بول رہے ہیں اُن کا شیوہ ہی کچھ اور ہے۔ چاہتے ہیں کہ بندوق چلے تو اقبال ہی کے کندھے پر رکھی ہو یا اُن کے ورثاً یہ بوجھ اُٹھائیں۔ خطبات پر اعتراضات کا اظہار نہ کرنے کے لیے جس طرح کی تاویلیں یہاں پیش کی جا رہی ہیں وہ بری طرح کھٹکتی ہیں۔ اقبال سے تو کبھی یہ توقع نہ ہوسکتی تھی کہ وہ کسی مسئلے پر اظہارِ خیال نہ کریں، بظاہر مصلحت آمیز تعریفیں کرتے رہیں، اندر ہی اندر کُڑھتے رہیں اور پھر اپنی مجبوری کو

کسی مصلحت کا رنگ دے کر سرخرو ہونے کی کوشش کریں۔ اُس زمانے میں اور آج بھی اقبال اپنے چاہنے والوں میں اِس وجہ سے بھی مقبول ہیں کہ ہم ہمیشہ اعتماد کر سکتے ہیں کہ انھوں نے جو سوچا ہو گا وہی کہا بھی ہو گا۔

اِس کے برعکس اِن امالی میں جس قسم کی ذہنیت سامنے آتی ہے وہ بھی آپ کے سامنے ہے کہ کس طرح پیچ در پیچ حکایت سازی اور مصلحت کا جال ہے۔ اِسے سید سلیمان ندویؒ سے منسوب کرنے میں ابھی مجھے تامل ہے مگر یہ ملفوظات جس کسی کے بھی ہوں، ہم دیکھ چکے ہیں کہ ایک الجھے ہوئے ذہن کو ظاہر کرتے ہیں۔ اِن کا مطالعہ بجائے خود اُس ذہنیت کو سمجھنے میں مدد دے سکتا ہے جس کے خلاف اقبال برسرِ پیکار رہے۔

اقبال کی عربی دانی اور طرزِ تحقیق

۱

ڈاکٹر غلام محمدؒ کے امالی میں سید سلیمان ندویؒ سے ایک اور بات منسوب کی گئی ہے جو عام طور پر لوگوں میں مشہور تھی اِس لیے امالی والے بزرگ بھی اِسے لے اُڑے ورنہ اِس کی حقیقت کچھ اور ہے:

> اقبال مرحوم نے بتایا تھا کہ وہ بعض مقامی علما سے عربی کتب کا متن پڑھوا کر سنتے ہیں۔ پھر وہ علما ان عبارتوں کا ترجمہ و تشریح کر دیتے ہیں، پھر اقبال مرحوم اُن کی سماعت کے بعد سوالات در سوالات کے ذریعے اُن مباحث و مسائل کو سمجھنے کی سعی فرماتے ہیں، لیکن ان علماً کا مغربی فلسفے سے کوئی تعلق نہیں تھا اور وہ اقبال مرحوم کے فلسفیانہ سوالات کے تسلی بخش جوابات دینے کی اہلیت بھی نہ رکھتے تھے۔ کیونکہ وہ فلسفیانہ مباحث سے واقف نہ تھے... ماجد صاحب کی تنقید کے بعد اقبال مرحوم نے خطبات کا ارادہ ترک دیا تھا۔ انہیں احساس ہو گیا کہ یہ مباحث اِس قدر سادہ نہیں کہ انہیں امہات کتب کے تراجم کی سماعت کے ذریعے طے کر دیا جائے۔ [ساحل: جون ۲۰۰۶، ص ۸۶]

اب اقبال کا اپنا بیان پڑھیے جو اُنھوں نے مہاراجا کشن پرشاد کے نام ۱۵ اپریل ۱۹۱۷ء کے ایک خط میں اپنی عربی دانی کے بارے میں لکھا تھا:

اس کے متعلق یہ امر سرکار کے گوش گزار کرنا ضروری ہے کہ عربی زبان کے امتحانات میں میں پنجاب میں اول رہا ہوں۔ انگلستان میں مجھ کو عارضی طور پر چھ ماہ کے لیے لندن یونیورسٹی کا عربی کا پروفیسر مقرر کیا گیا تھا۔ واپسی پر پنجاب اور الٰہ آباد کی یونیورسٹیوں میں عربی اور فلسفہ میں بی اے اور ایم اے کا ممتحن مقرر کیا گیا اور اب بھی ہوں۔ امسال الٰہ آباد یونیورسٹی کے ایم اے کے دو پرچے میرے پاس تھے۔

[سید مظفر حسین برنی، مرتب: کلیات مکاتیبِ اقبال، (جلد اوّل) ص۵۹۰-۵۸۹]

اِس میں یہ اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ اقبال کی پہلی ملازمت بھی اورینٹل کالج لاہور میں میکلوڈ عربک ریڈر ہی کے طور پر ہی شروع ہوئی تھی۔ فرضِ منصبی کے طور پر وہ پڑھاتے تھے اور اس کے ساتھ مابعدالطبیعات پر الجیلی کی کتاب کا ترجمہ کیا کرتے تھے۔ یورپ میں تحقیق کا موضوع بھی ایرانی مابعدالطبیعات تھا جس کا غالب حصہ اسلامی علوم ہی پر مشتمل تھا۔ کیمبرج اور جرمنی کے کتب خانوں میں بھی اسلامی علوم کے نادر مخطوطے کھنگالتے رہے اور میونخ یونیورسٹی نے بھی فلسفے کے شعبے میں نہیں بلکہ عربی کے کھاتے میں پی ایچ ڈی کی ڈگری دی۔ امالی کے بزرگ کی کتنی بڑی زیادتی ہے کہ وہ ایسا تاثر دینے کی کوشش کر رہے ہیں گویا اقبال کو عربی آتی ہی نہیں تھی اور وہ کوئی بھی عربی کتاب پڑھنے کے لیے دوسروں کے محتاج تھے۔

۲

اقبال کے طرزِ تحقیق کے بارے میں بھی امالی میں کچھ غلط بیانیاں ہیں۔ ۱۹۲۴ء میں اقبال نے کولمبیا یونیورسٹی سے شائع ہونے والی ایک کتاب کا مطالعہ کیا تھا جس کے مصنف کا نام اغنی دیس تھا۔ اس کتاب میں نصوصِ قرآنی سے متعلق ایک ایسی بحث تھی جس پر غور وخوض کرنے سے خطبات کا آغاز ہوا۔ اقبال نے جن لوگوں سے مشورہ کیا اُن میں سید سلیمان ندوی صاحب بھی تھے۔ بس اِسی بات پر امالی کے بزرگ پھیل جاتے ہیں:

> اغنی دیس کے استدلال کی بنیاد علامہ آمدی، قاضی شوکانی اور عبدالعزیز بخاری کے دلائل پر رکھی گئی تھی اور اقبال مرحوم ان تینوں کتابوں سے واقف نہ تھے...اجماع کی نصِ قرآنی سے منسوخی کے سوال پر میں نے مختصر جواب تحریر کر دیا تھا کہ شاید وہ فکر کی دراکی کے ساتھ فقہ اسلامی کے لٹریچر کی غواصی بھی فرمائیں گے لیکن ایسا نہ ہو سکا۔ [ساحل: جون ۲۰۰۶، ص۹۳]

یہ درست نہیں ہے۔ اقبال نے اغنی دیس کی کتاب کے حوالے سے سلیمان ندوی کو ۱۸

اگست ۱۹۲۴ء کو خط لکھ کر سوال پوچھا مگر اگلے روز یعنی جواب ملنے سے پہلے ہی ایک اور خط لکھا:

تخصیص و تعمیمِ احکام کا جہاں تک تعلق ہے، اس خط کے جواب کی زحمت گوارا نہ فرمائیے کیونکہ قاضی شوکانی کی ارشاد الفحول سے اس کا حال مجھے معلوم ہوگیا ہے۔ علامہ آمدی کی کتاب، جہاں تک مجھے معلوم ہے، یہاں نہیں ہے۔ ان شاء اللہ سرما میں یونیورسٹی کے لیے ایک کاپی منگوانے کی کوشش کروں گا... [اختر راہی، مرتب: اقبال، سید سلیمان ندوی کی نظر میں، ص ۱۷۷]

۳

غلط بیانی کی حد ہوتی ہے مگر بیمار ذہن کی گراوٹ کی کوئی انتہا نہیں۔ امالی کے بزرگ فرماتے ہیں:

ان کا طریقِ کار یہی تھا کہ وہ مستشرقین، منکرینِ حدیث، ملحدین، مغربی فلاسفہ کی کتابوں میں پڑھ کر اسلام پر وارد اعتراضات جمع کرتے ان کی علمی تنقیح کے بجائے مختلف علماً کے سامنے اشکالات پیش کر کے ان علماً کے جوابات سے اطمینانِ قلب حاصل کرتے یعنی اقبال مرحوم اپنے اشکالات کے ضمن میں صرف اور صرف تقلیدِ علماً پر بھروسہ کرتے تھے۔ یہاں اُن کی اجتہادی قوت کام نہیں کرتی تھی۔ [ساحل: جون ۲۰۰۶، ص ۹۳]

شبلی نے الکلام میں شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغہ کی ایک عبارت نقل کرتے ہوئے کانٹ چھانٹ کر دی تھی۔ اردو میں اُس کا خلاصہ دیتے ہوئے ایسا مفہوم لکھ دیا جو شاہ ولی اللہ کی اصل عبارت سے نکلنا محال تھا۔ اقبال نے خطبۂ اجتہاد میں شاہ ولی اللہ کے حوالے سے یہی بات درج کر دی مگر شبلی کا موقف اختیار کیا۔ امالی کے بزرگ اِس بات سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اقبال کو شاہ ولی اللہ کی اصل کتاب پڑھنے کی توفیق نہیں ہوئی تھی۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

اقبال مرحوم اپنے علمی دعوں کی دلیلیں دوسروں سے حاصل کر کے اپنے نام سے پیش کرتے تھے۔ خطبات میں ایک اور مقام پر بھی اقبال مرحوم نے اسی غلطی کا ارتکاب کیا ہے۔ انہوں نے استاد مرحوم مولانا شبلی کی کتاب الکلام سے حضرت شاہ ولی اللہ کی کتاب کا حوالہ اصل سے تقابل کے بغیر لفظ بہ لفظ ترجمہ کرلیا... [ساحل: جون ۲۰۰۶، ص ۹۴]

حالانکہ اقبال نے ۲۸ ستمبر ۱۹۲۹ء کو سلیمان ندوی ہی کو لفظ ''ارتفاقات'' کے حوالے سے لکھا تھا:

مولانا شبلی نے ایک جگہ اس لفظ کا ترجمہ انتظامات اور دوسری جگہ مسلمات کیا ہے۔ اُردو ترجمے سے یہ نہیں کھلتا کہ اصل مقصود کیا ہے۔ کل سیالکوٹ میں حجۃ اللہ البالغہ مطالعے سے گزری۔ اُس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب نے ارتفاقات کی چار قسمیں لکھی ہیں...میرا مقصد شاہ صاحب کا مقصد سمجھنا ہے۔ مہربانی کر کے اُسے واضح فرمائیے۔ [اختر راہی، مرتب: اقبال، سید سلیمان ندوی کی نظر میں، ص ۲۰۰]

اِس خط سے نہ صرف معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے اصل کتاب کا مطالعہ بھی کیا تھا بلکہ سلیمان ندوی کے ساتھ اُن کی خط و کتابت کی نوعیت بھی سمجھ میں آتی ہے جو اُس سے بہت مختلف ہے جو تاثر ہمیں امالی میں دیا جا رہا ہے۔

۴

سید سلیمان ندوی صاحب کے نام اقبال کے کل ۷۱ خطوط دستیاب ہیں جنھیں اُنھوں نے اقبال کی وفات کے بعد اپنے حواشی کے ساتھ اقبال نامہ میں اشاعت کے لیے دیا تھا۔ اِن حواشی میں کہیں ذکر نہیں کیا کہ اقبال نے خطبات کے مباحث سے رجوع کر لیا تھا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ۱۹۱۶ء سے لے کر ۱۹۳۷ء تک پھیلے ہوئے ۷۱ خطوط میں اقبال نے ساٹھ سے زیادہ کتابوں کا ذکر کیا ہے جن میں سے اکثر قدیم علوم سے تعلق رکھتی ہیں اور وہ اُن کا مطالعہ کر رہے تھے یا مطالعے کے لیے حاصل کرنا چاہتے تھے۔ نمونے کے لیے ایک خط ملاحظہ فرمائیے۔ یہ ۴ ستمبر ۱۹۳۳ء کو لکھا گیا تھا:

والا نامہ ابھی ملا ہے، جس کے لیے سراپا سپاس ہوں۔ رسالہ اتقان فی ماھیۃ الزمان آج مل گیا۔ میں نے اُس کے لیے ایک دوست کو ٹونک لکھا تھا۔ آج مولوی برکات احمد کو ایک رسالے کے لیے جو اُردو میں ہے، لکھا ہے۔ ہندی فلسفی ساکن پھلواری، مصنفِ تسویلاتِ فلسفہ کا نام کیا ہے؟ اور کتابِ مذکور طبع ہوئی یا نہ؟ اگر نہیں طبع ہوئی تو قلمی نسخہ اِس کا کہاں سے دستیاب ہوگا؟ مہربانی کر کے جلد مطلع فرمائیں۔

شرح مواقف دیکھ رہا ہوں۔ فتوحات کا مطالعہ آپ کا ملخص آنے کے بعد دیکھوں گا۔ خدا کرے آپ کی صحت اچھی رہے اور آپ اِس طرف جلد توجہ کر سکیں۔ نورالاسلام کا عربی رسالہ بابت مکان، جو رامپور میں ہے، کس زبان میں ہے؟ قلمی ہے یا مطبوعہ؟ نورالاسلام کا زمانہ کون سا ہے؟ اِس تصدیع کے

لیے معافی کا خواستگار ہوں۔ علومِ اسلام کی جوئے شیر کا فرہاد آج ہندوستان میں سوائے سید سلیمان ندوی کے اور کون ہے؟ دارالمصنفین کی طرف سے ہندوستان کے حکمائے اسلام پر ایک کتاب نکلنی چاہیے۔ اِس کی سخت ضرورت ہے۔ عام طور پر یورپ میں سمجھا جاتا ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کی کوئی فلسفیانہ روایات نہیں ہیں۔ والسلام۔ مخلص، محمد اقبال۔ [اختر راہی، مرتب: اقبال، سید سلیمان ندوی کی نظر میں، ص۲۰۳-۲۰۲]

مخلص محمد اقبال تو اپنے خطوط میں یوں لکھا کرتے تھے مگر دیکھیے امالی میں سلیمان ندوی سے کیا روایت منسوب کی جاتی ہے:

اقبال مرحوم کا ایک طریقہ یہ بھی تھا کہ وہ مختلف متحارب گروہوں کے لوگوں سے خط و کتابت کرتے تھے اور اس خط و کتابت سے حاصل شدہ معلومات کے تبادلے سے کچھ مفروضات قائم کر کے اپنی ذہانت سے بعض غیر معمولی نتائج اخذ کر لیتے۔ اُن میں وہ علمی اہلیت نہیں تھی کہ ان نکات کی تائید و تصدیق متعلقہ کتب سے براہِ راست کر سکتے۔ [ساحل: جون ۲۰۰۶، ص۸-۵۷]

مزید فرماتے ہیں:

ماجد صاحب کا خیال تو یہ تھا کہ اقبال مرحوم خطبات لکھنے کے زمانے میں مغربی فلسفے کے جدید انداز سے واقف نہ تھے۔ سیاسی مصروفیات اور وکالت اور شاعری کے بعد وقت کہاں ملتا ہوگا لہٰذا مغربی فلسفے کے بدلتے ہوئے جدید رجحانات تک اُن کی رسائی نہ تھی... [ساحل: جون ۲۰۰۶، ص۹۶]

اِس غیر سنجیدہ بیان پر کس طرح تبصرہ کیا جائے؟ یہی کہا جا سکتا ہے کہ یہاں امالی کا بزرگ اُس قسم کی نفسیات کا مظاہرہ کر رہا ہے جس کا خاکہ ابنِ انشا نے اپنے طنز میں پیش کیا ہے۔ چونکہ امالی کا یہ حصہ ملفوظات وغیرہ سے نکل کر فکشن بلکہ ابسرڈ فکشن کی حدوں تک پہنچ جاتا ہے لہٰذا اِسے سمجھنے کے لیے بھی ہم کسی مزاح نگار کے بنائے ہوئے خاکے ہی کا سہارا لے سکتے ہیں۔ اقبال کی وفات کے بعد من گھڑت روایات بیان کر کے اپنا قد بڑھانے والے لوگوں پر طنز کرتے ہوئے ابنِ انشاؔ ایک ایسی ہی فرضی شخصیت کا خاکہ کھینچتے ہیں:

ڈاکٹر لکیر الدین فقیر کو لیجیے۔ جیسے اور پروفیسر ہوتے ہیں ویسے ہی یہ تھے۔ لوگ فقط اتنا جانتے تھے کہ علامہ اقبال کے ہاں اُٹھتے بیٹھتے تھے۔ سو یہ بھی خصوصیت کی کوئی بات نہیں۔ یہ انکشاف علامہ کے انتقال کے بعد ہوا کہ جب کوئی فلسفے کا دقیق مسئلہ اُن کی سمجھ میں نہ آتا تو اِنہی سے رجوع کرتے تھے۔ ڈاکٹر لکیر الدین فقیر نے ایک واقعہ لکھا ہے کہ ایک روز آدھی رات کو میں

چونک کر اُٹھا اور کھڑکی میں سے جھانکا تو کیا دیکھتا ہوں کہ علامہ مہر وَر کا خادمِ خاص علی بخش ہے۔ میں نے پوچھا۔ ''خیریت؟'' جواب ملا، ''علامہ صاحب نے یاد فرمایا ہے۔'' میں نے کہا، ''اِس وقت؟'' بولا۔ ''جی ہاں اِس وقت اور تاکید کی ہے کہ ڈاکٹر صاحب کو لے کر آنا۔'' میں حاضر ہوا تو اپنے لحاف میں جگہ دی اور فرمایا۔ ''آج ایک صاحب نے گفتگو میں رازؔی کا ذکر کیا۔ تم تو جانتے ہو میں شاعر آدمی ہوں۔ آخر کیا کیا پڑھوں؟ اِس وقت یہ پوچھنے کو تکلیف دی ہے کہ یہ رازی کون صاحب تھے اور اِن کا فلسفہ کیا تھا؟ میں دل ہی دل میں ہنسا کہ دیکھو اللہ والے لوگ ایسے ہوتے ہیں۔ بہرحال تعمیلِ ارشاد میں میں نے امام فخرالدین رازی اور اُن کے مکتبِ فکر کا سیر حاصل احاطہ کیا اور اجازت چاہی۔ علامہ صاحب دروازے تک آئے، آبدیدہ ہو کر رخصت کیا اور کہا۔ ''تم نے میری مشکل آسان کر دی۔ اب اِس شہر میں اور کون رہ گیا ہے جس سے کچھ پوچھ سکوں۔'' اگلی اتوار کو زمیندار کا پرچہ کھولا تو صفحۂ اول پر علامہ موصوف کی نظم تھی جس میں وہ مصرع ہے:

غریب اگرچہ ہیں رازؔی کے نکتہ ہائے دقیق

ہر چند میں نے واضح کر دیا تھا کہ رازی کا فلسفہ خاصا پیش پا افتادہ ہے۔ دقیق ہرگز نہیں۔ لیکن معلوم ہوتا ہے، علامہ مرحوم کو ایسا ہی لگا۔ [ابنِ انشا: خمارِ گندم، ص ۸-۲۷]

ڈاکٹر غلام محمدؒ کے امالی کتنے بڑے بڑے بزرگوں کو پروفیسر لکیرالدین فقیؔر بنا کر پیش کر رہے ہیں۔ امالی والے بزرگ جو کوئی بھی ہیں اُن سے یہی کہنے کو دل چاہتا ہے کہ اپنی حقیقت سے نقاب اٹھائیں کیوں کہ:

ہزار خوف ہو لیکن زباں ہو دل کی رفیق
یہی رہا ہے ازل سے قلندروں کا طریق

اقبال دشمنی

۱

یہ میدان ڈاکٹر ایوب صابر کا ہے۔ وہی اِس کا صحیح حق ادا کر سکتے ہیں۔ وہ زیادہ بہتر طور پر واضح کر سکتے ہیں کہ ان امالی کے پیچھے کون سے محرکات چھپے ہوئے ہیں اور اِن کی کڑیاں

اقبال دشمنی کی مختلف روایات میں کہاں کہاں جا کر ملتی ہیں۔ یہاں صرف ایک آدھ مقام کی نشاندہی کرنا چاہتا ہوں جس میں امالی کے بزرگ بلاوجہ اقبال کے خلاف معاندانہ رویہ اختیار کرتے ہیں حالانکہ وہ اپنی بات اِس کے بغیر بھی کہہ سکتے تھے:

اقبال مرحوم مغرب کے فیمنزم سے شدید متاثر تھے۔ [ساحل: جون ۲۰۰۶، ص ۵۳]

سبحان اللہ! متاثر بھی نہیں، شدید متاثر؟ اِس بات پر ہمیں کتنا ہنسنا چاہیے؟ چلیے یہ تو معلوم ہوا کہ امالی کے بزرگ فیمنزم کے معانی نہیں جانتے مگر یہ کہاں کا انصاف ہے کہ ایک مغربی نظریہ جس کے معانی سے آپ واقف ہی نہیں اُسے صرف اِس لیے اقبال کے سر تھوپ دیں کہ اقبال کی کسی بات سے آپ کو اختلاف ہے؟ یہاں خواتین کے بعض حقوق کی بات ہو رہی ہے جن کے بارے میں اقبال سمجھتے تھے کہ وہ اسلام نے دیے ہیں۔ امالی کے بزرگ کے خیال میں نہیں دیے۔ چنانچہ بے تکلف فرما دیتے ہیں کہ اقبال مغرب کے فیمنزم سے ''شدید متاثر'' تھے!

دلچسپ بات یہ کہ یہاں امالی کے بزرگ جو سید سلیمان ندویؒ کا روپ دھارے بیٹھے ہیں وہ اصل سید سلیمان ندویؒ کی ایک مستند تحریر سے بھی اختلاف کر بیٹھے ہیں۔ یہ مسئلہ طلاق کے حقِ تفویض کا ہے۔ اقبال نے ۲۴ اپریل ۱۹۲۶ء کے خط میں سید سلیمان ندویؒ صاحب سے دریافت کیا تھا:

فقہا کے نزدیک خاوند کو جو حق اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ہے، وہ بیوی کو یا اُس کے کسی خویش یا کسی اور آدمی کے حوالے کیا جا سکتا ہے؟ اِس مسئلے کی بنا کوئی آیتِ قرآنی ہے یا حدیث؟ [اختر راہی، مرتب: اقبال، سید سلیمان ندوی کی نظر میں، ص ۱۹۳]

سید سلیمان ندوی صاحب نے یہ خط اقبال نامہ کے مرتب کے سپرد کرتے ہوئے اِس حصے پر مندرجہ ذیل حاشیہ تحریر کیا:

تصریح تو احادیث میں ہے مگر قرآن پاک سے استنباط ممکن ہے۔ [اختر راہی، مرتب: اقبال، سید سلیمان ندوی کی نظر میں، ص ۱۹۳]

اب امالی والے بزرگ کی سنیے:

فقہ اسلامی میں طلاق کے مسئلے کی تاریخی تحقیق سے بھی اقبال مرحوم گہری واقفیت نہ رکھتے تھے۔ لہٰذا انہوں نے وکالت کے پیشے میں جب طلاق کے مقدمات کثرت سے دیکھے تو اِس ضمن میں فقہی احکامات سے متنفر ہو گئے۔ احکام کی علت اور روح سمجھے بغیر محض چند واقعات و حادثات سے مضطرب ہو جانا دین کا

مزاج نہیں ہے۔ عورت طلاق لیتی ہے مرد طلاق دیتا ہے۔ یہ فقہ کا اصول نہیں قرآن کا حکم ہے۔
[ساحل: جون ۲۰۰۶، ص ۵۳]

اب ہم اِسے کیا سمجھیں۔ سید سلیمان ندویؒ صاحب نے اقبال کے خط پر حاشیے میں جو لکھا وہی اپنے جوابی خط میں بھی لکھا ہوگا جس سے اقبال کے خیال کو تقویت ملی ہوگی اور حقِ تفویض پر اُن کا اصرار بڑھا ہوگا جو اُس زمانے میں کافی مشہور ہوا اور بالآخر حکومتِ پاکستان کے قائم کیے ہوئے عائلی قوانین کے کمیشن میں غالباً اقبال کے معتقد خلیفہ عبدالحکیم کے اصرار کی وجہ سے ۱۹۵۴ء میں شامل ہوا۔ اُس زمانے میں کئی علماً نے اِس کمیشن کی رپورٹ کی مخالفت کی مگر بالآخر کئی سال کے تعطل کے بعد ۱۹۶۱ء میں صدر ایوب خاں نے اِسے مسلم عائلی قوانین کے آرڈیننس کا حصہ بنا دیا۔ اب ہمیں یہ تو معلوم ہے کہ اقبال اِس حقِ تفویض کی حمایت کرتے تھے اور شاید اُنھی کی تحریک کی وجہ سے یہ آج پاکستان کے عائلی قوانین کا حصہ ہے۔ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ سید سلیمان ندوی صاحب حدیث میں اِس حق کی تصریح پاتے تھے اور قرآن سے اِس کا استنباط ممکن جانتے تھے (کم سے کم اقبال نامہ میں اُن کے لکھے ہوئے حاشیے سے یہی ظاہر ہے)۔ پھر یہ کون بزرگ ہیں جن کی روح امالی میں حلول کر کے بول رہی ہے؟ اگر یہ سید سلیمان ندویؒ نہیں ہیں تو کیوں اپنے آپ کو سید سلیمان ندویؒ ظاہر کرنا چاہتے ہیں؟ کیا حقِ تفویض کے معاملے میں اِن کی بداحتیاطی ہمیں اِن کی اصل شناخت میں مدد دے سکتی ہے؟

حقِ تفویض جس کی وجہ سے اقبال کو مغرب کے فیمنزم سے شدید متاثر قرار دیا جا رہا ہے اقبال اور سید سلیمان ندوی کی خط و کتابت میں کسی اور طرح بحث میں آیا ہے۔ میں نے اقبال کے خط سے جو اقتباس پیش کیا ہے اُس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ امالی کے بزرگ اِس بات کو جس رنگ میں پیش کر رہے ہیں وہ کتنا غلط اور اصل واقعے سے کتنی دُور ہے۔ مگر یہ بزرگ اِس پر اکتفا نہیں کرتے۔ آگے بڑھ کر اپنے مخصوص انداز میں مزید معروضات پیش کرتے ہیں۔ یہ انداز وہ ہے جسے عام زبان میں بال کی کھال نکالنا کہتے ہیں اور جس میں کسی لفظ کے لغوی بکھیڑے میں اُلجھا کر حاضرین کو اصل حقیقت سے دُور لے جایا جاتا ہے۔ نمونہ ملاحظہ ہو:

طلاق دینا حق نہیں ایک ضرورت ہے اور ایسی ضرورت جو انتہائی ناگزیر حالات میں زیرِ عمل آتی ہے۔ اقبال مرحوم حق اور ضرورت میں فرق نہیں کر سکے کیوں کہ اِس باریک فرق کو سمجھنے کے لیے فقیہانہ نظر

ضروری ہے۔ [ساحل: جون ۲۰۰۶، ص ۵۳]

ملاحظہ کیجیے۔ وہ سید سلیمان ندویؒ صاحب جنہیں ہم تاریخی طور پر جانتے ہیں صاف کھرے لہجے میں کہہ دیتے ہیں کہ حقِ تفویض کی تصریح تو احادیث میں ہے مگر قرآن پاک سے استنباط ممکن ہے۔ اس کے برعکس یہ امالی کے بزرگ لفظوں کی دھرپٹک سے ایک اور سماں باندھ دیتے ہیں۔

۲

سمجھنا چاہیے کہ امالی والے بزرگ نے جہاں جہاں فرمایا ہے کہ اقبال اپنے خطبات میں مغربی فلسفے سے متاثر دکھائی دیتے ہیں وہاں بھی بس اِسی بھروسے یہ الزام لگایا ہوگا کہ جو بات بھی آپ کے مفاد کے خلاف ہو وہ ضرور مغرب سے آئی ہوگی۔ اقبال کو فیمنزم سے شدید متاثر کہنے پر امالی کے بزرگ کا پول کھل جاتا ہے اور اُن کی ہر بات پر دوبارہ غور کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ خود فرماتے ہیں:

مغربی فکر و فلسفے سے مجھے زیادہ شغف نہ تھا۔ یہ الگ میدان ہے۔ [ساحل: جون ۲۰۰۶، ص ۸۴]

تو پھر آپ نے جگہ جگہ جو اقبال کا محاکمہ کیا ہے کہ وہ فلاں فلاں مغربی فلسفی سے متاثر ہیں (جبکہ اقبال اِس کی تردید کرتے ہیں)، یہ کس بنیاد پر؟ آپ اقبال کو الزام دیتے ہیں کہ وہ بقول آپ کے عربی زبان اور اسلامی علوم سے واقفیت حاصل کیے بغیر اِن علوم پر تنقید کر رہے ہیں مگر آپ خود اقبال پر اپنی تنقید کو صرف اپنے میدان یا علومِ نقلی تک محدود نہیں رکھتے بلکہ جگہ جگہ آپ کی تان اِسی بات پر ٹوٹتی ہے کہ اقبال نے یہ بات فلاں فلاں مغربی خیال سے متاثر ہو کر کہی، یہ بات فلاں سے متاثر ہو کر کہی۔ اگر آپ کا مقصد صرف خطبات کی غلطیوں کی اصلاح ہوتا تو آپ ایسا نہ کرتے۔ آپ تو اقبال کی ایک فلسفی کی حیثیت سے باقاعدہ کردار کُشی کر رہے ہیں اور اُلٹا سیدھا جو بھی تیر آپ کے ہاتھ میں آتا ہے اُسے چلانے کے درپے ہیں خواہ وہ تیر کسی بھی طرف نکل جائے۔ نمونہ ملاحظہ ہو:

اقبال مرحوم لکھتے ہیں کہ جمہوریت کا اصل ماخذ تو اسلام اور عہدِ خلافتِ راشدہ ہے۔ جمہوریت کی بنیادیں اُس زریں عہد میں تھیں، امیہ اور عباسی اس میں رکاوٹ بن گئے، اب مغرب میں جمہوریت ہے، پارلیمنٹ کا ظہور ہماری ہی روایت کا ظہور ہے لہٰذا جمہوریت کا خالق مغرب

نہیں اسلام ہے۔ یہ بھی بے بنیاد دعویٰ ہے۔ جمہوریت اور جمہوری عمل کا اسلام سے کیا تعلق اور خلافتِ اسلامی سے کیا تعلق؟ [ساحل: جون ۲۰۰۶،ص۴-۶۳]

اقبال سے کیا پوچھتے ہیں، اگر آپ سید سلیمان ندویؒ ہوتے تو اپنے اُستاد سے پوچھتے۔ الفاروق میں شبلی نعمانی نے بحث کی ہے کہ حضرت عمرؓ کی حکومت شخصی تھی یا جمہوری اور لکھا ہے کہ ''اگرچہ اُس وقت عرب کا تمدن جس حد تک پہنچا تھا اُس کے لحاظ سے حضرت عمرؓ کی خلافت پر جمہوری یا شخصی دونوں میں سے کسی ایک کا اطلاق بھی نہیں ہوسکتا'' مگر اِس بات کا پتا لگایا جا سکتا ہے کہ حکومت کا انداز جمہوریت سے ملتا تھا یا شخصی حکومت سے۔ اِس کے بعد شخصی حکومت کی پہچان بتائی ہے کہ اُس میں عوام کی مداخلت نہیں ہوتی جس کی وجہ سے شخصی حکومت میں تمام اشخاص کی قابلیتیں بروئے کار آنے کا موقع نہیں ہوتا، قوم کے اکثر افراد سے انتظامی قوت اور قابلیت معدوم ہونے لگتی ہے، لوگوں کے حقوق کی اچھی طرح حفاظت نہیں ہوتی اور قوم میں ذاتی اغراض کے سوا قومی کاموں کا مذاق معدوم ہو جاتا ہے۔ جمہوری حکومت میں اِس کے برعکس ہوتا ہے مگر حضرت عمر سے پہلے عرب میں جمہوریت کا مذاق نہ تھا اور:

حضرت عمر کے گرد وپیش میں جو سلطنتیں تھیں وہ بھی جمہوری نہ تھیں۔ ایران میں تو سرے سے کبھی یہ مذاق ہی نہیں پیدا نہیں ہوا۔ روم البتہ کسی زمانے میں اِس شرف سے ممتاز تھا۔ لیکن حضرت عمرؓ کے زمانے سے پہلے وہاں شخصی حکومت قائم ہو چکی تھی اور حضرت عمرؓ کے زمانے میں تو وہ بالکل ایک جابرانہ خودمختار سلطنت رہ گئی تھی۔ غرض حضرت عمر نے بغیر کسی مثال اور نمونے کے جمہوری حکومت کی بنیاد ڈالی اور اگرچہ وقت کے اقتضاء سے اس کے تمام اصول وفروع مرتب نہ ہو سکے تاہم جو چیزیں حکومتِ جمہوری کی روح ہیں سب وجود میں آگئیں۔ [شبلی نعمانی: الفاروق]

نہیں معلوم امالی کے بزرگ نے کبھی ڈاکٹر غلام محمد سے الفاروق کے مباحث کا ذکر بھی کیا یا یہ سمجھا کہ شبلی نے بھی رجوع کر لیا ہوگا!

۳

پڑھے لکھے بے خبر ہمیشہ اقبال کو نطشے کا خوشہ چین کہہ کر اپنی معراج کو پہنچتے ہیں، پھر امالی کے بزرگ کیوں کر پیچھے رہتے۔ اِس اعتراف کے باوجود کہ مغربی فکر و فلسفہ آپ کا میدان نہیں، آپ یہ کہنے سے نہیں چوکتے:

اقبال مرحوم ایک تہذیب کی تاریخ کو دوسری تہذیب کی تاریخ میں ضم کرنا چاہتے ہیں جو ممکن نہیں۔ مغرب وجدان اور جبلت میں فرق کرتا ہے اور مغربی فلسفہ جبلتوں کی سطح سے اوپر نہیں اٹھ سکا۔ نطشے کو پاگل قرار دے کر قید کیا گیا، اب پورا مغرب پاگل ہو گیا ہے کیونکہ جدید مغرب نے نطشے کے فلسفے کو اختیار کر لیا ہے، جمالیات اور جبلتیں ہی حقیقتِ مطلقہ کا متبادل ہیں۔ پاگل پن کی انتہا یہ ہے کہ مغرب کی نظر میں ہر وہ شخص جاہل، غیر عقلی، وحشی اور دائرۂ انسانیت سے خارج ہے جو مسائل کا حل مذہب، الہامی متن، کسی روایت یا کسی خارجی ذریعے میں ڈھونڈتا ہے، لہٰذا ایسا انسان مغربی انسان کی تعریف کے پیمانے پر پورا نہیں اترتا اور واجب القتل ہے۔ [ساحل: جون ۲۰۰۶، ص ۵-۴۷]

چلیے مغرب آپ کو معاف کر دے گا جب اُسے معلوم ہو گا کہ آپ کی اصل دشمنی اقبال سے تھی۔ مغرب کو آپ نے صرف اِس لیے مطعون کیا کہ جو لوگ آپ کے دلائل میں وزن محسوس نہ کریں وہ اِسی بہانے اقبال سے متنفر ہو جائیں۔ آپ چاہتے ہیں ہم اِس بے ربط ہرزہ سرائی کو خیام اور حیاتِ شبلی کے مصنف سے منسوب کریں؟

سید سلیمان ندویؒ اور مولانا مودودی

امالی میں سید سلیمان ندویؒ سے منسوب مندرجہ ذیل ملفوظات پر غور کیا جا سکتا ہے:

مولانا مودودیؒ نے مسئلہ قومیت اور اسلامی تہذیب کے اصول و مبادی لکھ کر دراصل مسلم ماڈرن ازم کے کلیدی دعووں پر ضرب لگائی تھی، بلکہ میرا خیال ہے کہ اسلامی تہذیب و مبادی اقبال مرحوم کے خطبات کا ایک سطح پر جواب بھی ہے... مولانا مودودیؒ کا یہ کارنامہ ہے کہ انہوں نے اپنی تحریروں کے ذریعے اقبال مرحوم کے پیدا کردہ مسلم ماڈرن ازم کے مکتبِ فکر کی یلغار کو روکا اور اپنی تنظیمی صلاحیتوں اور تحریکی دعوت کے ذریعے انگریزی خواں طبقات میں مسلم جدیدیت پسندی کی تحریک کا قلع قمع کر دیا۔ ان کی خامیاں اور کمزوریاں اپنی جگہ ہیں، انبیأ کے سوا کون خامیوں سے مبرا ہے۔ میں نے معارف میں ان کے فکر کا سخت محاکمہ کیا ہے اور اُن کی غلطیوں پر بار بار گرفت کی ہے، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اقبال مرحوم کی نثر کے منفی اثرات کو جدید تعلیم گاہوں میں مولانا مودودی کی کتابوں نے زائل کر دیا بلکہ سنا ہے کہ جماعت کے یہاں اہلِ علم خطبات کا تنقیدی مطالعہ کرتے ہیں۔ [ساحل: جون ۲۰۰۶، ص ۷-۷۶]

ساحل میں امالی جس طرح شائع ہوئے ہیں اُس میں کئی جگہ مودودی کے بعد'' ؒ '' کا نشان ڈالا گیا ہے۔ اگر یہ امالی سید سلیمان ندویؒ کی زندگی ہی میں محفوظ کیے گئے تھے تو اصل کاغذ پر یہ نشان موجود نہ رہا ہو گا کیونکہ یہ عام طور پر کسی کی وفات کے بعد ڈالا جاتا ہے۔ بہرحال یہ نکتہ پیشِ نظر رہے کہ اصول و مبادی ۱۹۳۳ء میں لکھی گئی اور گمان غالب ہے کہ خطبات سے الگ آزادانہ تحریر ہے۔ اسے ''خطبات کا ایک سطح پر جواب'' قرار دینا، بیان واقعہ سے زیادہ کچھ اور لگتا ہے۔

مولانا مودودی پر سید سلیمان ندوی کی تنقید سے میں بہت زیادہ واقف نہیں ہوں۔ ممکن ہے کوئی اور محقق اِس حوالے سے امالی پر روشنی ڈال سکے مگر بہرحال یہ بات کچھ عجیب سی لگتی ہے کہ جن بزرگ کے افکار کا سید سلیمان ندویؒ صاحب نے اپنی مطبوعہ تحریروں میں ''سختی سے محاکمہ'' کیا ہو اُنھیں تو سید سلیمان ندویؒ کا ہیرو بنا دیا جائے اور جس مفکر کے خلاف کبھی ایک لفظ نہ لکھا ہو، جس کے شعر سے علمِ کلام اخذ کیا ہو اور جس کی وفات پر اُسے صرف شاعر ہی نہیں بلکہ حکیم قرار دیا ہو، ''وہ حکیم جو اسرارِ کلامِ الٰہی کے محرم اور رموزِ شریعت کے آشنا تھے،'' اُس کے بارے میں تسلیم کر لیا جائے کہ سید سلیمان ندویؒ کی نظر میں اُس کے افکار تمام مذہبی معاشروں کے لیے بالعموم اور اسلامی معاشروں کے لیے بالخصوص ایسا خطرہ ہیں کہ اگر عام ہو گئے تو دین کی بنیاد ہی باقی نہ رہے گی۔

اگر ڈاکٹر غلام محمدؒ کے امالی کو مستند مان کر سمجھا جائے کہ یہ ملفوظات سید سلیمان ندویؒ صاحب کے ہیں جو اُنھوں نے بقائمی ہوش و حواس کسی کے گوش گزار کیے تھے تو پھر سید سلیمان ندویؒ صاحب کی تمام مطبوعہ تحریروں کی اہمیت صفر کے برابر بھی نہیں بلکہ منفی ہو جاتی ہے کیونکہ ہمیں ہمیشہ شبہ رہے گا کہ وہ جس چیز کی مخالفت کر رہے ہیں اُسی میں اُمتِ مرحوم کی نجات سمجھتے ہیں اور جسے کوثر و تسنیم کا پیالہ کہہ رہے ہیں دراصل اُسے مذہب کو تباہ و برباد کرنے والا زہریلا شربت سمجھتے ہیں۔

مدیرِ ساحل کے معروضات

۱

ڈاکٹر غلام محمدؒ کے امالی کے نام سے پیش کردہ تحریر غلطیوں کا طومار ہے۔ مدیرِ ساحل

حسنِ ظن میں بھروسہ کر بیٹھے چنانچہ اُنھوں نے سرورق پر جو طویل عبارت درج کی ہے اُس میں پیش کیے گئے نتائج بھی تاریخی طور پر غلط ہیں۔ سرخی ہے، ''حضرت اقبال نے خطبات کے مباحث سے رجوع کر لیا تھا۔'' تفصیل اس اجمال کی یوں پیش ہوئی ہے:

خطبات میں پیش کردہ افکار، نظریات اور فلسفے سے اقبال قلبی طور پر مطمئن نہ تھے۔ سید سلیمان ندویؒ سے ان کی خط و کتابت اِسی ذہنی خلجان، فکری بحران اور روحانی عدم اطمینان کی نشان دہی کرتی ہے۔ [ساحل: جون ۲۰۰۶، سرورق]

یہ درست نہیں ہے۔ سید سلیمان ندویؒ کے نام اقبال کے خطوط میں کہیں اُن باتوں کا شائبہ بھی نہیں گزرتا جن کی طرف مدیرِ ساحل اشارہ کر رہے ہیں۔ آپ ڈاکٹر غلام محمدؒ کے امالی کو مستند سمجھنے کے بعد عجلت میں اُس خط و کتابت کی طرف رجوع نہیں کر سکے ورنہ آپ کو مغالطہ نہ ہوتا اور آپ یہ بات ہرگز نہ لکھتے۔ اگر اپنے نتائج پر اصرار قائم رکھتے تب بھی اِس بات کو کسی اور طرح کہنا پسند کرتے۔ مزید کہتے ہیں:

سید سلیمان ندویؒ سے خط و کتابت، گفتگو، مولانا ماجد دریابادی کے اعتراضات پر علامہ اقبال کا تکدر، تحیر اور تذبذب دیدنی تھا۔ علما کرام کے شبہات وسوالات کی روشنی میں اقبال تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامی کے بیشتر مباحث سے رجوع کر چکے تھے۔ اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کے استقبالیہ مورخہ یکم مارچ ۱۹۳۲ء سے خطاب کرتے ہوئے اقبال نے رجوع کا ذکر نہایت لطیف پیرایے میں کیا۔ [ساحل: جون ۲۰۰۶، سرورق]

یہاں وہ پورا اقتباس دیا گیا ہے جسے ہم پہلے دیکھ آئے ہیں اور جانتے ہیں کہ جب اقبال نے یہ بات کہی اُس وقت وہ خطبات سے رجوع کرنے کی بجائے اُس کے آکسفورڈ اڈیشن کی تیاری کر کے آئے تھے اور اس کے بعد نئے اڈیشن کے لیے مسودہ صاف کرتے ہوئے اُنھوں نے لفظی ترامیم کیں مگر کوئی بنیادی تبدیلی معانی میں کی نہ متن میں۔ ساتویں خطبے کا اضافہ بھی کیا جس کی منہاج پچھلے خطبات سے مختلف نہ تھی۔ نیا اڈیشن اگلے برس شائع بھی ہو گیا۔

اقبال کے بارے میں اعتراضات کرنے والے کسی نہ کسی کایا پلٹ کو اُن سے منسوب کرتے آئے ہیں جبکہ اقبال کے یہاں خیالات کا تسلسل ہے، ارتقا ہے مگر زندگی کے کسی دَور میں کوئی ایسا انقلاب ہرگز نہیں ہے جس میں رُخ شمال سے جنوب کی طرف گھوم گیا ہو۔ لڑکپن سے بسترِ مرگ تک ہر خیال دوسرے سے پیوستہ ہے۔ جس زمانے میں 'ہندوستان ہمارا' لکھ

رہے تھے اُنھی دنوں اپنے مضمون 'قومی زندگی' میں ہندوستان میں رہنے والے مسلمانوں کو علیحدہ قوم بھی قرار دے رہے تھے۔ آگے چل کر 'مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا' لکھی تو اُسی زمانے میں 'رام'، جب 'طلوعِ اسلام' لکھی تو اُسی دور میں 'نانک'۔ اقبال کبھی نہیں بدلا، زمانہ بدلتا رہا اور ہر دَور میں اقبال کو اپنی آواز سمجھتا رہا۔ اگر آپ کا دل چاہے تو اُس پرانے اعتراض کے دامن میں پناہ لیجیے کہ اقبال کی فطرت میں بڑے تضاد تھے۔ لیکن اگر دل چاہے تو یوں سمجھ لیجیے کہ جو خاک عشق کی آشفتگی سے صحرا بنتی ہے وہ پھیلتی ہے اور جب سمندر کی موج اپنے کندھے پر ٹوٹتی ہے اُس وقت بھی موج ہی رہتی ہے، ساحل نہیں بن جاتی۔

۲

ساحل کے سرورق کی عبارت میں یہ خیال بھی ملتا ہے:

اقبال اور نذیر نیازی کی مراسلت اِس بات کو ثابت کرتی ہے کہ علامہ اقبال خطبات پر نظرِ ثانی کر کے اِسے دوبارہ لکھنا چاہتے تھے لیکن زندگی نے اُنھیں نظرِ ثانی کی مہلت نہ دی۔ سہیل عمر کی تحقیق بھی اِس نقطۂ نظر کی تائید و توثیق کرتی ہے۔ [ساحل: جون ۲۰۰۶، سرورق]

نذیر نیازی اقبال کے حاضر باش تھے جنہوں نے خطبات کی پہلی اشاعت کے بعد ہی اُن کا اُردو ترجمہ شروع کر دیا تھا۔ اقبال کے آخری دنوں میں تو اقبال کی گفتگوؤں کا روزنامچہ لکھا کرتے تھے۔ اُن کے نام اقبال کے خطوط کو اگر آپ ڈاکٹر غلام محمدؒ کے اِملی میں سید سلیمان ندویؒ سے منسوب کیے گئے ملفوظات کی روشنی میں جلدی جلدی پڑھیں تو شاید یہ غلط فہمی پیدا ہو جائے کہ اقبال خطبات پر نظرِ ثانی کرنا چاہتے تھے۔ مگر غور سے مطالعہ کریں تو یہ تاثر پیدا نہیں ہوتا اور خود نذیر نیازی کی رائے بھی یہی ہے۔ خطبات کے ترجمے کے مقدمے میں انتہائی واضح طور پر وہ ایسے کسی خیال کی پیش بندی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

حضرتِ علامہ [اقبال] کا خیال اُنہیں مطالب کو جو خطبات میں ادا کیے گئے اور زیادہ وضاحت، بلکہ ایک حد تک نئے انداز میں پیش کرنے کا تھا۔ مگر اس سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ حضرتِ علامہ خطبات سے غیر مطمئن تھے۔ اُن کا خیال تھا تو یہ کہ اسلامی فکر کی تشکیل جس نہج پر ہونی چاہیے اُس کے لیے ایک مبسوط تصنیف کی ضرورت ہے۔ لہٰذا خطبات میں بہت سی بحثیں اگر تشنہ رہ گئی تھیں، یا تشنہ چھوڑ دی گئیں تو اِس امید میں کہ اربابِ نظر خود اُن کو پھیلا کر

سلسلۂ استدلال مکمل کر لیں گے۔ لیکن ایسا ہوا نہیں اور یہی حقیقی وجہ تھی اُن کے اضطراب کی۔

[سید نذیر نیازی (ترجمہ): تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص ۱۰]

یہ ترجمہ اقبال کی زندگی میں ۱۹۳۰ء کے قریب شروع ہوا تھا مگر ۱۹۵۷ء میں پہلی بار مکمل شائع ہوا۔ ممکن ہے اُس وقت تک خطبات کے حوالے سے غلط فہمیاں پھیلانے کے لیے روایات سازی کا کوئی سلسلہ شروع ہو چکا ہو اور اُسی کا احساس کرتے ہوئے سید نذید نیازی نے یہ وضاحت پیش کی ہو تا کہ سند رہے اور بوقتِ ضرورت کام آئے۔

جہاں تک سہیل عمر کی بات ہے تو اُن کی کتاب خطباتِ اقبال نئے تناظر میں کا مرکزی خیال یہ ہے کہ اقبال کے خطبات اور شاعری کے درمیان ربط تلاش کرنا چاہیے کیونکہ یہ دونوں چیزیں کسی دولخت شخصیت کا شاخسانہ نہیں بلکہ ایک ہی ذہن کی پیداوار ہیں۔ شاعری اُن نکات کی وضاحت کرتی ہے جو خطبات میں مبہم رہ جاتے ہیں۔ اِس طرح سہیل عمر کی کتاب تو اُس ذہنی رویے کی نفی کرتی ہے جو ڈاکٹر غلام محمدؒ کے املی میں سید سلیمان ندویؒ سے منسوب کیا گیا ہے، یعنی ''ہم نے کیا پوری اُمت نے اقبال مرحوم کی لغزشوں اور خطاؤں کے عظیم مجموعے خطبات کو بھلا دیا اور اُن کے خیرِ مسلسل کلامِ اقبالِ مرحوم کو رُوح میں بسا لیا۔''

اصل سلیمان ندوی

سید سلیمان ندویؒ (۱۸۸۴-۱۹۵۳) سے علامہ اقبال نے اسلامی علوم کی تحقیق میں کئی مشورے لیے تھے۔ اقبال کی شعری تصانیف پر سید سلیمان ندویؒ کے اولین تبصرے، شذرے بلکہ تقاریظ بھی شعرِ اقبال کی تفہیم میں دیر تک قائم رہنے والی بنیادیں فراہم کرتی ہیں۔ حسنِ انتقاد کے جس معیار کو سید سلیمان ندویؒ نے اپنی اولین سطور ہی میں چھو لیا بعد کے اقبال شناسوں میں سے بہت کم وہاں تک پہنچ سکے۔

۱۹۲۴ء میں جب اقبال نے الٰہیاتِ اسلامی کی تشکیلِ جدید کی کوششوں کا آغاز کیا تو اُنہیں سید سلیمان ندویؒ کے بارے میں یہ حسنِ ظن تھا کہ وہ اُن افراد کا نمونہ ہیں جنہیں مستقبل میں آگے بڑھ کر اسلامی معاشروں کی تقویت کا سامان بننا ہے۔ اُنہی دنوں سید سلیمان ندویؒ صاحب کانگرس سے تازہ تازہ دل برداشتہ ہوئے تھے۔ ۵ ستمبر ۱۹۲۴ء کو اقبال نے ایک خط میں انہیں لکھا:

یورپین افکار کی تاریخ کا اعادہ آج کل دنیائے اسلام میں ہو رہا ہے۔ اِن حالات میں جو اِس وقت کیفیت آپ کے قلب کی ہے، وہ ایک حد تک نیچرل امر ہے۔ مگر میں آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ آپ جو کام کر رہے ہیں وہ امّتِ مسلمہ کے لیے ازبس مفید ہے۔ دنیائے اسلام اِس وقت ایک روحانی پیکار میں مصروف ہے۔ اِس پیکار و انقلاب کا رُخ متعین کرنے والے قلوب و اذہان پر شک و ناامیدی کی حالت کبھی کبھی پیدا ہو جاتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ آپ کا قلب قوی ہے اور ذہن ہمہ گیر۔ آپ اِس حالت سے جلد نکل جائیں گے۔ یا صوفیہ کی اصطلاح میں یوں کہیے کہ اس مقام کو جلد طے کر لیں گے۔ آپ قلندر ہیں مگر وہ قلندر جس کی نسبت اقبال نے یہ کہا ہے:

قلندراں کہ براہِ تو سخت می کوشند
زشاہ باج ستانند و خرقہ می پوشند
بجلوت اند و کمندے بہ مہر و ماہ پیچند
بخلوت اند و زمان و مکاں در آغوشند
درین جہاں کہ جمالِ تو جلوہ ہا دارد
زفرق تا بہ قدم دیدہ و دل و گوشند
بروزِ بزم سراپا چو پرنیان و حریر
بروزِ رزم خود آگاہ و تن فراموشند

آپ اِس جماعت کے پیش خیمہ ہیں۔ اِس جماعت کا دنیا میں عنقریب پیدا ہونا قطعی اور یقینی ہے۔ باقی جس راہ پر آپ اِس سے پہلے قدم زن تھے اُس کے متعلق ان شاء اللہ بوقتِ ملاقات گفتگو ہوگی۔ ہندوستانی نیشنلزم کی انتہا یہی تھی جو آپ کے مشاہدے میں آ گئی۔ [اختر راہی، مرتب: اقبال، سید سلیمان ندوی کی نظر میں، ص۱۸۱-۱۸۰]

سید سلیمان ندویؒ صاحب کی اقبال سے پہلی ملاقات ۱۹۲۷ء میں ہوئی مگر خط و کتابت کافی مدت پہلے سے جاری تھی۔ اُن کے نام اقبال کے ۷۱ خطوط دستیاب ہیں جو ۱۹۱۶ء سے ۱۹۳۷ء کے درمیان لکھے گئے۔ اقبال کی وفات کے بعد اُنہوں نے خود یہ خطوط حاشیے لکھ کر مرتبِ اقبال نامہ کو فراہم کیے تھے۔ ایک تحریر میں لکھتے ہیں کہ اقبال سے اُن کی مراسلت ۱۹۱۴ء میں شروع ہوئی تھی مگر ممکن ہے یہ یادداشت یا کتابت کی غلطی ہو اور مراسلت ۱۹۱۶ء ہی

میں شروع ہوئی ہو۔ اِس خیال کو اِس بات سے تقویت ملتی ہے کہ اقبال کی پہلی مثنوی اسرارِ خودی جو ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی وہ کئی سال بعد بھی سید سلیمان ندویؒ صاحب کی نظر سے نہیں گزر سکی جبکہ ۱۹۱۶ء کے بعد شائع ہونے والی اقبال کی ہر کتاب فوراً ہی اُن تک پہنچ گئی۔ چنانچہ ممکن کہ اُن کے نام اقبال کے خطوط ۱۹۱۶ء ہی سے شروع ہوئے ہوں اور جو شائع ہو کر ہمیں ملے ہیں بس وہی لکھے گئے۔ اقبال، سید سلیمان ندویؒ صاحب کے خطوط محفوظ رکھتے تھے مگر یہ اب اُن کے کاغذات میں دستیاب نہیں ہیں اور نہ ہی کہیں شائع ہو سکے۔

حاصلِ بحث

ڈاکٹر غلام محمد صاحبؒ کے امالی میں اگر سید سلیمان ندوی صاحبؒ کے ملفوظات نہیں ہیں تب بھی یہ خیالات کسی نہ کسی کا نتیجہ فکر تو ہوں گے۔ ڈاکٹر غلام محمد صاحبؒ نے اپنی طرف سے لکھے ہوں یا کسی نے اُن کے نام سے یہ تہمت نامہ ترتیب دیا ہو، یہ جس کی زرخیزی طبع کا شاہکار بھی ہے، بہرحال ہمیں ایک ایسے ذہن کی سیر کرواتا ہے کہ ہم سوچنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ اِس قسم کا ذہن حرف و حکایت کی بافندگی کے علاوہ معاشرے کو اور کس قسم کے نقصان پہنچا سکتا ہے؟ اِس پر ہمیں غور کرنا چاہیے۔

یہ ایک مخصوص ذہنیت کا شاخسانہ ہے۔ آیئے، اِسے اقبال کے علمِ کلام کی روشنی ہی میں سمجھنے کی کوشش کریں تاکہ یہ بھی اندازہ ہو جائے کہ اقبال کا علمِ کلام کس طرح ہماری رہنمائی کر سکتا ہے اور کیوں سید سلیمان ندوی صاحبؒ اور دوسرے اکابرینِ ملت، اقبال کو صرف شاعر ہی نہیں بلکہ حکیم بھی مانتے تھے۔ امالی کے بزرگ خطبات سے نالاں ہیں مگر اقبال کی شاعری کو اُن کا کارنامہ کہتے ہیں تو ہم بھی اقبال کی شاعری ہی میں سے وہ کتاب اٹھا رہے ہیں جسے سید سلیمان ندوی صاحبؒ نے اقبال کا علمِ کلام قرار دے کر تعریف کی تھی۔ یہ رموزِ بیخودی ہے۔ جب پہلی بار شائع ہوئی تو اپریل ۱۹۱۸ء کے معارف میں اُن کا تبصرہ آیا جس میں لکھا تھا:

> ڈاکٹر اقبال نے جو اسرار و نکات اِس میں حل کیے ہیں اُن کی بنا پر یہ مثنوی نہ صرف شاعری اور فنِ قومیات کا ایک رسالہ ہے بلکہ ہمارے خیال میں جدید علمِ کلام کی ایک بہترین کتاب ہے۔ توحید کا ثبوت، رسالت کی ضرورت، قرآن پر ایمان رکھنے کا سبب اور قبلہ کی حاجت وغیرہ اعتقادی مسائل پر نہایت پُراثر اور تشفی بخش دلائل اِس کے اندر موجود ہیں۔ [اختر راہی،

مرتب:اقبال، سید سلیمان ندوی کی نظر میں، ص ۶۱]

اِس میں توحید سے بحث کرتے ہوئے اقبال نے لکھا ہے، ''یاس وحزن وخوف ام الخبائث است وقاطعِ حیات وتوحید ازالۂ ایں امراضِ خبیثہ می کند'' یعنی ناامیدی، غم اور خوف سب برائیوں کی جڑ ہیں اور رشتۂ حیات منقطع کرنے والی ہیں اور توحید اِن امراضِ خبیثہ کا ازالہ کرتی ہے۔

اب دیکھیے کہ امالی والے بزرگ کا بنیادی محرک خوف ہے اور یہ اِسی کو دوسروں میں پھیلانا چاہتے ہیں۔ اِن سے کچھ بھی پوچھیے۔ جواب یہ نہیں ملے گا کہ صحیح کیا ہے اور غلط کیا ہے، بلکہ جواب ہوگا کہ فلاں بات کا خوف ہے۔ سوال، آپ اقبال کے خطبات کو مہلک سمجھتے تھے تو کبھی کہا کیوں نہیں؟ جواب، ملت سے اُس کا سہارا چھن نہ پائے۔ نعوذ باللہ، آپ سمجھتے ہیں کہ جس ملت کی بقا کا وعدہ خدا نے کیا ہے وہ اقبال کی شاعری کے بغیر ختم ہو جاتی؟ اِن بزرگ کے ذہن میں ہر چیز اِسی طرح نازک اور ہوا کے دوش پر رکھی ہوئی ہے جسے کسی سانس کی ایک آنچ ختم کرسکتی ہے۔ اقبال کی شاعری جس کا شمار اُن کی زندگی ہی میں فن کے ہمیشہ رہنے والے شہپاروں میں ہونے لگا تھا وہ اِن بزرگ کے خیال میں ایسی نازک تھی کہ اگر اقبال کی نثر کے خلاف بھی یہ کچھ کہہ ڈالتے تب بھی وہ شاعری نابود ہو جاتی۔ اِسی طرح ملتِ اسلامیہ کو ایسا نازک سمجھتے ہیں کہ کبھی کہتے ہیں اقبال کے خطبات سے تہس نہس ہوگی، کبھی سمجھتے ہیں کہ مغرب اِسے کھائے گا، کبھی کوئی اور خوف لاحق ہو جاتا ہے۔ اِس مکمل خوف اور تباہی کے ڈراؤنے خواب میں اِن بزرگ کے نزدیک ملت کا سہارا کیا ہے؟ خدا کا وعدہ نہیں، رسولؐ کی جلالت نہیں، لے دے کے اقبال کی شاعری ہے جو ملت کے زخموں پر مرہم رکھ رہی ہے۔ آپ ہی کے لیے اقبال کہہ گئے ہیں:

بُتوں سے تجھ کو اُمیدیں، خدا سے نومیدی
مجھے بتا تو سہی، اور کافری کیا ہے
خوش آ گئی ہے جہاں کو قلندری میری
وگرنہ شعر مرا کیا ہے، شاعری کیا ہے

۲

املی کے بزرگ اپنے جو بھی عقائد بتائیں لیکن اگر اقبال کی شاعری کے بارے میں اِن کا نقطۂ نظر مان لیا جائے تو پھر عوام کو اقبال کی شاعری پر تنقید کا حق بھی نہیں رہتا اور وہ شاعری ایک ایسے مقام پر فائز ہو جاتی ہے جہاں صرف مقدس صحیفوں کو رکھنا چاہیے۔ اقبال جب شاعری کرتے ہیں تو شاعر ہیں، فلسفہ بولتے ہیں تو فلسفی ہیں اور آخرِ کار ایک انسان ہیں۔ یہ بزرگ اپنے اِدّعا کی تلوار سے اقبال کے دو ٹکڑے کرنا چاہتے ہیں۔ ایک ٹکڑا الوہیت کے قریب کسی مرتبے پر فائز ہو گا جسے علما کی اجازت کے بغیر کوئی چھو نہیں سکتا (یاد رہے کہ یہ بزرگ فرماتے ہیں، ''علما نے اُن کی شاعری کے بڑے حصے کو قبول کر لیا کہ یہ ٹھیک تھا۔ جو حصہ غلط تھا وہ غلط تھا'')۔ اقبال کے دوسرے حصے کو یہ اپنی نگرانی میں دریا برد کروائیں گے۔

مولانا ماجد کی تنقید والے افسانے میں املی کے بزرگ نے جس طرح پینترے بدلے ہیں وہ صحیح اور غلط میں تمیز اٹھ جانے کی واضح مثال ہے۔ ایک اور تکلیف دِہ مثال یہ ہے کہ اقبال کی جس بات پر بھی ناراض ہوئے اُسے مغرب کے کسی نظریے سے ماخوذ بتایا۔ یہ کوئی مخصوص ذہنیت ہے جس میں یہ لحاظ نہیں کیا جاتا کہ سوچ سمجھ کر بات کی جائے۔ کسی کے خیالات بیان کرتے ہوئے یا کسی معاشرے پر تنقید کرتے ہوئے پہلے حقائق جمع کرنا اور پھر اُنہی تک محدود رہنا ضروری نہیں۔ اِس ذہنیت کے مطابق کچھ مفروضوں کو مقدس بچھڑوں کی حیثیت دے دی جاتی ہے اور پھر آپ اُن مفروضوں کی حمایت کا دعویٰ کرتے ہوئے جو دل چاہے کہتے جایئے، وہ سچ ہو یا جھوٹ ہو آپ ضرور ثواب کے مستحق قرار پائیں گے۔ خدا کی نظر میں تو شاید نہیں مگر اپنے ہم خیال اربابِ من دُون اللہ کی نظروں میں ضرور۔

اِس رویے کا تکلیف دِہ پہلو یہ ہے کہ سننے والے کے ذہن کو بھی ایسا ہی معطل سمجھ لیا جاتا ہے۔ املی والے بزرگ اپنے آپ کو اُس درجے پر فائز کر چکے ہیں جہاں اِن کی خاموشی نے اُمتِ مسلمہ کا سہارا قائم رکھا تھا لہٰذا اب سننے والوں سے بھی توقع کرتے ہیں کہ وہ اِن کے بیانات کے اندرونی تناقضات کو محسوس نہیں کریں گے، وہ اِن کے معروضات کو جھوٹ سچ کے پیمانے پر نہ تولیں بلکہ اِن کی نیک نیتی کی روشنی میں اور اُمتِ مسلمہ کو درپیش خطرے کے پیشِ نظر دَم سادھے سُنتے رہیں۔ یہی رویہ ہے جو اپنی مخالفت کرنے والے پر بے تکان گمراہی کا فیصلہ صادر کرتا ہے کیونکہ یہاں مخالفت یا موافقت کسی اصولی بنیاد پر نہیں ہوتی (جیسا کہ ان بزرگ نے بقول خود ایک عظیم فتنے پر زبان بند رکھی) بلکہ ہر چیز کسی مصلحت کے تابع ہوتی

ہے۔ مصلحت کی سیڑھی پر کون سی چیز اوپر ہے اور کون سی نیچے ہے؟ اِس کا فیصلہ کرنے کے لیے پروہتوں کے مختلف درجے ہوتے ہیں۔ مثلاً اعلیٰ درس گاہوں میں عربی پڑھا کر بھی اقبال اِن بزرگ کی نظر میں یہ اہلیت نہیں رکھتے، مولانا ماجد رکھتے ہیں۔

اِسی اصول کے تحت یہ بزرگ کسی چیز کو مغربی فیمنزم سے شدید متاثر ہونا کہہ رہے تھے۔ ہم نے دیکھا تو اصل خط و کتابت میں وہ مسئلہ قرآن و حدیث سے اخذ کیا ہوا نکلا اور اُسے سید سلیمان ندوی صاحب کی تائید حاصل تھی (امالی کے سید سلیمان ندویؒ نہیں بلکہ سچ مچ والے سید سلیمان ندویؒ)!

۳

سنہری بچھڑے بنانے کے فن میں جو اوزار کام آتے ہیں اُن میں وہ لغت کے بکھیڑے شامل ہیں جن کی مثال یہاں ملتی ہے۔ لسانی تحقیق دوسری چیز ہے، لغت کے بکھیڑے میں اُلجھانے کا فن اور ہے۔ جہاں حقیقت کچھ نہ ہو اور محض الفاظ کو حقیقت کا نعم البدل بنانے کی کوشش کی جائے وہیں سامریت کی ساحرانہ فنکاری ظہور میں آتی ہے اور اِسی کو اقبال لغت کے بکھیڑے کہتے ہیں۔ امالی کے بزرگ نے طلاق کے حقِ تفویض پر کس طرح بات کو اُلجھایا کہ طلاق حق نہیں ضرورت ہے اور اقبال اِس فرق کو نہیں سمجھے۔ ہم نے سید سلیمان ندوی صاحبؒ کی اصل تحریر نکالی تو کہاں کا حق اور کہاں کی ضرورت، سیدھی سادھی تصریح حدیث میں دستیاب اور قرآن سے استنباط ممکن۔ مگر سامری کو اِس سے کیا غرض ہوگی کہ حدیث کا ابطال ہو رہا ہے یا قرآن کے معانی محدود ہو رہے ہیں۔

ایک اور مثال دیکھیے:

> ہمیں مسلم ماڈرن اِزم اور مسلم لبرل ازم میں فرق کرنا چاہیے۔ مسلم ماڈرنسٹ نہایت مخلص، دین کے خادم، نیک نیت، امت کے لیے پریشان لوگوں کا گروہ ہے۔ اِس کے سرخیل اقبال مرحوم ہیں۔ یہ معجزات کو بھی مانتے ہیں، اسلام کے ماخذات پر بھی یقین رکھتے ہیں۔ یہ مسلم جدیدیت پسند مغرب میں ایک روحانی خلا محسوس کرتے ہیں، اُس کی مادیت کو سراسر اسلام کا حاصل اور ثمر سمجھتے ہیں۔ اِن کا خیال ہے کہ مغرب ناکافی ہے کیونکہ اس نے اسلام سے علومِ عقلیہ، سائنس، تجربیت اور دنیا لے کر ترقی کر لی۔ مگر اسلام کی مکمل تعلیم یعنی روحانیت سے

استفادہ نہ کیا، مغرب کے مقاصد درست ہیں لیکن اِس کی تکمیل اسلام کے نظامِ عبادات و روحانیات کے بغیر نہیں ہوسکتی، یہ بہت بڑی غلطی ہے۔ مغرب کے فلسفے سے اتنے متاثر ہیں کہ اِسے بھی اسلام میں یا اسلام کو مغرب میں سمونا چاہتے ہیں۔ مسلم لبرل ازم دوسری شے ہے، جس کی ابتدا کرامت جونپوری، چراغ علی، سر سید نے کی اور مشرقی، نیاز فتح پوری، عبدہ، جیراج پوری، غلام احمد پرویز اِس کی علامتیں ہیں۔ یہ نہایت بدنیت اور امت کے مخالف لوگ ہیں، یہ لوگ فکری اور علمی سطح پر نہایت کمزور ہیں۔ سر سید، عبدہٗ تو انگریزی بھی نہیں جانتے تھے۔ [ساحل: جون ۲۰۰۶،ص ۷۷-۷۶]

اِس پُرفریب بیان کے ذریعے امالی کے بزرگ سب سے پہلے تو ایک غیر محسوس طریقے سے اپنے آپ کو ایسے بلند مقام پر فائز کر لیتے ہیں جہاں سے پورے عالمِ اسلامی کی چھوٹی سے چھوٹی اور بڑی سے بڑی تحریکوں کے سربراہوں میں سے جسے چاہے مکھی کی طرح دُودھ سے باہر نکال پھینکیں اور جسے چاہیں اُسے پھینکنے سے پہلے دوسرا پر بھی دُودھ میں ڈبوئیں۔ پھر نیاز فتح پوری اور سر سید احمد خاں کو ایک ہی درجے پر فائز کرنا کس قسم کا رویہ ہے؟ آپ خود کو کسی ایسی ماورائے جہاں بلندی پر فائز سمجھتے ہیں جہاں سے نیچے دیکھتے ہوئے پست و بالا سب برابر دکھائی دیتے ہیں مگر ماڈرن ازم اور لبرل ازم کے بکھیڑوں میں اُلجھ کر خود منہ کے بل نیچے آ رہتے ہیں۔ پہلی بات یہ کہ آپ جن لوگوں کے نام لے رہے ہیں کیا انہوں نے کبھی یہ عنوانات اپنے لیے قبول کیے تھے؟ کیا اقبال نے کبھی مسلم ماڈرن ازم یا کسی قسم کے ماڈرن ازم سے اپنے آپ کو وابستہ قرار دیا تھا؟ پھر اِس خودساختہ ماڈرن ازم کی تعریف کے مرحلے سے تو آپ جذباتی بلیک میلنگ کا سہارا لے کر گزر گئے مگر جسے مسلم لبرل ازم کہہ رہے ہیں اُس کی سرے سے کوئی تعریف ہی نہیں کرتے سوائے یہ کہنے کے کہ "یہ نہایت بدنیت اور امت کے مخالف لوگ ہیں، یہ لوگ فکری اور علمی سطح پر نہایت کمزور ہیں۔" گالیاں دینے سے علمی اصطلاحیں وضع نہیں ہوا کرتیں۔ اگر اصل سلیمان ندوی بھی ہوتے تو اُنہیں حفظِ مراتب کا پاس رکھنا لازم تھا۔ سر سید احمد خاں کا ہندوستان کے مسلمانوں کی تاریخ میں ایک مقام ہے اور اگر وہ بدنیت تھے تو پھر کس کی نیت پر بھروسا کیا جاسکتا ہے؟ ماڈرن ازم اور لبرل ازم کے الفاظ چُن کر جن کے مطلب سے بھی خدا جانے آپ واقف ہیں یا نہیں، آپ سننے والے کو مرعوب کرتے ہیں اور پھر اپنے مخالفین کو گالیاں دے کر کام نکالتے ہیں۔ پاسِ ادب سے اِس قدر منحرف کہ

کس و ناکس کو ایک ہی سطح پر لے آئے ہیں۔

اقبال نے کہا ہے کہ دین ادب سے شروع ہوتا ہے اور اِس کی انتہا عشق ہے۔ ادب کا یہی رویہ ہماری روایت میں بڑی خوبصورتی سے بیان ہوا ہے کہ ہر میدان گھوڑے دوڑانے کا نہیں ہوتا بلکہ کہیں کہیں سپر ڈال دینے کا مقام بھی ہوتا ہے:

نہ ہر جا کہ مرکب تواں تاختن
جا ہا سپر باید انداختن

خطبات سے رجوع کا شوشہ بھی لغت کے بکھیڑے کا کرشمہ ہے۔ ہم نے دیکھ لیا کہ اس کا کوئی شائبہ اقبال کے خطوط میں ملتا ہے نہ سوانح میں بلکہ شواہد اِس کے خلاف ہیں۔ امالی کے بزرگ سیدھے سادھے لفظوں میں بے پَر کی اُڑاتے تو اِتنی موثر نہ ہوتی مگر لفظ رجوع کا ملمع خوب رہا۔ یہ ایک مذہبی علمی اصطلاح ہے۔ یہاں اگرچہ بے بنیاد تھی مگر نگاہوں کو چکا چوند کر گئی اور کتنے ہی ذہن ایک باطل دعوے کے سامنے سجدہ ریز ہو گئے۔

ساحل کے امالی کا علمی محاکمہ

ابتدائی معروضات

احمد جاوید

ابتدائیہ

جمادی الاول ۱۴۲۷ھ/جون ۲۰۰۶ء کے شمارے میں ماہ نامہ ساحل کراچی نے علامہ سید سلیمان ندویؒ کے جانشین طریق ڈاکٹر غلام محمد کے امالی شائع کیے ہیں جن میں خطباتِ اقبال کے بعض مباحث پر کڑی جرح کی گئی ہے، اور اقبال کے منہجِ فکر کو سرے سے غیر اسلامی قرار دیا گیا ہے۔ صاحب امالی نے اس تنقید کو اپنے شیخ، سید سلیمان ندویؒ سے روایت کیا ہے۔

ان امالی میں جو اعتراضات اٹھائے گئے ہیں، ان پر فرداً فرداً تبصرہ پیش کیا جا رہا ہے۔ اپنی طرف سے پوری کوشش کی گئی ہے کہ کوئی بات خلاف دیانت نہ ہو۔ جہاں اعتراض صحیح معلوم ہوا، اس کی تائید کی گئی ہے اور اسی طرح جہاں غلطی محسوس ہوئی اس کی تردید کر دی گئی ہے۔ ان امالی میں بڑا نقص یہ ہے کہ صحیح اور برمحل نقد بھی ایسے اسلوب میں بیان ہوا ہے کہ اس کی علمی تاثیر مجروح ہو گئی ہے، اس کے باوجود ہم نے اعتراض کو اہمیت دی ہے اور طرز گفتار کو بڑی حد تک نظر انداز کر دیا ہے۔ کوشش کی ہے کہ تمام اعتراضات کا احاطہ ہو جائے البتہ دو اعتراضات دیگر اہل علم کے لیے چھوڑ دیے ہیں۔ ان میں سے ایک جمہوریت پر ہے اور دوسرا اقبال کی عربی دانی اور قرآن فہمی پر۔ علاوہ ازیں ان امالی میں سنسنی خیزی کا جو رویہ غالب نظر آتا ہے ہم نے اپنے تبصرے میں اسے بالکل دبا دیا ہے۔

احمد جاوید

اعتراض:-۱

''دلچسپ بات یہ ہے کہ تمام جدیدیت پسند، کرامت علی سے مشرقی اور اقبال مرحوم تک، سب اسلام کی اصلاح کے درپے ہیں۔ ایک بھی ایسا نہیں جو مغرب کی اصلاح چاہتا ہو، تمام عیب و نقائص اسلام میں ملتے ہیں، مغرب ہر عیب سے خالی ہے۔۔۔'' (ساحل، ص۔۴۹)

تبصرہ:

یہ ایک غیر سنجیدہ بات ہے، اور اس میں کئی غلطیاں پائی جاتی ہیں:

۱۔ اقبال کو کرامت علی اور علامہ مشرقی کی صف میں کھڑا کر دینا یا تو ناسمجھی ہے یا عناد۔

۲۔ اقبال کو جدیدیت پسند لکھنا بھی درست نہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ اُن کے ہاں جدیدیت پسندی کے کچھ آثار پائے جاتے ہیں لیکن اُن کے فکری مقاصد جدیدیت سے مناسبت نہیں رکھتے۔ مثلاً اُن کا تصورِ ملت ہی یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ اُنھیں جدیدیت سے کچھ علاقہ نہ تھا۔

۳۔ 'اقبال، اسلام کو ناقص سمجھتے تھے اور اس کی اصلاح کے درپے تھے'!! اس دعوے میں جہل اور بددیانتی دونوں جمع ہیں۔ اسی طرح یہ کہنا کہ وہ مغرب کو ہر عیب سے منزہ تصور کرتے تھے، بہتانِ صریح ہے۔ ایسی باتوں پر مکالمہ نہیں کیا جاتا، لاحول بھیجی جاتی ہے۔

☆☆☆

اعتراض:-۲

''مسلمانوں کا اصل انحطاط اور ذلت کی آخری حد یہی ہے کہ انھیں اپنے عروج کے لیے، اپنے آپ کو سنبھالا دینے کے لیے سہارا کہاں سے ملے گا؟ اللہ سے، اُس کے رسول ﷺ سے، اپنے نظریۂ حیات سے! نہیں بلکہ یورپ کے اصولوں سے، تجربیت سے، سائنس سے عقلیت

سے، معتزلہ سے، نطشے سے، برگساں کے سپر مین (؟) اور وجدان سے۔۔۔۔ یہ پستی کی انتہا ہے۔ اسی لیے علما نے خطبات اقبال مرحوم کی شدید مخالفت کی، کفر کے فتوے بھی دیے گئے۔۔۔۔" (ساحل، ص۔۴۹)

تبصرہ:

جس صورت حال کی تصویر کھینچی گئی ہے، وہ بلاشبہ پستی کی انتہا ہے مگر ان باتوں کا خطبات سے کیا تعلق! اس تمام تر لفاظی کا ایک جز بھی خطبات ہی نہیں بلکہ اقبال کی کسی تحریر پر صادق نہیں آتا۔ مغرب اور اس کی علمی اور سائنسی روایت کو بہت اہمیت دے کر اقبال نے اسے اپنے بعض تصورات کی تشکیل میں صرف ضرور کیا ہے لیکن اس سے ان کا منشاء واضح طور پر یہ ہے کہ اس زمانے میں ذہنیت کی تعمیر کرنے والے سب سے بنیادی عناصر کو دینی فکر سے متصادم کیے بغیر انہیں مذہبی ذہن کی Transcendental Logic سے حصولی سطح پر ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی جائے۔ قبول اور حصول، ذہن کا مستقل اور بنیادی وظیفہ ہے۔ مغرب نے مقامی سطح پر انہیں بلکہ عالم گیر پیمانے پر ذہن کے اس بنیادی عمل کو اپنے رنگ میں رنگ لیا ہے۔ اب ہمارا ذہن اپنی خلقی قبولیت کو جس سانچے میں ڈھال چکا ہے وہ سانچہ مغرب کا بنایا ہوا ہے، اسی طرح ذہن کے اسالیب حصول بھی مغرب ہی نے مقرر کیے ہیں جن کی ہم پابندی کرنے پر مجبور ہیں۔ انتہائی واقعیت پر مبنی یہ صورت حال ایسی نہیں ہے کہ ہم مغرب کے مخالف رخ پر چلتے ہوئے بھی اس سے بے اعتنائی اختیار کریں۔ کلاسیکی علم الکلام کو ایسے حالات کا سامنا نہیں کرنا پڑا جس کی وجہ سے ہمارے قابل فخر متکلمین اپنی مخالف فکر سے مکمل انقطاع اور کامل تصادم کے متحمل ہو سکتے تھے۔ اقبال کو جو ماحول ملا تھا اس میں دینی حقائق کو بھی مغرب ہی کے بنائے ہوئے Episteme میں بیان کرنا ضروری ہو گیا تھا۔ یعنی ایک ایسے ماحول میں جہاں تصور اور نظریے کی تشکیل کا انداز سراسر مغربی ہو چکا تھا وہاں مذہبی فکر کو اس انداز سے محفوظ رکھنا اور روایتی اسلوب کو اختیار کرنا بہت مشکل بھی تھا اور شاید بے سود بھی۔ اقبال نے

اپنے مخاطب ذہن کے مزاج قبول وحصول کی رعایت کرنے کے سواء کچھ نہیں کیا۔ انھوں نے مغرب کو اسلام پر غالب نہیں کیا بلکہ اسلام کو مغرب کے لیے قابل قبول بنانے کی کوشش کی اور یہ دکھایا کہ اسلام سے پیدا ہونے والی فکر مغرب کے اسلوب حصول سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہے۔ گو کہ میری ذاتی رائے میں مذہبی فکر میں اسی طرح کی تطبیق کا عمل ہمیشہ مضر ہوتا ہے اور اس کا ضرر خطبات اقبال میں بھی جا بجا نظر آتا ہے۔ جب ہم دو مختلف چیزوں میں تطبیق کی کوشش کرتے ہیں تو اس میں فریق ثانی یعنی جس سے تطبیق دینا مقصود ہے لامحالہ مرکزی اور غالب حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ اسلام اور مغرب میں تالیف وتطبیق کا کوئی بھی عمل مغرب کی مرکزیت اور یک گونہ فوقیت کے اثبات پر ختم ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ مغرب کی مجموعی فکر اسلام سے اصلاً متصادم اور مغائر ہے۔ اس تصادم اور غیریت کی کم از کم معنویت یہ ہے کہ ایک کے بنیادی تصورات کی تشکیل میں دوسرے کا عمل دخل ممکن ہی نہیں ہے۔ تطبیق سے پیدا ہونے والی مشابہت محض التباس ہے جس کی بنیاد پر کوئی شعوری موقف تشکیل نہیں دیا جا سکتا۔ مغربی Episteme میں اسلام کا بیان اپنی دلالت کے حقیقی رخ سے دستبردار ہوئے بغیر بہت مشکل ہے۔ جہاں مدلول کی ساخت ہی طبعی یا نفسیاتی ہو وہاں مابعد الطبیعی دلالت ہی اپنی مدار سے ہٹ جاتی ہے۔ یہ ایسا کلیہ ہے کہ خطبات اقبال پر بھی پوری طرح وارد ہوتا ہے۔ تاہم وہ مصلحت جو علامہ کو پیش نظر تھی، اس کی تردید میں ایسا انتہائی رویہ اختیار کر لینا جو تکفیر تک پہنچا دے، سخت ناانصافی اور نادانی ہے، اس مصلحت تطبیق پر اعتراضات تو بہت سے ہو سکتے ہیں لیکن اسے بالکل ہی خلاف دین بتانا خود دینی ذوق اور علم کے خلاف ہے۔ دین انسانی صورتِ حال میں اپنے قیام اور پھیلاؤ کے لیے وقتی مصلحتوں کو بھی رد نہیں کرتا۔ ان مصالح میں اگر کوئی غلطی بھی ہو تو اس کی تغلیط بھی استدلال کے عام ذرائع سے ہوگی، قانون تحکم سے نہیں۔

اعتراض:-۳

''اقبال مرحوم نے اغنی دیس، پادری رجب علی، پادری میلکم کے تصور کے برعکس مولوی چراغ

علی کے فلسفے سے Dynamism کی اصطلاح لے کر کائنات اور اشیا میں ابدی سکون کی نفی کی اور یہ نفی اس حد تک وسیع ہوئی کہ انھیں کائنات مسلسل تخلیق کا عمل نظر آتی ہے حتیٰ کہ خدا بھی تخلیق ہونے لگا، کائنات مسلسل تخلیقی میلان و سیلان سے بہرہ ور ہونے لگی اور ارتقا در ارتقاء کی منزلیں طے کرنے لگی۔'' (ساحل، ص۔۵۰)

جواب۔۳

یہ سوچنا ہی مضحکہ خیز ہے کہ اقبال نے مولوی چراغ علی ایسوں سے کچھ سیکھا ہوگا بہرحال اس کی تردید میں وقت ضائع کرنے کے بجائے مناسب ہوگا کہ اس اعتراض کے منتشر اجزا کو ایک ایک کر کے دیکھ لیا جائے۔

الف۔Dynamism اقبال کے نظریات میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔

ب۔اقبال نے اشیا اور کائنات میں ابدی سکون کی نفی کی۔

ج۔اقبال کی نظر میں کائنات مسلسل تخلیق کا عمل ہے اور اس عمل کے ذریعے سے اس کے ارتقا کی منزلیں طے ہو رہی ہیں۔

د۔خدا بھی مسلسل تخلیق ہو رہا ہے۔

ان اعتراضات پر ہمارا نمبر وار تبصرہ یہ ہے۔

الف۔Dynamism اقبال کی اہم اور بنیادی اصطلاح نہیں ہے تاہم اصولِ حرکت کے نام سے انھوں نے جو باتیں کی ہیں انہیں Dynamism کی قبیل میں رکھا جا سکتا ہے۔

ب۔ پہلے یہ دیکھ لینا چاہیے کہ اشیا اور کائنات میں ابدی سکون کا اثبات کون کرتا ہے؟ قرآن تو بہرحال نہیں کرتا۔اس ابدی سکون کو مان لینے سے ممکن کی تعریف باطل ہو جائے گی اور کائنات مخلوق نہیں رہے گی۔اقبال نے اگر اس ابدی سکون کی نفی کی ہے تو گویا قرآن کی ترجمانی کی ہے۔

ج۔کائنات اگر مسلسل تخلیق کا عمل نہ ہو تو اس کا لازمی مطلب یہ ہوگا کہ سب کچھ ایک

ہی آن میں تخلیق کر کے خدا نے خود کو کائنات سے الگ کر لیا ہے، یعنی روایتی اصطلاح میں تعطیل اختیار کر لی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا علم جزئیات کو بھی محیط ہے یہ عقیدہ ہی اس بات کو واجب کرتا ہے کہ یہ بھی مانا جائے کہ جزئیات کا خالق بھی ہے۔ یعنی اس کا فعل تخلیق مسلسل ہے۔ اور اللہ کا فعال لمایرید ہونا بھی یہی دلالت رکھتا ہے۔

د۔ اس خیال کو کہ خدا خود بھی تخلیق ہونے کے عمل سے گزر رہا ہے، اقبال سے منسوب کرنا خلافِ دیانت ہے۔ اپنے فلسفہ حرکت کے بیان میں اقبال جب خدا کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں تو اس میں کئی الجھنیں سر اٹھاتی ہیں لیکن ان میں سے کوئی غلطی قاری کو یہاں تک نہیں پہنچاتی کہ وہ یہ باور کر سکے کہ اقبال یہ دعویٰ کر رہے ہیں کہ معاذ اللہ خدا یعنی خالق بھی مسلسل تخلیق ہو رہا ہے۔ بدعقیدگی سے صرفِ نظر یہ اتنا مہمل تصور ہے کہ اس کی نسبت اقبال ایسے آدمی کی طرف کی ہی نہیں جا سکتی۔

اعتراض :۔۴

''خودی، دعا، آزادی سے ہمکنار ہونا، اپنے تجربات سے خودی کی تشکیل جیسے مباحث تمام کے تمام مغربی فلسفے سے اقبال مرحوم نے مستعار لیے اور انھیں اپنے الفاظ میں اسلام کا پیرہن عطا کرنے کی کوشش کی۔'' (ساحل، ص۔۵۰)

تبصرہ:

علامہ اقبال کا مسئلہ یہ تھا کہ وہ متداول روایت علم کو اسلام کے علمی اثبات میں استعمال کرنا چاہتے تھے تاکہ دین کے ساتھ ضروری ذہنی تعلق کے مرحلے پر ذہن جدید معطل اور غیر مطمئن ہو کر نہ رہ جائے۔ اسی طرح دین کی روحانی اور اخلاقی گہرائیوں کو وہ اپنے زمانے کے نفسیاتی اسالیب قبولیت کے لیے موثر بنانے کی خواہش رکھتے تھے اور عصرِ حاضر میں زندگی کے تمام شعبوں میں رونما ہونے والے مظاہر ترقی کو حیات اجتماعی کی فلاح کے اسلامی اصول تک پہنچنے کا ذریعہ بنانا چاہتے تھے۔ اس عمل میں انہیں مغرب یا جدیدیت سے تصادم مول

لینے کی ضرورت محسوس نہ ہوئی اس کی وجہ سے کچھ ناہمواریاں تو یقیناً پیدا ہوئی ہوں گی لیکن یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ اقبال کے دینی افکار مغربی فلسفے سے ماخوذ ہیں یا انھوں نے مغربی خیالات کو اسلامی لباس پہنا دیا۔ دین اور دینی حقائق کو مرکز و مقصود بنا کر کیا جانے والا کام اپنی چھوٹی بڑی اغلاط کے باوجود اس طرح کے اعتراض کا مستحق نہیں ہوسکتا۔ اقبال کے اکثر مقاصد فکر مغرب کے لیے قطعاً اجنبی اور غیر مطلوب ہیں، ایسی صورت میں ان کی اساس فکر کو مغرب پر استوار قرار دینا ٹھیک نہیں ہے۔ البتہ اتنا کہا جا سکتا ہے کہ فکری غایت میں مغرب کے مخالف رخ پر ہونے کے باوجود ان کے نظام استدلال کا اکثر حصہ مغربی فلسفے کے اسالیب پر استوار معلوم ہوتا ہے۔

اعتراض :-۵

شق اوّل۔ ''اقبال مرحوم اجتہاد مطلق کے مؤید تھے۔''

شق دوم ۔ ''ترکی کے کمال مصطفیٰ اتاترک اور ترکی کی پارلیمنٹ جیسے کافرانہ ملحدانہ اداروں سے اجتہاد کی توقع کرنا اقبال مرحوم کی فاش غلطی تھی۔''

شق سوم۔ ''اقبال مرحوم نے نثر اور شاعری کے اشارات میں ان مجتہدین عصر پر لطیف طنز کیا ہے جو علوم نقلیہ میں رسوخ اور رسوخ فی الدین کے بغیر اجتہاد کے علمبردار بن گئے ہیں۔ لیکن ان کی مذمت کرتے ہوئے، اقبال مرحوم خود اپنے مقام کا جائزہ نہیں لیتے۔''

شق چہارم۔ ''اگر مسلمان تاتاری غلبے سے اجتہاد کے بغیر نکل سکتے ہیں تو مغربی تہذیب کے غلبے سے نکلنے کے لیے صرف اور صرف اجتہاد پر زور دینے کی کیا ضرورت ہے؟''

شق پنجم۔ قدیم علماء نے اجتہاد کے لیے، جو شرائط طے کیں وہ اقبال مرحوم کو عصر حاضر کے فرد میں نظر نہ آئیں تو انھوں نے اجتماعی اجتہاد اسمبلی کے ذریعے کرنے کا اجتہاد فرمایا، جب شرائط اجتہاد فرد میں نہیں پائی گئیں تو اسمبلی میں کیسے اکھٹے ہوسکتی ہیں؟ سو صفر اکھٹے ہو کر ایک کیسے بن سکتے ہیں؟'' (ساحل، ص۔۵۱)

تبصرہ۔شق اوّل:

اجتہاد پر اقبال کا اصرار اب اکثر علما کے ہاں بھی کسی نہ کسی ڈھب سے نظر آنے لگا ہے ۔ جہاں تک اجتہادِ مطلق کا معاملہ ہے اس میں اقبال سے غلطی ہوئی۔ اس غلطی کی شدت اس وقت اور بڑھ جاتی ہے جب ہم یہ دیکھیں کہ اقبال کے ہاں اجتہاد مطلق اپنے حالات کے موافق دین کو ایک بالکل نئی تعبیر دینے کے لیے ہوتا ہے ۔ اقبال کے ہاں اجتہاد کا دائرہ محض قانونی امور پر محدود نہیں رہتا بلکہ شریعت کی ان قوتوں اور مصلحتوں کا بھی احاطہ کرتا ہے جن کی بنیاد پر مسلم تہذیب متشکل ہوتی ہے۔ وہ اجتہاد سے ایک آدرشی ، انقلابی توقعات وابستہ کر لیتے ہیں جس کی وجہ سے عملی جہت میں کئی دشواریاں پیدا ہو جاتی ہیں ورنہ سامنے کی بات ہے کہ مسلم ریاست میں قانون سازی کا عمل بالآخر اجتہاد مطلق تک ہی پہنچتا ہے۔ لیکن اس میں اجتہاد مطلق کو اپنا مقصود نہیں بنایا جاتا۔ بلکہ محض بعض نئی ضرورتوں کو شریعت کے تحت لانے کے لیے ریاست کے مکمل اختیار کو کام میں لایا جاتا ہے۔ ریاستی سطح پر قانون سازی کا یہ عمل ظاہر ہے کچھ اداروں ہی کی طرف سے ہو گا۔ اقبال کی نظر میں وہ ادارہ پارلیمنٹ ہے۔ اب اگر پارلیمنٹ علم، مزاج اور کردار کے دینی معیارات پر پوری نہیں اترتی تو پارلیمنٹ کو درست کرنا چاہیے، اقبال کی اس تجویز پر جرح کرنے سے کیا حاصل؟

تبصرہ۔شق دوم:

یہ درست ہے کہ اقبال نے ترکی کے انقلاب سے بڑی بڑی توقعات باندھ لیں لیکن جب مصطفیٰ کمال پاشا کے بعض اقدامات سامنے آئے تو خود اقبال ہی نے مایوسی کا اظہار کیا۔ ترکی سے اقبال کی خوش گمانی کا ایک پس منظر ہے اسے نظر انداز نہیں کرنا چاہیے اقبال مسلمانوں کی ہیئت اجتماعی میں جس طرح کی بنیادی اقداری تبدیلیوں کے آرزومند تھے اس کے لیے جس انقلابی قوت کی ضرورت تھی وہ اتا ترک کی قیادت میں ترکوں نے دکھا دی۔ جدید ترکی کے انقلاب کی کامیابی بلاشبہ عالم اسلام پر چھائے ہوئے اضمحلال اور مایوسی کا ازالہ معلوم ہوتی تھی

اور ایک اقبال ہی نہیں اس وقت کی مسلم دنیا میں سیاسی اور انقلابی فکر رکھنے والے اکثر اصلاح پسند اور دانشوروں نے اس انقلاب سے بہت سی امیدیں وابستہ کر رکھی تھیں۔ دیکھنا یہ چاہیے کہ جب اس انقلاب کے واقعی مقاصد عملی شکل میں سامنے آئے تو علامہ کا ردِ عمل کیا تھا؟ اسی کو ان کی حتمی رائے سمجھنا چاہیے۔اس مسئلے کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اقبال روایتی مذہبیت اور اس کے تمام اداروں سے مایوس ہو چکے تھے یہ ادارے مسلم سوسائٹی میں اقدار سازی کا کام کرنے کے بجائے معاشرے میں تبدیل ہونے کی روحانی اور اخلاقی امنگ کو دبانے کا سب سے بڑا ذریعہ بن چکے تھے۔ اسلام کے ساتھ وابستگی، تبدیلی حالات کو روکے بغیر اس طرح اپنی گرفت میں رکھ سکتی ہے، اس کا کوئی تصور روایتی مذہبی ذہن میں موجود نہ تھا۔ دین کے فقہی مظاہر پر اکتفا کر لی گئی تھی اور دین کے تہذیبی مظاہر کو ایک جامد قانونی دائرے میں محصور کر کے علماء نے اپنے آپ کو زندگی کے حقیقی مسائل سے لاتعلق کر رکھا تھا۔ اقبال کا مطمح نظر یہ تھا کہ اسلام مسلمانوں کے لیے واحد وجودی اساس بن کر اپنی نفسیاتی اور تہذیبی اقدار عملاً قائم کرے اور دین کا ثبات پوری طرح محکم اور محفوظ رہتے ہوئے ہر طرح کی تبدیلی اور تغیر کا مدار بن جائے۔ اس کے لیے اور چیزوں کے علاوہ ایک ایسی قوت بھی درکار تھی جو روایتی مذہبیت کو اس کے متحجر آثار سمیت ختم کر دے۔ ایک نیا اور زندہ نظام اقدار تشکیل دے سکے اور دین کو تہذیب بننے کے عمل میں پھر سے متحرک اور مؤثر بنا سکے۔ اتاترک سے مایوس اور بے زار ہو جانے کے بعد بھی اقبال اپنے اس آدرش سے دستبردار نہیں ہوئے۔ اب اگر کسی کو تنقید کرنی ہے تو اس تصور پر کرے اس تصور کی بنیاد پر پیدا ہونے والی کسی عارضی خواہش پر نہیں۔

تبصرہ۔شق سوم:

معترض نے یہ بات نظر انداز کر دی ہے کہ اقبال نے اجتہاد کی ضرورت کا دعویٰ کیا ہے خود مجتہد بننے کی کوشش نہیں کی ہے۔ اجتہاد کی وکالت کرنے کے لیے مجتہد ہونے کی شرط لگانا مہمل بات ہے۔ اجتہاد کی صلاحیت علیحدہ چیز ہے جو یقیناً اقبال میں نہیں پائی جاتی اور اجتہاد

کی ضرورت ومحل کا ادراک دوسری چیز ہے۔ جو غیر مجتہد میں بھی ہوسکتی ہے۔

تبصرہ۔شق چہارم:

یہ بہت سطحی خیال ہے۔اس کے جواب میں پلٹ کر کہا جا سکتا ہے کہ تا تاریوں کا حملہ ہی اس وجہ سے ہوا تھا کہ مسلمانوں میں اجتہادی روح مردہ ہو چکی تھی۔ تا تاریوں سے مغلوب ہونا بڑی بات ہے نہ کہ ان کے غلبے سے نکل آنا۔ بہرحال اس بحث میں پڑنے کا کوئی فائدہ نہیں۔ اس طرح کے موقف حقیقت کو سمجھنے میں رکاوٹ بن جاتے ہیں۔معترض اقبال کے تصور اجتہاد سے اچھی طرح واقف نہیں لگتے۔اقبال کا تصور اجتہاد، صحیح یا غلط، بس یہ ہے کہ حالات کی تبدیلی دین کی نئی اور موثر قانونی تعبیر کی متقاضی ہے اور شریعت اس تقاضے کو قبول کرتی ہے۔ فقہ شریعت ہی کی تعبیر کا نام ہے اور تعبیر میں تبدیلی کے امکان کو بہ روئے کار نہ لانا اسے نفسِ شریعت کی حیثیت دینے کے مترادف ہے۔ اقبال کی رائے میں پرانی فقہ زندگی کے نئے مطالبات کا جواب نہیں دے سکتی۔ اس کے لیے تفقہ کے عمل کا آزادانہ مگر یکسو تسلسل ناگزیر ہے۔ ورنہ دین اور زندگی میں تعلق کا کوئی حقیقی وسیلہ باقی نہیں رہے گا۔خود ہماری صورت حال روز بروز اتنی پیچیدہ اور منحصر بر غیر ہوتی جا رہی ہے کہ قیاس فقہی کے قدیم نتائج اب ان طبقوں کو بھی غیر متعلق اور نا قابل عمل لگنے لگے ہیں جو دین داری کی کلاسیکی روایت سے الگ ہونا کسی قیمت پر پسند نہیں کرتے۔ قانون اگر زندگی کے واقعی موثرات کا احاطہ نہ کرے تو اس کی پابندی سے محض احساس جبر پیدا ہوگا جو اطاعت کے دینی داعیے کو ختم کر کے رکھ دے گا۔اس مصلحت (یعنی روحِ اطاعت دوام) کو اگر تقلید کے تسلسل سے پورا کیا جا سکتا ہو تو غالباً اقبال کی طرف سے بھی اجتہاد پر کوئی ایسا اصرار معلوم نہیں ہوتا کہ گویا یہ ایک دینی فریضہ ہے۔

شق ۔پنجم پر تبصرہ اوپر گزر چکا ہے۔:

اعتراض:-۶

''اقبال مرحوم مغرب کے Feminism سے شدید متاثر تھے۔۔۔۔'' (ساحل،ص۔۵۳)

تبصرہ:

اقبال کے کسی متروک موقف پر انہیں Feminist کہنا خلاف دیانت ہے۔ تعجب ہے کہ یہ لقب اس شخص کو دیا جا رہا ہے جسے تمام Feminist تحریکیں اپنا دشمن گردانتی ہیں۔ یہ بات ثبوت کے ہر درجے پر پوری اترتی ہے کہ اقبال عورت کا وہی تصور رکھتے تھے جو کلاسیکی مذہبی اقدار کا دیا ہوا تھا۔

اعتراض:-۷

''مغرب کی مغلوبیت نے اقبال مرحوم کو یہ باطل خیال پیش کرنے پر مجبور کیا کہ اسلامی قانون کی روح جمہوری ہے۔ جمہور اور اجماع کی اصطلاح سے یہ نتیجہ اخذ کر بیٹھے کہ نئے مسائل پیش آنے پر جمہوری طریقے سے لوگوں کی رائے لے کر (ریفرنڈم وغیرہ) قانون وضع کر لیا جائے اور غالباً اسمبلی ان کی نظر میں اجماع اور جمہور کی متبادل تھا۔'' (ساحل، ص۔۵۶)

تبصرہ:

الزام تراشی کے رنگ میں کیے جانے والے اعتراضات کا المیہ یہ ہوتا ہے کہ ان کے اندر اگر صحت کا کوئی امکان پایا بھی جاتا ہے تو وہ مخاطب تک پہنچتے پہنچتے اپنا بطلان خود کر لیتا ہے۔ یہ اعتراض بھی ایسا ہی ہے۔ اس میں صحیح ہونے کا ایک جزوی امکان پایا جاتا ہے جو سطح اعتراض کی پستی کی وجہ سے ضائع ہو گیا ہے۔ جمہوریت کا مطلب ہے سیاسی اور انتظامی مسائل میں اکثریت کو فوقیت حاصل ہونا۔ اس معنی میں بلاشبہ اسلامی قانون سازی کے عمل میں بھی اصحاب رائے کی اکثریت ایک وزن رکھتی ہے جو قانون کی حتمی تشکیل کے مرحلے پر عموماً ترجیح کی فیصلہ کن دلیل کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔

اس پورے تصور میں فقط ایک چیز ایسی ہے جو محفوظ نہ رہے تو انتشار کا موجب بن سکتی ہے اور وہ ہے رائے دینے کی اہلیت، جس کا اثبات مخالف رائے رکھنے والا بھی کرے۔ اقبال نے اپنے اس خیال میں یہ نکتہ ملحوظ نہیں رکھا کہ یہاں محض عددی اکثریت کافی نہیں ہے بلکہ

اصحاب الرائے کی اکثریت درکار ہے۔ جسے مرجوح قرار پانے والی اقلیت بھی رائے دینے کا اہل مانتی ہو۔

اعتراض:- ۸

''اقبال مرحوم نے یہ اجتہاد بھی فرمایا کہ اسلام کے اصولوں کی بنیاد مطلق آزادی اور مساوات پر قائم ہے۔ کسی کو دوسرے پر فرد قانونی یا دینی برتری حاصل نہیں ہے۔ سیاست اسلامی کا بنیادی اصول انتخاب ہے جو خلافت کو جمہوریت کی شکل دیتا ہے۔۔۔'' (ساحل، ص۔۵۶)

تبصرہ:

مطلق آزادی سے مراد ہے فعل اور ترک کی قوت کا کسی دباؤ کے بغیر استعمال، مساوات کا مطلب ہے اللہ کے سب مخاطب ہیں۔ سواء انبیاء علیہم السلام کے اس حیثیت سے سب مساوی ہیں۔

پھر بندگی میں نقص و کمال ان کے درمیان فرق مراتب کا سبب بنتا ہے۔ اب اقبال کی بات پر دوبارہ غور فرمالیں ممکن ہے کہ اعتراض کی کوئی وجہ باقی نہ رہے۔ دراصل اسلام کے قانونی اصول کا قیام احساس جبر کے خاتمے سے مشروط ہے۔ حکم کی ماہیت میں یہ بات داخل ہے کہ اس کا مخاطب فرمانبرداری یا نافرمانی دونوں کو اختیار کرنے کی آزادی رکھتا ہے۔ اگر یہ آزادی نہ ہو تو حکم کی تشکیل ہی محال ہے۔ اسی طرح قانون کی حکومت اور اثر اندازی بلا امتیاز اپنے تمام مخاطبین پر یکساں ہے۔ آدمی اپنی بناوٹ میں محکوم بہ ہے اس اصول میں استثناء کا خفیف سا امکان برقرار رکھنا بھی لغو اور مہمل ہے۔ اقبال یہی بات کہہ رہے ہیں کہ اسلام کے قانونی اصول اپنے قیام و نفاذ میں امتیاز اور استثنا کو رواء نہیں رکھتے اور چونکہ جو حکم دے رہا ہے وہ اپنے مخاطب کا خالق بھی ہے اس لیے اس کا نظام الامر اسی کے اصول خلق سے متصادم یا مختلف نہیں ہو سکتا۔ انسان کو آزادی از روئے خلقت حاصل ہے جو قانون میں آکر مساوات بن جاتی ہے۔

اعتراض:-۹

''اقبال نے مذہبی زندگی کو عقیدے کی شعوری پابندی سے لے کر نفسیات تک کل تین مراحل میں تقسیم کیا ہے i- Faith ii- Thought iii- Discovery ان کے خیال میں آخری مرحلے میں فرد The Absolute سے ہم آہنگ ہو کر اپنی شخصیت کی تکمیل کرتا ہے اور شریعت کو شعور کی گہرائیوں میں محسوس کرتا ہے۔ سترہویں صدی سے پہلے سائیکالوجی کا کوئی وجود نہ تھا اس کا مطلب یہ ہوا کہ سترہویں صدی سے پہلے جو لوگ گزر گئے وہ مذہبی زندگی کے تیسرے مرحلے سے محروم رہے۔'' (ساحل، ص۔۶۱)

تبصرہ:

بنائے اعتراض درست ہے مگر اعتراض بچگانہ ہے۔ معترض نے اپنا اعتراض ضائع اور غیر موثر کر دیا ہے۔ حرکت اور ارتقاء پر اقبال کا یقین بعض مواقع پر ایسی جذباتیت میں بدل جاتا ہے جو آدمی کو اپنی ہی بات سے برآمد ہونے والے فوری نتائج سے بھی غافل کر دیتی ہے۔ حیاتیاتی ارتقا اور تاریخی حرکت کے تصورات کو یک جان کر کے دین کی حقیقت کے بارے میں چند کلی نوعیت کے مفروضے وضع کر لینا، اقبال کا مزاج تھا۔ جدید ذہن کی مخصوص بناوٹ کی وجہ سے ان مفروضوں میں ایک کشش بھی پیدا ہو گئی۔ مذہبی ذہن چونکہ ان باتوں اور ان اسالیب سے مانوس نہیں ہے اس لیے اقبال کی مفکرانہ دینی تعبیرات پر کوئی مؤثر جرح سامنے نہیں آئی۔ اقبال کے اس قول میں کچھ خطرات اس طرح سرایت کیے ہوئے ہیں کہ ان سے چشم پوشی نہیں کی جا سکتی۔ مثلاً

۱۔ دور صحابہؓ حیاتِ دینی کے معیار کے اعتبار سے ہمارے عہد کے مقابلے میں کم کامل ہیں وہ معاذ اللہ دین کی اس فطری پیشرفت اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی زندگی کے ارتقا میں مبتدی کا درجہ رکھتے ہیں اور ہم ایسے نالائق منتہی قرار پاتے ہیں۔

۲۔ دین کی قبولیت خواہ علمی ہو یا عملی یا نفسیاتی، ارتقا کے اس عمل کو قبول کرتی ہے جس کی رو

سے ماضی ہمیشہ اور بہر حال ناقص ہے۔ اس اصول کو کسی بھی پیرائے میں تاریخ اسلام پر وارد کرنے کے جو نتائج نکلیں گے ان کا اندازہ ہر شخص لگا سکتا ہے۔

۳۔ دین کے اندر زندگی میں ڈھلنے کے جتنے امکانات اور مطالبات پائے جاتے ہیں وہ سب کے سب اس کے اولین ماننے والوں کی زندگی سے بتمام و کمال ظاہر ہو جاتے ہیں۔ زندگی اور دین میں عینیت کا نقطہ تنزیل وحی کے ماحول میں نمودار ہوتا ہے اور اس ماحول کے خاتمے کے ساتھ ہی رو بہ زوال ہو جاتا ہے۔ یعنی رسول اللہ ﷺ کی موجودگی نے دین اور ایمانی زندگی میں متصادم مغائرت کا ازالہ کر دیا۔ آپ ﷺ کی رخصت کے بعد اس مغائرت کی مرحلہ وار نموداری کا سلسلہ شروع ہو گیا اور ہم اسی سلسلے کے تسلسل کا حصہ ہیں۔ یہاں وہ حدیث شریف یاد کر لیجیے جس میں فرمایا گیا ہے۔

خیر القرون قرنی ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم (زمانوں میں بہترین زمانہ میرا ہے پھر ان لوگوں کا جو اس کے بعد آئیں گے پھر ان کے بعد آنے والوں کا)

۴۔ اگر علامہ ہی کی اصطلاح برقرار رکھی جائے تو یوں کہا جائے گا کہ دینی زندگی کمال و جامعیت کے منتہا پر ایمان (Faith) کی قدر اعلیٰ پر استوار ہوتی ہے۔ یہ استواری جب کمزور پڑنے لگی ہے تو فکر (Thought) بنیادی قدر بن جاتی ہے۔ فکر ایمان کو اپنی خلقی منطق کے مطابق جب تصور سازی اور تعقل کے عمل سے گزارنے میں عاجز ہو جاتی ہے تو یہ چندان گھڑ تخیلات کی اساس پر ایک ایسا نظام محسوسات پیدا کر لیتی ہے جو حواس کے دائرہ فعلیت سے باہر نکل سکنے کا امکان باور کروا دیتی ہے۔ فکر تھک ہار کر تخیل بن جاتی ہے اور تخیل ظاہر ہے کہ محسوسات میں واقع ہونے والے التباس کا منبع ہے۔ یہاں قابل غور بات یہ ہے کہ اقبال کے بیان کردہ تینوں مراحل اپنے اصول موضوعہ کی جہت سے غیر کی شرکت کو قبول نہیں کرتے ایمان اپنے دائرے میں فکر اور تجربے کو دخیل ہونے کی اجازت نہیں دے گا، فکر ایمان کی بالا دست مداخلت گوارا نہیں

کرے گی اور یہی حال تجربے کا کہ وہ ایمان اور فکر کی حاکیت قبول نہیں کرے گا۔ گویا اقبال جس کو ترقی کہ رہے ہیں وہ اصل میں ایمان کی دست برداری کا نام ہے۔ فکر اور تجربے کے حق میں۔ ایمان کو اس کے اصل اصول یعنی غیب سے منقطع کر کے شہود محض تک پہنچا دینا بعض مسائل کو جنم دیتا ہے۔ ایک نقطہ اور لائق توجہ ہے۔ ذہن اصلاً انفعال محض کا نام ہے۔ یہ انفعال غیب کی جہت سے ہو تو ایمان ہے اور شہود کی جہت سے ہو تو فکر یا تجربی فکر۔ اقبال کی پوری بات میں ایک اور خطرہ یہ بھی پوشیدہ ہے کہ ماہیت ذہن یعنی انفعال کو ایمان کے سائے سے نکال کر تجربیت کے تحت لانا پڑتا ہے۔

اعتراض:-۱۰

''اقبال پیغمبر کو سائیکو پیتھ کہنے والے مغربی مفکرین پر نقد کیے بغیر ان کی تصور کو قبول کر لیتے ہیں یہ بڑی گمراہی کی بات ہے۔'' (ساحل، ص۔۶۱)

تبصرہ:

کسی عبارت کو پڑھنے کے ابتدائی آداب ہی ملحوظ رکھے جائیں تو یہ سمجھنا مشکل نہیں ہے اس مبحث میں اقبال نے کسی طوالانی بحث میں الجھنے کی بجائے الزامی جواب کا طریقہ اختیار کیا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ علم نفسیات کے بعض غیر ضروری اثرات کی وجہ سے اقبال نے نبی اور وحی کو بھی اپنے زمانے میں مروج نفسیاتی تجزے کا موضوع بنا لیا اور اس اصول کو نظر انداز کر دیا کہ وحی کی تنزیل اور نبی کا اسے وصول کرنا کوئی تجربہ نہیں ہے بلکہ واقعہ ہے بہر حال معترض کا یہ کہنا بالکل درست ہے ''علم سائیکالوجی کا روحانیت سے کوئی تعلق نہیں'' البتہ اس پر اتنا اضافہ ضرور ہونا چاہیے کہ خود روحانیت کا نبی اور وحی کے تعلق میں کوئی دخل نہیں۔

اعتراض:-۱۱

''اقبال کا ادراک حقیقت مطلقہ کا فلسفہ اسی مغربی منہاج علم، شک، تحقیق، تجسس، جستجو سے نکلتا ہے جس کا مقصد صرف دریافت حقیقت ہے اطاعت نہیں۔۔۔'' (ساحل، ص۔۶۲)

تبصرہ:

علم الکلام کا اصول ہے کہ لادینی فکر کے مقابلے میں دینی فکر کا استدلال مخالف کے لیے نامانوس اور نا قابل قبول نہیں ہونا چاہیے۔ اقبال اسی اصول کو پیش نظر رکھتے ہیں اور علم کے متداول ذرائع سے موافقت پیدا کر کے انہیں دینی حقائق اور مقاصد کے اثبات میں استعمال کرنا چاہتے ہیں اقبال پر شدید تنقید کرتے ہوئے بھی یہ بات فراموش نہیں ہونی چاہیے کہ وہ اسلام کو ایک بہت مختلف فضا میں پیش کرنے نکلے ہیں اور اس کے لیے انہیں تسلیم و قبولیت کے مروجہ اسالیب اور استدلال کے رائج الوقت طریقوں کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے۔ ان پر مغربی منہاج علم اختیار کر کے اسے دین پر حکم بنا دینے کا الزام اس لیے بھی غلط ہے کہ منہاج ذریعے اور مقصود کی مستقل تعیین سے تشکیل پاتا ہے ان میں سے ایک چیز بھی کم ہو جائے تو منہاج کا وجود ثابت نہیں ہوتا۔ اقبال کے مقاصد یقیناً وہ نہیں ہیں جو مغربی منہاج علم کا خاصہ ہیں۔ اس صورت میں یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس منہاج کے مقلد ہیں؟۔

دوسری بات یہ ہے کہ حقیقت مطلقہ کا ادراک فکرِ اقبال کا بنیادی مسئلہ نہیں ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ خود ادراک حقیقت اقبال کے فلسفے کا آخری ہدف نہیں ہے۔ وجود کے روائتی مبحث کو ترک کر کے خودی کا موقف اختیار کر لینا اس بات پر شاہد ہے کہ اقبال کی غایت فکر علمی اور عقلی نہیں ہے۔ بلکہ اخلاقی اور نفسیاتی ہے۔ اخلاقی اور نفسیاتی غایات کو علمی رنگ میں حاصل کرنے کے لیے خود علمی منہاج کو بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ جو سکہ رائج الوقت کی حیثیت رکھتا ہو۔ اس میں یقیناً بہت اونچ نیچ بھی ہو سکتی ہے، لیکن Method کے طور پر اس طریقے کا صحیح ہونا مسلم ہے۔ باقی فاضل معترض کا یہ کہنا کہ "مذہبی زندگی اطاعت کے منہاج پر منحصر ہے"۔ یہاں ایک بے محل بات ہے دیکھنا یہ چاہیے تھا کہ کیا مذہبی علم بھی اطاعت کے منہاج پر منحصر ہے؟

اعتراض:-۱۲

"اقبال مذہب کے امکان کے معاملے کو اعلیٰ ترین روحانی تجربے سے مشروط کرتے ہیں،

عقیدے سے عمل اور پھر اعلیٰ ترین روحانی تجربے کے سہ رکنی درجات کی تقسیم، علوم اسلامی کی تاریخ کے لیے ایک اجنبی تصور ہے۔" (ساحل، ص۔۶۲)

تبصرہ:

عقیدہ و عمل اور حال ہماری روایت میں اجنبی اصطلاحات نہیں ہیں۔ ان کا واحد الاساس ہونا بھی ظاہر ہے۔ اس موضوع پر کئی سطح کی گفتگو بھی ہمارے متصوفانہ لٹریچر کا حصہ ہے۔ اقبال کے ہاں بھی اسی روایت کا تسلسل نظر آتا ہے مگر ایک بالکل مختلف ماحول میں۔ ماحول کے اختلاف کے باوجود یہ کہنا درست نہیں کہ "یہ ساری تقسیم علوم اسلامی کی تاریخ کے لیے ایک اجنبی تصور ہے"

اعتراض:-۱۳

"کیا روحانی زندگی کا حاصل Ego یا Self کی بازیافت ہے؟" (ساحل، ص۔۶۲)

تبصرہ:

"من عرف نفسهٗ فقد عرف ربه"۔ یہ مقولہ ہماری روحانی زندگی کی حقیقت اور غایت دونوں کو متعین کر دیتا ہے اگر اس کا ترجمہ یہ کر دیا جائے تو کیا غلط ہوگا کہ جس نے اپنی خودی کو پہچانا اس نے خدا کو بھی پہچان لیا۔ معترض کی حد سے بڑھی ہو جارحیت ان کے اعتراضات کو علمی سطح تک نہیں پہنچنے دیتی۔ ایک ایک فقرے کو تلوار کی طرح استعمال کر کے وہ اپنی اس ساری کاوش کو جس کی بہت سی بنیادیں درست بھی ہیں۔ نا قابل التفات بلکہ مضحکہ خیز بنا دیتے ہیں۔ اس اعتراض کو اگر اس طرح بیان کیا جاتا کہ جس چیز کو اقبال Ego یا Self کہتے ہیں وہ مسلمان کی حیات روحانی کا حاصل نہیں ہو سکتی، تو پھر بھی اس پر کچھ سنجیدہ گفتگو ہو سکتی تھی اور اس اعتراض میں بحث کے بعض عناصر کا اثبات ممکن تھا۔ موجودہ شکل میں تو یہی کہا جائے گا کہ ہاں روحانی زندگی Ego یا Self کی بازیافت ہی سے مکمل ہوتی ہے۔ نفس مزکی کا حصول تمام دینی اور روحانی جدوجہد کی منزل تک پہنچ کر بندہ جس تشخص کا حامل ہو جاتا ہے وہ اسے پہلے میسر نہیں

ہوتا۔ تشخص کا یہ انقلاب حدودِ ذات میں ہوتا ہے اور ذاتیت کی اصل بنیادوں کو پھر سے استوار کر دیتا ہے۔ کمالِ تزکیہ سے بہرہ مند ہونے سے پہلے تک بندے کا نفس ظاہری اپنی حقیقت سے مہجور اور محجوب رہتا ہے۔ اندریں صورت اس مجمل دعوے میں کوئی غلطی نظر نہیں آتی البتہ تفصیل میں جا کر ممکن ہے کہ کچھ ایسے معانی نکل آئیں جن کی بنیاد پر اس خیال کو رد کر دیا جائے۔ اقبال کے یہاں Ego یا Self کا تصور بعض اخلاقی اور نفسیاتی کمالات کے باوجود انسان اور خدا کے بارے میں ان مذہبی تصورات سے اصلاً متصادم ہے جن پر آج تک کی مذہبی فکر متفق چلی آ رہی ہے۔ اگر روحانی زندگی کا مقصود ذات انسانی میں الوہیت کا مد مقابل بلکہ فریق غالب بننے کی اہلیت وصلاحیت کا حصول ہے تو ظاہر ہے یہ سارا تصور ہی واجب الترک ہے۔ فاضل معترض کو اقبال کے تصورِ خودی پر کلام کرنے کے بعد یہ اعتراض اٹھانا چاہیے تھا کہ خودی کی یہ تعریف اسے مذہبی مقصود بنانے میں حارج ہے۔ اپنی موجودہ صورت میں یہ اعتراض ایسا ہے کہ پڑھنے والا یہ سمجھ نہیں سکتا کہ اس میں اعتراض کا کونسا پہلو ہے۔

اس پوری عبارت میں شدتِ نقد اور عاجلانہ قطعیت کا ایسا غلبہ نظر آتا ہے کہ بسا اوقات اعتراضات کو بامعنی بنانے کا کام قاری کو کرنا پڑتا ہے۔ اس وجہ سے بہت سی درست باتیں بھی علمی اور غیر جانبدار ذہن میں قبولیت کا میلان پیدا نہیں ہونے دیتیں۔ قبولیت تو دور کی بات ہے، یہاں کسی اعتراض کی تصدیق یا تردید کی ضرورت محسوس ہوتی ہے، وہاں بھی متعلقہ حوالوں کی ناموجودگی اور باقاعدہ استدلال کے فقدان کی وجہ سے خاصی دشواری پیش آتی ہے۔ محض دعووں پر تبصرہ کرنا اس لیے بھی مشکل ہوتا ہے کہ ذہن کی استدلالی حرکت اس وقت تک رو بہ کار نہیں آتی جب تک زیرِ نظر امور کی بناوٹ استدلالی نہ ہو۔ دعوے کے جواب میں دعویٰ ہی پیدا ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر صاحبِ امالی دعویٰ کرتے ہیں۔

۱۔ (اقبال کے فلسفے کی رو سے) صرف ادراکِ الٰہی ہی اصل دین ٹھہرتا ہے جو تفکر و تدبر سے اور فکر و شعور کی خاص علامت سے برآمد ہوتا ہے۔

۲۔ ''اقبال کا ادراک حقیقت مطلقہ کا فلسفہ اسی مغربی منہاج علم، شک، تحقیق، تجسس، جستجو سے نکلتا ہے۔ جس کا مقصد صرف دریافت حقیقت ہے، اطاعت نہیں۔۔۔''

۳۔ ''اقبال مذہب کے امکان کے معاملے کو اعلیٰ ترین روحانی تجربے سے مشروط کرتے ہیں''۔

۴۔ ''عقیدے سے عمل اور پھر اعلیٰ ترین روحانی تجربے کے سہ رکنی درجات کی تقسیم، علوم اسلامی کی تاریخ کے لیے ایک اجنبی تصور ہے۔''

۵۔ ''عبادت کا مقصد کیا ہے اور کیا نہیں ہے، اس بارے میں قرآن وسنت، آثار صحابہؓ ہماری مکمل رہنمائی فرماتے ہیں۔ لیکن اقبال کے خیال میں یہ رہنمائی جدید انسان کے لیے کار آمد نہیں ہے۔۔۔۔''

۶۔ ''اقبال کے یہاں ایمانِ کامل کی آخری منزل نفسیات کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔''

۷۔ ''مابعد الطبیعیات کو نفسیات سے بدل دینا ذہنی افلاس کی انتہا ہے۔''

۸۔ ''اقبال کا یہ کہنا کہ فطرت کی تفہیم کی کسی ایک مخصوص شکل پر اصرار درست نہیں ہے، سیدھے سادے لفظوں میں وحدت ادیان کا فلسفہ کفر ہے۔''

یہ تمام دعاوی امالی کے محض دو صفحات سے نقل کیے گئے ہے ان میں سے کچھ دعووں کا جواز خطبات سے فراہم ہوتا ہے جبکہ اکثر بے اصل ہیں۔ جن دعاوی کی کوئی اساس ہے بھی تو ان میں معاندانہ شدت اور مخاصمانہ حمیت پیدا کر کے بے اثر بنا دیا گیا ہے۔ اقبال کی کوئی غلطی ایسی نہیں جو انہیں ان میں سے کسی ایک دعوے کا مصداق بنا سکے۔ علامہ نے کہیں بھی ادراک الٰہی کو اصل دین نہیں ٹھہرایا۔ معترض ان کی بات سمجھ ہی نہ سکے۔ شعور میں برپا ہونے والے مذہبی احوال دینی زندگی کے فطری دائرے میں فضیلت و فوقیت رکھتے ہیں اور بشرطِ صحت انہیں دین داری کی اساس بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔ تاہم اس بات سے یہ سمجھ لینا خلاف دیانت اور دلیل کم فہمی ہوگا کہ اس میں شعور کے عارفانہ حاصلات یعنی معارف الٰہیہ کو دین کی اصل یا غایت

یا منتہاء بتایا جا رہا ہے۔ اقبال نے اعتقاد سے احوال تک کے عمل کو دینی زندگی کے مدارج کے بیان کے طور پر پیش کیا ہے، اس کا نفسِ دین سے کوئی تعلق نہیں۔ کیا عقیدہ، عمل اور حال یا علم الیقین، عین الیقین اور حق الیقین، کیا شنیدن، دیدن اور بودن کی روایتی اصطلاحات کا مطلب اقبال کی اختیار کردہ اصطلاحات سے کچھ بہت زیادہ مختلف ہے؟ کیا دونوں میں منہاج اور غایت مشترک نہیں ہیں؟ اگر فاضل معترض نے منازل السائرین ہی دیکھ رکھی ہوتی تو اپنے اس اعتراض میں ایسی بے جا شدت اور تحکم پیدا نہ ہونے دیتے۔ وہ اگر یہ پوزیشن اختیار کرتے کہ مذہبی زندگی اور اس کے کمالات کی تحقیق کا یہ انداز خود دین کے متعین کردہ کمالات بندگی سے مختلف ہے اور اس سے صحابہ رضوان اللہ علیہم کی دین داری کم تر درجے پر نظر آتی ہے، تو ایک بات بھی تھی۔ لیکن اعتراض کے ہر قرینے کو فراموش کر کے یہ دعویٰ جڑ دینا کہ معاذ اللہ اقبال قرآن وسنت اور آثارِ صحابہ کی رہنمائی کو جدید انسان کے لیے کارآمد نہیں جانتے، سخت لغو حرکت ہے۔ معترض کو اعلیٰ درجے کی علمی و تحقیقی صلاحیت کے ساتھ عمرِ خضر بھی دے دی جائے تو بھی وہ اپنا یہ دعویٰ اقبال کی کسی تحریر سے ثابت نہ کر سکیں گے۔ انہیں یہ بات سمجھنی چاہیے کہ اس طرح کی چیزوں سے علم اور دیانت دونوں کی نفی ہو جاتی ہے اور ایسا ہو جائے تو صحیح بات بھی بے اثر اور نامقبول ہو کر رہ جاتی ہے۔ کم از کم اقبال کے بارے میں اعتماد سے کہا جا سکتا ہے کہ ان کے بنیادی تصورات کی تشکیل میں مرکزی اور اساسی حیثیت قرآن ہی کو حاصل ہے، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ ان سے استنباط میں کوئی چھوٹی یا بڑی غلطی ہو گئی ہو۔ فکر و شعور کی خاص حالت وغیرہ کے عنوان سے ان پر مسلسل طعن کرنے سے پہلے معترض کو یہ دیکھ لینا چاہیے تھا کہ کہیں یہ خیال ''احساس'' ہی کی نئی تعبیر تو نہیں ہے۔ اب اگر اس میں کوئی غلطی ہوتی ہے تو اس پر گرفت کرنے کا انداز یقیناً وہ نہیں ہوگا جس سے یہ عبارت پٹی پڑی ہے۔

کیسا بچگانہ اعتراض ہے کہ اقبال کے یہاں ایمان کامل کی آخری منزل (علم) نفسیات کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔ کیا کوئی اس قول پر اعتراض کر سکتا ہے کہ ایمان کی آخری منزل

یہ ہے کہ غیب یقین محکم کی وجہ سے گویا شہود بن جائے، عقائد شدتِ تسلیم کی بدولت شعور کی اعلیٰ سطحوں کے منابع بن جائیں اور احکام ذوقِ تعمیل کے سبب سے فطرت کے عمیق ترین اقتضائے بندگی کی تسکین کے حتمی وسائل بن جائیں۔ یعنی خودی من حیث الکل اساس عبودیت پر مستقلاً استوار ہو جائے اقبال اس مبحث میں اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ رہے۔ انھوں نے دینی اصطلاحات کو چھوڑا نہیں بلکہ ایک مختلف فضا میں ان کے ذہنی و نفسیاتی اطلاق کے موثر ذرائع اختیار کیے ہیں۔ اس طریقہ کار کے پیچھے ایک قابل قبول مصلحت کارفرما ہے اسے نظر انداز نہ کرنا چاہیے تھا۔ فاضل معترض نے اقبال کو مابعد الطبیعیات اور نفسیات کے قبضے میں ذہنی افلاس کی انتہا پر بٹھا دیا۔ لیکن خود جناب کی بھی ذہنی ثروت کا یہ عالم ہے کہ نہ مابعد الطبیعیات کو سمجھتے ہیں اور نہ نفسیات کی الف با جانتے ہیں۔ اقبال یہ کہ رہے ہیں کہ دینی زندگی کے اعلیٰ مدارج میں ایمان کی تصوراتی ساخت حسی بناوٹ سے بدل جاتی ہے یعنی تصور محض میں امر محسوس کی شان پیدا ہو جاتی ہے۔ یقین منطقی صحت پر منحصر رہنے کی بجائے حسی تصدیق کا معیار پیدا کر لیتا ہے۔ اس درجے پر شعور کے واردات اور نفس کے احوال کے مطالعے کے طریق اصلاً مختلف ہونے کے باوجود نفسیاتی ہی ہوگا۔ اقبال کی یہ مراد ہرگز نہیں ہے کہ جدید علم نفسیات ایمانی مابعد الطبیعیات کے مقابلے میں زیادہ کامل ہے اور روحانی ارتقاء کے آخری مرحلے میں اس کی جگہ لے لیتی ہے۔ ایسا سوچنا بہت ناسمجھی کی بات ہوگی۔

معترض محترم کا یہ اعتراض بھی بے بنیاد ہے کہ اقبال سائنس کے ذریعے سے حقیقت مطلقہ کے ادراک کو ممکن سمجھتے ہیں۔ اقبال بالکل ہی دوسری بات کہ رہے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ علم نفسیات کیونکہ ابھی ناقص ہے لہٰذا مذہبی واردات کا تجزیہ نہیں کر سکتا۔ لیکن اس کا امکان پایا جاتا ہے۔ کہ ایمانی شعور کا اثبات کر لینے کے بعد یہی علم روحانی تجربات کی ماہیت تک پہنچنے کے قابل ہو جائے۔ اقبال کے اس خیال کو خوش فہمی یا غلط فہمی تو قرار دیا جا سکتا ہے لیکن غلط ثابت ہو جانے کی صورت میں بھی یہ تصور کوئی دینی ضرر نہیں رکھتا۔

اعتراض:-۱۴

''اقبال نے فطرت کے تفہیم کے تمام مطالعات کو یکساں درجہ دیا ہے ۔۔۔ جوہری طور پر انہیں ہندی ، یونانی ، مسلم اور (Modern atomism) میں کوئی فرق نظر نہیں آ تا ۔۔۔ یہ وحدتِ ادیان کے تصور کی بھی فلسفیانہ وکالت ہے۔'' (ساحل، ص۔۶۳)

تبصرہ:

اس اعتراض کے مرتکب کو یہ احساس بھی نہیں رہا کہ مسلمانوں کے نظریہ جوہریت کو عین دین قرار دے کر وہ کتنی سنگین غلطی کا مظاہرے کر رہے ہیں۔ اشعری نظریہ ہو یا جدید atomic theory دونوں کا دارمدار انسانی استعدادِ علم پر ہے۔ اس میں دین کہیں نہیں آ تا۔ اشاعرہ کے نظریہ جوہریت کو عقیدہ بنالینا دین میں واضح تحریف اور اضافہ ہے۔ یہ محض ایک نظریہ ہے اور کسی دوسرے نظریے سے رد بھی ہوسکتا ہے خواہ وہ نظریہ کسی مفکر اسلام نے ہی پیش کیا ہو۔

اعتراض:-۱۵

''حیرت ہے کہ اقبال مرحوم مغرب کی دو گمراہیوں Freedom and individualism کو قبول کر لیتے ہیں لیکن مشرق کے تصوف کو عجمی قرار دے کر رد کر دیتے ہیں۔'' (ساحل، ص۔۶۸)

تبصرہ:

اقبال نے تصوف نظری کو عجمی قرار دے کر رد کیا ہے تاہم تصوف کی مجموعی روایت کے وہ ہمیشہ مداح رہے ہیں۔ سامنے کی بات ہے کہ رومی کو اپنا مرشد کہنے والا تصوف کا مخالف کیسے ہو سکتا ہے؟ باقی رہا یہ الزام کہ انھوں نے آزادی اور انفرادیت کو مغرب سے اخذ کیا، ایک بالکل بے بنیاد بات ہے۔ انسانی آزادی کے باب میں اقبال کوئی ایسی بات نہیں کہتے جو ہماری کلاسیکی روایت میں تکرار اور تسلسل کے ساتھ موجود نہ ہو۔ البتہ ان کا تصور انفرادیت بالکل غیر روایتی ہے اور ایک حد تک ان کے مطالعہ مغرب کا نتیجہ ہے۔ اقبال انسانی انفرادیت کے حدود

میں ایسی رومانوی توسیع کر دیتے ہیں کہ بعض مقامات پر آدمی اور خدا کا امتیاز ایک رسمی چیز بن کر رہ جاتا ہے۔ ان کا تصورِ خودی خاصہ Anthropomorphic ہے، مگر یہ غلطی بھی ہماری ہی عارفانہ روایت کے بعض مباحث کے مبالغہ آمیز اثرات سے پیدا ہوتی ہے۔ مثلاً کامل بشر، عبدیتِ محضہ / سالک واصل / مرتبہ قیومیت / قطبیت / فردیت / ولایت وغیرہ کی تعریفات اور تصریحات دیکھ لی جائیں تو اقبال کے مردِ کامل کا پورا شجرہ نسب سامنے آ جائے گا۔ اس سے یہ بہرحال ثابت ہو جائے گا کہ ان کے نظریہ خودی میں کارفرما غلطیاں بھی غیر روایتی نہیں۔ انہیں محض غلبہ مغرب پر محمول کر لینا درست نہ ہوگا۔

اعتراض :-۱۶

Absolute Ego سے ملنے اور حیات ابدی حاصل کرنے، فنا ہونے لیکن بقا پانے اور اپنے وجود کی انفرادیت برقرار رکھتے ہوئے Absolute Ego سے ملنے کا تصور لیکن الگ رہنے اور اپنا تفرد برقرار رکھنے کا فلسفہ اقبال مرحوم کا ناقابل فہم نقطہ نظر ہے۔ وہ خدا کی تلاش کو انسان کی تلاش کے معنی میں لیتے ہیں لیکن یہ تلاش خود کیا ہے؟ اس کی تشریح وہی کر سکتے ہیں [ساحل ص ۶۸]

تبصرہ:

یہ اعتراض بڑی حد تک درست ہے۔ ذاتِ الٰہی اور ذاتِ انسانی، یا الوہی ذاتیت اور انسانی ذاتیت کے تقابل کی ہر جہت میں اقبال جن نتائج تک پہنچتے ہیں، وہ مابعد الطبیعیات کی منطق پر پورے نہیں اترتے۔ اور ان مباحث سے بننے والی فضا میں اجنبی معلوم ہوتے ہیں۔ لگتا یہ ہے کہ وجود کی الوہی ماہیت کے بیان کو تصور محض گردان کر علامہؒ نے انسان کی وجودی ساخت میں بھی وہی تصوریت داخل کر لی اور اس اصول کو سرے سے نظر انداز کر دیا ہے کہ ذاتِ مطلق تنزیہی واقعیت ہے جو معلومیت سے ماورا ہونے کی وجہ سے اپنے مفید اثبات و ادراک اور اظہار میں کسی مستقل تصور کامل سے مشابہت اختیار کر گئی ہے۔ ذات الٰہیہ کے موجود ہونے کے تمام اوضاع و احوال جس فوق الادراک واقعیت کے حامل ہیں وہاں

تصدیق، تصور سے مقدم ہوتی ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ دائرہ علم میں آ کر یہ تصدیق تصور کی طرح متشکل ہوگئی ہے ایمان کا علمی عنصر یہیں سے روبہ عمل ہوتا ہے۔ اقبال کے ہاں ہوا یہ کہ ذات یا وجود کی الوہی خاصیت کو واحد معیار کمال مان کر اُسے ذات یا وجود کے انسانی مراتب میں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ انسان کے مطلوبہ کمالات وجودی نہیں ہیں اخلاقی ہیں اس رخ پر مڑ کر انھوں نے انسان کو وجود کی تمام تحریات پر، جن کی بنیاد پر دراصل وجود کا قیام عمل میں آتا ہے، انسان کو ایک رومانوی زور سے غالب کرنے کی کوشش کی۔

حیاتِ ابدی کا حصول اور انفرادیت کا تحفظ انسان کا مقصود نہیں ہیں۔ مقصد بس ایک ہے اور وہ ہے دائمی فوز وفلاح۔ ذات یا انا کے مقولے کو مدار بنا کر اقبالؒ نے خدا اور انسان کے تقابل کی جو فضا ایجاد کی ہے اس میں انسان تو اپنی انفرادیت ثابت کر دیتا ہے لیکن خدا کی انفرادیت دب کر رہ جاتی ہے۔ اس بات کو فلسفیانہ اصطلاح میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ اقبالؒ کے تصور خودی میں خدا کی حیثیت Ideal کی ہے جو انسان میں Actualize ہوتا ہے یہ سامنے کی بات ہے کہ آئیڈیل Actualize ہو جائے تو مرکزی حیثیت Actual کی ہو جاتی ہے--- آئیڈیل ضمنی اور آرائشی چیز بن کر رہ جاتا ہے۔

اعتراض:-۱۷

''اقبال مرحوم نے نظریہ اضافیت کی بنیاد پر دین اسلام کے تمام پیمانوں کو از کار رفتہ قرار دے کر نئی تعبیر وتشریح کا راستہ نکال دیا--- یہ اقبال مرحوم کی سب سے بڑی غلطی ہے اور ناقابل معافی غلطی ہے کہ مغرب کی سائنس اور فلسفے کو منہاج حقیقی بنا کر دین کی تعلیمات کو اس پیمانے پر جانچا جائے'' ---[ساحل، ص۔۶۸]

تبصرہ:

یقیناً اقبال نے نظریہ اضافیت کو بہت مبالغے کے ساتھ قبول کر کے اس کے بعض مابعد الطبیعی اطلاقات بھی دریافت کر لیے تھے۔ لیکن صاحب امالی کے اعتراض میں دیانت کا خون ہو

گیا ہے۔ یہ بہت سخت بات ہے کہ اقبالؒ نے نظریہ اضافیت کی بنیاد پر دین اسلام کے تمام پیمانوں کو از کار رفتہ قرار دے دیا۔ انھوں نے بعض کلامی مباحث میں نظریہ اضافیت کی روشنی میں بعض ترامیم ضرور تجویز کی تھیں۔ لیکن ان کی کسی بات سے یہ تاثر نہیں پیدا ہوتا کہ معاذ اللہ وحی سائنس کے تابع ہے۔ اقبالؒ کی زیادہ سے زیادہ غلطی یہ کہی جا سکتی ہے کہ انھوں نے نظریہ اضافیت کی ٹیکنیکی پیچیدگیوں پر گرفت حاصل کیے بغیر اس سے چند فلسفیانہ معانی اخذ کر لیے اور انھیں ایک متکلمانہ اسلوب میں دین کی الٰہیاتی فکری روایت میں ایک نئے اور فعال عنصر کی حیثیت سے داخل کر دیا۔ ہماری کلامی روایت میں کائنات کے Mechanism کو ایک عقائدی تشکیل میں صرف کرنے کا رجحان موجود رہا ہے مگر اس کی نوعیت وہ نہیں جو اس معاملے میں اقبالؒ کے ہاں نظر آتی ہے۔ طبیعی قوانین کو سند بنا کر دینی حقائق کے حصول کا ذریعہ ٹھہرا لینا، دینی فکر کے لیے ایک اجنبی چیز ہے۔ فزکس اگر اپنی نظری ساخت پر اصرار کرتی ہے تو وہ اپنے وجود سے تجاوز کرتی ہے۔ طبیعیات شے کے حال پر تو کوئی حکم لگا سکتی ہے لیکن اس کا ماضی و مستقبل طبیعی تجزیے کے دائرے سے ہمیشہ باہر رہتا ہے۔ شے کے ماقبل و مابعد کسی طبیعی علم کو موضوع نہیں ہو سکتا یعنی مادی موجودات کی حقیقت اور غایت طبیعیات کے کسی بھی مسلمے سے کوئی اساسی تعلق نہیں رکھتی۔ چیزیں اپنی طبیعی بناوٹ میں اپنی اصل اور مقصد پر کوئی قطعی دلالت فراہم نہیں کرتیں۔ مثال کے طور پر زمان و مکان کا کوئی طبیعی تجزیہ خواہ کتنا ہی محکم اور قابلِ قبول کیوں نہ ہو، حقائق کے باب میں کوئی موثر کردار ادا نہیں کر سکتا۔ دین سے نسبت رکھنے والے فلسفہ وفکر کا ایک بہت بڑا نقص یہ ہے کہ انھوں نے نظری اور تجربی حاصلات کو وحی میں بیان شدہ حقائق سے مربوط کرنے یا ان پر وارد کرنے کی کوشش کی۔ اس طرح یہ بات فراموش ہو گئی کہ ایمانیت اپنی ماہیت میں محتاج تصدیق نہیں۔ کسی ایمانی عمل کو تجربہ و نظر پر مبنی استدلال کا مدلول بنانا دراصل انسانی شعور میں ایمان کی قبولیت کا مادہ ختم کر دینے کے مترادف ہے۔ شعور ایمانیت کو ایک کامل ماورائیت کے ساتھ قبول کرتا ہے اور انھیں اسی حالت میں محفوظ رکھ سکتا ہے۔

اعتراض :-۱۸

’’مغرب کی عقلیت(Rationalism) کو اسلام میں ممکن بنانے بلکہ اسلام سے ثابت کرنے کے لیے اقبال مرحوم نے غزالیؒ کے برعکس عقل اور وجدان کو توام بتایا۔غزالیؒ کی تردید کے بعد وہ اسلام کی فطرت میں عقلیت کو تلاش کر لیتے ہیں ۔ وہ غزالیؒ کو رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں ’’عقل اور فکر لامحدود ہے بلکہ کانٹ کا بھی رد کرتے ہیں جس نے *Critique of Pure Reason* میں عقل کی تحدیدات کا اعتراف کرلیا تھا۔(ساحل،ص۔۶۹۔۶۸)

تبصرہ:

فاضل معترض اقبال کے موقف کو سمجھے ہی نہیں ۔ اقبالؒ نے فکر کو لامحدود نہیں کہا ہے۔ بلکہ ان کا خیال یہ ہے کہ فکر لامحدود کو شعور میں لانے کی صلاحیت رکھتی ہے۔غزالیؒ پر ان کے اعتراض کا سبب یہ ہے کہ غزالی تعقل کو عرفانِ حقیقت کے لیے ناکافی سمجھتے ہیں اور اس کا ذریعہ اس تجربے کو قرار دیتے ہیں جس کا حاصل علمی ہے۔اقبالؒ اس تجربے یعنی وجدان کو بھی عقل ہی کی کارفرمائی سمجھتے ہیں۔انھوں نے یہ کہیں نہیں کہا کہ فکر و عقل حقیقت کا احاطہ کر سکتے ہیں، یہ ضرور ہے کہ حقیقت کے علم کی ہر نوع عقل ہی کی کسی صلاحیت پر مبنی ہے علم بلا واسطہ ہوتو تعقل کا نتیجہ ہے اور بالواسطہ ہوتو تفکر کا۔اس تصور پر اعتراض تو ہوسکتا ہے مگر یہ دیکھ لینا چاہیے کہ عقل کو وحی کا تابع مان لینے کے بعد عقل کی تعریف میں وارد ہونے والی کسی غلطی کی حیثیت بہر حال ایسی نہیں ہوگی کہ اس کے محاکمے کا ایسا انداز اختیار کیا جائے جس سے یہ متبادر ہوتا ہو کہ گویا عقل کو وحی کے مقابلے میں لایا جا رہا ہے۔

Rationalism کا اقبال سے دور کا تعلق بھی نہیں ہے۔فاضل معترض اگر Rationalism کے اصول و مبادی سے سرسری واقفیت بھی رکھتے تو اس اعتراض کی نوبت نہ آتی۔Rationalism اپنی ہر نوع میں اور ہر جہت میں وحی کا انکار ہے۔اس کا انحصار ہی اس تصور اور دعوے پر ہے کہ حقیقت تک رسائی کے لیے عقل کافی ہے اور اسے باہر سے کسی رہ

نمائی کی حاجت نہیں ہے۔ اقبالؒ نے عقل کو مجموعی انسانی شعور کا محض ایک جز قرار دیا ہے اور تحقیقِ حقائق کے باب میں اس کے کردار کو مرکزی نہیں مانا بلکہ ایک ورائے عقل استعدادِ شعور کو اس پر حاکم بتایا ہے The Spirit of Muslim Culture میں اس مسئلے کو بالکل صاف کر دیا گیا ہے، وہاں سے رجوع کرنا چاہیے۔

اعتراض :-۱۹

''اقبال مرحوم باطنی تجربے، روحانی وجدان، فواد کے ذریعے خدا کے براہ راست مشاہدے و تجربے کو یقینی قرار دیتے ہیں، جبکہ یہ نقطہ نظر گمراہی کے سوا کچھ نہیں'' (ساحل، ص۔ ٦٩)

تبصرہ:

کانٹ نے عقل پر علم حقیقت کا دروازہ بند کر دیا تھا۔ علامہ اس دروازے کو عقل کی وجدانی قوت سے کھولنا چاہتے ہیں۔ عقل میں یہ قوت حقیقت کے تصور کی شدت سے پیدا ہونے والی اس نفسی کیفیت پر استوار ہے جسے مابعد الطبیعی مباحث سے مانوس عقل، ایک طرف منطقی صحت کا حامل گردانتی ہے اور دوسری طرف اس میں واقعیت کا عنصر بھی دیکھ لیتی ہے۔ تعقل اور تجربے کی یکجائی کو علامہؒ نے واقعیت کے بدل کے طور پر لیا ہے اور اس طرح کانٹ کی شرطِ علم یعنی معروض کی محسوسیت کو تصورات حقیقت پر وارد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مذہبی یا روحانی واردات میں نفس کی شمولیت سے جو حسی وفور پیدا ہو جاتا ہے، اقبال اسے حقیقت کے علم یا تجربے کی قابل قبول اساس تصور کر لیتے ہیں۔ اس معاملے میں ان کا انہماک یہاں تک بڑھا ہوا ہے کہ وہ حتیٰ، نفسی، روحانی حسی کہ تنزیل وحی کے تجربے کو اصلاً ہم نوع قرار دینے سے دریغ نہیں کرتے۔

ہماری رائے میں اس غلطی کا بڑا سبب ان کے تصور خودی میں پوشیدہ ہے۔ مقید و مطلق کے رسمی تکلف سے قطع نظر علامہ کی نظر میں خدا اور انسان میں خودی یعنی ذاتیت کا مادہ ایک ہے۔ بالفاظ دیگر دونوں فرق یعنی واقعی اور حقیقی فرق ذات کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ بعض

اوصاف کی وجہ سے ہے۔اس طرح ایک عجیب مشکل پیدا ہو جاتی ہے کہ عبد و معبود میں وحدت حقیقی ہے اور امتیاز اعتباری۔اصحاب وحدت الوجود کے برعکس اقبال اعتبار کو حقیقت پر غالب کرنے کے لیے سرگرم نظر آتے ہیں۔اور چاہتے ہیں کہ افعال و اوصاف کے دائرے میں ثابت ہونے والا امتیاز ذات کے درجے میں موجود وحدت پر غالب آ جائے۔

اعتراض:-۲۰

''اقبال مرحوم انکار کرتے ہیں کہ خدا کائنات سے باہر نہیں ہے۔دوسرے لفظوں میں جب کائنات ہماری دسترس میں ہے اور دن بدن تسخیر ہوتی جا رہی ہے تو ذات خداوندی بھی دسترس سے باہر نہ رہ سکے گی۔اور باطنی وجدان، عقلی وجدان، روحانی وجذان کے ساتھ ساتھ آخرکار طبیعیات کے ذریعے انسانی ادراک میں آ جائی گی''۔(ساحل،ص۔۶۹۔۷۰)

تبصرہ:

''خدا کائنات کے باہر نہیں ہے''

''(ذات خداوندی) آخرکار طبیعیات کے ذریعے انسانی ادراک میں آ جائے گی''

یہ دو تصورات اقبالؒ سے منسوب کر کے فاضل معترض نے ان پر ایک نہایت سنگین اعتراض کی بنا رکھی ہے۔گزارش یہ ہے کہ اقبالؒ کی کسی تحریر سے کوئی ایک چیز بھی ایسی نہیں نکالی جاسکتی جو ان فضول خیالات پر اشارتاً بھی کوئی دلالت رکھتی ہو۔

اعتراض:-۲۱

''کسی چیز کی تقدیر خارج میں نہیں بلکہ باطن سے پیوست ہوتی ہے۔تقدیر کسی بیرونی جبر کے بغیر ظہور پذیر ہوتی رہتی ہے۔تقدیر کے تمام ممکنات باطن میں موجود ہوتے ہیں۔انسان اپنی تقدیر خود بنا سکتا ہے اور تقدیر کو جو معنی جو رنگ دینا چاہے اپنی خودی کے زور پر ہر انسان ہر رنگ اور ہر معنی دے سکتا ہے''۔(ساحل،ص۔۷۰)

تبصرہ:

تقدیر کے نازک مبحث میں اقبال کا موقف ایک فلسفیانہ اور شاعرانہ تشکیل رکھنے کی وجہ سے بظاہر غیر روایتی نظر آتا ہے۔ لیکن غور سے دیکھا جائے تو انسانی ارادے اور اختیار پر ان کا کلام کئی پہلوؤں سے غیر متوازن ہونے کے باوجود دراصل عبدیت کی حقیقت کو انسان کی وجودی ساخت کے تمام اجزاء پر حاکم اور غالب رکھنے کی ایک کوشش ہے۔ تقدیر کے بنیادی تصور میں سے اگر امکانات کو خارج کر دیا جائے تو انسان کے اس اختیار کا اثبات محال ہو جائے گا جو اُسے احکام کا مکلّف اور وحی کا مخاطب بناتا ہے۔ تقدیر کے بنائے ہوئے حدود یقیناً اٹل ہیں۔ لیکن وہ امور جن پر تقدیر مبنی ہے، یک طرفہ نہیں ہو سکتے ورنہ انسان کا مجبور محض ہونا کسی بھی دلیل سے رد نہیں ہوسکتا۔ یہ ٹھیک ہے کہ خودی کے وفور نے اقبال کو تقدیر الٰہی کے بعض لوازم سے صرفِ نظر کرنے پر مجبور کر دیا اور وہ اثباتِ خودی کو ایک مابعد الطبیعی سیاق و سباق فراہم کرنے کے لیے تقدیرِ تکوینی کو بھی انسان پر غیر موثر ماننے کا رجحان رکھتے ہیں، اس چیز کو نظر انداز کر دیا جائے تو تقدیر کے باب میں علامہ کے تقریباً تمام خیالات ایک روایتی پس منظر رکھتے ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ اپنے تصورِ انسان کے تحفظ کے لیے وہ عقیدہ تقدیر کی معروف اور متداول صورتوں کو پوری قوت سے رد کرتے ہیں اور یہ قوت دینی نہیں ہے بلکہ شاعرانہ ہے شاعرانہ زور و شور کو ایک طرف رکھ دیا جائے تو ان کی باتیں غیر مانوس نہیں لگتیں۔ مثلاً انسان کو اپنی تقدیر کا خالق قرار دینا دراصل اس کے فاعلِ مختار ہونے کا ایک شاعرانہ بیان ہے۔ یہاں تقدیر کو فعل اور ترکِ فعل کے معنی میں لینا چاہیے۔

ایک اور اہم نکتہ یہ بھی قابلِ غور ہے کہ اس عبارت اور ایسی دیگر عبارتوں میں تقدیر کے لیے جو انگریزی اصطلاح استعمال ہوئی ہے وہ نامانوس ہونے کی بنا پر اکثر قارئین کے لیے غلط فہمی کا باعث بنی ہے۔ اصل انگریزی متن کو احتیاط سے پڑھنا مفید رہے گا۔

☆☆☆

ان امالی کے بنیادی اعتراضات پر جو تبصرے کیے گئے ہیں وہ بھی فی البدیہہ ہیں انہیں اسی طرح سے پڑھنا چاہیے جیسے کسی گفتگو کا مطالعہ کیا جائے۔ باقاعدہ تحقیقی جواب لکھنے کے لیے وقت بھی زیادہ چاہیے تھا اور تحریر میں طوالت بھی پیدا ہو جاتی اس لیے اس کی نوبت نہیں آئی۔ ویسے بھی یہ اعتراضات علمی انداز میں نہیں کیے گئے۔ ان پر گفتگو کا یہی اسلوب مناسب تھا۔

مذہبی حقائق کا شعوری تعقل

اور

علامہ اقبال کے خطبات

محمد خضر یٰسین

علامہ نے اپنے خطبات میں جو مباحث اٹھائے ہیں اور جن اُمور پر اپنی آرا قائم کی ہیں وہ مباحث اپنی ماہیت اور اصلیت کے اعتبار سے اسلام کی فکری روایت میں اجنبی اور نامانوس موضوعات نہیں ہیں۔ مذہبی حقائق کی نظری تشکیل کا معاملہ مسلم تہذیب کی فکریات سے خاص نہیں ہے بلکہ تمام مذہبی تہذیبیں اپنے دورِ عروج میں اپنی فکریات کو الٰہیات سے منظّم کرتی ہیں۔ وجود باری تعالیٰ، تخلیقِ عالم اور انسانی انا کا مبداو منتہا اور مشمولات وغایات تک تمام مذہبی حقائق کی عقلی تعبیرات و توجیہات کو ایک نظامِ فکر میں قابل قبول بنانے کی سعی کی جاتی ہے۔ یہ انسان کی فکری ضرورت ہے جس کی تکمیل کا تقاضا ناگزیر ہوجائے تو مذہبی حقائق کا سادہ فہم زیادہ دیر تک نہیں رہ سکتا اور ان حقائق کا شعوری تعقل (Reflective intellection) وجود میں آنا شروع ہوجاتا ہے۔ ایک بار اس فکری مطالبے کے حق بجانب ہونے کو قبول کرلیا جائے تو مذہبی حقائق اور نظری مطالبات اپنی متمیز ماہیت سے نکل جائیں گے جس کا اثر یہ ہوگا کہ مذہب کو نظریہ اور نظریے کو مذہب بنانے سے دونوں کی روح فنا ہوئے بغیر نہیں رہ سکے گی۔

مذہبی حقائق اپنی ماہیت میں وراء الوراء اُمور ہیں۔ نفسِ ایمان کی معنویت کا راز ماورائیت میں مضمر ہے۔ مذہبی حقائق کے تعلق میں ورائیت کے معنی عقلی ورائیت کے نہیں ہیں۔ نظری مقولات میں ورائیت کے معنی محسوسات سے نکل کر معقولات میں آنے کے ہیں۔ جو ابدالاباد تک محسوسات کی زد میں نہیں آسکتے۔ اس کے برعکس مذہبی حقائق کی نسبت ایسی ابدی ماورائیت کا تصور محال ہے۔ مذہب کبھی اس کی تائید نہیں کرسکتا۔ کیونکہ مذہبی ماورائیت عبارت ہے واقعی بُعد سے اس کے مقابل عقلی ماورائیت کا مبدا واقعی بُعد نہیں ہے بلکہ سطحِ ادراک کا بُعد ہے، درجہ فہم کا بُعد ہے اور حالتِ شعور کا بُعد ہے۔ جب ان غیر متجانس ابعاد میں توارد واقع ہوتا ہے تو شاید

نظریہ سازی کا شعور تو اپنی مراد پالے مگر مذہب کا پیدا کردہ شعور وفہم اساسی اضمحلال کا شکار ہوجاتا ہے۔ اگرچہ نظریہ سازی کا ولولہ اسے شعور کی اعلیٰ اور برتر سطحوں پر واضح ہونے میں حائل ہوجاتا ہے۔ فکر انسانی میں صورِ شعور کا توارد اور اس سے پیدا ہونے والا التباس گزیدہ فکر، مطالعہ کا ایک مستقل موضوع ہے۔ جس میں یہ ظاہر کیا جاسکتا ہے کہ نظری مطالبات کی تکمیل مذہبی حقائق کو کس طرح مسخ کردیتی ہے۔ عام حالات میں مذہبی حقائق اور نظری مطالبات کی ثنویت کو مذہب اور فلسفے کی بنیادی مطالبات سے متمیز کیا جاسکتا ہے۔ مذہب کی بنیادی قدر تقویٰ و تورع ہے اور تعقل و تفہم کی ثانوی اور مقصود بالغیر کی حیثیت ہے۔ مذہب منصوص اُمور کے سادہ فہم پر قانع ہونے کا آرزومند ہے یہ مدعا حاصل ہوجائے تو شعور مذہبی کے لیے اپنے حقائق کی نسبت استدلالی تعقل اور نظری تفہیم سے زیادہ ناپسندیدہ کوئی شے نہیں ہے۔

باین ہمہ ہر مذہبی تہذیب کا ایک نہ ایک دور ایسا ضرور رہا ہے جس میں مذہبی حقائق کی Intellectualization نے فکری ولولے کی حیثیت اختیار کرلی ہو۔ شعوری تعقل یا Reflective Intellection کا امکان مذہبی معیارات کو نظری بنا دیتا ہے۔ جن اُمور میں مذہب، حق اور باطل سے حکم لگاتا ہے وہ اس درجے سے تنزل کرکے صحیح اور غلط کے فرق و امتیاز سے جانے جائیں گے یعنی مذہبی تقدس سے عاری اور منطقی صحت سے معمور ہوجائیں گے۔ اور علمی ذوق کی نشوونما سے قبولیت اور عدم قبولیت کی صورت میں دائرۂ کفر و ایمان سے خارج ہوجائے گی۔ مذہبی حقائق اپنی Immediate Apprehension سے Reflective Intellection کے تحت منظم ہونا شروع ہوتے ہیں تو منظم فکر وجود پکڑتی ہے۔ اب مذہبی حقائق نظری مقولات کے تحت کلیات و بسائط وغیرہ کی صورت اختیار کرلیتے ہیں۔ جہاں پر تناقض کے وقوع اور رفع کی شرائط وضعی ہوتی ہیں۔ صحت اور عدم صحت کا معیار ایسی وضعیات پر ہوتا ہے جو باہم متناقض بھی ہیں اور ایک ہی نظامِ فکر کا حصہ بھی ہیں۔ مذہبی حقائق کا شعوری تعقل اس قسم کے تناقض میں پڑے بغیر نہیں رہ سکتا۔

واقعہ یہ ہے کہ فلسفہ اور مذہب انسان کے شعور کی صورت گری میں ایک محرک کی پیداوار نہیں ہیں۔ ان کے محرکات، مضمرات اور غایات ایک نہیں ہیں۔ جن حقائق کیلئے یہ دلالتیں قائم کرتے ہیں وہ نہ ایک ہیں اور نہ یکساں ہیں جب ان کی حدود و قیود ایک دوسرے میں در آئیں تو مماثلتوں کی اساس پر قائم شدہ نظامِ فکر نظری مطالبات کی غایت تو حاصل کر لیتا ہے مگر اس سے مذہب کی نفی ہو جاتی ہے۔ اس توارد کا شکار ذہن فلسفے سے مذہب پر معترض ہوتا ہے اور مذہب پر فلسفے سے برتری حاصل کرنا چاہتا ہے۔ مذہبی جواب کو فلسفیانہ تحکم یا تشکیک سے اور فلسفیانہ جواب کو مذہب رنگ سے رد کر کے اس وہم میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ ایک مستحکم سطح سے غالب آ گیا ہے۔ اسی خوش فہمی میں مبتلا کراچی کے ایک معاصر ماہنامے نے علامہ اقبال کے خطبات پر اعتراضات شائع کیے ہیں۔ یہ اعتراضات نہ فلسفیانہ ہیں اور نہ ہی فہم دین کی اعلیٰ سطح کا مظہر ہیں۔ حیرت ہے کہ اگر مذہبی حقائق کی Intellectualization کا امکان موجود ہے تو اعتراضات کی نوعیت عقلی ہوتی اور کسی ایسے تضاد کی نشاندہی کی جاتی جو نظامِ فکر میں خلل ہوتا تب تو کوئی بات سمجھ آ سکتی تھی۔ لیکن خود شعوری تعقل کو تو قبول کر لیا جاتا ہے لیکن اس سے پیدا ہونے والے نتائج قابلِ قبول نہیں ہیں جس کی وجہ علمی نہیں بلکہ مذہبی ہے۔

علم الکلام کا مبدا نظری ہے اور غایت مذہبی ہے۔ فکر و نظر کی نشو و نما کے اپنے اُصول ہیں ان اُصولوں کا اطلاق علم الکلام پر بھی ہوتا ہے جدلیاتی طریقہ کار سے منطقی نشو و نما کا عمل وقوع پذیر ہوتا ہے۔ جس کے ذریعہ سے حقیقت نفس الامری کا کشف و وضوح، ایک روبہ ارتقاء عمل کی صورت اختیار کرتا ہے جو کسی ایک مرحلے پر پورے طور سے منکشف نہیں ہو جاتا۔ مذہبی ذہن علم الکلام کے ذریعے سے مذہبی حقائق میں انسان کے معمول کے ذرائع فہم و ادراک سے رسوخ کا متمنی ہوتا ہے۔ مگر حقیقتِ نفس الامری بیک قلم انسان پر واضح نہیں ہو جاتی، اس لیے مذہبی ذہن اپنے جزوی فہم کو ''پورا ادراک'' Perfect Perception سمجھ لیتا ہے۔ مسلم روایتِ فکر میں معتزلہ کی غایت اشاعرہ کی غایت سے مختلف نہ تھی اور اسی طرح ماتریدی علم الکلام اپنے

سے ماقبل علم الکلام کی غایت سے مختلف نہ تھا۔ بایں ہمہ ان میں ان کے مابین تضاد وتخالف کی توجیہہ فکر انسانی کی منطقی جدلیت کے ذریعے ہونے والی نشو ونما کے سواء ممکن نہیں ہے۔ معتزلہ عقلیت اور اشاعرہ کا ذریعہ فہم وادراک حسیت کا مظہر ہے اور ماتریدی عقائد کا بغور مطالعہ اس نتیجے تک پہنچائے بغیر نہیں رہتا کہ معتزلہ اور اشاعرہ کے مابین تطبیق وتالیف کی ہے۔

ہمارے مذہبی ذہن کی فکری مشکلات اور ان کا حل بعض اوقات الجھی ہوئی نفسیات کا آئینہ دار بن جاتا ہے۔ وہ انسانی فکر کے حاصلات کے رد وقبول کے ایسے معیارات کی نشاندہی کرتا ہے جو فکری معیارات کی بجائے خانہ زاد مصطلحات کا مجموعہ ہوتے ہیں۔ علوم کی نسبت اسلامی اور غیر اسلامی کا لاحقہ انہی میں سے ایک ہے ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے نہ علم کی حقیقت منکشف ہوئی ہے اور نہ اسلام کی روح تک رسائی ہو سکی ہے۔ انسان کی آرزوے علم کا محرک علم ہی ہے جو ظاہر ہے کہ نفس الامر میں واقع حقیقت کی نسبت ایسا فہم وادراک ہے جو حقیقت کے متوازی ایسی نظری صورت گری پر مبنی ہوتا ہے جو حقیقت کے عین مطابق ہو۔ باین ہمہ حقیقت کا عین ہرگز نہیں ہے۔ علم ایسے فضائل میں سے ایک ہے جو بالذات مقصود ہوتے ہیں۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقیؒ نے علوم کی دو واضح قسمیں بیان کی ہیں۔ ایک تو علم بالوحی ہے جو ظاہر ہے انسان کی معمول کی استعداد حصول علم سے تعلق نہیں رکھتا وہ عطائے محض، فضل و بذل محض ہے۔ اور دوسری قسم ''انسانی استعداد کا زائیدہ'' علم ہے۔ انسانی استعداد کا زائیدہ علم ''ماہیت الشیٔ'' کا علم ہے اور اسی علم سے معیاری علم نشو ونما پاتا ہے جبکہ ''غائی علم'' فقط ''علم بالوحیٔ'' سے میسر آ سکتا ہے۔ انسان کی استعداد کا زائیدہ علم روبہ ارتقاء عمل ہے۔ علامہ اقبال نے خطبات نے مقدمے میں اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے۔ خطبات پر اعتراض کی یہ صورت کہ علامہؒ علوم اسلامی سے بے خبر تھے اس لیے وہ ان مسائل پر فکر ونظر کے اہل نہ تھے جن پر انھوں نے خطبات میں غور وفکر کیا ہے ناسمجھی معلوم ہوتا ہے۔ ہمیں ایسا کوئی اصرار نہیں کہ خطباتِ اقبال اپنے استدلال اور نتائج فکر میں منزہ عن الخطاء ہیں اور نہ ہی یہ علمی دیانت ہوگی کہ ہر معترض

کے اعتراض کو بغض وعناد پر محمول کیا جائے اور اعتراض کی علمی جہت کو پس پشت ڈال دیا جائے۔مگر علمی اعتراض کے قابل قبول بنانے کی ذمہ داری معترض پر ہے۔

خطبات پر علمی نقد کی سب سے پہلی صورت ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب کا صدارتی خطبہ ہے جو انہوں نے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں علامہ کے انہی خطبات کی صدارت کرتے ہوئے، آخری دن دیا تھا۔ انہوں نے بڑے فاضلانہ انداز سے معقولات کے شعوری تعقل کی فلسفیانہ اہمیت اور حاصلات سے پیدا ہونے والی فکر اور اس کے مضمرات کا حوالہ دیتے ہوئے، نظریہ زمان پر اپنی تنقید بیان کی تھی۔ یہ انتہائی مختصر مگر بھرپور اور جامع نقد ہے۔ڈاکٹر ظفر الحسن جس تنقید کی فکری روایت کے امین تھے اس کا تقاضا تھا کہ وہ ایسے ہی اس مشکل صورت حال پر تبصرہ کرتے۔ بعد کو ڈاکٹر ظفر الحسن کے کہنے پر ان کے شاگرد رشید ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے خطباتِ اقبال پر پوری شرح وسبط سے تنقید لکھی جو ابھی تک غیر مطبوعہ ہے، جس میں ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب نے اپنی طرف سے اصلاح بھی کی ہے راقم کے پاس اصلی مسودہ موجود ہے۔

جن لوگوں نے ڈاکٹر فاروقی کی اس تنقید کا مطالعہ کر رکھا ہے، انھیں یہ حقیقت معلوم کہ محترم محمد سہیل عمر صاحب نے اپنی کتاب خطباتِ اقبال نئے تناظر میں ڈاکٹر فاروقیؒ کے اس غیر مطبوعہ تنقید سے بھرپور استفادہ کیا ہے اور ڈاکٹر فاروقی کی صحبت سے اس منہاج کو وضع کرنے میں کامیاب ہوئے ہیں جس سے وہ خطبات کے لیے نئے تناظر قائم کر سکے ہیں۔ نیز محترم محمد سہیل عمر صاحب کا یہ کہنا کہ ان کی کتاب ڈاکٹر برہان احمد فاروقی صاحب کے امالی کی حیثیت رکھتی ہے یہ ''انکسار'' کسی تصنع وتکلف اور تفنن کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ حقیقت نفس الامری ہے اور محترم سہیل عمر صاحب کی علمی دیانت کا ثبوت ہے البتہ ایک چیز بڑی حیران کن یہ سامنے آئی ہے کہ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی صاحب کی خطبات پر تنقید کے محتویات کا ایک معتدبہ حصہ لفظاً یا معناً ڈاکٹر غلام محمد صاحب کے امالی میں آ گیا ہے۔ بعض مقامات پر ڈاکٹر فاروقی کے اعتراضات کو برے طریقے سے مسخ کر کے شائع کیا گیا ہے۔ قاری پڑھتے ہی محسوس کر لیتا ہے

کہ اعتراض کی بنیاد اور اس کے بیان میں ایک واضح خلیج ہے۔ یعنی اعتراض کو بیان کرتے ہوئے ڈاکٹر فاروقیؒ کی بات پورے طور سے بیان نہیں کی گئی۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ جو سوال ڈاکٹر فاروقیؒ کے ذہن میں اُٹھا وہی سوال یا اعتراض کسی دوسرے کے ذہن میں نہیں آسکتا مگر الفاظ و معانی کی ایسی مشابہت علمی دنیا میں توارد کی نادر مثال ہوگی۔ اس سے قاری کے ذہن میں یہ بدگمانی پیدا ہوسکتی ہے کہ یہ سب کچھ علمی دیانت کے منافی ہوا ہے۔

مذکورۃ الصدر ماہنامے نے علم الکلام کے بارے میں بھی چند غیر ضروری اُمور پر لاحاصل بحث کی ہے۔ علم الکلام کے بارے میں سرسید کا موقف ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب نے یہ بیان کیا تھا کہ اس کا پہلا طریقہ یہ ہوگا کہ ہم یہ ثابت کردیں کہ موجودہ علم و حکمت نے جو کچھ واضح کیا ہے یہ سب اسلامی عقائد کے عین مطابق ہے اور جہاں کہیں وہ مذہب کے منافی ہے وہاں سائنس اور فلسفہ کو رد کیا جائے اور مذہب کو قبول کرلیا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ہم یہ موقف اختیار کریں کہ مذہب اور علم و حکمت جب کسی حقیقت پر بات کرتے ہیں تو دونوں کا نقطہ نظر ایک نہیں ہوتا۔ علم و حکمت کا محرک نظری ہوتا ہے جبکہ مذہب کا موقف اخلاق وغیرہ ہوتا ہے۔ ڈاکٹر ظفر الحسن خود دوسرے موقف کے قائل تھے اور وہ مذہبی حقائق اور فلسفے میں تطبیق کے قائل نہیں تھے۔ لہٰذا انہوں نے علامہ اقبال کے موقف جو یقیناً پہلی صورت سے تعلق رکھتا ہے، کے بارے میں جو کچھ کہا تھا وہ فقط اتنا تھا کہ علامہ ہماری یعنی مسلم روایت فکر کا احیا کرتے ہوئے بڑے مسلم مفکرین کی طرح جدید معقولات میں اسلامی عقائد کی صحت کو بیان کیا ہے اور یہی ان کا جدید علم الکلام ہے۔

اس میں کیا شک ہے کہ علامہ نے جدید مقولات میں اسلامی عقائد کی ایک نئی تعبیر پیش کی ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے عرض کیا ہے کہ اگر یہ اُصول درست ہے کہ مذہبی حقائق کی تعبیر ہوسکتی ہے تو اعتبار اور نفس الامر میں فرق تو مسلم ہے پھر یہ اعتراض کہ تعبیر درست نہیں چہ معنی دارد۔

علامہ نے مذہبی حقائق کی جو تعبیر نو پیش کی ہے وہ خالصتاً نظری ہے اور نظری اُمور میں

واقعی اور ذہنی کا فاصلہ تو بہرحال رہتا ہے۔ اسے نظر انداز کرنا مقصود نہیں ہوتا۔ اس لیے اس کا امکان تو بہرحال موجود ہے کہ انہیں اپنے کسی خیال کو زیادہ بہتر انداز میں بیان کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہو۔ تاہم اگر وہ اپنے خطبات کے مباحث سے رجوع کی جانب مائل ہوئے تھے تو چند باتیں ضرور معلوم ہونی چاہئے۔

نمبر۱: وہ کون سے مباحث ہیں جن سے وہ رجوع کرنا چاہتے تھے؟

نمبر۲: کیا ان مباحث میں وہ روایتی موقف کے قائل ہوگئے تھے یا پھر اپنی پیش کردہ رائے کی جگہ دوسرے رائے پیش کرنا چاہتے تھے؟

نمبر۳: اس رجوع کا تعلق ان کے فکری حاصلات سے تھا یا منہاج فکر سے تھا؟

نمبر۴: کیا فکری حاصلات سے رجوع مفکر کی نا اہلی کا ثبوت ہے یا شعور علم وحکمت سے غیر معمولی وفاداری کا مظہر ہے؟

ہمارے خیال میں اگر کوئی مفکر ان سوالات سے صرف نظر کرتے ہوئے یہ دعویٰ کر رہا ہے کہ علامہ اقبالؒ نے اپنے خطبات کے مباحث سے رجوع کرلیا تھا تو وہ علم دوستی کا کوئی اچھا ثبوت نہیں دے رہا۔ یہ بات طے ہے کہ علامہؒ اصولِ تطبیق کے ہی قائل تھے اور وہ انسانی فکر پر واضح ہونے والے حقائق کو مذہبی عقاید میں رسوخ پیدا کرنے کے لیے مفید تصور کرتے تھے۔ اس لیے ان سے یہ تو بہرحال مروی نہیں ہے کہ وہ اپنے وضع کردہ منہاج سے رجوع کر چکے تھے۔ جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ انھوں نے کن مباحث میں رجوع کیا ہے۔ یہ مدعی کی ذمہ داری ہے۔ کیونکہ کسی روایتی موقف کی جانب رجوع یا پھر اپنی ہی رائے کیلئے نعم البدل رائے یہ تمام اُمور ایسے ہیں جو رجوع کو ثابت کرنے کیلئے ضروری ہیں۔

علاوہ ازیں ہمیں ''رجوع'' کے حوالے مذکورۃ الصدر ماہنامے کی یہ روش سمجھ نہیں آتی کہ رجوع کا بیان علامہ کی فکری عظمت کے بجائے گویا ان کا چھوٹا پن تھا۔ یہ حیران کن رویہ ہے۔ بالفرض علامہؒ نے اپنے خطبات کے چند مباحث سے رجوع کر بھی لیا ہو تو یہ ان کی عظمت کی

علامت ہے۔ اُمت میں اپنی شہرت اور مقام و مرتبت کے باوصف حقیقت کو قبول کرنے میں انہیں کبھی تردد نہ رہا، نہ اپنی شہرت آڑے آئی۔ اور برملا اپنے کسی موقف سے رجوع کرلیا۔ یہ واقعتاً بڑا پن ہے اور بڑے انسان ہونے کا بڑا ثبوت ہے۔

ایک اور اہم مشکل کی جانب ہم اپنے قارئین کو متوجہ کرنا چاہتے ہیں۔ جو ہمارے خیال میں بہت اہم ہے۔ سوال یہ ہے کہ مغرب واقعتاً اسلام کے مخالف رُخ پر کھڑا ہے؟ کیا مغرب کی حاصلات فکر وعمل مذہب کی بالعموم اور اسلام کی بالخصوص نفی ہیں؟ تہذیبی نشوونما میں فکر وعمل کی تمام جہات کی نسبت کوئی رائے قائم کرنا اس قدر آسان نہیں ہے، جس قدر ہمارے مفکرین بالعموم خیال کرتے ہیں۔ عام حالات میں بھی قانونِ کلی Universal Law سے کلی واقعیت کا ثبوت محال ہوتا ہے اور اسی طرح سے فردی جزئیت کی نفی کا ثبوت بھی ایک تحکم پر مبنی ادعا کی حیثیت رکھتا ہے۔ جو انسان کی ارضی زندگی میں ثابت نہیں ہوسکتا بایں ہمہ ایک ہی سانس میں مغربی فکر وعمل کو رد کردینا ہمارا فیشن بن چکا ہے۔ ہر تہذیب میں فکر وعمل کے محرکات پر توجہ کرنا ضروری ہے اور تہذیب کی نمائندگی کے لیے دوسرے تیسرے درجے کے قلمکار کوئی اپروچ فراہم نہیں کرسکتے جسے امر واقعہ تصور کیا جاسکے۔ فکر وفلسفے میں مغرب نے جتنے نامور لوگ پیدا کیے ہیں، ان میں کچھ کا محرک محض علم برائے علم ہے اور کچھ کا محرک علم برائے مذہب یا کچھ اور۔ اب علم برائے علم کے محرک سے تو حقیقت جیسی کچھ ہے وہی منکشف ہوگی حقیقت جیسی کچھ ہے وہ اسی طرح سے ہم پر کھلے کیا یہ قضیہ اسلام دشمن یا مذہب مخالف قضیہ ہے؟ اسی طرح عمل کا محرک اخلاقی قدر کا ہونا کیا مذہب دشمنی پر مبنی داعیہ ہے۔

پوری تہذیب اپنے مظاہر میں غیر انسانی ہوجائے یا سرتا سر ملکوتی ہوجائے ایک ایسا دعویٰ ہے جو اپنی تردید کے لیے ثبوت کا محتاج نہیں۔ انسانی صورت حال میں مظاہر کا حسن و قبح ناگزیر ہے۔ ہمارا کام یہ ہے کہ بخوائے حدیث نبوی **علی صاحبھا التحیہ و التسلیم خذ ما صفا دع ما کدر** پر عمل کریں اور مفید مطلب اُمور کو اخذ کریں اور بے مقصد اور مضر چیزوں

کو رد کریں۔

غور فرمائیں کہ فکر و عمل کے ذرائع و اسباب تمام انسانوں کیلئے مساوی ہیں۔ یہ نہیں ہے کہ فکر کے ذرائع مغرب کے پاس اور ہیں اور مشرق کے پاس دوسرے ہیں۔ اصل اُصول یہ ہے کہ ان ذرائع و وسائل کا استعمال کس طرح سے کیا جاتا ہے۔ یوں مغرب اور اسلام کے فکر و فلسفے کی ہم آہنگی اجتماع نقیضین نہیں ہوگا۔ جہاں تک ماورائی حقائق کا تعلق ہے تو مشرق و مغرب ایک ہی اساس پر کھڑے ہیں۔ ایمان اور اس کے محتویات کا علمی محاکمہ دونوں میں ایک ہی معنی رکھتا ہے۔ جو محض علمی اور محض اعتقادی نقطہ نظر میں فرق کر سکتے ہیں وہ اس مشکل کو سمجھ سکتے ہیں۔ مثلاً ڈیکارٹ اور غزالیؒ کی تشکیک ایک اس لیے نہیں ہے کہ ایک شک سے آغاز کرتا ہے کہ یقین سے سرفراز ہو اور دوسرا یقین سے شک کو پیدا کرتا ہے تاکہ یقین کی ایک اور سطح کو مستحکم اساس فراہم کر سکے۔ بایں ہمہ دونوں کے ذرائع فکر و نظر ایک ہی ہیں۔ ہمارا مدعا یہ ہے کہ فکر انسانی کے حاصلات کو انسانیت کا مشترکہ ورثہ تصور کرنا زیادہ مناسب ہے ورنہ ہم حقیقت کے فہم و ادراک کے باب میں غلط روش پر چل رہے ہوں گے۔

مغرب کے فکر و فلسفہ کی نسبت مسلم دنیا میں بالعموم تین طرح کے ردعمل پیدا ہوتے ہیں۔ پہلا تو وہ ہے جو مغرب کے فکر و فلسفہ کو من و عن قبول کرنے کا ہے۔ دوسرا اسے یکسر رد کرنے کا ہے۔ اور تیسرا یہ ہے کہ مغرب کا محتاط مطالعہ کیا جائے اور اس کے حاصلات کو رد و قبول کرنے کے لیے اپنے معیارات سے نتائج حاصل کیے جائیں۔ علامہ اقبالؒ نے تیسرا موقف اختیار کیا ہے۔ اس لیے ان پر یہ الزام لگانا کہ وہ مغرب زدہ تھے کچھ زیادہ حقیقت کا حامل نظر نہیں آتا ہے۔ وہ مغرب کی مادی ترقی کو اسلام کی دین سمجھتے تھے۔ کیونکہ ان کے خیال میں مادی ترقی دراصل اس منہاج فکر سے ارتقاء پذیر ہوتی ہے جس کو انھوں نے ''عقل استقرائی'' کا نام دیا ہے۔ اگر مشاہدہ حقیقت کا داعیہ مسلم اسپین سے مغربی ممالک میں نہ پیدا ہوتا تو وہ یہ ترقی حاصل کرنے کے درپے نہ ہو سکتے تھے۔ مغربی کی مادی ترقی نے ان میں فکر و عمل کی جانب

ایک مخصوص اندازِ پیدا کر دیا ہے جو اسلام کی عطا نہیں ہے بلکہ یہ مادی ترقی کا نتیجہ ہے اور یہ مغرب کے ساتھ خاص نہیں ہے ہر تہذیب اپنی مادی ترقی کے عروج میں ان مشکلات سے دوچار ہوکر ہی ختم ہوتی ہے اور مغرب کا یہی انجام ہونے کو ہے۔

کراچی کے اس ماہنامہ میں علامہ اقبالؒ کے خطبات پر جو اعتراضات پیش کیے گئے وہ خطباتِ اقبال کا سنجیدہ مطالعہ رکھنے والے اہل علم کیلئے کوئی اچھنبے کی چیز نہیں ہیں۔ ہر فکر کے تفصیلی مطالعے میں بعض جزئیات پر فکر و نظر کا اختلاف فطری امر ہے۔ فکری تشکیل ایسی شے نہیں ہے اس میں اختلاف کی گنجائش نہ ہو سکے یہی وجہ ہے کہ انسانی فکر و فلسفہ کی تاریخ اختلافات سے بھری پڑی ہے۔ پُر خلوص طالب علم کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ فکر و فلسفے کا مطالعہ کرتے وقت اس بات کو ہمیشہ پیش نظر رکھے کہ فلسفیانہ دعویٰ اور جواب دعویٰ ہر دو میں سچائی ایک حد تک ہوتی ہے اس کے بعد اوہامِ باطلہ اور خیالات فاسدہ کو بھی اسی ولولے سے پیش کیا جارہا ہوتا ہے جیسے وہ بھی سچائی یا صداقت کا جزوِ لاینفک ہیں۔ اسی غلط روش کا نتیجہ اس صورت میں نکلتا ہے کہ جزوی اختلاف کو پورے نظامِ فکر کے رد و قبول کیلئے معیار کا درجہ دے دیا جاتا ہے یہ طرزِ عمل اس امر کی نشاندہی کرتا ہے کہ فکر کی ماہیت اور غائیت سے کس قدر شدید بے اعتنائی برتی جارہی ہے۔

من حیث الکل دیکھا جائے، تو خطباتِ اقبال، الٰہیاتِ اسلامیہ میں جدید طرزِ اظہار و بیان کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کا بنیادی مقصد فکر و نظر کے جدید معیارات جو مغرب کے اقتدار سے وضع ہوئے ہیں اور انسان کی مجموعی سوچ کا رخ اپنی داخلی کیفیات سے خارجی حقائق کی جانب ہوگیا ہے، سے ہم آہنگی پیدا کرنا ہے۔ فکر و نظر کی یہ یک رخی تبدیلی انسان کی تاریخ فکر میں پہلی بار نہ سہی تاہم ایک موجود واقعہ کی حیثیت سے غیر معمولی ضروری ہے۔ اور آج کا مفکر اسے ایک حادثہ یا ایک انسانی فکر کا عارضی مسئلہ یا ایک لمحہ گزراں تصور نہیں کر سکتا۔ اور نہ ہی وہ مذہبی اصطلاح میں اسے کفر و زندقہ قرار دے کر اپنی فکری ذمہ داریوں سے دستِ

بردار ہوسکتا ہے۔ اس کے ایمان کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اپنے ایمان کی حفاظت کیلئے فعال انداز میں اعتراضات کا مقابلہ کرے اور اپنے عقل کی بہترین صلاحیتوں کو اس میں صرف کرے۔

خطبات کے مجموعی تاثر کی نسبت اقبالؒ کے مدافعین نے یہ نقطہ نظر اختیار کیا ہے کہ یہ خطبات کسی نئے کلامی مباحث کے اختراع کیلئے نہیں لکھے گئے بلکہ مغرب کے فکر و فلسفہ سے اُٹھائے گئے اعتراضات و استفسارات جن کا رُخ بالعموم مذہب کی طرف تھا، مغرب کے ہی فکر و فلسفہ کی لفظیات میں جواب فراہم کرنا تھا۔ اس طرح کی صورتِ حال جس میں آہنگی کی فضا قائم کرنا مطلوب ہو، اپنے موقف کے بعض بنیادی اور چند ضمنی مطالبات سے دستبرداری، موقع و محل کا اقتضا ہوتا ہے اسے حقیقی موقف خیال کرنا نامناسب روش ہے خطبات میں علامہؒ کا مدعا اسلامی الٰہیات کی ایسی تشکیل تھا جس میں اسلام کی بنیادی عقائد کے جوہر کو ضائع کیے بغیر ایسی صورت پیدا کردی جائے جو مغرب کے فکری وارثان کے لیے قابلِ قبول ہو جائے۔

ہمارے خیال میں یہ رائے نہ صرف غلط ہے بلکہ علامہ کے پیشِ نظر مقصد کے تعلق میں سطحی بھی ہے۔ کیونکہ خطبات کی ترتیب اور ہر ہر خطبے میں جن مسائل کو بنیادی اہمیت دی گئی ہے یہ رائے اس سے دور دور کا تعلق بھی نہیں رکھتی۔ خود علامہؒ نے خطبات کی وجہ جو بیان کی ہے۔

> In the absence of sucha method the demand for a scientific form of religious knowledge is only natural. In these lectures... I have tried to meet, even though partially...

آگے چل کر وہ فرماتے ہیں:

> Our duty is carefully to watch the progress to human thought and to maintain independent critical attitude towards it

مندرجہ بالا حوالوں سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ اقبالؒ کا مدعا محض مدافعانہ نہ تھا بلکہ وہ فکر انسانی کی نشو و نما کے لیے منفعل ناظر سے زیادہ فعال ناقد کا روپ اختیار کرنے کے متمنی ہیں، اور یہی کام انھوں نے کیا۔ ہم علامہ کے موقف سے اختلاف کرسکتے ہیں ان کی بیان کردہ تعبیرات کو رد کیا جاسکتا ہے۔ مگر ان کے زاویہ نگاہ کی عظمت اور جلالت کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔

وہ مغرب زدہ یا مغرب گزیدہ قلب وشعور کے آدمی نہیں تھے۔ پکے اور سچے مسلمان تھے۔ در مند دل رکھتے تھے اور ایک ایسے بیدار مفکر تھے جو نہ صرف اسلامی فکر کی موجودہ صورتوں سے باخبر تھے بلکہ وہ مغرب کی فکری نشوونما کے بہترین مدارج سے بھی آشنا تھے خطبات کی ترتیب میں سب سے پہلے Knowledge and Religious Experience رکھنے کی ایک خاص وجہ تھی اور وہ یہ ہے کہ ہم سب جانتے ہیں کہ مغرب میں فلسفہ جدید کا انتہائی عروج کانٹ کی تنقید تھا۔ امر واقعہ یہ ہے کہ کانٹ کی تنقید نے عقل کی رسائی کے متعلق جو حدود مقرر کردی تھی وہ مغرب ومشرق کے لیے نہیں بلکہ دنیا کے ہر کونے میں رہنے والے فلسفی کیلئے قابل توجہ بن گئی تھیں۔ ہم سب یہ بھی جانتے ہیں کہ جرمنی میں کانٹ کے موقف کی سب سے بڑی طاقتور مخالفت ہیگل نے کی اور اس نے کانٹ سے قبل کے نقطہ نظر کو پیش کیا۔ مگر کانٹ کی قامت پر کوئی اثر نہیں پڑا کانٹ نے کہا تھا کہ مابعدالطبیعیات کا امکان نہیں ہے کیونکہ انسان کے پاس حقیقت تک رسائی پانے کی دو ہی استعدادیں ہیں عقل جو محض تصورات کی استعداد ہے اور حواس جو محض ادراک فراہم کرتے ہیں۔ محض تصور خالی ہے اور محض ادراک نابینا ہے لہٰذا علم نام ہے ایسے ادراک بالحواس کا جس میں نظم وضبط عقلی تصور سے ہو۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مابعدالطبیعیات کا امکان ختم ہوگیا۔ ہیگل نے کانٹ کے اس موقف کی مخالفت کرتے ہوئے عقل کو فہم وفراست کی ایسی استعداد قرار دیا جو اپنے محتویٰ کی سند حواس سے طلب کرنے کی محتاج نہیں ہے۔ جو ظاہر ہے کانٹ کی پوزیشن کیلئے کوئی بات نہیں ہے۔ مابعدالطبیعیات کے امکان اور عدم امکان کی ایسی بحث چل اُٹھی جو آج بھی ایک زندہ ایشو کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس پس منظر کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اقبالؒ کی مشکل کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ علامہ اقبالؒ نے کانٹ کی پیدا کردہ مشکل کو حل کرنے کی سعی کی ہے۔ اور وہ یہ کہہ رہے ہیں کہ اگر عقل اور حواس مابعدالطبیعیات کے امکان کو حقیقت نہیں بنا سکتے تو کوئی بات نہیں۔ لیکن اگر ہم انسان کیلئے ان دو استعدادوں کے علاوہ کوئی ایسی استعداد دریافت کرنے میں کامیاب ہو جائیں جو

ماوراء حواس حقیقت تک ہمیں رسائی کرا دے تو کانٹ کی پیدا کردہ رکاوٹ دور ہو سکتی۔ اور یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اپنے خطبات میں سب سے پہلے اسی مشکل کو حل کرنے کی طرف توجہ دی ہے۔ وجدان ان کے نزدیک انسان کی معمول کی استعداد ہے اور اس کے ذریعے سے حقیقت کے ماورائی پہلوؤں منکشف ہوتے ہیں۔ اقبالؒ درحقیقت اسی مشکل کے درپے تھے وہ گاہے وجدان کو عقل ہی کی ترقی یافتہ صورت بتاتے ہیں اور گاہے ہیگل کو موقف کی تائید کرتے ہوئے یہ موقف اختیار کرتے کہ فکر اور حقیقت میں عینیت ہے۔

اقبال اپنے موقف کے بیان اور ثبوت میں کسی حد تک کامیاب ہوئے ہیں ایک مختلف سوال ہے۔ مگر ان کی جلالتِ فکر یہ ہے وہ فلسفہ جدید کی راہ میں حائل مشکلات کو دور کرتے ہوئے اسے اسلام کی عظمت اور شوکت کے حضور سربسجود کرانے کی کوشش کر رہے ہیں۔ یہ تمنا یہ آرزو اقبالؒ ہی کے شایانِ شان تھی۔ انہوں نے اپنی مقدور بھر کوشش کر لی۔ اگر کوئی خامی اور کمی ہے تو یہ ہمارا کام ہے کہ اس کو پورا کریں۔

ساحل کے شائع شدہ امالی میں صاحب امالی کی روش حیران کن کہ وہ مذہبی حقائق کی شعوری تفہیم Reflective Intellection کو جائز قرار دیتے ہوئے علم الکلام کو اسلامی علوم بتاتے ہیں لیکن شعوری تفہیم پر اعتراض وارد کرتے ہوئے وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ بسائط کے تفہیم میں یہ اعتراض پیدا کرنا مشکل کیا محال ہو جاتا ہے۔ مثلاً واجب الوجود کی کلامی اصطلاح ذات باری تعالیٰ کے لیے خاص ہے۔ مگر ''واجب'' کا وجود امکانات کے شائبے سے بھی پاک ہوتا ہے۔ اس لیے قوہ اور فعل، نمود اور حقیقت کی تقسیم اس کیلئے محال ہے اسی طرح ارادہ اور علم کی صفات میں واضح تباین ہے۔ علم سے ارادی فعلیت اور ارادے سے علم کی اکملیت میں نظری سطح پر ایک واضح تصادم موجود ہے جس سے تخلیق من العدم المحض محال ہوگی تو کیا آپ اپنی پوری علم روایت فکر کے بارے میں بھی یہی رائے اختیار کریں گے جو علامہ کے بارے میں قائم کر رہے ہیں؟ امر واقعہ یہ ہے کہ شعوری تفہیم ہمیشہ سے ان مشکلات کا شکار رہی ہے

اور آئندہ بھی رہے گی۔ اگر ہم اس مشکل سے باہر ہونا چاہتے ہیں تو پھر ہمیں چاہیے کہ شعوری تفہیم سے دستبردار ہو جائیں۔

صاحب امالی نے ایک اور مشکل یہ پیدا کردی ہے کہ اسلام اور نظامِ اسلام کو ایک بنا دیا ہے۔ اسلام تو قرآن وسنت کا نام ہے جبکہ نظامِ اسلام سے مراد وہ فکر ہے جو کتاب وسنت کو سمجھنے سے حاصل ہوتی ہے۔ جو ظاہر ہے کہ بہرحال انسانی ہے اسے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عینیت کی نسبت نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے اسلاف نے مجتہد کی نسبت یہ رائے قائم کی ہے کہ وہ خطا اور صواب دونوں کا متحمل ہے۔ اگر بعض تصورات میں اقبالؒ سے اجتہادی غلطی ہوئی ہے تو اس کو اجتہادی غلطی ہی کہا جاسکتا ہے اس سے زیادہ کیا ہوسکتی ہے؟ ذات باری تعالیٰ کی نسبت اقبالؒ کے تصورات میں ایک بنیادی عنصر کو ناقدین اقبالؒ نے ہمیشہ نظر انداز کیا ہے۔ اقبالؒ کی جدوجہد یہ تھی کہ ذاتِ الٰہیہ کا کوئی تصور قائم کرلیا جائے۔ یہ وجود باری تعالیٰ کے امکان اور عدمِ امکان کی بحث نہیں ہے۔ تصور کے قیام میں پیدا ہونے والی مشکلات فکری نوعیت کی ہوتی ہیں، ان کا حل بھی فکری ہی گا۔ یہ مشکلات جس منطق کی پیدا کردہ ہیں وہ منطق صاحب امالی کی گرفت سے باہر ہے۔ اقبالؒ نے علم اور تخلیق کے باب میں اپنی فکری کاوش جس رُخ پر ڈالی ہے اس سے نظری اعتبار سے اس قسم کے اعتراضات کا پیدا ہونا کوئی خاص بات نہیں ہے۔ آپ ہر کلامی بحث میں یہ اعتراض اٹھا سکتے ہیں تصورِ باری تعالیٰ سے لیکر ذات انسانی تک کسی بھی جہت سے یہ خامی اور کمی ضرور رہے گی کہ بتمام وکمال شخصیت کا خاکہ نہیں ابھر سکے گا۔ علم کی ارادے پر قربانی دینی پڑے گی قدرت کی اختیار پر اور اختیار کو علم پر قربان کرنا ہی پڑے گا اور واقعہ یہ ہے کہ کوئی بھی مذہبی تصور اپنی فلسفیانہ تشکیل میں غیر محفوظ ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ بعینہٖ جس طرح فلسفیانہ تصور مذہبی رنگ میں تصور رہتا ہے نہ حقیقت۔

اقبال کے نظریہ اجتہاد پر صاحبِ امالی معترض ہوتے وقت یہ بھول گئے ہیں کہ عموم بلویٰ

اجتہادِ نو کی بنیادی ضرورتوں میں سے ایک ہے۔ جس کی نہضت علاقائی ہے اور عالمی نہیں نیز اجتہاد قانون سازی ہی تو ہے جو ظاہر ہے اپنی ان ضرورتوں سے اسلامی یا غیر اسلامی ہوگی جن کے تحت کی جا رہی ہے۔ کیا متشرع عالم اسلامی غایات کو پیشِ نظر نہ رکھ کر قانون سازی کرے تو وہ اسلامی اجتہاد کہلا سکے گی؟ اجتہاد کی واقعیت کی شرائط پیشِ نظر نہ ہو تو التباس پیدا ہونا فطری بات ہے۔

اُصول فقہ اسلامی کا بہترین سے بہترین مطالعہ بھی اقبال کے اس موقف کی تردید نہیں کر سکتا کہ احناف نے فقہ میں مسائل کے وقوع پذیر ہونے یا نہ ہونے کو اس قدر اہمیت نہیں دی جتنا کہ محض مسائل کے ''ہونے'' کو دی ہے اور ان پر اپنے اُصول کے مطابق جائز، ناجائز، مباح وغیرہ سے حکم لگایا ہے۔ فقہ حنفی کی اس روش سے ہزار ہا مسائل حل شدہ صورت میں آج کتب فقہ میں موجود ہیں۔ احناف نے اُمت کی بڑی زبردست مشکل حل کر دی ہے۔ اقبال کا موقف یہ ہے کہ اس صورت حال نے مابعد کے علما میں اپنی ذہنی صلاحیتوں کو بیدار کرنے میں تساہل پیدا کر دیا۔

استقرا اور استخراج کے الفاظ سے باخبر ہونا کافی نہیں کاش ان کی معنویت سے بھی کوئی سروکار ہوتا تو شاید صاحب امالی بھی حجازی فقہا کے استقرا پسند ہونے اور عراقی فقہا کے استخراج پسند ہونے پر معترض نہ ہوتے۔ جہاں تک یونانی منطق کا تعلق ہے تو ہماری رائے میں کان سنبھالے بغیر کوے کے پیچھے بھاگنے والی بات ہے۔ فکر کے فکر ہونے کے کچھ معنی ہیں اور اظہار و بیان کے قابل فہم و قابل ابلاغ ہونے کی کچھ شرائط ہیں۔ منطق اسی قابل فہم اور قابل ابلاغ اظہار کے سانچوں سے بحث کرتی ہے۔ اس کے یونانی ہونے یا نہ ہونے سے کیا فرق پڑتا ہے؟ ہر ایک شے کو قابل اعتراض تصور کرنا اور شک و شبہات کو غیر معمولی حد تک وسیع کر دینا نامناسب طرزِ عمل ہے۔

اگر ارسطو کی جگہ کوئی دوسرا مفکر ان حقائق پر ادراک پاتا تو وہ بھی کلمہ، قضیہ اور قیاس کی انھی

شرائط کو بطور اُصول کے پیش کرتا۔ یونانی منطق پر وارد ہونے والے اعتراض ان کے اُصولی مباحث سے متعلق نہیں ہیں بلکہ گاہے یہ اعتراض مادۂ استدلال کی ماہیت کی تبدیلی کے تصور سے وابستہ ہوتے ہیں اور گاہے ایسی مفروضہ صورتوں کے پیدا کردہ ہوتے ہیں جو نفس الامر سے نہیں ہوتیں۔

صاحب امالی نے اقبالؒ کے اس خیال پر تنقید کی ہے کہ اسلامی قوانین کی روح جمہوری ہے۔ یہ درست ہے کہ جمہوریت بطورِ اصطلاح کے، مغربی طرز معاشرت کی نمائندہ سوچ کا اظہار ہے۔ اور اسلام میں اس مفہوم کی کوئی شے وجود نہیں رکھتی جس سے قانون کا تغیر عامۃ الناس کی خواہش سے وابستہ ہو۔ اسلام یقیناً کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیثیت پر قائم رہتا ہے اور رکھتا ہے۔ اسلامی قوانین کے غیر متغیر ہونے کو عوام کی خواہش سے تبدیلی کرنے کے قضیے کو تو اقبالؒ بھی قبول نہیں کریں گے۔ مگر کیا فردِ واحد کو قوانین کا منبع و مصدر بنا لینا اسلام کے لیے قابلِ قبول ہے؟ جمہوریت کے ایک معنی یہ بھی تو ہیں کہ فردِ واحد کی خواہشات قانون کا درجہ اختیار نہیں کر سکتیں۔ صاحب امالی نے تو انبیا علیہ السلام کو ملوک کہہ کر یہ خیال نہیں کیا کہ ملوکیت کا اطلاق آج جن معنوں میں ہو رہا ہے اس کا انتساب انبیا علیہم السلام کی جانب کرنا سوءِ ادب ہے۔ جب جمہوریت ملوکیت کی مدمقابل ہوگی تو اس سے مراد انسانی حکومتوں کا طرزِ حاکمیت ہوگا۔ اگر اقبالؒ کے ہاں جمہوریت کا مفہوم مغربی ہے تو ملوکیت کا تصور آپ کے ذہن اسلامی کہاں سے ہوگا؟

اسلامی دور حکومت میں ملوکیت کے دو واضح ادوار ہیں۔ ہر دو کو ایک دوسرے سے متمیز کرنا ضروری ہے ورنہ ملوکیت کے بارے میں صاحب امالی کی رائے حق اور سچ کے معیار کو فنا کر دے گی۔ خلافت علی منہاج النبوۃ یا خلافتِ راشدہ کے دور کے بعد بنو اُمیہ کا دور آیا ہے اور عباسیوں اور مغرب کے امویوں کا دور یہ سب پیغمبرانہ ملوکتیں نہیں تھیں ان میں خلافت راشدہ والی رشد و ہدایت نہیں ہے اسی طرح ہندوستان میں مغلوں کی حکومت ملوکیت ہے بایں ہمہ

اسے امویوں اور عباسیوں کی ملوکیت سے دور کا تعلق نہیں تھا۔ اس لیے اقبال کے اس تصور کو پوری جامعیت کے ساتھ سمجھنے کی ضرورت ہے۔ ان کا مدعا مغربی جمہوریت نہیں وہ فقط یہ چاہتے تھے کہ قوانین کی اساس عام الناس میں قبولیت کی صورت میں موجود ہو ورنہ مغربی جمہوریت کے خلاف اقبالؒ سے زیادہ بہتر کون باخبر ہوسکتا ہے؟

آزادی اور مساوات کے مسئلے پر اعتراض کرتے وقت یہ سوچ لینا کہ یہ مغربی اصطلاحات ہیں اوران کا اسلامی مصرف کوئی نہیں ہے، نادانی کی بات ہے۔لا اکراہ فی الدین کا کیا مطلب ہے؟فمن شاء فلیومن فمن شا فلیکفر سے آزادی اور مساوات ختم ہوتی ہوئی نظر آتی ہیں کیا؟ کیا آزادی اور مساوات کا بہتر مفہوم اس سے زیادہ ہوسکتا ہے۔ اسلام کا آغاز ہی آزادی اور مساوات کے اُصول سے ہے۔ کیا اللہ تعالیٰ کے احکام کی پابندی نفس آزادی کے خلاف ہے۔ انسانی آزادی سے مراد خیر و شر میں امتیاز کرنے کی نہیں بلکہ ایک پر عمل کرنے اور دوسرے کو ترک کرنے کی آزادی مراد ہوتی ہے۔ اسی طرح مساوات سے مراد یہ ہے کہ ہر فرد کا قانونی حق یکساں ہے۔ جب تک کوئی اس حق سے اپنے آپ کو خود محروم نہیں کرلیتا۔

قرآنی آیات کے غلط مفہوم کی نسبت صاحب امالی کا الزام علامہ پر بہتان ہے اور یہ بھی نہیں کہ اقبالؒ نے قرآنی آیات کو سیاق وسباق سے الگ کر کے ان کی معنویت کو ضائع کردیا ہے۔ ایک ایک آیت سے اخذ شدہ مفہوم اور اس کو جس حوالے میں درج کیا گیا ہے اس سے اختلاف کرنا بالکل مختلف بات ہے مگر یہ الزام تو انتہائی بے ہودہ ہے کہ عربی کی استعداد کی کمی نے ان کو آیات سے غلط اور بے محل تعبیر پیدا کرادیں ہیں۔ ہم چاہتے تھے کہ اقبالؒ کی محولہ آیات اور ان کے محلات کو سامنے کردیا جاتا تو یہ حقیقت واضح ہوجاتی کہ یہ الزام اپنے اندر اتنی سچائی نہیں رکھتا جتنا کذب و افترا کو لیے ہوئے ہے۔ مگر وقت کی کمی رکاوٹ بن گئی ہے۔

ایک خط تین مدیروں کے نام!

مکرمی جناب سید قاسم محمود صاحب (مدیر احیائے علوم)
مکرمی جناب اجمل کمال صاحب (مدیر آج، کراچی)
مکرمی جناب خالد جامعی صاحب (مدیر ساحل، کراچی)

مدیران محترم، السلام علیکم!

آپ تینوں سے بیک تحریر شرف مخاطبت اور مکاتبت حاصل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ آپ تینوں حضرات سے ایک سی غیر ذمہ دارانہ حرکت سرزد ہوئی ہے جو آپ کے منصب سے وابستہ دیانت اور احتیاط کے خلاف ہے۔

مکرمی سید قاسم محمود صاحب، آپ نے احیائے علوم کے شمارہ ستمبر (جلد۲، شمارہ۱) میں اجمل کمال صاحب کا مضمون ''اجتہاد اور فیصلہ سازی'' شائع کرتے ہوئے یہ نہیں دیکھا کہ اس میں مجھ سے ایسی آرا منسوب کی گئی ہیں جن کا گذر میرے حاشیۂ خیال میں بھی کبھی نہیں ہوا۔ یہی نہیں آپ نے جریدہ شمارہ ۳۳ سے ایک مجعول نیز مجہول تحریر اٹھا کر پورے اطمینان سے احیائے علوم کے اسی شمارے میں شائع کر دی اور اس پر وہ عنوان بھی قائم کر دیا جس کی ہمت اس کے ناشر یعنی خالد جامعی کو بھی نہ ہو سکی تھی۔ آپ نے اسے ''خطبات۔ علامہ سید سلیمان ندوی کا بصیرت افزا تبصرہ'' کا عنوان دے کر اور اس کے ہمراہ سید صاحب کی تصویر چھاپ کر نادانستہ ایک ایسا دعویٰ کر دیا ہے جسے آپ کسی طرح ثابت نہیں کر سکتے۔ یہ جو ہزاروں لوگ اسے پڑھ کر اور اسے سید صاحب کی تحریر باور کر کے الجھیں گے، گمراہ ہوں گے اس کی جواب دہی آپ کیونکر کر سکیں گے؟ مجھ سے دیرینہ تعلقات، اقبال سے عقیدت اور اس اکادمی سے اشتراک عمل کا اتنا تو حق دیا ہوتا کہ ہم سے ان تحریروں کا مالہ و ماعلیہ دریافت کر لیا جاتا۔

محترمی اجمل کمال صاحب! آپ نے اپنے مضمون میں بلاتحقیق مجھ سے یہ منسوب کر دیا کہ ''علامہ ندوی اور محمد سہیل عمر دونوں شہادت دیتے ہیں کہ اقبال نے رحلت سے پیشتر اپنے کفر و الحاد پر مبنی خیالات سے رجوع کر لیا تھا اور خطبات پر نظر ثانی کا ارادہ رکھتے تھے''۔ معاذ اللہ! میری کسی تحریر میں ایسی کسی شہادت کا دور دور ذکر نہیں۔ میرے لیے تو یہ بات خود ایک انوکھا اعلان تھا جو خالد جامعی صاحب کے ''امالی'' کے ذریعے پہلی مرتبہ ہمارے علم میں آیا! رہا یہ قضیہ کہ یہ شہادت سید صاحب نے کبھی دی تھی یا نہیں تو اس کا تصفیہ ابھی باقی ہے۔ میرے بارے میں آپ کے تبصرے نے خالد جامعی صاحب کے چٹخارے دار ''امالی'' پر غلط بیانی کے ایک اور ذائقے کا اضافہ کر دیا جس پر میں آپ سے شکوہ کرنے میں حق بجانب ہوں۔ مزید برآں سید سلیمان ندوی اور مجھ بے مقدار و ہیچمداں کو ایک فقرے میں اکٹھا کر کے آپ جس علمی شترگربگی کے مرتکب ہوئے ہیں اس کا ''قصاص'' الگ سے واجب ہونا چاہیے اور میرے عزیز خالد جامعی! آپ سے تو کیا شکوہ کریں۔ آپ نے ۶۸ سال سے مدفون جو خزینۂ جواہر برآمد کیا ہے، اس کی داد تو چار دانگ ادب سے مل ہی رہی ہے۔ ذوق تجسس اور سنسنی خیزی کی حس تسکین پا چکی ہو تو اکادمی کی معروضات بھی پڑھ لیجیے گا جو اس عریضے کے ہمراہ آپ سب کے پاس روانہ کر رہا ہوں۔

مع السلام

نیاز مند

محمد سہیل عمر

(ناظم)

ساحل کا افترا

محترم محمد سہیل عمر صاحب
ناظم، اقبال اکادمی پاکستان

السلام علیکم!

آپ نے از راہ کرم مجھے ساحل اور شعبہ تصنیف و تالیف کراچی یونیورسٹی کا جریدہ بھجوایا۔ میں نے مولوی ڈاکٹر حامد علی صاحب کو جو خط لکھا تھا اس کی نقل ساتھ منسلک ہے، اس میں کہیں احمد جاوید صاحب کا ذکر نہیں ہے، ایسی احمقانہ بات مولوی حامد علی اور ان کا حواری یاسر عرفات ہی سوچ سکتا ہے کہ میں کہوں کہ ڈاکٹر غلام محمد کے امالی محترم احمد جاوید کے لکھے ہوئے ہیں، ص ۴ پر وہ کوموں میں لکھتے ہیں کہ ممتاز ماہر اقبالیات ڈاکٹر وحید عشرت نے کہا کہ کیڈٹ کالج کلر کہار کے محترم استاد جناب یاسر عرفات اعوان سے کہا کہ ''یہ امالی ڈاکٹر غلام محمد کے نہیں ہیں، یہ خیالات اقبال اکادمی کے نائب ناظم احمد جاوید کے ہیں۔'' پھر یہ جھوٹ بولتے ہیں کہ میں نے کسی دوست سے ایک خط میں یہ تحریر فرمایا۔۔۔میں نے کسی دوست کو خط نہیں لکھا تھا بلکہ مولوی ڈاکٹر حامد علی انصاری مدیر ساحل کو خط لکھا تھا جو ساتھ منسلک ہے۔ یہ کیسا مولوی اور کیسا ڈاکٹر ہے جو بددیانتی کے جگہ جگہ مظاہرے کرتا ہے اور پھر جملوں کے درمیان میں اپنے جملے پرو کر خود اس کے مطالب اور معانی لکھ دیتا ہے۔ اس شمارے میں وہ لکھ رہے ہیں کہ وہ میرے خط کا جواب دیں گے۔ سو بسم اللہ وہ سخن سنج ہوں تو سہی، انھیں پتا چل جائے گا کہ وہ کتنے پانی میں ہیں۔ جو خود تحریف اور تشریح و تعبیر کی بددیانتی کا شکار ہو رہا ہے وہ مجھے کیا جواب دے گا۔ ناطقہ سر بگریباں ہے اسے کیا کہیے۔ خطبات کے حوالے سے مختلف لوگوں کے بیانات میں افراط و تفریط ہے، سلیمان ندوی اگر کہتے ہیں کہ کاش اقبال یہ خطبات شائع نہ کرتے تو بہتر تھا اور مولانا سعید اکبر آبادی اسے دور جدید کا علم الکلام قرار دیتے ہیں خطبات

میں اقبال نے اپنے عہد کے چیلنجوں کا علمی سطح پر جواب دیا اور آج تقریباً ۸۰ سال گذرنے کے بعد جو علم و دانش میں پیش رفت ہوئی اقبال کے ہی الفاظ میں آج پھر اسلام اور مسلمانوں کو درپیش مبارزتوں کے حوالے سے نئی تعبیر و تجدید کی ضرورت ہے۔ بقول اقبال اور ایمرسن صرف پتھر ہی نہیں بدلتے، مولوی انصاری بھی اسی پتھر کی مثال ہے جو نجانے کس در پر دائم پڑے رہنے میں ہی اپنی نجات تصور کرتے ہیں۔ اللہ ان سے جھوٹ اور کذب بیانی کی عادت چھڑوا کر ان پر رحم فرماتے۔

وحید عشرت

محترم مولوی ڈاکٹر خالد علی انصاری صاحب

السلام علیکم!

جی۔ سی ۔ یونیورسٹی فیصل آباد سے ایک عزیز پروفیسر آصف اعوان نے آپ کا جریدہ ''ساحل'' برائے تبصرہ بھجوایا ہے۔ جو انہیں پروفیسر ریاض مجید صاحب نے بڑے فخریہ انداز سے پیش کیا ہے جیسے یہ کوئی آسمانی صحیفہ ہو، جس میں اقبال کا قلع قمع کر دیا گیا ہے۔ یہ بھی خطبات اقبال کے حوالے سے اور سوانح اقبال کے حوالے سے ویسی ہی سوقیانہ تحریروں پر مشتمل ہے جو حضرت مولانا حسین احمد مدنی مرحوم کے پیروکار کرتے رہتے ہیں ۔لگتا ہے کہ آپ کا تعلق بھی اسی قبیل کے حضرات سے ہے۔ افسوسناک صورت حال تو یہ ہے کہ سوائے اداریے کے کسی مضمون نگار محقق نے ان مضامین پر اپنا نام نہیں دیا۔ ایسے گمنام مضامین ظاہر ہے کہ محض اقبال کے خلاف جاہلانہ دانش بگھارنے کے سوا کوئی معنی نہیں رکھتے۔ پھر سرورق پر سرخی ہے کہ ''حضرت اقبال نے خطبات کے مباحث سے رجوع کر لیا تھا'' اور ''اقبال خطبات میں پیش کردہ افکار سے مطمئن نہ تھے۔'' آپ کو علامہ نے خواب میں بتایا ہے کہ وہ مطمئن نہیں تھے یا آپ اپنے منہ کے الفاظ اقبال کے منہ میں ڈال رہے ہیں۔ علامہ سید سلیمان ندوی کی ذہنی اور علمی صلاحیت تھی ہی نہیں کہ وہ خطبات کے گہرے مطالب کا ادراک کر سکیں۔ اسی طرح شعبہ فلسفہ مصر کے محمد البہی اقبال کے اس لیے خلاف تھے کہ اقبال نے خطبہ الہ آباد اور خطبات میں عرب ملوکیت پر جگہ جگہ تنقید کی اور حضرت امیر معاویہ کو اس ملوکیت کا ذمہ دار قرار دیا۔ باقی جہاں تک کسی مفکر کا تعلق ہے وہ اپنی تحریروں سے کبھی بھی مطمئن نہیں ہوتا وہ ہر لحظہ اس پر نظر ثانی کرنا چاہتا ہے تاکہ ابلاغ مطالب زیادہ سے زیادہ بہتر ہو سکے۔ صرف جہلا ہی تحریروں کو مکمل سمجھنے کی ادعائیت کا شکار ہوتے ہیں۔ سید نذیر نیازی کی مراسلت اسی سلسلے میں ہے۔

سید نذیر نیازی نے خطبات کا ترجمہ کیا تو علامہ نے ملاحظہ کیا اور اس خواہش کا اظہار کیا کہ ڈاکٹر عابد حسین ترجمہ کرتے تو زیادہ بہتر ہوتا۔ یہ بات ظاہر کرتی ہے کہ وہ خطبات کے حوالے سے بلکہ اپنی شاعری کے حوالے سے بھی انکسار پسند تھے۔ ملاؤں کی طرح ان میں ادعائیت نہ تھی کہ ہم چوں ما دیگرے نیست۔۔۔۔

ڈاکٹر غلام محمد کے امالی میں سید سلیمان ندوی کے حوالے سے خطبات اقبال کا جائزہ لیا گیا ہے، اول تو یہی نہیں بتایا گیا کہ ڈاکٹر غلام محمد کون ہیں، ان امالی کو کہاں سے حاصل کیا گیا اور کس نے انھیں دریافت کیا؟ پھر اس کے مباحث میں بھی بہت سی باتیں لاعلمی کا شہکار ہیں مثلاً

ا۔ ''اول تو دینی فکر پر نظر ثانی کا امکان ہی خارج از بحث ہے۔''

اس کا مطلب یہ نکالنا آپ کا ہی کارنامہ ہے کہ آپ یہ سمجھتے ہیں کہ نظر ثانی کے ذریعے اقبال قرآن وسنت سے الگ کوئی نیا اسلام پیش کرنا چاہتے تھے۔ اقبال قرآن وحدیث پر نظر ثانی نہیں بلکہ اس کے نتیجے میں جو فلسفیانہ، فقیہانہ اور دینی ادب وجود میں آیا اس کی تنقید کے ذریعے قدر و قیمت متعین کرنا چاہتے تھے اور ان کی روشنی میں آج کی تہذیبی صورتحال میں مسلمانوں کی رہنمائی چاہتے تھے۔ اس لیے کہ وہ فقہ اور ادب اس دور کی ضروریات کے حوالے سے وجود میں آیا۔ آج کے مسائل کے حوالے سے اجتہادی نظر سے قرآن وسنت اور اسلامی علوم کی تعبیر نو کی پھر ضرورت ہے تاکہ ہم آج کے عہد میں زندہ رہ سکیں۔ اگر آپ کی منطق قبول کر لی جائے تو پھر تو اجتہاد کا تصور ہی ختم ہو جاتا ہے جبکہ حضرت معاذ بن جبل نے خود نبی پاک کے روبرو استفسار پر بتایا تھا کہ قرآن وسنت اور اسوہ رسول اور صحابہ سے رہنمائی نہ ملنے کی صورت میں، میں اپنے قیاس سے کام لوں گا۔ اللہ کے نبی نے تو اس کو قبول کیا اور آپ بلاوجہ چیخ رہے ہیں کہ آپ کی نظر میں اسلامی علوم پر نظر ثانی کفر وضلالت ہے۔ ماشاء اللہ آپ کا فتویٰ تو تمام فقہا، محدثین، ماہرین علم، رجال مفسرین اور علما پر بھی صادر ہوتا ہے کہ انھوں نے بھی یہ کام کیا۔

دراصل یہی ذہنیت ہے جو اسلام کی ترقی میں آج رکاوٹ ہے اور آپ قرآن کو جزدانوں میں بند کرنے اور محض تجوید وقرآت تک محدود کرنا چاہتے ہیں۔ یہ اقبال دشمنی نہیں اسلام دشمنی ہے۔ اس مضمون کے زیادہ تر مباحث فرضی، نتائج خودساختہ اور احمقانہ ہیں۔ آپ اقبال دشمنی نہیں، اسلام دشمنی بھی کر رہے ہیں اور اسلام کو ظواہرات میں مقفل کر کے نہیں چاہتے کہ مسلمان اس کی حقانیت کی طرف فکری اور ذہنی سطح پر بھی رجوع کریں۔ آپ ساحل کے ذریعے اپنی یہ تمام خرافات مکمل کرلیں۔ ان شاءاللہ ان کا بھرپور تجزیہ کیا جائے گا۔ باقی جہاں تک ڈاکٹر برہان احمد فاروقی اور ان کے امالی کا تعلق ہے، وہ خود عمانویل کانٹ کے امالی ہیں۔ جس طرح کانٹ کے افکار، مغلق، ناقابل ابلاغ، مبہم اور لغو تھے۔ ڈاکٹر برہان فاروقی کی تحریریں بھی مغلق، مبہم اور ناقابل فہم ہیں۔ انھوں نے کانٹ کے فلسفے اور منہاج کو اسلام کو سمجھنے کے لیے استعمال کیا۔ اسی کو انھوں نے ''منہاج قرآن'' بنادیا۔ خود انھیں جرات نہ ہوتی تھی کہ وہ اپنی زندگی میں اپنی تحریریں چھاپیں۔ ان کے امالی کی اشاعت بھی شغل بیکار کے سوا کچھ نہیں۔

یہ سوال بھی بڑا احمقانہ ہے کہ اقبال کی شاعری کو ترجیح حاصل ہے یا خطبات کو۔ اقبال کو جزوا جزوا چیر پھاڑ کا سمجھنے کا رویہ خود اقبال کے خلاف معاندانہ ہے۔ اقبال کی فکر کا اظہار شاعری اور خطبات دونوں میں ہوا ہے۔ فکر اقبال کا گشٹالٹ ویو دونوں کے مطالعے سے ہی ممکن ہے۔ جزوا جزوا تقسیم کرنے کا مقصد اقبال کے فکری تضادات کی کہانیاں گھڑنا ہے۔ یہ بات نظر انداز نہیں کہ جاسکتی کہ ہر بڑے مفکر کی مختلف اوقات کی تحریروں سے اختلافات اور تضادات کا شاخسانہ کھڑا کیا جاسکتا ہے، ہر مفکر کے ذہن کے ارتقائی مدارج میں ناسخ و تنسیخ کا عمل جاری رہتا ہے، لہٰذا تضادات کی کہانیاں گھڑنا اور چمٹی سے پکڑ پکڑ کر کیڑے ڈالنا اور نکالنا بددیانتی کے سوا کچھ نہیں۔ اقبال انسان تھے وہ اپنے نظریات کے ارتقا کے دوران رد وقبول کے عمل سے بھی گزرے اس ارتقائے ذہنی اور فکری کو بھی سمجھنے کی ضرورت ہے۔ میں اقبال پر نقد کا

خود حامی ہوں ، مگر عمل میں حسن نیت نہ ہو تو یہ عمل بھی بداعمالیوں کا طومار بن جاتا ہے۔ ساحل کو علمی تحقیق کا پرچہ بنائیے۔ یہ نہ سمجھیے کہ بڑی شخصیت پر گند اچھال کر آپ اس کی اشاعت اور مقبولیت میں اضافہ کرلیں گے یہ گند کبھی کبھی خود پر بھی آجاتا ہے جیسے چاند پر تھوکا۔۔۔

عزیزم یاسر عرفات کو میں نے بلوایا تھا آپ کے چند شمارے بھی دیے گئے تھے، انھوں نے بھی آپ کو فون کیا ہوگا۔

ڈاکٹر وحید عشرت

۳۱۳۔ایچ ۲ جوہر ٹاؤن، لاہور