اقبال کا تصورِ ملت
اور آزادیِ ہند

ڈاکٹر ارشاد شاکر اعوان

اقبال کا تصورِ ملت اور آزادیِ ہند

ڈاکٹر ارشاد شاکر اعوان

اقبال اکادمی پاکستان

جملہ حقوق محفوظ

ناشر

محمد بخش سانگی

ناظم

اقبال اکادمی پاکستان

حکومتِ پاکستان

قومی تاریخ وادبی ورثہ ڈویژن

وزارتِ اطلاعات،نشریات،قومی تاریخ وادبی ورثہ

چھٹی منزل، ایوانِ اقبال، ایجرٹن روڈ، لاہور

Tel: [+92-42] 3631-4510, 9920-3573

Fax: [+92-42] 3631-4496

Email: info@iap.gov.pk

Website: www.allamaiqbal.com

ISBN 978-969-416-530-1

طبع اوّل	:	۲۰۱۸ء
تعداد	:	۵۰۰
قیمت	:	-/۸۰۰ روپے
		۲۰ امریکی ڈالر
مطبع	:	عدن پرنٹرز، لاہور

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

بسم اللّٰہ الرّحمٰن الرّحیم

انتساب

اپنے اُن اساتذہ کے نام جنہوں نے میری رہنمائی، ستائش اور حوصلہ افزائی فرمائی۔ دُعا ہے اللہ تعالیٰ ہر ایک کو کما حقہ اجرِ عظیم سے نوازے۔ آمین

ترتیب

دیباچہ ۹

حصہ اوّل

باب اوّل تصورِ ملت یا دوقومی نظریہ ۱۹

دوقومی نظریہ: تعارف ۲۱

قوم اور قومیت ۲۱

قومیت کی مادی اور روحانی اساس کا فرق ۲۳

جدید تصورِ قومیت ۲۶

مسلم قومیت ۲۷

مغرب کی وطنی قومیت ۲۷

سید احمد خان اور متحدہ قومیت ۳۱

حصہ دُوم

باب دوم فکرِ اقبال میں تصورِ قومیت کے ابتدائی خط وخال ۴۳

فصل اول: دورِ استفہام [ابتدا سے ۱۹۰۴ء تک] ۴۳

۱۔ زمانۂ طالب علمی اور انجمن کشمیری مسلمانانِ ہند، لاہور [۱۸۹۳ء تا ۱۸۹۸ء] ۴۵

۲۔ ذوقِ جستجو، ابتدائی نثری تصانیف [۱۹۰۰ء تا ۱۹۰۳ء] ۵۱

۳۔ رازِ حیات کی فلسفیانہ جستجو اور اتحاد کی کائناتی تعبیر ۶۱

	ابتدائی شعری تخلیقات [۱۹۰۱ء تا ۱۹۰۴ء]	۶۱
	۴۔ انجمن حمایتِ اسلام: قومی وملی شاعری [۱۹۰۰ء تا ۱۹۰۴ء]	۸۵
فصل دوم:	مدبرانہ دلیری [۱۹۰۲ء تا ۱۹۰۵ا]	۹۵
	ا۔ اصولِ مذہب کی طرف رجوع کی دعوت	۹۷
	۲۔ قومی زندگی [۱۹۰۴ء] کے مطالب	۱۲۸
	اہم نکات	۱۳۲
	۳۔ مجموعی جائزہ [ہمالہ ۱۹۰۱ء تا سرگزشت آدم ۱۹۰۴ء]	۱۳۷
باب سوم	ربطِ وضبطِ ملتِ بیضا	۱۵۷
فصل اوّل:	طائرِ بام [۱۹۰۵ء تا ۱۹۱۰ء]	۱۵۷
	ا۔ سفرِ یورپ کے تاثرات (سفرنامہ اور ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقاء)	۱۶۰
	۲۔ ہے خواب ثباتِ آشنائی۔ [۱۹۰۴ء تا ۱۹۰۹ء]	۱۶۳
فصل دُوم:	قومی کردار سازی کی مُہم [۱۹۰۹ء تا ۱۹۱۱ء]	۱۷۷
	ا۔ شذراتِ فکر اقبال ۱۹۱۰ء	۱۷۹
	۲۔ خلافت اسلامیہ اکتوبر ۱۹۰۸ء	۱۸۴
	۳۔ اسلام ایک سیاسی اور اخلاقی نصب العین جولائی ۱۹۰۹ء	۱۹۶
	۴۔ ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر ۱۹۱۰ء	۲۰۷
	۵۔ ترانۂ ہندی اور ترانۂ ملی کا تقابلی جائزہ	۲۲۱
	''ترانہ ملی''	۲۲۲
فصل سوم:	۱۹۰۱ء تا ۱۹۲۳ء کی تخلیقات میں فکری وحدت	۲۲۷

حصۂ سوم

باب چہارم	اقبال اور قومی سیاست [از ابتدا تا ۱۹۲۹ء]	۲۵۵

۱- (ا) مسلم لیگ ۲۵۷
(ب) میثاقِ لکھنؤ ۲۶۴
(ج) تحریک خلافت ۲۶۷
(د) تحریکِ ترکِ موالات اور تحریکِ ہجرت ۲۷۴
۲- (ا) اقبال ایوانِ اسمبلی میں ۲۸۴
(ب) تجاویزِ دہلی ۲۸۶
(ج) لاہور لیگ ۲۹۳
(د) سائمن کمیشن۔ [جناح سے اختلاف، شہادت و یادداشت] ۲۹۶
سائمن کمیشن کے لیے یادداشت اور شہادت ۳۰۵
باب پنجم نقش دوام۔ اگست ۱۹۲۸ء تا جنوری ۱۹۲۹ء ۳۱۳
(ا) نہرو رپورٹ ۳۱۵
(ب) جناح کے چودہ نکات مارچ ۱۹۲۹ء ۳۲۴
(ج) آل پارٹیز مسلم کانفرنس دسمبر جنوری ۱۹۲۹ء ۳۳۱
(د) خُطباتِ مدارس ۳۴۰
(ھ) انجمن خواتینِ اسلام مدارس کے نام ۳۴۸
باب ششم اسلامی ریاست ۱۹۲۸ء تا ۱۹۳۸ء ۳۵۳
(ا) مضامین انقلاب ۳۵۵
(ب) ایرانڈیا مسلم کانفرنس ۳۶۰
(ج) خطبۂ الہ آباد ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء ۳۶۶
(د) ایک غلط فہمی کا ازالہ ۳۷۷
(ھ) خطبہ الہ آباد پر ردِ عمل اور پروفیسر ایڈورڈ تھامسن کا مغالطہ ۳۸۱
(ح) ۱۹۳۰ تا ۱۹۳۴ء کی عمومی فکر: ۳۸۶
(ط) پاکستان سکیم؟ ۳۹۱

(ی) کیمبرج پاکستان سکیم: ۳۹۶
(الف) احمدیت اور اسلام ۴۰۸
(ب) جغرافیائی حدود اور مسلمان۔ [معرکۂ دین ووطن] ۴۲۶
باب ہفتم نظریۂ پاکستان ۴۵۱
[خطوط بنام محمد علی جناحؒ کی روشنی میں]
۱۔ اتحاد کی کوششیں ۴۵۹
۲۔ پالیسی سازی اور انتخابی سکیم ۴۶۱
۳۔ اجتماعی مشاورت اور معاشی مسائل ۴۶۳
۴۔ آل انڈیا مسلم کنونیشن ۴۶۵
۵۔ دستور ۱۹۳۵ ۴۶۶
۶۔ کمیونل ایوارڈ ۴۶۸
۷۔ سوشل ڈیماکریسی ۴۶۹
۸۔ تشکیلِ پاکستان ۴۷۶
۹۔ وفاق یا دو الگ الگ ریاستیں ۴۷۹
نتائج تحقیق ۴۸۵
کُتبِ حوالہ ۴۹۳

دیباچہ

دو قومی نظریہ کیا تھا؟ اور اس کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ اور اس جیسے دوسرے بے شمار سوالات کا جواب تو بس اتنا سا ہے کہ خیر و شر، حق و باطل، نفس پرستی اور خدا پرستی میں تمیز، جس کی خاطر ایک لاکھ چوبیس ہزار کم و بیش، انبیائے کرام علیہم السلام مبعوث ہوئے۔ جس کی ترویج کی خاطر تارکِ آفل، حضرتِ ابراہیم خلیل اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فلسطین کی سرسبز و شاداب سرزمین کو چھوڑا اور حجازی دشت و صحرا آباد کیے۔ جس کی خاطر حضرتِ موسیٰ علیہ السلام نے طبقات پسند ''فرعونی کبریائی'' کو چیلنج کیا اور وادیٔ سینا کو بسایا، جس کی خاطر، ناصرہ کا عیسیٰ ابنِ مریم (علیہا السلام) صلیب کی خشک ٹہنی سے، حیاتِ خضروی تک پہنچے، جس کی خاطر، محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے، عالی مرتبت خاندانِ قریش کا چشم و چراغ ہوتے ہوئے، غربت کو قبول کیا۔ لیکن اپنی دعوتِ توحید سے باز آنا پسند نہ کیا۔ تاکہ فرعونی نظامات کا خاتمہ ہو، اور اللہ واحد کی حاکمیت کے سائے میں ساری مخلوقِ خدا سُکھ کا سانس لے سکے، کوئی کسی پر کسی بھی حوالے سے حکمرانی کا حق نہ جتا سکے۔ انسان ہوا و ہوس کی بندگی سے آزاد ہو کر اپنے مالکِ حقیقی کی عطا کردہ نعمتوں سے اس طرح متمتع ہو کہ اُس کا مقصدِ تخلیق پورا ہو جائے، وہ احسنِ تقویم پر فائز ہو اور ساری کائنات اُس کے لیے مسخر ہو جائے۔

وہ مظاہرِ فطرت جن کے جلال و جمال کے آگے وہ سرنگوں ہو جاتا تھا وہ اُس کے اشاروں پر چلنے لگیں۔ بلاشبہ یہی دو قومی نظریہ تھا۔ لیکن یہ سوال تو پھر بھی جواب طلب رہا، کہ اس کی، ہندوستان ہی میں کیوں ضرورت پڑی اور اس کے لیے حضرتِ اقبال نے کِن کِن مرحلہ ہائے دشوار کو سر کیا؟۔ زیرِ نظر مقالے کا بنیادی مقصد اسی سوال کا جواب تلاش کرنا ہے۔ اور یہ دیکھنا، کہ آیا اس نظریے کے احیاء کی کوششوں میں، اقبال تنہا تھا یا کوئی اور بھی اُس کی ہمسری کا حق رکھتا ہے؟۔ اس دوسرے سوال کے بڑے پہلو دار جوابات دیے گئے ہیں۔

یہ بھی کہا گیا کہ اقبال اول اول مغربی نظریۂ وطنیت کا پرستار تھا۔ یہاں تک کہ اُس نے دیر و حرم کو چھوڑ کر ہندوستان کا بت پوجنا شروع کر دیا حالانکہ وہ ہندو کی بُت پرستی کو پسند نہیں کرتا تھا۔ لیکن پھر یورپ کی پُر فضا، زندگی نے اُسے مسلمان بنایا، وہ اپنے پہلے نظریات سے منحرف ہو گیا اور اب ملت کے احیاء کے لیے اپنی ساری ادبی سرگرمیاں اور ساری عملی کوششیں وقف کر دیں۔ بات اتنی سی ہوتی تو کوئی مضائقہ نہ تھا۔ آخر انسان تھا جوانی کی حب الوطنی نے غلو سکھا دیا۔ لیکن آہستہ آہستہ وہ اس سحرِ سامری سے نکل بھاگا۔ لیکن ظلم یہ ہوا کہ ۱۹۳۰ء کے خطبۂ الہ آباد کو اپنی من پسند تاویل پہنانے والے پروفیسر ایڈورڈ تھامپسن نے، عین اُس زمانے میں جب خطبۂ الہ آباد کی تجویز برصغیر کے مسلمانوں کی متفقہ آواز بن چکی تھی اور لاہور کی وہ قرارداد جسے قراردادِ پاکستان کہا جانے لگا تھا۔ مرکزِ توجہ تھی، پروفیسر تھامپسن نے یہ دُرِ فطنی چھوڑی کہ اقبال ۱۹۳۴ء میں اپنی ۱۹۳۰ء کی تجویز ''پاکستان سکیم'' سے لاتعلق ہو گیا تھا۔

اسے پنڈت جواہر لال نہرو نے اُچھالا تو، گویا ''پاکستان کا خواب'' ایک فضا میں معلق پرندے کی طرح بے سہارا ہو کر رہ گیا۔ اس حوالے سے نہیں کہ بس اب پاکستان، نہ بن سکا، پاکستان تو بن گیا کہ اُسے بننا تھا۔ کروڑوں مسلمان اپنی قومی زندگی کو ہندوؤں اور انگریزوں کے لادین شکنجے میں دینے پر راضی نہیں ہو سکتے تھے۔ یہی تو اقبال کا پیدا کردہ ذہنی انقلاب تھا، لیکن پاکستان کے بننے ہی تک تو ساری بات موقوف نہ تھی۔ اصل مقصد تو اس خداداد مملکت کی تخلیق کے بعد اس کے مسلم کردار کی تھی۔

پروفیسر ایڈورڈ تھامپس نے مفکرِ پاکستان کی نشست خالی کرا کے، اسی حوالے سے ذہنی انتشار کے جہنمی دروازے کھول دیے تھے۔ قوم تو آزاد ہو گئی لیکن وہ مسلم کردار، جو پورے ایشیا کے لیے حصار کا کام دیتا، نگاہوں سے اوجھل ہو گیا۔ یُوں کہ ایک قوم، علاقے اور زبان کی بنیاد پر دو قوموں میں بٹ گئی اور دنیا نے سنا کہ ''دو قومی نظریہ خلیج بنگال میں ڈبو دیا گیا''۔ کیا یہ سچ تھا؟ کیا اقبال کے دو قومی نظریے کی بُنیاد ایسی ہی کمزور تھی؟

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی کی مہربانی سے۔ اس سوال پر پُورے تین سال، اقبال کی معیت میں گزارنے کے بعد معلوم ہوا کہ متونِ اقبال، اُن تمام مفروضوں کی نفی کرتے ہیں جو ذہنی ارتقا کے نام پر گھڑے گئے۔ تحقیق، ان مفروضوں کو بے بنیاد بتاتی ہے۔ اِن نتائج تک پہنچنے کے لیے مجھے اپنی عقیدت مندی کے پھیلائے ہوئے کئی صحراؤں میں پاؤں لہولہان کرنے

پڑے ہیں۔ مگر کیا کروں تاریخ بڑی بے رحم ہے۔ اُس نے مجھے کسی پہلو بچ نکلنے کا راستہ نہ دیا۔

میں نے محسوس کیا کہ اقبال نے اپنے تاریخی شعور سے اپنے لیے جو راہ متعین کی تھی اور جو منزل نگاہوں میں بسائی تھی۔ مخلوط قومیت کی بنائی ہوئی لاتعداد کھائیاں، اُسے اُس راہ، اور اُس منزل سے غافل اور نا امید نہ کر سکیں وہ پگڈنڈیاں بدل بدل کر پھر اُس راہ پہ آ جاتا تھا۔ اور بالآخر ۰۳-۱۹۰۱ء میں اُس نے اپنے لیے جو فرض خود تجویز کیا تھا اُس کی کماحقہ، تکمیل کے بعد ہی اس دنیا سے گیا۔ وہ نہ تو کبھی وطنیت کا بچاری بنا اور نہ اُس نے اپنی تجویز کردہ منزل سے مُنہ پھیر کر اُسی پُرانی وطنیت کی پُوجا پر رضامندی اختیار کی جس کا اُسے الزام دیا گیا۔

زیرِ نظر مقالہ تین حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے میں ایک باب اُس عمرانی تاریخ کے لیے مختص ہے جو اقبال کے شعور کی اساس تھا۔ یعنی دوقومی نظریے کا تعارف۔ یہ سفرِ تکوین کا منفرد نقشہ ہے اور سچ پوچھئے تو میری ساری محنتوں کا یہی ماحصل مجھے دل سے عزیز ہے طُور سے حرا تک کا یہ طویل سفر، پانچ مرحلوں میں طے ہوا۔

تارک آ قل ابراہیم خلیل اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اُس کا خیال پیش کیا جو فطرتِ انسان کی پکار تھی اور خالقِ کائنات کی منشا اور اس کے ساتھ اُس وقت کی دو تہذیبوں سے ٹکر لی اور ایک مستقل ٹکر کے اہتمام کی خاطر فرزندِ خورد حضرت اسحٰق کو کنعان کی پہاڑیوں میں اور فرزند بزرگ حضرت اسماعیلؑ کو حجاز کی بنجر وادی میں بسایا۔ کیسا انتظام تھا۔ پہاڑوں سے چلتی ہوئی یہ ندی کس طرح صحراؤں کو سیراب کر گئی۔ کس طرح چھوٹی چھوٹی ندیاں، امتوں کا نام پاتی ہوئی، اپنے وطن مالوف تک آئیں اور ایک دوسرے سے بغل گیر ہوتی ہوئی 'ملت' بن گئیں تا کہ وہ اَوَّلَ بَیْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ، جو تین براعظموں کے سنگم پر واقع تھا ''مِلت'' کے اس سیلابِ رحمت کو پوری دنیا تک لے جانے کا مرکز بن جائے۔ وحدتِ قومی، وحدتِ اقوام اور وحدتِ آدم، اس سیلابِ رحمت کے تین دھانے تھے۔ تین منزلیں۔ جو خیال سے عمل میں آنے کے لیے چار مرحلوں سے گذرا۔

اس کے درمیان میں جو بھی عرصۂ فترت آیا انسان پر رجعت کا غلبہ ہوا اور 'وحدت' انتشار سے دوچار ہو کر، شیرازہ بند ہوتی رہی اور بالآخر تکمیل کو پہنچی۔

دوسرا حصہ ''فکرِ اقبال میں تصورِ قومیت کے ابتدائی خط و خال'' سے بحث کرتا ہے اور اس نتیجے تک جاتا ہے کہ اقبال ''ہمالہ'' سے سرگذشتِ آدم، تک جس داستانِ غُربت، کے سنانے

میں مصروف ہے دراصل وہ اس حقیقت کا انکشاف ہے کہ ہُبوطِ آدم جبلّی شعور کے جامِ آتشیں، وَ کُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا کے اختیار اور وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ کے انتباہ سے غفلت کا نتیجہ تھا۔ جنتِ گُم گشتہ کی تلاش اس انتباہ سے عہدہ برآ ہوئے بغیر ممکن نہیں۔ یہ اُصولِ مذہب کی طرف رجعت کی دعوت تھی۔ اُن سب کے لیے جو ابراہیم سے یا آزر سے منسوب تھے۔ اِس کے لیے طُور کا حوالہ بُنیادی کام دے رہا تھا اور حرا سے طلوع ہونے والی سراپا تجلّی۔ اُس کا نصب العین تھی۔ جہاں قُلْ يٰٓاَهْلَ الْكِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَآءٍۢ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ۔ الآیہ کے اعلان کے بعد لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ، کی حدِ فاصل قائم کر دی گئی تھی کہ منشائے ربانی یہی تھی۔ لَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً۔ پس جہاں مُوحدین کونفسِ مادِی، کے اندر موجود متناقض عناصر میں نظم وضبط سے وحدت پیدا کر کے ''مسلم'' ہونا تھا وہاں اِن منتشر اکائیوں کو جواَب، امتِ مسلمہ اور امتِ کافرہ کے حوالے سے مشخص تھیں، اس طرح جوڑنا بھی تھا کہ نہ تو فراعنہ ونماردہ کے دساتیر رہیں نہ انتشار وافتراق کی آگ بھڑکے، اتحاد واتفاق کی یہ سبیل میثاق کہلائی۔ جہاں اکثریت نے اقلیت کو اُمَّةٌ مَعَ الْمُؤْمِنُوْن تسلیم کر کے سلامتی وامن کی فضا پیدا کی اس طرح کہ باہر کا ہر حملہ بلاتمیزِ مذہب، سب پر حملہ قرار پائے۔ اقبال نے نظم آفتاب لکھ کر كَلِمَةٍ سَوَآءٍۢ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ کا فرض نبھایا، ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستاں ہمارا، کا یقین پیدا کیا اور پھر میثاق لکھانے کے لیے ایسا اتحاد تجویز کیا جو لادین نہ تھا۔ جس میں 'اذان وناقوس' کی کُھلی اجازت تھی مگر شرط بڑی کڑی تھی۔ مسلمانوں کو اُمَّةٌ مَعَ الْهُنُود تسلیم کر لیا جائے۔ اِس جدید معاشرتی تخیل کا نام نیا شوالہ رکھا گیا۔ یہ تخیل کم از کم ۱۹۳۲ء کی آل انڈیا مسلم کانفرنس، کے خطبہ میں، کثرت کو اُس کی نیچر بدلے بغیر وحدت آشنا کرنے کے درپیش مسئلہ کے اظہار تک اقبال کے ساتھ رہا۔ بلکہ۔ وہ انحراف یا لاتعلقی کا الزام بھی اسی تجویز کے لیے اتمام حجت ہی کی کوششوں کا مغالطہ ہے۔ وہ خود بھی اس حقیقت سے بے خبر نہ تھا کہ تناقض بالذات کا الزام آئے گا مگر نصب العین کی یک جہتی قائم رہے تو ان الزامات کی غلطی ثابت ہو کر رہتی ہے۔ متونِ اقبال اس کے محضرِ شہادت ہیں۔

ہندوستان نہ تو کبھی متحد وطن رہا تھا نہ کسی ایک قوم کا مسکن، لیکن تاجِ برطانیہ اسے ایک قوم کا ایک وطن بنا کر اپنی راجدھانی بنانے کے خواب دیکھنے لگا اور یہی بات ہندوستان کے دُکھوں کی طویل رات کا اصل سبب تھی۔ یہی نہیں۔ تاجِ برطانیہ اپنے اس خواب کی تعبیر بھی دو باہم متخالف اصولوں کے ذریعے چاہتا تھا۔ وہ ایک طرف تو ''اس ایک قوم'' کے تخیل کو لادین وطنی

قومیت، کے رواج سے پانے کا متمنی تھا اور دوسرے اُسے یہاں پارلیمانی نظامِ جمہوریت کا نفاذ بھی مطلوب تھا۔

ہندوستان کے قِران میں پچھلے ایک ہزار برس سے جمع دو ستارے، مسلمان اور ہندو۔ نہ تو وجودی صوفیاء کی اُس ثقافت خیزی سے متأثر ہوئے جو مذہبی ظواہر کو اخلاقی اقدار کے مقابلے میں ثانوی حیثیت دے رہی تھی۔ نہ وہ اُس بھگتی تحریک سے متاثر ہوئے جو نانک سے چشتی تک وحدت کا گیت سناتی آئی تھی۔ یہ مقصد تو مہاتما گوتم بُدھ کی انسان دوستی اُس وقت بھی حاصل نہ کر پائی تھی جب ہندوستان صرف ایک ستارے ہندو کی آماجگاہ تھا اور گوتم بُدھ کا مدعا صرف طبقاتیت کو ختم کرنا تھا۔ وہ مقصد تو اُس وقت بھی پورا نہ ہوسکا تھا جب اکبر، تاریخ میں اکبرِ اعظم کہلانے کے باوجود، ایک متحدہ ثقافت کی تخلیق کے لیے خلیفۃ اللہ بن کر نکلا تھا۔ پس

۱۔ وہ مقصد تاجِ برطانیہ کیسے پا سکتا تھا اور وہ بھی پارلیمانی نظامِ جمہوریت کے تحت، جو اپنی بنیاد ہی کثیر الجماعتی مقابلے اور جذبۂ مسابقت پر رکھتی ہے اور ارادۂ معتبر کا حصول اکثریتی رائے سے منتخب اکثریتی جماعت کے اقتدار میں دیکھتی ہے۔ نہرو رپورٹ، جس کا نقطۂ کمال تھی۔

۲۔ ایک قوم کا مقصد تاجِ برطانیہ نے کانگریس کے قیام سے حاصل کرنا چاہا مگر ناکام رہا۔ وہ نہ جان سکا یہاں سیاسی نہیں مذہبی بنیاد پر دو جماعتیں کھڑی ہوں گی اور ہوئیں اور اس طرح مسابقت کے جذبے نے اکثریت کا اوج، اقلیت کی پستی بغیر پُورا ہوتے نہ دکھایا۔ اقلیت نے اس متوقع پستی سے بچنے کے لیے دو مطالبات انتہائی شدت سے اٹھائے، ایک جداگانہ انتخاب اور متناسب نمائندگی کا اصول دوسرے ایک ایسا وفاقی نظام جس میں مکمل طور پر صوبجاتی خودمختاری حاصل ہو۔

تاجِ برطانیہ کا منصوبہ اقلیتوں نے ناکام بنایا تھا، اقلیتوں ہی کے مطالبے سے تاجِ برطانیہ نے اپنا مقصد حاصل کرنے کی ٹھانی اور وفاق کے نام سے، برطانوی ہند سے باہر کی دیسی ریاستوں کی شمولیت سے وحدانی طرزِ حکومت، کا منصوبہ بنایا۔ گول میز کانفرنس کی ناکامی کا اصل سبب یہی چال تھی۔ یعنی نہرو رپورٹ کی بارآوری۔ مقصد اول ہو یا مقصدِ ثانی۔ بھرپُور قوتِ اقتدار اور اکثریتی قوت ہونے کے باوجود ناکام رہے تو وہ کس کی مومنانہ بصیرت کا نتیجہ تھا؟ کیا اس تاریخی سفر میں لاہور لیگ اور آل پارٹیز کانفرنس کے علاوہ کسی اور ادارے کا نام لینا ممکن

ہے؟ اور پھر اس حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ ان اداروں کے نفسِ ناطقہ ہونے کا اعزاز، اقبال اور صرف اقبال کو حاصل تھا۔ جس کا خطبۂ الٰہ آباد گول میز کانفرنس کے مقاصد پر ہی برقِ طور بن کر نہیں گرا تھا بلکہ اس ظلمات میں ایک ایسے راستے کی نشان دہی بھی کر رہا تھا جس نے بالآخر، ہندوستان اور اسلام کی آزادی کی منزل پر جا کر ہی رُکنا تھا۔ اس منزلِ آزادی پر جو دُنیا شوالہ، آباد ہونا تھا۔ اقبال مرتے مرتے اُس کی تشکیلی صورتوں اور مصاف زندگی میں اُس کے مسلم کردار یا اجتماعی تشخص کی وضاحت کرنے میں بھی کامیاب رہا۔ وہ نہ تھا مگر اُس کا دُنیا شوالۂ قائم ہو کر رہا۔ زیرِ نظر مقالے کا حصۂ سوم انھیں دشوار مراحل، کی داستان ہے۔

میں بحیثیت مقالہ نگار اس مشکل ترین حصہ میں پچھلے تیس پینتیس برسوں میں اُٹھنے والے اشکالات کو رفع کرنے میں کہاں تک کامیاب رہا یہ فیصلہ مجھے نہیں کرنا۔ مجھے تو صرف اتنا کہنا ہے کہ میری ساری توجہ آخر میں دی گئی فہرست کے مطابق صرف اور صرف متُونِ اقبال اور تفہیم متن پر رہی اور اس ضمن میں بھی متنِ اقبال ہی سے استشہاد کیا گیا، ملفوظات و روایات کو البتہ ضمنی اور ذیلی شہادات کے طور پر اور وہ بھی کم کم لیا گیا ہے۔ تفہیم متن کی مشکلات کو بابِ اول نے بڑی حد تک حل کر دیا ہے۔ تاہم کہیں کہیں تکرار کی ضرورت قاری کو بار بار کی کاوشِ تلاش سے بچانے کی خاطر لازمی سمجھی گئی۔ اسے برسوں کی تادِیلی گرد جھاڑنے کی اہمیت کے تحت میری مجبوری سمجھ کر برداشت کیا جانا چاہیے۔ تشریحی کام میں اس سے بچنا شاید ممکن نہیں رہتا۔

مجھے اعتراف ہے کہ اس انتہائی مشکل منصب سے عہدہ برآ ہونا میرے لیے کسی طرح ممکن نہ ہوتا اگر مرحوم ڈاکٹر محمد ریاض چیئر مین شعبۂ اقبالیات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، کی کڑی نگرانی، ڈاکٹر رحیم بخش شاہین مرحوم کی حوصلہ افزا تحسین، اقبال اکادمی پاکستان، خصوصاً مہربانم محمد سہیل عمر کا فراخ دلانہ تعاون، برادرِ عزیز پروفیسر صابر کلوروی (مرحوم) ایبٹ آباد کے خفیہ و ظاہر، اقبالی خزانے، پروفیسر مسعود الحق، پروفیسر فرید اللہ شاہ، پروفیسر صوفی رشید اور پروفیسر بدر الجمیل یوسف زئی، مردان، کے مفید مشورے میرے شاملِ حال نہ ہوتے۔ مطالعۂ اقبال کے مشقی کام کے دَوران ڈاکٹر صدیق شبلی رجسٹرار علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اور ڈاکٹر اسلم فرخی معتمد انجمن ترقی اردو، کراچی کی عالمانہ اور مشفقانہ رہنمائی بھی میرے لیے مشعلِ راہ رہی۔ میرے اہلِ خانہ خصوصاً میری مشفق اماں اور مجسم خدمت رفیقۂ حیات بھی میرے شکریہ کا استحقاق رکھتے ہیں۔ بصورتِ دیگر اتنے مختصر عرصے میں یہ کام شاید نہ ہو پاتا۔ میرے بھائی ڈاکٹر مشتاق احمد (فرانس) نے کتب کی

خریداری آسان کی۔ جزاھم اللہ خیراً۔

میں ان تمام کتابوں کے مصنفین کا بھی احسان مند ہوں جو میرے مطالعہ میں آئیں۔ بعض سے استفادے کا ذکر متن ہی میں کر دیا گیا ہے اور زیادہ تر کتبِ حوالہ کے تحت درج ہیں۔ اختلافِ رائے اگر مستحسن اور نیک نیتی پر مبنی ہو تو دینِ رحمت اُسے بھی رحمت بتاتا ہے۔ یُوں بھی ہمارے لیے انبیاء و رُسل علیھم الصّلواۃ والتسلیم کے بعد کوئی نہیں جسے منزہ عَنِ الخطاء ہونے کا حق حاصل ہو اور یہ ناچیز تو کسی شمار قطار میں نہیں۔

اللہ رحیم و کریم کی تحمید و ثنا اور اہلِ نظر سے سنجیدہ توجہ اور اصلاحی تادیب کی توقع کے ساتھ۔

ادنیٰ
ارشاد شاکر اعوان

10 / اگست 1990ء

حصہ اوّل

--- عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ؕ

باب اوّل:

تصورِ ملّت یا دوقومی نظریہ

دوقومی نظریہ: تعارف

قوم اور قومیت:

قوم عربی لفظ ہے، قَامَ یَقُومُ قِیَاماً فَھُوَ قَائِمٌ تمام ائمۂ لُغت اور ماہرین عمرانیات اس پر متفق ہیں کہ قوم سے مراد افراد کا ایسا اجتماع ہے جو کسی ایک یا دوسرے داعیہ کے تحت متحد و مربوط ہو۔ مثلاً مفسرِ قرآن علامہ قرطبی لکھتے ہیں:

وَسَمُّوا قَوْمًا لِاَنَّھُمْ یَقُومُونَ مَعَ دَاعِیِھِمْ فِی الشَّدَائِدِ وَقِیْلَ اَنَّهُ جمعُ قَائمٌ[1] ایسے گروہِ رجال کو قوم اس لیے کہا گیا کہ وہ اپنے داعی کے ساتھ شدائد کے مقابل سینہ سپر ہو گئے۔ اس لیے تو بعض کے نزدیک قوم، قائم کی جمع ہے[2] زمانۂ جاہلیت میں قوم سے صرف مرد مراد لیے جاتے تھے پھر اس میں عورتیں بھی مجازاً شامل ہوگئیں اس لیے کہ ہر نبیِ مرسَلؑ اور مُصلحِ قوم کے مخاطب، معاشرے کے تمام مرد و زن رہے ہیں۔

علامہ قرطبی کے بیان کے مطابق چونکہ مرد، عورتوں کی ضرورتوں کے محافظ تھے اس لیے قوم کہلائے، لیکن انبیاء و مُرسلین علیہم السلام نے تو پُورے معاشرے کو مخاطب کیا اس لیے قوم میں بلاتفریقِ مرد و زن ہر وہ فردِ معاشرہ شامل ہو گیا جو دعوتِ توحید کی راہ میں درپیش مشکلات میں داعی (نبیِّ مُرسلؑ) کے ساتھ رہا[3] قوم کے دوسرے مترادفات نفَرٌ، عائِلۃٌ، قَبیلۃٌ، رَھطٌ، جَمَاعۃٌ، آلُ، اُمَّۃٌ میں مرد اور عورت برابر کے شریک ہیں۔

معاشرتی تشکیل کی ابتدا بھی چونکہ گھر کی چار دیواری کی طرح ایک ہی علاقہ اور نسل سے ہوئی اس لیے قوم کے لیے نہ صرف علاقہ بلکہ ایک نسل سے ہونا بھی لازم ہو گیا۔ سید سلیمان ندویؒ کے نزدیک ''تورات کے سفرِ تکوِین کی نسلی تقسیمات کی فہرست میں اشخاص کے بجائے زیادہ تر اقوام کے نام ہیں اور جو اشخاص کے نام نظر آتے ہیں وہ بھی حقیقت میں اقوام کے نام ہیں جن کے مسکن اب تک فلسطین کے آس پاس موجود ہیں اور خود اُن اشخاص کے یا اقوام کے

نام بھی عَلَمیَّت کی بجائے اپنا جُغرافی نام ظاہر کرتے ہیں۔ (۴)

سید صاحب جن ناموں کو جغرافی بتاتے ہیں۔ دراصل وہ جغرافی نام اُن اشخاص ہی کے نام تھے جن کی نسل اُس علاقے میں آباد ہوئی۔ اس لیے قوم تو نسلی ہوئی اور علاقہ قوم سے منسوب ہوا اور پھر یہی علاقائیت کسی ایک قوم کی مختلف علاقوں میں بکھری ہوئی شاخوں کا امتیاز بن گئی۔ اسی لیے شاید صاحب المنجد قوم کے لیے علاقائیت کی بجائے جدِّ واحد کو شرطِ اول بتاتے ہیں۔ قَومُ الرَّجُلِ اَقْرِبَائهُ الَّذِیْنَ یَجْتَمِعُونَ مَعَهُ فِی جَدٍّ وَّاحِدٍ (۵)

امام ابی ہلال العسکری قوم کے لیے قرن (سَبْعُونَ سَنَةِ) کے حوالے سے ہم عصری کی شرط بھی لگاتے ہیں (۶) گویا اُن کے نزدیک بھی نسل یا علاقہ سے منسوب قوم کا تصور ایک قرن بعد بدل جاتا ہے۔ سٹالن قوم کی ہیئتِ ترکیبی کے لیے کسی ایک ہی قبیلے یا کسی ایک ہی نسل کے افراد کے اجتماع کو ضروری نہیں سمجھتا۔ اُس کے نزدیک لسانی اشتراک، ایک ہی خطۂ ارضی میں قیام اور طویل تاریخی تسلسل جس کے بغیر مضبوط تعلقات اور رشتے نہیں پیدا ہو سکتے اور ہوں تو اس وقت تک کارگر نہیں ہو سکتے جب تک معاشی زندگی کا اشتراک اور معاشرتی یک جہتی کا عنصر قوی نہ ہو۔ اُس کے نزدیک یہی وہ چیزیں ہیں جو کسی قوم کی نفسیاتی ساخت یا دوسرے لفظوں میں اُس کا قومی کردار متعین کرتی ہیں۔ اس لحاظ سے جدید قومی تصور کی وہی تعریف بلیغ تر سمجھی جائے گی جو سٹالن نے بیان کی ہے:

> قوم انسانوں کے ایک ایسے پائیدار اور مضبوط گروہ کا نام ہے جس کے ارتقا و عروج میں تاریخ نے ہاتھ بٹایا ہو اور جس کے اندر اشتراک زبان، اشتراکِ ارض اور اشتراک معاش پایا جاتا ہو اور ساتھ ہی اُس کی نفسیاتی ساخت بھی ایک ہو۔ وہ نفسیاتی ساخت جس کا اظہار تہذیبی اتحاد اور اشتراک کی صورت میں ہوتا ہے۔ (۷)

ظاہر ہے سٹالن نے جس تہذیبی اتحاد کی بات کی ہے وہ کسی بھی مادی حوالے سے ہاتھ نہیں آ سکتا۔ اس کے لیے ایک مخصوص روحانی رابطے کی ضرورت ہے جو ہر طرح کے خارجی روابط کے اثرات سے مبّرا ہو۔ خود سٹالن اس حقیقت سے بخوبی آشنا تھا مگر افسوس اُس نے اسے صرف اشتراکِ معاش کے فلسفے میں تلاش کیا۔

جاگیرداری نظام میں معاشی انتشار تھا لیکن سرمایہ دارانہ نظام میں معاشی اتحاد و اشتراک کا رجحان پایا جاتا ہے۔ اس لیے سرمایہ داری کا عروج قوموں کو وجود میں لاتا ہے۔ غرض معاشی

زندگی کا اشتراک اور معاشی یکجہتی قومیت کا ایک لازمی عنصر ہے۔ لیکن ابھی قومیت کے تمام عناصر کا تذکرہ ختم نہیں ہوا۔ ہمیں قوم کے افراد کے مخصوص روحانی کردار کو بھی زیرِ غور لانا ہے۔ ایک ہی قوم سے متعلق مختلف افراد کا ایک مخصوص روحانی اور داخلی انداز ہوتا ہے۔ غرض قومیں نہ صرف زندگی کے خارجی حالات کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں بلکہ اپنے داخلی اور روحانی خصوصیات سے بھی۔ یہ داخلی اور روحانی فرق مختلف قومی تہذیبوں میں ظاہر ہوتا ہے مثلاً انگلستان، امریکہ اور آئرلینڈ میں ایک ہی زبان بولی جاتی ہے لیکن اس کے باوجود وہاں تین مختلف قومیں آباد ہیں۔ اس کے متعدد اسباب ہیں لیکن ان میں سے ایک سبب جو دوسرے اسباب سے کسی طرح کم نہیں یہ بھی ہے کہ تینوں قوموں کی نفسیاتی ساخت علیٰحدہ علیٰحدہ ہے۔ یہ نفسیاتی اختلاف نتیجہ ہے اُس خارجی حالات کے اختلاف کا جو پُشت ہا پُشت سے چلا آ رہا ہے۔ اس حالات کے مختلف ہونے کے سبب سے اُن کی نفسیاتی ساخت صدیوں سے جدا جدا رہی ہے۔ مختلف خارجی حالات کی گود میں، نفسیاتی ساخت کی بحث کے سلسلے میں یہاں ایک اہم بات پیدا ہو جاتی ہے۔ نفسیاتی ساخت کو آپ دوسرے لفظوں میں قومی کردار کہہ سکتے ہیں۔ ---ہمیں معلوم ہونا چاہے کہ یہ قومی کردار بجائے خود ایک غیر مرئی شے ہے---قومی کردار کا اظہار اُس کی تہذیب میں ہوتا ہے---قومی تہذیب ہی سے پتہ چلتا ہے کہ فلاں قوم کا فلاں قومی کردار ہے اور اس کی نفسیاتی ساخت یہ ہے۔ اس طرح ہم کسی قوم کی نفسیاتی ساخت یا دوسرے لفظوں میں اُس کے قومی کردار کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ (۸)

سٹالن نے ایک کثیر القومی معاشرے میں جذبۂ قومیت کی بیداری کا جو راستہ تلاش کیا وہ صرف اور صرف روحانی رابطہ تھا، لیکن افسوس کہ وہ اُسے پانے میں ناکام رہا اور اسے خارجی حالات کے اختلاف کا نتیجہ سمجھ کر بھٹک گیا۔ حالانکہ یہی روحانی رابطہ تو دراصل خارجی حالات کے اختلاف (داخلی، خارجی تناقضات) مٹانے کی واحد صورت تھی۔

قومیت کی مادی اور روحانی اساس کا فرق

جیسا کہ اوپر بیان ہوا امام ابی ہلال العسکری قوم کے لیے قرن کی شرط کے ساتھ یہ بھی واضح کرتے ہیں کہ زمانۂ فترت، قرن کے مفہوم میں داخل نہیں فَاِذ کان فِی زمانِ فَترَۃِ وغُلبَہ جَھلٌ لَمْ یَکُنْ قَرناً (۹) پس جب وہ قوم اور قرن کا فرق واضح کرتے ہوئے قوم کی یہ تعریف کرتے ہیں۔ ھُمُ الرِّجَالُ الَّذِیْنَ یَقُومُ بَعْضُھُمْ مَعَ بَعْضٍ فِی الْاَمْرِ تو وہ زمانۂ فترت کے

جَہل۔یعنی مادی تقاضوں کے اشتراک کی نہیں بلکہ روحانی اشتراک پر مبنی ''اَمر'' کے لیے یک جان ہو کر اٹھ کھڑے ہونے کی بات کرتے ہیں۔ زمانۂ فَترت ایک نبی مرسَلؐ کے درمیان اُس زمانے کو کہتے ہیں جب وحی موقوف ہوتی ہے اور اہلِ مذہب کی مرکزی شخصیات (اُمّیّین) کی تاویلاتِ مذہبی میں اُن کی خواہشات اور خارجی حالات کے تقاضے راہ پا کر مذہبی تعلیمات کو مسخ کر دیتے ہیں وَمِنْهُمْ اُمِّيُّوْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ الْكِتٰبَ اِلَّآ اَمَانِيَّ وَاِنْ هُمْ اِلَّا يَظُنُّوْنَo فَوَيْلٌ لِّلَّذِيْنَ يَكْتُبُوْنَ الْكِتٰبَ بِاَيْدِيْهِمْ ثُمَّ يَقُوْلُوْنَ هٰذَا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ (۱۰)

ان تحریفات ہی کی اصلاح کے لیے وقتاً فوقتاً انبیائے کرامؑ مبعوث ہوتے رہے۔ جو لوگ اس ''اَمر'' میں اپنے عہد کے نبیِ مُرسلؐ کے ساتھ کھڑے ہو گئے۔ ابی ہلال العسکری اُن کے لیے قوم کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ جسے عرف عام میں اُمت کہا جاتا ہے۔ گویا اُن کے نزدیک قوم، مرد و زن کی وہ جماعت جو مادّی زندگی کے خارجی اثرات کی اصلاح کے لیے اس ''اَمر'' پر جمع ہو گئی جو انبیائے کرامؑ پر مِن جانبِ اللہ وحی کیا گیا۔ یہی اَمر، دین و شریعت کہلاتا ہے اور دین و شریعت پر جمع ہونے والی اقوام (اُمتیں) ملت کہلاتی ہیں۔ اس قومیت کی نسبت، نسل، علاقہ، زبان رنگ یا اقتصادی اغراض کے اشتراک سے نہ تھی بلکہ اُس کی اضافت نبیؐ مرسلؐ کی طرف رہی۔ صلُّوا عَلَيْهِ وَسلِّمُوا تَسْلِيماً اتصالِ ملّی ہی کا نسخہ ہے۔ کثیر القومی معاشرے کا یہی ایک علاج تھا۔ یہی وہ روحِ اجتماع تھی جو بے شمار مادی حوالوں میں بٹی ہوئی انسانیت کو وحدت کی کڑی میں پرونے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ علامہ راغب الاصفہانی لکھتے ہیں: اَلملّةُ كَالدِّينِ وَهُوَ اِسْمٌ لِمَا شَرعَ اللهُ تعالٰى علٰى لِسَانِ الْاَنْبِيَاءِ لِيَتَوَصَّلُوا بِهِ اِلٰى جَوَارِ اللهِ (۱۱) اَلمِلّت اور اَلدین اُس تعلیم کا نام ہے جسے شریعت کہتے ہیں اور جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے انبیائے کرامؑ کی زبان وحی ترجمان سے دی گئی تا کہ اس کی خاطر، نبی مرسلؐ کے گرد جمع ہو کر (اتصالِ باہمی کے ساتھ) قربِ الٰہی حاصل کیا جا سکے۔ چنانچہ جس طرح دین کی نسبت اللہ کے علاوہ کسی اور سے نہیں کی جا سکتی اسی طرح ملّت کی نسبت انبیاء و رسلؑ کے علاوہ کسی اور شخص سے نہیں ہو سکتی۔ المنجد میں بھی ملّت کا مفہوم شریعت درج کیا گیا ہے۔ پس

ملّت نام ہے شریعتِ دِینیّہ کا اور اس شریعتِ دینیّہ اور اُس مِن جانب اللہ مقرر کردہ داعی۔ (نبیِ مُرسَلؐ) پر جمع ہو جانے والے ہی مُرسلاً ملّت کہلاتے ہیں۔ یہ ہے وہ روحانی رابطہ جو کثیر القومی دنیا میں ایک ایسی نفسیاتی ساخت یا قومی کردار کی تشکیل کرتا ہے کہ کثرت میں وحدت

مشہود ہوجاتی ہے اور ایک ہمہ گیر جماعت یا متحدہ قومیت کا خواب شرمندۂ تعبیر ہوجاتا ہے۔ ’’ملّتِ ابراہیمؑ‘‘ سے حقیقت پوری طرح واضح ہے جو امتِ محمدیہ کے لیے خاص ہے۔

اس کے برعکس ڈاکٹر گستاؤلی بان قوم کو ملت پر فوقیت دے کر، ہندوستان میں اپنی موہُوم متحدہ قومیت کے احیاء کے لیے ملّتوں کو باہم ازدواج کے ذریعے مٹانے کی تعلیم دیتے ہیں:

--- قوم کا لفظ گویا انسان کے لیے وہی معانی رکھتا ہے جو لفظ جنس حیوان کے لیے۔ نوعِ انسانی کی مختلف اقوام اسی طرح ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں اور اُن کے خصائص ویسے ہی صاف اور بیّن ہیں جیسے اجناسِ حیوانی کے (۱۲) اِن خصائص میں ایک اصولی امر یہ ہے کہ یہ بذریعہ وراثت۔ اَبّاً عَنْ جَدٍّ پہنچتی ہیں۔ لفظ قوم کا مفہوم جنس کا تو ہے لیکن یہ لفظ ملت سے بالکل علاحدہ ہے یعنی قوم اور ملت مترادف الفاظ نہیں۔ ملت کا اطلاق اقوامِ مختلفہ کے اُن گروہوں پر ہوتا ہے جو خاص وجوہات سے خواہ وہ سیاسی ہوں یا جغرافی کسی ایک قوم کے تحت آجاتے ہیں مثلاً ہندو، فرانسیسی، نسوی۔ ان الفاظ سے مراد ایسی قوم کے گروہ ہیں جو بالکل ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن ایک ہی ملک میں رہتے ہیں اور اسی وجہ سے اُن کے اغراض بھی متحد ہیں۔ (۱۳)

ڈاکٹر گستاوَ ملت کے مفہوم کو سمجھتے ہیں مگر اُن کی اپنی نفسیاتی ساخت اُنہیں حقیقتِ حقّہ تک پہنچنے نہیں دیتی۔ وہ جہاں اقوامِ انسانی کو گدھے گھوڑے کی طرح مختلف الجنس لکھتے ہیں وہاں وہ قوم کو ملت پر فوقیت بھی دیتے ہیں۔ اُس کی بنیادی وجہ ایک تو ان کے مذہب کا قومی و نسلی ہونا ہے اور یہی وہ قومی و نسلی تفاخر ہے جس نے کبھی اندرونِ قوم نَحنُ اَبْنَاءُ اللّٰہِ وَاَحِبَّائُہٗ کے دعووں میں اظہار پایا تھا۔ وہی تفاخر آج دوسری قوموں کو ذلیل وحقیر گردانتا ہے۔ دوسرے وہ معروضی حقائق ہیں جو انگریزی استعمار کو کثیر القومی بلکہ کثیر المِلّی ہندوستان میں اپنے استبدادی پنجے گاڑھنے کی راہ میں درپیش تھے جن کی طرف موسیو لی بان نے جنگ آزادی ۱۸۵۷ء کے پانچ چھے برس بعد اپنی کتاب تمدنِ ہند میں توجہ دلائی تھی:

جس وقت دو قومیں ایسی ہوں کہ ان میں سے ایک دوسری کی محکوم ہو اور جب ان اقوام میں زیادہ فرق نہ ہو تو ایک قوم دوسری کی حکومت کو بآسانی قبول کر لیتی ہے مثلاً مسلمانوں کی حکومت، ہندوستان میں، جہاں تقریباً پانچ کروڑ ہندوؤں نے اسلام قبول کیا۔ برخلاف اس کے جب فاتح ومفتوح میں فرق زیادہ ہو تو محکوم قوم اس آسانی سے غلامی قبول نہیں کرسکتی۔ یہ

حال ہند میں انگریزی حکومت کا ہے۔ باوجود ڈیڑھ سو سال کے تسلّط کے انگریزوں نے اس ملک کے باشندوں کو اپنی زبان اور مذہب سکھانے میں کامیابی حاصل نہیں کی حالانکہ اتصالِ قومی پیدا کرنے میں یہ دو بہت بڑے جزو ہیں۔ (۱۴)

چنانچہ انگریزوں کے دورِ استبداد کی محکمیِ و دوام کے لیے کثیر القومی ہندوستان میں جس اتصالِ قومی کی ضرورت تھی اُس کے حصول کا نسخہ بقول مَوسیو لی بان کچھ یوں تھا:

وہ مختلف اقوام جنھیں اسباب خارجی (ایک حکومت) نے کسی ایک ملت میں شامل کر دیا ہے آگے چل کر کسی روز ایک قوم بن جائیں گی اور جو چیز اُنہیں ایک قوم بنائے گی وہ ہے اثرِ مرزبُوم، ازدواجِ باہمی اور وراثت۔ یہ تینوں مل کر مدت ہائے دراز میں ایسی جسمانی، اخلاقی اور دماغی خصائص پیدا کر دیں گی جو ہر فردِ قوم میں عام ہو جائیں۔ (۱۵)

جدید تصورِ قومیت:

قوم، ملت اور متحدہ قومیت کے درمیان لفظی اتحاد مگر معنوی بُعد کا مطالعہ کرنے کے بعد ہم جدید قومیت کا وہ مفہوم پانے کے لائق ہو چکے ہیں جو اُسے نہ صرف یہ کہ ملت کے مفہوم سے جدا کرتا ہے بلکہ قدیم جاہلی تصور کی طرف رجعت کا پیش خیمہ ثابت ہوتا ہے۔ دائرۃ المعارف اسلامیہ قومیت کے تحتِ عنوان یہ وضاحت کرتا ہے:

اصطلاح کے طور پر قوم پرستی ایک لا دینی تصور یا نظریہ ہے یورپ میں اس کی پُشت پر قرونِ وسطیٰ سے لے کر تحریکِ اصلاح، تحریکِ احیائے علوم اور موجودہ علمی بیداری اور روشن خیالی تک لادینیت اور ریاست کی ہیئت حاکمہ کے متعلق جاندار فلسفیانہ تصورات کارفرما رہے ہیں۔ ان تصورات کی تائید عیسوی عہد سے قبل کی کلاسیکی روایت نے کی ہے جس میں بگاڑ اور ابہام کا شائبہ بھی ہے۔ (۱۶)

انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ اَیتھکس کے مطابق:

قومیت وصفِ عام یا متعدد اوصاف کا ایسا مرکبّ ہے جو ایک گروہ کے افراد میں مشترک ہو اور اُن کو جوڑ کر ایک قوم بنا دے۔ ہر ایسی جماعت اُن افراد پر مشتمل ہوتی ہے جو نسل، مشترک روایات، مشترکہ مفاد، مشترک عادات و رسوم اور مشترک زبان کے رابطوں سے مربوط ہوتے ہیں اور ان سب سے اہم رابطہ ان کے درمیان یہ ہوتا ہے کہ باہم ایک دوسرے کو اچھی طرح سمجھتے ہیں اور بلا ارادہ ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ ان کے درمیان مختلف

حیثیات سے الفت و موانست ہوتی ہے اور غیر قوم کا آدمی انھیں غیر اور اجنبی معلوم ہوتا ہے۔ (۱۷)

مسلم قومیت:

اس کے مقابلے میں مسلم قومیت (ملت) جیسا کہ بیان ہوا، رنگ، نسل، علاقہ، زبان وغیرہ کے اشتراک سے ماورا اُن تمام شرائط کے ساتھ جو کسی بھی قومیت کے لیے ضروری ہیں، الٰہی شریعت (توحید و رسالت) پر اتحاد میں منحصر ہے۔ ذہنی رویے کا یہی فرق ملت اور دیگر اقوام کے درمیان وجہِ امتیاز ہے۔ یہ ایک ہمہ گیر جماعتِ انسانی اور آفاقی نظریۂ قومیت ہے جس کا اتحاد کسی ایک علاقہ یا حکومت کے تحت ہونے سے مشروط نہیں جیسا کہ متحدّہ قومیت کے داعی موسیو لی بان نے تجویز کیا۔ کیونکہ قوم اور قومیت کے اس مغربی تصور کی تاریخ بتاتی ہے کہ مادیت پر مبنی قومیت کا ذہنی رویّہ ہر دور میں بدلتا رہا۔ اٹھارہویں صدی عیسوی کے بعد اس ذہنی رویّے نے ایک خاص صورت اختیار کر لی، جس کے حدود و ثغُور زمینی حدودِ اربعہ میں سمٹ کر رہ گئے جو عہدِ جاہلی کی طرف ایک طرح کی مہذب رجعت تھی یہی مغربی نظریۂ وطنیت ہے۔

مغرب کی وطنی قومیت:

قوم کا انگریزی مترادف NATION (نیشن) ہے جو لاطینی لفظ Nasci سے ماخوذ ہے جس سے مراد ایک ایسی جماعت ہے جس کی جائے پیدائش ایک ہو قطع نظر اس کے کہ وہ جگہ چند درجن یا ہزاروں مربع میل پر پھیلی ہوئی ہو۔ اسی لیے زمانۂ وسطیٰ کی یورپین یونیورسٹیوں میں لفظ نیشن کا اطلاق اُن طلباء کے گروہ پر کیا جاتا تھا جو کسی ایک علاقے سے تعلق رکھتے تھے۔ اٹھارہویں صدی عیسوی کے فرانسیسی ادیبوں کی تحریروں میں لفظ NATION کا اطلاق کسی مخصوص ملک کے اُن عوام پر ہوتا تھا جو بلاتفریقِ ذات و قبیلہ بادشاہوں سے مختلف ہوتے تھے۔ ۱۷۸۹ء اور ۱۷۹۳ء کے درمیانی عرصہ میں شرفاء اور پادریوں کے آسمانی اقتدار سے محرومی کے بعد قوم (NATION) اُن لوگوں کا نعرہ بن گیا جو عوام کے اختیار کی جنگ لڑ رہے تھے اور جو آئین، لادینی، مساوات اور مرکزیت کے حوالے سے 'جدید قومی حکومتوں' کے قیام کے علَم لے کر نکلے۔ ازمنۂ وُسطیٰ میں نیشن کا جو بھی مفہوم تھا، ہوگا، لیکن بیسویں صدی کے ایشیا، افریقہ اور لاطینی امریکہ میں NATION کا یہی مفہوم عام ہوا۔ (۱۸)

یہ تصور کیسے وجود میں آیا؟ جب اس سوال پر غور کیا جاتا ہے تو حیرت کی انتہا نہیں رہتی ہے کہ تاریخ (اعمال ونتائج) نے انسانوں کو پھر وہیں لا کھڑا کیا جہاں سے وہ چلے تھے۔ تِلْکَ الْاَیَّامُ نُدَاوِلُھَا بَیْنَ النَّاسِ (۱۹)

نیشن NATION کی محولہ بالا تعریف سے روشن ہے کہ

1 لفظ نیشن کا اطلاق اٹھارہویں صدی میں بادشاہوں سے مختلف عوام پر ہوتا تھا۔
2 شرفاء اور پادریوں کی اقتدار سے محرومی کے بعد عوام کے اختیار پر مبنی لادین قومی حکومتوں کے قیام کے محرکین نے NATION کو اپنا نعرہ بنایا۔
3 زمانۂ وسطیٰ میں کسی ایک علاقہ کے طلباء پر NATION کا اطلاق ہوتا تھا۔

برصغیر ہند میں ۱۸۵۷ء کی ناکام جنگ آزادی کے بعد ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت باقاعدہ تاجِ برطانیہ کے تحت چلی گئی۔ جنگ کیسے چھڑی، کیوں چھڑی اور کس نے چھیڑی؟ جیسے سوالات سے قطع نظر کرتے ہوئے جنگ کے اُن نتائج پر توجہ دینا چاہیے جن کے مطابق مغل بادشاہت کا ٹمٹماتا چراغ گُل ہوا اور مسلم زعماء کو صلیب و دار اور جلاوطنی کی سزائیں ہوئیں۔ مسلمانوں پر عرصۂ حیات تنگ کر دیا گیا سرکاری دفاتر اور روزگار کے دروازے بند ہوتے چلے گئے۔ تا آنکہ ہندوستانیوں کی سیاسی تربیت کے نام پر ایک انگریز وکیل ڈیوڈ ہیوم نے ۱۸۸۵ء میں آل انڈیا نیشنل کانگریس قائم کی۔ جس کی روحِ اصلی تمام ہندوستانیوں کو تاجِ برطانیہ کے زیرِ نگیں ایک ایسی قوم بنانا تھا جس کے سارے افراد بقول مُوسیَو لی بان جسمانی، اخلاقی اور دماغی خصائص (لادینی و مساوات) میں ایک جیسے ہوں مگر برطانوی حکمرانوں سے مختلف۔ متحدہ قومیت کا یہ وہ نسخہ تھا جسے ہندوستانیوں کے دکھوں کا مداوا بتایا گیا۔

سوال یہ ہے کہ سوشل سائنسز کے انٹرنیشنل انسائیکلوپیڈیا کے بیان کردہ تصورِ قوم کو جس انداز میں ہندوستان کے اندر آل انڈیا نیشنل کانگریس کے ذریعے رواج دیا جا رہا تھا۔ عوامی اختیار پر مبنی جدید قومی حکومتوں کے قیام کے مغربی داعیوں کے دعووں کے مطابق تھا یا اٹھارہویں صدی کے فرانسیسی ادیبوں کی تحریروں میں مستعمل لفظ نیشن کے عین مطابق:

جس کا اطلاق کسی مخصوص ملک کے اُن عوام پر ہوتا تھا جو بلاتفریقِ ذات وقبیلہ (ایک مگر) بادشاہوں سے مختلف ہوتے تھے“

ظاہر ہے متحدہ قومیت کا یہ یہ ہندی رنگ، مغرب کی متحدہ قومیت کے رنگ سے جُدا تھا۔

یہ متحدہ قومیت، کُھلے عام وہ دوقومی نظریہ تھا جس کا مقصدِ اُولیٰ حکمران قوم (تاجِ برطانیہ) کے اقتدار کا استحکام و دوام تھا اسی مرکزیت کا نام متحدہ قومیت تھا اور اسی خواب کی تعبیر کے لیے آل انڈیا نیشنل کانگریس قائم ہوئی تھی۔

تاہم۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ آیا برطانوی مدبّرین فی الواقعہ اہلِ ہند کو ایک قوم ہونے کے احساس سے لیس کرنا چاہتے تھے جیسا کہ کانگریسی زعماء کا دعویٰ تھا؟ یا اس کے برعکس یہ ''پروگرام'' کثیر القومی ہندوستان کے باشندوں کے درمیان پہلے سے موجود عقائد و رسوم کی ناقابلِ عبور خلیج کو مزید وسیع کر کے کسی ایسے قومی اتحاد کو جو برطانوی اقتدار اعلیٰ کو چیلنج کر سکے ابھرنے سے روکنا تھا؟ اس سوال کا جواب تو ہندوستان کی عملی سیاسی تاریخ فراہم کر رہی ہے تاہم متحدہ قومیت کے زبردست مؤید موسیو لی بان ہی کی زبانی (بالفاظ پروفیسر سیلی)

جس روز ہندوستان میں قومیت کا احساس پیدا ہونے لگا وہ کتنا ہی کمزور کیوں نہ ہو اور گو یہ احساس اس حد تک نہ بھی بڑھے کہ غیر قوم کو کلّی طور پر ملک سے باہر نکال دینے کا جوش پیدا کر سکے بلکہ اسی قدر خیال پیدا کر دے کہ غیر قوم کی حکومت کی اعانت شرم کی بات ہے تو اسی روز گویا ہماری حکومت ختم ہو جائے گی کیونکہ ہماری فوج میں دو تہائی دیسی سپاہی ہیں۔[۲۰]

مطلب یہ کہ پروفیسر سیلی کو قومیت کے جس احساس کی بیداری نے ڈرایا متحدہ ہندی یا مخلوط قومیت، اُسی احساس کی موت کا دوسرا نام تھا جو غیر ملکی آقا اپنی محکوم ہندی اقوام کو اپنی زبان اور اپنا مذہب سکھانے میں کامیابی ہی سے حاصل کر سکتے تھے[۲۱] سوشل فلاسفیز اِن کنفِلکٹ کے مصنف نے اس نیشنلزم کا بڑا اچھا تجزیہ کیا ہے۔

نیشنلزم نے مذہب اور عقل و ضمیر دونوں کی جگہ چھین لی۔ وہ انسان کی زندگی کے تمام شعبوں پر اسی طرح حاوی ہونا چاہتا ہے جس طرح کہ مذہب۔[۲۲]

انسائیکلوپیڈیا آف سوشل سائنسز کے مطابق ہندوستان میں نیشنل کانگریس (۱۸۸۵ء) ترکی میں نیشنل پیکٹ (۱۹۲۰ء) اور میکسیکو میں نیشنل رِی وَلوشنری پارٹی کا قیام اسی نظریۂ قومیت کی توسیع کے سنگِ میل تھے۔[۲۳]

مغربی مفکرین اور ہندوستان میں مغربی تسلّط کے استحکام و دوام پر سوچنے والوں کا تلاش کردہ یہی نسخہ وہ عجیب و غریب سیاسی حل تھا جس نے اہلِ ہند کو سیاسی اعتبار سے ایسی راہ پر ڈال دیا جس پر باہمی سر پھٹول کے نِت نئے مواقع (جن کی ابتداء اردو ہندی تنازعہ سے ہوئی)

غیروں کی حکومت کی اعانت، پر مجبور کر کے اُس احساسِ قومیت کو ابھرنے نہیں دیتے تھے جس کا خوف، پروفیسر سیلی اور موسیو لی بان جیسے مدبرین کو کھائے جا رہا تھا۔ محکُوم عوام کو اپنے ملّی تشخص کو بھول بُھلا کر ایک وطن میں رہنے کی بنا پر دیگر مشترکہ اغراض میں متحد مگر بدیسی حکمرانوں سے مختلف قوم بنانے کا یہ تجربہ نیا نہ تھا۔ یہودیوں کی شمالی ریاست بنی اسرائیل، آشوریوں کے ہاتھوں اس تجربے سے گزر چکی تھی۔ آسوریوں کا بادشاہ سَرجَون، سامریّہ کی فتح کے بعد اُن کے سرکردہ افراد کو اسیر کر کے لے گیا جہاں سے وہ پھر کبھی واپس نہ لوٹے۔ باقیوں کا انجام یہ ہوا کہ

> یہوداہ سے اور اپنے قومی مقصدِ زندگی (خیمۂ اجتماع: اتصالِ باہمی) سے بے وفا ہو کر اپنی قومی شناخت سے ابد تک محروم ہو گئے۔ آشوری لوگ ملک میں بسائے گئے جو اُن دس قبائل کے باقی ماندہ لوگوں سے گُھل مل گئے۔
>
> یہ ملی جلی نسل اور اُن کا مخلُوط مذہب صدیوں تک قائم رہا۔ یہی لوگ حضرتِ عیسیٰ علیہ السلام کے دور میں سامری کہلائے۔ (۲۴)

ایسے ہی حالات بالآخر برصغیر ہند کے باشندوں خصوصاً مسلمانوں کو مخلوط قومیت کی بھٹی میں ڈھالنے لگے تھے۔ پُرتگالی تاجروں کا تو ہندوستان میں اولین مشن ہی مسلمانوں کا صفایا تھا۔ مَلا کا پر قبضہ کے بعد وہ اسی مشن پر کاربند رہے۔

> The first is the great service which we shall perform for our lord in casting the moors out of the courtry and quenching the fire of this sect of Mohammad (P.U.H) so that it may never burst out again here- after.[(25)]

جناب طالوت سے آغاز ہونے والی نبی اسرائیلی تاریخ کا بغور مطالعہ کرنے والے اچھی طرح جانتے ہیں کہ بطور نائبینِ حق مذہبی پیشواؤں کے اختیار پر استوار حکومتِ الٰہی (مذہبی سیکولرزم) اور مخلوط قومیت کی سیکولر جمہوریت، ایک ہی سکّے کے دو رُخ ہیں اور یہی دو چہرہ۔ برہمن اور کلیسا مست زادگانِ حَرم۔ ہندوستان میں اس نظریۂ قومیت کے پرستار تھے جو خود مغربی دانشوروں کے نزدیک بھی مذہب، عقل اور ضمیر کی برطرفی کا دوسرا نام تھا۔

اب ایک طرف متحدہ قومیت کا وہ دوغلہ تصور تھا جو کثیر القومی ہندوتان میں آباد ملّتوں کو مٹا کر ایک ایسی ''اِنڈین نیشن'' وجود میں لانا چاہتا تھا جو مذہب اور عقل وضمیر سے عاری ہو کر، بلا تفریقِ ذات وقبیلہ ایک مرزبُوم اور ایک برطانوی قوم کے زیرِ تسلّط، آل انڈیا نیشنل کانگریس کو

مرکزِ اتصال بنا کر، سیاسی مقاصد واغراض کے تحت متحد ہو۔ جب کہ دوسری طرف مومن و کافر کی دوقومی تفریق پر مبنی مِلّت کا وہ تصور تھا جو نسل و مرزبُوم سے ماورا۔ باری تعالیٰ کی توحیدِ مُطلق اور خاتم اَلرسُل حضرت محمدؐ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی امامت تا قیامت پر مجتمع تھی۔ چونکہ شریعت کے روحانی اصول، الرسول آخر صلی اللہ علیہ وسلّم کی امامت میں مشہود ہوئے اس لیے الرسولؐ کی امامت ہی تا قیامت اس جامع الشرائع ملّت کا مرکز اتصال ہے۔ یہ مقام، علاقہ و مرزبُوم کو دیا جاسکتا ہے نہ کسی اور کو۔ کیا خبر و انشاء [۲۶] کے الجھاؤ میں اُلجھی ہوئی ''فی زمانہ قومیں اوطان سے بنتی ہیں'' کی فکرِ عالی کو علامہ اقبال کی طرف سے قادیانی افکار کے تتبعّ سے تعبیر کرنا غلطی تھا؟ [۲۷]

سید احمد خان اور متحدہ قومیت:

برصغیر ہند کے زعماء میں سید احمد خان کو اس حوالے سے انفرادیت حاصل ہے کہ وہ ایک طرف، مسلمانوں کو انگریز حاکموں کی مخالفت ترک کر کے تعاون و مفاہمت کی روش اختیار کرنے کا مشورہ دے رہے تھے تو دوسری طرف حکومتِ برطانیہ کو (خصوصاً مسلمانوں کو) کچلنے اور دبانے کی پالیسی ترک کر کے مربّیانہ اور مشفقانہ رویہ اپنانے کی صلاح دے رہے تھے۔ وہ ایک طرف ''جدید مغربی علُوم'' کے حصول کی دعوت دے رہے تھے تو دوسری طرف عیسائیوں کے اسلام اور داعی اسلام کے خلاف ہفوات کا منہ توڑ جواب دے رہے تھے۔ تب اُن کی دلیل یہ تھی۔

> جب تک ہندوتان کے مسلمانوں کو اپنے مذہبی رسومات کُھلّم کُھلا اور آزادی سے ادا کرنے کی چھٹی ملی رہے گی اور اپنے دین کی اشاعت اور تحفظ میں اُنہیں کوئی شے مانع نہ ہوگی تو کوئی وجہ نہیں کہ برطانیہ کے خلاف اُن کا کوئی مذہبی ردِّعمل ہو۔ [۲۸]

لیکن وہی سید احمد خان ۱۸۶۷ء ہی میں (جب بنارس کے بعض سربرآوردہ ہندوؤں کی طرف سے فارسی اردو کی جگہ دیوناگری کو دینے کی تحریک چلی)۔ ہندو مسلم اتحاد کی اُمیدوں کی طرف سے بدظن ہو گئے۔ بھگتی تحریک کے مرکز سے اٹھنے والی یہ افتراقی تحریک، کسی بھی قلبِ سلیم کو بدگمانی میں مبتلا کرنے کے لیے کافی تھی۔ کمشنر بنارس سے سر سید احمد خان کی اُس زمانے کی گفتگو مولانا الطاف حسین حالی نے یوں نقل کی ہے:

> انھیں دنوں میں جب کہ یہ چرچا بنارس میں پھیلا ایک وفد مسٹر شیکسپیئر سے جو اُس وقت بنارس کے کمشنر تھے ملا۔ اُس وفد میں، میں (سید احمد خان) مسلمانوں کی تعلیم کے باب میں کچھ گفتگو

کر رہا تھا اور وہ متعجب ہو کر میری گفتگو سُن رہے تھے۔ آخر میں اُنھوں نے کہا یہ پہلا موقع ہے کہ میں نے تم سے خاص مسلمانوں کی ترقی کا ذکر سنا۔ اس سے پہلے تم ہمیشہ عام ہندوستانیوں کی بھلائی کا خیال ظاہر کرتے تھے۔ میں نے کہا اب مجھے یقین ہو گیا ہے کہ دونوں قومیں کسی کام میں دل سے شریک نہ ہو سکیں گی۔ ابھی تو بہت کم ہے آگے زیادہ مخالفت اور عناد، اُن لوگوں کے سبب، جو تعلیم یافتہ کہلاتے ہیں بڑھتا نظر آتا ہے۔ جو زندہ رہے گا وہ دیکھے گا۔ اُنھوں نے کہا اگر آپ کی پیش گوئی صحیح ہو تو نہایت افسوس ہے میں نے کہا مجھے بھی نہایت افسوس ہے مگر اپنی پیش گوئی پر مجھے پورا یقین ہے۔ (۲۹)

ملاحظہ ہو انگریز کمشنر مخلوط قومیت کا خواب بکھرنے پر کتنا پریشان تھا لیکن اُسی خوف میں مبتلا بعض مسلم کانگریسی زعماء، مخلوط قومیت کو ہندو مسلم مفادات ہی نہیں ''انگریز دشمنی'' کے دعووں سے آزادیٔ ہند کی ضمانت سمجھتے رہے۔ (۳۰)

حالانکہ مغربی مدبّرین (لحابان اور سَیلی) اسے ملّتوں کو مٹا کر وسیع تر ایسی وطنی قوم بنانے کا حربہ جانتے تھے جو ہندوستانیوں کو احساسِ قومیت سے محروم کر دے۔ کیونکہ اس کے بغیر ہندوستان پر برطانیہ کے تسلط کو دوام و استمرار نہیں مل سکتا تھا۔ حقیقت بھی یہی ہے کہ جب تک مسلم لیگ مسلمانوں کی نمائندہ جماعت بن کر نہیں ابھری تھی انگریزی حکومت رُو بہ استحکام ہی رہی۔ یہ کتنی عجیب حالت تھی! ۱۸۶۹ء میں سید احمد خان انگلستان گئے وہاں بھی وطن سے ایسی ہی خبریں پہنچتی رہیں تو سید احمد خان نے مولوی مہدی علی (بعد میں نواب محسن الملک) کے نام ایک مکتوب میں یہاں تک لکھ دیا کہ ''ہندو اسی روش پر قائم رہے تو اس سے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان اتفاق نہیں رہ سکے گا بلکہ خدشہ ہے اس بات کا کہ دونوں ہمیشہ کے لیے ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جائیں گے۔'' (۳۱)

۱۸۸۲ء میں لُدھیانے کے مسلم طلباء کے نام اپنے خطاب میں اُنھوں نے دوٹوک لفظوں میں بتایا:

اس ملک میں وہ تمام افراد جو مسلمان ہیں ان کا تعلق ایک مخصوص قوم یا ملت سے ہے۔ (۳۲)

۱۸۸۳ء میں لیجسلیٹیو کونسل میں تقریر کرتے ہوئے کہا:

ہمارا ملک ایک وسیع ملک ہے جس میں مختلف لوگ آباد ہیں جو نسل اور مذہبی تضاد کے باعث ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ ان میں ہم آہنگی کا فقدان ہے۔ آبادی مختلف ثقافتی ترقی کے

مختلف مدارج پر قائم ہے۔ جب تک ہندوستان میں معاشرتی نظام کی بنیاد مذہب اور ذات رہیں گے مغربی طرز کی انتخابی مشینری نہ اُن میں مساوات پیدا کرسکتی ہے نہ اخوت۔ البتہ یہ زیادہ ترقی یافتہ طبقوں کو کم ترقی یافتہ اہلِ وطن کا مالک وآقا بنادے گی۔ ثقافتی اختلافات، ذات پات کے امتیازات اور مذہبی کشمکش ہمیشہ سے زیادہ نمایاں ہو جائے گی۔ عدم مساوات معاشرے کے ڈھانچے میں جڑ پکڑ جائے گی۔ (۳۳)

جب ہم دیکھتے ہیں کہ اسی سال مرحوم سرسید کونسل سے مستعفی ہو گئے تو گلیڈسٹون کی حریت پسندی اور لبرل ازم کے حوالے سے یہ استعفیٰ پارلیمانی اداروں میں مسلم اقلیت پر ہندو اکثریت کے غلبہ کے خلاف احتجاج نظر آتا ہے۔ اس لیے کہ یہ غلبہ سید مرحوم کے نزدیک مذہب کے خاتمے کی دلیل تھا لیکن درج بالا بیان میں مغربی طرز کی انتخابی مشینری کے حوالے سے اُنھوں نے جو کچھ کہا وہ بلاتمیز ہندو مسلم پورے ہندوستانی معاشرے کو محیط تھا۔ بحیثیت مسلمان اپنی قوم کے بارے میں سوچنا بہرحال کسی بین الاقوامی ضابطے کے تحت جرم نہ تھا۔ اُنھوں نے مسلمانوں کی ترقی کے جو اصول دیے اُن میں جدید تعلیم اور انگریز سے ربط وضبط قابل ذکر ہیں۔ اسی حوالے سے قومی کانگریس کے قیام کے ایک سال بعد (۱۸۸۶ء) اُنھوں نے آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کی بنیاد رکھی اور یہی بظاہر غیرسیاسی ادارہ ۱۹۰۶ء کے ڈھاکہ اجلاس میں مسلم لیگ کے قیام کا سبب بنا جو دراصل ۱۹۰۵ء میں تقسیمِ بنگال کے خلاف ہندوؤں کے ردِعمل کا منطقی نتیجہ تھا۔

اس طرح سید مرحوم کی محولہ بالا یقینی پیش گوئی پوری ہوگئی کیونکہ ۱۸۸۷ء میں جب ایک مسلمان بدرالدین طیب جی کو کانگریس کا صدر منتخب کیا گیا تو سید مرحوم نے اسے مسلم اتحاد میں رخنہ اور مسلمانوں کے مستقبل کے لیے تباہ کن قرار دے دیا تھا۔ بدرالدین طیب جی کے نام مکتوب ۱۸۸۸ء میں اُنھوں نے واضح کیا:

> میں نہیں سمجھتا نیشنل کانگریس کے الفاظ کا مطلب کیا ہے۔ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ہندوستان میں موجود مختلف ذاتوں اور مذاہب کا تعلق ایک قوم سے ہے اور ان کے اغراض ومقاصد یکساں ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ ناممکن ہے۔ اگر یہ ناممکن ہے تو نیشنل کانگریس قسم کی کوئی چیز نہیں ہو سکتی اور نہ یہ بحیثیتِ مجموعی ہندوستان کے لیے مفید ہوسکتی ہے۔ (۳۴)

یہاں ایک بار پھر سید مرحوم کا بحیثیتِ مجموعی ہندوستان کی تمام اقوام کے لیے سوچنا ثابت

ہوتا ہے۔ سید مرحوم کی سب سے قوی دلیل جس پر اُن کے افکار کا دار مدار رہا یہ تھی کہ ''براعظیم کی آبادی میں یکسانیت نہیں'' جمہوریت وہیں کامیاب ہوسکتی ہے جہاں آبادی کے مختلف طبقات میں شدید امتیازات نہ ہوں''(۳۵) مقصد یہ کہ سید مرحوم کی پیش گوئیاں کسی مذہبی تعصب یا تنگ نظری کا نتیجہ نہ تھیں۔ اس لیے کہ سید مرحوم پہلے شخص نہ تھے جنھوں نے اس حقیقت کو قبل از وقت دیکھا۔ سلطان محمود غزنوی کے ہمراہ آنے والے مورخ البیرونی نے اپنے دس سالہ وسیع اور عمیق مطالعہ کے بعد اپنی تصنیف کتاب الہند، میں درج کر دیا تھا کہ:

> اس ملک کے قدیم باشندے یعنی ہندو، مسلمانوں کے خلاف سخت ترین بُغض اور عناد رکھتے ہیں۔ یہ لوگ اُنہیں ملیچھ (ناپاک) کہتے ہیں۔ اُن کے قریب آنا، اُنہیں چُھونا بھی معیوب سمجھتے ہیں--- جب صورت احوال یہ ہو کہ ہمارے (مسلمانوں) اور اُن ہندوؤں کے درمیان ایسی شدید نفرت، پرہیز اور چھوت چھات برتی جاتی ہے۔ مسلمان اور ہندو، دو یکسر جداگانہ طبقوں میں تقسیم ہو کر رہ گئے ہیں۔ اگر یہی صورت رہی تو اِن دونوں میں کبھی ربط وضبط اور اتحاد و اتفاق قائم نہ ہو سکے گا۔(۳۶)

خود لیز (Lies) کا ہندوستان کے بارے میں یہ اندراج:

> وہ مجموعۂ اقوام جسے ملکۂ معظّمہ کی ہندوستانی سلطنت کہا جاتا ہے(۳۷)

ہندوستان کے ایک قومی تصور کی نفی کے لیے کافی ہے۔ ہرش اور اکبر نے اس مجموعۂ اقوام کو متحد کرنے کے لیے کیا کیا کوششیں نہیں کیں جو اُن کی زندگی ہی میں ناکامی سے دو چار ہوئیں۔ تاجِ برطانیہ اور اُس کے وفاداروں کی یہ اولین خواہش کہ ہندوستان ایک متحدہ برطانوی نوآبادی بن جائے جس کے تمام باشندے بلا تفریقِ ذات وقبیلہ یک جان ہو کر محکومی قبول کر لیں، مذہب کی نفی بغیر کسی طرح پُوری نہ ہوسکتی تھی۔ چنانچہ اُس کے لیے کلیسا کی راکھ پر کھڑی کی گئی لادین وطنیت ہی کو بہترین راہ تصور کیا گیا۔ لیکن ہندی اقوام اگر ہزاروں برس کی رفاقت کے باوجود وجودی صوفیاء، بھگتی تحریک اور اُن سے پہلے بُدھ مت کی انسان دوستی، ہرش کی شبانہ روز کوششوں اور بالآخر اکبر کے دینِ الٰہی کے نفاذ سے بھی اپنے تشخص سے دست برداری پر آمادہ نہ ہوسکیں یا نہ ہوسکتی تھیں تو بدیسی حکمرانوں کی خواہشِ اقتدار کی خاطر کیسے، ایسا کرنے کو تیار ہو جاتیں۔ برطانیہ کا شوقِ فضول تو بہرحال ناکام رہنا تھا۔ ہندی اقوام بھی اسی شوقِ فضول کے ہاتھوں سر پھٹول سے دو چار ہوئیں۔ اس کا علاج اور کچھ نہ تھا سوائے اس کے

کہ دونوں بڑی اقوام اپنے اپنے قومی دائرے کے اندر رہ کر ایک ایسے اتحاد کی تلاش کریں جو انھیں متحدہ وطنیت کی انجذابی بھٹی میں گل کر نابود ہونے سے بچا سکے۔ کچھ لوگوں کے نزدیک آل انڈیا کانگریس اس مقصد کے لیے مفید تھی تو سید احمد خان مرحوم، اسے مسلمانوں کے لیے بالخصوص اور دیگر اقوامِ ہند کے لیے بالعموم مضر سمجھتے تھے۔

سفرِ یورپ پر روانگی سے قبل بھی یہی تخیلات علامہ اقبال کی ادبی سرگرمیوں کا محور تھے وہ ایک طرف مذہب پر نفاق انگیزی جیسے الزامات کو غلط ثابت کر رہے تھے تو دوسری طرف اتحاد و اتفاق کی دعوت عام کرنے میں مصروف تھے۔ ۱۹۰۵ء میں جب وہ لندن پہنچے اور مرزا جلال الدین کی اقامت گاہ پر ٹھہرے (یہ مرزا صاحب کے قیام لندن کے آخری دن تھے) اُن دنوں کا ذکر کرتے ہوئے مرزا صاحب بتاتے ہیں:

> میں سیاسی مسائل میں ڈاکٹر (اقبال) صاحب کا ہم خیال تھا۔ اُن کی طرح میرا بھی یہ ایمان تھا کہ مسلمان کسی دوسری جماعت میں مدغم ہو کر اپنی ملّی حیثیت کھو دینے کی بجائے اپنی سیاسی تنظیم کے لیے خود کوشش کریں۔ چنانچہ ہم نے لندن میں انھیں کے پیشِ نظر پان اسلامک سوسائٹی کے نام سے ایک نیم سیاسی انجمن قائم کر رکھی تھی۔ (۳۸)

اس بیان کا یہ ٹکڑا ''میں سیاسی مسائل میں ڈاکٹر صاحب کا ہم خیال تھا'' خصوصی توجہ چاہتا ہے۔ کیا لندن پہنچتے ہی ڈاکٹر صاحب پر الہام ہوا کہ ''مسلمان الگ سیاسی تنظیم کے لیے خود کوشش کریں'' یا یہ ایمان کی حد تک پختہ خیالات ہندوستان ہی سے اُن کے ساتھ لندن گئے تھے۔ ۱۹۰۴ء کے مقالہ ''قومی زندگی'' میں وہ خیرالامم کو قومی زندگی کا کامل نمونہ بتا چکے تھے۔ مارچ ۱۹۰۷ء میں جب منٹو مارلے اصلاحات کا مسودہ لندن پہنچا تو اقبال نے ہندوستان کے لیے پارلیمانی نظام جمہوریت اور جداگانہ حقِ نیابت کے حوالے سے اس کا خیر مقدم اپنی نظم مارچ ۱۹۰۷ء ہی کے تحت عنوان کیا۔ پارلیمانی جمہوریت ہی آل انڈیا نیشنل کانگریس کے مقاصد کا توڑ تھی۔ جب مسلم لیگ کی لندن شاخ قائم ہوئی تو اقبال ''بے حجابانہ'' اس کی آئینی کمیٹی کا رکن بنے۔ ان کی مذکورہ نظم (مارچ ۱۹۰۷ء) اسی سیاسی تنظیم کے قیام پر اُن کے دل کے بلیوں اچھلنے کا ثبوت ہے۔ مسلم لیگ کے قیام نے جہاں پارلیمانی جمہوریت کی قانونی ضرورت پوری کی وہاں اس جماعت کا نام ہی ہندی قومیت کے انجذابی فلسفہ کا ابطال کر رہا تھا اور اقبال کا یہ اعلانِ بالیقین ''تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ خودکشی کرے گی'' اُس وقت سچا ثابت ہوا جب مسلم

لیگ مسلمانوں کی نمائندہ تنظیم بن کر ابھری (۱۹۴۶ء)۔ اس طرح یہ مفروضہ کہ علامہ اقبال ۱۹۲۶ء کے بعد عملی سیاست میں آئے ساقط الاعتبار ہو جاتا ہے۔ اسمبلی کا انتخاب لڑنا یا منتخب ہو جانا ہی عملی سیاست نہیں ہوتا۔ البتہ اس عرصہ میں مسلم لیگ کیا کرتی رہی اور اس کے بانیان کے عزائم کیا تھے۔ یہ ہمارے موضوع سے غیر متعلق ہے۔ اس لیے ہمیں اس سے تعرض نہیں۔ لیکن ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ اقبال مسلم لیگ کے قیام سے بھی پہلے ایک مسلم تنظیم کے قیام کو ناگزیر سمجھتے تھے اور یہی سر سید مرحوم کی خواہش تھی۔ وہ سر سید ہی تھے جنھوں نے ۱۸۸۷ء کے لکھنؤ اجلاس میں مسلمانوں کو کانگریس سے دور رہنے کا مشورہ دیا اور ہندوستان میں نمائندہ حکومت کے قیام کو تعلیمی اور معاشی طور پر پسماندہ مسلم اقلیت کے لیے ہمیشہ کی بے اثری اور ہندو اکثریت کی فرمان برداری کی سکیم بتایا[۳۹] وہ سر سید ہی تھے جنھوں نے مسلم مفادات کے تحفظ کے لیے نیم سیاسی تنظیم محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کی بنیاد رکھی۔ جس نے آگے چل کر نواب محسن الملک کی زیرِ سرکردگی وہ مقام پایا کہ انڈیا کے مسلمانوں کو اپنی نمائندہ تنظیم مسلم لیگ میسّر آئی --- یہ بھی ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ اقبال مسلم لیگ کے قیام سے پہلے، آل انڈیا نیشنل کانگریس کی کسی کارنر میٹنگ میں بھی شریک نہ ہوئے لیکن مسلم لیگ کے قیام کے ساتھ ہی اس کی لندن شاخ کی آئینی کمیٹی کے رکن بن گئے اس لیے یہ کہنا حد درجہ علمی بددیانتی ہے کہ اُنھوں نے عملی سیاسات میں ان لوگوں کے ساتھ مجبورانہ تعاون کیا جو برٹش گورنمنٹ کے زیرِ سایہ ہندو راج کے قیام کی مخالفت کر رہے تھے۔ گو مقاصد کے اعتبار سے ان (اقبال) میں اور اس طبقہ (مسلم لیگ۔ ناقل) میں کوئی ربط نہ تھا۔[۴۰] بہرحال یہ تھا وہ دوقومی نظریہ جس کی ابتدا سید احمد خان مرحوم نے برطانوی ہند میں، مسلم حقوق کے تحفظ کے حوالے سے کی اور جسے علامہ اقبال نے تصور ملت کے تحت پروان چڑھایا۔ تو نہ صرف مسلمانوں کو ایک آزاد اور خود مختار اسلامی مملکت ملی بلکہ ہندوستان کی ''حورِ پاک زاد''[۴۱] کو بھی آزارِ غلامی سے نجات حاصل ہوگئی۔

حوالہ جات وحواشی

۱- الجامع لاحکامِ القرآن ص۳۲۴ عبداللہ بن محمد بن احمد الانصاری قرطبی جلد ۸ جز ۱۶ الحجرات: اطبع اول
انتشارات ناصر خسرو تہران ۱۳۶۴ء

۲- نیز تاج العروس شرح قامُوس لِلز بیدی

۳- گویا دین الاسلام کا پہلا انقلاب تو مردوزن کی تخصیص کا مٹانا تھا کیوں نہ ہوتا، اس انقلاب کا روشن نام تو عورت ہی نظر آتا ہے ۔ ہاجرہ اور سارہؓ رضوان اللہ کی قربانیوں کو تاریخ کب فراموش کرسکتی ہے۔ اُمِ مریمؑ کے اندیشے لَيْسَ الذَّكَرُ كَالْاُنْثٰى کو فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُوْلٍ حَسَنٍ کے ذریعے عملاً مسترد کردیے جانے کے بعد تو صنفی تفریق کا اجتماعی مقاصد کے حوالے سے، کوئی شرعی جواز رہتا ہی نہیں۔

۴- تاریخ ارض القرآن، ج ا ص ۱۰۵، ص ۱۰۶، طبع چہارم ۱۹۵۵ء
مطبع معارف اعظم گڑھ، نیز ص ۱۳۴ ''اقوام کی ابتدائی تقسیم جدید تحقیق کے مطابق نسلی نہیں بلکہ جغرافی ہے''

۵- اردو دائرۃ المعارفِ اسلامیہ، جلد ۱۶/۱۷، ص ۴۴۸، دانش گاہ پنجاب، لاہور، قوم کی اصل قبائلی ہے اور ان لوگوں کے لیے استعمال ہوتی ہے جو ایک جد سے ہونے کے دعوے دار ہوں۔ ایک آدمی کی قوم اُس کے بھائی بند ہوتے ہیں جن کے تشخص کا تعین، نسل اساطیر اور عوامی گیتوں سے ہوتا ہے۔

۶- الفروق اللغویہ، الباب السادس والعشر ون، ص ۲۳۱ (الفرق بین القوم والقر ن) منشورات مکتبہ بصیری قم سنہ ۱۲۵۲ھ

۷- قوم اور قومیت (قوم سے کیا مراد ہے؟) ص ۵ تا ص ۱۳ سٹالن، مکتبہ فکر ودانش رائل پارک، لاہور، سن ندارد

۸- قوم اور قومیت۔ سٹالن ایضاً ص ۱۱، ص ۱۲

۹- الفروق اللغویہ۔ ایضاً ص ۲۳۱

۱۰- اوران میں کچھ اُمّی ہیں کہ وہ کتاب کوصرف اپنی دل خوش کن باتوں سے زیادہ نہیں جانتے اور بدل سدل کر کتاب اپنے ہاتھ سے لکھتے ہیں اور پھر کہتے ہیں یہی اللہ کا فرمان ہے پس خرابی ہے

ان کے لیے (البقرہ: ۸۷، ۷۹)۔ کتاب لکھنے والے اُمّی: اَن پڑھ نہیں ہو سکتے یہ ائمہ (مرکزی حیثیت کے لوگ) ہیں۔ شاکر اعوان

۱۱- المفردات في غريب القرآن- باب المیم مع لام (ملل) علامہ حسین بن محمد الراغبُ الاصفہانی متوفی سنہ۵۰۲ھ۔ مطبوعہ کارخانہ تجات کتب آرام باغ کراچی سنہ ۱۹۶۱ء

۱۲- گو یالی بان کے نزدیک انسانی اقوام جنسِ حیوانی، گدھے گھوڑے کی طرح مختلف ہیں اِس سے اُس کے نسلی تفاخر کا اظہار چھپا نہیں رہا۔ آگے مزید وضاحت ہوگی۔

۱۳- تمدنِ ہند۔ کتاب دوم ''اقوام'' ص ۱۱۸ گستاوَ لی بان۔ اردو ترجمہ سید علی بلگرامی مطبوعہ مقبول اکیڈمی لاہور، ۱۹۶۲ء۔

۱۴- ایضاً ص ۱۲۱۔ موسیو لی بان کے قومی تفاخر نے ان سے یہ برعکس تجزیہ کرایا۔ ہندو سماج کی ذات کے برعکس مسلم اخوت و مساوات اس قبولِ اسلام کا سبب ہوئے نہ کہ یکسانی۔ اگر ایسا ہوتا تو ہندوؤں اور مسلمانوں کو مخلوط قومیت کی بھٹی میں ڈھالنے کی راہ میں وہ مشکلات کیوں پیش آتیں جو تمدّنِ ہند کا حقیقی سببِ تصنیف تھا اور جداگانہ حقِ نیابت کا وہ احساس کیوں ابھرتا جو آزادیٔ ہند اور تخلیقِ پاکستان کے حوالے سے انگریزوں کا بوریا بستر گول کرانے کا باعث بنا۔ غلط تجزیے اور برعکس اقدامات، ہی ہمیشہ ذہنی انتشار اور سیاسی ناکامی کا سبب بنتے ہیں۔

۱۵- تمدن ہند، ایضاً ص ۱۱۹ نیز تمدن عرب ص ۱۴۱ الخ

۱۶- اردو دائرۃ المعارفِ اسلامیہ دانشگاہِ پنجاب لاہور جلد ۱۷/۱۶ اص ۴۵۲
قومیت کے قبل عیسیٰؑ اور بعد کے، بگاڑ اور جاندار فلسفیانہ تصورات کے تفصیلی مطالہ کے لیے ملاحظہ ہو راقم کا رسالہ دو قومی نظریہ تعارف و تاریخ، مطبوعہ اردو سائنس بورڈ، لاہور، ۲۰۰۴ء

۱۷- تحتِ عنوان "NATIONALITY"

18- *Internation Encyclopedia of the social Sciences,* vol: II P.8 (NATION) David L-Sills Editor, The Mecmillon Company and the free press New York/Encyclopedia Bartanica vol-12 (NATIONALISM)

۱۹- آلِ عمران: ۱۴

۲۰- تمدنِ ہند ایضاً ص ۲۳۴

۲۱- کانگریسی علماءِ اسلام برطانیہ کے ''لڑاؤ اور حکومت کرو'' کے فلسفہ سے تو واقف تھے مگر اُسی کانگریس کے متوالے بھی تھے جو اسی مقصد کے حصول کا ذریعہ تھی۔ اس ابلیسی حکمت (لَاُزَیِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْاَرْضِ وَلَاُغْوِيَنَّهُمْ اَجْمَعِيْنَ) سے وہی باخبر ہوئے جو اِس آگ میں مثلِ خلیل ڈالے گئے مگر زندہ سلامت نکلے تو بقول امیر شریعت سید عطاء اللہ شاہ بخاری، اُسی تہذیب پر دھاوا بول دیا۔

۲۲- منقولہ از مسئلہ قومیت، حاشیہ ص ۹۸، سید ابوالاعلیٰ مودودی، بحوالہ سوشل فلاسفیز اِن

کنفیلکٹ ،ص ۴۵۰

۲۳- انسائیکلو پیڈیا آف سوشل سائنسز، تحت عنوان NATION، ص ۹

۲۴- خلاصہ تاریخ بائبل (ملخصاً) ص ۹۹-۹۳ پروفیسر بی ایس این ڈی، آوازِ حق، لاہور، ۱۹۷۵ء

۲۵- تاریخ ہندو پاک، وی۔ ڈی مہاجن، ص ۵، حاشیہ اسی جذبۂ خیر سگالی کا مظاہرہ امریکہ نے ۱۹۷۱ء کی پاک بھارت جنگ کے دوران ساتواں بحری بیڑہ بھیج کر کیا تھا۔ کسنجر نے اس بحری بیڑے کی ملا کا آمد کا مقصد، چین کو مشرقی پاکستان کے دفاع سے روکنا بتایا کیونکہ چین نے دھمکی دی تھی ''جب تک کہ ہمارے اسلحہ خانوں میں ایک گولی بھی باقی ہے مشرقی پاکستان کا دفاع کیا جائے گا'' White House years P.910 H-kissinger London 1979

۲۶- اس بحث کو صرف ''اقبال اور مدنی'' کے معرکۂ دین و وطن کے مطالعہ سے نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس ضمن میں وفاتِ اقبال کے بعد سید مدنی کا رسالہ مسئلہ قومیت اور اسلام دیکھنے کی ضرورت ہے کہ وہی قولِ فیصل ہے۔

۲۷- مقالات اقبال، ص ۹۷-۲۷۸ اپنا کالم غیر سیاسی باتیں ''تا قیامت صدارت'' سے سجانے والے عبدالقادر حسن بھی اپنی عاقبت پر غور فرمائیں کہ ابھی رجوع کا موقع ہے۔

۲۸- برصغیر میں اسلامی جدیدیت، ۶۱، پروفیسر عزیز احمد، اردو ترجمہ ڈاکٹر جمیل جالبی، ادارہ ثقافت اسلامیہ، باراول، ۱۹۸۹ء، بحوالہ سید احمد خاں، ازسی ایف آئی گراہم، ۱۸۸۵ء

۲۹- حیاتِ جاوید، جلد اول، ص ۱۱۲، سید الطاف حسن حالی

۳۰- متحدہ قومت اور اسلام، ص ۱۳۸

۳۱- اقبال بحیثیت مفکرِ پاکستان، ص ۳۳ ڈاکٹر عبدالحمید، اقبال اکیڈمی، لاہور ۱۹۸۸ء

۳۲- تاریخ علی گڑھ تحریک، ص ۱۳، پروفیسر ممتاز حسین، سلسلہ مطبوعات نمبر ۹۸، آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس، کراچی ۱۹۸۸ء

۳۳- تاریخ علی گڑھ، ایضاً، ص ۱۳۰

۳۴- ایضاً، ص ۳۲-۱۳۱

۳۵- برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامی، ص ۳۲۲ (بحوالہ آخری مضامین۔ سید احمد خان ص ۴۶) اشتیاق حسین قریشی، ترجمہ ہلال احمد زبیری، شعبۂ تصنیف و تالیف، کراچی یونیورسٹی ۱۹۵۸ء اشاعت سَوم۔

۳۶- مجلّہ فیض الاسلام (علامہ اقبال اور تصورِ پاکستان) ص ۱۰۵، راولپنڈی۔

۳۷- Indian Musalmans W.N. Lies, London 1971

۳۸- مفکرِ پاکستان، محمد حنیف شاہد، لاہور، ۱۹۸۲ء، ص ۲۴۵

۳۹- خطبات سرسید، ص ۲۱۵

۴۰- اقبالیات کے سو سال، ص ۶۵، بحوالہ رسالہ جوہر اقبال نمبر، ۱۹۳۸ء

۴۱- کلیاتِ اقبال، فارسی، ص ۷۳۱، (جاوید نامہ، تحت عنوان ''آشکارا می شود روح ہندستاں'')

آسماں شق گشت و حورے پاک زاد　　پردہ را از چہرۂ خود برکشاد
باچنیں خوبی نصیبش طوق و بند　　بر لبِ او نالہ ہائے دردمند

❁ ❁ ❁

حصہ دوم

''ہم صفیرو! تُم مری عالی نگاہی دیکھنا
شاخِ نخلِ طُور تاڑی آشیانے کے لیے''

شعرِ متروک ۱۹۰۱ء

باب دوم:

فکرِ اقبال میں تصورِ قومیت کے ابتدائی خط و خال

فصل اول: دورِ استفہام (ابتدا سے ۱۹۰۴ء تک)

۱- زمانۂ طالب علمی اور انجمن کشمیری مسلمانانِ لاہور
(۱۸۹۳ء-۱۸۹۸ء)

ہر چند کہ نوعمری کے خیالات زیادہ تر جذباتی نوعیت کے ہوتے ہیں اور اس زمانے کی سوچ، گھریلو ماحول اور بیرونِ خانہ سوسائٹی کا عکس ہوتی ہے۔ تاہم یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ فطرتِ سادہ پر اسی زمانے کے جمائے گئے معتقدات کے نقوش آ گے چل کر انسانی فکر و عمل میں ظاہر ہوتے ہیں اور یہ کہ جن لوگوں کو آ گے چل کر کسی اہم قومی مقام تک پہنچنا ہوتا ہے اُن کا بچپن ولڑکپن بھی ''ہونہار بروا کے چکنے چکنے پات'' کے مصداق، عام لڑکوں بالوں سے بہرطور منفرد ہوتا ہے۔ مولوی میر حسن کا اقبال کو سکاچ مشن سکول سے لے جانا اور ''اقبال دیر سے آیا کرتا ہے'' جیسے کئی حوالے جو نوعمر اقبال کی اقبال مندی کی شہادت میں پیش کیے جاتے ہیں، صرفِ نظر کے مستحق نہیں۔ دین دار گھرانے کا فیضان، قرآن فہمی کے حوالے سے منقول اسی روایت سے ظاہر ہے جو اقبال کے والد بزرگوار کی اُس نصیحت کی تشریح میں بیان کی گئی جو آ گے چل کر رازی اور صاحب کشاف کی گرہ کشائیوں کے مقابل، مستند اور محکم راہ قرار پائی۔ یعنی ''بیٹا قرآن وہی سمجھ سکتا ہے جس پر قرآن کا نزول ہو'' بظاہر اس سادہ سے جُملے میں تفقہہ فِی الدین سے لے کر حقیقت الوحی اور حقیقتِ محمدیہ تک کے سارے اسرار کی کُنجی تھی۔ والدِ اقبال نے اقبال کے مستفسرانہ استعجاب کی گرہ کھولتے ہوئے بتایا:

> آدم علیہ السلام سے حضور رسالت مآبؐ تک کہ خاتم الانبیاء ہیں، جتنے نبیؑ مبعوث ہوئے اُن میں سے ہر ایک کا گزر مدارجِ محمدیہ ہی میں سے ہو رہا تھا۔ وہ گویا ایک سلسلہ تھا جس کا خاتمہ ذاتِ محمدیہ کی تشکیل پر ہوا—— شعورِ انسانی کی تشکیل کے ساتھ ساتھ بالآخر وہ مرحلہ بھی آ گیا کہ زندگی اپنے مقصد کو پالے تو ذاتِ محمدیہ بھی اپنی پوری شان سے جلوہ گر ہوگئی۔ حضور رسالت مآبؐ تشریف لائے بابِ نبوت بند ہوا انسانیت اپنے معراج کو پہنچی۔ (۱)

فطری قوتوں کے زور پر چلنے والے نوعمر اقبال کے لیے راہ نمائی کا یہی درس تھا جو ''ہمالہ'' میں طُور سینا پر ''ایک تجلی'' سے حرا کی ''سراپا تجلی'' تک رنگ بکھیرتا نظر آتا ہے۔ اور ''سرگزشت آدم'' میں ''جبلی شعور کے جام آتشیں'' پینے سے دل کے نہاں خانے میں مقیم ''اوجِ خیال فلک نشیں'' تک اسی ''معراجِ انسانیت'' کے جلوے نمایاں کیے جاتے رہے۔ وجودی صوفیہ کے شیخ اکبر محی الدین ابنِ عربیؒ کے ''فصوص الحکم'' پر بحثیں تو گویا روزانہ کا معمول تھا۔ جو ''الجیلیؒ کے نظریۂ توحید مطلق'' تک جا نکلا اور ''راز حیات کی فلسفیانہ جستجو'' کا محرک بن گیا۔ ورڈز ورتھ کی فطرت پسندی نے جسے اور جِلا بخشی۔ مولوی میر حسن کا فیض تربیت۔ اُس ذہنی ہیوٗلا کو جو گھریلو ماحول نے تیار کیا تھا پروان چڑھانے کے کام آیا جسے پروفیسر آرنلڈ نے بامِ عروج تک پہنچا دیا۔ ''بُو ترابی'' کے ابتدائی حوالے اور ''تفضیلِ علیؓ'' کا اعتراف، بالآخر جس فلسفۂ خودی میں کراری، شبیری اور مَردِ حُر کا استعارہ بنے، سب اسی لڑکپن ہی کے اُجیالے ہوئے نقوش تو تھے---!

اقبال کی شاعری کے آغاز کا معلوم زمانہ ۱۸۹۳ء ہے۔ اس دورِ نومشقی کا اکثر کلام یا تو اقبال نے خود ضائع کر دیا، یا امتدادِ زمانہ کے ہاتھوں تلف ہو گیا[۲] اس لیے کہ بانگِ درا ۱۹۲۴ء میں مرتب ہوئی جب کہ اقبال کی فکر ایک مخصوص رُخ اختیار کر چکی تھی وہ رُخ جس کا اِکّا دُکا اظہار دورِ نومشقی کی غزل سرائی میں بھی ملتا ہے۔ اب ایسے پریشان افکار اور کمزور کلام سامنے لایا جانا مناسب نہ تھا[۳] یا نہ سمجھا گیا۔ وجہ کوئی بھی ہو لیکن اُس دور کے افکار سے متعلق جاری بحثوں میں یہی متروک کلام قولِ فیصل کا کام دیتا ہے۔ اس لیے اس کلام کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

اقبال ستمبر ۱۸۹۵ء میں بغرضِ تعلیم لاہور پہنچے اور انٹرمیڈیٹ سال اول کے ایک طالب علم غلام بھیک نیرنگ سے تبادلۂ کلام کا آغاز ہوا[۴] اُس غزل کے آخری دو شعر نوجوان اقبال کی ''ذہنی اور نفسیاتی ساخت'' سمجھنے میں مدد دیتے ہیں:

شورشِ قالوا بلیٰ اُٹھی جہاں صبحِ اَلست
دل اُسی مے خانے کا ٹوٹا ہُوا پیمانہ ہے
اُڑ کے اے اقبال سوئے بزمِ یثرب جائے گا
رُوح کا طائر عرب کی شمع کا پروانہ ہے[۵]

ذرا ''حقیقتِ محمدیہ'' اور ''شعورِ انسانی کے معراج'' کے حوالے سے ''ختمِ نبوت'' کے اُس درس کو ذہن میں رکھ کر ان اشعار پر غور فرمائیے۔ فکرِ اقبال میں قومیت کے ابتدائی خط و خال آپ کی نگاہوں میں اُبھر آئیں گے۔ قوم کے حوالے سے فروری ۱۸۹۶ء کی نظم فلاحِ قوم یا تعلیم و ترقی، اقبال کی پہلی نظم ہے جو انجمن کشمیری مسلمانان لاہور کے پہلے اجلاس میں پڑھی گئی اور مارچ ۱۸۹۶ء کے کشمیری میگزین میں شائع ہوئی۔ اس نظم میں کشمیری مسلمانوں کی ''بُری حالت'' پر اقبال کی آنکھ سے ''جَیجوں اُمڈتا ہے'' مگر اس انجمن کی تشکیل اُس کے دل کو خُرم کرتی ہے اور وہ اس انجمن کے قیام سے ''طالعِ واژون'' کے راہ پر آنے اور، ہر شے سے حسنِ قوم کے مصئون ہو جانے کی اُمید باندھتا ہے۔ اُسے یہ ''اتفاق و اتحاد'' ظلمت سے نجات کی روشنی لگتا ہے۔ وہ دعا کرتا ہے کہ تا قیامت قوم کا ہر فرد قوم پر مفتون رہے اور علم کی دوڑ میں آگے ہی آگے بڑھتا جائے:

دُعا یہ تجھ سے ہے یا رب کہ تا قیامت ہو
ہماری قوم کا ہر فرد قوم پر مفتوں
جو دوڑ کے لیے میدانِ علم میں جائیں
سبھوں سے بڑھ کے رہے اُن کے فہم کا گلگوں
کچھ ان میں شوق ترقی کا حد سے بڑھ جائے
ہماری قوم پہ یا رب وہ پھونک دے افسوں
دکھائیں فہم و ذکاؤ ہُنر، یہ اوروں کو
زمانے بھر کے یہ حاصل کریں علوم و فنوں (۶)

اس اجلاس میں اقبال نے کچھ قطعات بھی پڑھے۔ اُن میں اقبال ''پنڈت'' کہلانے پر ''شرم آنے'' کا ذکر کرتا ہے۔ اس لیے کہ یہ نام اُسے ایام گزشتہ کی بُت پرستی یاد دلاتا ہے۔ یعنی کشمیری مسلمانان کی ملکی قومیت نے جس میں مسلمانان قابلِ توجہ ہے۔ پہلے ہی قدم میں نسلی تفاخر کا بُت توڑ کر رکھ دیا اور وہ بھی ایام گزشتہ کی بُت پرستی کا حوالہ ہونے کی وجہ سے۔ یہ ''فلاحِ قوم'' کی تدبیر کا مرحلہ اول تھا جو کشمیری علاقائیت۔ غریب الدیار، قومی مستضعفین کی ''بُری حالت'' کی اصلاح تک پھیل گیا۔ اور وہ بھی ''مسلمانان لاہور'' کے حوالے سے۔ اب اقبال اُس دستِ جفا کیش کے ٹوٹنے کی تمنا کرتا ہے جس نے روحِ آزادی کشمیر کو پامال کر کے

مسلمانانِ کشمیر کو پنجۂ ظلم و جہالت میں دے کر بے پر و بال کر دیا ہے۔ وہ ایک بار پھر قوم کو حروفِ کشمیر کی طرح متحد ہوتا دیکھنے کی آرزو کرتا ہے۔ کیونکہ یہی تدبیر اُس کے نزدیک ''دُرِ مطلوب'' تک لے جائے گی اور وہ ''اخوت کے اسی صدف'' میں پنہاں ہے اور آخری بات یہ کہ کشمیر، سے اُس کی محبت اُس کی وہ جنت نظیری ہے جو اُسے ''جائدادِ آدم'' بناتی ہے جو کشمیری مسلمانوں کو وَرثے میں ملی۔ ذرا اس ''وَرثہ'' کے تحت ''ہبوطِ آدم'' کے حوالے پر بھی نظر رکھیں:

کشمیر کا چمن جو مجھے دل پذیر ہے،
اس باغِ جاں فزا کا یہ بلبل اسیر ہے
وَرثے میں ہم کو آئی ہے آدم کی جائداد
جو ہے، وطن ہمارا، وہ جنت نظیر ہے (۷)

یہ نظم بظاہر ایک ''محدود نسلی اور ملکی قومیت'' کے حوالے سے ہے مگر کشمیری مسلمانان لاہور کی ترکیب پیشِ نظر ہو تو اس پہاڑی ندی کے پھیلنے بڑھنے کے سارے امکانات اِن نظموں میں موجزن نظر آتے ہیں۔ جو بالآخر ''جائدادِ آدم'' تک ہمہ گیر ہو جاتی ہے۔ بری حالت بدلنے کے لیے فہم و علم و ذکا کی دوڑ میں آگے نکلنے کی ضرورت کے ساتھ حروفِ کشمیر کی طرح متحد ہونے کی اپیل اور انجمن کی تشکیل سے طالع واژوں کے راہ پر آنے کی اُمید اخوت کے صدف میں دُر مَطلوب کا مکنون ہونا۔ بُت پرستی کے حوالے سے پنڈت کہلانے سے شرم ساری کا اعلان۔ ایسے ایمانی جوہر ہیں جو عرصۂ فکر و عمل میں اُس کے بھٹک جانے کی غمازی نہیں کرتے۔ نسلی بُت تو ٹوٹ گیا اب ''ملکی قومیت'' کا بُت باقی تھا۔ جس کے سائے انجمن کے بارہویں اجلاس میں عدم شرکت کے حوالے سے صدر جلسہ کی اس وضاحت سے بکھر گئے کہ:

> سر اقبال کو ہماری اس کانفرنس کے ساتھ ایک عرصے سے اختلاف رہا ہے۔ اُن کا خیال تھا کہ ایسی انجمنیں جن کا تعلق برادریوں (نسلی و ملکی) کے ساتھ ہو نقصان دِہ ہیں۔ (۸)

''ایک عرصے سے اختلاف'' کا تعین تو ممکن نہیں۔ مگر فکرِ اقبال سے نسلی و مُلکی قومیت کے سایوں کا اتر جانا۔ ''ورثے میں ہم کو آئی ہے آدم کی جائیداد'' کے ساتھ ''جو ہے وطن ہمارا وہ جنت نظیر ہے'' کے اعلان میں موجزن یہ لہریں ثابت کرتی ہیں، جو ہر اُس وطن کو جنت نظیر بتاتی ہیں جو ''ہمارا'' ہو۔ یہ مسلمانوں کے لیے قیدِ وطن سے آزادی کا مبہم اشارہ ہے مرزا جلال الدین کے محولہ بالا بیان کو ''انجمن'' کی تشکیل سے اقبال کی ''خُرمی'' سے ملا کر دیکھئے تو ''مسلمانان ہند

کے لیے الگ سیاسی تنظیم' کے خیال، کا تعین ممکن ہو جاتا ہے۔ یعنی اول ہی سے ۔ ۱۸۹۸ء کی ایک شوخ غزل کے دو شعر نوجوان اقبال کی آنکھوں میں منقوش نظارے کا پتہ دیتے اور ہمارے موقف کی محکمی پر مُہر ثبت کرتے ہیں۔ یہاں ''رنگ اَو ادنیٰ'' حقیقتِ محمدیہ کے حوالے سے معراجِ انسانیت ہی کا خواب ہے:

رنگِ اَوْ اَدنیٰ میں رنگین ہو کے، اے ذوقِ طلب
کون کہتا تھا کہ لطفِ ماعَرفنا اور ہے
دیکھ اے ذوقِ تکلم! یاں کوئی مُوسٰے نہیں
جو مری آنکھوں میں پھرتا ہے وہ نقشہ اور ہے (۹)

غریب الدیار۔ مصری بنی اسرائیل۔ کی نسلی قومیت اور علاقائیت، پر مبنی مستضعفین سے لے کر مکہ المکرّمہ کے بلا تمیز رنگ و نسل، مستضعفین کی ''بُری حالت'' بدلنے کی خاطر تشکیلِ قومی کی وہ روداد جو بابِ اول میں بیان ہوئی۔ پیشِ نظر ہو تو ذوقِ تکلّم کو دکھائے جانے والے ''اور نقشہ'' کا آنکھوں میں ہونا۔ ''ہمالہ'' میں ''تُو تجلی ہے سراپا چشمِ بینا کے لیے'' کے اعلان کی تفسیر کرتا نظر آتا ہے اور یہی نقش رنگ او ادنیٰ میں رنگیں ہونے کے باوجود ''ماعَرَفنَا'' کی صدائے اشتیاق کا رُخ متعین کرتا نظر آتا ہے جس میں آگے چل کر مرتب ہونے والی تصویر کے سارے رنگ پنہاں ہیں۔ نوجوانی کے جذباتی عہد کے اس مختصر سے معلوم سرمائے میں بھی، اخوت، اتحاد، آزادی، تعلیم و ترقی کی خواہش۔ جس کی روشنی اوروں تک پھیلتی جائے۔ مے خانۂ الست کے پیمانِ اول۔ قالُوا ''بلیٰ'' کا ٹوٹا ہوا پیمانہ ہونے کا احساس۔ آدم کی جنتِ گم گشتہ کا وارث ہونے کا دعویٰ، کلیم کے ذوقِ تکلم کے لیے ''جوابِ لن ترانی'' کے مقابلے میں، ''رنگِ اَو ادنیٰ'' میں ڈوب کر بھی ماعرفناکَ حَقَّ معرفتکَ کی صداقت اور اس صدائے پُر لطف کا اشتیاق اور اس کا امین ہونے پر اظہارِ تفاخر، اور اسی ذیل میں رُوح کے طائر کا شمعِ عرب کا پروانہ ہونے کا اعلان اور اُڑ کر بزمِ عرب تک جانے کی آرزو، ایسے عناصر ہیں جنھیں اقبال کی شخصیت کی تعمیر میں اساسی حیثیت حاصل ہے۔ آگے چل کر اخوت کا وہ صدف جس میں کشمیری مسلمانانِ ہند کا دُرِ مطلوب پوشیدہ دیکھا تھا۔ انجمن حمایتِ اسلام کے سٹیج سے ''صاحبِ اَولیٰ'' کی زبانی یوں نمودار ہوتا ہے:

جس طرح مجھ سے نبوت میں کوئی بڑھ کر نہیں
میری اُمت سے حمیت میں کوئی بڑھ کر نہیں
امتحانِ صدق و ہمت میں کوئی بڑھ کر نہیں
ہم مسلمانوں سے غیرت میں کوئی بڑھ کر نہیں
یہ دل و جان سے خدا کے نام پر قربان ہیں
ہوں فرشتے بھی فِدا جن پر یہ وہ انسان ہیں (۱۰)

ڈاکٹر گیان چند کو اس نظم کا مقصود صرف یتیموں کے لیے چندہ مانگنا نظر آیا مگر اس چندے کے لیے مسلمان قوم کے اتحاد و اتفاق، باہم اخوت اور حمیت کے گہر تک اُن کی نگاہ نہ جا سکی۔ وہ اس نظم کے اُس بند سے بھی مستفید نہ ہو سکے جس میں ''زندگی کے بحر'' کا قیام ''جزر و مد اُمید'' بتایا گیا ہے اور لوزالغت سے ضیاء یاب ہونے کے بعد ''ابرِ تغیر'' کے ''طوفانِ ستم'' کے ہاتھوں کسی کی کامیابی اور کسی کی محرومی کو گاہے گاہے مسرت کی ہوا کا منظر بتایا ہے اور واضح کیا ہے کہ اس تغیر کی دنیا میں قومی زندگی کے بحر کا قیام جزر و مد امید پر ہے۔ ورنہ خاکِ لحد فنائے دوام:

ہے قیام بحرِ ہستی جزر و مد امید کا !!
گاہے گاہے آ نکلتی ہے مسرت کی ہوا
زندگی کو نورِ الفت سے ملی جس دم ضیاء
لے کے طوفانِ ستم، ابرِ تغیر آ گیا
ہے کسی کو کامِ دل حاصل، کوئی ناکام ہے
اس نظارے کا مگر خاک لحد انجام ہے (۱۱)

''اس نظارے کا مگر خاکِ لحد انجام ہے'' میں ''مگر'' بمعنی ''شاید'' یہی وہ استفہام ہے جو آگے چل کر ''خفتگانِ خاک سے استفسار'' کا سبب تخلیق ہوا۔ ''بحرِ ہستی کے جزر و مدِ اُمید'' کا یہی تکوینی اَمر ۱۹۰۱ء کی نظم ''ہمالہ'' میں بھی زیرِ غور آتا ہے نظم سرگزشت آدم ۱۹۰۴ء تو واضح طور پر جبلی شعور سے خانۂ دل میں مکیں نورِ ازل (اوجِ خیالِ فلک نشیں۔ قالوا بلیٰ کے حوالے سے تسخیر فطرت اور وحدت آدم) کی یافت تک چلتی ہے۔ ۱۹۰۹ء کی نظم ستارہ میں ابر تغیر کا یہی طوفانِ ستم۔ ''ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں'' کی صورت میں ڈھلتا ہے اور آگے چل کر یہی ''جو اوج ایک کا ہے دوسرے کی پستی ہے'' --- نظم ''دوستارے'' میں ''آئین جہاں کا ہے جدائی'' پر منتج

ہوتا ہے یہ سب اسی ابرِ تغیر کے طوفانِ ستم کے تکوینی امر ہی کے اثرات ہیں۔ تاہم ''نالۂ ستم'' میں ''علتِ حرماں نصیبی'' کے دردِ آزار'' کے لیے جس نسخۂ مہر ومحبت کو مسیحا بتایا گیا ہے۔ اقبال نیا شوالہ ۱۹۰۵ء کی تعمیر میں ناکامی کے بعد بھی اسی ''نسخۂ مہر و محبت'' کو آزماتا ہوا نظر آتا ہے۔ چنانچہ نالۂ یتیم ۱۹۰۰ء سے دوستارے ۱۹۰۹ء تک برابر چلتی ہوئی یہ وحدتِ افکار معروضی تقاضوں کے تحت پیرائے بدلتی اور تعیینِ نتائج میں پختگی کی دلیل تو ہے لیکن اقبال کے بنیادی عقائد یا معروضی نظریات میں اُس مفروضہ تبدیلی کی شہادت نہیں دیتی۔ جسے عرفِ عام میں ذہنی ارتقا کہا جاتا ہے۔ لگ بھگ اسی زمانے میں اقبال نے الجیلیؒ کی تصنیف انسانِ کامل پر ''الجیلی کا نظریۂ توحیدِ مطلق'' کے نام سے مقالۂ انگریزی میں اور ''علم الاقتصاد'' نامی کتاب اُردو میں لکھی۔ ان ہر دو تصانیف کے مطالب اور نالۂ یتیم کے مطالب میں واضح اشتراک کا تقاضا ہے کہ مذکورہ منظومات سے پہلے ان ابتدائی نثری تخلیقات پر نگاہ دوڑائی جائے۔

۲- ذوقِ جستجو: ابتدائی نثری تصانیف (۱۹۰۰ء تا ۱۹۰۳ء)

اقبال ایم اے کرنے کے بعد غالباً اپنے استاد پروفیسر آرنلڈ کی سفارش پر (موجودہ پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور میں) میکلوڈ عریبک ریڈر کے عہدے پر مقرر ہوئے۔ یہ ملازمت ۱۳ر مئی ۱۸۹۹ء سے ۳۱ مئی ۱۹۰۳ء تک رہی [۱۲] اسی دوران اقبال، شیخ عبدالقادر کی جگہ جو چھٹی پر تھے یکم جنوری ۱۹۰۱ء سے ۳ر اکتوبر ۱۹۰۱ تک اسلامیہ کالج لاہور میں ادبیاتِ انگریزی کے اسسٹنٹ پروفیسر بھی رہے [۱۳] ۱۶ر اکتوبر ۱۹۰۲ء سے چھ ماہ کے لیے گورنمنٹ کالج میں ادبیاتِ انگریزی ہی میں بطور ایڈیشنل پروفیسر کا کام کیا۔ ۳ر جون ۱۹۰۳ء کو عریبک ریڈر کی مدتِ ملازمت ختم ہونے کے بعد ۳۰ر دسمبر ۱۹۰۳ء دوبارہ گورنمنٹ کالج میں ملازمت ملی [۱۴] دوبارہ توسیع کے نتیجے میں یکم اکتوبر ۱۹۰۵ء تک یہ سلسلۂ معلّمی جاری رہا جب اقبال اعلیٰ تعلیم کے لیے یورپ روانہ ہو گئے۔ [۱۵] اس عرصہ میں اقبال کی مصروفیات میں فلسفہ، تاریخ، معاشیات اور انگریزی ادب کی تدریس کے ساتھ ساتھ عربی انگریزی کتب کا ترجمہ کرنا اور عربی کی نصابی کتابوں کی چھپائی کا کام کرنا شامل تھا۔ ایک ہفتہ میں اٹھارہ پیریڈ لینا۔ اُس کے لیے تیاری کرنا، ساتھ ہی اشاعتِ کتب اور بعض کتابوں کے ترجمہ کا کام کرنا۔ اس دور میں اقبال کی عدیم

الفُرصتی کا اندازہ کرنے کے لیے کافی ہے۔ ان کے ایک شاگرد شجاع الدین بیان کرتے ہیں:

شیخ عبدالقادر اُن دنوں اخبار آبزور (دی پنجاب آبزور) کے ایڈیٹر تھے اور اسلامیہ کالج میں ادبیاتِ انگریزی کے پروفیسر تھے۔ اُنہیں چند روز کی رخصت لینی پڑی تو اُن کی جگہ اقبال مرحوم یہ فرائض انجام دینے لگے۔ میں اُن دنوں ایف اے کا طالب علم تھا۔ نصاب میں Seekers After GOD یعنی ''متلاشیانِ حق'' کے نام سے ایک کتاب شامل تھی جس میں زمانۂ قبل از مسیحؑ کے تین حکماء کی سرگزشتیں درج تھیں۔ عیسائی مصنف نے ان متلاشیانِ حق کے بعض اقوال کا موازنہ انجیل کی آیات سے کیا تھا۔ لیکن علامہ مرحوم نے کلام پاک کی آیات سے اِن اقوال کی تشریح کی جو اُن کے ساتھ مطابقت رکھتی تھیں۔ موازنے کے دوران آپ یہ ثابت کرتے جاتے تھے کہ قرآن کی آیات اِن اقوال سے بدرجہا افضل اور بہرنوع اکمل ہیں۔ اسلامیہ کالج کی چند روزہ پروفیسری نے ہی آپ کے تبحرِ علمی کا سکہ بٹھا دیا تھا(۱۶) ہمیں ''حکیم الامت اقبال'' سے متعلق ''محمد اقبال'' کے ایک شاگرد کے ان خیالات سے تعرض نہیں مقصود تو یہ ہے کہ قبل از مسیح کے حکماء کے نظریات کا موازنہ مسیحی افکار سے کرنے کے جواب میں اقبال نے ان کا موازنہ آیاتِ قرآنی سے کر کے الفرقان کے بیانات کو بدرجہا افضل واکمل ثابت کرنے کا جو کام کیا وہ ان کے تنقیدی مقالہ "The doctrine of absolute unity as expounded by Abdul Karim Al-jelani" مطبوعہ "Indian Antiquary" بمبئی ستمبر ۱۹۰۰ء کی صدائے بازگشت تھی۔ عبدالکریم الجیلی نے ــــــ فلسفۂ الٰہیاتِ اسلامی پر اپنی مدبرانہ تصنیف ''انسانِ کامل'' میں ایرانی ثنویت اور مسیحی تثلیث کا تحقیقی اور تنقیدی جائزہ لیا تھا اور بائبل کے بیانات سے مدد لی تھی۔ اقبال ارتقائے حیات اور فلسفۂ کائنات پر زمانۂ طالب علمی ہی سے غور کر رہے تھے۔ جیسا کہ غلام بھیک نیرنگ نے زمانہ طالب علمی ہی میں ملٹن کی کتاب جنتِ گم گشتہ کے جواب میں نظم لکھنے کی آرزوئے اقبال کا ذکر کیا ہے اور جو بقولِ نیرنگ کبھی پوری نہ ہوئی۔(۱۷)

اقبال عہد آفریں کے مصنف اسلم انصاری نے اس حوالے سے نظم ''ہمالہ'' کو اسی منصوبے کی ابتدائی تشکیل سے تعبیر کیا ہے۔ اس موضوع پر ان شاء اللہ اگلی فصل میں بحث ہوگی جب ہم اقبال کے ''حسنِ ازل'' کی تلاش کا تعاقب کریں گے۔ یہاں تو ہمیں اس ''نقشِ اول'' کو ابھارنا ہے جو کشمیری پنڈتوں کے اُس خاندان سپرُو کے فردِ فرید کے ذہن پر مرتسم ہوا، جو تصوف کی راہ سے اسلام میں داخل ہوا اور فصُوص الحکم میں توغل جس کی پہچان تھی۔ ابھی تو

ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اقبال جب ملٹن کی مذکورہ فکری مساعی کے بعد الجیلیؒ کے انسان کامل میں توحیدِ مطلق کے رُوحانی تجربے سے دوچار ہوا تو اُس کے ہاں وحدت میں کثرت کا وہ فلسفہ جو توارث سے ابتدائی ماحول تک اُن کے ساتھ رہا کیا رُخ اختیار کرتا ہے۔ ہم بابِ اول میں شرح وبسط سے بیان کر چکے ہیں کہ قوم اور قومیت کی تشکیل ہمیشہ نظریاتی بنیادوں پر ہوئی ہے اور اُس میں اہلِ قوم کی اُس نفسیاتی ساخت کا عملِ دخل رہا جو اُن کے تصورِ الٰہ کا فلاطونی جلوہ تھا۔ لیکن اقبال کے تصورِ الٰہ تک جانے سے پہلے اُس کی فکری تگ وتاز کا عمومی رنگ دیکھ لینا ضروری ہے۔ اقبال نے اس زمانے میں جو دوسرے تصنیفی کام کیے وہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ بچوں کی تعلیم وتربیت،۱۹۰۲ء

۲۔ اردو زبان،۱۹۰۲ء (۱۸)

۳۔ اردو زبان پنجاب میں،۱۹۰۲ء

''بچوں کی تعلیم وتربیت'' مطبوعہ مخزن ۱۹۰۲ء (جنوری) میں ہر چند کہ اقبال کوئی مخصوص تعلیمی نظریہ نہیں دیتا لیکن وہ بچے کی نفسیات اور اُن جبلّی قوتوں کا ذکر ضرور کرتا ہے جن کی مجموعی نشو ونما سے بقول اس کے ''ایک مکمل شخصیت'' کی تشکیل ممکن ہے۔ اس مقالے سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اس حقیت سے پوری طرح آگاہ ہے کہ علم وعمل میں کوئی مغائرت نہیں۔ علم وعمل میں جس طرح لفظی تجنیس ہے اسی طرح عملی دنیا میں علم کردار سازی کا دوسرا نام ہے۔ اقبال کے نزدیک بچہ سراپا متعلّم ہستی نہیں متحرک ہستی بھی ہے۔ (۱۹) اس لیے اُس کی طفلانہ حرکتوں کی منظّم تربیت ہونی چاہیے۔ یہ تعلیم کا جدید ترین نظریہ ہے جہاں طالب علم صرف Passive listener نہیں رہا۔ اقبال کے نزدیک تعلیم کا بنیادی مقصد ''فرد کی ذات کی بیداری اور استحکام ہے۔ فرد کی جملہ ظاہر ومخفی صلاحیتوں کو ابھارنا اور اُن کی مناسب نشو ونما سے مضبوط شخصیت بنانا ہے۔ جو فرد کے قویٰ (حواس خمسہ کے ساتھ ساتھ قوتِ متخیلہ یا واہمہ اور قوتِ متمیزہ کے ساتھ قوتِ عقلیہ اور مُتجَسّسہ) کی متوازن تہذیب اور پرورش کرے۔ تاکہ جُستجو کی فطری صلاحیت چمکے اور تخلیق وجدت کے اوصاف پیدا ہوں۔'' (۲۰)

اقبال بار بار فرد کی جس شخصیت کا ذکر کرتے ہیں وہ ''انسانِ کامل'' کی تشکیل ہی کا تذکرہ ہے۔ ''فرد کی ذات کی بیداری واستحکام'' کے افکار، اقبال کے کسی ''متحرکِ غیر متحرک'' کا پرستار ہونے کی غمازی نہیں کرتے۔ ''فرد کے قویٰ کی متوران تربیت'' تناقضاتِ نفس میں توازن اور

وحدت پیدا کرنے ہی کا اشارہ ہے اور سب سے بڑھ کر علم کو عمل میں ظاہر کرنے کی بات ہے جو عبدالکریم الجیلی کے ''انسان کامل'' میں ذات و صفات کے حوالے سے ہوئی:

> The zaat is visible to us, although all its attributes are not known to us. Even its attributes are not known as they are in themselves; their shadows or their affects are only known. For instance, generosity itself is unknown, only the effects or the fact of giving to the poor's is known and seen. This is due to the attributes being in corporated in the very essence of zaat. If the expression of the attributes in its real nature has been possible, its separation from the zaat would have been passable also.(21)

یہ تھا ''وحدت الوجود'' کا وہ صوفیانہ نظریہ جسے اقبال نے ''وحدت الموجود'' بنا کر فرد اور جماعت کے حوالے سے جاری تنازعے کا اخلاقی حل پیش کیا جسے فلسفۂ خودی و بے خودی کہا جاتا ہے۔ یعنی صفات کو مادی اعمال میں مشہود کرنا۔ تاکہ ذات کی حقیقت کُھل سکے اور نگاہوں میں مشہود ہو۔ اسرارِ خودی کے انگریزی ترجمہ کی اشاعت پر اتھینیم میں چھپنے والے اعتراضات کا جواب نکلسن کے نام اپنے مکتوب میں اقبال نے یوں دیا تھا:

> دی اتھینیم والے مضمون میں جو خیالات ظاہر کیے گئے ہیں وہ بہت حد تک حقائق کی غلط فہمی پر مبنی ہیں--- وہ انسانِ کامل کے متعلق میرے تخیل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا۔ یہی وجہ ہے کہ اُس نے خلط مبحث کر کے میرے انسانِ کامل اور جرمن مفکر (نٹشے) کے فوق البشر کو ایک ہی چیز سمجھ لیا۔ میں نے آج سے تقریباً بیس سال قبل انسانِ کامل کے متصوفانہ عقیدے پر قلم اٹھایا تھا۔ میرا عقیدہ ہے کہ کائنات میں جذبۂ الُوہیت جاری و ساری ہے لیکن میں الیگزنڈر کی طرح یہ نہیں مانتا کہ یہ قوت ایک ایسے خدا کے وجود میں جلوہ آرا ہوگی جو وقت کا تابع ہوگا۔ (۲۲)

''رنگِ اوادنی'' میں رنگین ہونے کے باوجود ''ماعرفنا'' کی وہ گفتار جو نوجوان اقبال کی آنکھوں میں نقش تھی۔ اسی کا نام انسانِ کامل تھا۔ یعنی ''عبد دیگر عبدہٗ چیزے دگر'' اقبال نے اسی خط میں پروفیسر میکنزی کی کتاب انٹروڈکشن ٹو سوشیالوجی کا یہ اقتباس بھی درج کیا تھا جس کا آخری حصہ الجیلیؒ ہی کے فکر کی غمازی کرتا ہے:

> کامل انسانوں کے بغیر سوسائٹی معراجِ کمال پر نہیں پہنچ سکتی اور اس غرض کے لیے محض عرفان اور حقیقت آگاہی کافی نہیں بلکہ ہیجان اور تحریک کی قوت بھی ضروری ہے--- غالباً ہمیں ایک مسیح

کی ضرورت ہے (جو محض بیابان کی صدا نہ ہو بلکہ عہد حاضر کے معاشری مسائل کا فلسفیانہ ادراک رکھتے ہوئے) عصر حاضر کے بیابان آباد، شہروں کے گلی کوچے کے ہنگامہ زار میں تبلیغ کرے۔ جو ضمیر کو زیادہ متشددانہ اور سخت گیر بنائے اور فرائض کے دائرے کو وسعت دینے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ عہدِ ماضی کے شاعروں نے ہمیں فطرت سے محبت کرنے کی تعلیم دی ہے اُنھوں نے ہمیں اس قدر ژرف نگاہ بنا دیا ہے کہ ہم مظاہرِ فطرت میں آوازِ ربانی کا مشاہدہ کر سکیں لیکن ہم اب ایک ایسے شاعر پیغمبر کے منتظر ہیں جو ہمیں صفاتِ الٰہی کے جلوے زیادہ وضاحت کے ساتھ پیکر انسانی میں دکھادے۔ (۲۳)

اقبال نے الجیلیؒ سے ''صفات و ذات'' کی جو فلسفیانہ گفتگو کی تھی اس کا ماحصل وہ وحدت الوجود نہ تھا جو وجودی صوفیہ کے ہاں نفیٔ ذات اور حلُول کہلاتا تھا بلکہ صفات الٰہی (جذبۂ الُوہیت) توحید کو پیکر انسانی میں مشہود کرنا۔ تخلقوا باَخلاقِ اللّٰہ۔ ظاہر ہے کہ توحیدِ مطلق سے تو دیگر ادیان کی مسخ شدہ تعلیمات ناآشنا تھیں یہ صرف حجازی تعلیمات ہی میں محفوظ تھی۔ اس لیے اقبال کو اسلام ہی کی طرف متوجہ ہونا تھا۔ پروفیسر ڈکنسن کے اس اعتراض کے جواب میں کہ ''اقبال کا فلسفہ عالم گیر تو ہے لیکن باعتبارِ انطباق واطلاق مخصوص و محدود ہے کیونکہ بقول اُس کے اسلامی تعلیمات کی رُوح خاص گروہ سے مختص ہے'' جہاں یہ لکھا کہ وہ مخصوص سوسائٹی جو ایک شاعر کا مخاطب ہوسکتی ہے مستقل عقیدہ اور معین راہ رکھتے ہوئے اپنے عملی نمونہ اور ترغیب و تبلیغ سے ہمیشہ اپنے دائرے کو وسیع کرنے والی ہونی چاہیے۔ اور میرے نزدیک وہ سوسائٹی اسلام ہے۔ جو رنگ نسل کو انسانیت کے نصب العین کی راہ کا سب سے بھاری پتھر سمجھتی ہے''(۲۴) وہاں اُنھوں نے یہ بھی لکھا:

> اسلام تو کائناتِ انسانیت کے اتحادِ عمومی کو پیش نظر رکھتے ہوئے اُن کے تمام جُزوی اختلافات سے قطع نظر کر لیتا ہے اور کہتا ہے تَعَالَوْا اِلٰی کَلِمَةٍ سَوَآءٍۢ بَیْنَنَا وَبَیْنَکُمْ الخ--- میری فارسی نظموں کا مقصود اسلام کی وکالت نہیں بلکہ میری قوتِ جستجو تو صرف اس چیز پر مرکوز رہی کہ ایک جدید معاشرتی نظام تلاش کیا جائے جس کا مقصدِ وحید ذات پات، رتبہ و درجہ، رنگ نسل کے امتیازات کو مٹانا ہے--- میرا دعویٰ ہے کہ اسرار (خودی) کا فلسفہ مسلمان صوفیہ اور حکماء کے افکار و مشاہدات سے ماخوذ ہے---قرآن الٰہیات کی کتاب نہیں بلکہ اس میں انسان کے معاش و معاد کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے پُوری قطعیت سے کہا گیا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ ان کا

تعلق الٰہیات ہی کے مسائل سے ہے۔عہدِ جدید کا مسلمان اہلِ علم جب ان مسائل کو مذہبی تجربات اورافکار کی روشنی میں بیان کرتا ہے جن کا مبداء اور سرچشمہ قرآن مجید ہے تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ جدیدافکار کوقدیم لباس میں پیش کیا جا رہا ہے۔ (۲۵)

یہ طویل اقتباس ممکن ہے بے موقع نظر آئے لیکن اس کا پیش کرنا یہ دکھانے کے لیے ضروری تھا کہ انیسویں صدی کے آخری سال ''الجیلیؒ'' کے انسانِ کامل کا مطالعہ، فصوص الحکم کی طرح ان بنیادی مآخذات میں سے ہے جن پر فکرِ اقبال کی عالم گیر عمارت تعمیر ہوئی۔ ان مآخذات کے بارے میں بھی اقبال نے صراحت کر دی ہے ''میں نے اپنا زاویۂ حیات افلسفیانہ جستجو سے حاصل نہیں کیا زندگی کے متعلق ایک مخصوص زاویۂ نگاہ وَرثہ میں مل گیا تھا بعد میں، میں نے عقلی استدلال کو انھی کے ثبوت میں صرف کیا''(۲۶) یعنی اقبال کا فلسفہ زندگی کے بارے میں قدیم صوفیاء اور حکماء کے تجربات کا تکملہ تھا بلکہ بالفاظِ صحیح، جدید تجربات کی روشنی میں قدیم متن کی تشریح ہے جس کا تعلق تو الٰہیات ہی سے ہے مگر مقصد جدید معاشرتی نظام کی تلاش ہے گویا خالصِ عمرانی--- اقبال نے اسی لیے واضح کیا کہ قرآن الٰہیات کی کتاب نہیں بلکہ اس میں انسانی معاش و معاد سے متعلق پوری قطعیت سے ہدایات موجود ہیں۔ اس لحاظ سے یہ جدید تفسیر۔قرآن ہی پر اپنی بنیاد رکھتی ہے اور یہی اقبال کا حقیقی ماخذ ہے۔ اقبال پروفیسر میکنزی کی اس خواہش کی تائید کرتے ہیں کہ آج انسانیت کو ایسے شاعر پیغمبر کی ضرورت ہے جو فطرت سے محبت کے جذبے کو اس حد تک آگے بڑھائے کہ صفاتِ الٰہی کے جلوے پیکر انسانی میں نظر آنے لگیں'' عبدالکریم الجیلیؒ کا انسانِ کامل۔ صفاتِ الٰہیہ ہی کا مظہر ہے۔ مگر خدا کا ظہور نہیں۔ اقبال اسی تخیل کو معاشرتی زندگی کے مسائل کے حل کے لیے کام میں لانا چاہتا ہے۔ ایک ایسا آفاق گیر انسانی معاشرہ جس میں احدیتِ باری کا ظہور ہو وحدت ہی وحدت ہو۔ انھیں مسلم مفکرینِ سے یہی شکایت ہے کہ اُنھوں نے وحدت الوجود کی معاشرتی جلوہ نمائی کے لیے کچھ نہیں کیا۔ وہ مغربی مفکرین کو بھی باور کراتے ہیں کہ کانٹ، ہیگل، برگساں، نٹشے نے جدید فلسفہ کی جو گتھیاں سلجھائیں عبدالکریم الجیلیؒ بغدادی (۱۳۶۵ء-۱۴۰۸ء) ان تک بہت پہلے رسائی پا چکا تھا، وہ باقاعدہ مفکر نہیں (کہ الٰہیات سے باہر نہ نکل سکا) لیکن اس کے باوجود وہ ''سچائی'' کو دیکھتا ہے۔ مناسب اور صحیح فلسفیانہ اسلوب سے ناواقف ہونے کے باوجود تصوف کے دائرے میں رہتے ہوئے بھی اُس نے کچھ ایسے اشارے کنائے کیے ہیں جنھیں آگے بڑھایا جا سکتا ہے اور

ان سے ایک فلسفیانہ نظام وجود میں آ سکتا ہے۔لیکن افسوس بعد کے مفکرین کے ہاں اس قسم کا مثالی تفکر مفقود رہا۔[۲۷] مظاہرِ فطرت میں کارفرما اس ''ازلی سچائی'' کی دریافت اوراس کے تحت ایک مثالی معاشرے کی تشکیل کا فرض اقبال ہی کو نبھانا تھا۔معاشرتی زندگی کے مسائل میں سب سے اہم مسئلہ معیشت تھا جس کے حوالے سے مغرب میں جاگیرداری سے سرمایہ داری اور سرمایہ داری سے اشتراکی نظاموں کا سلسلہ آگے بڑھا اوراسلام، جواقبال کا پہلا اور آخری حوالہ تھا معاشرتی تنظیم کوانسانی بدن سے تشبیہہ دیتا ہےاوراُس کی اصلاح وفساد کودل کی اصلاح وفساد سے مشروط کرتا ہے جو ظاہر ہے بدن میں نظام معاش کا استعارہ ہے۔چنانچہ اقبال نے اسی زمانے میں واکر (Walker) کی کتاب پولیٹکل اکانومی کی تلخیص وترجمہ اوربعض دوسری کتابوں پرریویوز کےعلاوہ ذاتی آراء پرمبنی کتاب ''علم الاقتصاد'' لکھی جس کا ایک باب ''آبادی'' مخزن، اپریل ۱۹۰۵ء میں، مدیرمخزن کے اس ادارتی نوٹ کے ساتھ شائع ہوا ''بلامبالغہ اس فن (علم معاشیاتِ مدن) میں ایسی جامع اور عام فہم کتاب اردوزبان میں آج تک نہیں لکھی گئی''[۲۸] حضرت علامہ نے جس طرح انسانی شخصیت کی تعمیر کے لیے تربیت اوراخلاق کی اہمیت پرزور دیا۔اسی طرح وہ معاشی نظام کوبھی اہمیت دیتے ہیں۔''اس حقیقت کے پیش نظرکہ کسبِ رزق بالفاظ دیگر معاشی جدوجہد ایک امرِ ناگزیر ہے لہٰذا افراد کو جماعت سے جو رشتہ ہے بسبب اس کے یہ جدوجہد کسی نہ کسی نظام کی شکل اختیار کرلیتی ہے۔اقبال نے اس امر پرزوردیا کہ جوبھی معاشی نظام ہواس میں دوباتوں کا لحاظ رکھانا ضروری ہے۔(I) ایک انسانی فطرت کا کہ اگراس کے خلاف کوئی قدم اٹھایا گیا تواس کا ردعمل یقینی ہے۔اس کے نتائج کسی نہ کسی پہلو سے، سیاسی ہوں یا اخلاقی یا کوئی اور، زندگی کے لیے ناگوار ہوں گے۔(II) دوسری یہ کہ فطرت کسی ایسے معاشی نظام کوقبول نہیں کرے گی جس سے اس کی نفی ہوجائے جواز روئے نفسیات ایک قدرتی امرہےاوراول الذکرہی کاایک پہلو۔کتاب کے دیباچے میں وہ لکھتے ہیں:

> اصولِ مذہب بھی تاریخِ انسانی کے سیلِ رواں میں بے انتہا مؤثر ثابت ہوئے ہیں۔مگر یہ بات بھی روزمرہ کے تجربےاورمشاہدے سے ثابت ہوتی ہے کہ روزی کمانے کا دھندا ہروقت انسان کے ساتھ ساتھ ہےاور چپکے چپکے اس کے ظاہری وباطنی قوای کواپنے سانچے میں ڈھالتا رہتا ہے---غریبی قوائے انسانی پر بہت بُرا اثر ڈالتی ہے بلکہ بسا اوقات انسانی روح کے مُجلّا آئینے کواس قدر زنگ آلود کردیتی ہے کہ اخلاقی اورتمدنی لحاظ سے اس کا وجود وعدم برابر ہو

جاتا ہے۔[۲۹]

اس اقتباس سے پوری طرح ظاہر ہے کہ اقبال ''اخلاق اور معیشت اور تمدن'' کو لازم و ملزوم قرار دیتے ہیں۔ اُنھوں نے مذہب کا رشتہ معیشت سے نہیں جوڑا۔ آخر کیوں اس لیے کہ مذہب تو ہے ہی معیشت کا نام جس کی ابتدا رب العالمین سے ہوتی ہے تو انتہا رب الناس پر اور یہی الحمد اور تعوذ کے اصل حوالے ہیں۔ لہٰذا اس معاملے میں تفاوتِ مدارج نہ تو مذہب اور نہ قیامِ تمدن کے مطابق ہے اس لیے کہ یہ فطرت کے خلاف ہے وہ لکھتے ہیں:

معلمِ اول حکیم ارسطو سمجھتا تھا کہ غلامی تمدن انسانی کے قیام کے لیے ایک ضروری جزو ہے۔ مگر مذہب اور زمانۂ حال کی تعلیم نے انسان کی جبلّی آزادی پر زور دیا ہے اور رفتہ رفتہ مہذب قومیں محسوس کرنے لگی ہیں کہ وحشیانہ تفاوتِ مدارج بجائے اس کے کہ انسانی تمدن کے قیام کے لیے ضروری جزو ہو۔ اُس کی تخریب کرتا ہے اور انسانی زندگی کے ہر پہلو پر نہایت مذموم اثر ڈالتا ہے۔ اس طرح اس زمانے میں یہ سوال پیدا ہوا کہ ''آیا مفلسی بھی نظامِ عالم میں ایک ضروری جزو ہے؟ کیا ممکن نہیں کہ گلی کوچے میں چپکے چپکے کراہنے والوں کی دل خراش صدائیں ہمیشہ کے لیے خاموش ہو جائیں؟ اس سوال کا شافی جواب دینا علم الاقتصاد کا کام نہیں کیونکہ کسی حد تک اس کے جواب کا انحصار انسانی فطرت کی اخلاقی قابلیتوں پر ہے۔ جن کو معلوم کرنے کے لیے اس علم کے ماہرین کے پاس کوئی خاص ذریعہ نہیں۔ لیکن چونکہ اس جواب کا انحصار زیادہ تر ان واقعات و نتائج پر بھی ہے جو علم الاقتصاد کے دائرۂ تحقیق میں ہیں۔ اس لیے یہ علم انسان کے لیے انتہائی دلچسپی کا ذریعہ ہے اور اس کا مطالعہ قریب قریب ضروریاتِ زندگی میں سے ہے۔[۳۰]

اقبال کے نزدیک مفلسی کا خاتمہ ''معاشرتی اخلاقی ضابطوں'' ہی سے ممکن ہے اور یہ دنیا اُسی وقت جنتِ ارضی بن سکتی ہے جب مفلسی جو کہ تمام جرائم کی جڑ ہے، ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے۔ جس نے انسان کو انسان کا غلام بنا کر۔ انسانی تمدن کو برباد کر دیا ہے۔

مفلسی تمام جرائم کا منبع ہے اگر ایسی بلائے بے درماں کا قلع قمع ہو جائے تو دنیا جنت کا نمونہ نظر آنے لگے۔[۳۱]

اقبال نے الجیلی سے صفاتِ الٰہیہ کو اعمال و افعال میں مشہود کر کے وحدت الوجود یا تعلق باللہ کا درس لیا تھا۔ علم الاقتصاد میں اُس نے زمانۂ حال کی تعلیم کے مطابق فطری آزادی پر زور دیا اور معاشرے میں وحشیانہ تفاوتِ مدارج اور غلامی کے خلاف نفرت کا اظہار کیا۔ لیکن مفلسی

کے خاتمے کو ''اخلاقی قابلیتوں'' کے حوالے کرنے کا عندیہ بھی دیا۔ مثلاً کتاب کے پانچویں باب آبادی میں لکھا:

وسیع معنوں میں زندگی کا قیام ایک کلیہّ قانون کا تابع ہے جس کو فلسفی قانونِ بقائے افرادقویہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ نظامِ عالم کے ہر حصے کے جانداروں کے درمیان ایک قسم کی مصافِ ہستی شروع ہے جس میں قوی افراد فتح پاتے ہیں اور ضعیف و ناتواں افراد صفحۂ عالم سے معدوم ہو جاتے ہیں۔ (۳۲)

۱۹۰۴ء کے بعد اقبال اسی کلیۂ حیات کے پیشِ نظر مسلمانانِ ہند کو اپنی بقائے حیاتِ قوی کی طرف متوجہ کرنے کا آغاز سیاسی سطح پر کرتے ہیں اور نظم دوستارے تک پہنچتے پہنچتے وہ قومی تشخص کی تشخیص تک پہنچ جاتے ہیں۔ اس اہم موڑ کی ابتدا بھی علم الاقتصاد ہی سے ہوتی ہے۔ وہ واکر کی اس تاویل سے اختلاف کرتے ہیں کہ ''وہ مصافِ زندگی جو حیوانات میں بوجہ اجنبیت و غیرتِ جاری ہے انسانی قبائل میں بوجہ یگانگت اور تعلقات نَسبیّہ کے معدُوم ہے'' اس میں کچھ شک نہیں کہ نسبی تعلقات کی وجہ سے انسان اپنے خاندان کے کمزور و ناتواں افراد کی حفاظت کرتا ہے اور مختلف افرادِ انسانی کے درمیان وہ اجنبیت و غیریت نہیں ہے جو حیوانوں کو قانونِ بقائے افرادِقویہ کے تحت میں لاتی ہے تاہم یہ اجنبیت اور غیریت مختلف انسانی خاندانوں اور قوموں کے درمیان ضرور موجود ہے۔ اگرچہ ایک خاندان کے افراد کے درمیان نہیں'' وہ یہ تمہید باندھنے کے بعد لکھتے ہیں:

حکیم موصوف کا خیال اُس صورت میں صحیح ہوسکتا ہے جب تمام انسان یہ محسوس کریں کہ وہ ایک ہی خاندان کے افراد ہیں۔ اور نہ صرف یہ محسوس کریں بلکہ عملی طور پر اس کو کر کے بھی دکھائیں۔ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ تمدنِ انسانی کی سب سے اعلیٰ صورت یہی ہے کہ تمام بنی نوعِ انسان حقیقی بھائیوں کی طرح زندگی بسر کریں۔

یہی وہ جدید معاشرتی نظام ہے اقبال نے جسے ''نیا شوالہ'' نام دیا تھا۔ ایک ایسی اخلاقی قابلیت کا اظہار جہاں ہر رنگ نسل اور عقیدہ کے لوگ حقیقی بھائیوں کی طرح زندگی بسر کریں --- جو بحالتِ موجودہ پوری دنیا میں عموماً اور ہندوستان میں خصوصاً ممکن نہ تھا۔

مگر چونکہ نفس الامر میں ایسا نہیں اس واسطے وہ اجنبیت اور غیریت جو حیوانوں میں موجود ہے اور جو اُن کو مذکورہ بالا قانون سے متاثر کرتی ہے مختلف انسانی خاندانوں اور قوموں کے درمیان

جاری ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ حیوانات میں یہ مصافِ زندگی افراد کے درمیان جاری ہے مگر انسانوں میں یہ لڑائی خاندانوں اور قوموں کے درمیان۔ ہر خاندان اور ہر قوم اس مصافِ ہستی میں فتح مند ہونے کی خواہش کرتی ہے اور سب کا یہ قدرتی اور فطری تقاضا ہے کہ حریف کو گرا کر تمام روئے زمین کا خود وارث بن جائیں۔

مراد یہ کہ یہ جنگ فطرت کی جنگ ہے نہ کہ مذہب کی سکھائی ہوئی۔ مذہب تو خالص اخلاقی ضابطوں سے اسی فطرت کو راہِ راست پر لانے کا ذریعہ ہے۔ وہ اخلاقی قابلیتیں جو اس مصافِ ہستی کو مٹا سکتی ہیں وہ مذہب سے بروئے کار آ سکتی ہیں۔ نیا شوالہ میں اس کا کھلا بیان کیا گیا اور متنبہ کیا گیا ہے کہ اس جنگ کا نتیجہ صفحۂ ہستی سے معدوم ہونے کی صورت میں نکلنا بھی فطری ہے:

جس طرح اس قانون کے اثر سے حیوانوں کی بعض قدیم قسمیں صفحۂ ہستی سے معدوم ہوگئی ہیں اسی طرح اس قانون کے عمل سے انسانوں کی قدیم قومیں بھی حرفِ غلط کی طرح کتاب ہستی سے مٹ گئیں اور اب اُن کا نام ونشان تک باقی نہیں۔

ترانہ ہندی اور ملی ترانہ میں حضرت اقبال نے واضح لفظوں میں ہندوستانی تہذیب کا بمقابلہ مصر و یونان و روما کے ابھی تک باقی رہنا مذہب کا ثمر بتایا تھا۔ ''قومی زندگی'' اور ''ملت بیضا'' کے ابتدائی حصے اسی مضمون کے حامل ہیں جہاں صرف یہود کو تا حال باوجود ہزار بربادیوں کا سامنا کرنے کے ابھی تک زندہ رہنے کی مثال دی ہے۔ اس قانونِ حیات کا اطلاق مذہب اور زبانوں وغیرہ پر بھی اُسی طرح ہوتا ہے جیسا کہ خاندانوں یا قوموں پر۔ بشرطیکہ وہ جدید عصری تقاضوں کا ساتھ نہ دے سکیں:

بلکہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ غیر مادی اشیاء مثلاً خیالات و مذہب کا قیام بھی اسی قانون کے تابع ہے جو خیال یا مذہب انسان کے تمدنی حالات اور اُس کی عقلی ترقی کے ساتھ ساتھ ترقی نہ کر سکے ضرور ہے کہ وہ انسان کی جدید ضروریات کو پورا نہ کر سکنے کے باعث معدوم ہو جائے۔ (۳۳)

اگر ان نثری استدلالات پر غور کریں تو ''نیا شوالہ'' ہندوستان کے مذاہب کے دفاع کی ایک کوشش تھی۔ جس سے بحیثیتِ قوم، اہلِ ہند کی سلامتی اب تک مشروط رہی۔ اقبال نے اسی اصول کے تحت۔ زبانِ اردو کے بارے میں بھی لکھا تھا کہ مقامی لوگوں کے طریقِ معاشرت ان کے تمدنی حالات اور طرزِ بیان سے ہم آہنگی'' ہی ''اردو زبان کی زندگی کا راز ہے'' کسی دہلوی یا لکھنوی کے امکان میں نہیں کہ علم السنہ کے اس اصول کو روک سکے''(۳۴) چنانچہ مذہب بھی اگر

اس راہ میں حائل ہو جائے گا تو نہ صرف خود مٹ جائے گا بلکہ اپنے ماننے والوں کو بھی معدوم کر دے گا۔

بہ نظر غائر دیکھا جائے تو نظم ''نالۂ یتیم'' انھیں خیالات کا شعری اسلوب تھی۔ اس کتاب میں اقبال یہ نتائج اخذ کرتے نظر آتے ہیں۔

ا۔ ''پس اہلِ ہندوستان اگر دفترِ اقوام میں اپنا نام قائم رکھنا چاہتے ہیں تو ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس علم (الاقتصاد) کے اصولوں سے آگاہی حاصل کریں اور معلوم کریں کہ وہ کون سے اسباب ہیں جو ملکی عروج کے مانع ہو رہے ہیں۔''(۳۵)

۲۔ ''حتی المقدور حیوانی خواہشوں کو پورا کرنے سے پرہیز کریں۔''(۳۶)

۳۔ ''عاقبت بینی کی راہ سے اپنی قوم کے انجام کی فکر کریں تا کہ ہمارا ملک مفلسی کے خوف ناک نتائج سے محفوظ ہو کر تہذیب و تمدن کے اُن اعلیٰ مدارج تک رسائی حاصل کرے جن کے ساتھ حقیقی بہبودی وابستہ ہے۔''(۳۷)

ہم عرض کر چکے ہیں کہ ''بقائے افرادِ قویہ'' اور ''بقائے اصلح'' کے اسی قانونِ فطرت کی وضاحت علامہ کی نثری تخلیقات کی طرح شعری تخلیقات میں بھی شاعرانہ و مفکرانہ اسلوب کے ساتھ ہوئی۔ ''وحدتِ حیات'' کا راز عالم گیر ہے اور انسانی اجتماعات بھی اس کے اثر سے محفوظ نہیں۔ ''ارادہ و عقل'' کا مالک ہونے کی حیثیت میں انسان کو اس سے نجات کی راہ تلاش کرنا چاہیے۔ رازِ حیات کی یہی فلسفیانہ جستجو۔ اقبال کی فطرت پسندی کا عنوان ہے۔

۳- رازِ حیات کی فلسفیانہ جُستجو اور اتحاد کی کائناتی تعبیر

ابتدائی شعری تخلیقات (۱۹۰۱ء تا ۱۹۰۴ء)

''ہمالہ'' (اپریل ۱۹۰۱ء) اور سرگزشت آدم (ستمبر ۱۹۰۴ء) کے درمیانی عرصہ میں اقبال نے کئی نظمیں لکھی جن میں نظمیں بھی شامل ہیں جو انجمن حمایتِ اسلام کے جلسوں میں پڑھی گئیں۔ ہم اُنھیں الگ سے لیں گے۔ یہاں اُن نظموں کو لیا جا رہا ہے جو مخزن لاہور اور خدنگِ نظر لکھنؤ وغیرھما، میں شائع ہوتی رہی ہیں۔ یہی اشاعت ان نظموں کے مہ و سال تخلیق کا تخمینہ

ہے۔ تخلیق واشاعت میں البتہ کم ازکم سال اور عموماً ماہ ودو ماہ سے زیادہ کا فرق ممکن نہیں۔

ہمالہ: اپریل ۱۹۰۱ء، گل رنگیں: مئی ۱۹۰۱ء، عہدِ طفلی: جولائی ۱۹۰۱ء، مرزا غالب: ستمبر ۱۹۰۱ء، ابرِ کہسار: نومبر ۱۹۰۱ء، خفتگانِ خاک سے استفسار: فروری ۱۹۰۲ء، شمع و پروانہ: اپریل ۱۹۰۲ء، آفتاب صبح: مئی ۱۹۰۲ء، صدائے درد: جون ۱۹۰۲ء، شمع: دسمبر ۱۹۰۲ء، ایک آرزو: دسمبر ۱۹۰۲ء، سید کی لوحِ تربت: جنوری ۱۹۰۳ء، برگِ گل: ستمبر ۱۹۰۳ء، شیشۂ ساعت کی ریگ: ستمبر ۱۹۰۳ء، انسان اور بزم قدرت: ۱۹۰۳ء، شاعر: دسمبر ۱۹۰۳ء، تصویرِ درد: مارچ ۱۹۰۴ء، چاند: جولائی ۱۹۰۴ء، نوعِ انساں کی محبت: ۱۹۰۴ء، صبح کا ستارہ: دسمبر ۱۹۰۴ء، موجِ دریا: دسمبر ۱۹۰۴ء اور سرگزشتِ آدم: ستمبر ۱۹۰۴ء۔ (۳۸)

ایک دو نظموں کو چھوڑ کر جن کے مطالب ومفاہیم مختلف ہیں اور جن پر تفصیلاً بحث ہوگی۔ باقی تمام نظموں کے عنوانات ہی سے جہاں اقبال کی مناظرِ فطرت میں دلچسپی ظاہر ہوتی ہے وہاں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ دلچسپی فطرت کے ظاہری وخارجی پہلوؤں کے خاموش مظاہر تک محدود نہیں۔ خاموش مظاہر سے وہ تکوینی زندگی کا آغاز کرتا ہے اور متحرک مظاہر میں زندگی کے کارواں کے آگے بڑھنے کی صلاحیتوں اور گونا گونیوں کا مطالعہ کرتا ہے۔ ہمالہ سے اس فطری جستجو کا آغاز ہوتا ہے اور سرگزشتِ آدم پر جا کر ختم ہو جاتا ہے۔ جہاں اقبال ''چشمِ مظاہر پرست'' کے وا ہو جانے کا اعلان کرتا ہے اور وہ رازِ حیات جسے برقِ مضطر کو اسیر کرنے والے نہ پا سکے، اپنے دل پر روشن ہوتا ہوا دکھاتا ہے۔ نہ صرف یہ بلکہ وہ اعلان کرتا ہے کہ وہ راز حیات جو اُس کے نہاں خانۂ دل کا مکیں ہے وہ پوری مہذب دُنیا کا محسن ہے اور جاندار اتنا کہ صلیب ودار سے گزرتے ہوئے اور کلیسائی تلواروں سے ٹکراتے ہوئے آگے ہی آگے بڑھنے کی صلاحیت اُس کی تاریخ ہے۔ پھر اس فکری مطالعہ کا ماحصل اور مطالعہ فطرت کے حرکی تصورات کا خلاصہ اُس مدبرانہ دلیری میں نمودار ہوتا ہے جہاں اقبال مذہب کو قوم وملت کے امتیازات سے بری الذمہ ثابت کرتے ہوئے اعلان کرتا ہے، مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا۔ کبھی وہ مطالعہ فطرت کے حوالے سے وحدتِ حیات کا اصول۔ نیا شوالہ تعمیر کر کے اور مصافِ زندگی کے حیوانی قانون کی زد سے بچنے کی تدبیر کرتا ہے اور کبھی اعلان کرتا ہے کہ توحید کا زبانی کلامی دعویٰ اور وعظ لاحاصل ہے جب تک ''اتحاد'' کا مظاہرہ نہ ہو۔ وہ اختلاطِ موجہ وساحل اور قربِ فراق آمیز کے بھیانک نتائج سے گھبراتا ہے اور قربِ حقیقی کی لذت کا شہیدِ آرزو ہے۔ اُس کے نزدیک ہر

شے اسی ''تلاشِ مُتصّل'' (الصلوٰۃ القائمہ) میں مصروف ہے۔ اور تمدنِ انسانی کو اعلیٰ مدارج تک لے جانے والی اور ظلماتِ فطرت سے نکالنے والی یہی تلاشِ مُتصّل---(یہ مرکز اتصال کی تلاش) شمعِ جہاں افروز ہے۔ نظم ''ہمالہ'' اسی شمع جہاں افروز یا نقطۂ اتصالِ قومی کی تلاش کا استعارہ ہے۔ یہ نظم اے ہمالہ اے فصیل کشورِ ہندوستان سے آغاز ہوتی ہے---فصیل کا کنایہ اپنی بلاغت کا جواب نہیں رکھتا۔ جو دیدۂ بینائے اقبال کو ''طور'' تک لے جاتا ہے جو مادی اساس اور روحانی اساس معاشرت: قومیت، کے درمیان ایک واضح عمرانی حوالہ ہے۔ فصیل کا یہی کنایہ، دیدۂ ظاہر کو کشورِ ہندوستاں لگتا اور ''ہمالہ'' کو ''جغرافیائی وطنیت'' کا استعارہ دکھائی دیتا ہے مگر دیدۂ بینا کو سُوئے خلوت گاہِ دل متوجہ کرتا ہے۔ طُور تک پہلی نظر میں سارے مناظر کھولتا ہے جب سے انسان نے کرۂ ارضی کو بسایا تھا۔ اور پھر ع دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تُو پر بات ختم ہو جاتی ہے۔ نومبر ۱۹۰۱ء کی ایک غزل کے منسوخ شعر میں اقبال اس ''داد طلب'' انتخاب کا بڑے فخر کے ساتھ اعلان کرتا ہے:

ہم صفیرو! تم میری عالی نگاہی دیکھنا
شاخِ نخلِ طُور تاڑی آشیانے کے لیے(۳۹)

اور وہ بھی خواہ مخواہ نہیں بلکہ خاصے سوچ و بچار کے بعد اس نتیجہ پر پہنچ کر کہ:

اس چمن میں مرغِ دل گائے نہ آزادی کے گیت
آہ! یہ گلشن نہیں ایسے ترانے کے لیے(۴۰)

آیئے اس تجزیے کی روشنی میں نظم ''ہمالہ'' پر نگاہ ڈالیں۔ اقبال ''ہمالہ'' میں گردشِ شام و سحر کے درمیاں، دیرینہ روزی کے نشاں سے پاک جوانی دیکھتا ہے اور اعلان کرتا ہے:

ایک جلوہ تھا کلیمِ طورِ سینا کے لیے
تو تجلی ہے سراپا چشمِ بینا کے لیے

لیکن فوراً وہ اسے ''دیوارِ ہندوستاں'' دیکھنے والی آنکھ کو ''دیدۂ ظاہر قرار دیتا ہے اور اعلان کرتا ہے کہ ''اس مطلعِ فلک دیوان'' نے اسے ''خلوت گاہِ دل'' کی طرف متوجہ کر دیا ہے۔ اب وہ اُس دیرینہ روزی سے پاک جوانی اور مطلعِ فلک دیواں ہونے کا راز کھولتا ہے جس نے اسے پیوستِ زمیں ہو کر پہنائے فلک میں وطن بنانے کے قابل بنایا۔ یہی وہ دستارِ فضیلت ہے جو برف نے اُس کے سر پر باندھی ہے۔ یعنی اُس کی گودی میں گھٹاؤں کا خیمہ زن ہونا، بہتے ہوئے

چشموں کے دامن کے لیے موجِ ہوا کا رومال بننا اور ابر کے لیے راہوار ہو جانا اور اُس راہوار کے لیے ابر کے ہاتھ میں برق کا تازیانہ ہر عنصر اپنی اپنی شناخت کے ساتھ دوسرے عناصر کے لیے وظیفۂ حیات ادا کرنے میں ممد و معاون ہے۔ یہی راز اسے دیوانِ شعر سے تشبیہ دینے کا جواز بنتا ہے۔ دیوان شعر میں غزل، قصیدہ، رباعی، قطعہ اپنی اپنی انفرادیت کے ساتھ دیوانِ شعر کا مجموعی اعتبار بنتے ہیں (تشبیہاتِ اقبال، ص ۱۶۲، پروفیسر نذیر احمد، اقبال اکادمی ۱۹۷۷ء)
اسی طرح ہمالہ کی گود میں کھیلنے والے عناصر اپنی انفرادیت کے ساتھ ہمالہ کی خوش منظری میں شریکِ کار ہیں:

اے ہمالہ کوئی بازی گاہ ہے تو بھی
جسے دستِ قدرت نے بنایا ہے عناصر کے لیے

اقبال ہندوستان کے لیے ایک ایسے ہی معاشرتی نظام کی فصیل کا متمنی ہے جو پیوندِ زمیں ہو کر بھی پہنائے فلک میں اپنا وطن رکھے۔ یہی تلاشِ متصل (قوت قائمہ) اسے متحرک عناصر کی طرف متوجہ کراتی ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ شاہدِ فطرت کو آئینہ دکھلاتی ہوئی۔ فرازِ کوہ سے اترتی، گاتی ندی بہتی چلی جاتی ہے۔ یہ ابر کی طرح فیلِ بے زنجیر نہیں۔ اپنے سرچشمہ سے اس کا رابطہ بھی استوار ہے۔ سنگِ راہ سے گاہ بچتی گاہ ٹکراتی، نغمہ خواں چلنے کی یہ ادا۔ اقبال کے دل میں اتر جاتی ہے اور وہ پکار اٹھتا ہے:

چھیڑتی جا اس عراقِ دل نشیں کے ساز کو
اے مسافر! دل سمجھتا ہے تری آواز کو

''خلوت گاہِ دل'' کی طرف متوجہ ہونے کا یہی مرحلہ ''ہمالہ'' سے پھر مخاطب کراتا ہے۔ فرازِ کوہ سے اُترنے کی رمز پر نگاہ رہے:

اے ہمالہ! داستاں اُس وقت کی کوئی سنا
مَسکنِ آبائے انساں جب بنا دامن ترا[۴۱]

اور یوں اُس کا توسنِ خیال ابر اور ندی سے کہیں زیادہ ازلی ابدی علامت ''وقت'' کو پیچھے کی طرف لوٹنے کا اشارہ کرتا ہے۔ جب آبائے انساں نے فرازِ جنت سے ھبُوط کے بعد دامنِ ہمالہ کو بسایا تھا اور پورے کرۂ ارض پر پھیلتے چلے گئے تھے۔ اس موضوع پر اس باب کے آخر میں ہمالہ اور سرگزشت آدم کے تطبیقی مطالعہ کے تحتِ عنواں تفصیلی غور کریں گے۔ یہاں

صرف چند نکات کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ ہمالہ کو دیوارِ ہندوستاں دیکھنے والی آنکھ کو دیدۂ ظاہر کہا گیا ہے اور پہنائے فلک میں وطن کا اشارہ بھی دیا ہے۔ اس لیے اس سے جغرافیائی وطنیت یا خالص ہندوستانی وطنیت کا استخراج۔ اُس تاریخی شعور سے نابلدی کا نتیجہ ہے جس کی بعض علامات اس میں اشارتاً آئی ہیں۔ برف کی دستارِ فضیلت اور دیرینہ روزی سے پاک جوانی کی درج بالا تشریح جس ''بازی گاہِ عناصر'' کے مطابق معاشرتی تنظیم کا تقاضا کرتی تھی۔ اقبال اُسی کی خاطر ''کوہِ طور'' کو نگاہ میں لاتا ہے۔ یہ وہ حدِ فاصل ہے جہاں پہلے قانون دہندہ نے ایک نسلی قومیت کی تشکیل خیمۂ اجتماع کے ذریعے کی تھی۔ یہ ابتدائی مرحلہ وحدتِ قومی سے آغاز ہو کر حرا سے پھوٹنے والی تجلی کے ذریعے وحدتِ آدمیت تک پہنچا تھا۔ وہ ایک تجلی تھی اور یہ سراپا تجلی جس کا اقبال بحیثیت مسلمان امین تھا:

ایک جلوہ تھا کلیمِ طورِ سینا کے لیے
تُو تجلی ہے سراپا چشمِ بینا کے لیے

آبائے انساں نے جبلی شعور کی صدا پر لبیک کہتے ہوئے **لَا تقربا ھٰذہِ الشجرہ** کے ربانی حکم کو بھلا کر جنت کی فضاؤں کو چھوڑا تھا اور دامنِ ہمالہ کو اپنا مسکن بنایا تھا۔ لیکن اُسے گم گشتہ جنت کی تلاش ستاتی رہی اور ''بازی گاہِ عناصر'' ہونے کی بجائے لاتقربا کی ربانی آواز سننے کے لیے بے چین رہا۔ یہی وہ ''ذوقِ تکلم'' تھا جو طُور سے ہوتا ہوا حرا تک پہنچا -- اقبال کا تخیل ندی کی متحرک زندگی کے حوالے سے بیدار ہوا اور دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تُو پر جا کر رُک گیا قَالُوْا بَلٰی کے مے خانۂ الست کا ٹوٹا ہوا پیمانہ اب اُسی سے اتصال کا خواہاں ہے۔ یہی وہ رازِ حیات ہے جسے وہ کبھی حسنِ ازل کہتا ہے کبھی رازِ ازل لکھتا ہے اور کبھی جلوۂ حسن کہہ کر پکارتا ہے اور چلا اٹھتا ہے:

آہ موجود بھی وہ حسن کہیں ہے کہ نہیں
خاتمِ دہر میں یا رب وہ نگیں ہے کہ نہیں؟![۴۲]

تب ''بزمِ قدرت میں انساں'' کا مقام اُس پر ظاہر ہوتا ہے۔ یہی وہ حسنِ ازل ہے، اُسے جس کی تلاش تھی۔ **لِیُخْرِجُکُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّوْر** کی صفت سے متصف الصلوٰۃ القائمہ چنانچہ اقبال بھی ''سورج کی ظلمت کشی'' کے حوالے سے اُس تک پہنچتا ہے۔ جب اقبال سورج کی زبانِ حال سے یہ صدا سنتا ہے:

ع ہے ترے نُور سے وابستہ مری بود و نبُود

کہ تو وہ بارِ امانت اُٹھا لایا جو کسی سے نہ اٹھایا گیا۔ نہ ہمالہ سے نہ سورج سے نہ آسمان و زمین سے وَ حَمَلَهَا الْاِنْسَان۔ پس

تُو اگر اپنی حقیقت سے خبردار رہے
نہ سیہ روز رہے پھر نہ سیہ کار رہے (۴۳)

(ستمبر ۱۹۰۳)

اقبال نے اسرارِ خودی کے مغربی ناقدین کے جواب میں ڈاکٹر نکلسن کے نام مکتوب میں دِی اتھینیم والے مضمون نگار کے بارے میں لکھا اُس نے اپنے مضمون میں جن نظموں کا ذکر کیا ہے اگر اُسے اُن کی صحیح تاریخ اشاعت کا بھی علم ہوتا تو مجھے یقین ہے کہ میری ادبی سرگرمیوں کے نشو و ارتقا کے متعلق اُس کا زاویۂ نگاہ بالکل مختلف نظر آتا وہ انسانِ کامل کے متعلق میرے تخیل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا---" (۴۴)

اقبال کے اس بیان سے فکرِ اقبال کے محققین کو دو اصول مدِنظر رکھنے کی رہنمائی ملتی ہے۔ اولاً یہ کہ اقبال کی ادبی سرگرمیوں کے نشو و ارتقا کا درست جائزہ اسرارِ خودی سے قبل کی نظموں کا اُن کے مہ و سالِ تصنیف کے تناظر میں اسرارِ خودی کے مطالب سے تطبیق کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ ثانیاً یہ کہ اس مطالعہ سے یہ بات ثابت ہوگی کہ جرمن مفکر نٹشے کے فوق البشر اور اقبال کے انسانِ کامل میں کوئی مناسبت نہیں۔ یہی چیز اقبال کی فطرت پسندی اور مغربی شعرا کی فطرت پرستی میں امتیاز پیدا کرتی ہے۔ اور وجودی فلاسفہ کی صف سے دور رکھتی ہے۔ اقبال جس حقیقت (سچائی) کی تلاش میں ہے وہ ہے "وحدتِ حیات" یہ نکتہ کہ رازِ حیات کیا ہے؟ اُس پر الجیلیؒ کے مطالعہ سے بھی پہلے واضح ہو چکا تھا۔ اسی لیے تو اسے شکایت تھی کہ بعد کے مسلم مفکرین الجیلیؒ کے کام کو آگے نہ بڑھا سکے ورنہ مغربی مفکرین آج جو کچھ کہتے ہیں الجیلیؒ ان سے اچھی طرح واقف تھا۔ صرف فلسفیانہ اسلوب نہ رکھتا تھا۔ زندگی سے متعلق یہی فلسفہ تھا جس کے ثبوت میں اقبال نے عقلی استدلال کو صرف کیا۔ لہٰذا اقبال مظاہرِ فطرت کی گوناں گونی میں کسی افلاطونی سریانِ واشراق کے گُم کردہ سرِ وحدت کی تلاش میں نہ تھا۔ یہ رازِ حیات اُس قانون کی تلاش ہے جو جمادات سے حیوانات تک جاری و ساری ہے۔ جہاں اقبال کی مناظرِ فطرت میں دل چسپی حالی آزاد، اسماعیل میرٹھی کے خیالی مرقعوں سے اپنے عمیق مشاہدے اور گہرے تفکر کی

بدولت مختلف ہے وہاں مغربی فطرت پرستوں کے بالکل برعکس کہ یہاں نہ تو مظاہرِ فطرت میں ''گم خدا'' کی بازیافت یا تخلیقِ نومقصود ہے۔ نہ تعینات کے پردے ہٹا کر اُس گم شدہ اور سبب و علل کے اسیر خدا میں گم ہو جانا مطلوب ہے۔ اقبال تو کاروانِ حیات کی اس گونا گونی میں ''انسان'' کی تلاش میں ہے۔ جو کبھی مسجودِ ملائک تھا مگر ''مقصدِ زندگی'' کھو کر ''غلام'' بن گیا ہے۔ یہی رازِ حیاتِ انسانی ہے جسے اس نے آگے چل کر ''خودی'' کہا۔ زندگی خودی ہی کا ماحصل ہے اور اُس کا دُوسرا نام۔ جو ''رب'' نہیں بلکہ رب العالمین کی رحمانیت کا سب سے بڑا عطیہ ہے احسنِ تقویم۔

وہ مظاہرِ فطرت جو اقبال کے اس عرصۂ فکر کی جولا نگاہ بنے ہیں اس ابتدائی دورِ استفہام کا عنواں ہیں۔ آگے چل کر چونکہ وہی اس کی شاعری میں زندگی کی علامات اور استعارے بنتے ہیں اس لیے اقبال کے فکری سرمائے میں ان علامات کی قدر و قیمت اور حقیقت کا تعین بھی اسی دور کی شاعری کے حوالے سے ممکن ہے۔ ایک بات جس پر تمام ناقدینِ اقبال متفق ہیں۔ یہ ہے کہ فطرت کے متحرک مظاہر ہی اقبال کی توجہ کا مرکز رہے ہیں اور یہ کہ اس جاذبیت میں بھی مرعوبیت کا گزر بالکل نہیں جہاں وہ ایسا کرتا دکھائی دیتا ہے وہاں اُس کی نفی کو بھی ہاتھ سے جانے نہیں دیتا۔ اُس کی فطرت پسندی مومنانہ ہے اُس کی مستفسرانہ نگاہیں اس حرارتِ ایمان، کی تلاش میں ہیں جو انساں کو انسان بنا سکتی ہے۔ یعنی تقدیرِ انسان۔ سید وقار عظیم کا خیال ہے:

> اقبال کے نزدیک نظامِ حیات میں ان مناظر کا ایک اہم مقام ہے کہ اُنھوں نے زندگی کو اُس کے مختلف ادوار میں طرح طرح کی کروٹیں بدلتے دیکھا ہے اور اس لیے وہ خود انساں سے بھی زیادہ اُس کی حقیقتوں سے آشنا ہیں۔ (۴۵)

نظامِ حیات میں ان مناظر کا اہم مقام تسلیم، لیکن اُن کا زندگی کی کروٹیں بدلتی حقیقتوں کا آشنا ہونا محلِ نظر ہے۔ اس اہم مقام کی صُورت اُن کی قدامت ہے جو صلہ ہے مقصدِ حیات یا عنصری تقدیر میں کمالِ استغراق (عشق) کا اور یہی وہ رازِ حیات ہے جسے اقبال واضح کرنا چاہتا ہے مگر واعظ بن کر نہیں ''متلاشی'' کی حیثیت سے۔ یا یُوں کہیئے کہ وہ ان حوالوں سے اُس کا انکشاف چاہتا ہے۔ اور اس کا ثبوت تو نظم ہمالہ ہی سے مل جاتا ہے جب وہ اُسے ''بازی گاہِ عناصر'' کہہ کر ندی کی مستانہ روی میں محو ہو جاتا ہے اور اُس کے عراقِ دل نشیں سے آشنا ہونے کا اعلان کرتا ہے۔

اسرارِ خودی میں جو یقیناً جغرافیائی وطنیت کے الزام سے ابھی تک بَری ہے۔ اقبال نے ہمالہ اور رودِ گنگ کے درمیان ایک مکالمہ قلم بند کیا ہے اور رودِ گنگا کے جواب میں ہمالہ کو خودی کی علامت قرار دیا ہے:

زندگی بر جائے خود بالیدن است — از خیابانِ خودی گُل چیدن است
قرن ہا بگذشت و من پا درِ گلم — تو گماں داری کہ دُور از منزلم
ہستیم بالید و تا گردوں رسید — زیرِ دامانم ثریا آرمید
چشمِ من بینائے اسرارِ فلک — آشنا گوشم ز پروازِ ملک
تا ز سوزِ سعیِ پیہم سوختم — لعل و الماس و گہر اندوختم
در درونم سنگ و اندر سنگ نار — آب را بر نارِ من نبود گذار (۴۶)

یہ خودی کا وہ مرحلہ اول ہے جو زندگی کی خوابیدگی کی منزل ہے۔ خود انسان بھی ایک عرصہ اسی مقام میں رہا۔ ھَلْ اَتیٰ عَلَی الاِنسانِ حِین‘‘ مِنَ الدَّھرِ لَم یَکُن شیئاً مذکُورا (۴۷)

بُود نقشِ ہستیم انگارۂ
ناقبولے، ناکسے، ناکارۂ (۴۸)

اسی عالمِ خواب سے بیداری ہبوطِ آدم کا عنوان بنی کہ زندگی کا ماحصل ہمالہ کا جمود نہیں ’’نار‘‘ جس پر آب کا گزر نہیں کامِل عیار نہیں ہوسکتی کہ زندگی تو مسلسل پیکار (مصاف) سے آگے بڑھتی ہے۔ جاوید نامہ میں ’’تمہیدِ زمینی‘‘ کے تحت، معراجِ مصطفوی کے حوالے سے یہی بات دُہرائی گئی ہے جو دورِ آخر کی پختہ فکر ہے:

ذرہّ از کف مدہ تابے کہ ہست — پختہ گیر اندر گرہ تابے کہ ہست
تابِ خود را برفزودن خوش تراست — پیشِ خورشید آزمودن خوش تراست
پیکرِ فرسودہ را دیگر تراش — امتحانِ خویش کُن موجود باش
ایں چنیں موجود، محمود است و بس — ورنہ نارِ زندگی دود است و بس (۴۹)

چنانچہ پہلے وہ ہمالہ سے اُس وقت کی داستاں سنانے کو کہتا ہے جب اُس کا دامن آبائے انساں کا مُسکن بنا تھا۔ لیکن وہ اُس سے کچھ سن نہیں سکتا اور ندی کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے۔ یہ ہمالہ کے جمُود اور نارِ زندگی کی دُودسامانی سے مُنہ موڑنا ہی تو تھا۔ اُسے تو اُس نارِ حیات کی تلاش تھی جو پیشِ آفتاب اپنا امتحان کرنے اور ’’موجود‘‘ رہنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ جس پر آب کا

گزر رہی نہیں وہ ''نازِ'' بے آزمائش اُس کا مطلوب نہ تھی۔ وہ گردشِ ایام کو پیچھے دوڑاتا ہے۔ اور ہمالہ سے طور تک جا نکلتا ہے۔ اس طرح ہمالہ کے مقابل مستانہ روندی اور رندی کے مقابل زمانہ آ جاتا ہے۔ پس ہمالہ اور اُس کی دیرینہ روزی سے پاک، جوانی، قدامت، نہ تو جغرافیائی وطنیت اور وطن کی جغرافیائی محبت کو نمایاں کرنے کا پس منظر بنتی ہے جیسا کہ پروفیسر عزیز احمد کا خیال ہے (۵۰) نہ زندگی کی کروٹیں بدلتی حقیقتوں کی گواہ ٹھہرتی ہے جیسا کہ سید وقار عظیم نے گمان کیا۔ بلکہ ہمالہ تو پس منظر میں چلا جاتا ہے گردش ایام کا رخ مڑتے ہی طور نمایاں ہوتا ہے جو ''ترکِ وطن'' کا قوی حوالہ اور تاریخ انسانی کا روشن ترین باب ہے۔

اسی طرح مظاہرِ فطرت میں اقبال کی دلچسپی فطرت میں کھو جانے یا زندگی سے فرار کا نتیجہ بھی نہیں۔ بعض اوقات ایسا لگتا ہے مگر ایسا ہوتا نہیں وہ تو زندگی کی شورشوں کا علاج ڈھونڈنے کی محویت کا لمحہ ہوتا ہے۔ ''ایک آرزو'' ہی کو لیجیے خاموشی پر مرنے، عزلت میں دن گزارنے، دنیا کے غم کدے کا کانٹا دل سے نکالنے کی آرزوؤں کا مقصد صرف اور صرف یہ ہے کہ:

ہر درد مند دل کو رونا مرا رُلا دے
بے ہوش جو پڑے ہیں شاید اُنہیں جگا دے (۵۱)

یہ غالب کی عُزلت پسندی بھی نہیں کہ وہاں صرف ''اپنا گھر بنانا'' ہی نہیں ''کوئی ہمسایہ نہ ہو'' کی آرزو بھی پَل رہی ہے۔ لیکن یہاں تو ایسا رونا مطلوب ہے جو ہر درد مند دل ہی کو نہ رلائے بلکہ بے ہوشوں کو جگانے کا ذریعہ بھی بن سکے۔

سوزبانوں پر بھی خاموش ''گلِ رنگیں'' کی زندگی کو ''بے گدازِ آرزو'' کہہ کر ''مطمئن'' دکھانا اور خود کو ''سراپا سوز و سازِ آرزو'' اور ''زخمۂ شمشیرِ جستجو'' کہہ کر ''پریشاں'' بتانے میں یہی راز ہے کہ گلِ رنگیں زیبِ محفل تو ہے۔ شریکِ ''شورشِ محفل'' نہیں۔ یعنی ''قیامِ بحرِ ہستی'' کے اُس ''جزر و مد امید'' کے طوفانِ تغیر سے نا آشنا۔ جس کا ذکر ''نالۂ یتیم'' میں ہوا تھا۔ جہاں کسی کو کامِ دل حاصل ہونے اور کسی کی ناکامی کا تذکرہ ہُوا تھا۔ ''گلِ رنگیں'' اِس کے شعور سے محروم ہے۔ شاعر اقبال یا انسان کی پریشانی کے مقابلے میں گلِ رنگیں کا اطمینان اسی شورشِ محفل میں شرکت کے شعور سے محرومی کا نتیجہ ہے:

اس چمن میں، میں سراپا سوز و سازِ آرزو
اور تیری زندگانی بے گدازِ آرزو

مطمئن ہے تو ، پریشاں مثلِ بُو رہتا ہوں میں
زخمیٔ شمشیر ذوقِ جستجو رہتا ہوں میں (۵۲)

انسان اس بزم قدرت (بازی گاہِ عناصر) میں گل رنگیں کی طرح صرف زیبِ محفل نہیں ''شریکِ شورشِ محفل'' بھی ہے۔ اس کی جگر سوزی'' بزم قدرت کی پریشانیوں (کثرتِ مظاہر) کے لیے جمیعت (وحدتِ مقاصد) کا سامان ہے۔ مراد یہ کہ عناصرِ فطرت جس وحدتِ حیات سے مطمئن ہیں۔ اُسی ''وحدتِ حیات'' کی تلاش عالمِ حیاتِ انسانی میں ''جدلت اور پریشانی'' پیدا کرتی ہے اور یہی پریشانی، وحدت کو جنم دیتی ہے:

ہیچ کس بے شورِ کثرت طالبِ وحدت نہ شد
رنگِ تمیزِ سلامت در غبارِ آفت است

(مرزا بیدلؔ دہلوی)

یہ پریشانی مری سامانِ جمیعت نہ ہو
یہ جگر سوزی چراغ خانۂ حکمت نہ ہو
ناتوانی ہی مری سرمایۂ قوت نہ ہو
رشکِ جامِ جم، مرا آئینۂ حیرت نہ ہو
یہ تلاشِ متّصل، شمعِ جہاں افروز ہے
توسنِ ادراکِ انساں کو خرام آموز ہے (۵۳)

''عہدِ طفلی'' جب خود ''اپنی زباں'' اپنے لیے ''حرفِ بے مطلب تھی'' اسی لیے یاد آ رہا ہے کہ تب، ہر ایک جُنبش، نشانِ لطفِ جاں تھی اور

آنکھ وقف دید تھی لب مائل گفتار تھا
دل نہ تھا، میرا، سراپا ذوقِ استفسار تھا (۵۴)

مرزا غالب کے لیے بھی خراج کا سبب یہی تھا کہ اس کی ''نگاہِ خودنگر'' ہر شے میں ''مستور زندگی کے حسن'' کو نہ صرف دیکھنا چاہتی تھی بلکہ ''نظارہ آموزِ نگاہِ نکتہ بیں'' بھی تھی۔ یہی قدرِ مشترک، غالب کو ''گوئٹے سے ملانے کی وجہ تھی کہ اس کا تخیل بھی فکرِ کامل کا ہم نشیں تھا۔ البتہ افسوس اس کا ہے کہ ''اب ہندوستاں کی سرزمیں اس راز سے بے خبر ہے'' اسی طرح ''زادۂ بحر'' اور ''پروردۂ خورشید'' ابرِ کہسار بھی اسی لیے جاذب نظر ہے کہ وہ ''ناقۂ شاہدِ رحمت کا حُدی خواں

ہے''۔ وہ چشمۂ کوہ کو''شورشِ قلزم'' دیتا ہے اور''سبزۂ خوابیدہ'' کے سر پر کھڑے ہوکر''قم'' پکارتا ہے۔ یہ حُدی خواں رخِ ہستی پر گیسو بن کر بکھر جاتا ہے اور''موجۂ صرصر'' اُس کے لیے شانہ (کنگھی) کا کام دیتی ہے۔ یہ استقلال کی علامت ہے۔ اردو فارسی ادب میں''سبزۂ خوابیدہ'' کچلے ہوئے لوگوں کا استعارہ ہے۔ بفحوائے حدیث وہ غرباء المہاجرین جن سے فرائض تو لیے جاتے ہیں۔ حقوق نہیں دیے جاتے اور پاؤں تلے کچل دیے جاتے ہیں۔ اسی''سبزۂ بیگانہ''(۵۵) کے لیے''قم'' کہنا ابرِ کہسار کی وہ خوبی ہے جو اقبال کو بھاتی ہے۔ آگے چل کر ابرِ کوہسار کا یہی حوالہ ہے جو غبارِ راہ کو ذوقِ الوندی بخشنے کی رُو سے خود اقبال کا حوالہ بن گیا۔ نظم ابرِ کُہسار، ہمالہ کی''بازی گاہِ عناصر'' کی ترکیب کی بڑی واضح تفسیر ہے۔

''شمع''میں بیان ہونے والے اسرار و رموز ہندوستان کے سیاسی عمرانی مسائل کے بنیادی خط وخال واضح کرتے ہیں۔ شمع کی''یک بینی'' کو''صفتِ عاشقانِ زار'' لکھنا اور کہنا کہ بزمِ عیش ہو یا مزارِ شمع کا کام یکساں طور پر جلنا اور اشک بہانا ہے۔ کعبے اور بت کدے میں اُس کی ضیاء یکساں ہے۔ لیکن انسان''امتیازِ دیر وحرم'' میں مبتلا ہے اور یہی امتیازِ رفعت وپستی کی بنیاد ہے۔ غافل نہیں جانتا عالم ظہورِ جلوۂ ذوقِ شعور ہے۔

کارزارِ ہند اسی دوگونہ غلط نگری کے ابتلا میں تھا۔ یعنی''امتیازِ رفعت وپستی اور امتیازِ دیر و حرم کی کشمکش کا اسیران دونوں ابتلاؤں کا مداوا ہے۔ ایک ایسا جدید معاشرتی نظام جہاں ہر جماعت اپنے اپنے تشخص کے ساتھ، ایک دوسرے کی معاون و مددگار ہو۔ جیسے''ہمالہ کی گودی'' میں ہوتا تھا۔ لیکن یہ راز ابھی آشنائے لب ہونے کا نہیں۔ کہیں قصۂ دارورسن پھر نہ چھڑ جائے کہ سرِ طور سے ناصرہ وحرا تک اتحادِ نوعِ انساں کی یہی دعوت اپنوں ہی کے ہاتھوں صلیبیں سجاتی رہی اور جب بھی جس نے بھی اس''جبر'' کے خلاف''انا الحق'' کی صدا بلند کی مصلوب ہوا۔ امیر شریعت حضرت شاہ صاحب بخاریؒ نے مسجد خیرالدین امرتسر میں علامہ اقبال کی وفات پر منعقدہ تعزیتی اجلاس میں کہا تھا:

> اقبال کو نہ قوم سمجھ سکی نہ انگریز، قوم اگر سمجھ لیتی تو آج وہ غلام نہ ہوتی اور اگر انگریز سمجھ لیتا، تو وہ بسترِ مرگ پر نہ مرتے، تختۂ دار پر لٹکا دیے جاتے۔ (۵۶)

یہ امتیازِ رفعت وپستی (وحشیانہ مدارجِ تفاوت۔ علم الاقتصاد) ہی تھا جس کے خلاف صدائے احتجاج کے صلے میں ۱۸۹۳ء کے خون ریز فساداتِ بمبئی سے لے کر اپریل ۱۹۰۰ء میں

صوبجات متحدہ میں دیوناگری رسم الخط اور ہندی کو دفتری زبان بنائے جانے کے سرکاری حکم نامے کے اجرا تک پھیلی ہوئی کشمکش، آغاز ہوئی اور ۱۸۵۷ء کا خون تو بہرحال ابھی تک آفاق پر تیر رہا تھا۔

''صدائے درد'' میں شمع اقبال کی روح میں حلول کر جاتی ہے اور اقبال پکار اٹھتا ہے

ع جل رہا ہوں کل نہیں پڑتی کسی پہلو مجھے

اور اس کی وجہ وہی اپنوں کا افتراق تھا۔ امتیازِ رفعت و پستی:

سرزمین اپنی قیامت کی نفاق انگیز ہے
وصل کیسا؟ یاں تو اک قُربِ فراق آمیز ہے
بدلے یک رنگی کے یہ نا آشنائی ہے غضب
ایک ہی خرمن کے دانوں میں جدائی، ہے غضب
جس کے پھولوں میں اخوت کی ہوا آئی نہیں
اُس چمن میں کوئی لطفِ نغمہ پیرائی نہیں
لذتِ قربِ حقیقی پر مٹا جاتا ہوں
اختلاطِ موجہ و ساحل سے گھبراتا ہوں میں

اقبال شاعرِ معجز بیاں کو دانۂ خرمن نما کہہ کر اظہارِ افسوس کرتا ہے کہ خرمن ہی نہ ہو تو دانے کی ہستی کہاں۔ اقبال کو شکایت ہے کہ حسن کے چاہنے والے ہی نہ رہے۔ محفل درہم برہم ہوگئی تو ''شمع'' کا جلنا کس کام کا ہے؟

دانۂ خرمن نما ہے شاعرِ معجز بیاں
ہو نہ خرمن ہی تو اس دانے کی ہستی پھر کہاں
حسن ہو کیا خود نما جب کوئی مائل ہی نہ ہو
شمع کو جلنے سے کیا مطلب جو محفل ہی نہ ہو
ذوقِ گویائی خموشی سے بدلتا کیوں نہیں
میرے آئینے سے یہ جوہر نکلتا کیوں نہیں
کب زباں کھولی ہماری لذتِ گفتار نے
پھونک ڈالا جب چمن کو آتشِ پیکار نے؟(۵۷)

۱۹۰۱ء میں اقبال نے ''شاخِ نخلِ طور'' آشیانے کے لیے ''تاڑنے کا جواز، اس چمن میں مرغِ دل گائے نہ آزادی کے گیت'' پیش کیا تھا۔ اب وہ اس چمن کے باسیوں کے بھڑکائے ہوئے افتراق سے نالاں ہے، جو چمن کو پھونک رہا ہے۔ وہ اُنھیں اپنے اسلاف کے کردار و افکار کی طرف متوجہ کرتا ہے۔ اُس کی دل برداشتگی ایک طرح کا طعنہ ہے۔ وہ ہندوستان سے نکل کر جو مولدِ گوتم، دیارِ بالمیک، سرزمینِ نانک، سیرگاہِ شیخ شیراز، مدفنِ ہجویریؒ، آرام گاہِ چشتی وشنکر ہے۔ وسطِ ایشیا کے صحرا میں پہنچنے کی آرزو کرتا ہے کہ اہلِ وطن اپنے تہذیبی ورثہ سے غافل ہو کر برداشت کا مادہ کھو بیٹھے ہیں اور بھول بیٹھے ہیں کہ صدیوں سے اگر اُن کی ہستی قائم ہے تو مذہب کی بدولت جو وسط ایشیاء کے صحراؤں سے نکل کر پوری دنیا میں رُوح پھونکتا گیا۔ مگر یہ اس رمزِ ہستی سے بیگانہ ہو گئے ہیں۔ مصافِ زندگی، میں ان کا کوئی مقام نہیں:

رمزِ ہستی سے مرے اہلِ وطن غافل ہوئے
کارزارِ عرصۂ ہستی کے ناقابل ہوئے
امتیازِ قوم و ملت پر مٹے جاتے ہیں یہ
اور اس اُلجھی ہوئی گتھی کو الجھاتے ہیں یہ (۵۸)

اقبال اس کارزارِ عرصۂ ہستی میں کہ مجموعۂ اضداد ہے۔ ''قوم وملت'' کو بالکل مختلف معانی میں لیتا ہے اور بتاتا ہے کہ قوم اور ملت کے امتیاز کو چھیڑنا الجھی ہوئی گتھی کو اور اُلجھانا ہے۔ اقبال ملت کو دانہ ہائے یک رنگ سے تعبیر کرتا ہے اور قوم کو گلستاں کے رنگارنگ پھولوں سے۔ جن کی باہمی الفت، میل جول قربِ حقیقی ہی سے گلشن کی آن ہے اور بلبل کی نغمہ سرائی بھی اسی شان سے پُر لطف اقبال اپنی فکر کو مذہب کے حوالے سے واضح کرتا ہے۔ مذہب انسان کی جان ہے۔ اسی سے انسان کی شان ہے۔ اسی سے رُوح کا جوبن نکھرتا ہے۔ لیکن مذہب جہاں اعضائے بدن میں جان کی طرح ہم آہنگی پیدا کرتا ہے وہاں وہ رگوں سے خونِ آبائی نکالنے پر اصرار نہیں کرتا یعنی خونِ آبائی پر استوار قومیت کی نفی نہیں کرتا بلکہ ان تناقضات کا جامع ہے۔ گویا اقبال جب تمیزِ ملت و آئیں کی بات کرتا ہے تو درحقیقت اس سے اُس کی مراد قوم وملت کا امتیاز ہی ہوتی ہے۔ ملکی اور نسلی قومیت اگر فطری آئین ہے تو ملت کی تشکیل شرعی آئین اور شرع و دینِ فطرت کے خلاف ہرگز نہیں اور اسلام تو ہے ہی دینِ فطرت۔ عالمِ فطرت میں اگر ابر، ہوا، چشمۂ آب، برق۔ مختلف النوع اور مختلف الصفات ہوتے ہوئے بھی باہم متحد ہیں تو شرع و

دین۔(ملت) کی گودی اِس کی نفی کب کر سکتی ہے۔ یہ مذہب ہے جس نے خونِ آبائی پر استوار قومیت کی نہ صرف یہ کہ نفی نہیں کی بلکہ کُھلے لفظوں میں اس فطری تقسیم کو بھی شرع و دین کی طرح اپنی طرف منسوب کیا ہے جہاں۔ شَرعَ لکُم مِن الدین ماوَصیٰ بہِ نُو حاً و ابراھیمَ۔ الخ کا اعلان کیا ہے وہاں یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ وَجَعَلْنَاکُم شعُوَباً وَقَبائِلَ لِتَعَارَفُوا علم الاقتصاد میں اقبال نے واکر سے اختلاف کرتے ہوئے لکھا تھا:

حکیم موصوف کا خیال (وہ مصافِ زندگی جو حیوانات میں بوجہ اجنبیت و غیریت جاری ہے انسانی قبائل میں بوجہ یگانگت اور تعلقات نسبیہ کے معدوم ہے) اسی صورت میں صحیح ہوسکتا ہے جب تمام انسان یہ محسوس کریں کہ وہ ایک ہی خاندان کے افراد ہیں---تمدنِ انسانی کی سب سے اعلیٰ صورت یہی ہے کہ تمام بنی نوعِ انساں حقیقی بھائیوں کی طرح زندگی کریں۔ مگر چونکہ نفس الامر میں ایسا نہیں اس واسطے حیوانات میں جو مصافِ زندگی افراد کے درمیان جاری ہے انسانوں میں وہ لڑائی خاندانوں اور قوموں کے درمیان جاری ہے۔ ہر خاندان اور ہر قوم اس مصافِ ہستی میں فتح مند ہونے کی خواہش کرتی ہے اور سب کا یہ قدرتی اور فطری تقاضا ہے۔(۵۹)

اقبال نے اس قدرتی اور فطری تقاضے کی اصلاح و فلاح کو ''قوموں کی اعلیٰ اخلاقی قابلیتوں'' کے حوالے کیا تھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اعلیٰ اخلاقی قابلیت صرف مذہب ہی پیدا کر سکتا ہے۔ جو رنگ نسل پر انحصار نہیں رکھتا اور تمام انسانوں کو ایک مرد اور عورت کی اولاد اور نفسِ واحدہ سے تعبیر کرتا ہے یعنی ایک ہی خاندان کے افراد لیکن یہ نسلی تفاخر کے بُت توڑنا، نسلی قومیت کی نفی نہیں، کیونکہ انسانوں اور دیگر حیوانات میں یہی تو ما بہ الامتیاز ہے۔ شادی اور وراثت کے قانون اخلاقی قابلیتوں ہی کا تحفظ تو کرتے ہیں۔ پس بقولِ اقبال یہ تو بیاضِ نظمِ ہستی کی مختلف تفسیریں ہیں اور ملت اسی نظمِ ہستی کی استواری کا ذریعہ ہے تو پھر عداوت کیسی؟ اس عداوت کو مٹانے والے ہی ''اکرم اور عنداللہ اتقاکُم ہیں نہ کہ اس عداوت کو ابھارنے والے:

ہم نے یہ مانا کہ مذہب جان ہے انسان کی
کچھ اسی کے دم سے قائم شان ہے انسان کی
رنگِ قومیت مگر اس سے بدل سکتا نہیں
خونِ آبائی رگِ تن سے نکل سکتا نہیں

وصلِ محبوب ازل کی ہیں یہ تدبیریں سبھی
اِک بیاض نظم ہستی کی ہیں تفسیریں سبھی
ایک ہی مے سے اگر ہر چشم دل مخمور ہو
پھر عداوت کیوں ہماری بزم کا دستور ہو(۶۰)

''خفتگانِ خاک سے استفسار'' اسی مضمون فراق کی ثُریا نشانی کا دُکھڑا ہے۔ مگر پہلے ایک متروک نظم ''شیشۂ ساعت کی ریگ'' اقبال اُسے کسی فتنہ خو کے ہاتھوں دشتِ عرب سے نکلی ہوئی کہتا ہے اور اس کے سکوت میں عہدِ کہن کا عکس دیکھتا ہے۔ جو گویا اُس کا دیکھا ہوا ہے۔ وہی عہد کہن جس کے دیکھنے کو ''ہمالہ'' میں گردشِ دوراں کو پیچھے کی طرف لوٹ جانے کو کہا تھا۔ جب کنعان والوں کا قافلہ حجاز آیا۔ فرعون کی سپاہِ تکبر قومِ موسیٰ کی آتش قدمی، مریمؑ کے پائے نازک سے ناصرہ کی تقدیر کے ستارے کا ٹوٹنا، ایک ایک داستاں، اُس شیشۂ ساعت کی ریگ کے سکوت میں عیان و بیان ہے۔ یہاں تک کہ اقبال اُس وقت کو دیکھتا ہے جب یثرب کا چاند وطن سے نکالا گیا:

شاید گواہ ہے تو اس روز کے ستم پر
یثرب کا چاند جس دم اپنے وطن سے نکلا(۶۱)

اقلیم زندگی کی جاسُوس، اس شیشۂ ساعت کی ریگ، آیا ''مقامیت'' کی داستاں سنا رہی ہے یا ہجرتوں کی کہانیاں؟ اور وہ بھی کیا اس لیے کہ انسانیت فرقہ فرقہ ہو جائے یا ایسی قومیت کی تشکیل مقصود ہے جو حریت، مساوات اور تحفظِ انسانیت کی ضمانت ہو؟ لیکن ہندوستان، تفرقہ بندی کے جہنم میں جل رہا ہے۔ یہی اُس کا نشاں ہے۔ ''نالۂ یتیم'' میں اس ہستی کے بحر کا۔ جس کا قیام جزو مد اُمید سے ہے۔ امیر تفسیر کے طوفانِ ستم، کی گرفت میں رہنا بیان کر کے کسی کی کامیابی اور کسی کی ناکامی۔ کی تقدیر کا بیان کرتے ہوئے توقع ظاہر کی تھی کہ ''اس نظارے کا مگر خاکِ لحد انجام ہے'' اب خفتگانِ خاک سے پوچھا جا رہا ہے کہ وہ جہاں رہتے ہیں آیا وہاں کی ہست و بُود بھی اسی طرح اضطرابِ دل کا ساماں ہے؟ آیا وہاں بھی یہاں کی طرح رشتہ و پیوند، جان کا آزار ہیں؟ وہاں بھی امتیازِ قوم و ملت کی دیوانگی اسی طرح ہے یا حُسنِ ازل نے بے پردہ ہو کر اور اس کشور کو محبت کا تجلّی زار بنا کر عناصر کی پیکار مٹا دی ہے؟

اے مئے غفلت کے سرمستو! کہاں رہتے ہو تم
کچھ کہو اُس دیس کی آخر جہاں رہتے ہو تم
وہ بھی حیرت خانۂ امروز و فردا ہے کوئی؟
اور پیکارِ عناصر کا تماشا ہے کوئی؟
واں بھی انساں اپنی اصلیت سے بیگانے ہیں کیا؟
امتیازِ ملت و آئیں کے دیوانے ہیں کیا؟
باغ ہے فردوس یا اک منزلِ آرام ہے؟
یا رخِ بے پردۂ حسن ازل کا نام ہے؟
آہ وہ کشور بھی تاریکی سے کیا معمور ہے؟
یا محبت کی تجلی سے سراپا نور ہے؟(۶۲)

اگر ہم ان چار منتخب اشعار پر غور کریں اور صور سرافیل پھونکے جانے کے بعد قیامت (قوم اور قیامت کا ایک ہی مادہ ہے) کا نظارہ کریں تو قرآنِ حکیم کی یہ صدا کان میں آئے گی فَاِذَا نُفِخَ فِی الصُّوْرِ فَلَآ اَنْسَابَ بَیْنَھُمْ(۶۳) فَجَمَعْنٰھُم جَمْعاً (۶۴) یہی انسان کی اصلیت ہے۔ یہی ''امتیازِ ملت وآئیں'' کی حقیقت ہے۔ اسی محبت کی تجلی کا نام حسنِ ازل ہے۔ جو ساری ظلمتوں کو بھگانے والی اور سینوں کو سراپا نُور کرنے والی قوت ہے۔ آگے چل کر اقبال نے اپنی شاعری کا یہی مقصد بیان کیا تھا۔ نظریۂ فن---

مری نوا میں نہیں ہے ادائے محبوبی
کہ بانگِ صُورِ سرافیل دل نواز نہیں(۶۵)

(بالِ جبریل)

مقصد یہ کہ اقبال ملت وآئیں یا قوم وملت کے امتیاز سے اَنساب مراد لیے تھے اور مُدعا یہ تھا کہ اہلِ مذہب اس افتراق میں نہیں پڑتے۔ کیوں مذہب کے نام پر یہ افتراق روا رکھا جا رہا ہے؟۔ یہی ہندو مسلم تنازعہ تھا یہی ہندوستان کا حقیقی دُکھ۔

''انسان اور بزمِ قدرت'' میں سورج کی ظلمت کُشی کے حوالے سے یہ صدا سنی تھی کہ تیری سیہ روزی و سیہ کاری اپنی حقیقت (مقصدِ زندگی) سے بے خبری کا نتیجہ ہے۔ ورنہ اس آفتابِ محسوس کا نور تو تیری نمود سے ہے۔ اب اقبال ''آفتابِ صبح'' سے یُوں مخاطب ہوتا ہے کہ تیری

ضیاء چشمِ ظاہر کھولتی ہے لیکن ہمیں وہ جلوہ چاہیے جس سے چشمِ باطن کھل جائے کہ آنکھوں کو ایسے جلوے کی تلاش ہے جو ''امتیازِ ملت و آئیں'' سے دلوں کو آزاد کر دے۔ آنکھ اوروں کے لیے سرشک آباد ہو۔ نوعِ انساں میری قوم اور سارا جہاں میرا وطن ہو جائے۔ دیدۂ باطن پر نظمِ عالم کا راز عیاں ہو۔ عقدۂ اضداد کی کاوش نہ تڑپائے اور حسنِ عشق انگریز ہر شے میں نظر آنے لگے۔ ہر چند کہ عقدۂ اضداد کی یہ کشود سعئی بے حاصل ہے لیکن جو لطف اس ہمدردیٔ انساں میں ہے۔ سوئے ہوؤں کو جگانے والے آفتابِ صبح کو اس کی کیا خبر:

آرزو نور حقیقت کی ہمارے دل میں ہے
لیلیٰ ذوق طلب کا گھر اسی محمل میں ہے
کس قدر لذت کشودِ عقدۂ مشکل میں ہے
لطفِ صد حاصل، ہماری سعیٔ بے حاصل میں ہے
دردِ استفہام سے واقف ترا پہلو نہیں
جستجوئے رازِ قدرت کا شناسا تو نہیں (۶۶)

نظم ''صبح کا ستارہ'' خاک میں مل کے حیاتِ ابدی پانے پر ختم ہوتی ہے تاکہ زمانے کو سوزِ عشق دکھا دیا جائے، تو اسی زمانے (دسمبر ۱۹۰۴ء) کی ایک نظم ''موج دریا'' زحمت تنگی دریا سے گریزاں اور وسعتِ بحر کی فرقت میں پریشانی کے حوالے پر ختم ہوتی ہے۔ یہ بھی تمیز ملت و آئیں'' سے بے نیاز ہو کر متحد ہو جانے کا وہی نسخۂ مہر و محبت ہے جو ''دردِ غلامی'' کو دوا میں بدل سکتا ہے۔ یہ وہ حقیقت ہے جو کم از کم ۱۹۳۷ء تک اقبال کے قلب و ذہن پر چھائی رہی۔ سائمن کمیشن کے مقاطعے کے خلاف بیان دیتے ہوئے اُنھوں نے کہا تھا:

اگر ہندوستان کی مختلف قوموں کے نمائندے مل جُل کر پھر ایک مرتبہ تمام قوموں کو ایک مرکز پر جمع کرنے کی کوشش کریں تو عجب نہیں کہ کوئی قابلِ عمل نتیجہ پیدا ہو جائے۔ مگر شرط یہ ہے کہ اس مرتبہ محض سیاسی اختلافات دُور کرنے اور ان کے متعلق سمجھوتے پر پہنچنے کی کوشش کی جائے۔ مذہبی معاملات زیرِ بحث لانا جیسا کہ پہلے ہوتا رہا بالکل بے سُود ہے اور نہ تنہا مذہبی معاملات کے متعلق اتفاق تمام اختلافات کو مٹا سکتا ہے۔ (۶۷)

۱۹۲۷ء میں شاید اقبال کو ماورائے مذہب اتحاد کا الزام دینا ممکن نہ ہو۔ ۱۹۰۴ء میں 'تمیزِ ملت و آئیں'' سے بے نیاز ہو کر متحد ہو جانے کا مفہوم بھی وہی تھا جو ۱۹۲۷ء کے مذکورہ بیان میں

ملتا ہے۔ یعنی مذہبی معاملات زیرِ بحث لائے بغیر سیاسی معاملات سے متعلق کسی سمجھوتہ پر پہنچنا۔ اس عرصہ میں اقبال کی تمام ادبی سرگرمیاں اسی مقصد کے حصول میں صرف ہوئیں۔ یہ ماورائے مذہب اتحاد یا وطنی قومیت نہ تھی بلکہ ''اَصل مسئلہ'' پر توجہ مرکوز کرانا مقصود تھا۔ مذہب تو متنازعہ نہ تھا بلکہ ہندوستان میں رہنے والے دو مذہبی گروہوں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان ''سیاسی حقوق'' اصل مسئلہ تھے۔ جن کے بغیر نہ مسلمان آزاد رہ سکتے تھے نہ اسلام۔ صرف درود وصَلوٰۃ۔ پڑھ لینا ہی یا پڑھ سکنا ہی۔ نہ تو اسلام ہے نہ آزادئ اسلام۔ اقبال نے اس خیال کو بعد میں یہ شعری قالب دیا تھا:

مُلّا کو جو ہے ہند میں سجدے کی اجازت
ناداں یہ سمجھتا ہے کہ اسلام ہے آزاد (۶۸)

(ہندی اسلام)

''سید کی لوحِ تُربت'' جنوری ۱۹۰۳ء کی نظم ہے۔ اس لوح تربت سے اقبال سید مرحوم کی سیاسی بصیرت کو اپنے لیے نصائح تصور کرتے ہیں۔ مثلاً (i) ترک دنیا کا سبق دینا دین کے منافی ہے۔ ۲۲ رفروری ۱۹۰۲ء کی نظم ''دین و دنیا'' میں یہی خیالات ادا ہوئے (ii) مدبر کا کام فرقہ بندی کو ہوا دینا نہیں وصل کے اسباب پیدا کرنا ہوتا ہے۔ (iii) ایک مدبر کی پہلی صفت نیک نیتی ہے اور دوسری مدبرانہ دلیری۔ (iv) شاعر تلمیذِ رحمانی ہوتا ہے اُس کے قلم کا تقدس اور آبروئے نوائے دل اس میں ہے کہ وہ اپنی آواز کا جادو خرمنِ باطل کو جلانے میں (کیونکہ صحبتِ ناجنس باعثِ آزار ہوتی ہے) اور سونے والوں کو بیدار کرنے میں صرف کرے:

مدعا تیرا اگر دنیا میں ہے تعلیمِ دیں
ترکِ دنیا قوم کو اپنی نہ سکھلانا کہیں
وا، نہ کرنا، فرقہ بندی کے لیے اپنی زباں
چھپ کے ہے بیٹھا ہوا، ہنگامۂ محشر یہاں
وصل کے اسباب پیدا ہوں تری تحریر سے
دیکھ کوئی دل نہ دکھ جائے تری تقریر سے (۶۹)
دین کے پردے میں تُو دنیا کا سودائی نہ ہو
آڑ میں مذہب کی شوقِ عزت افزائی نہ ہو (۷۰)

راہ بر کو قافلے کے ساتھ رہنا چاہیے
کیا چلے گا کارواں جب رہ نما پیچھے رہے
تو اگر کوئی مدبر ہے تو سُن میری صدا
ہے دلیری، دستِ اربابِ سیاست کا عصا
عرضِ مطلب سے جھجک جانا نہیں زیبا تجھے
نیک ہے نیت اگر تیری تو کیا پروا تجھے[۷۱]
آب چوں در روغن افتد، نالہ خیزد از چراغ
صحبتِ ناجنس باشد باعث آزارہا[۷۲]
بندۂ مومن کا دل بیم دریا سے پاک ہے
قوتِ فرماں روا کے سامنے بے باک ہے
سونے والوں کو جگا دے شعر کے اعجاز سے
خرمنِ باطل جلا دے شعلۂ آواز سے[۷۳]

صاف طور پر اقبال اپنی قوم کی راہ نمائی اور راہ بری کا فیصلہ کرتے نظر آتے ہیں۔ اور اُس فیصلے کی نوعیت صحبتِ ناجنس باشد باعثِ آزارہا سے ظاہر ہے۔ یہی ''روش'' وہ خرمنِ باطل ہے جسے اقبال نے شعلۂ آواز سے جلانے کا عزم کیا۔ دین و دنیا کی جدائی سے بیزاری۔ کا مفہوم یہ ہے کہ اسلام (مذہبی روحانی اقدار کو دنیوی معاملات میں مشہود کرنا) صرف الٰہیاتی مباحث کا نام نہیں۔ انھیں سے تو نوعِ انساں کی تقسیم ہوئی۔ تلمیذِ رحمانی کو اس تقسیم کو مزید چمکانا نہیں بلکہ وصل کے اسباب تلاش کرنے ہوتے ہیں۔ اور اس وصل کا مقصد دوگونہ ہے۔ اپنوں کے درمیان بیگانگی مٹانا اور الٰہیاتی مباحث کا پیدا کردہ تفرقہ مٹانا تاکہ غیروں سے بھی وصل کا امکان پیدا ہو۔ نظم ''آفتاب'' اور ''نیا شوالہ'' کا یہی موضوع ہے۔ ۱۹۰۳ء کی اس نظم کے بعد اقبال کی ادبی سرگرمیوں کا محور یہی افکار رہے۔ ''تمیزِ ملت و آئیں'' کے تمام حوالے اسی تفرقہ آرائی کو مٹانے کی کوششیں ہیں۔ ''ماورائے مذہب'' کی پرچھائیاں تک ان پر نہیں پڑیں۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے جب دیکھا کہ تفرقہ کی بنیاد مذہب کو بنایا جا رہا ہے اور اس طرح ''سیاسی مسئلہ'' کو مزید اُلجھانے کی سبیل ہو رہی ہے تو اقبال نے مذہب کے دفاع اور سیاسی مسائل کے انقطاع کا مقصد اپنایا ان کے مطابق مذہب تو اُن تضادات کو مٹانے والا ہے جو انسان نے ''دنیا'' کے

حوالے سے خود پیدا کیے۔ مذہب سے بغاوت ان مسائل کو اور الجھائے گی۔ یہی مدعا تھا اس شعر کا:

امتیازِ قوم و ملت پڑھتے جاتے ہیں یہ
اور اس اُلجھی ہوئی گتھی کو اُلجھاتے ہیں یہ

(صدائے درد)(۷۴)

جیسا کہ عرض کیا گیا ستمبر ۱۸۹۵ء کی غزل میں اقبال نے اپنا تعارف یوں کرایا تھا:

شورشِ قالُوا بلٰی اُٹھی جہاں صبحِ اَلست
دل اُسی مے خانے کا ٹوٹا ہوا پیمانہ ہے(۷۵)

اسی غزل میں اُس نے رُوح کے طائر کو عرب کی شمع کا پروانہ بتا کر بزمِ یثرب میں پہنچنے کی آرزو بیان کی تھی۔ ۱۸۹۸ء میں اُس نے ذوقِ تکلم کو مخاطب کرتے ہوئے کہا تھا ''یاں کوئی موسیٰ نہیں'' اور یہ کہ ''میری آنکھوں میں جو پھرتا ہے وہ نقشہ اور ہے'' یہ اور نقشہ بزمِ یثرب تک چلتا ہوا وہ سلسلہ ہے جو ''طور'' سے چلا تھا۔ لہٰذا اقبال نے نومبر ۱۹۰۱ء میں اسی طُور کو اپنی منزل کا مرحلۂ اول منتخب کرنے کا اعلان کیا ''شاخِ نخلِ طُور تازی آشیانے کے لیے'' ۵ اپریل ۱۹۰۱ء میں نظم ''ہمالہ'' میں اس ''اور نقشہ'' کا ذکر کلیم طور سینا کے لیے ''ایک جلوہ'' کے مقابل ''سراپا تجلی'' کے حوالے سے کر دیا گیا تھا۔ ''شاخِ نخلِ طُور'' ''ترکِ وطن'' کا حوالہ تھا۔ یہ ایک جلوہ تھا۔ لیکن اقبال کا اور نقشہ اسی ''سنتِ محبوب الٰہی'' کی تازہ صورت تھی۔ وطنیت سے بیزاری مگر ''ارضِ قُدس'' کی تلاش ''مصر ہند'' ہی کے اندر ''ہمالہ'' میں جو ''داستاں'' اقبال سنتے سنتے رہ گیا تھا۔ ایسا لگتا ہے وہ اُسے بار بار سننا چاہتا ہے۔ ''شیشۂ ساعت کی ریگ'' اور دوسری کئی نظمیں اس کی گواہ ہیں۔ لیکن نومبر ۱۹۰۱ء کی غزل بالآخر اقبال ہی کو یہ داستاں سنانے کے لیے منتخب ہونے کا اظہار کرتی ہے:

قصہ خواں نے کیوں سنا دی داستاں مجھ کو مری
رہ گیا تھا میں ہی کیا اپنے فسانے کے لیے(۷۶)

اسی غزل میں ''انسانی شرف'' کا اظہار ''عشق'' بتایا گیا۔ عشق نے مٹی کو مسجودِ ملائک کر دیا ورنہ انساں اور فرشتے سر جھکانے کے لیے اور آخر کار ستمبر ۱۹۰۴ء کو وُہ ''داستاں'' بیان ہو ہی گئی(۷۷) جو ہمالہ میں ''مسکنِ آبائے انساں جب بنا دامن ترا'' کے حوالے سے ناشنیدہ رہ گئی

تھی۔ نگاہِ نکتہ بیں اس ازلی راز کو فاش کرنے لگی۔ ''سنے کوئی مری غُربت کی داستاں مجھ سے'' جس کا عنواں ''سرگزشتِ آدم'' ہے۔ یہ ''داستانِ غربت'' فی الواقعہ ''غریب'' ہے۔ ''آدم'' کے حوالے سے بھی اور اقبال کے حوالے سے بھی۔ جو اس ''قافلے'' کی ایک مخصوص شاخ کا فرد تھا۔ آدم کا جنت سے شعور کے جامِ آتشیں کی بدولت نکلنا غربت کی داستاں ہے۔ لیکن ''اوجِ خیال فلک نشیں'' کا امیں ہو جانا ''داستانِ غریب'' اور یہ دونوں اشارے ہمالہ میں آ گئے تھے یعنی دامنِ ہمالہ کے مسکنِ آبائے انساں بننے اور ہمالہ کا ''طور کی ایک تجلی سے، چشمِ بینا کے لیے سراپا تجلی ہونے'' کے ذکر تک۔ سرگذشتِ آدم اسی اجمال کی تفصیل ہے۔ یہ داستان غربت قصۂ پیمانِ اولیں (شورشِ قالوابلیٰ) کو بُھلا کر ریاضِ جنت سے نکلنے کی کہانی ہے۔ جو شعور کا جامِ آتشیں پی کر حقیقتِ عالم کی جستجو کے درپے ہونے سے آغاز ہوئی۔ خوب سے خوب تر کا مزاجِ تغیر پسند، تمدنی ارتقا کا باعث ہوا اور بالآخر اوج خیالِ فلک نشیں دکھانے لگا۔ کبھی کعبے سے پتھر کی مورتوں کو نکالا۔ ترکِ آفل بن کر کبھی بتوں کو دوبارہ حرم نشیں کیا۔ یعنی ایک طرف جبلّی شعور اور اُس کی آتش سامانی تھی تو دوسری طرف پیمانِ اولیں۔ وَقِنَا عَذَابَ النَّار ایک طرف طبعی تقاضوں کی ظلمت ہے جس نے جنت سے نکالا۔ اقبال اسے مزاجِ تغیر پسند کہتا ہے اور دوسری طرف اس علم بالحواس یا ہدایتِ فطرت کو لَا تَقرَبا کا پابند کرنا جو اوجِ خیالِ فلک نشیں (مشیت ایزدی) سے عشق ہے۔ خواجہ غلام السیدین کے نام اپنے ایک مکتوب میں ان دونوں اقسامِ شعور کا ذکر یوں کیا ہے:

علم سے میری مراد وہ علم ہے جس کا دار و مدار حواس پر ہو (وہ علم الاسماء جو فطرتِ انسان کا جزو ہے)۔ عام طور پر میں نے لفظ علم انھی معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اس علم سے وہ طبعی قوت ہاتھ آتی ہے جس کو دین کے ماتحت رہنا چاہیے۔ اگر یہ دین کے ماتحت نہ رہے تو محض شیطنت ہے---مسلمان کے لیے لازم ہے کہ علم (یعنی اس علم کو جس کا مدار حواس پر ہے اور جس سے بے پناہ قوت پیدا ہوتی ہے) مسلمان کرے۔ ''بُولہب را حیدر کرارؓ کن'' اگر یہ بُولہب حیدرِ کرارؓ بن جائے یا یوں کہیے کہ اس کی قوت دین کے تابع ہو جائے تو نوعِ انساں کے لیے سراپا رحمت ہے۔ (۷۸)

اسی طبعی قوت، شعورِ آتشیں یا علم بالحواس کو مسلماں کرنے کی خواہش میں تو ''ذوقِ تکلم'' طور تک پہنچا تھا اور نورِ ازل کو زیرِ آستیں لے کر لوٹا۔ یہی خواہش صلیب سجانے کا باعث

ہوئی اور زمیں چھوڑ کر فلک کا سفر اختیار کیا گیا اور بالآخر حرا سے ''آخری جام'' لے کر نکلا۔ آپ حقیقتِ محمدیہ کے اولیں پدری درس کی بھرپور جھلک اس داستاں میں دیکھ سکتے ہیں۔ کبھی ہند میں سرودِ ربانی سنایا۔ ''ترانہ ہندی'' میں رودِ گنگا سے اسی کارواں کا اُس کے کنارے اترنا۔ سوال بنا ہے۔ دیارِ ہند نے جب اس سرودِ ربانی کو سننے سے انکار کیا تو یونان و جاپان کا رُخ کیا گیا۔ دوسری طرف طبعی قوت تھی جس نے تخلیقِ عالم کو ذروں کی ترکیب بتایا اور عقل و دیں کی پیکار چھڑ گئی۔ لہو سے سینکڑوں زمینیں لال ہوگئیں۔ راتیں ستاروں کی ماہیت سمجھنے میں صرف ہوئیں۔ جب گردشِ زمیں کا مسئلہ اُٹھا تو کلیسا کی تلواریں چمکنے لگیں مگر بے خوف، آگے ہی بڑھتا گیا، عقلِ دور بیں نے کششِ کا راز ظاہر کیا، شعاعوں اور برقِ مضطر کو مسخر کیا۔ زمیں غیرتِ جنت بن گئی۔ مگر یہ طبعی قوت۔ کائنات کو مسخر کر لینے کے باوجود رازِ ہستی سے بے خبر رہی۔ مظاہر پرست آنکھ اس طرف سے بند ہی رہی۔ لیکن میں اس حقیقت سے بے خبر نہیں کہ میں نے تو ''اوجِ خیال فلک نشیں'' کو تارک آفل (مظاہر پرستی، کا منکر) بن کر پا لیا تھا۔ سبب مسبب کے اسیر، محرکِ غیر متحرک کے پجاری، مادہ پرست اس راز سے بیگانہ ہی رہے۔ یہ راز اُنہی پر کُھلا جو تارکِ آفل ابراہیمؑ کے قافلے کے ساتھ طور وصلیب سے ہوتے ہوئے حرا تک آنے والوں میں شامل ہیں۔ اُس آخری پیغام کے امانت دار جس نے نسلی قومیتوں اور مختلف اُمتوں کو ہمہ گیر ملت بنا دیا تھا اور اقلیتوں کے لیے اَمة'' مَعَ المؤمنین کا میثاق لکھا تھا۔

۱۹۰۱ء میں قصہ خواں کی زبانی اپنا ہی افسانہ سنانے کو منتخب کیا جانا اسی حوالے سے درد ناک تھا کہ یہ فسانہ سننے اور سنانے والا، ہفتاد و دو ملت کو یک جان بنانے کا ذمہ لیتا ہے۔ وحشیانہ تفاوتِ مدارج مٹانے اور رفعت و پستی کے بکھیڑے مٹانے والا ہے۔ کیونکہ وہ آخری سراپا تجلی جس کی تجلی طور پر دیکھی گئی تھی سارے زمانے کے لیے تھی۔ ہمالہ پر اُسی سراپا تجلی کا خواب دیکھ کر اقبال نے اپنے مقامی آشیانے، ہندوستان کے اتحاد کے لیے اُسی نخلِ طور کی شاخ۔ کو منتخب کیا جہاں بارہ قبائل اپنی قبائلی شناخت (رگِ تن میں خونِ آبائی) کے ساتھ ایک ''خیمۂ اجتماع'' میں آگئے تھے۔ اس طرح ۱۹۰۱ء میں پابہ گل مگر سر بفلک ہمالہ سے طور کی طرف رجوع ایک اجمال تھا جس کی تفسیر ۱۹۰۴ء تک ہوتی رہی۔ حقیقتِ انسان سے بے خبری ہی وہ سیہ کاری تھی جو یہ سیہ روزی دکھاتی نظر آئی اور طے ہوگیا کہ اس کا علاج کائنات کی مادی تعبیر و تسخیر سے ممکن نہیں سلسلۂ کون و مکاں کی رُوحانی تعبیر ہی اس کا مداوا ہے۔ کیونکہ ''عالم ظہورِ جلوہ ذوقِ شعور ہے''

یعنی ''کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی''

ہمالہ سے اقبال نے جو سننا تھا وہ ۱۹۰۴ء تک نہ صرف سنا بلکہ بیان بھی کر دیا۔ ملت سے رابطۂ استوار زمیں پیوستگی کا بدل بن گئی جو رنگِ خصوصیت سے پاک ہے۔ نوعِ انساں کی وحدت اور سارے جہاں کو وطن سمجھنا جس کی شناخت ہے ''آفتاب صبح'' (مئی ۱۹۰۲ء) میں درج خیالات اس کا ثبوت ہیں:

بستۂ رنگِ خصوصیت نہ ہو میری زبان
نوعِ انساں قوم ہو مری، وطن میرا جہاں
شاہدِ قدرت کا آئینہ ہو دل میرا نہ ہو
سر میں جُز ہمدردیٔ انساں کوئی سودا نہ ہو
عقدۂ اضداد کی کاوش نہ تڑپائے مجھے
حسنِ عشق انگیز ہر شے میں نظر آئے مجھے (۷۹)

اس لیے کہ انسان انسان ہے چاہے کافر ہو چاہے مسلم۔ انسانی ہمدردی خلافِ مذہب نہیں عینِ دین ہے۔ اسی طرح حُب وطن اور شے ہے اور وطن پرستی اور شے۔ جاوید نامہ تو پختہ فکرِ اقبال کی تخلیق ہے۔ وہاں آدمیت کو احترامِ آدمی کہہ کر بندۂ عشق کو مقامِ آدمی پر سرفراز بتایا ہے کہ وہ ''می شود بر کافر و مومن شفیق'' اس لیے:

کفر و دیں راگیر در پہنائے دل
دل اگر بگریزد از دل، وائے دل
گرچہ دل زندانی آب و گلِ است
ایں ہمہ آفاق، آفاقِ دل است (۸۰)

اور یہ تفسیر ہے اس اجمال کی کہ میں نے اپنی طبیعت کو ذو بحرین بنایا۔ اندازِ فرنگ میں حرفِ تہہ دار اور نالۂ مستانہ۔ ایک کی اصل ذکر ہے دوسرے کی فکر۔ میں ایسی آبجو ہوں کہ دونوں بحروں سے میرا تعلق ہے۔ میری جدائی، جدائی بھی ہے وصال بھی۔ میری اسی ہنگامہ خیز افتادِ طبع نے انقلاب تخیل برپا کیا۔ سرگذشتِ آدم کے اندر چلنے والی دو روئیں۔ دین و دنیا۔ یک جا ہو گئیں اور اقبال بن گیا:

آبجویم از دو بحر اصلِ مَن است
فصلِ من فصل است وہم اصل من است
تا مزاجِ عصرِ مِن دیگر فتاد
طبعِ من ہنگامۂ دیگر نہاد [۸۱]

اقبال کی فکر آغاز ہی سے اسلامی ہے ۱۹۰۱ء ہی سے وہ پا بہ گل فلک آشیانی سے رستگاری کا خواہشمند ہے۔ اُس کے جذباتی دور کی فکر بھی کسی تشکک سے پاک ہے۔ اپنے فکری نتائج اور انسانی عظمت پر اس کا غیر متزلزل اعتماد ہے۔ ہاں! معروضی حالات کُھل کر بات کہنے کے متحمل نہیں۔ اس لیے کبھی وہ استفہام کا سہارا لیتا ہے کبھی علامات کی آڑ میں بولتا ہے۔ ریزہ ریزہ درد جمع کرتا ہے۔ قطرہ قطرہ سوز بکھیرتا ہے۔ اس منزلِ اولیں کو خام مواد کی جمع آوری اور چھان پھٹک کا مرحلہ تو کہا جا سکتا ہے۔ مگر اُس کے ان افکارِ پریشاں اور بعد کی فکرِ کامل میں تضاد تلاش کرنا صریح کج بحثی اور غلط اندیشی کا ثبوت ہے۔ معروضی حالات اور عمومی تفکر سے قطع نظر محض تاویلات کے زور پر صریح انحراف کا الزام تفسیر و تاویل کا فرق ہے۔ فکرِ اقبال اس الزام سے بری ہے۔ اسی طرح یہ مرحلہ حسنِ فطرت سے محض لطف اندوزی کا مرحلہ بھی نہیں بلکہ درست رائے یہی ہے کہ

یہ مظاہر فطرت کے حوالے سے زندگی کے اسرار و رموز کی جستجو کا مرحلہ ہے یعنی وہ فطرت اور اُس کے متعلقات کے ضمن میں انسان اور اُس کی تقدیر (مقصدِ حیات) پر غور کرنے لگتا ہے۔ [۸۲]

زندگی ایک ہے اُس کے محرکات ایک ہیں تو مظاہر کی کثرت میں وحدت آفرینی کیوں نا ممکن ہے؟ اُس ''یوسفِ مطلق'' کو ''مُقید'' رکھنے سے تو وحدت نہیں اُبھر سکتی۔ اُس کی محبت ہی کو عام کر دو۔ کہ اس روحانی کشمش ہی سے مادی دنیا کا نظام قائم ہے۔ یہ ''جذبِ باہمی'' نوعِ انساں کی ہمدردی کے بغیر ہاتھ نہیں آ سکتا۔ اگر ندی۔ جبری احکام کی پابند ہو کر بھی تنگیٔ دریا سے گریزاں اور وسعتِ بحر کی فرقت میں پریشاں ہے تو انسان اپنی تقدیر خیمۂ اجتماع یا الصلوٰۃِ القائمہ سے کیوں محروم ہے؟ یہ اُمتِ واحدہ کا فرض ہے کہ اُخرِجَتْ لِلنَّاسْ کو شعار بنائے۔ جب کسی نے نہ سنی تو وہ اسی امانت کے اَمینوں کے تحفظ میں لگ گیا۔ کیونکہ اپنے مقصدِ وجود میں کمالِ استغراق کے بغیر نہ تو اپنے ذاتی تشخص کو پائیدار بنایا جانا ممکن ہے نہ دوسروں سے اتحاد و تعاون کی ایسی صورت ممکن تھی جو قومی عناصر ترکیبی کے انفرادی تشخص کی محافظ بھی ہو اور

ایسے اتحاد کی ضامن بھی جس کا ثمر، محبت ہو جو ''رازِ ازل'' اور نفرت کی نقیض ہے۔ بانگِ درا سے ارمغانِ حجاز تک اس حوالے سے مسلمان کا جتنی بار ذکر ہوا ہے انسان اور انسانی محبت و عظمت کا ذکر اُس سے کئی گنا زیادہ ہے''[۸۳] اس لیے کہ ''شرابِ روح پرور ہے محبت نوعِ انساں کی''اس ذرا سے بیج سے نخلِ طور پیدا ہوا اور طبیعت کی ''ظلمت'' کا علاج ہاتھ آیا۔ یہ اُس ''تصویرِ درد'' کے مطالب ہیں۔ جو یورپ جانے سے قبل تخلیق ہوئی۔ اقبال کی ساری زندگی اسی نسخہ مہر و محبت یعنی ''ہے جذبِ باہمی سے قائم نظام سارے'' کے اصولِ فطرت کو عام کرنے میں لگ گئی۔ جس کا حصول اصولِ مذہب کی طرف رجوع کے بغیر ممکن نہ تھا۔

۴۔ انجمن حمایتِ اسلام: قومی و ملّی شاعری ۱۹۰۰ تا ۱۹۰۴ء

بازارِ حکیماں کے مشاعروں نے اقبال کو بطورِ شاعر روشناس کرایا اور اپنی اہمیت بنائی۔ مخزن نے اُسے جدید شعراء کی صفِ اول میں جگہ دی اور نام پایا۔ ''انجمن کشمیری مسلمانانِ ہند''۔ لاہور کی تنگ نائے، سے ''انجمن حمایتِ اسلام'' کی وسعتِ بحر تک پہنچ کر اقبال نے نہ صرف قبولِ عام کی دستار باندھی بلکہ اسلام اور اہلِ اسلام کے حوالے سے سوچنے کی ترغیب ہوئی۔ اس ضمن میں انجمن کا نام ''حمایتِ اسلام'' ہی بڑا حوالہ ہے۔ اور قبولِ عام کے لے اتنا ہی جاننا کافی کہ انجمن کے اجلاس میں پڑھی گئی پہلی نظم ''نالۂ یتیم'' کی بعض کا پیاں چار چار روپے کو بکیں۔ ۱۹۰۰ء میں چار روپے کی قدر و قیمت کا اندازہ مشکل نہیں۔ اس سے انجمن کے اجلاسوں کی مقصد برابری میں اقبال کی اہمیت بھی واضح ہے۔ سفرِ یورپ پر روانگی سے قبل، اقبال نے انجمن کے جلسوں میں ذیل نظمیں پڑھیں۔

۱۔ نالۂ یتیم — ۲۴ فروری ۱۹۰۰ء
۲۔ دردِ دل — ۲۴ فروروی ۱۹۰۱ (ایک یتیم کا خطاب ہلالِ عید سے
۳۔ خیر مقدم — ۲۲ فروری ۱۹۰۲ء
۴۔ دین و دنیا — ۲۲ فروری ۱۹۰۲ء
۵۔ زبانِ حال — ۲۳ فروری ۱۹۰۲ء (اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے)
۶۔ فریادِ امت (ابر گہر بار) — ۲۷ فروری تا یکم مارچ ۱۹۰۳ء

۷۔ تصویر درد ۱۲اپریل ۱۹۰۴ء

نالۂ یتیم، جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا، بظاہر انجمن کے لیے چندہ کی غرض سے لکھی گئی۔ لیکن اس میں ہمالہ، سرگذشت آدم، علم الاقتصاد اور الجیلیؒ کے انسانِ کامل کے مطالب کا اشتراک بالکل واضح ہے۔ قیامِ بحرِ ہستی کو ''جزرومدِ امید'' سے وابستہ بتانا، نورِ الفت سے زندگی کا ضیایاب ہونا اور ابرِ تغیر کا طوفانِ ستم لے کر آ جانا اور یوں خاکِ لحد ہو جانے تک کسی کو کامِ دل حاصل ہونے اور کسی کے ناکام رہنے کے دردناک نظارے۔ (اَلۡهٰكُمُ التَّكَاثُرُ حَتّٰى زُرۡتُمُ الۡمَقَابِرَ) وہی مضمون ہے جو مفلسی کے حوالے سے علم الاقتصاد میں بیان ہوا۔ جو واکر کے خیال کے برعکس اُس مصافِ زندگی کا ثمر ہے جو حیونوں میں انفرادی سطح پر اور انسانوں میں قبائلی سطح پر جاری ہے۔ جسے حکیم ارسطو نے تمدن کے لیے ضروری سمجھا لیکن جدید تعلیم اُسے تمدن کے لیے مُضر تر قرار دیتی ہے۔ یہ اُس ثقافتی اصولوں کا ثمر ہے جو خیر الاُمم کو امام الرّسُل کی ذات سے توصل کے ذریعے حاصل ہوا ہے۔ تمام افرادِ معاشرہ کو ایک خاندان کے افراد سمجھنے پر مبنی نظام اجتماع الصلوٰۃ القائمہ ہی ان اعلیٰ تر اخلاقی قابلیتوں کا مظہر ہے۔ اقبال نے یہ اعتقاد حضورؐ خاتم النبینؐ کی زبانی بیان کیا:

جس طرح مجھ سے نبوت میں کوئی بڑھ کر نہیں
میری امت سے حمیت میں کوئی بڑھ کر نہیں
امتحانِ صدق و ہمت میں کوئی بڑھ کر نہیں
ہم مسلمانوں سے غیرت میں کوئی بڑھ کر نہیں
یہ دل و جاں سے خدا کے نام پر قربان ہیں
ہوں فرشتے بھی فدا جن پر یہ وہ انسان ہیں (۸۴)

ہر چند حوالہ ''یتیمی'' ہے اور یتیم کے معانی بے مثال کے بھی ہیں۔ ایک طرف یتیمی کی غربت و ناداری ہے تو دوسری طرف دُرِ یتیمؐ کے متوصلین کی انفرادیت (فَطُوبیٰ لِلغُرَباءِ غُربت؟ اجنبیت و انفرادیت ہی کا نام ہے) علم الاقتصاد میں غربت: ناداری و اجنبیت کا علاج حمیت و مروت بتایا گیا، اس نظم میں:

عِلتِ حرماں نصیبی کا مداوا اور ہے
دردِ آزارِ مصیبت کا مسیحا اور ہے

پھونک دیتا ہے جگر کو دل کو تڑپاتا ہے یہ
نسخۂ مہر و محبت سے مکر جاتا ہے یہ (۸۵)

گویا علم الاقتصاد (۱۹۰۲) لکھنے سے پہلے ہی اقبال یہ نتائج اخذ کر چکا تھا (نالۂ یتیم ۱۹۰۰ء) اور علم الاقتصاد۔ گہرے تفکر کا نتیجہ تھی۔ محض شوقِ تصنیف کی تکمیل کا مظہر نہیں۔ اس نظم میں حضور رسالتمآبؐ کے لیے جو خیالات ظاہر ہوئے۔ معلوم ہوتا ہے یہ فصوص الحکم یا دیگر صوفیائے وجودی کے خیالات کے اثر ہیں۔ سفر یورپ کی روداد میں بھی ایسے خیالات اور عقائد ظاہر ہوئے۔ معلوم نہ ہوسکا یہ عقائد کب تبدیل ہوئے ڈاکٹر نکلسن کے نام مکتوب میں الگزنڈر کے تصورِ انسانِ کامل سے برآت البتہ ان خیالات کی تردید ہے۔ نظم کا یہ حصہ گریز کے اس شعر سے آغاز ہوتا ہے جو نو بندوں پر پھیلا ہوا ہے:

چشمِ باطن کی نظر بھی کیا سبک رفتار ہے
سامنے اک دم میں درگاہِ شہِ ابرارؐ ہے (۸۶)

اب حضورؐ کو تشنہ کا مانِ محبت کے لیے آبِ کوثر بتایا جاتا ہے۔ کیونکہ آپؐ وہ دریا ہیں جس کے ہر قطرے میں موتی ہے۔ کلیم اللہ کی آنکھ کا تارا۔ معنئ لیسؔ اور مفہومِ اَو ادنیٰ ہیں۔ پس جو ''احمد بے میم'' کے اسرار کو نہ سمجھا اُس نے ذاتِ محمدیہ کو نہ پہچانا۔ آپؐ کا مرتبہ آئینہ ادراک کا جوہر ہے۔ جس سے تاکِ یقیں کی رگ نمناک ہے۔ دیدۂ افلاک جس کے سائے سے مستنیر ہے، اور جس کے در کی خاک کیمیا ہے۔ چنانچہ:

تیرے نظارے کا مُوسیٰ میں کہاں مقدور ہے
تو ظُہورِ لَن ترانی گوئے اوجِ طُور ہے (۸۷)

بظاہر یہ عقائد والدِ گرامی کے بیان کردہ ''مدارجِ محمدیہ'' سے بھی لگا نہیں کھاتے ۔ ممکن ہے یہی ''وجہ'' اُس کے ترک کرنے کی وجہ بنی ہو۔ یہ نظم دوسرے دن دوبارہ سنی گئی۔ نظم کی یہ مقبولیت اُس وقت ہندی مسلمانوں پر ویدانتی وحدت الوجودی فلسفہ کے اثرات کی خبر دیتی ہے۔ ایسے ہی افکار پر جب اسرار خودی میں تنقید ہوئی تو سارا ہند (باستثنائے چند) اقبال پر پل پڑا۔

نظم دردِ دل (ہلالِ عید سے یتیم کا خطاب) کے آخری شعر میں لفظ قوم کا استعمال انجمن کشمیری مسلمانان کی نظموں میں لفظ قوم، سے وسیع تر معنوں یعنی امتِ محمدیہ اور ملتِ اسلامیہ

کے لیے استعمال ہوا۔

درد مندوں کی داد خواہ ہے قوم
بے کسوں کی امید گاہ ہے قوم (۸۸)

نظم فلاحِ قوم یا تعلیم و ترقی (فروری ۱۸۹۴ء) تعلیم و ترقی کو فلاحِ قوم بتا رہی تھی۔ نظم ''زبانِ حال'' یعنی ندائے عصر، اسلامیہ کالج کی زبانی اسی حوالے سے طلوع ہوتی ہے۔ فروری ۱۹۰۲ء کی نظم زبانِ حال، اسلامیہ کالج کو خضر راہ بن کر کاروانِ قوم کے منزلِ مقصود تک پہنچانے کا اعلان کرتی ہے۔ اس لیے کہ فلاحِ قومی۔ تعلیم و ترقی کے بغیر ممکن نہیں۔

قصۂ مطلب طویل و دفترِ تقریر تنگ
خود بخود کوئی سمجھ جائے کہ کیا کہنے کو ہیں
محفلِ عِشرت میں ہے کیا جانے کس کا انتظار
آج ، ہر آہٹ کو ہم آوازِ پا کہنے کو ہیں
ہے سوئے منزل رواں ہونے کو اپنا کارواں
ہم صریرِ خامہ کو بانگِ درا کہنے کو ہیں (۸۹)
کارواں سمجھے اگر خضرِ رہِ منزل مجھے
منزلِ مقصود کا رستہ دکھا سکتا ہوں میں (۹۰)

اس نظم میں لفظ بانگِ درا پہلی بار استعمال ہوا جو آگے چل کر اقبال کے اولین مگر بعد میں اشاعت پذیر ہونے والے اردو مجموعہ کلام کا نام بنا۔ اسی طرح اسلامیہ کالج کا زبانِ حال سے خضر راہِ منزل ہونے کا دعویٰ سید کی لوحِ تربت ۱۹۰۳ء میں مدبر ہونے کے حوالے سے راہنما ہی نہیں راہبر ہونے اور قافلے کے ساتھ رہنے کی تلقین کی صورت میں خود اقبال کے لیے آیا۔ اس نظم میں جس طرح لفظ قوم صرف امتِ مسلمہ کے لیے آیا اُسی طرح ''مرکز ملت'' صلّی اللہ علیہِ واِصحابہٖ پر ہر قسم کی نبوت کے خاتمے کا بھی ذکر ہوا۔ قرآنِ حکیم کو ماخذِ افکار بتانے کے ساتھ اتباعِ رسول کا یہ اعلان قومیتِ اسلامی کے انفرادی تشخص کی نشان دہی کا آغاز ہے۔ جو بالآخر ''اسلام اور احمدیت'' اور ''متحدہ قومیت'' (وطنیت) کو قادیانی افکار کا تتبع'' قرار دینے پر ختم ہوا۔ نظم کا یہ حصہ فارسی زبان میں ہے جو اس نقطۂ نظر کی بھی تردید کرتا ہے کہ اقبال نے پہلی بار فارسی زبان میں طبع آزمائی کی کوشش ایام یورپ میں کی۔

دلوں پر رموزِ عشق آساں کر کے سینوں کو ''تجلّی'' سے یوسفستاں بنانے اور نقشِ پا سے صدطُور پیدا کر کے خاکِ یثرب کو تجلی گاہِ عرفاں بنانے کا ذکر ہوتا ہے۔ ہمالہ میں جس ''سراپا تجلی'' کا ذکر کیا تھا یہ وہی تجلی گاہِ عرفاں ہے۔ 'پردہ عینِ عرب' میں اُس ذات کا نہاں ہونا اور ''خود'' کو نقابِ میم میں پنہاں کرنے جیسے افکار کا بیان ہوتا ہے۔ جو ''نالۂ یتیم'' کا حصہ تھے ایسا لگتا ہے آپؐ کے بعد دعوتِ نبوت کو بہرِ مفہوم شرک بتانے کے بعد ہی ان نیم مشرکانہ افکار و خیالات کی راہ رُک گئی۔

اے کہ بَعد از تُو نبوت شُد بہر مفہوم شرک
بزم را روشن زنورِ شمعِ ایماں کردۂ[۹۱]

معلوم ہوتا ہے ۱۹۱۰ء میں قادیانی جماعت سے اچھی توقعات اُس جماعت کی اطاعتِ امیر کے حوالے سے تھیں ورنہ مئی ۱۹۰۲ء کی نظم ''عقل و دل''، ''بجوابِ دعوتِ مرزا'' میں بھی ''پردۂ میم'' کا ذکر ہے اور خدائی پر جان دینے والوں کے برعکس وصل کی راہ سوچنے والا ہونے کا اعلان کر کے کہا گیا تھا کہ بے عمل ہوں مگر رمزِ وحدت سے آشنا۔ یعنی بحیثیت جماعت۔ قادیانیوں کا اتحاد کتنا ہی پسندیدہ کیوں نہ ہو۔ امتِ مسلمہ کے لیے افتراقی کمزوری کا باعث ہے۔ لامرکزیت کا مرض:

میں نے مانا کہ بے عمل ہوں مگر   رمزِ وحدت سے آشنا ہوں میں
سب کسی کا کرم ہے یہ، ورنہ   کیا مرا شوق اور کیا ہوں میں
جام، ٹوٹا ہوا ہوں میں، لیکن   مئے حق سے بھرا ہوا ہوں میں[۹۲]

یہی وہ ''بزمِ الست'' کا ''ٹوٹا ہوا'' ''پیمانہ'' ہونے کا تذکرہ ہے۔ ''فریادِ امت'' بعنوان ''ابرِ گہر بار'' تو ہے ہی نعتِ سید المرسلینؐ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کسی روحانی تجربہ کا اظہار ہے۔ جنوری ۱۹۰۳ء کی نظم سید کی لوحِ تربت میں بندۂ مومن کا دل بیم و ریا سے پاک ہے کا اعلان ہوا تھا تو اُسی مہ و سال کی تصنیف ''ابرِ گہر بار'' قصۂ دار و رسن'' کو ''بازیٔ طفلانۂ دل'' بتاتی آئی اور اقبال عالمِ بے خودی و سرشاری میں سارے رازہائے سربستہ کھولتا جاتا ہے جو ابھی تک آشنائے لب ہونے کے نہ تھے:

بات ہے راز کی پر دل سے نکل جائے گی
یہ مئے کہنہ، خمِ دل سے اُچھل جائے گی

کنجِ عزلت سے مجھے عشق نے کھینچا آخر
یہ وہی چیز ہے جس چیز پر نازاں ہوں میں
ہوں وہ مضمون کہ مشکل ہے سمجھنا میرا
کوئی مائل ہو سمجھنے پہ تو آساں ہوں میں
زاہد 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 وُہ انساں ہوں میں
مزرعِ سوختۂ عشق ہے حاصل میرا
درد قربان ہو جس دل پہ وہ ہے دل میرا (۹۳)

اس نظم میں اقبال نے امت کی بربادی کے جو اسباب گنائے ان میں سرفہرست واعظوں کا تکبر ہے جو اپنی ہر بات کو آوازِ خدا کہتے ہیں دنیا کی برائی بیان کرتے ہیں مگر دنیا طلبی کے اسیر ہیں۔ فرقہ بندی کی بادِ مسموم کو بادِ صبا بتاتے ہیں۔ فتنہ انگیزی کو ماحیٔ فساد اور اصلاحی کام سمجھتے ہیں۔ زر پرست، راہنما ہیں۔ تعصب جس نے قوموں کو اجاڑا ان کے گھر کا چراغ ہے۔ خانہ جنگی بنائے ایماں ہے، مرض الموت کو دوا لکھا جا رہا ہے۔ غرض ہند میں اُمت کا قافلہ لُٹ گیا۔ نصارا اور مسلمانوں کا مشترک (تعالَوا اِلیٰ کلمة) خدا الگ الگ ہو گیا (یُرِیۡدُوۡنَ اَنۡ یُّفَرِّقُوۡا بَیۡنَ اللّٰہِ وَ رُسُلِہٖ) تو شیعوں کا علیؓ اور سنیوں کا علیؓ جدا جدا ہو گیا۔ مطلب یہ کہ ملتِ ابراہیمی، مسلمان اور نصاریٰ میں اور ملت اسلامیہ (امتِ محمدیہ) شیعہ اور سنی میں بَٹ گئی۔ جن کا یہ حال ہو وہ غیروں کو کب برداشت کریں گے۔ بھائیوں پر سلام (امن و رحمت) نہ بھیجنے والے صلحاء ٹھہرے ہیں۔ (حالانکہ یُفۡسِدُوۡنَ فِی الۡاَرۡضِ وَلَا یُصۡلِحُوۡن)

دوسری طرف اُمراء ہیں جو بادۂ عیش میں سرمست ہیں۔ یہ چاہیں تو قوم کو راہ پر لا سکتے ہیں۔ مگر انھیں تو غریبوں سے نفرت ہے۔ حالانکہ یا رسول اللہ یہ آپ کے نام لیوا اچھی طرح جانتے ہیں کہ ''شاہِ دو عالم، ہو کر آپ 'الفقر فخری' پر عمل کر کے دکھاتے رہے:

اس مصیبت میں ہے اک تو ہی سہارا اپنا
تنگ آ کر لبِ فریاد ہوا وا اپنا

ہم نے سو راہ اخوت کی نکالی لیکن
نہ تو اپنا ہوا اپنا، نہ پَرایا اپنا(۹۴)

جس کی تاثیر سے یک جان ہو امت ساری
ہاں بتا دے وہ ہمیں طرزِ وفا کون سی ہے
جس کے ہر قطرے میں تاثیر ہو یک رنگی کی
ہاں بتا دے وہ مئے ہوش ربا کون سی ہے(۹۵)

''تصویرِ درد'' میں اقبال ایک بار پھر اس فرقہ بندی کا رونا روتے ہیں۔ لیکن اب اُنہیں اپنے کیے پر اعتماد ہی نہیں بلکہ یہ اعتبار بھی ہو چلا ہے کہ لوگوں کو اس کی ذات کی پرواہ نہیں وہ جو کچھ کہتا ہے لوگ اسے پسند کرتے ہیں۔ یہ صدائے نالۂ دل کی تاثیر ہے۔ ''محبت'' میں ماؤمن کی تمیز نہیں ہوتی یہ تو خاموشی کے ساتھ دلوں کو جوڑ دیتی ہے۔ ماضی و حال کے فسانے اہلِ محفل نے بہت سنے میری فریاد مستقبل کی تفسیر ہے۔ اسی لیے پُر تاثیر ہے ''تمیزِ ماؤمن'' خصوصی توجہ چاہتی ہے۔ یہ ''فرد اور جماعت'' کے ربط وضبط کی علامت ہے:

بس اے ذوقِ خموشی! رخصتِ فریاد دے مجھ کو
کہ چُپ بیٹھوں تو گویائی گریباں گیر ہوتی ہے
نفس سے آئینہ باندھا ہے میں نے اپنی آہوں میں
مری ہر بات میرے درد کی تصویر ہوتی ہے
خود اپنے آنسوؤں میں، رونے والا چُھپ کے بیٹھا ہو
صدائے نالۂ دل کی یہی تاثیر ہوتی ہے
تمیز ماؤمن ہوتی نہیں حرفِ محبت میں
مثالِ خاموشی گویا، مری تقریر ہوتی ہے(۹۶)
مجھے راز دو عالم دل کا آئینہ دکھاتا ہے
وہی کہتا ہوں جو کچھ سامنے آنکھوں کے آتا ہے

اب ''امتیازِ ملت و آئیں'' کی بربادیوں کا تذکرہ ہندوستاں کی بربادی کے حوالے سے ہونے لگتا ہے۔ وہ احساس دلاتے ہیں کہ باہم نفرتوں نے دُشمن کو کُھل کھیلنے کا موقع دیا ہے۔

اے اہلِ وطن یہی رزم آرائیاں رہیں تو دفترِ اقوام میں تمھارا ذکر تک نہیں رہے گا کہ یہی آئینِ قدرت اور اُصولِ فطرت ہیں:

نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو!
تمھاری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں
یہی آئینِ قدرت ہے، یہی اسلوبِ فطرت ہے
جو ہے راہِ عمل میں گام زن، محبوبِ فطرت ہے(۹۷)

۱۹۰۳ء میں سید کی لوحِ تربت سے نیک دلی کے ساتھ بلا خوفِ لومَۃِ لائم مدبرانہ شان سے عصائے دلیری لے کر قافلہ کی راہنمائی اور راہبری کرنے کا خواب دیکھا تھا۔ اقبال اس پر پہلا قدم اٹھا رہا ہے اور پورے اعتماد کے ساتھ علتِ افتراق اور غلامی کی مصیبت کا علاج نوعِ انساں کی محبت بتاتے ہوئے چل پڑا ہے:

شرابِ روح پرور ہے محبت نوعِ انساں کی
سکھایا اس نے مجھ کو مست، بے جام وسبُو رہنا
محبت ہی سے پائی ہے شفا بیمار قوموں نے
کیا ہے اپنے بختِ خفتہ کو بیدار قوموں نے
محبت کے شرر سے دل سراپا نور ہوتا ہے
ذرا سے بیج سے پیدا ریاضِ طور ہوتا ہے(۹۸)

یہ محبت ''جذبِ باہمی'' کا نُور ہے جس سے ریاضِ طور پیدا ہوتا ہے۔ ''تشکیلِ قومیت'' کے لیے ''نوعِ انساں کی محبت'' ہی وہ ''نورِ ازل'' ہے جو ''سرگذشتِ آدم'' میں چشمِ مظاہر پرست کُھلنے پر دل کے نہاں خانے میں مَیں دیکھا تھا اور کشورِ ہندوستان کے لیے ہمالہ کی فصیل سے کہیں زیادہ مضبوط محافظ لکھا گیا۔ نوعِ انساں کے محبت ہی توحیدِ باری کا عملی استشہاد ہے۔ اس کی ابتدا ''توحیدِ مطلق'' کے مدعیوں کو ہی کرنی تھی۔ لہٰذا اقبال اُن سے مخاطب ہوتا ہے:

زباں سے گر کیا توحید کا دعویٰ تو کیا حاصل
بنایا ہے بتِ پندار کو اپنا خدا تو نے
کنویں میں تو نے یوسف کو جو دیکھا بھی تو کیا دیکھا
ارے غافل جو مطلق تھا مقید کر دیا تو نے(۹۹)

نظم ''صدائے درد'' کا یہ شعر ''یوسفِ مطلق'' کو ''مقید'' کرنے کے ''کنائے'' کی تشریح کرتا ہے:

ایک ہی مے سے اگر ہر چشم دل مخمور ہو
یہ عداوت کیوں ہماری بزم کا دستور ہو؟ (۱۰۰)

یہ ایک طرف ''توحیدِ مطلق'' کے مدعیوں کو اپنے ''عقیدہ'' کے مطابق وحدت شناسی کا درس ہے تو دوسری طرف وحدت میں کثرت کے مدعیوں کو اپنے عقیدہ پر معاشرتی زندگی استوار کرنے کی تلقین ہے۔ یعنی ''قربِ فراق آمیز'' اور ''اختلاطِ موجہ وساحل'' سے باز آنے اور ''قربِ حقیقی'' کو شعار بنانے کا پیغام۔ پہلے ہندوؤں کا آپس میں اتحاد، مسلمانوں کا آپس میں اتحاد اور پھر تمام اہلِ ہند کا اتحاد۔ نظم ''آفتاب'' ''ہندی ترانہ'' اور ''نیا شوالہ'' اِن ہی مقاصد و مطالب پر مشتمل ہیں۔ بعد میں ۱۹ دسمبر ۱۹۲۹ء کو بھی اقبال نے سر ذوالفقار علی خان کے زیرِ صدارت، برکت علی اسلامیہ ہال کے جلسہ میں تقریر کرتے ہوئے فرمایا تھا:

۱- ''انگلستان متحد ہوگا، ہندوستان کو بھی متحد ہونا چاہیے اور متحد ہندوستان کو انگلستان کا مقابلہ کرنا چاہیے۔

۲- پہلے مسلمان آپس میں اتحاد کریں۔ پھر ہندو اور مسلم کا اتحاد ہوگا۔ (۱۰۱)

''نیا شوالہ'' اسی معاشرتی تشکیل کی طرف پہلی مدبرانہ صدا تھی۔ جو اصولِ مذہبی کو عمل میں مشہود کرنے کی دعوت سے آغاز ہوئی۔ یعنی نظم آفتاب، کے شذرۂ توضیحی میں یہ بات ثابت کرنا کہ ہندو، اصلاً مشرک نہیں موحد ہیں۔ پھر تَعَالَوا اِلیٰ کَلمۃِ کے مطابق دعوتِ اتحاد، ایک ایسا میثاق جو ہر ایک جماعتِ مُعاہد کو اُس کی اپنی پہچان کے ساتھ دوسروں کا معاون، اور دوسروں سے ہم آہنگ کر دے۔ یہ ترکیب، وہ جدید معاشرتی نظام تھا جسے اقبال نے نیا شوالہ نام دیا تمہیداً آل انڈیا مسلم کانفرنس ۱۹۳۲ء کے خطبۂ صدارت کا ایک اقتباس جو، ''ہمالہ'' میں ''بازی گاہِ عناصر'' کے ضمن میں، عرض کردہ تشریح کا مؤید ہے، اور ساتھ ہی ''نیا شوالہ'' سے متعلق بحث کی کلید بھی ہے:

The Problem of the ancient Indian thought, was how the one became many with out sacrificing its onenss. To day this problem has com down from its ethical hights to the grasser plan of our political life, and we have to solve it in its reverse

form, i.e how the many can become one without sacrificing its plural character.(102)

مراد یہ کہ ایک جدید معاشرتی نظام جس میں متعدد حلقوں کو اُن کی نیچر بدلے بغیر وحدت آشنا کیا جا سکے۔ یہ مغربی متحدہ قومیت کے مقابل، وہ تخیلِ اِتحاد ہے جس کی تخلیق اقبال ہی کے نہاں خانۂ تخیل میں ہوئی اور جسے اُس نے ''نیا شوالہ'' نام دیا۔

❁ ❁ ❁

فصل دوم:

مدبرانہ دلیری

(۱۹۰۲ء تا ۱۹۰۵ء)

۱۔ اُصولِ مذہب کی طرف رجُوع کی دعوت:

۱۔ آفتاب: اگست۱۹۰۲ء ۲۔ ترانۂ ہندی: ستمبر۱۹۰۴ء ۳۔ نیا شوالہ: مارچ ۱۹۰۵ء

''صدائے درد'' جون۱۹۰۲ء میں اقبال نے شاعرِ معجز بیاں کو دانۂ خرمن نما سے تشبیہ دیتے ہوئے اظہارِ افسوس کیا تھا کہ خرمن ہی نہیں تو ''بانگی'' اس خرمن نمائی کا فرض کیا خاک ادا کرے؟ وہ قربِ حقیقی کی لذت پر مرا جاتا ہے اور اہلِ وطن قربِ فراق آمیز اور اختلاطِ موجہ وساحل کے اسیر ہیں۔ علماء (اسلام میں مسلکی فرقہ آرائی اور ہندو میں طبقاتی تعصب کے حوالے سے) افتراق کے فتنے ہی کو صالحیت سمجھے ہوئے ہیں اور اُمراء کو غریبوں سے نفرت ہے۔ ملکی سطح پر بھی۔ ہندوستان کی غلامی۔ جس اتحادِ قومی کی طلب گار ہے اُسے آتشِ پیکار جلا رہی ہے۔ افسوس ہماری لذتِ گفتار نے کب زباں کھولی۔ ۱۹۰۳ء میں وہ سید کی لوحِ تربت سے اس دو گونہ آتشیں پیکار کو مٹانے کے لیے نیک نیتی کو مدبّر کا عصا کہتے ہوئے راہنمائی و رہبری کا فریضہ سنبھالنے کا خواب دیکھتے ہیں۔ اسی سال ''عقل و دل'' نامی نظم میں وہ اپنی بے عملی کے باوجود رمزِ وحدت سے آشنا ہونے کا اعلان کرتے ہیں۔ یہ رمز وحدت خدا جو کو خدا نما بنانے کا عزم ہے۔ علم کو معرفت آشنا کرنے کی آرزو، ''توحیدِ مطلق'' کو ''ملت سازی'' اور الرسولِ آخرؐ کی مفرض الطاعت امامت کو زمان و مکاں کی رشتہ بپائی سے آزاد کرنے کی خواہش۔ یہ رمزِ وحدت نوعِ انساں کی محبت کو عام کر کے ملت و آئیں کے جھگڑے کھڑے کرنے کی بجائے متحد ہو کر غلامی کے عذاب سے نجات کی راہ ہے۔ اقبال ماضی و حال کی جو داستانیں ہمالہ سے سرگذشتِ آدم تک سناتا رہا۔ اُن کا مقصد مستقبل نمائی تھا۔ وہ ''پرندے کی فریاد'' بن کر وطن کی غلامی کی طرف متوجہ کرتا ہے:

آزادیاں کہاں وہ اب اپنے گھونسلے کی
اپنی خوشی سے آنا اپنی خوشی سے جانا (۱۰۳)

یہ ترجمہ ہے لیکن انتخاب کرنے والی کی نفسیات سے قطع نظر ممکن نہیں۔ وہ مشترکہ دشمن کی

طرف سے لگائی گئی ''رعایات وحقوق'' کی سیڑھی پر چڑھنے کی خاطر بچوں کی طرح لڑنے والوں کو ''مکڑا اور مکھی'' کے استعاروں میں سمجھاتا ہے ع جو آپ کی سیڑھی پہ چڑھا پھر نہیں اترا وہ سلب شدہ آزادی کی اصل علت ''افتراق'' سے باز آنے کا درس دیتا ہے اور متنبہ کرتا ہے کہ تمیزِ ملت وآئین کے انتشار میں مبتلا رہے تو سیاسی غلامی، اِس سے بھی محروم کر دے گی۔ اہلِ وطن کو فکرِ وطن بھی ہے یا نہیں اگر اس طرف سے غافل رہے تو دفترِ اقوام سے ان کا نام بھی مٹ جائے گا۔ وہ ہندو مسلم فسادات کو ''صیاد'' کے لیے شکار کرنے کا بہترین موقع فراہم کرنے سے تعبیر کرتے ہیں۔ باغبان، اہلِ سیاست وسیادت، اقتدار طلبی میں مبتلا ہیں اور قوم و وطن عذابِ غلامی میں:

رُلاتا ہے ترا نظارہ اے ہندوستاں مجھ کو
کہ عبرت خیز ہے تیرا فسانہ سب فسانوں میں
دیا رونا مجھے ایسا کہ سب کچھ دے دیا گویا
لکھا کلکِ ازل نے مجھ کو تیرے نوحہ خوانوں میں
نشانِ برگِ گل تک بھی نہ چھوڑ اس باغ میں گل چیں
تری قسمت سے رزم آرائیاں ہیں باغبانوں میں
وطن کی فکر کر ناداں! مصیبت آنے والی ہے
تری بربادیوں کے مشورے ہیں آسمانوں میں
نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو!
تمھاری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں (۱۰۴)

فساد —— فرقہ آرائی کا تھا۔ لہٰذا وحدتِ قومی کے لیے عقیدۂ توحید کو موضوع بنایا کہ جس ملت وآئین کے نام پر جھگڑ رہے ہو اُس کا تمھاری معاشرتی زندگی میں بھی کوئی عمل دخل ہے؟ ظالمو! تم نے خدا کو نصارا اور مسلمانوں کے خدا میں بانٹ دیا۔ علیؑ کو شیعہ اور سنی میں۔ نہ توحید رہی نہ امامت، جو مطلق تھا مقید کر دیا گیا جس نے تمھیں زمان ومکاں کا اسیر بنا دیا۔

اقبال کا سنِ شعور ہندوستان کی سیاسی بیداری اور فرنگ کی محکومی سے بیزاری کا زمانہ تھا۔ سید احمد خان مرحوم کی ''قومی اصلاح'' میں حاکموں سے مفاہمت کا رویہ تو شدید ردِ عمل کا شکار ہوا لیکن کانگریس سے دُوری کی حکمت قبول عام سے سرفراز ہوئی۔ ۱۹۰۰ء ہی سے اردو ہندی تنازعے نے سر اٹھایا۔ فورٹ ولیم کالج میں اردو کی سرپرستی کرنے والے دیوناگری کو دفتری

زبان اور رسم الخط بنانے پر راضی ہو گئے۔ یہ کانگریسی محاذ پر نمودار ہونے والی تِلک تحریک کا پہلا شرارہ تھا۔ نیشنل کانگریس کے غیر فرقہ وارانہ سٹیج پر نیشنل ازم کا پہلا سین۔ نیشنل کانگریس برطانوی تاج سے وفاداری اور انگریزی پارلیمان کی طرف سے ہندوستان میں جمہوری حکومت کے قیام کی آس لے کر نکلی تھی۔ اہلِ وطن کے لیے ''یہی آسانیاں'' نیشنل کانگریس کا پہلا اور آخری مقصدِ قیام تھا۔ لارڈ ڈفرن کے دکھائے ہوئے اس خواب میں جہاں اکثریت کے لیے ''فلاح'' اور اقلیت کے لیے ''فنا'' کا نسخہ تھا وہاں برطانوی تاج کی ابدیت اس کا آخری نتیجہ۔

سید احمد خان مرحوم نے حکومت سے مفاہمت کا درس دیا تو معتوب ٹھہرے۔ نیشنل کانگریس نے برطانوی تاج سے وفاداری کا عزم دیا تو محبوب ہوئی۔ سید احمد خان مرحوم نے کانگریس سے دُوری کا درس دیا تھا کہ اس سے مسلمانوں کا بحیثیت قوم نابود ہو جانا یقینی ہے لیکن ملت کے بہی خواہ انگریز دشمنی کی آڑ میں کانگریس کے دست و بازو بن گئے حالانکہ سید احمد خان مرحوم نے حکمرانوں سے مفاہمت کی حکمتِ عملی ناکام جنگِ آزادی کے یک طرفہ عتاب سے بچنے اور بحیثیت قوم سیاسی کردار ادا کرنے کے قابل بنانے کے لیے اختیار کی تھی۔ اقبال مغربی طرز کی متحدہ قومیت کے لیے بنا کر وہ نیشنل کانگریس کے بحیثیتِ ملت مسلمانوں کے لیے، نکلنے والے بھیانک نتائج سے بچنے کی خاطر ہندو مسلم مفاہمت کی حکمت کی طرف راجع تھا۔ کہاں متحدہ قومیت کہاں ہندو مسلم اتحاد۔ اس میں جو واضح فرق تھا اُس پر توجہ دینے کی بجائے اسے ماورائے مذہب اتحاد کا نام دے دیا گیا۔ اگر ماورائے مذہب اتحاد ہی مطمحِ نظر ہوتا تو اس کے لیے کانگریس کیا موجود نہ تھی؟ ضرور تھی، مگر اُس کا اختلاطِ موجہ و ساحل بھی ۱۹۰۰ء ہی سے نمودار ہو چکا تھا۔ ۱۸۵۷ء کے بعد کے زمانۂ دار و گیر کا حال تو اور بھی دردناک تھا۔ اقبال کو یہی ''قربِ فراق آمیز'' مٹانا تھا جس کی بنیاد مذہبی اختلافات تھے۔ اقبال نے نظم آفتاب لکھی اور مسلمانوں کو مطلع کرنا چاہا کہ ''ہندومت'' کے بنیادی عقاید وہی ہیں جو اہلِ اسلام کے ہیں۔ اس لیے تمیزِ ملت و آئین کے جھگڑے فضول ہیں ''سیاسی مفاہمت'' ہی مذہب کا دفاع کر سکتی ہے۔ ''ہندی ترانہ''، ''ہمارا دیس'' لکھ کر ''وطن کی فکر'' کرنے کی طرف توجہ دلائی۔ ''ہمالہ'' کی مثال سامنے رکھی اور اُس کی گودی میں ہزاروں ندیوں کے کھیلنے کا منظر دکھا کر سمجھایا کہ یہ ہندوستان کا سنتری ہے۔ یہ ہندو مسلم مفاہمت کا درس تھا۔ جس میں ''مذہب'' کا بنیادی کردار واضح کرتے ہوئے بتایا مذہب نے لڑنا نہیں سکھایا۔ یہ تو وحدتِ قومی سے وحدتِ اقوام اور وحدتِ آدم تک

وسیع حلقۂ قومی تشکیل دینے آیا تھا۔ رودِ گنگا سے پوچھو آریاؤں نے یہاں آ کر جو مذہبی رُوح پھونکی تھی اُسی نے تمام آفاتِ سیماوی سے تمہیں محفوظ رکھا۔ گردشِ ایام نے یونان، مصر اور رُوما کی عظیم تہذیبیں مٹا دیں مگر تمھارا نام ونشاں نہ مٹا سکی تو اسی مذہبی رُوح کی قوت تمھاری محافظ تھی اور ہے۔ اسے متحدہ قومیت کی بھٹی میں کیوں تحلیل کرنے چلے ہو۔ ہائے کوئی نہیں جو میرے اس دردِ نہاں کا محرم ہو۔ ''ہندوستانی بچوں کا قومی گیت'' وحدت کی لے کے ساتھ بلند ہوتا ہے جس کا حوالہ میرِ عرب سے چشتی و نانک تک کے مذہبی خیالات ہیں۔

''نیا شوالہ'' ایسی ہی وحدت ہندومسلم مفاہمت کی صبحِ درخشاں کا استعارہ ہے۔ ان شاء اللہ ترانۂ ہندی کا تقابلی مطالعہ یہ ثابت کرے گا کہ ترانۂ ہندی اور ترانۂ ملّی ایک ہی آفتابِ تخیل کی شعاعیں ہیں۔ یہاں ہماری توجہ اس تعارفی نوٹ کے بعد ''آفتاب'' اور ''نیا شوالہ'' پر مرکوز ہے جنھیں ''ماورائے مذہب اتحاد'' کا نام دے کر اظہارِ افسوس کیا جاتا ہے کہ اقبال نے ۱۹۰۸ء کے بعد اس ''مُقدس'' مقصد سے انحراف کر لیا۔ اقبال کی نظم آفتاب، ترانۂ ہندی اور نیا شوالہ کو اس مقصد کے لیے پناہ گاہ بنایا گیا۔ مولوی صاحب تو اُسے پہلے ہی مجوعہ اضداد کہہ کر اُس کی فلسفہ دانی کا تمسخر اڑا چکا تھا:

سُنتا ہوں کہ کافر نہیں ہندو کو سمجھتا
ہے ایسا عقیدہ، اثرِ فلسفہ دانی
مجموعۂ اضداد ہے اقبال نہیں ہے
دل دفترِ حکمت ہے، طبیعت خفقانی (۱۰۵)

لیکن دستِ سیاست میں مدبرانہ دلیری کا عصا تھامنے والا اقبال ''مانندِ سحر بے داغ جوانی'' کی نیک نیتی سے محروم نہ تھا۔ فی الواقعہ ہند آریائی دفترِ حکمت میں درج تھا کہ:

رُوحِ مطلق یعنی برہمہ تمام مخلوقات میں جاری و ساری ہے وہ اعلیٰ درجے کے ہوں یا ادنیٰ درجے کے۔ (۱۰۶)

شنکرا چاریہ (جس کی فلسفہ دانی کو اقبال نے الجیلی کے نظریۂ توحید مطلق پر لکھتے ہوئے کمال فراخدتِ ذہنی کے ساتھ تسلیم کیا تھا) کے نزدیک:

برہما، خالص وجود، خالص عقل، اور خالص اَنند (سکونِ محض) ہے۔ وہ تمام صورتوں میں جلوہ گر ہے مگر صورتوں پر اُس کا اطلاق ایک دھوکہ ہے--- برہما عالم کی آخری علت ہے۔ علت ہونے

میں مایا (التباس) بھی برہمہ کا شریک ہے۔ یعنی برہما اپنی مایا کے ذریعے بطور صورتِ عالم ظاہر ہوا۔ (۱۰۷)

شت پُتھ برہمن میں ہے:

یہ عالم ابتدا میں برہما (ساکت) تھا۔ اُس نے دیوتاؤں کو پیدا کر کے ان کو عالموں پر نازل کیا اور پھر برہمہ خود اس فضا کے ماورا چلا گیا اور جا کر سوچا کہ ان عالموں میں کیونکر اتروں پس وہ نام اور صورت کے ذریعے اترا۔ (۱۰۸)

اُپنیشدُوں میں ہے:

دنیا اُس کا جسم ہے اور وہ اُس کے اندر کی رُوح۔ وہ سب کو پیدا کرتا ہے۔ سب کا ارادہ کرتا ہے---وہ سب میں پیوست ہے خود ساکت اور غیر متاثر ہے۔ (۱۰۹)

اُس روحِ مطلق میں سے بے انتہا شکلیں اس طرح نکلتی ہیں جس طرح چنگاریاں اور شکلیں عالم کی مختلف مخلوقات کو حرکت میں لاتی ہیں۔ (۱۱۰)

یہی ''ہندو ویدانتی توحید'' ہے جسے وحدت میں کثرت کا نام دیا جاتا ہے۔ جو شِوا اور شکتی کے حوالے سے مُکتی کی راہ ہے:

شکتی وہ فلسفیانہ مسلک ہے جو برہما کو رُوحِ مطلق تسلیم کرتا ہے۔ اس رُوحِ مطلق کے دو رخ ہیں (شوا اور شکتی) اور ان کے امتزاج سے مایا وجود میں آئی جو درحقیقت روحِ مطلق کی وحدت کے کثرت میں تبدیل ہو جانے کا نام ہے۔ (۱۱۱)

روح مطلق سے نکلنے والی چنگاریاں واضح طور پر یونانی ارواحِ آتشیں ہیں جو مصری سورج بنسیوں کے تصورالہٰ کا عکس ہے، فضا سے ماورا چلا جانا اور نام اور صورت میں ظاہر ہونا۔ یہودیوں کے بے اختیار آسمانی خدا کا لاویوں اور نصرانی اہلِ کلیسا کو نائبین حق بنانے والا فلسفہ ہے اور برہما ساکت، غیر متاثر وغیرہ تصورات اسی نظریۂ الہٰ کے غماز ہیں جو مادیت پرستوں کے ہاں محرکِ غیر متحرک کے نام سے معروف ہے۔ حَرّان کے اخوان الصفا کے ذریعے یہی افکار وحدت الوجود کے نام سے اسلامی تصوف کہلائے۔ تاریخ یہ خبر بھی دیتی ہے کہ مصر کے سورج مندر کا ایک پجاری، ہری ہر فرعونِ مصر کا داماد تھا اور قبطی فرعون کی موت کے بعد فرعون بنا کیونکہ فرعون کے کوئی اولاد نہ تھی۔ اس ہری ہر کی اولاد بھی حضرتِ موسیٰؑ کے ساتھ مصر سے نکل کر افغانی کشمیر اور پھر ہندوستان میں آباد ہوئی۔ ہندو برہمن اُسی طائفے کی اولاد تھے۔ (۱۱۲) ہندوؤں کا

گاؤ ماتا کا تصور بھی انھیں مصریوں سے اُنہیں ملاتا ہے جن سے مل کر بنی اسرائیل بھی گاؤ کے ذبیحہ سے دور ہو گئے تھے۔ فَذَبَحُوْهَا وَمَا كَادُوْا يَفْعَلُوْنَ (۱۱۳) اقبال کے خاندان کا پس منظر بھی یہی تھا۔ اس حوالے سے اقبال برہمنوں کو اُن کے اصل الاصولِ مذہب یاد دلانے کا حق بھی اُسی طرح رکھتا تھا جس طرح توحیدِ مطلق کے مدعی مسلمانوں کو اُس ''مطلق کو مقید کر لینے'' سے باز رکھنے کا حق اُسے حاصل تھا۔

اقبال کی نظم ''آفتاب'' اگست ۱۹۰۲ء کے مخزن میں چھپی۔ جس کے ساتھ خود اقبال کا تشریحی اور توضیحی شذرہ بھی شائع ہوا۔ نظم ترانۂ ہندی پہلے رسالہ اتحاد اگست ۱۹۰۴ء پھر مخزن اکتوبر ۱۹۰۴ء، جبکہ نظم ''نیا شوالہ'' مارچ ۱۹۰۵ء میں شائع ہوئی۔ گویا اقبال نے آفتاب لکھنے کے بعد ''مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا'' کا انتباہ کیا اور بالآخر برہمن کو اپنے پرانے (توحیدی) شوالہ کو ازسرِ نو تعمیر کرنے کی طرف توجہ دلائی۔ نظم آفتاب کا تجزیہ کرنے سے پہلے دو اہم امور پیشِ نظر رہنے چاہییں ایک تو یہ کہ اقبال کو شری سوامی رام تیرتھ'' کی رفاقت مہیا تھی جو ویدانتی وحدت الوجود کے رسیا تھے۔ خود اقبال ''عربِ بے عین'' اور ''احمد بے میم'' جیسے عقائد ظاہر کرتے رہے تھے اور مسلمانانِ ہند نے نہ صرف یہ کہ ان عقائد پر اقبال کی گرفت نہیں کی تھی بلکہ جب اقبال نے حافظ و افلاطون اور ابنِ عربی کے ایسے خیالات کو ہدفِ تنقید بنایا تو سارا ہندوستان اُن پر برس پڑا۔ سوامی رام ہی سے اقبال نے سنسکرت سیکھی اور شاید اسی زمانے میں نظم آفتاب (گاتیری) سمجھنے کا موقع ملا۔ سوامی رام کے کم از کم تین مقالات Self کے موضوع پر بھی ملتے ہیں (۱۱۴) سوامی رام گنگا میں ڈوب کر مرے تو اقبال نے ان کی یاد میں ایک نظم بھی لکھی جس میں کہا گیا۔ ایک قطرۂ بے تاب دریا سے ہم بغل ہو کر گوہرِ نایاب ہو گیا۔ اُس نے عجیب انداز سے رنگ و بو کا راز کھولا۔ حیف میں ابھی تک امتیازِ رنگ و بُو کا اسیر ہوں۔ زندگی کا غوغا مٹا نہیں شورشِ محشر بن گیا۔ یہ شرارہ نفیِ ذات سے آتش خانۂ آزر بن گیا:

نفیِ ہستی اک کرشمہ ہے دلِ آگاہ کا
لَا کے دریا میں نہاں موتی ہے اِلَّا اللہ کا
چشمِ نابینا سے مخفی معنیٔ انجام ہے
تھم گئی جس دم تڑپ، سیماب، سیمِ خام ہے

توڑ دیتا ہے بُتِ ہستی کو ابراہیمِ عشق
ہوش کا دارو ہے گویا مستیِ تسنیمِ عشق (۱۱۵)

لاَ و اِلاَّ اور ابراہیمِ عشق کے حوالے سے نفیِ ہستی کا یہ نسخہ اُس Self ہی کا ماحصل ہے جو بعد میں اسرار و رموز بن کر فرد اور جماعت کے تعلق کا دستور ٹھہرا۔

دوسری بات یہ کہ نظم ''آفتاب'' سے پہلے کم از کم دو نظمیں اس حوالے سے لکھی جا چکی تھیں ایک ''انسان اور بزمِ قدرت'' دوسری ''آفتابِ صبح'' پہلی نظم میں اقبال نے سورج کو ظلمت مٹانے والا کہا تو یہ آواز سنی، اپنی حقیقت سے بے خبری تیری سیہ کاری کا باعث ہے اور سیہ کاری ہی یہ سیہ روزی لائی۔ حقیقت سے بے خبری انسانی تشخص یعنی مقصدِ حیات سے بے خبری ہی کا اشارہ تو تھا۔ ورنہ اس آفتاب محسوس کا نُور تیری نمود سے ہے۔ ''آفتابِ صبح'' کو خواب کے ماتوں کو بیدار کرنے والا کہا، پھر بولے تیری ضیاء چشم ظاہر کھولتی ہے۔ لیکن ہمیں وہ جلوے ء چاہئیں جن سے چشم باطن کُھل سکے۔ بصارت کے ساتھ بصیرت کی ضرورت ہے۔ جو امتیازِ ملت وآئیں سے دلوں کو آزاد کر دے۔ آنکھ اوروں کے لیے سرشک آباد ہو نوعِ انساں قوم اور سارا جہاں میرا وطن ہو جائے۔ دیدۂ باطن پر نظمِ عالم کا رازعیاں ہو (یہ کہ ع ہیں جذبِ باہمی سے قائم نظام سارے) عقدۂ اضداد کی کاوش نہ تڑپائے اور حسنِ عشق انگیز ہر شے میں نظر آنے لگے۔ عقدۂ اضداد کی یہ کشود، سعیٔ بے حاصل ہی کیوں نہ ہو تاہم جو لُطف اس ہمدردیٔ انساں میں ہے سوئے ہوؤں کی ظاہری آنکھ کھولنے اور عارضی نیند سے جگانے والے آفتابِ صبح کو اس کی خبر ہی کیا ہے! (۱۱۶) گا تیری میں اقبال کو وہ فوق المحسوسات آفتاب مل گیا جو اس آفتاب کے پجاریوں کو خصوصاً اور اہلِ ہند کو عموماً اقبال کا مطلوبہ ذوقِ شعور دے سکتا تھا۔ مگر ہائے لفظ پرست اور بیگانۂ معنی، چشمِ ظاہر بیں جس نے اُسے آفتاب پرستی کا الزام دیا۔ حالانکہ اس نظم کا توضیحی شذرہ ہی اس الزام کی برات اور اقبال کے مقصد و مطلوب کو سمجھانے کے لے کافی تھی۔ جس میں اقبال نے یہ صراحت کی تھی کہ لفظ آفتاب سے مراد وہ فوق المحسوسات آفتاب ہے جس سے یہ مادی آفتاب کسبِ ضیاء کرتا ہے۔ اکثر قدیم قوموں نے نیز صوفیاء نے اللہ تعالیٰ کی ہستی کو نور سے تعبیر کیا ہے۔ قرآن شریف میں آیا ہے اَللّٰہُ نُورُالسمٰوٰتِ والارض --- سنسکرت میں لفظ ''دیوتا'' کے معنی ''زائیدہ نور'' کے ہیں یعنی ایسی ہستی جس کی پیدائش نور (روحِ مطلق) سے ہوئی ہو۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قدیم ہندو دیوتاؤں کو بھی دیگر مخلوقات کی طرح مخلوق

تصور کرتے تھے۔ازلی نہیں سمجھتے تھے۔غالباً اُن کا مفہوم وہی ہوگا جس کو ہم لفظ فرشتہ سے تعبیر کرتے ہیں کیونکہ فرشتوں کا وجود بھی نوری تسلیم کیا گیا ہے، اگرچہ ان کو مخلوق مانا گیا ہے۔ یہ نظم (گا تیری) چاروں ویدوں میں مشترک ہے اور جس کو برہمن اتنا مقدس سمجھتا ہے کہ بے طہارت اور کسی کے سامنے اس کو پڑھتا تک نہیں" اقبال نے یہ نتیجہ نکالا کہ اپنے مذہبی اصل الاصول کے مطابق "ہندو مذہب کو شرک کا مجرم گردانا میرے نزدیک صحیح معلوم نہیں ہوتا"[۱۱۷] لیکن اَولُ مَا خلَقَ اللّٰہُ نورِی اور نُورٌ مِن نُورِ اللّٰہِ میں فرق نہ کر سکنے والے، اقبال کے اس توضیحی شذرے کو قبول بھی کب کر سکتے تھے ضیائے شعور، سے دور دیدار علی شاہ کے فتوے کی حقیقی بنیاد یہی تھی ورنہ اقبال نے تو پوری وضاحت سے بیان کر دیا تھا کہ یہ وہ مادی آفتاب نہیں جسے ہم دیکھتے ہیں بلکہ وہ مافوق المحسوسات آفتاب ہے جس سے یہ مادی آفتاب بھی کسبِ ضیاء کرتا ہے۔ اقبال نے جس شعور کی ضیاد طلب کی تھی وہی ہے جس کی طرف آفتابِ صبح میں اشارہ کر دیا گیا تھا۔

ع آرزو نورِ حقیقت کی ہمارے دل میں ہے

یہ وہ نورِ حقیقت تھا جو انسان کو امتیازِ ملت و آئیں سے آزاد کر کے معاشرتی امن برپا کر سکتا تھا اور یہ "عمل" اقبال کے نزدیک کسی طرح ممکن نہ تھا جب تک انسان مذہب کے عطا کردہ مقصدِ زندگی سے پوری طرح آگاہ نہ ہو جائے۔اسی مقصدِ زندگی کی حقیقی روح سے بیگانگی، سیہ کاری و سیہ روزی لائی اور انسان الجھنوں کا شکار ہوا۔

یہ نظم جہاں اُس کے ہم مذہبوں کو یہ ترغیب دلا رہی تھی کہ "ہندومت" اپنی اصل میں مشرکانہ نہیں وہاں اہل وطن ہنُود کو یہ یاد دلانا بھی تھا کہ تم اپنی اصل سے بے گانہ ہو کر "ظُلمتِ منافرت" کے اسیر ہو گئے۔حالانکہ "صبحِ اِتحاد کا طلوع" روحِ مذہب کی طرف رجوع میں ہے۔ اقبال نے سمجھانا چاہا کہ جب تمھارے دیوتا اور ہمارے فرشتے مذہبی تعلیمات کے مطابق نوری مخلوق ہیں اور اصل نُور (روحِ مطلق) وہی ہے جسے تم "سُوِتر" کہتے ہو اور جس پر تمھارا ایمان ہے وہ بھر، بھُویہ، سَوَیہ (زمین، خلاء، عرش) کا مالک ہے[۱۱۸] یہی منبعِ انوار تو ہمارا بھی خدا ہے اللّٰہُ نُور السمٰوت و الارض --- یہ وہی مافوق المحسوسات ہے جس کی حکمتِ بالغہ (انوار) نے دفترِ کون و مکاں کی شیرازہ بندی سے، وحدت میں کثرت اور کثرت میں وحدت کو ممکن بنایا۔ آؤ! اسی سے باہمی افتراق کی ظلمت مٹانے والے شعور کی روشنی طلب کریں۔صرف اُس کی حمد گانا ہی تو کافی نہیں:

اے آفتاب ! رُوح وروانِ جہاں ہے تو
شیرازہ بندِ دفترِ کون و مکاں ہے تُو
قائم یہ عنصروں کا تماشا تجھی سے ہے
ہر شے میں زندگی کا تقاضا تجھی سے ہے
ہر چیز کی حیات کا پروردگار، تو
زائید گانِ نور کا ہے تاج دار تُو
نے ابتدا تری نہ کوئی انتہا تری
آزادِ قیدِ اول و آخر ضیاء تری
وہ آفتاب جس سے زمانے میں نُور ہے
دل ہے خرد ہے روح رواں ہے شعور ہے
اے آفتاب ہم کو ضیائے شعور دے
چشمِ خرد کو اپنی تجلی سے نور دے(۱۱۹)

اس کا کس پر کتنا اثر ہوا؟ اس کا جواب دیدار علی شاہ کا فتویٰ ہے۔ آفتاب پرستی کا الزام۔ کیا مذکورہ بالا اشعار خصوصاً شعر نمبر۴ کے ہوتے ہوئے ایسا فتویٰ جائز تھا؟ لیکن عصائے دلیری تھامنے والا ''مدبر'' نہیں گھبرایا اس ''افتراق کی ظلمت'' کو مٹانے کے لیے ایسی صبحِ درخشاں کی تلاش وجستجو میں مصروف رہا جس کی ہوا وفضا کو رنگا رنگ پرندوں کے نوع بنوع چہچہوں کی طرح ''شورشِ ناقوس وآوازِ اذاں'' کا اختلاط بھی گوارا ہو۔ ایک ایسی فضا جہاں ہمالہ کے دامن میں دیگر عناصرِ فطرت کی طرح اپنے اپنے تشخص پر قائم رہتے ہوئے دوسروں پر منفی اثر ڈالنے کی بجائے باہمی معاونت، روبکار آسکے۔ اسی فضا کا نام تھا ''نیا شوالہ'' ایک ایسی صبحِ درخشاں کی تلاش وجستجو کی دعوت۔ جیسی ''آفتاب صبح'' کے طلوع سے نمودار ہوتی ہے۔ ہر شے زندگی پاتی ہے۔ اور عناصر کا تماشا قائم ہوتا ہے۔ غور طلب نکتہ یہ ہے کہ آیا ''عناصر کا قائم رہتے ہوئے زندگی پانا'' اور مغربی قومیت کا ملتوں (عناصرِ ترکیبی) کو فنا کر کے وطنی قومیت کھڑی کرنا ہم معنی تھے؟۔ بعض نابغہ ناقدینِ اقبال نے ہر دو مقاصد کو ہم معنی سمجھ لیا۔ اُن کے ذہنِ رسا، کی نارسائی کو ''شوالہ'' سے پرانے بت نکال کر ہندوستان کی مورتی سجانے کی دعوت، بُت پرستی پر رضامندی نظر آئی۔ اُنھوں نے نہ سوچا ہندو کے شوالہ کے سارے بُت جس خاکِ ہند سے

بنے تھے وہ ''خاکِ ہند'' کیا اس عہدِ وفا کی حق دار نہ تھی؟ ''خاک وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے'' سے اقبال کی یہی مراد تھی یعنی

ع اند کے عہدِ وفا با خاک بند

بتوں کے پجاری۔ جن بتوں کے نام پر افتراق انگیزی میں مصروف تھے انھیں بتوں کی جنم بھومی: خاکِ وطن کی عزت و حرمت سے کیوں بے نیاز ہو گئے جس کی غلامی اس افتراق انگیزی ہی کی بدولت تھی بھگتی تحریک چلانے والوں کی اولاد آج شکتی و شانتی سے منہ موڑ چکی تھی۔ جس کے پیغامِ محبت (پریت) میں دھرتی کے باسیوں کی مُکتی (نجات) مضمر تھی۔ نیا شوالہ کا مرکزی خیال یہی ہے: (اور یہ بھی یاد رہے کہ اس نظم کا مخاطب ہندو برہمن ہے)

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

یہ شوالہ دھرمیوں کو یاد دلاتا تھا کہ تمھارے دھرم میں اگر سَوِتر کا نُور ہی ہر شے کی زندگی ہے تو پھر اوروں سے نفرت اور تعصب کی گنجائش کہاں سے آ گئی؟ کیا منبعِ انوار: سَوِتر سے محبت اور منبعِ انوار کے مظاہرِ نور سے نفرت یک جا ہو سکتی ہے؟ اگر یہ کثرت روحِ مطلق، را، برہمہ، آفتاب یا روحِ عالم ہی کی وحدت کے جلوے ہیں (دوسرا رخ) ہیں تو پھر آپس میں بَیر کیسا؟

کیا توحیدِ مطلق پر ایمان کا دعویٰ رکھنے والوں کو ایک ہی بدن کے مختلف اعضاء نہیں بتایا گیا؟ کیا ایک توحیدی معاشرے میں افتراق شرک نہیں؟ جب ہندو کا دھرم وحدت میں کثرت کے عقیدے پر استوار ہے اور تمام اشیاء منبعِ انوار کے نور سے معمور ہیں اور جب مسلمان کا عقیدۂ توحیدِ مطلق افتراق کو شرک بتاتا ہے، تو پھر ہندوستان میں تمدنی اور لسانی اختلافات کے باوجود ایک ثقافتی وحدت کا ظہور تو روحِ عالم کی کثرت کو وحدت میں بدلنے کی صورت ہو گی جو عینِ دھرم ہے۔

معلوم ہوا اقبال جس قربِ فراق آمیز اور اختلاط موجۂ و ساحل سے پریشان تھا اور جس کا سبب اختلافِ مذہبی، کو ٹھہرایا جا رہا تھا۔ اُس کی نفی کے درپے تھا، وہ ثابت کر رہا تھا کہ مذہب چاہے ہندو کا ہو کہ مسلم کا جنگ و جدل نہیں سکھاتا، یہ تو اصولِ مذہب سے دوری کا نتیجہ ہے۔ یہ باہمی سر پھٹول معبودوں کا سکھایا ہوا نہیں پجاریوں کی ذہنی اختراع ہے:

اپنوں سے بَیر رکھنا تو نے بُتوں سے سیکھا
جنگ و جدل سکھایا واعظ کو بھی خدا نے [۱۲۰]

اقبال مذہب کے نام سے ''پھوٹ ڈالنا'' چمن کے مالی کے لیے مناسب نہیں سمجھتا، کیوں کہ نفرتوں کی یہ بِس بھری ہوا اُس کے چمن کو پھونک رہی ہے:

کچھ فکر کر چمن کی، مالی ہے تُو چمن کا!
بوٹوں کو پھونک ڈالا اس بِس بھری ہوا نے [۱۲۱]

اقبال ہندو کو خاکِ ہند کا تقدس یاد دلاتا ہے کہ اس سے تیرے بُت بنے ہیں اور پھر انتہائی دردمندی سے کہتا ہے:

آ : غیریت کے پردے اک بار پھر ہٹا دیں
بچھڑوں کو پھر ملا دیں نقشِ دوئی مٹا دیں [۱۲۲]
اگنی، ہے وہ جو نرِگُن، کہتے ہیں پِیت جس کو
دھرموں کے یہ بکھیڑے اُس آگ میں جلا دیں [۱۲۳]

دھرموں کو نہیں دھرموں کے نام سے کھڑے کیے گئے بکھیڑوں کو پِیت (باہمی مہرومحبت) کی آگ میں جلا کر، ایک بار پھر ایک ہو جائیں۔ کیوں؟ اس لیے کہ ع دھرتی کے باسیوں کی مُکتی پریت میں ہے۔ کیا دھرموں کے نام پر دھرموں کو بدنام کرنے والوں کو اصولِ مذہب نوعِ انساں کی محبت کی طرف بُلانا۔ مذہب سے ماوراء اتحاد کی دعوت ہوسکتی ہے؟ جیسا کہ بعض ماہرین اقبالیات نے سوچا؟ مثلاً ڈاکٹر وحید قریشی یہ اقرار کرنے کے باوجود کہ ''نظم کی جذباتی فضا ہندوانہ ہے، جس کا صریح مفہوم یہی ہے کہ ہندو کو مخاطب کہا گیا ہے اور اُسی کو دھرموں کے بکھیڑے کو پریت کی نرِگُن آگ میں جلانے کی دعوت دی جا رہی ہے۔ یہ خیال کرتے ہیں کہ اقبال بکھیڑوں کو نہیں دھرموں کو آگ میں جلانے کی دعوت دے رہا تھا۔ وہ بھول گئے کہ یہ آگ پریت کی آگ تھی جو صرف دھرم رکھتا ہے۔ یہ جنس، دھرم سے باہر ملتی ہی کہاں ہے؟ لیکن علامہ نے تو یہاں دھرم: مذہب کی بات نہیں کی وہ دھرموں کہہ رہے ہیں جو ''عناصرِ ترکیبی'' مفہوم رکھتا ہے (نرگُن: غیر صفاتی) پریت غیر صفاتی آگ ہے جو عناصر ترکیبی کے بکھیڑوں کو مٹاتی جلاتی ہے۔ عشق نہ پچھے ذاتاں۔ یہ ہوتی ہے لفظوں کی ثقافت پر غور کیے بغیر فتویٰ لگانے کی خرابی۔ صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے ع جو سمجھنے کی تھی وہ بات نہ سمجھی تو نے [۱۲۴] ڈاکٹر گیان چند

نے ڈاکٹر سچانند سنہا کا یہ تبصرہ نقل کیا ہے:

اقبال کی نظم نیا شوالہ بدبختانہ (Unfortunate) ہے۔ ہندوؤں سے یہ اپیل کرنا کہ وہ اپنی مذہبی نشانیوں کو چھوڑ دیں تاکہ غیر ہندوؤں سے مل سکیں۔ کیا ایسی ہی اپیل غیر ہندوؤں سے بھی کی جا سکتی ہے کہ اتحاد کی خاطر وہ اپنی رسوم، مذہبی رسوم و عبادات کے طریقے اور مذہبی عقائد کو چھوڑ دیں۔ (۱۲۵)

ڈاکٹر سنہا کو شکایت ہے کہ اقبال اپنی نظم ''نیا شوالہ'' میں، اتحاد کی خاطر صرف ہندوؤں کو اپنی مذہبی نشانیاں چھوڑنے کو کہہ رہے ہیں۔ وہ پوچھتے ہیں کیا غیر ہندوؤں سے بھی ایسی اپیل کی جا سکتی ہے؟ لیکن ڈاکٹر وحید قریشی کا نتیجہ اس کے برعکس ہے، فرماتے ہیں ''دھرموں کے بکھیڑے کو آگ میں جلانے کا مشورہ دے کر'' مسلمانوں کی اقلیت کو ہندوؤں کی اکثریت میں جذب کر کے اذاں کو ناقوس کے ساتھ ملایا اور ہندوستان میں مغربی قومیت کو تہذیبی بنیادیں مہیا کر دی''(۱۲۶) ظاہر ہے مغربی قومیت کو تہذیبی بنیاد صرف اُسی وقت مہیا ہو سکتی تھی جب دونوں ملتیں اپنے اپنے مذاہب کو ''آگ میں جلا کر'' وطنی قومیت کے بُت کو پُوجنا شروع کر دیں۔ چنانچہ ڈاکٹر وحید قریشی لکھتے ہیں ''اُن کی فکری نہج کا یہ رُوپ جغرافیائی حدود کو تقدس اور پرستش کا رنگ دے دیتا ہے''(۱۲۷) جواب میں نظم آفتاب کا یہی ایک شعر کافی ہے جو ایسے شعور کی طلب کرتا ہے جو ''عناصر کے تماشے کو قائم'' رکھ سکے اور ''ہر شے کی زندگی'' کی ضمانت بن سکے:

قائم یہ عنصروں کا تماشا تجھی سے ہے
ہر شے میں زندگی کا تقاضا تجھی سے ہے

وہ ''شوالہ'' بھی کیا شوالہ ہوگا جو ہر شے سے اُس کی زندگی کا تقاضا (تشخص) چھین لے۔ کیا اقبال نے یہی شعورِ خرد افروز طلب کیا تھا؟ یا یہ کہ وہ دفترِ امکاں کی شیرازہ بندی اس طرح چاہتا تھا کہ ہر عنصر بجائے خود قائم رہ کر اپنے مقصدِ زندگی کو بجا لاتے ہوئے وحدت کا تماشا دکھائے۔ لیکن ڈاکٹر وحید قریشی کو یہ بات منظور نہیں وہ اقبال کے خلاف اپنے مذکورہ مفروضے کے تحت درج ذیل فردِ جُرم عائد کرتے ہیں:

۱- اقبال ہندوؤں کی بُت پرستی کے مخالف ہیں اور اُس کی مذمت کرتے ہیں۔

۲- لیکن جب وطن پرستی کا مشترکہ بُت انھیں ایک قوم کی تعمیر کا خواب دکھاتا ہے تو وہ اس بُت کو خوش آمدید کہتے ہیں اور خاکِ وطن ایک مشترکہ دیوتا کی شکل میں ابھرتی ہے۔

۳- علامہ اقبال نے پہلی بار ہندوستان میں مغربی قومیت کو تہذیبی بنیاد مہیا کر دی۔ ان کی فکری نہج کا یہ روپ جغرافیائی حدود کو تقدس اور پرستش کا رنگ دے دیتا ہے۔

۴- مسلمانوں کی اقلیت کو ہندوؤں کی اکثریت میں جذب کر کے اذاں کو ناقوس کے ساتھ ملایا اور دھرتی پُوجا کے لیے راستہ صاف کیا۔[۱۲۸]

اس طویل محاکمہ کی حقیقت تک پہنچنے کے لیے ہمیں اس نظم کے وہ اشعار سامنے رکھنے چاہئیں جن سے یہ نتائج اخذ کیے گئے:

سچ کہہ دُوں اے برہمن گر تُو برا نہ مانے
تیرے صنم کدوں کے بُت ہو گئے پُرانے
اپنوں سے بیر رکھنا تو نے بتوں سے سیکھا
جنگ و جدل سکھایا واعظ کو بھی خدا نے
کچھ فکر پُھوٹ کی کرمالی ہے تو چمن کا
بُوٹوں کو پُھونک ڈالا، اِس بس بھری ہوا نے
پتھر کی مورتوں میں سمجھا ہے تُو، خدا ہے
خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرہ، دیوتا ہے

آ غیریت کے پردے اک بار پھر ہٹا دیں
بچھڑوں کو پھر ملا دیں، نقشِ دوئی مٹا دیں
سونی پڑی ہوئی ہے، مدت سے دلی کی بستی
آ، اک نیا شوالہ اس دیس میں بنا دیں
دنیا کے تیرتھوں سے اونچا ہو اپنا تیرتھ
دامانِ آسماں سے اُس کا کلس ملا دیں
پھر اک انُوپ ایسی سونے کی مورتی ہو
اس ہر دوارِ دل میں لا کر جسے بٹھا دیں
ہندوستان لکھ دیں ماتھے پہ اُس صنم کے
بھولے ہوئے ترانے دنیا کو پھر سُنا دیں

مندر میں ہو بُلانا جس دم پُجاریوں کو
آوازۂ اذاں کو ناقوس میں ملا دیں
اگنی ہے وہ جو نِرگن، کہتے ہیں پیت جس کو
دھرموں کے یہ بکھیڑے اُس آگ میں جلا دیں
شکتی بھی شانتی بھی بھگتوں کے گیت میں ہے
دھرتی کے باسیوں کی مُکتی پریت میں ہے[۱۲۹]

نظم نیا شوالہ جس کے متنازعہ اشعار درج کیے گئے خود اقبال کی تقسیم کے مطابق تین حصوں میں ہے اور ہر حصے کا آغاز برہمن کو مخاطب کرتے ہوئے ہوتا ہے جس کے بعد یہ گمان کہ ''مسلمانوں کی اقلیت کو ہندو اکثریت میں جذب کرنا چاہا'' بے بنیاد رہ جاتا ہے- زیادہ سے زیادہ یہی ثابت ہوتا ہے کہ ہندو کو مذہبی نشانیاں مٹانے کو کہا جا رہا ہے لیکن ڈاکٹر سچا نند بھی درست نہیں فرماتے یہاں تو آوازۂ اذاں کو ناقوس میں ملا کر مندر میں پجاریوں کو بلانے کا اہتمام ہے۔ لیکن وہاں کوئی بت نہیں، ایک انوپ صورت مورتی سجی ہے جس کے ماتھے پر ہندوستان لکھا ہے، یوں تو بظاہر یہ ملتوں کو مٹا کر وطنی قومیت کھڑی کرنے کا وہی نسخہ بنتا ہے جو موسیو لی بان اور پروفیسر سیلی کی زبانی پہلے عرض کر دیا گیا ہے لیکن یہ بھی درست نہیں یہ مورتی تو جس مندر میں ہے وہ ''ہردوارِ دل'' ہے—— یہ 'نیا شوالہ' دھرتی پر ہے ہی نہیں دل کے ہردوار میں قائم ہو رہا ہے۔

نظم نیا شوالہ ۱۹۰۵ء میں شائع ہوئی۔ ۱۹۰۳ء میں نواب محمد بہاول خان ریاست بہاولپور کی مسند نشینی کے موقع پر اقبال کی جو تہنیتی نظم مخزن جلد ۶ نمبر ۳ بابت نومبر ۱۹۰۳ء میں شیخ عبدالقادر کے تمہیدی نوٹ کے ساتھ چھپی وہ نیا شوالہ کے متنازعہ مضمون کی شرح کرتی ہے۔

ہو ترا عہدِ مبارک صبحِ حکمت کی نمود
وہ چمک پائے کہ ہو محسودِ ہر اخترِ زمیں
سامنے آنکھوں کے پھر جائے سماں بغداد کا
ہند میں پیدا ہو پھر عباسیوں کی سرزمین
محو کر دے عدل تیرا آسماں کی کج روی
کلیات دہر کے حق میں بنے مسطر زمیں

صلح ہو ایسی گلے مل جائیں ناقوس و اذاں
ساتھ مسجد کے رکھے بت خانۂ آزر زمیں
بادشاہوں کی عبادت ہے رعیت پروری
ہے اسی اخلاص کے سجدے سے قائم ہر زمیں (۱۳۰)

پس ''نیا شوالہ'' باہمی اخلاص، صلحِ کُل، اجتماعی زندگی میں، محبت اور عادلانہ برتاؤ کا نام تھا اور ایک ایسی تمثیل جو معاشرتی امن کا نشان تھی۔ یہی صفات تھیں جن کا استعارہ، رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے المزّمّل ٹھہرا، اونٹ کے دو کجاووں میں توازن یعنی حقوق و فرائض میں اعتدال کا نام تزمیل ہے۔

بقول اقبال جب یہ ''نیا شوالہ'' بن جائے گا۔ اس کا دین ہوگا پریت وہ نسخۂ مہر و محبت جس سے تمام نظامِ فطرت میں ہر عنصر اپنی شخصی شناخت کے ساتھ باہم مربوط ہے۔ آوازِ اذاں اور شورشِ ناقوس دونوں اٹھتے رہیں گے اور یہ ''ہر دوارِ دل'' ان کی یکساں انگیخت: تحمل سے دھرموں: عناصرِ ترکیبی کے بکھیڑوں کو مٹاتا رہے گا۔ یہ ہے نیا شولہ کی رُوح ہندو مسلم ایسا اتحاد جو چمن کی حفاظت کر سکے۔ جہاں مسلم آوازِ اذاں بلند کرنے میں اور ہندو ناقوس پھونکنے میں آزاد ہوں۔ لیکن افسوس مذہب کی یہی حقیقی رُوح آج مر چکی ہے۔ برہمن کی بت سے محبت اور واعظ کی خدا سے محبت۔ اب دوسروں کو کچلنے ہی میں ظاہر ہو رہی ہے۔ اس سے ساری ہوا میں نفرتوں کی بِس پھیل چکی ہے اور وہ چمن جس سے ہندو اور مسلم کا وجود سلامت ہے جل رہا ہے۔ جس کا انجام خود اُن کا مٹ جانا ہے۔ اس لیے میں نے یہ مفسدانہ وعظ اور بے روح فلسفے سننے سے کان بند کر دیے۔ یہ ہے نیا شوالہ کا سلیس ترجمہ۔ اب تجزیہ کی باری ہے۔

نظم کے پہلے حصے میں برہمن کو بتایا جا رہا ہے کہ اگر تو بُرا نہ مانے تو ایک بات کہوں۔ تیرے صنم کدے کے پُرانے بُتوں کی پوجا اپنوں سے بیر سکھانے لگی ہے۔ حالانکہ نفرتوں کی ہوا اُس خاک کو جلا کر راکھ کر دے گی جس سے یہ بُت بنے ہیں۔ بتوں کی پوجا ضرور کر مگر اس خاکِ وطن کی فکر سے بھی غافل نہ رہ۔ اس چمن کا مالی بن کر سوچ۔ ہر دوارِ دل میں اس کی مورتی کو بھی سجا۔ دوسرے حصے میں اس فکر کی دعوت ہے جو غیریت کے پردے (جو بدیسیوں کے ہاتھوں پڑے) ہٹا کر بچھڑوں کو ملانے اور نقشِ دوئی مٹانے سے عبارت ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ بچھڑے ہوئے کبھی ایسے نقشِ واحد رہے تھے جیسا کہ اب نقشِ دوئی مٹ جانے کے بعد ہو

جانا، ڈاکٹر صاحب کے گمان میں آیا؟ ایک ہزار سال کا مسلم ہندوستان تو ایسی کوئی مثال نہیں رکھتا کہ دونوں قوموں کا نام و نشاں مِٹ کر ایک نئی نویلی دھرموں سے نا آشنا قوم وجود میں آئی ہو۔ جس کا خوف ڈاکٹر وحید قریشی کو لاحق ہوا، تو بچھڑوں کو پھر ملانے سے کیا مفہوم ہوا سوائے اس کے کہ جس طرح صدیوں اکٹھے رہے اپنے اپنے دین دھرم کے سات متفق و متحد رہے۔ باہر کے حملہ آوروں کے خلاف بلاتمیز ہندو و مسلم شانہ سے شانہ ملا کر لڑتے تھے۔ اُسی اتحاد کی ضرورت ہے اور سب سے بڑی بات یہ کہ یہ نیا شوالہ دل کی دھرتی پر آباد ہوگا جس کا کلس آسماں سے ملا ہوگا۔ ۱۹۰۶ء میں سودیشی تحریک سے متعلق سوالوں کا جواب دیتے ہوئے اقبال نے لکھا تھا ''اور نہیں تو اقتصادی اغراض پر ہی اتحاد ہو جائے تو اور کیا چاہیے''۔ یہ تیرتھ جو ''ہر دوارِ دل'' میں قائم ہونا چاہیے تھا وہی اتحاد تھا جس کی بدولت بقول اقبال:

اُس کے دیرینہ وطن کا نام جلی حروف سے فرقِ اقوام میں لکھا جائے۔ (۱۳۱)

یہی وہ ''فلک بوس'' کلس ہے۔ یہی ہے ہمالہ سے بلند ''نیا شوالہ'' یعنی اتحادِ اغراض نہ کہ انفرادی قومی شناخت کا مِٹنا۔

تیسرے حصے میں کہا گیا ہے کہ اس ''ہر دوارِ دل'' کے پجاری پیت (باہمی محبت) کی مے سے ایسے سرشار ہوں کہ انھیں جب بھی پکارا جائے۔ کس لیے؟ اُس اُنوپ صورت مورتی کے تحفظ کے لیے جس کے ماتھے پر ہندوستان لکھا ہے تو آوازۂ اذاں اور شورشِ ناقوس ایک ''لے'' میں ڈھل جائے۔ بھگتوں (متحد لوگوں) کے گیت میں شکتی اور شانتی (قوت اور امن) ہے۔ اسی گیت کی پریت (محبت) میں دھرتی کے باسیوں کی مکتی ہے۔ نجات (سربلندی) ہے۔

یہ وہ اجتماعی خودی ہے، وہ اتحادِ وطن، جو کثرت کو نقصان پہنچائے بغیر وحدت آشنا کرتا ہے۔ اقبال کی نظم و نثر کو بہ نظرِ غائر دیکھ کر فکرِ اقبال کی تہہ میں اترنے والا کوئی بھی شخص اس حقیقت ثابتہ سے انکار نہیں کر سکتا کہ اقبال مرتے دم تک ''اس قسم کے اتحاد'' کا متمنی رہا۔ لیکن ڈاکٹر وحید قریشی صاحب کی رائے میں:

مارچ ۱۹۰۵ء کے بعد اقبال کے خیالات میں تبدیلی ہوئی وہ وطنیت کے مغربی تصور اور ہندوستان میں اُس کے مضمرات کو جب کانگریس کے پیکر میں مجسم دیکھتے ہیں تو دھرتی پوجا کے تصورات سے ہٹ کر اسلامی افکار کی طرف آنے لگتے ہیں۔ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک کے زمانے میں اقبال کی فکر کا مرکز ملت کا تصور بننے لگتا ہے اور وہ بتوں سے اپنا دامن بچا کر ''غبار

حجاز'' بننے کی امنگ رکھتے ہیں---(۱۳۲)

ڈاکٹر وحید قریشی کا یہ دوٹوک بیان درست ہوتا اگر اقبال نے ۱۸۹۵ء، ۱۸۹۸ء میں قالُو اَبلیٰ کے مے خانے کا ٹوٹا ہوا پیمانہ ہونے، شاخِ نخلِ طور کو آشیانے کے لیے تاڑنے اور بزمِ عرب میں شمعِ یثرب کا پروانہ بن کر پہنچنے کی بات نہ کی ہوتی۔ اگر ۱۹۰۱ء میں ہمالہ پر ''طور'' کی طرف نگاہ نہ اٹھائی ہوتی اگر ۱۹۰۴ء میں سرگذشت آدم بیان کرتے ہوئے جبلّی شعور کے جام آتشیں کی تخریب اور ''اوجِ خیال فلک نشیں'' کی تعمیر کے مناظر نہ دکھائے ہوتے اور چشمِ مظاہر پرست کھلنے اور ''نہاں خانۂ دل میں'' ''نورِ ازل'' دیکھنے کا ذکر نہ کیا ہوتا اور ۱۹۲۷ء، ۱۹۲۹ء میں انگلستان کے مقابلے میں ''ہندوستان کے اتحاد'' کی بات نہ کی ہوتی اور ''پہلے مسلمان متحد ہوں پھر ہندو مسلم اتحاد ہوگا'' کی سکیم نہ سمجھائی ہوتی بلکہ خطبۂ الہ آباد اور آل انڈیا مسلم کانفرنس میں اپنے خطبہ صدارت میں مسلمانوں کے ان دو فرائض کا ذکر یکجا نہ کیا ہوتا۔ ''ایک فرض ہندوستان کی طرف سے جس میں ہم بستے ہیں دوسرا ملت کی طرف سے۔''

کھلے عام اقبال کی فکر از اول تا آخر وحدت، رکھتی ہے۔ اور اس کا کسی ایسے ذہنی ارتقا سے کوئی تعلق نہیں جیسا کہ ڈاکٹر وحید قریشی نے بیان فرمایا۔ جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اقبال کم از کم ۱۹۳۲ء تک اس ''بت سے دامن نہیں بچا سکا'' دراصل یہ وطنیت پرستی کا بت تھا ہی نہیں حب وطن تھی۔ جس کے غداروں کو اُس نے دورِ آخر کی سیر افلاک میں بھی انتہائی حقیر انداز میں یاد کیا ہے۔ یہ ''حبِ وطن'' کی مورتی تھی جسے اُس نے ہر دوارِ دل میں سجا کر نیا شوالہ تعمیر کرنے کی تجویز دی ''ایک ایسا جدید معاشرتی نظام تلاش کرنا جس کا مقصدِ وحید، ذات پات، رتبہ و درجہ، رنگ نسل کے امتیازات کو مٹانا ہے''(۱۳۳) مسلمان فرقہ پرستی کے اسیر ضرور تھے اور اقبال نے ان کو توحید کے یوسفِ مطلق کو مقید کرنے سے باز رہنے کی بار بار تلقین بھی کی مگر معاشرتی طبقاتیت پر مبنی حکومتِ الٰہی کا تصور ابھی مسلمانوں کا طرۂ افتخار نہ ہوا تھا۔ ابھی یہ ہندو ثقافت کا حصہ تھا اس لیے خطاب بھی ہندو ہی سے ہوا۔ ع سچ کہہ دُوں اے برہمن گر تو بُرا نہ مانے اور یہ ہندو کو اُس کے مذہبی رسوم و عبادات مٹانے کی اپیل بھی نہ تھی جیسا کہ ڈاکٹر سنہا نے محسوس کیا بلکہ مذہبی عقیدہ وحدت میں کثرت کی روحِ حقیقی کی طرف رجوع کی دعوت تھی۔ نواب بہاول کی رسم تاجپوشی پر یاد کی جانے والی سرزمین بغداد، کا خواب تھا جو ''باغ داد'' تھی عدل--- اور صرف عدل۔ اگر ایسا ہو جاتا اور نوعِ انساں کی محبت اور ہمدردی کا یہ پیغام قبول کر لیا جاتا تو نیا شوالہ تعمیر

ہو جاتا۔ مخاطب نے نہیں مانا۔ مگر اقبال کا دامنِ فکر اس کی تعمیر سے کبھی آزاد نہیں ہوا یہ تو اُس کا جزو ایماں تھا۔ ۱۹۱۵ء میں جب ''اسرارِ خودی'' تخلیق ہوئی تو ہندو سے ''نیا شوالہ'' تعمیر کرنے کی اپیل اُس میں بھی شامل تھی۔ ''اسرارِ خودی'' پر تو شاید اب تک ''ماورائے مذہب'' کا الزام نہیں آیا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ''ماہرینِ اقبال'' کی مفروضہ ماورائے مذہب اتحاد کی اپیل اُس میں بھی تھی۔ یہ ''نیا شوالہ'' کا پختہ فارسی روپ ملاحظہ ہو۔ خطاب ہندو سے ہے۔ [۱۳۴]

تا شُدی آوارۂ صحراؤ دشت فکرِ بے باکِ تو از گردُوں گذشت
گفت شیخ اے طائرِ چرخِ بلند اند کے عہدِ دفا با خاک ہند
مُرد چوں شمعِ خودی اندر وجود از خیالِ آسماں پیما چہ سُود
مَن نگویم از بتاں بیزار شو کافری شائستۂ زنار شو
گرز جمیعت حیاتِ ملت است کُفر ہم سرمایۂ جمیعت است
تُو کہ ہم در کافری کامل نہ ای در خورِ طوفِ حریم دِل نہ ای
ماندہ ایم از جادۂ تسلیم دُور تُو زِآزرمن ز ابراہیم دُور
اے امانت دارِ تہذیب کہن پُشتِ پا بر مسلکِ آبا مزن
از گلِ خود، آدمے تعمیر کُن بہرِ آدم، عالمے تعمیر کُن [۱۳۵]

یہ انتخاب ڈاکٹر سنہا اور ڈاکٹر وحید قریشی کے ہر الزام کا جواب ہے۔ ''مَن نگویم از بتاں بیزار شو'' یعنی نہ تو ہندو کی بُت پرستی کو وہ ناپسند کرتا ہے نہ اُسے ترکِ بُت پرستی کی تعلیم دیتا ہے۔ وہ تسلیم کر چکا تھا کہ شنکر سے بڑا مفکر ہندوستان نے پیدا نہیں کیا مگر اوجِ گردوں سے بھی بلند یہ تخیل کس کام کا اگر خاک سے عہدِ وفا استوار نہ ہو ''نظم ہمالہ'' کے تحت ہم ''خودی'' کی دو صفات کا ذکر کر چکے ہیں۔ زمیں پیوستگی اور فلک آشیانی۔ بس فکر بے باک کو ''خاک سے پیوستگی'' کا درس ''اند کے عہدِ وفا با خاک بند'' ''ہندوستان کی غلامی'' کی طرف متوجہ ہونے کی تعلیم ہے۔ [۱۳۶] یہی وہ انوپ صورت مورتی ہے جسے ڈاکٹر وحید قریشی بُت سمجھ بیٹھے۔ لیکن ''خودی'' مر چکی ہے ''ہر دوارِ دل'' ویران ہے:

سُونی پڑی ہوئی ہے مدت سے دل کی بستی
آ، اک نیا شوالہ اس دیس میں بسا دیں

لیکن ہندو بُت پرست تو ہے۔ اس کافری میں بھی پختگی نہیں رکھتا ''ہر دوارِ دل'' کے

طواف سے محروم ہے ع درخورطوفِ حریم دل نہ ای۔ ورنہ کافری بھی جمعیت سازی کا کام بخوبی انجام دیتی ہے۔عمرانیات کے نامور حکیم علامہ ابن خلدون نے ''مقدمہ'' میں لکھا ہے۔فلاسفہ کا دلیلِ عقلی سے اجتماعیت کے لیے نبوت کا ثابت کرنا بے دلیل ہے۔ کیونکہ:

انسانی حیات ان اصول وقواعد سے بھی قائم رہتی ہے جن کو حاکم بذاتِ خود وضع کر لیتا ہے اور عصبیت کی قوت کے بل پر اُنہیں لوگوں پر جاری کر دیتا ہے اور اپنے خود ساختہ قوانین کی راہ پر انھیں چلاتا ہے۔ چنانچہ دنیا میں اہلِ کتاب اور انبیاء کو ماننے والے تھوڑے ہیں۔اور مشرک جن کے پاس کتاب نہیں بہت ہیں اور ساتھ ہی ساتھ اُن کی بڑی بڑی حکومتیں بھی ہیں اور عظیم آثار بھی۔ زندگی اور وجود کا تو ذکر ہی کیا۔اس زمانے میں اقالیم منحرفہ (شمال وجنوب) میں ان کی حکومتیں موجود ہیں حالانکہ وہ نبوت سے آزاد ہیں اور کسی نبی کو نہیں مانتے اور اُسے ممتنع سمجھتے ہیں۔اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وجوبِ نبوت پر حکماء کی یہ عقلی دلیل غلط ہے۔ کیونکہ عقل کی رو سے یہ دلیل نبوت کی مقتضی نہیں اس لیے ضرورتِ نبوت پر دلیل محض شرعی ہے جیسا کہ سلف کی رائے ہے۔ (۱۳۷)

مقالے کے حدود وثغور، متعین نہ ہوتے تو ہم ابنِ خلدون کی رائے پر ضرور بات کرتے لیکن خود اقبال نے ابنِ خلدون کی اس دلیل کو تسلیم کرنے کے باوجود ع کُفر ہم سرمایہ جمعیت است کہہ کر جو کچھ کہنا تھا کہہ دیا۔اقبال کا مقالہ قومی زندگی اور ''ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر'' ان افکار کی تائید وتردید ہی میں لکھا گیا۔ ''معیشت'' کو فطرتِ انساں کے مطابق ہونے اور مذہب سے اُس کا تعلق نہ جوڑنے میں اقبال کا یہی مطمحِ نظر شامل تھا اور پھر جب وہ کہتا ہے ''وہ مذہب یا تخیل جو انسان کے عصری تقاضوں کا ساتھ نہ دے سکے فنا ہو جاتا ہے''۔تو بھی اُس کے مدنظر یہی حقیقت حقہ ہوتی ہے۔لیکن اختلاف بھی کیا اور بتایا کہ ''عقلِ محض سے کردار میں وہ گرمی نہیں رہتی جو وحی وتنزیل سے پیدا ہوتی ہے''۔عقل عیار ہے سو بھید بدل لیتی ہے۔اس لیے وہی اجتماعی خودی (نظامِ اجتماع) پائیدار ہوتا ہے جو وحی کی اطاعت اور صاحب الوحی کے اتباع سے تعمیر ہوتی ہیں۔ انفرادی خودیوں کو قائم بالذات رکھتے ہوئے جماعتی مقاصد کا تابع کرنا صرف احکامِ ربانی ہی سے ممکن ہے۔کائنات میں عناصر کا تماشہ ہمالہ کا بازی گاہ عناصر ہونا بھی ربانی احکامِ تکوینی پر بلا چون و چرا عمل پیرا ہونے کا نتیجہ تو تھا۔ ہر عنصرِ فطرت کا اپنے مقصدِ حیات میں یہی کمالِ استغراق (عشق) اُسے انفرادی خودی، محفوظ رکھتے ہوئے، دیگر عناصر کے

مقاصدِ حیات میں معاونت کرنے کے لائق بناتا ہے۔ لہٰذا ابنِ خلدون کی رائے اس حد تک درست ہے اور اقبال بھی اُسے تسلیم کرتا ہے مگر عالم انسانی میں یہ ناگوار زِشتی ہے، جسے عارضی طور پر ہی قبول کیا جا سکتا ہے'' انسان کی یہ تقدیر نہیں اُسے احکامِ تشریعی میں کمالِ استغراق (اطاعت، عشق) اس بُلندی تک لے جا سکتا ہے (ہمالہ پر طور کا حوالہ) اور جو اِس سے محروم ہیں وہ احکام تکوینی کے تو بہرحال پابند ہیں مگر وہ تو جبری اسلام ہے۔ طوعاً و کرہاً۔ جس کا نتیجہ جبر ہے۔ احکام تشریعی اس جبر سے آزاد کرتے ہیں لہٰذا نتیجہ خود اختیاری ہے۔ اَفَغَیۡرَ دِیۡنِ اللّٰہِ یَبۡغُوۡنَ وَلَہٗۤ اَسۡلَمَ مَنۡ فِی السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ طَوۡعًا وَّ کَرۡهًا وَّ اِلَیۡهِ یُرۡجَعُوۡنَ کیونکہ لا اِکۡرَاهَ فِی الدِّین[۱۳۸] لہٰذا وہ خودی جو خواہشاتِ نفس (مادی تقاضوں) کے پیشِ نظر دساتیر کے تحت تعمیر ہوگی۔ جبر و استحصال کے شکنجے سے آزاد نہیں ہوسکتی۔ آزادی اور حریتِ فکر و عمل اور مساواتِ حقیقی، اطاعتِ الٰہی اور اتباعِ رسولؐ ہی سے ممکن ہے جو خواہشاتِ نفس سے آزاد مگر مادی تقاضوں (فطرتِ انسانی) کی تکمیل کا بے خطر ذریعہ ہیں۔ بے خطر نہ سہی پُرخطر سہی مگر مادی تقاضوں پر استوار نظام (کافری) بھی سامانِ جمعیت ہے اور ہوسکتا ہے رہا ہے۔ البتہ ''زندگی اور وجود'' کے معاملے میں ابن خلدون کی رائے قبائلی دور تک محدود ہے۔ اقبال یونان و مصر و روما کی تہذیبوں کے مٹ جانے اور ہندوستانی تہذیب کے، ہزاروں برس بعد بھی زندہ رہنے کے حوالے سے اس کی تردید ''ترانۂ ہندی'' میں کر چکے ہیں۔ ''قومی زندگی'' میں وہ صرف یہود کی مثال سامنے رکھتے ہیں۔ اور مادی حوالے سے جاپان وغیرہ کی لیکن وہاں بھی بدھ مذہب کے اثرات سے انکار ممکن نہیں۔ اب خودی کا مفہوم کیا ہے؟ عناصر میں اس کی حقیقت تو سمجھ میں آ گئی، بلا ارادہ و اختیار، مقصدِ حیات، پر عمل پیرا ہونا۔ عناصری ترکیب (تسویہ) سے قائم فطرت میں اجتماع بھی جبری ہے اور جبر کو جنم دیتا ہے جیسا کہ پانی (H_2O) عناصرِ ترکیبی کو فنا کر دیتا ہے۔ اس کا بھاپ بن کر اڑ جانا، منجمد ہو جانا اس کے عارضی ہونے کے دلائل ہیں۔ فطرتِ انساں میں بھی اگر ایسا ہی فطری عمل ہوگا تو جبر ہوگا۔ فرد کو آزاد دیکھو گے تو جماعتی مفاد مٹ جائے گا جیسا کہ مغربی سرمایہ دارانہ نظام، وطنی قومیت (مادہ پرستی) رائج کرو گے تو ملّتوں کا وجود مٹ جائے گا۔ جماعتی مفاد، دیکھو گے تو فرد کی آزادی سلب ہو جائے گی جیسا کہ بالشویک ازم۔ لیکن ''وحی'' کی اطاعت سامنے رکھو گے تو فرد کی خودی پہلے تعمیر ہوگی۔ اور وہ بھی اس طرح کہ اُس کے بدن کے عناصر ترکیبی میں نظم و ضبط پیدا ہوگا۔ لیکن خواہش (عناصر کی مادی تقدیر)

دبے گی نہیں۔ بلکہ روحانی تقاضوں کے مطابق پوری ہوگی۔ نکاح، وراثت، قانون سازی سب میں دیکھ لیجیے یہ روح کارفرما نظر آئے گی۔ یوں رُوح اور مادے کی ثنویت مٹ جائے گی۔فرد خواہشات کے جبر سے آزاد ہو جائے گا اور خواہشات روحانی تقاضوں (احکامِ تشریعی) کے مطابق پوری ہوں گی۔خواہشات کا یہی انضباط ضبطِ نفس ہے۔ایسی بے خودی جو فنا نہیں کرتی اجتماع (فرد کی خودی) کی تعمیر میں معاونت کرتی ہے۔علیٰ ہذا یہی افراد کے اجتماع کا حال ہے۔ یہی ''اسرار خودی'' اور ''رموز بے خودی'' کا خلاصہ ہے۔ جدید معاشرتی نظام کی تشکیل جس کے عناصرِ ترکیبی شمشاد کی طرح آزاد بھی ہوں پا بہ گِل بھی۔ یہ پا بہ گِل ہونا، ملت سے استواری ہے۔ نیا شوالہ ہندو کو اُس کی بت پرستی میں راسخ کر کے اور مسلم کو اس کے اسلام پر پختہ تر کر کے ہی تعمیر ہو سکتا تھا۔جس کا مقصد یقیناً مادی تھا۔''حبِ وطن'' مگر خودی کی محکمی تو مادی تقاضوں ہی کی تکمیل کا نام ہے۔اسرار خودی انسانی تشخص کی بازیافت کی راہ تھی کیونکہ ''خدا تو ملتا ہے انسان ہی نہیں ملتا'' (سرگزشت آدم) اور بار بار اسی کی نشاندہی کی التماس ہوتی ہے۔ع خاتم دہر میں یا رب وہ نگیں ہے کہ نہیں؟ یہی مرشدِ رومی کا آنم آرزوست۔ جستم و لے نہ یافتم ع یہ چیز وہ ہے کہ دیکھی کہیں نہیں میں نے (مذکورہ بالا مصرعہ کا مصرعہ دوم، سرگزشت آدم)[۱۳۹] نیا شوالہ گویا ایک طرح کا انتباہ تھا کہ دورِ زماں صدیوں ہمارا دشمن رہا مگر مصر و یونان رُوما کی طرح ہمیں نہ مٹا سکا۔آج متحدہ قومیت کی بھٹی میں ڈھل کر کیوں مٹنا چاہتے ہو۔اے امانت دارِ تہذیبِ کُہن، پُشتِ پا بر مسلکِ آبا مزن! مسلکِ آبا صرف بت پرستی نہ تھا۔ بندہ نوازی بھی تھا۔ بنی نوعِ انساں سے محبت، رواداری، برداشت پوجا تو باقی ہے چاہے سَوِتر کے نام سے دیوتاؤں کی ہو جائے مسیح و مریم یا اور کسی بھی نام سے لیکن بنی نوعِ انساں کی محبت جو اُس پوجا کا روحانی ماحصل ہے نہ رہی:

من نگویم از بتاں بیزار شو   کافری شائستۂ زنار شو

شائستۂ زنار ہونا، مسلکِ آباء بنی نوعِ انساں سے محبت رکھنا ہے۔''ترانۂ ہندی'' میں اسی کے فقدان کو دردِ نہاں بتایا تھا۔''نیا شوالہ'' میں اسے یُوں ادا کیا۔ مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا۔لیکن تجھے تیری بت پرستی نے اور واعظ کی خدا پرستی نے برعکس خُو ڈال دی۔اپنوں سے بیر رکھنا تو نے بتوں سے سیکھا۔ جنگ و جدل سکھایا واعظ کو بھی خدا نے۔ یہ ایامِ فترت دورِ نبوت سے دُوری کا ثمر ہے۔ یہی مفہوم ہے تیرے صنم کدے کے بُت ہو گئے پرانے۔تو آزر سے میں ابراہیمؑ سے دور ہو گیا:

ماندہ ایم از جادۂ تسلیم دُور　　تو ز آزر من ز ابراہیم دُور

اگر ایسا ہے تو وہ رواداری کہاں سے آئے۔ جمیعت کیسے پیدا ہو۔ اس سے تو وحشیانہ مدارجِ تفاوت ہی اُبھرے گا۔ آپس کا سر پھٹول۔ پھر دفترِ اقوام میں نام تک نہ رہے گا کہ مصافِ زندگی کا اٹل قاعدہ کلیہ قانونِ بقائے افرادِ قویہ آپس میں لڑ جھگڑ کر کمزور ہو جانے والوں کو دبوچ لیتا ہے۔ مسلمانوں کے نام فرقانِ حکیم کا پیغام بھی یہی ہے---' وَلَا تَنَازَعُوْا فَتَفْشَلُوْا وَتَذْهَبَ رِيْحُكُمْ وَاصْبِرُوْا ط اِنَّ اللّٰهَ مَعَ الصّٰبِرِيْنَ (۱۴۰) دراصل ماندہ ایم از جادۂ تسلیم دُور ہی وہ حقیقی تشخیص تھی۔ جس نے باہمی نفرت اور تعصب کی بیماری پکڑی، یہی وہ علّت والعلل تھی جس نے انسانوں کو حیوانات تو کیا مادی عناصرِ فطرت سے بھی کم رُتبہ کر دیا تھا۔ (بَل هُم اَضَلُّ) کہ عناصر تو اپنے اپنے وظیفۂ حیات پر قائم تھے انسان اپنے اپنے جماعتی ضابطوں سے (چاہے وہ بت پرستی کے عطا کردہ ہوں کہ خدا پرستی کے) غافل ہو کر قومی زندگی کے وظائف سے محروم ہو گیا اور ربط وضبط جاتا رہا۔ باہم الفت کی بجائے منافرت اور تعصب پیدا ہو گیا۔ یہی باہمی پیکار ہندوستان کی محکومی کی رات کو طویل تر کر رہی تھی اور اس کا اصل محرک کانگریسی اکثریتی جماعت ہندو تھا۔ اس لیے اقبال نے ہندو کو یاد دلایا کہ تُو بُت کی حفاظت کے نام پر اُودھم مچا رہا ہے۔ میں خاکِ وطنِ ہند کی تقدیر کو رو رہا ہوں۔ جس کی سلامتی سے بُت بھی سلامت ہیں بُت پرست بھی:

کُچھ فکر پُھوٹ کی کر مالی ہے تُو چمن کا
بُوٹوں کو پھونک ڈالا اس بِس بھری ہوا نے
پتھر کی مورتوں میں سمجھا ہے تُو خدا ہے
خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے

کیا خاکِ ہند کی آزادی کے بغیر اور وہ بھی متحدہ قومیت کے انجذ ابی زہر کی موجودگی میں اہلِ ہند (اقوام ہند) کی سلامتی ممکن تھی؟ نہیں ہرگز نہیں تو پھر بُت پرست کو خاکِ پاک وطن کی فکر دلانا (اند کے عہدِ وفا با خاک بند) کُفر تھا؟ ڈاکٹر وحید قریشی کی کتاب کا نام ''اقبال اور پاکستانی قومیت'' ہے۔ ''پاکستانی قومیت'' اگر آزاد فضاؤں میں بھی برحق ہے اور یقیناً ہے تو غلامی کی ظلمت سے نجات کے مشترکہ مقصد کے لیے متحد ہو جانا اور وہ بھی اس طرح کہ انفرادی قومی تشخص قائم رہے۔ کیوں برحق نہ تھا؟ وہ بُت پرستی کیونکر تھی؟ کیا ڈاکٹر صاحب پاکستان کے

غیر مسلموں کو یہی سوچ رکھنے پر شاباش دیں گے جو وہ اقبال سے چاہتے ہیں یا غدارِ وطن لکھیں گے؟ لینے اور دینے کے لیے دو باٹ کیوں؟ ہندوستان اقبال اور اُس کے کروڑوں ہم مذہبوں کا وطن ہی نہ تھا وہ کچھ دن پہلے سب سے بڑی اسلامی مملکت بھی تھی اور اقبال کے نزدیک تو ''جو ہے وطن ہمارا وہ جنت نظیر ہے'' آدم سے ورثے میں ملی ہوئی جائداد اُس کی حفاظت پر کمر بستہ ہونا کمر بستہ کرنا بُت پرستی کیسے ہوگیا؟ یہ نہ ہندو کو نہ مسلمانوں کو بحیثیت قوم مٹ جانے اور وطنیت قائم کرنے کی ہدایت تھی۔ بلکہ متحدہ قومیت کی غلامانہ ذہنیت سے بچ نکلنے کا راستہ تھا۔اسی مشترکہ مقصد کے لیے اقبال مذہب کے نام سے جاری نفرتیں مٹانے کو کہتا رہا ع مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا بلکہ وہ مذہب کورواداری کا سب سے بڑے داعی ثابت کرتا ہے۔تاکہ امن قائم ہواور بہرِ آدم، عالمے دیگر، نیا شوالہ تعمیر ہو جسے 'جاوید نامہ' میں شاید ''شہر،مرغدین'' نام دیا اور پھر شمال مغربی اسلامی ریاست:

از گلِ خود آدمے تعمیر کُن بہرِ آدم عالمے تعمیر کُن

اورآدم تو اپنی تقدیر، اپنے مقصدِ زندگی۔ پر قائم رہنے کے بغیر تخلیق ہی نہیں ہوتا۔ چاہے وہ مقصدِ زندگی خودساختہ ہو یا خداداد۔ یہی ہندوستان کبھی ایسا عالم تھا جہاں مسلمان حکمران تھے مگر ہندو اپنے مذہبی معاملات میں آزاد امن وسلامتی کے ساتھ متحد ومتفق ہندوستان کی سلامتی کے لیے سیسہ پلائی دیوار کی طرح تھے مگر اب اتحادِ وطن کی انجذابی تحریک نے اُسے باہمی جنگ وجدال میں آلودہ کر کے غیر ملکی اقتدار کو محکم تر کرنے پر لگا دیا۔ یہ بچھڑے ہوئے پرانے ساتھی نقشِ دوئی مٹا کر پہلے کی طرح متحد ہو جائیں۔اقبال کی یہی خواہش تھی۔ نیا شوالہ ہندوستان کو ایسے ہی امن وسکون کا گہوارہ بنانے کا استعارہ تھا جس کا مقام ہر دوارِ دل تھا۔افسوس کہ یہ صدا، صدابصحرا ثابت ہوئی اور اقبال کو یہ نیا شوالہ آزاد مسلم ریاست کی صورت میں دیکھنا پڑا، وہ جو کافری میں ناپختہ کار تھا،طوفِ حریم دِل کا سزاوار نہ بن سکا۔اقبال کا نیا شوالہ ہندو کے دل میں ڈالا گیا چور نکالنے کی سبیل تھی کہ بحیثیتِ قوم اُسے بھی مسلمانوں ہی کی طرح خطرہ ایک دوسرے سے نہیں غاصب سے ہے۔ یہ خاکِ وطن تو اب خاور کی امیدوں کا مرکز تھی جو اقبال کے اشکوں سے سیراب ہو رہی تھی مگر باہمی نفرت کا پجاری بُت خانے کے دروازے پر سو گیا تھا(اندازِ محافظت پر تنقید ملاحظہ ہو) اور برہمن ہی کی طرح مسلمان زیرِ محراب تقدیر کو رُو رہا ہے۔(انداز

خدا پرستی دیکھیے) ملاحظہ ہو زبوں صیدیٔ تقدیر کا ملائی سحر جس کا مقصدِ حیات ہی مادی تقدیرات کو مسخر کرنا ہے اور یہی اُس کی تقدیرِ الٰہی ہے۔ اُسے تقدیر پرستی پر لگا کر بے عمل کر دیا اور رونے پر لگا دیا۔ اکثر جب مسجدوں میں فریادیں اُٹھتی سنتا ہوں اے اللہ تو فلسطین کو آزاد کر، کشمیر کو غاصبوں سے چھڑا تو مجھے بنی اسرائیل یاد آ جاتے ہیں جن کی غلامانہ ذہنیت نے اُنھیں سکھایا تھا فَاذْهَبْ اَنْتَ وَرَبُّکَ فَقَاتِلَا ہماری ان دعاؤں کا مفہوم کیا ہے؟ سوائے اس بنی اسرائیلی جواب کے اللہ کہتا ہے مَا لَکُمْ لَا تُقَاتِلُوْنَ فِیْ سَبِیْلِ اللہِ ؟ یہ کہتے ہیں ہم مسجدوں میں بیٹھے ہیں (اِنَّا هٰهُنَا قٰعِدُوْن) اے اللہ تو کشمیریوں کو آزاد کر فلسطین کو آزاد کر اِنَّا لِلّٰہِ واِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْن۔ اقبال کا ''تقدیر کو روتا ہے مسلماں تہہِ محراب'' سے یہی مطلب تھا بے عملی زبوں صیدیٔ تقدیر شیخ و برہمن سے اس بیزاری کا نقش دورِ آخر کی شعاعِ امید'' ہے:

خاور کی امیدوں کا یہی خاک ہے مرکز
اقبال کے اشکوں سے یہی خاک ہے سیراب
جس ساز کے نغموں سے حرارت تھی دلوں میں
محفل کا وہی ساز ہے بیگانۂ مضراب
بُت خانے کے دروازے پہ سوتا ہے برہمن
تقدیر کو روتا ہے مسلماں تہہ محراب
مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

(شعاعِ امید، ضربِ کلیم)[۱۴۱]

اقبال کے ذہنی ارتقا کی فرضی کہانی کا سارا دارومدار اسی نکتہ پر ہے ع آوازۂ اذاں کو ناقوس سے ملا دیں۔ شعاعِ امید کے درج بالا اشعار دورِ آخر کی پختہ فکر کا ماحصل ہیں۔ ان میں سے اس ساز کے بیگانۂ مضراب ہونے کا رونا رویا گیا جس سے دلوں میں حرارت تھی۔ اس ساز کے دوتار اپنے اپنے معبدوں میں بے عملی کا شہکار بنے بیٹھے ہیں۔ حالانکہ اوروں کو کوسنے کی بجائے شب کو سحر کرنے کی ضرورت ہے۔ یہی مقصود تھا نیا شوالہ کے مصرعہ کا آوازۂ اذاں کو ناقوس سے ملا دیں۔ جس سے ڈاکٹر وحید قریشی کو التباس ہوا کہ شاید اقبال اذان اور ناقوس کو ملا

کر کسی ایک معبد کے اندر اکبری دینِ الٰہی ایجاد کرنے چلا تھا۔ اسی مفروضے نے ڈاکٹر صاحب سے اقبال کے خلاف وہ فردِ جرم عائد کرائی جس کی بے بنیادی ہم واضح کر چکے۔ ایک اور مفروضہ یہ بھی ہے کہ اقبال نے بانگِ درا مرتب کرتے وقت وہ تمام کلام پھینک دیا جو ''ایسی کفریات'' سے بھرا تھا جو بعد کی ''مسلمانی'' پر فِٹ نہیں بیٹھتے تھے۔ ہم نے اس بعد کی مسلمانی کے حوالے سے اقبال کے اکثر متروک اشعار کو دانستہ لیا تاکہ اس ''مفروضے'' کے تار و پود بھی بکھر سکیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اقبال اول و آخر مسلمان تھا اور اُس نے اپنے دیرینہ وطن ہندوستان کی محبت سے دل کو کبھی خالی نہیں ہونے دیا۔ متروک کلام بھی ان ہر دو صفات سے خالی نہ تھا۔ چوبیس پچیس سالہ سرمایۂ کلام جمع ہونے لگا اور تدوین کا مرحلہ آیا تو ضخامت کے پیش نظر انتخاب ضروری ہو گیا اور یُوں یا پھر وہ اشعار نکل گئے جو کسی نظم کے کسی حصے (ایک خیال) کی توضیح میں اضافی تھے یا تو ایسی نظمیں تک نکل گئیں جن کا مرکزی خیال یا تو بعد میں اُس سے بہتر صورت میں آ چکا تھا یا اقبال کے شاعرانہ مقام سے فروتر تھا۔ لیکن ''کفریات'' کی بات مجھے کہیں نظر نہیں آئی یہی معاملہ ''اذان و ناقوس'' کا تھا۔ نیا شوالہ متروک نہیں ہوا لیکن ناقوس و اذاں والا شعر متروک ہو گیا اس لیے کہ یہ خیال بعد میں ایک اور عنوان کے تحت نہایت وضاحت سے آ گیا تھا۔

ہم ابھی تک شعرِ اقبال ہی کے حوالے سے یہ ثابت کرتے چلے آئے ہیں کہ نیا شوالہ اکبری دین نہ تھا بلکہ مغربی طرز کی متحدہ قومیت سے بچنے کے لیے اتحاد کی اپیل تھی۔ ایسا اتحاد جو ہر قوم کو اپنے قومی تشخص کے ساتھ ''ہندوستان کی آزادی'' پر جمع کر دے۔ اذان و ناقوس کا آپس میں مل جانا ایسی ہی صبحِ درخشاں کے طلوع و نمود کا استعارہ تھا۔ ''شعاعِ امید'' کے مذکورہ بالا اشعار میں ''ساز اور سحر کے استعارے دیکھنے کے بعد ۱۹۱۰ کی ''نمودِ صبح'' پر نگاہ ڈالیں۔ یہ نظم بھی اقبال کی دوسری محاکاتی نظموں کی طرح ''مَایُقلبُ السَّمعَ والبُصَر'' کے ''وصف'' کا مرقع ہے۔ اس نظم کا مرکزی خیال اس کے آخری دو شعروں میں بیان ہوا ہے۔ جن سے ''اذان و ناقوس'' کو ملانے کی توضیح ہوتی ہے:

ہے تہہِ دامانِ بادِ اختلاط انگیزِ صبح
شورشِ ناقوس، آوازِ اذاں سے ہم کنار

جاگے کوئل کی اذاں سے طائرانِ نغمہ سنج
ہے ترنم ریز قانونِ سحر کا تار تار(۱۴۲)

پہلے شعر میں ''نمودِ صبح'' کی مسرت آفرینیوں کا سبب اُس کی ''بادِ اختلاطِ انگیز'' کے ''دامن میں'' شورشِ ناقوس اور آوازِ اذاں کا ہم کنار ہونا بیان ہوا ہے۔ یہاں بادِ صبح کو ایک ایسے دامن سے تشبیہ دی گئی ہے جو ناقوس و اذاں کے اختلاط کو انگیزنے کی کامل صلاحیت رکھتا ہے۔ ذرا دامانِ ہمالہ کو یاد کریں جہاں تمام عناصر ایک دوسرے کے لیے معاون ہوتے ہوئے اپنی اپنی شناخت کے ساتھ ہمالہ کی ''خوش منظری'' میں شریکِ کار تھے۔ لُغت میں انگیز : برداشت، انگیز کرنا : برداشت کرنا، گوارا کرنا، جیسے ''مجھ سے روز روز کی یہ مصیبت انگیز نہیں کی جاتی''، انگیزنا : (دہلی) جبر سہہ لینا۔

جس کی جانب بھی ترا تیرِ نگاہِ تیز جائے
اُس کا دل میرا ہی سا ہو تو اسے انگیز جائے
(ظفرؔ)(۱۴۳)

مطلب یہ کہ ہے تو بہت مشکل مگر وہ نیا شوالہ یہ جبر سہہ لینے کی صلاحیت پیدا کرے کہ ناقوس و اذاں بیک وقت بلند ہو۔ اسی بات کو ذرا اور وضاحت سے بیان کرنا ضروری سمجھا گیا تا کہ کسی ایسے التباس کی گنجائش نہ رہے جو بہر حال پیدا کر ہی لیا گیا دوسرے شعر میں کوئل کی اذاں سے طائرانِ نغمہ سنج کے جاگ اٹھنے اور پھر ان رنگا رنگ اور نوع بنوع نغموں کو قانونِ سحر کے تار تار کا ترنم ریز ہونا بیان کیا گیا ہے۔ کیا کوئل کی اذاں سے رنگا رنگ طائروں کا جاگ اٹھنا اور نغمہ سنج ہو جانا جو منظر اتحاد و اتفاق پیش کرتا ہے جسے قانونِ سحر کے تار تار کے ترنم ریز ہونے سے تشبیہ دی گئی ہے۔ اس میں تمام طائرانِ نغمہ سنج کا کوئل بن جانا یا تمام کوئلوں کا اپنے ذاتی تشخص سے دست بردار ہو جانا بھی شامل ہے؟ ہرگز نہیں نیا شوالہ ہندوستان کو ایک ایسی ہی صبح سے آشنا دیکھنے کی خواہش تھی۔ یہ نیا شوالہ کسی مذہبی تعصب کا روادار نہیں بلکہ ''قانون'' کے مختلف تار اپنے اپنے زیر و بم سے جس طرح ایک ساز اور لے پیدا کرتے ہیں۔ ہندوستان کے شوالے میں مکمل مذہبی آزادی سے ایسی ہی ''لے'' پھوٹتی دیکھنا اقبال کی آرزو تھی۔ ''شعاعِ امید'' میں اسی قانون کے تشنۂ مضراب ہونے پر اظہارِ افسوس کیا ہے بلکہ محرومی پر اشک بار ہونے کا ذکر کیا ہے۔ اور فطرت کے اشارہ پر ایسی صبح کی نمود کو مسائل کا حل بتایا ہے۔ کیا اس سے کسی انحراف کی خبر ملتی

ہے؟ یہ ہے پجاریوں کو آوازۂ اذاں اور ناقوس کو ملا کر مندر میں بلانا اور یہ ہے بچھڑوں کو ملانا اور نقشِ دوئی مٹانا:

جس ساز کے نغموں سے حرارت تھی دلوں میں
محفل کا وہی ساز ہے بیگانۂ مضراب
مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

ساز کے مختلف الطبع تاروں کی نوع بنوع آوازوں سے مل کر ہم آہنگ ہو کر پھوٹنے والی ''لے'' سے معمور صبح جاں فزا کا استعارہ تھا نیا شوالہ — کیا ساز کے تار — اپنے تشخص سے محروم ہو جاتے ہیں؟ کسی بھی مذہب کے بانیوں کے نزدیک اور قرونِ اُولیٰ کے اہلِ مذہب نے اس کا خلاف نہیں کیا۔ ہندی اقوام کے اسلاف کے دلوں میں بھی اسی ''ساز'' کی حرارت موج زن تھی پُشتِ پا بر مسلک آبا مزن سے کم از کم یہ بات ثابت ہے کہ اقبال نے نقشِ دوئی مٹانے کے لیے چشتی سے نانک تک تمام اسلاف کی پیروی کی طرف بھی توجہ لائی تھی جو وحدت کے گیت گاتے رہے ہیں۔

کوئی بھی فن پارہ فنی ضروریات کے علاوہ جذبات کی آمیزش سے ادائے مطلب میں کتنا ہی کامیاب کیوں نہ ہو تاویلات کی گنجائش بہرحال اُس میں رہتی ہے، لیکن وہی خیال اگر نثر پارے میں ادا کر دیا جائے تو اس خلطِ مبحث کا اندیشہ باقی نہیں رہتا۔

اقبال شعری فن پارے کی اس کمزوری سے ناواقف نہ تھا۔ ۱۴رمئی ۱۹۱۶ء کے ایک مکتوب بنام شاد میں وہ اسرارِ خودی میں حافظ سے متعلق اٹھنے والے طوفان کے حوالے سے لکھتے ہیں:

— اگر یہی مضمون نثر میں لکھا جاتا تو وہ تمام فلسفیانہ ثبوت لکھے جاتے — شاعرانہ ثبوت منطقی اعتبار سے ضروری نہیں کہ صحیح ہوں تاہم اِس نکتۂ خیال سے جو کچھ ہو سکتا ہے وہ مثنوی میں جا بجا موجود ہے۔ (۱۴۴)

ہم نے کلامِ اقبال میں جا بجا بکھرے ہوئے افکار سے ''نیا شوالہ'' سے متعلق اڑائے گئے غبار کو چھانٹنے کی مقدور بھر کوشش کر دی ہے اور ع ابھی اس بحر میں باقی ہیں لاکھوں لولوئے لالا۔ تاہم اسلاف کے مسلک سے متعلق استدلال کے لیے اقبال کا ایک نثری اقتباس بھی حاضر ہے۔ ۲۳رمئی ۱۹۱۳ء کی شام لاہور میں سرکشن پرشاد کے اعزاز میں پنجاب کے ہندوؤں اور

مسلمانوں کا ایک مشترکہ جلسہ ہوا تھا جس سے اقبال بھی مخاطب ہوئے تھے۔ اس خطاب کو منشی محمد دین فوق نے ۲۸ر جولائی ۱۹۱۳ء کے پرچے میں ''ڈاکٹر اقبال اور ہندو مسلم اتحاد'' کے عنوان سے شائع کیا تھا۔ یہ خطاب ۱۹۰۱ء تا ۱۹۰۵ کی درج بالا تخلیقات کے مطالب کی تشریح کرتا ہے۔ اقبال نے کہا:

صاحبان! پنجاب کے ہندو مسلمانوں کے اتحاد کے سلسلے میں آج کا جلسہ یادگار رہے گا۔ اختلافات کا ناگوار مسئلہ اہلِ پنجاب کے اطمینان وسکون کا دشمن ہو رہا ہے اور اگر غور سے دیکھا جائے تو اختلاف کی کوئی چنداں وجہ بھی نظر نہیں آتی۔ ہندوؤں کے مذہب، تاریخ، لٹریچر اور فلسفے سے بخوبی روشن ہے اور ظاہر کہ وہ غیر مذہب کے پیشواؤں کو عزت کی نگاہ سے دیکھنے کی زبردست تائید فرماتے ہیں اور اسی طرح مسلمانوں کے سرمایۂ حیات قرآن مجید میں بھی یہی ہدایت پائی جاتی ہے (خصوصاً میثاقِ مدینہ میں یہود کو اُمۃُ مَعَ الْمومنین تسلیم کرنا) تو اختلاف کے کیا معنی ہیں؟ اگر دونوں قومیں ایک دوسرے کی روایات سے آگاہ ہیں تو کسی کو ایک دوسرے سے شکایت نہیں ہوسکتی اور اگر مغربی تعلیم جس کو مادی تعلیم کہا جاتا ہے، کی وجہ سے بے دینی شروع ہوگئی اور اس کے باعث نہ کافر کفر میں پورا ہے نہ مسلمان مسلمانی میں (توز آزرمن ز ابراہیم دُور) تو اس حالت میں بھی کوئی وجہ شکایت نہیں ہونی چاہیے یہ تو وہی بات ہوئی۔

بوٹ ڈاسن نے بنایا میں نے اک مضموں لکھا
میرا مضموں تو نہ پھیلا اور جوتا چل گیا

اگر سیاسی اختلاف ہے تو میں کہوں گا دونوں کی حالت قابلِ رحم ہے۔ اب آہستہ آہستہ دونوں کو معلوم ہونے لگا ہے کہ اختلاف کی تہہ میں پولٹیکل وجوہ بھی کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔ جیسا جیسا ہندو، مسلمان، ملک کی حیثیت کو سمجھیں گے زیادہ زیادہ ایک دوسرے کے قریب آجائیں گے۔ (۱۴۵)

یعنی اصل مسئلہ ڈاسن کا بوٹ ہے جو آپس میں چل گیا۔ وہی مخلوط قومیت کی روحانی بیماری۔ جس سے بچنے کی خاطر ''نیا شوالہ'' تعمیر کرایا جا رہا تھا۔ جوابی تقریر میں سرکشن پرشاد نے اقبال ہی کے دو شعر پڑھے:

نظارۂ کہکشاں نے مجھ کو عجیب نکتہ یہ کل سُجھایا
ہزار گردش رہی فلک کو مگر یہ تارے بہم رہے ہیں

قفس میں اے ہم صفیر! اگلی شکایتوں کی حکایتیں کیا
خزاں کا دورہ ہے گلستاں میں نہ تو رہا ہے نہ ہم رہے ہیں (۱۴۶)

کیا کہکشاں میں بہم ہو جانے والے تارے اپنی انفرادیت گُم کر بیٹھتے ہیں؟ یا اپنی اپنی انفرادیت پر قائم رہتے ہوئے ایک ایسی اجتماعیت تشکیل دیتے ہیں جو وسیع و بسیط پہنائی فلک میں نمایاں ہے اور ہزار ہا برس سے قائم و موجود ہے۔ ''ہندو مسلم اتحاد'' کی دعوت ''نیا شوالہ'' ایک ایسے ہی جدید معاشرتی نظام کی تجویز تھی جس کی روحِ حقیقی وہ نورِ ازل تھا جسے اقبال کبھی حسنِ ازل کبھی خاموشیٔ ازل کبھی اوجِ خیال فلک نشیں کہتا رہا، جو اول و آخر ''بنی نوعِ انسان سے محبت'' نام پاتا تھا۔ جو تمام بانیانِ مذاہب اور مصلحینِ عالم کی تعلیمات و افکار کا خلاصہ تھا۔ اگر تمام اقوام اس رُوح کو اپنے اندر بیدار کر دیں تو ''عداوت'' جس نے وحشیانہ تفاوتِ مدارج قائم کر رکھا ہے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نیست و نابُود ہو جائے:

ایک ہی مے سے اگر ہر چشم دل مخمور ہو
یہ عداوت کیوں ہماری بزم کا دستور ہو
یہ اختلاف پھر کیوں ہنگاموں کا محل ہو
ہر شے میں جب کہ پنہاں خاموشیٔ ازل ہو (۱۴۷)

جہاں تک جغرافیائی حدود کو تقدس دینے کا معاملہ ہے تو وہ بھی ''جسدِ ملت'' کی سلامتی کی خاطر ہمیشہ اقبال کے مدنظر رہا۔ اگر یہ بات طے ہے کہ نیا شوالہ متحدہ قومیت کی انجذابی حکمت کے خلاف ''متحدہ ہندو مسلم'' محاذ کا استعارہ تھا تو یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ ہندوستان کے تحفظ کی حقیقی وجہ ''ملت'' کی حفاظت تھی۔ یوں بھی قومیت کا کوئی سا حوالہ بھی ہو اُس کا تحفظ بہرحال کسی خطۂ زمین ہی سے وابستہ ہوتا ہے وہ ارضِ موعودہ فلسطین ہو، یثرب ہو ہندوستان ہو کہ بعد کا نیا شوالہ (پاکستان) پھر یہ بھی نہ بُھلایا جانا چاہیے کہ ہندوستان ہی وہ واحد خطۂ ارضی تھا جہاں مغربی قومیت کا انجذابی زہر سرایت ہو رہا تھا۔ دیگر اسلامی ممالک تو اس خطرے سے محفوظ تھے کہ وہاں وطن اور اسلام ایک ہی شے تھے۔ وطن اور اسلام دو مختلف چیزیں صرف ہندوستان میں تھیں جہاں مسلمان اقلیت میں تھے۔ اگر برطانوی پارلیمانی نظام انھیں وطنی قوم کے اندر ایک منفرد قوم کی بجائے ایک ہی قوم کے افراد بنا دیتا تو بحیثیت قوم مسلمانوں کا مٹ جانا یقینی تھا جسے بعض مسلم مفکرین نہیں سمجھ سکے وہ ترکی اور ایران کو بھی قوم پرست سمجھتے تھے اور ہندوستان کے

مسلمانوں کے لیے متناسب نمائندگی میں اُنہیں مسلم قومیت کا تحفظ نظر آتا تھا حالانکہ یہ متحدہ قومیت ہی کے حصول کی بے خطر راہ تھی۔ رعایات وحقوق کی وہ سیڑھی جس پر چڑھنے والا کبھی نہ اتر سکتا۔ لہٰذا یہ نظام لانے والے ہی نہ رہیں۔ یہ خزاں کا دور درہ ختم ہو جس میں ''نہ تو رہا ہے نہ ہم رہے ہیں''، تو تبھی ملت کا تحفظ ممکن تھا۔ یعنی ہندوستان کی آزادی۔ بعد میں اقبال نے اس نکتہ کی وضاحت بھی کر دی:

ہے اگر قومیتِ اسلام پابند مقام
ہند ہی بنیاد ہے اُس کی نہ فارس ہے نہ شام

(بلاد اسلامیہ ۱۹۰۹)[۱۴۸]

یہی وہ فکری منہاج ہے جو شمشاد کی طرح پا بہ گِل بھی ہے اور آزاد بھی۔ یہ نہ تو جغرافیائی وطنیت کی مغربی فکر کا عکس ہے نہ ماورائے مذہب اتحاد بلکہ ہر دو کے برعکس ملت اور ہندوستان دونوں کی بیک وقت آزادی اور تحفظ کا امین ہو، چنانچہ نظم آفتاب ۱۹۰۲ء سے کم از کم خطبۂ الہ آباد ۱۹۳۰ء اور آل انڈیا مسلم کانفرنس ۱۹۳۲ء تک متعدد تخلیقات، تقاریر، نثر پاروں کے مذکورہ حوالہ جات یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں کہ اقبال ان مفروضوں سے بری ہے کہ ۱۹۰۵ء تک تو وہ بتوں کا اسیر تھا البتہ ۱۹۰۸ء کے بعد ان بتوں سے دامن بچا کر ''غبارِ رہِ حجاز ہونے کی امنگ میں کھو گئے'' اقبال نہ ۱۹۰۵ء سے پہلے غبارِ رہِ حجاز ہونے کی امنگ سے محروم تھا[۱۴۹] نہ ۱۹۰۵ء کے بعد مذہبی اختلافات کو ابھارنے کی بجائے، سیاسی اختلافات مٹانے اور ملکی آزادی کے لیے کسی قابلِ عمل نتیجہ تک پہنچنے کی اُن کوششوں سے بے نیاز اور غافل رہا جسے ''بتوں سے دامن بچا کر'' کا نام دیا گیا ہے۔

اقبال نے معروضی حالات کے اندر سنتِ نبوی کی پیروی میں تَعَالَوْا اِلٰی کَلِمَۃٍ سَوَآءٍۢ بَیْنَنَا و بَیْنَکُمْ [۱۵۰] کی ربانی آواز پر علم اتحاد بلند کیا۔ اس نے کہا جب وحدت میں کثرت پر یقین ہے تو پھر اختلافِ صوَر کی جہالت[۱۵۱] میں مبتلا ہو کر تعصب کی آگ بھڑکانا کیوں؟ آؤ ہندوستان کے دُکھوں کا علاج الگ الگ اُمتیں رہ کر یک جان ہونے میں تلاش کریں۔ اقبال نے میثاق لکھنا چاہا۔ لیکن اقلیت کبھی میثاق نہیں لکھا سکتی۔ ریاست مدینہ میں یہود کے لیے اُمۃٌ مَعَ المومنین لکھنے والی اُمت (جماعت) اکثریتی تھی اقبال اکثریت سے مسلمانوں کے لیے اُمۃٌ مَعَ الھُنود لکھانے نکلا تو بُت پرست کہلایا لیکن جب وہ ملّت کے لیے ایک ''نیا شوالہ''

بسانے نکلا تو بُت پرست کہنے والوں کو میثاقِ مدینہ یاد آ گیا حالانکہ مسلم زعماء جب لکھنؤ میں ایسا ہی میثاق لکھانے جمع ہو رہے تھے تو اقبال نے اپنی مومنانہ بصیرت (جو ایک سوراخ سے دو بار نہیں ڈسی جا سکتی) اور ماضی کے تجربے کے تحت، اس اجلاس کی افادیت کو اس سے مشروط بتایا کہ ایسے سمجھوتے کی یہ دعوت ہندو (اکثریت) کی طرف سے ہونی چاہیے۔(۱۵۲)

جب اقبال کی اپیل رائیگاں گئی تو اُس نے ''ملت'' ہی کو اپنی فکری منزل بنا دیا۔ ۱۸۹۵ء میں اس نے روح کے پروانے کو شمع عرب کا عاشق بتایا تھا جو بزم عرب تک اڑ کر جائے گا۔ ۱۹۰۴ء میں اُس نے یہ خواہش ظاہر کی:

ہوا ہو ایسی کہ ہندوستان سے اقبال
اڑا کے مجھ کو غبارِ رہِ حجاز کرے

(مخزن جون ۱۹۰۴)(۱۵۳)

مگر یہ نقل مکانی کی خواہش بھی نہ تھی جیسا کہ بعض نابغہ ماہرینِ اقبالیات نے محسوس کیا وہ بہت پہلے ذوق تکلم کو مخاطب کر چکا تھا۔ یہاں کوئی موسیٰؑ نہیں میری آنکھوں میں جو پھرتا ہے وہ نقشہ اور ہے۔ خلاصۂ کلام کے لیے پروفیسر حمید احمد خان مرحوم کا یہ عادلانہ محاکمہ نقل کر دینا نامناسب نہ ہوگا۔

اِن نظموں میں اقبال کی عظمت بظاہر ہندوستان کے جغرافیے میں محدود معلوم ہوتی ہے۔ مگر--- اُن کا پس منظر ایک بے قیدِ مقام معنویت سے چمک رہا ہے۔ کہیں کوئی جھٹکا نہیں کہیں کوئی ناگہانی زلزلہ نہیں جو ہمیں ایک منزل سے گھسیٹ کر دوسری منزل میں لے جاتا ہو۔ اقبال نے ۱۹۰۵ء میں ''سچ کہہ دوں اے برہمن گر تو برا نہ مانے'' کے الفاظ کے ساتھ ایک نیا لہجہ ہی اختیار نہیں کیا۔ اجتماعی شعور کا وہ باب کھولا جو کچھ عرصہ پہلے بند تھا ''نیا شوالہ'' میں زندگی کی پہلی لرزش محسوس ہوتی ہے جو اعلان کرتی ہے کہ فرد کو جماعت میں ضم کرنے کے اس ابتدائی تجربے کے ذریعے اقبال نے اپنے مقصدِ زندگی کو پا لیا ہے جس وقت شاعر کی روح اس نظم میں اُمڈ آئی۔ زمانے نے دیکھ لیا کہ اُس کے دست و بازو میں ضرب کلیم کی صلاحیت پیدا ہوگئی۔(۱۵۴)

مراد یہ کہ ''نیا شوالہ'' فرد اور جماعت کے تعلق سے اسرار و رموز کی بنیادی اینٹ تھا۔ جہاں فرد اپنے تشخص کے ساتھ جماعتی مقاصد کے لیے وقف ہو جاتا ہے۔ یہی نیا شوالہ تھا۔ یہی اُس کی مقامیت اور یہی اُس کی آفاقیت تھی طبقات پرست ہندو اور اس کے لے پالک تو اس نور

سے محروم تھے مگر ملت اسلامیہ کا اقبال دیدۂ بینائے قوم نہیں۔

جو مری ہستی کا مقصد ہے مجھے معلوم ہے
یہ چمک وہ ہے جبیں جس سے تری محروم ہے

(چاند)(۱۵۵)

۲۔ قومی زندگی (۱۹۰۴ء) کے مطالب

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم لکھتے ہیں ''اقبال اول و آخر شاعر تھا اور وہ اسرارِ حیات کو نثری استدلال میں پیش کرنے کا قائل ہی نہ تھا۔ اس لیے اُس نے نثر میں اپنے افکار کو بہت کم پیش کیا۔ وہ رازی و بُوعلی کا مداح نہ تھا اُس کے پیشِ نظر رومی جیسا عارف تھا''(۱۵۶) اب رومی جیسے عارف کا پیشِ نظر ہونا اور رازی و بوعلی کا مداح نہ ہونا اس بات کا ثبوت کیسے بن گیا کہ ''اقبال اسرارِ حیات کو نثری استدلال میں پیش کرنے کا قائل ہی نہ تھا'' ڈاکٹر صاحب مرحوم اچھی طرح جانتے تھے کہ یہاں ''ورائے شاعری چیزے دگراست'' مگر اُسے اول و آخر شاعر کہہ کر اُس کی نثر کو نہ صرف ثانوی حیثیت دے دی بلکہ اسرارِ حیات (فلسفہ وفکرِ اقبال) سے محروم قرار دے دیا۔ اس غلط فہمی کی بدولت اقبال کے فلسفۂ حیات کو اُس کے شعر ہی سے تلاش کیا جانے لگا۔ لیکن اُس کی نثر جو اُس کے شعر ہی کی وضاحت کا مستند ذریعہ تھی نگاہوں سے اوجھل ہوگئی۔

فرقانِ حمید جُملہ محاسنِ شعری سے متصف ہونے کے باوجود اگر وَمَاھُوَبقولِ شاعر(۱۵۷) کا اعلان کرتا ہے تو اِسی لیے کہ ایک تو شاعر فِیْ کُلِّ وَادٍ یَّھِیْمُوْنَ(۱۵۸) کے الزام سے بچ نہیں سکتا۔ دوسرے تاویلِ شعر کے انفرادی زاویے یَتَّبِعُھُمُ الْغَاوٗنَ(۱۵۹) کی راہیں کھولتے ہیں۔ انکارِ حدیث کے نتائج ہمارے سامنے ہیں۔ یہی کچھ کلامِ اقبال کو اُس کے نثری سرمائے سے الگ کرنے کا نتیجہ نکلا۔ اس طرزِ عمل نے جہاں فکرِ اقبال کی تفہیم میں اُلجھنیں ڈالیں وہاں تاویلات نے بہت سے مفروضوں کو بھی جنم دیا۔ جس کی ہلکی سی جھلک نظم ہمالہ اور نیا شوالہ کے تحت دیکھی جا چکی ہے۔ جسے جغرافیائی وطنیت کا الزام دیا جاتا رہا وہ دراصل ترکِ وطن کا حوالہ تھا۔ اور جسے وطنیت کے بُت کی پُوجا بتایا جاتا رہا وہ دراصل ''قوم کے اندر قوم'' کا منفرد تصور تھا۔ جو متحدہ قومیت کے خلاف زبردست محاذ کھڑا کرنے کی حکمت تھی۔

حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے ۱۹۰۰ء تا ۱۹۳۸ء ہر اہم واقعہ کے بارے میں اردو یا انگریزی

میں بیانات دیے اور مقالے لکھے۔ یہ نثری سرمایہ نیز اُس کے مکاتیب، اقبال کی شاعری کے مباحث کو زیادہ واضح اور صاف کرتے ہیں۔ ''ہمالہ سے سرگزشت آدم تک'' کی شاعری کے تحقیقی نتائج کا بحیثیت مجموعی جائزہ لینے سے پہلے مناسب ہے کہ اُس زمانے کے نثری شہکار ''قومی زندگی'' میں موجود نثری استدلال اور اُس وقت تک کی شاعری کے مطالب میں مشترک عناصر پر نگاہ ڈال لی جائے۔

اقبال نے مقالہ ''قومی زندگی'' انجمن اسلامیہ ایبٹ آباد کی خصوصی تقریب میں دو نشستوں میں پڑھا (غالباً ۴ تا ۱۰ اگست ۱۹۰۴ء) جب وہ اپنے برادرِ بزرگ شیخ عطا محمد کے پاس اپنے سفرِ یورپ کے معاملات پر بات کرنے گئے تھے۔ یہ مقالہ مخزن اکتوبر ۱۹۰۴ء اور فروری ۱۹۰۵ء کے شماروں میں، دو قسطوں میں شائع ہوا۔ یہیں سے اقبال نے ''زمانہ'' کو نظم ترانۂ ہندی۔ ہمارا دیس کے عنوان سے برائے اشاعت ارسال کی۔ ''ترانۂ ہندی'' کے مطالب خصوصاً کچھ بات ہے کہ ہستی مٹتی نہیں ہماری'' کا نکتہ سمجھنے کے لیے واحد ذریعہ قومی زندگی، ہے۔ جس کا مرکزی نکتہ مذہب ہے۔ مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا کی تشریح اسی مقالے سے سمجھی جا سکتی ہے۔ اقبال مذہب کو عالم گیر جنگوں اور خون ریزیوں کا محرک تصور کرنے والوں کو سطحی لوگ بتاتا ہے وہ کہتا ہے ''ایثار' مذہب نے سکھایا جو ارتقائے نسلِ انسانی کی ضمانت ہے مذہب دستگیری نہ کرتا تو ارتقائے نسلِ انسانی کا سلسلہ ٹوٹ جاتا اور موجودہ تہذیب وتمدن کی وہ صورت مطلق نہ ہوتی جو آج ہے''۔ کیا اس نثری استدلال کے ہوتے ہوئے ہندی ترانہ کے محولہ مصرعوں سے قطع نظر کر کے کہہ دینا کہ یہ وطنی اتحاد کی اپیل ماورائے مذہب تھی تسلیم کر لینا درست ہوگا؟ حقیقت یہ ہے اقبال اس کے برعکس لادین وطنی قومیت پر مرنے والوں کو ایک ایسی وطنی قومیت کی طرف بلاتا ہے جہاں نہ صرف شرکائے معاہدہ کا مذہب اور مذہبی زندگی محفوظ ہو بلکہ وطن آزاد ہو جائے۔ اُمَّةٌ مَعَ المُومنین کے اتباع میں اُمَّة الھُنُود کا میثاق لکھانا۔ کیا یہ ملتِ اسلامیہ ہند کے محفوظ مستقبل کی پہلی کوشش نہ تھی؟ پھر ماورائے مذہب کے معانی کیا ہیں؟ مقالہ ''قومی زندگی ۱۹۰۴ء'' اِن بے بنیاد مفروضوں کی قلعی کھولتا ہے۔

مقالہ ''قومی زندگی'' علم الاقتصاد کے باب ''آبادی'' کے مطالب خصوصاً ''قانونِ بقائے افرادِ قویہ'' پر مشتمل ہے جس کی وضاحت کے بعد اقبال نے یہ نتیجہ نکالا تھا کہ ''اہلِ ہندوستان اگر دفترِ اقوام میں اپنا نام قائم رکھنا چاہتے ہیں تو اُن کے لیے ضروری ہے کہ وہ علم الاقتصاد کے

اصولوں سے آگاہی حاصل کریں اور معلوم کریں کہ وہ کون سے اسباب ہیں جو مُلکی عروج کے مانع ہو رہے ہیں‘‘۔[۱۶۰] گویا پہلا حوالہ تو ہوا ’’ملکی عروج‘‘ کی فکر جس کے ذیل میں اقبال نے جہاز رانی سے لے کر صنعتی ترقی تک کی مثالیں دیں اور جاپان کی تاریخ سے فائدہ اٹھانے کی تلقین کی۔ اس ذیل میں اقبال نے اپنی قوم (نسلی و ملکی) کشمیری کا حوالہ بھی دیا جو بقول اُس کے اس راز کو سمجھتے ہیں۔

علم الاقتصاد کے اندر ہی اقبال نے مصارف زندگی میں ’’تمدنِ انسانی کی اعلیٰ صورت، تمام بنی نوعِ انساں کو حقیقی بھائیوں کی طرح سمجھنے کو قرار دیا تھا‘‘ جو بقول اُس کے ’’تمام برائیوں کی جڑ مفلسی کے خاتمے کے لیے ضروری ہے۔ اگر معیشت اس اصول پر استوار نہ ہوگی تو تمام اخلاقی اور تمدنی اقدار مٹ جائیں گی اور انسان، انسان کا غلام بنا دیا جائے گا‘‘ ارسطو نے غلامی کو تمدنی ضرورت کہا تھا لیکن جدید تعلیم اسے باعثِ تخریب قرار دیتی ہے۔ دراصل وہ اسلام تھا جس نے غلاموں کو مزدور کا تصور دے کر آجر و اجیر کے حقوق و فرائض منضبط کیے۔ یہ ’’ایثار‘‘ ہے جس کا مفہوم مذہب نے دیا۔ یہاں اقبال نے مصارفِ زندگی میں بقائے قوی کا حوالہ یہود کو بنایا جو مذہب کا کرشمہ تھا۔ اس طرح اقبال نام لیے بغیر ابن خلدون کی اس رائے کو کہ تمدن انسانی میں ’’نبوت‘‘ کی اطاعت ہی بنیادی محرک نہیں مشرکین و ملحدین کے ضوابط بھی اہم کردار ادا کرتے ہیں جن کی بڑی بڑی حکومتیں اور آثار اس کا ثبوت ہیں۔ جزوی طور پر تسلیم کرتا نظر آتا ہے مگر یہود کا بحیثیتِ قوم حوالہ دینا گویا اس کی نفی پر بھی دلالت کرتا ہے۔ اقبال مذہب کو تمدنِ انسانی کا قوی تر محرک ثابت کرتا ہے اور پھر قانونِ بقائے اصلح کو آگے لاتا ہے۔ علم الاقتصاد میں اُس نے حیوانوں کی بعض اقسام کی طرح اقوام انسانی کا بھی قانونِ بقائے افرادِ قویہ سے متاثر ہو کر معدوم ہو جانا تسلیم کرایا تھا اور ساتھ ہی بتایا تھا کہ غیر مادی اشیاء مثلاً خیالات اور مذہب کا قیام بھی اسی قانون کے تابع ہے جو مذہب اور تخیل انسان کی جدید ضروریات پورا نہ کر سکے معدوم ہو جائے گی۔ اس حوالے سے اقبال نے صرف مسلمانوں کو مخاطب کیا اور جتنی اقوام کے حوالے وہ اس مرحلہ تک دے چکا تھا اُن کی قومیت پر یہ چلتا ہوا تبصرہ کر دیا کہ ’’اگرچہ یہ ساری قومیں، قومی زندگی کے اصل مفہوم کو ادا نہیں کرتیں‘‘۔ اقبال جاپان وغیرہ کو مذہب میں اہلِ ہند کا ممنون بتاتا ہے۔ جو اَب صنعتی ترقی کی بدولت بہت آگے ہے۔ یوں ہندی ترانہ میں یونان و مصر و روما کے برعکس ہندوستان کا ابھی تک نہ مِٹنا۔ اُس کے مذہبی روح کا حوالہ بن جاتا ہے۔

اقبال نے سمٹتی ہوئی دنیا میں جنگوں کے لیے ضروری شجاعت کے حوالے سے اس تہذیبی یلغار کا مقابلہ کرنے کے لیے قلم۔ یعنی ''علم'' کی ضرورت پر زور دیا۔ عقلی صلاحیتیں ہی اس یلغار کا مقابلہ کر سکتی ہیں۔

اگر انسان عقل کے زیور سے معرّا ہوتا تو ترقی وتہذیب وتمدن کے لیے کوشش کرنا بے سود ہوتا ہماری زندگی حیوانوں اور درختوں کی طرح ہوتی ہم کسی انقلاب کا مقابلہ نہ کر سکتے اور ہماری بقا و فنا کا انحصار محض قدرتی اسباب پر ہوتا جن کی قوت کے سامنے ہم بالکل بے بس ہوتے۔ (۱۶۱)

پھر اقبال علِم کی ارفع صورت شعورِ نبوت کو قرار دیتا ہے اور علم کی دست گیری کو تمدنی انقلاب کا قوی ترمحرک ثابت کر کے مسلمانوں کو احساس دلاتا ہے کہ موجودہ عصری تقاضے ایک طرح اسلام اور مسلمانوں کے لیے آزمائش کا درجہ رکھتے ہیں۔ وہ فقہ پر ازسرِ نو غور کرنے کا مشورہ دیتا ہے مگر اس پر افسوس کا اظہار بھی کرتا ہے کہ لوگ ابھی ایسی باتیں سننے کے متحمل نہیں۔ وہ ''عورت'' کو تمدن کی جڑ قرار دیتا ہے اور اس یقین کا اظہار کرتا ہے کہ غلامی کی جڑیں کاٹنے والا دین جو نوعِ انسانی کے ایک کثیر حصے کو آزاد مقابلے کے میدان میں واپس لا کر جدید تمدنی ترقی کی راہیں کھول رہا تھا۔ وہ بنی نوعِ انساں کے ایک نہایت ہی ضروری بلکہ مرکزی حصے، عورت کو کیونکر طوقِ غلامی پہنانے کا روادار ہوسکتا تھا۔ اقبال نے عورتوں کی تعلیم کو سب سے زیادہ توجہ کا مستحق بتایا۔ لیکن فقہ کی تدوین نو کی طرح یہاں بھی بس اشارہ ہی ضروری سمجھا اور ایک چلتا ہوا جملہ کہہ کر آگے بڑھ گیا۔

کیونکہ مُلک ابھی کسی قابلِ عمل نتیجہ تک نہیں پہنچا۔

فقہ کے معاملے میں اُس نے صرف اتنا کہا تھا۔ ''اسلامی دنیا میں چونکہ ابوحنیفہ جیسا عالی دماغ مقنن پیدا نہیں ہوا اور کام کی حیثیت مسلّم سے اس لیے یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے''۔ ہندوستان کے معروضی حالات میں دیا گیا یہ اشارہ خطبات مدارس میں بذریعہ پارلیمنٹ ضروری قرار پایا جس کے لیے ''آزاد اسلامی ریاست'' کی اہمیت پہلے ہی بیان کی جا چکی تھی۔ یہ تھا ''ملک کا قابلِ عمل نتیجہ'' جس پر اقبال کا ۱۹۰۴ء سے غور کرنا ثابت ہے۔

اہم نکات:

(۱) اس مقالے میں اقبال نے ''قوم اور ملک'' کی اصطلاح استعمال کی۔ وہ ''اہلِ ملک و قوم'' کو دومختلف معانی میں استعمال کرنے کی تشریح خود کرتا ہے ''میرا منشاء یہ ہے کہ اس تغیر کے لحاظ سے اقوامِ ہندوستان اور خصوصاً مسلمانوں کی موجودہ حالت پر نظر ڈالوں''(۱۶۲) یہی اس مقالے کا مرکزی مقصد تھا۔ یعنی ''قومی زندگی کے اہم اور ضروری سوال کی طرف متوجہ کرنا''

(۲) اس مقالے میں وہ فوری مقاصد کے لیے اختیار کی گئی تدابیر کو مستقبل بینی سے مشروط کرتا ہے۔ ''قوموں کی تاریخ میں یہ ایک بڑا نازک وقت ہے جو اس بات کا متقاضی ہے کہ ہر قوم نہ صرف اپنی موجودہ حالت پر غور کرے بلکہ اگر اُسے اقوامِ عالم کے دفتر میں اپنا نام لکھانا اور قائم رکھنا منظور ہے تو اپنی آئندہ نسلوں کی بہبودی کو بھی ایک موجودہ واقعہ تصور کرے اور ایسا طریقِ عمل اختیار کرے جس کے احاطۂ اثر میں اُس کے اخلاف کا تمدن بھی شامل ہو''(۱۶۳) صرف چند ماہ بعد اقبال نے ''ہر قوم کی موجودہ حالت اور آئندہ نسلوں کی بہبودی'' کی خاطر ''نیا شوالہ'' یعنی ''ہندو مسلم اتحاد'' کی تجویز پیش کی اور ''ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستاں ہمارا'' کی آواز بلند کی۔ نیا شوالہ سے قبل یہ آواز بلند کرنا ایک طرح اس اتحاد کے لیے آمادگی کا اظہار تھا دوسرے فریق کو اس تجویز کے اندر ہی آمادگی کا پیغام دیا گیا۔ یہ ایک دوسرے کے لیے ''ایثار'' کی دعوت تھی۔ جس کا فائدہ بحیثیت مجموعی دونوں قوموں کی آئندہ نسلوں تک جاتا۔

(۳) اقبال نے ایثار کی تشریح مصافِ زندگی کے حوالے سے کی اور اُس میں مذہب کی ضرورت و اہمیت کو واضح کیا۔ اس نے کہا انسانی تمدن کی تاریخ شاہد ہے کہ ''ایک زندہ و بیدار قوم کی خاطر کئی قومیں لقمۂ اجل بنتی ہیں اور ایک زندہ و بیدار قوم کئی افراد کے نذرِ اجل ہو جانے کا ثمر ہے''(۱۶۴) سوال یہ ہے کہ ایسا کیوں ہے؟ اِس کا اُس فرد یا قوم کو کیا فائدہ پہنچے گا؟ اس سوال کا جواب عقل کے پاس نہیں۔ (اگرچہ حیوانات و نباتات سے عقل ہی انسان کو ممتاز کرتی ہے) اس خطرناک شبہ کا جواب مذہب نے دیا۔ مذہب ہی نے بمعنی ایثار اوروں کے نفع کو ایک فوق الفطرت اصول بتایا۔ اقبال نے یہاں آوازِ

نبوت کو سطوت و جبروت کی امین بتایا جس کے سامنے انسانی شوکت ہیچ ہے۔ اقبال ''فلاحِ قوم اور تعلیم و ترقی'' میں اوروں کے لیے فہم و ذکاء کا پیامی ہونے سے لے کر ''ساری دنیا میرا وطن اور سارے انسان میری قوم'' ہوں جیسے خیالات اپنی نظم میں بار بار بیان کرتا رہا ہے جس کا سرسری سا جائزہ سابقہ فصلوں میں پیش کیا جا چکا ہے۔ یہ بنی نوعِ انساں سے محبت کا جوہر تھا جو آوازِ نبوت کی اطاعت میں مضمر ہے۔ جس کے سامنے انسانی شوکت (وحشیانہ تفاوتِ مدارج پر مبنی) ہیچ ہے۔ اقبال نے نبوت کے حقیقی معانی پر نظر ہونے کا ثبوت دیا۔ نبی بمعنی پیغام بر (Prophet) جزوی ہے۔ نبیؑ کے معنی ہیں ''مقامِ بلند والا'' یہ مقامِ بلند سے بولتا ہے۔ (وَھُوَ بِالْاُفُقِ الْاَعْلٰی) جب اُسے پہلی وحی سے نوازا گیا۔ اقبال پارسیوں اور خصوصاً یہودیوں کا دردناک تاریخی حادثوں کے باوجود بچ نکلنا اسی ''قوت'' کا کرشمہ بتاتا ہے۔

(۴) اس مقامِ بلند سے نشر ہونے والا پیغام سلامتی کا پیغام تھا۔ اس لیے کہ اس نے اُخرِجَت لِلنّاس کا پیغام دیا۔ یہ قربانی و ایثار جو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پر عمل سے آغاز ہوتا اور وعظ و نفاذ تک جاتا ہے۔ ارتقائے نسل انسانی کی ضمانت ہے۔ مذہب دست گیری نہ کرتا تو ارتقائے انسانی کا سلسلہ ٹوٹ جاتا اور موجودہ تہذیب و تمدن کی وہ صورت مطلق نہ ہوتی جو آج ہے۔ یہ مذہب ہی تھا جس نے آزادی کی نعمت سے نوازا [خواہشات نفس کی بندگی سے نکالا اور خارجی زندگی میں اس کے مظاہر جبر و استحصال سے نجات دے کر رحماء بَینَھُم کا دستور دیا]۔ غلامی کی لعنت سے آزاد کیا۔ مزدوری کا تصور دے کر ایک کثیر اور انتہائی بنیادی انسانی حصے کو ''برادری و برابری'' کے تحت۔ آزاد مقابلے کے میدان میں اتارا اور تمدنی زندگی کو اس جمود سے نکالا جو ''برادری میں برابری'' کے اصول نے مسلط کر دیا تھا۔ لہٰذا مذہب کو عالم گیر جنگوں کا سبب قرار دینے والے انتہائی سطحی لوگ ہیں (۱۶۵) امتیازِ ملت و آئین سے لے کر مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا، تک کے تمام شاعرانہ تخیلات کا یہی خلاصہ ہے۔ اور مقصد اتحادِ باہمی کی ترغیب، ایسا ایثار جو غلامی کے طوق توڑ ڈالے، جو اسلام کی بنیادی تعلیم اور مقصد ہے۔

(۵) اقبال عالمِ انسانی اور دیگر عوامل (حیوانی و نباتی) کے درمیان عقل کو مابہ الامتیاز کا درجہ دیتا ہے۔ ''اگر انسان عقل کے زیور سے معرا ہوتا تو ترقی و تمدن کے لیے کوششیں کرنا بے سود

ہوتا۔ ہماری زندگی حیوانوں اور درختوں کی طرح ہوتی۔ ہم کسی انقلاب کا مقابلہ نہ کر سکتے اور ہماری بقا و فنا کا انحصار قدرتی اسباب پر ہوتا جن کی قوت کے سامنے ہم بالکل بے بس ہوتے''[۱۶۶] اقبال عقلی منہاجات کو تسخیرِ فطرت کے حوالے سے اجاگر کرتا ہے اور سمندروں کی تسخیر سے تمام دنیا کے ایک اور قریب تر ہونے اور صنعتی انقلاب سے ''قومی زندگی'' کی شرائط میں اضافے کا ذکر کرتا ہے۔ مگر تمدنی ضرورتوں کو مذہبی تخیل کے تحت بڑھانے کی تلقین کرتا ہے۔ جو وحشیانہ تفاوتِ مدارج کے خلاف کڑی دیوار ہے۔ لہٰذا:

(الف) اقبال تسخیرِ فطرت کی سائنسی دوڑ کو اقوامِ عالم کے درمیان ایسی جنگ (مصافِ زندگی) قرار دیتا ہے جس کے نتائج بعض اقوام (جو عقلی علوم میں پیچھے رہ جائیں گی) کے لیے خطرناک ہوں گے۔ یہ ایک ایسی جنگ ہے جس کو مسلم سپاہوں کی ضرورت نہیں بلکہ اس کے سپاہی وہ ہنر مند ہیں (دست کار) ہیں جو خاموشی سے اپنے ملک کے کارخانوں میں کام کر رہے ہیں۔[۱۶۷]

چنانچہ اقبال کی پکار یہ تھی کہ ''ہندوستانیوں اور خصوصاً مسلمانوں کو تعلیم کی تمام شاخوں سے زیادہ صنعت کی تعلیم پر زور دینا چاہیے''[۱۶۸] اس ضمن میں اقبال جاپان کا حوالہ دیتا ہے اور مذہب میں اس کا اہلِ ہند کے ممنون ہونے کا تذکرہ کرتا ہے۔ جس سے واضح طور پر جدید تہذیبی ارتقا میں سائنسی علوم خصوصاً صنعت کی اہمیت واضح کرنا مطلوب ہے۔ اقبال جاپان کی صنعتی تاریخ سے استفادہ کی تلقین کرتا ہے۔

قومی زندگی کی ان ہر دو شرائط— مذہبی منہاج پر قائم معاشرتی تنظیم اور سائنسی (عقلی) منہاج پر قائم تسخیرِ فطرت کے ضمن میں کم از کم چار قوموں کا تذکرہ کرتا ہے۔ جینی، ہندو، بنی اسرائیل اور پارسی (مذہبی اقوام) حال کی مغربی اقوام کے علاوہ ایشیا میں جاپان اور فرنگستان میں اطالیہ۔ جنھوں نے تغیر کے مفہوم کو سمجھا اور اپنے تمدن و اخلاق کو اُسی کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کی۔ وہ اعلان کرتا ہے:

اگرچہ یہ ساری اقوام قومی زندگی کے اصل مفہوم کو ادا نہیں کرتیں۔[۱۶۹]

یوں اقبال اس قوم کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے جو اُس کے ایمان و یقین کے مطابق قومی زندگی کے اصل مفہوم پر پورا اترتی ہے یعنی مسلمان

(ب) علم الاقتصاد میں مذہب و تخیل کو ''قانون بقائے افرادِ قویہ'' کے اٹل اثر سے بچنے

کے لیے جدید روحانی ضروریات پورا کرنے کی اہلیت کا ثبوت دینا بتایا تھا۔ ظاہر ہے یہاں مذہب عمومی سطح پر مذکور تھا۔ اب اقبال نے خصوصاً اسلام کو اس اہلیت کا حامل بتایا اور ہر اُس تخیل کو ابدیت مآب کہا جو اس مذہب کی رُوح کے عین مطابق ہو۔ اس حوالے سے اقبال نے مذہب اسلام ہی کو جدید تمدنی تقاضوں کے مطابق روحانی قیادت کا اہل ثابت کرنے کے لیے یہ تجاویز دیں ہیں:

(i) فقہ کی از سرِ نو تدوین اور وہ بھی ایک سے زیادہ دماغوں کے ذریعے۔ اس سے اقبال کی تعلیماتِ اسلامی پر گرفت اور عصری تقاضوں کے تحت اتحادِ امت کے لیے بہترین تدبیر تک پہنچنے کی صلاحیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ اولی الامر منکم کی قرآنی اصطلاح کا حقیقی مفہوم اور متعلقاتِ دین، جن کا تعلق ظاہر ہے دنیوی مسائل سے ہوتا ہے، طے کرنے کے لیے مشاورت عامہ اور وہ بھی اولی الامر منکم کی نگرانی میں ''وحی'' اور تشریحاتِ وحی (احادیث) کی روشنی میں کرنے کا قرآنی طریقہ اور حضورؐ کے عمل کا بہترین نعم البدل مشاورت عامہ کی مستطاب مسلم عوام کے معتمد علیہ نمائندوں کی مجلس (پارلیمنٹ) ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں ہونے والی قانون سازی ''اجماع'' کی شرط پوری کر سکتی ہے۔ کوئی بھی اور ذریعہ جو پارلیمنٹ سے باہر اور پارلیمنٹ پر بالادستی کا مظہر ہو جہاں مسلکی فرقہ آرائی کو ہوا دے گا وہاں ''کلیسائیت'' کا پیش خیمہ بنے گا جس کا اول و آخر نتیجہ دین و سیاست میں جدائی ہے۔ چاہے وہ ملکی و مذہبی امور طے کرنے کے لیے جدا اداروں کی صورت میں ہو چاہے وہ مذہبی معاملات میں حکومت کی عدم مداخلت اور عوام کا انفرادی معاملہ سمجھنے کی صورت میں ہو۔ ۱۹۰۴ء میں جب اقبال بمشکل عہدِ شباب کے جذباتی دور میں داخل ہوا تھا۔ تدبر و تعقل کی کتنی بلندی پر تھا۔ اس کا اندازہ لگانا مشکل نہیں۔

(ii) مذہبی قوانین (فقہوں) میں مرد اور عورت کی تفریق کو ''وحشیانہ تفاوتِ مدارج''[۱۷۰] کا ارتکاب قرار دیا اور بتایا کہ وہ دین جو غلامی کی جڑ کاٹ کر تیسرے درجے کے شہریوں کو تمدنی ترقی میں آزاد مقابلے میں لانے کا پہلا اور آخری معاشرتی نظام دینے والا ہے۔ وہ تمدنِ انسانی کی جڑ (اُمّ، بمعنی مرکز) عورت کو غلامی کا طوق پہنانے کا کیونکر روادار ہو سکتا تھا۔ جدید تمدنی تقاضے عورت کی تعلیم و تربیت کی طرف خصوصی توجہ چاہتے ہیں۔ نیز

تعددِ ازدواج ایک طرف نکمے اور عیاش امراء کی تعداد میں اضافے کا باعث ہے دوسری طرف یہ امراء کی عیاشیوں کو شرعی بہانہ فراہم کرنے کا آلہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کا تفقہ فی الدین قرآنی روح کے عین مطابق تھا۔ مثنیٰ وثلاثہ ورُباع کی رخصت اِلاَّ تُقسِطُوا فِي التيامیٰ کے تابع ہے اور یتیم باپ کی موجودگی میں نہیں ہوتے پس یہ حکم بیوگان سے شادی کرنے کی رخصت ہے تاکہ یتیموں کی پرورش ہو۔ حضورؐ کی تمام ازواجِ مطہرات میں صرف ایک ''کنواری'' عائشہ صدیقہؓ آپ کے عقد میں آئی۔ کیا لقد کانَ لکم فی رسولِ اللّٰہِ اُسوۃً حَسَنۃ کے واجب حکم کا اس پر اطلاق نہیں ہوتا؟ فی الواقعہ یہ عیاشی کا شرعی بہانہ ہے جو محروموں کی پرورش کی بجائے عیاش اور نکمے امراء میں اضافہ کا باعث ہے۔

(iii) بے جا نام ونمود کی حیوانی خواہش پوری کرنے کے لیے ''اسراف'' سے پرہیز کی جائے (جو ازروئے اسلام سب سے بڑا شیطانی عمل ہے حضرت علامہ نے ایک مثال کے ذریعہ ایسی نام ونمود کی تحقیر کی ہے کہ جس نام ونمود کے بدلے ایک مولی نہ مل سکے اُس کی کیا اہمیت ہے۔

(iv) **خصوصی نکتہ:**

حضرت اقبال کے اس مقالے کا خصوصی نکتہ یہ جملہ ہے۔ جو ''ہندوستان کے مستقبل'' پر اُن کی مدبرانہ سوچ کا پتہ دیتا ہے ''چونکہ ملک ابھی کسی قابلِ عمل نتیجہ تک نہیں پہنچا'' اس جملہ کا پس منظر تو اسلامی قوانین کے لیے جدید علم الکلام اور عورت کی تعلیم ہے لیکن اسے محدود حوالہ نہ سمجھنا چاہیے اس سے صاف ظاہر کہ اقبال مسلمانوں کے لیے اِن اسلامی افکار پر کماحقہ عمل پیرا ہونا ''ملک کے کسی قابلِ عمل نتیجہ تک پہنچنے'' ہی سے وابستہ کر رہے تھے۔ اس کی حقیقت، ۱۹۲۷ میں سائمن کمیشن کے مقاطعہ کے حوالے سے حضرت علامہ کے دیے گئے بیان کے اُس اقتباس اور ۱۹۳۷ میں حضرت قائداعظم محمد علی جناح کے نام مکتوب کے اُس جملے، سے، کھلتی ہے جو علی الترتیب درج ذیل ہیں:

۱۹۲۷: اگر ہندوستان کی مختلف قوموں کے نمائندے مِل جُل کر پھر ایک مرتبہ تمام قوموں کو ایک مرکز پر جمع کرنے کی کوشش کریں تو عجب نہیں کہ کوئی قابلِ عمل نتیجہ پیدا ہو جائے مگر شرط یہ ہے---الخ (۱۷۱)

۱۹۳۷: مسلم ہندوستان کے ان مسائل کا حل آسان طور پر کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ملک کو ایک یا زیادہ مسلم ریاستوں میں تقسیم کر دیا جائے جہاں پر مسلمانوں کی واضح اکثریت ہے۔ کیا آپ کی رائے میں اس مطالبہ کا وقت نہیں آن پہنچا؟ (۱۷۲)

۱۹۰۵ء میں اقبال نے اس قابلِ عمل نتیجہ تک پہنچنے کی ابتداء ہندو مسلم اتحاد کے فارمولے سے کی جسے نیا شوالہ نام دیا۔ ایک ایسا جدید معاشرہ جو تمام عناصرِ ترکیبی کی روحانی و مادی کفالت کا امین ہو۔ جس سے ہندوستان کے دُکھ دُور ہوں۔ جب یہ صدا بے اثر گئی تو اقبال نے ہندوستان کے اندر مسلم ہندوستان کا ایک ''نیا شوالہ'' بنانے کا ارادہ کیا۔ اس آخری مرحلہ تک پہنچنے میں کیا کیا موڑ آئے اِن شآ ءَ اللہ اگلے صفحات میں اُن پر روشنی پڑے گی۔ تاہم یہ بات پوری طرح ثابت ہے کہ اقبال ''اس قابلِ عمل حل'' کا ۱۹۰۴ میں واضح لفظوں میں اور اُس سے پہلے کم از کم ۱۹۰۱ میں علامتی اظہار کر چکا تھا۔

۲۔ مجموعی جائزہ (ہمالہ ۱۹۰۱ء سرگزشت آدم ۱۹۰۴ء)

زمانۂ طالب علمی کے دوست غلام بھیک نیرنگ کی روایت ہے کہ اقبال ملٹن کی ''جنّتِ گم گشتہ'' کی طرز میں کچھ لکھنا چاہتے تھے۔ ۱۱/ مارچ ۱۹۰۳ء کے ایک مکتوب بنام منشی سراج الدین میں اقبال نے لکھا ''ملٹن کی تقلید میں کچھ لکھنے کا ارادہ مدت سے ہے اور اب وہ وقت قریب معلوم ہوتا ہے کیونکہ ان دنوں وقت کا کوئی لحظہ خالی نہیں جاتا جس میں اس کی فکر نہ ہو۔ پانچ چھ سال سے اس آرزو کو دل میں پرورش کر رہا ہوں مگر جتنی کاوش آج کل محسوس ہوتی ہے اس قدر کبھی نہیں ہوئی''۔ (۱۷۳) اگر ہمالہ سے سرگزشتِ آدم تک لکھی گئی نظموں پر اس خیال سے غور کیا جائے تو یہ اسی خواہش کی تکمیل نظر آتی ہے۔ ہمالہ اور سرگزشت کی درمیانی کڑیاں ایک ایسے خیال کی تلاش ہیں جو ہندوستان کے کثیر الاقوامی معاشرے کے لیے کسی جدید تر نظام کے لیے کارآمد ہو سکے۔۔ ''علم الاقتصاد'' میں اقبال نے ملکی عروج کا راستہ'' تمام انسانوں میں برادری اور برابری، اور اس مقصد کے لیے ضروری اخلاقی قابلیتوں کو فتح مندی کا راز بتایا اور دیگر حیوانات کی طرح انسانوں بلکہ زبانوں اور اس مذہبی تخیل کا بھی قانونِ بقائے اصلح کے اثر سے معدوم ہو جانا بتایا جو انسان کے جدید روحانی تقاضوں کا ساتھ نہ دے سکیں۔ اسی طرح فصوص

الجِلی کا وجودی فلسفہ انسانِ کامل کے شہودی مرتبہ تک پہنچ گیا۔ جہاں صفاتِ الٰہیہ کا انسانی اخلاق میں مشہود ہو جانا ہی ظہورِ ذات ٹھہرا تھا۔ جس نے ''وحدت الموجود'' کا تصور دیا۔ مشاہدہ ومطالعہ فطرت سے بزمِ قدرت میں انسان کے مرتبہ ومقام کا تعین اس طرح کیا:

تُو اگر اپنی حقیقت سے خبردار رہے
نہ سیہ روز رہے اور نہ سیہ کار رہے

عالمِ انسانیت عموماً اور ہندوستان خصوصاً اس سیہ کاری وسیہ روزی سے دوچار تھا۔ اقبال انجمن کشمیری مسلماناں سے نسلی قومی حمیت اور انجمن حمایتِ اسلام سے روحانی و مذہبی قومی مروت سے آگاہی حاصل کر رہا تھا۔ ہندوستان کے مخصوص معروضی حالات میں جہاں ایک طرف کثیرالقومی مخلوط معاشرے کے قیام کی سرتوڑ کوششیں ہو رہی تھیں وہیں فرقہ واریت بھی زوروں پر تھی۔

الجیلی کے نظریۂ توحید مطلق کے تنقیدی جائزے سے یہ بھی ثابت ہو رہا تھا کہ اقبال شنکرا چاریہ، ہیگل اور گوئٹے جیسے مفکرین کے افکار میں غوطہ زنی کر چکا تھا۔ یعنی جدلیت اور وحدت الوجود کا تقابلی جائزہ۔ اقبال نے خود اقرار کیا ہے کہ اُسے ورڈز ورتھ نے زمانۂ طالب علمی میں دہریت سے بچایا اور ہیگل اور گوئٹے نے اشیاء کی باطنی حقیقت تک پہنچنے میں مدد دی۔ [۱۷۴]

اسی زمانے میں اقبال کو پیرزادہ محمد حسین کے منظوم ترجمے سے مثنوی رومی کی چھیانوے حکایات پڑھنے کا اتفاق ہوا۱۹۰۳ء میں اقبال نے منشی سراج الدین کے نام مذکورہ بالا مکتوب میں ''ابرِ گہربار'' پر وہابیوں کی طرف سے فتوے کے خوف کا ذکر بھی کیا[۱۷۵] جس میں حضور اکرمؐ کے لیے عرب بے عین اور احمد بے میم جیسی تراکیب استعمال ہوئیں۔ اقبال اس عرصہ میں اپنوں کے قربِ فراق آمیز اور اہلِ ہند کے اختلاطِ موجہ وساحل کی شکایت کرتا ہوا نظر آتا ہے اور لذتِ قرب حقیقی پر مرنے کی تمنا ظاہر کرتا ہے۔ اسی پریشانی میں کبھی وہ وسطِ ایشیا پہنچنے، اور کبھی غبارِ رہ حجاز ہونے کی آرزو کرتا ہے۔ کبھی شاعر کو دیدۂ بینائے قوم کہتا ہے اور کبھی ایک مدبر کے لیے فرقہ آرائی سے بے نیاز ہو کر بحیثیت ایک ہمدرد بنی نوعِ انساں، کے راہنمائی وراہبری کے فرض کو ضروری قرار دیتا ہے۔

اور بالآخر امتیازِ ملت وآئین سے الجھے ہوئے مسائل کو مزید اُلجھانے والوں کی حماقت پر روتا ہے اور دستِ سیاست میں مدبرانہ دلیری کا عصا تھامے نکلتا ہے، اور مذہب نہیں سکھاتا

آپس میں بیر رکھنا، کی منادی کرتے ہوئے ہندوستان کے سیاسی مسائل کا حل، ایک دوسرے کو برداشت کر کے متحد ہو جانے'' کو قرار دیتا ہے اور ہندوستان کی حفاظت کے لیے متحد ہو جاؤ۔ اس کا نام ''نیا شوالہ'' رکھا۔ یہ تصور سب سے پہلے ''ہمالہ'' میں اشارۃً بیان ہوتا ہے۔ یہ نظم مخزن جلد ا بابت اپریل ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی۔ اسلم انصاری کا خیال ہے کہ یہ نظم نامکمل ہے[۱۷۶] لیکن مخزن کی مطبوعہ نظم ''کوہستانِ ہمالہ'' کا آخری (متروک) بند اُس وقت کے حوالے سے اس خیال کی نفی کرتا ہے۔ نظم اپنی اصل میں مکمل تھی البتہ اس کا آخری بند ترک کر کے (بعد میں) اُس کی ضرورت جہاں تک تھی وہیں تک رہنے دیا گیا اور اگلا مرحلہ ''سرگزشتِ آدم'' میں پورا کر دیا گیا۔ نظم کوہستانِ ہمالہ مخزن میں شیخ عبدالقادر کے اس شذرہ کے ساتھ شائع ہوئی تھی۔ ''شیخ محمد اقبال ایم اے، قائم مقام پروفیسر گورنمنٹ کالج لاہور جو علوم مغربی و مشرقی دونوں میں صاحب کمال ہیں انگریزی خیالات کو شاعری کا لباس پہنا کر ملک الشعرائے انگلستان ورڈز ورتھ کے رنگ میں کوہِ ہمالہ کو یوں مخاطب کرتے ہیں''[۱۷۷] نظم ہمالہ اے ہمالہ اے فصیلِ کشورِ ہندوستاں سے آغاز ہوتی ہے اور دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو پر جا کر ختم ہو جاتی ہے۔ درمیان میں اقبال ہمالہ سے اُس وقت کی داستان سنانے کو کہتا ہے ''مسکنِ آبائے انساں جب بنا دامن ترا'' یہ اُس روایت کا حوالہ ہے جو مشہور عام ہے کہ آدم سراندیپ میں آئے۔ ترانۂ ہندی میں آبِ رودِ گنگا کو وہ دن یاد دلائے گئے جب ''ہمارا کارواں'' اُس کے کنارے اترا۔ یہ صرف اسلامی دل کی خصوصی تڑپ کا شاہد نہیں جیسا کہ جگن ناتھ آزاد نے خیال کیا[۱۷۸] بلکہ ہندوستان میں وسطِ ایشیا کی اس مہذب قوم کی آمد کا اشارہ ہے جس نے ایشیا و یورپ میں مذہبی رُوح پھونکی یعنی آریا۔ اسی سے اقبال نے ہندوستان کی اُس قوتِ حیات کا ذکر کیا جو یونان و مصر و روما کے مقابل، گردشِ فلکی کے دوران اب تک قائم ہے۔ نیا شوالہ دراصل اسی آبائی مسلک کی طرف رجوع کی دعوت ہے۔

سرگزشتِ آدم میں ہمالہ کے آخری مصرعہ کا تسلسل خود اقبال کی زبانی صبح الست کا ''قصہ پیمانِ اولیں (اَلَسۡتُ بِرَبِّکُمۡ قَالُوا بَلٰی) سے جُڑ جاتا ہے جب آبائے انساں اس پیمان کو بھلا کر شعور کا جام آتشیں پیتے ہیں اور ریاضِ جنت سے نکلتے ہیں۔ اسی داستاں کو سننے کی خاطر گردش ایام کو پیچھے کی طرف دوڑنے کو کہا گیا تھا۔ دامنِ ہمالہ میں اترنے والا یہ کاروانِ اول جبلّی شعور کے زور پر چلتا رہا۔ اس کی تغیر پسند طبیعت نے کیا کچھ کیا سرگزشت آدم اور ترانۂ ہندی اُس

کے مختلف مراحل کی داستاں ہے۔ جو دراصل تمدنِ انسانی کے ارتقا کی تاریخ ہے۔ اقبال ہمالہ کو پیوستِ زمیں رہ کر فلک میں وطن بنانے والا کہتا ہے اور ابر، ہوا، چشموں کو اُس کی گودی میں بکمال آزادی باہمی معاونت سے دامنِ ہمالہ کی خوش منظری بڑھاتا دکھاتا ہے۔ یہ ایک ایسی فضا کا خواب ہے جہاں مختلف النوع عناصر اپنے ذاتی وظائف حیات کے ساتھ اوروں کے وظائفِ حیات میں یہی نہیں کہ مانع نہیں ہوتے بلکہ معاون بنتے ہیں۔ اقبال اس پیغام کو سمجھ چکا ہے وہ ندی کے عراقِ دلنشیں کو سمجھنے کا اعلان کرتا ہے کہ انسان کا ھبوط (Decent) بھی فرازِ کوہ سے اترتی ندی کی طرح جبلّی شعور کے زور کا نتیجہ تھا۔

اقبال ہمالہ کے پس منظر میں طور تک جا نکلتا ہے (یہ سب ورڈز ورتھ کا اندازِ تخیل ہے)، جہاں اس کاروانِ آدم نے جبلّی شعور پر قائم معاشرتی نظاموں کی بھڑکائی ہوئی وحشیانہ تفاوتِ مدارج کی آتشِ جبر کو مٹانے کے لیے پہلی بار وحدتِ قومی کا پیامِ حیات آفریں سنا۔ ''قومی زندگی'' میں اسی پیامِ حیات آفریں کی بدولت یہود کا دردناک المیوں سے دوچار ہونے کے باوجود عالم دربدری میں بھی سلامت رہنا مذکور ہوا۔ طور پر وہ خیمۂ اجتماع نصب ہوا تھا جس نے بارہ قبائل میں بٹی ہوئی قوم کو یک جان کر دیا تھا۔ یہ وحدتِ قومی مذہب کا ثمر تھا تو مذہب کو آپس میں بیر رکھنے کا الزام دینا کتنا سطحی ہے قومی زندگی میں کہا گیا انسان کی دست گیری مذہب نہ کرتا تو وہ تہذیبی اور تمدنی ارتقا کسی طرح ممکن نہ ہوتا جو آج موجود ہے۔ ترانۂ ہندی میں اس کا بھرپور اعلان کر کے مذہبی منافرت مٹا کر ہندوستانی ہم وطن ہونے کے ناطے متحد ہو جائیں کی تلقین کی۔ یہ نسلی قومیت کی وحدت مرحلہ اول تھا اقبال انجمن کشمیریاں میں اسے بھی سر کر چکا تھا، وہ مسلمان جو روحِ آزادئ کشمیر کی پامالی کے بعد عازمِ ہند ہوئے اپنی ''بری حالت'' بدلنے کے لیے اس ''انجمن'' کے تحت منظّم ہو رہے تھے۔ اقبال نے پہلے ہی خطاب میں نسلی بُت توڑ دیا جب پنڈت کہنے پر شرمندہ ہونے کا تذکرہ طور سینا پر اسی نسلی تفاخر (قبائلی) کا بت توڑا گیا تھا۔ ''کنعانی مسلمانانِ مصر'' کی بری حالت کو خیمۂ اجتماع میں لا کر منظّم کر کے ختم کیا گیا۔ لیکن یہ مرحلۂ اولیں تھا صرف قبائلی عصبیت کو مٹا کر ایک نسلی قومیت کی مذہبی تشکیل۔ اقبال اس سلسلے کی آخری کڑی کا امین اور نمائندہ ہے، جو طور کے ذوقِ تکلم کے جواب میں لن ترانی سنتا ہوا فراز دار تک پہنچا۔ ناصرہ کا ابن مریم سفرِ افلاک پر نکلا اور پھر حرا کے افق الاعلیٰ سے مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰی [۱۷۹] کی سند لیتا ہوا طلوع ہوا تا کہ کعبے کو ایک بار پھر پتھر کی مورتیوں سے پاک کرنے والا

آخری پیغام سنائے سرگزشتِ آدم میں یہی روداد بیان ہوئی ہے:

کبھی میں ذوقِ تکلم میں طور پر پہنچا چھپایا نورِ ازل زیرِ آستیں میں نے
کبھی صلیب پہ اپنوں نے مجھ کو لٹکایا کیا فلک کو سفر چھوڑ کر زمیں میں نے
کبھی میں غارِ حرا میں چھپا رہا برسوں دیا جہاں کو کبھی جامِ آخریں میں نے (۱۸۰)

کیا یہ جامِ آخریں صرف بنی اسرائیل یا بنی اسماعیل کے لیے تھا؟ نہیں اس کا پہلا خطاب ایُّھا الناس تھا تو آخری خطاب ایُّھَا المومنون اقبال اسی آخری جام کا سیراب اور ساقی تھا۔ اس لیے ہمالہ کے طور پر یہی ''سراپا تجلی'' دیکھی وہ پانچ چھ برس پہلے ذوقِ تکلم کو مخاطب کر چکا تھا:

دیکھ اے ذوقِ تکلم! یاں کوئی موسیٰ نہیں
میری آنکھوں میں جو پھرتا ہے وہ نقشہ اور ہے

یہ اور نقشہ چونکہ طور کے ذوقِ تکلم سے آغاز ہوا اس لیے کچھ برس پہلے وہ اُسی شاخِ نخلِ طور کو اپنے آشیانے کے لیے تاڑنے کا اعلان کر چکا تھا۔ یہ ''اور نقشہ'' رنگ نسل، علاقہ وطن کے سارے بت گرا کر قائم ہوا تھا۔ ۱۹۰۲ء میں اقبال نے اس کی وضاحت یوں کی تھی:

اے کہ بر دل ہا رموزِ عشق آساں کردہ ای
سینہ ہا را از تجلی یوسفستاں کردہ ای
اے کہ صد طور است پیدا از نشانِ پائے تو
خاکِ یثرب را تجلی گاہِ عرفاں کردہ ای (۱۸۱)

شارحینِ اقبال کو جہاں ترانۂ ہندی کے اعلان ''مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا'' بھی ماورائے مذہب اتحاد اور وطنی بت کی پرستش نظر آتی ہے وہاں وہ ہمالہ سے اقبال کے خطاب کو بھی جغرافیائی اور خالص وطنیت کا اولین تصور بتاتے ہیں۔

''جغرافیائی اور خالص ہندوستانی وطنیت پرستی کا تصور سب سے پہلے اردو شاعری میں اقبال نے پیش کیا۔ یہ خطاب جو شاعر نے ہمالہ سے کیا ہے۔ کوہِ ہمالہ کی قدامت اور اُس کی منظری دلکشی کو پس منظر بنا کر دراصل جغرافیائی وطن پرستی اور وطن کی جغرافیائی محبت کے جذبے کو نمایاں کرتا ہے۔ حُبِ وطن ہی کی وجہ سے اس کا رتبہ کوہِ سینا سے بڑھ جاتا ہے ایک جلوہ تھا کلیمِ طورِ سینا کے لیے تو تجلی ہے سراپا چشمِ بینا کے لیے'' (۱۸۲) حالانکہ کلیم ذوقِ تکلم میں مصر سے

نکل کر طور پر پہنچا اور سراپا تجلی کا مظہر آخریں محمد مصطفیٰ ام الکتاب کے ساتھ کعبہ سے ہجرت کر گیا۔ یعنی ہر دو حوالے ترکِ وطن کے حوالے ہیں۔ رہی ''منظری دلکشی کو پس منظر بنا کر'' والی بات تو وہ نظامِ فطرت میں جذبِ باہمی کی حقیقت تک پہنچنے کا ذریعہ تھا۔ ابر کے ہاتھوں میں رہوارِ ہوا کے واسطے، برقِ سرِ کوہسار کا تازیانہ دینا اور آئینۂ سیالِ چشمۂ دامن کے لیے دامنِ موجِ ہوا کا رومال بن جانا اسی حقیقت کا اظہار ہیں۔ جذبِ باہمی اپنی انفرادیت قائم رکھتے ہوئے ہمالہ کی منظری دلکشی میں مل کر اضافہ کرنا عالمِ انسانی خصوصاً ہندوستان کے لیے ایسی ہی منظری دلکشی کی اقبال کو تلاش تھی، وہ اسی کی تلاش میں طور تک جا نکلا تھا۔ سرگزشتِ آدم میں جب وہ ہند، یونان، خطۂ جاپان وملکِ چین سے ہوتا ہوا اور کلیسائی تلواروں سے نہ دبتا ہوا بڑھتا ہے اور چشمِ مظاہر پرست پر ''نورِ ازل'' کی حقیقت کھلنے کا اعلان کرتا ہے تو دراصل اسی انسانی معاشرے کی منظری دلکشی کے لیے اُسی جذبِ باہمی کا راز کھولنے کا اعلان کرتا ہے۔ ہمالہ کو اُس نے ''امتحانِ چشمِ ظاہر'' میں دیوارِ ہندوستان کہا تھا۔ لیکن دیدۂ بینائے قوم اقبال کو اسی مطلعِ اول فلک دیواں نے منظری دلکشی میں کھو جانے کی بجائے خلوت خانۂ دل کی طرف متوجہ کیا تھا۔ سرگزشتِ آدم میں اسی خلوت خانۂ دل میں ''نور ازل'' دیکھ کر چشمِ مظاہر پرست وا ہوگئی اور جذبِ باہمی کا وہ دستور اُس کے ہاتھ آ گیا جس کا مرحلۂ اول وادیٔ ہمالہ میں عناصر کے احکامِ تکوینی کی تعمیل میں کمالِ استغراق کی بدولت منظری دلکشی تھا۔ طور سے حرا تک اس جذبِ باہمی کی نُورازل کا دستور احکامِ تشریعی میں انسانوں کے کمالِ استغراق سے وہ جذبِ باہمی پیدا کر سکتا تھا جس کی اقبال کو تلاش تھی۔ اس منظری دلکشی کے سامنے ہمالہ کے دامن کی منظرکشی ہیچ تھی اور اس سے جو مضبوط حصار تعمیر ہونا تھا وہ ہمالہ کی فصیل سے کہیں زیادہ مضبوط اور محکم تھا جو زمیں پیوست مگر آفاق گیر تھا، حقیقت عالم پر اس غور سے جو معاشرتی نقش ابھرا اسی کا نام نیا شوالہ رکھا گیا۔ وطنی محبت میں یک جان ہو جانا مگر وادی ہمالہ کے اندر خوش خوش کھیلتے عناصر کی طرح اپنا ذاتی تشخص بھی بحال رکھنا ان کا یہ کمال اپنے اپنے مقصدِ زندگی (دستورِ حیات) میں کمالِ استغراق کا نتیجہ تھا تو ہندوستان کی دونوں اقوام کا ایک ایسی ہی منظری دلکشی پیدا کرنا اپنے اپنے مقصد زندگی دستورِ حیات مذہبی اقدار میں کمالِ استغراق سے ممکن تھا۔ اسے ماورائے مذہب کا الزام دینا اُس تاریخی شعور اور فلسفۂ حیات سے قطعاً نابلد ہونے کا نتیجہ ہے جو اقبال کا طرۂ امتیاز تھا۔

(۲)

قصۂ پیمانِ اولیں بُھلا کر شعور کا جامِ آتشیں پینے کا حوالہ دراصل روح اور مادے کی کشمکش اور داخلی جدلیت کا حوالہ ہے جو ازل سے جاری ہے۔ آدم کو دیگر تمام عوامل (جمادات نباتات حیوانات) کے مقابلے میں دوگونہ احکام سے نوازا گیا ہر عنصر یا مظہرِ حیات کو مرحلۂ تخلیق میں کسی نہ کسی مقصدِ زندگی (تقدیر) سے آگاہ کر دیا گیا ہے اور اس پر چلتے رہنے کی ہدایت سے نوازا گیا ہے (اَلَّذِیْ خَلَقَ فَسَوّٰی وَ الَّذِیْ قَدَّرَ فَهَدٰی) وہ اسی مُثبت حکم کے پابند ہیں۔ انکار کا شعور ہی نہیں رکھتے۔ لیکن عالم انسانی کو لا سے بھی نوازا گیا۔ کُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَیْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ ''سب کچھ کھاؤ یہ نہ کھاؤ'' اسی لَا و اِلا کا ثمر شعورِ انسانی کا بیدار ہونا تھا۔ انسان نے اسی شعور کی آواز پر لبیک کہی اور اُسے کھا لیا۔ فَاَزَلَّهُمَا الشَّیْطٰنُ ممتاز حسن صاحب کی روایت ہے:

> میں نے ایک دفعہ اقبال سے پوچھا ابلیس کیا ہے؟ تو اقبال نے جواب دیا۔ ابلیس مادیت ہے اور انسان کے ساتھ اُس کی ازلی جنگ ہے مادیت کا تقاضا یہ ہے کہ انسان اپنی رُوح کے اعلیٰ مقاصد کو نظر انداز کر دے اور انسانی روح چاہتی ہے کہ مادیت کو تسخیر کر کے اُس سے بلند ہو جائے۔(۱۸۳)

پس لاتقربا کے روحانی تقاضے کے مقابلے میں نفس کی آواز پر لبیک کہہ دی گئی اور یوں جبلّی شعور کے ہاتھوں شکست کھا کر جنت سے نکل گیا۔ جب اقبال ''ہمالہ کو بازی گاہِ عناصر'' کہتا ہے تو اُسے اسی مادیت کی بے چار بندگی ہی کا کرشمہ جان کر وہ اس سے منہ موڑتا ہے اور ندی کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے۔ ''ہمالہ کی قدامت'' اُسے ایک ''آنِ واحد'' لگتی ہے خود انسان بھی صدیوں اسی حالت میں رہا هَلْ اَتٰی عَلَی الْاِنْسَانِ حِیْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ یَکُنْ شَیْئًا مَّذْکُوْرًا ہمالہ کی قدامت اُسے شے مذکورہ نہیں بنا سکتی۔ ہاں اُس کی قدامت چونکہ اُس کی تقدیر (احکامِ تکوینی) میں کمالِ استغراق کا نتیجہ ہے۔ اس لیے اقبال انسان کی ابدیت کے حوالے سے تقدیر انساں پر غور کرنے لگتا ہے۔ اس طرح طُور والا سفر شروع ہو جاتا ہے۔ اقبال نے اَبر کی مستانہ وار اڑان کا بھی ذکر کیا ہے مگر اُس کا فیلِ بے زنجیر ہونا اُسے پسند نہیں آیا ندی حرکت کا استعارہ

ہے مگر فیلِ بے زنجیر نہیں اصل سے رابطہ رکھتی ہے۔ فرازِ کوہ سے ندی کا اس طرح اترنا کہ ہر شے سے ٹکراتی، بچتی بچاتی، بہتی بہاتی نالہ وشیون کرتی چلی جاتی ہے۔ اقبال کو ھبوطِ آدم یاد دلاتا ہے کہ انسان بھی جبلّی قوتوں کے زور پر اسی طرح ندی جیسا اترا تھا۔ لَا تَقْرَبَا اور نفسی مادیت کا ٹکراؤ مزاجِ تغیر پسند کے حوالے سے کبھی کعبے کو بتوں سے سجانے کبھی نکالنے کی داستان سرگزشتِ آدم میں بیان کی گئی۔ لیکن اقبال کو ندی کا اس طرح چلنا پسند آیا وہ اسے اس عراقِ دل نشیں کو چھیڑتی جانے کو کہتا ہے کہ وہ اس کی آواز کو سمجھتا ہے۔ ندی حرکت کا حوالہ ہے زندگی حرکت ہی سے قائم ہے اقبال کے ہاں ندی اسی حوالے سے تادم آخر آتی رہی ع ہستم اگرمی رَوَم گر نہ رَوَم نیستم یعنی یہ کہ ''ساقی نامہ'' اس کی مکمل مثال ہے (۱۸۴) اقبال زندگی کو ایک ندی سمجھتا ہے لیکن ابر ہو کہ ندی کی حرکت مجرد زندگی کے احوال ہیں۔ مآلِ انسان بہتی ندی سے بسا مختلف ہے۔ ندی متحرک سہی لیکن اس کی حرکت و آزادیٔ عمل بھی مادی تقدیرات پر بلا چون و چرا عمل ہی کے جبر سے پھوٹتی ہے اور اُس کا پُرسکون ہو جانا بھی اُسی مادی تقدیر پر بے اختیار عمل سے وابستہ ہے۔ پانی دوڑتا ہے کہ اُس کا فطری قانونِ حیات سطح ہموار رکھنا ہے۔ پہلے یہ جان لیجیے کہ پانی قطراتِ آب کے اجتماع کا نام ہے قطرۂ آب ہتھیلی پر رکھ کر دیکھئے اس کی سطح گول ہے یہی اُس کا انفرادی تشخص ہے۔ اجتماع میں یہ تشخص سطح کی ہمواری سے قائم ہوتا ہے ع موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں، اسی سطح کی ہمواری ''وحشیانہ مدارجِ تفاوت'' کی عدم موجودگی کا نتیجہ ہے۔ پانی اس اجتماعی نظامِ تکوینی کا پابند ہے وہ دوڑتا ہے کہ اُس کی سطح ہموار نہیں ہوتی وہ رک جاتا ہے یعنی بہنے بہانے کا عمل ختم کر کے پُرسکون ہو جاتا ہے۔ انسان بھی پانی ہی سے تخلیق ہوا۔ ۸۰ فی صد پانی۔ سطح ہموار دیکھنا چاہتا ہے اگر وہ اس کے لیے نکل کھڑا ہو تو وہی کچھ ہوتا ہے جو ندی کرتی ہے جو سٹالن اور لینن کے عہد میں دیکھا گیا جو ''کلیسائی'' خدائی کے خلاف ہوا۔ یہ تشخص کی منزلِ اولین ہے۔ وہ مسافر جسے انسان کہتے ہیں یہ اُس کی منزل نہیں ''اے مسافر دل سمجھتا ہے تری آواز کو'' اسی عراقِ دل نشیں کو سمجھنے کا اشارہ ہے۔ یہی زیر و بم تو اصل مسئلہ ہے کہ اسی مادی شعور نے (جو پانی کو بتاتا ہے اُس کی سطح ہموار نہیں اس لیے دوڑ اور سطح ہموار ہو گئی ہے رُک جا) انسان کو اپنے پھندے میں پھنسا کر جنت سے نکال دیا اور اب دنیا کو جہنم بنا دیا ہے۔ اس مادی شعور (عقلِ محض) نے شعاعوں کو اسیر، برقِ مضطر کو تو گرفتار کر دیا لیکن زندگی کی شبِ تاریک سحر نہ کر سکا۔ یہ اُسی اوجِ خیالِ فلک نشیں ''اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قَالُوْا بَلٰی

کی آواز لا تقربا پر عمل سے ہاتھ آتا ہے۔ طُور سے حرا تک کا سفر اُسی نظامِ اجتماعِ انسانی کے شعورِ نبوت کی تلاش تھی۔ جس کی تسخیرِ فطرت زندگی کو سحر کر سکتی ہے۔ یعنی مغربی مادی تسخیرات اور مشرقی روحانی اقدار مل کر ہی زندگی کی شب کو سحر کر سکتے ہیں۔ مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر (۱۸۵) قومی زندگی میں مذہب کی اہمیت اور ضرورت کے ساتھ ساتھ علم و ہنر اور صنعت و حرفت کو ساتھ ساتھ لے کر چلنے کی تلقین اس کی گواہ ہے۔ یہ شعورِ نبوت کا ثمر ہے۔

زندگی تغیر پسند ہے یہ ہمالہ کی طرح پا بہ گل (مادی تقدیرات یا فطری تقاضوں کی اسیر) اور ندی کی طرح سیار بھی۔ لیکن اس کا معراج عناصر کے پھندوں سے مکمل آزادی میں ہے۔ ہمالہ کے دامن کا مسکنِ آبائے انسان ہونا اسی پا بہ گل لمحے کی طرف اشارہ ہے جب انسان نے مادی شعور کو حرکت دی فَاَزَلَّهُمَا الشیطان پس وہ ابلیسی مادیت کے اشارے پر چل پڑا اور صدیوں ندی کی طرح سرگرداں اور محو نالہ و شیون رہا۔ ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِي النَّاسِ اس ظلمت سے نکلنے کی کوئی راہ نہ تھی ہر راہ اُسی منزل کی طرف جاتی تھی پس ربانی آواز لاتقربا ہی اس کا حل دے سکتی تھی۔ هُوَ الَّذِيْ يُصَلِّيْ عَلَيْكُمْ وَمَلٰٓئِكَتُهٗ لِيُخْرِجَكُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ (۱۸۶) کلیم طُور کا حوالہ اسی تجلی کا حوالہ تھا تا کہ مادیت کے شکنجے اور اُس کی ظلمت سے نجات ملے۔ ابوالانبیا حضرت ابراہیمؑ پہلے تارک آفل تھے تو حضرتِ موسیٰ کلیم اللہ جنھوں نے پہلی بار انسانی معاشرے کی صلاح و فلاح کے لیے نظام اجتماع دیا دوسرے تارکِ آفل تیسرے اور آخری تارکِ آفل محمدؐ رسولُ اللہؐ تھے جنھوں نے سُنتِ پیشیں کے ساتھ ساتھ ''قوم'' کو مادی (نسلی، ملکی، تذکیری، تانیثی) حوالوں سے نجات دی اور اسے اعتصام باِللہ اور توصل بالرسول سے وابستہ کر دیا۔ یہ ہے شعورِ نبوت کا وہ کامل جلوہ جس کے نُور سے اقبال کا تخیل مُستنیر تھا وہ اس شعور کو عام کرنا چاہتا ہے۔ وہ ہر فردِ بشر کو اجتماعی ضابطوں (چاہے وہ مذہبی ہو کہ کافرانہ) (۱۸۷) پر کمالِ استغراق سے عمل پیرا دیکھنا چاہتا ہے کہ قطروں کا اجتماعی مقصد حیات (سطح ہموار رکھنا) میں یہی کمالِ استغراق اُنہیں موج بناتا ہے اور ندی حرکت و حرارت پاتی ہے اور پھر اسی اجتماعی ضابطے کی تحصیل اُسے امن و سکون سے نوازتی ہے، جونہی سطح کی ناہمواری کا ظہور ہوتا ہے ندی پھر چلنے لگتی ہے تا کہ اپنے مقصدِ زندگی کو پا سکے۔ اس عمل کو کوئی نہیں روک سکتا۔ تقدیرِ انسان بھی حریت مساوات اور حفظِ بنی نوعِ انساں ہے اور یہ

سہ گونہ عمل درحقیقت سطح کی ہمواری ہی کا وہ تخلیقی عمل ہے جو شعوری کوشش سے ہاتھ آئے گا۔ نیا شوالہ ایک ایسے ہی معاشرے کا استعارہ تھا۔ ایک ایسے معاشرے کے قیام کا خواب جہاں ہندو اور مسلمان اپنے اپنے اجتماعی ضابطے کی رُوحِ حقیقی میں گُم ہو جائیں اور ایسی منظری دلکشی کو جلوہ دیں جو اُن کے ملک کا نام دفترِ اقوام میں سرِفہرست لکھا سکے۔ باہمی اتحاد، تعاون اور عدم مداخلت اور اس سے بھی بڑھ کر حریتِ فکر و عمل کا مظہرِ مشہود۔ اجتماعی خودی کا وہ مضبوط اور محفوظ حصار جس کے سامنے ہمالہ کی فصیل ہیچ ہے۔ جو کرۂ ارضی کو جنتِ گم گشتہ کی مثال بنا سکتا ہے۔

اقبال ہی یہ تخیل دے سکتا تھا کہ وہ جس مِلّت کو احیاء دینے چلا تھا وہ رنگ نسل، زبان اور علاقہ کے مادی حوالوں کو بطورِ تعارف تسلیم کرتے ہوئے اُن کے باہمی تناقضات کو ایک وحدت میں پرونے کی ضمانت ہے۔ اقبال کو مِلّتوں کے تناقضات تسلیم کرتے ہوئے ایک قوم تشکیل دینا تھی۔ اسی جنتِ گم گشتہ کا نام نیا شوالہ تھا۔ اقبال نے ملٹن کی طرز میں لکھا لیکن اس طرح کہ اُس کی جدا جدا کڑیاں، وحدتِ فکر سے باہم مربوط ہیں۔ اُس تخیل کا ملخص ہی یہی تھا کہ جدا جدا کڑیاں ایسے مل جائیں کہ جدا جدا رہ کر بھی ایک مضبوط زنجیر کا کام دے سکیں۔

اقبال نے کیا کہا؟ شاید کوئی نہ سمجھا، شاید کوئی نہیں سمجھتا۔ اقبال نے غربت کی داستاں سنائی مگر رونا یہی رہا کہ ابھی وہ تنہا تھا مگر اب وہ یکتا ہے۔

اقبال کوئی محرم ملتا نہیں جہاں میں
معلُوم کیا کسی کو دردِ نہاں ہمارا

(ترانۂ ہندی اگست ۱۹۰۴) (۱۸۸)

جب اہلِ وطن پر اُس کی آواز کا جادُو بے اثر رہا تو وہ اس رُوحانی تخیل کی امیں ملتِ اسلامیہ کی طرف متوجہ ہو گیا۔

حوالہ جات وحواشی

۱- اقبال کے حضور، ص ۶۱-۶۰، (مظلوم اقبال، کے مصنف کی دروغ بیانی اور یاوہ گوئی کے لیے اقبال کی یہی یادداشت کیا کافی نہیں؟)
۲- پروفیسر صابر کلوروی کی تحقیق کی رُو سے اقبال کے اردو کلام میں متروکات کا تناسب ۴۲ فی صد ہے (اورینٹل کالج میگزین۔ اقبال نمبر ۱۹۸۹ء ص ۱۰۹)۔
۳- مقدمہ سرو درفتہ از مہر نیز رختِ سفر، پیش لفظ، ص ن
۴- زندہ رُود، جلد اول، ص ۴۷
۵- ابتدائی کلام اقبال، ص ۴۵
۶- ایضاً، ص ۴۳
۷- ایضاً، ص ۵۰-۴۹
۸- حیاتِ اقبال کی گم شدہ کڑیاں، ص ۱۲۴، بحوالہ روداد آل انڈیا مسلم کشمیری کانفرنس، ۱۹۱۸ء، ص ۲۸-۲۷
۹- ابتدائی کلام اقبال، ص ۶۰
۱۰- ابتدائی کلام اقبال، ۶۷، (نالۂ یتیم، ۲۴ رفروری ۱۹۰۰ء)
۱۱- ایضاً، ص ۶۲
۱۲- سرگزشتِ اقبال، ص ۴۱
۱۳- ایضاً، ص ۴۴
۱۴- دانائے راز، ص ۱۰۵
۱۵- ایضاً، ایضاً
۱۶- کلاسیکی ادب کا تحقیقی مطالعہ، ص ۳۳۸
۱۷- اقبال عہد آفریں، ص ۳۰۸
۱۸- مقالات اقبال، ص ۳۴
۱۹- ایضاً، ص ۳۶
۲۰- ایضاً، ص ۴۲ (تلخیص)
۲۱- *Thoughts and Reflections of Iqbal*, p.14
۲۲- اقبال نامہ اول، ص ۶۲-۴۵۷
۲۳- ایضاً، ص ۴۶۳
۲۴- اقبال نامہ اول، ص ۶۸-۴۶۷

۲۵- ایضاً، ص ۴۶۹ (ملخصاً)
۲۶- ذکرِ اقبال، ص ۱۵
۲۷- *Thoughts and Reflections of Iqbal*, p.26
۲۸- اقبال کا ذہنی ارتقا، ص ۱۵-۱۴
۲۹- دیباچہ (اقبال) علم الاقتصاد، ص ۳۱-۳۰
۳۰- ایضاً، ص ۳۱-۳۰
۳۱- علم الاقتصاد، ص ۲۵۸
۳۲- ایضاً، ص ۲۵۱
۳۳- ایضاً، ص ۵۳-۲۵۲
۳۴- مقالات اقبال، ص ۵۲
۳۵- علم الاقتصاد، (دیباچہ)، ص ۲۲
۳۶- ایضاً، ص ۲۶۱
۳۷- ایضاً، ص ۲۶۱
۳۸- ابتدائی کلام اقبال، ص ۲۶۴-۳۵
۳۹- ایضاً، ص ۱۲۱
۴۰- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۲۱
۴۱- ایضاً، ص ۲۳
۴۲- ایضاً، ص ۱۲۷
۴۳- ایضاً، ص ۵۵
۴۴- اقبال نامہ اول، ص ۵۸-۴۵۷
۴۵- ادب لطیف سالنامہ، ۱۹۵۰ء (اقبال کی شاعری کا پہلا دور)، ص ۶۸
۴۶- کلیاتِ اقبال (فارسی)، ص ۶۰
۴۷- الدھر: ۱
۴۸- کلیاتِ اقبال (فارسی)، ص ۱۰
۴۹- ایضاً، ص ۶۰۸
۵۰- اقبال نئی تشکیل، ص ۱۸
۵۱- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۴۷
۵۲- ایضاً، ص ۲۴-۲۵
۵۳- ایضاً، ص ۲۵

۵۴- ایضاً، ص ۲۵

۵۵- ملاحظہ ہو خواجہ میر درد:

حیف سنتے ہیں ہوا گلزار تاراجِ خزاں آشنا اپنا بھی واں اک سبزۂ بیگانہ تھا

۵۶- ہمارے دور کے چند علمائے حق (سید امین گیلانی) ص ۷۶-۱۷۵

۵۷- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۴۳-۴۲

۵۸- ابتدائی کلام اقبال، ص ۱۶۸

۵۹- علم الاقتصاد، ص ۲۵۷-۲۴۷

۶۰- ابتدائی کلام اقبال، ص ۶۹-۱۶۸

۶۱- ایضاً، ص ۲۲۱

۶۲- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۴۰-۳۹

۶۳- المومنون: ۱۰۱

۶۴- الکہف: ۹۹

۶۵- کلیاتِ اقبال ص۔ ۳۳۰

وہ شعر کہ پیغام حیات ابدی ہے یا نغمۂ جبریل ہے یا بانگِ سرافیل

(کلیاتِ اقبال اردو، ص ۵۹۵)

۶۶- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۵۰-۴۹

۶۷- گفتارِ اقبال، ص ۵۱-۴۹، بحوالہ انقلاب ۱۲ نومبر ۱۹۲۷ء

۶۸- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۴۹۸

۶۹- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۵۳-۵۲

۷۰- ابتدائی کلام اقبال، ص ۸۹-۱۸۸

۷۱- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۵۳-۵۲

۷۲- ابتدائی کلام اقبال، ۸۹-۱۸۸

۷۳- ایضاً، ۸۹-۱۸۸

۷۴- ایضاً، ص ۱۶۸

۷۵- ایضاً، ۴۵

۷۶- ایضاً، ص ۱۲۱

۷۷- علامہ میر ولی اللہ ادیبؔ ایبٹ آبادی نے بیان کیا ہے کہ نظم سرگزشت آدم اگست، ۱۹۰۴ء میں انجمن اسلامیہ ایبٹ آباد میں سنائی تھی۔ علامہ اقبال نے اسی انجمن کی دو نشتوں میں اپنا مقالہ اردو "قومی زندگی" بھی سنایا تھا۔

۷۸- اوراقِ گم گشتہ، ص ۴۹-۴۸
۷۹- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۴۹
۸۰- کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۹۴-۷۹۳-۷۹۰
۸۱- ایضاً
۸۲- مقالاتِ اقبال، ص ۲۰۵
۸۳- حیاتِ اقبال کا جذباتی دور، ص ۱۹-۱۸
۸۴- ابتدائی کلام اقبال، ص ۶۷
۸۵- ایضاً، ایضاً
۸۶- ایضاً، ص ۶۴
۸۷- ایضاً، ص ۶۵
۸۸- ایضاً، ص ۱۰۲
۸۹- ایضاً، ص ۱۵۵
۹۰- ایضاً، ص ۱۵۶
۹۱- اوراق گم گشتہ، ص ۳۶-۳۳۵، نیز ابتدائی کلام اقبال، ص ۱۵۹
۹۲- ایضاً، ص ۶۲-۱۶۱
۹۳- ایضاً، ص ۱۹۲
۹۴- ابتدائی کلام اقبال، ص ۱۹۷
۹۵- ایضاً، ص ۱۹۸
۹۶- ایضاً، ص ۲۴۱
۹۷- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۷۱
۹۸- ایضاً، ۷۵-۷۴
۹۹- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۷۳
۱۰۰- ابتدائی کلام اقبال، ص ۱۶۹
۱۰۱- گفتارِ اقبال، ص ۱۰۸
۱۰۲- *Thoughts and Reflections of Iqbal*, p.197
۱۰۳- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۳۷
۱۰۴- ایضاً، ص ۷۱-۷۰
۱۰۵- ایضاً، ص ۶۰-۵۹
۱۰۶- نقدِ اقبال، ص ۵۷

۱۰۷- ایضاً، ص ۶۰-۵۹
۱۰۸- ایضاً، ص ۵۹
۱۰۹- ایضاً، ص ۵۹
۱۱۰- ایضاً، ص ۵۸
۱۱۱- شعرِ اقبال، ص ۸۹-۱۸۸ (مع حاشیہ)
۱۱۲- ادبی دنیا، (اقبال سے میرے تعلقات - از خواجہ حسن نظامی) مئی ۱۹۶۵ء، ص ۹
۱۱۳- البقرہ: ۱۷
۱۱۴- عروجِ اقبال، ص ۹۲
۱۱۵- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۱۴
۱۱۶- ایضاً، ص ۵۰-۴۸
۱۱۷- اقبال اور اس کا عہد، ص ۲۲-۱۹، نیز ابتدائی کلام اقبال، ص ۷۴-۱۷۳
۱۱۸- برائے تفصیل رک- ابتدائی کلام اقبال، ص ۷۷-۱۷۴
۱۱۹- ایضاً، ص ۱۷۲
۱۲۰- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۸۸
۱۲۱- ابتدائی کلام اقبال، ص ۲۷۴
۱۲۲- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۸۸
۱۲۳- ابتدائی کلام اقبال، ص ۲۷۵
۱۲۴- ابتدائی کلام اقبال، ص ۲۲۱، دھرموں اور نرگن کے لیے ملاحظہ ہو ''دنیا کے بڑے مذہب''، ص ۱۲۲، ص ۱۳۱، از عماد الحسن آزاد فاروقی، فیمس بکس لاہور، بار دوم ۱۹۹۱ء
۱۲۵- ابتدائی کلام اقبال، ص ۳۷۶، بحوالہ اقبال (بحروف انگریزی) سچا نند سنہا، ص ۱۹۴
۱۲۶- اقبال اور پاکستانی قومیت، ص ۴۹
۱۲۷- ایضاً
۱۲۸- ایضاً
۱۲۹- ابتدائی کلام اقبال، ص ۷۵-۲۷۴
۱۳۰- باقیاتِ اقبال، ص ۸۹-۱۸۸
۱۳۱- انوارِ اقبال، ص ۳۱
۱۳۲- اقبال اور پاکستانی قومیت، ص ۵۰-۴۹
۱۳۳- اقبال نامہ اول، ص ۴۶۹
۱۳۴- اقبال بنام شاد، ص ۸۴-۸۳

۱۳۵- باقیاتِ اقبال، ص۳۳۶

۱۳۶- جاوید نامه میں ہندوستان کو حُورے پاک زاد کہا ہے اور باچنیں خوبی نصیبش طوق و بند کا سبب، ہندیاں بیگانہ از ناموس ہند بتاتا ہے۔(کلیاتِ اقبال فارسی، ص۳۲-۷۳۱)

۱۳۷- مقدمہ ابن خلدون، ص۲۲۲

۱۳۸- فی الدین، دین کے اندر جبر نہیں بلکہ فطرتِ انسانی کے مطابق ہونے کے باعث فطری تقاضوں کو رب العالمین کی مرضی کے مطابق پورا کرنے کا نام ''اسلام'' ہے اس لیے دینِ اسلام فطری جبر سے بھی آزاد کرتا ہے جو دین کے پیرو نہیں وہ فطری جبر کو اپناتے ہیں، نتیجہ جبر ہی کی صورت میں نکلتا ہے- الدین کا ضابطۂ اخلاق ہر طرح کے داخلی جبر (فطری تقاضوں یا مادی تقدیرات) اور خارجی جبر (انسان پر انسان کی حکمرانی) سے نجات کا منشور ہے۔

۱۳۹- کلیاتِ اقبال اردو، ص۸۳

۱۴۰- الانفال:۴۶

۱۴۱- کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۷۵

۱۴۲- ایضاً، ص۱۵۴

۱۴۳- نور اللغات، جلد اول (الف با)، ص۴۰۸

۱۴۴- اقبال بنام شاد، ص۱۶۷

۱۴۵- ایضاً، (مقدمہ) ص۴۱-۴۰

۱۴۶- اقبال بنام شاد، ص۴۱-۴۰

۱۴۷- کلیاتِ اقبال اردو، ص۸۴

۱۴۸- ایضاً، ص۱۴۷

۱۴۹- ابر گوہر بار ۱۹۰۰ تا ۱۹۰۳ کے درمیانی عرصہ کی تخلیق) کے یہ شعر ملاحظہ ہوں جن میں قوم اور ملت (آئین وملت) الگ الگ نظر آتے ہیں:

قوم کو جس سے شفاء ہو وہ دوا کون سی ہے
یہ چمن جس سے ہرا ہو وہ صَبا کون سی ہے
(فیہِ شفاءللناس)
جس کی تاثیر سے یک جان ہو امت ساری
ہاں بتا دے وہ ہمیں طرز وفا کون سی ہے
(ورحمۃ للمومنین)

۱۵۰- آل عمران:۶۴

۱۵۱- برہما انفرادی اشخاص میں ازلی جہالت سے ظاہر ہوتا ہے۔ نقدِ اقبال، ص۶۳۔ ابتدائی کلام

اقبال،ص ۱۹۸

۱۵۲- گفتارِ اقبال ص ۱۶۰

۱۵۳-کلیاتِ اقبال اردو ص ۱۰۶

۱۵۴- اقبال شخصیت اور شاعری،۷۰-۶۹

۱۵۵- کلیاتِ اقبال اردو،ص ۸۰

۱۵۶- فکرِ اقبال،ص ۱۰

۱۵۷- الحاقہ:۴۱

۱۵۸- الشعراء:۲۲۵

۱۵۹- ایضاً:۲۲۴

۱۶۰- علم الاقتصاد ص ۳۲ دیباچہ

۱۶۱- اقبال کے نثری افکار (مقالہ قومی زندگی) ص ۶۱، نیز مقالات اقبال ص ۸۲ (یہ دراصل هَلْ اَتٰی عَلَی الْاِنْسَانِ حِیْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ یَكُنْ شَیْئًا مَّذْكُوْرًا سے عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ یَعْلَمْ ___ تک پھیلی ہوئی سرگزشتِ آدم ہے جو اَسْفَلَ سٰفِلِیْن سے اَحْسَنِ تَقْوِیْم تک لائی۔

۱۶۲- مقالاتِ اقبال،ص ۷۶

۱۶۳- ایضاً،ص ۷۴

۱۶۴- یہ دراصل اسبابِ غلامی اور تولیتِ اقوام کے فطری مقاصد کی طرف اشارہ تھا جس سے مقصد صرف اتنا تھا کہ فطرت بلند ہو تو اسیری بھی باعث کرم ہو سکتی ہے۔اسی حوالے سے آگے یہود کا تذکرہ بھی کیا۔

۱۶۵- مقالاتِ اقبال،ص ۸۰

۱۶۶- ایضاً،ص ۸۲

۱۶۷- ایضاً،ص ۵۸

۱۶۸- ایضاً،ص ۹۹

۱۶۹- ایضاً،ص ۸۳

۱۷۰) ممکن ہے معروضی سیاسی فضا میں آپ کو ''وحشیانہ تغاوتِ مدارج'' سخت لگے۔لیکن حقیقت یہ ہے کہ عورت سے متعلق روایات انھیں کی ذہنی اختراع ہیں جنھوں نے مسلم معاشرے میں ''عوام اور خواص'' کے اختیار کی جنگ چھیڑی وہ خوارج ہی تھے جنھوں نے عوام یا عوام کے معتمد علیہ نمائندوں کے اختیارِ فیصلہ کو تسلیم کرنے پر حضرت علیؓ کو مشرک اور کافر کہا اور یہ وہی تھے جنھوں نے قصاصِ عثمانؓ کے مطالبہ پر حضرت علیؓ اور حضرت عائشہؓ کے درمیان معاہدۂ صلح طے

پانے کے بعد خود کو غیر محفوظ جانا (کہ یہی قاتلین عثمانؓ تھے) اور شب خون مار کر جنگِ جمل کا آغاز کیا پھر ان صحابہؓ کا مقام و مرتبہ گرانے کے لیے ایسی روایات گھڑیں جن میں عورت کو امور سونپنے والوں کو زمرۂ مفلحین سے خارج قرار دیا گیا تھا۔ بخاری کی حدیث لن یُفلح القوم کا روایتی پس منظر ہی یوم الجمل ہے حَدثنا عثمان ابن الهیثم، حَدثنا عوف عن الحسن عَن ابی بکرۃَ قالَ لَقد نفعنی اللّٰهُ بکَلِمة سَمعتُها مِن رسولِ اللّٰهِ اَیّامَ الْجَمَل فَاُقَاتِلُ مَعَهُم. قالَ فلَمّا بَلّغَ رسول اللّٰهِ اَنَّ اَهلَ فَارِسَ قَد مَلکُوا بنتَ کَسریٰ، قالَ لَن یُفلِح قومٌ وَلَّوا اَمرَهُم اِمرأ ۃٌ (بخاری باب ۵۴۹ حدیث نمبر ۱۵۵۱) یہ بات تاریخی اعتبار سے غلط ہے کہ حضورؐ کے حینِ حیات بنتِ کسریٰ برسرِ اقتدار آئی تمام تاریخیں یہ واقعہ صدیق اکبرؓ کی وفات کے بعد کا بیان کرتی ہیں۔ لہٰذا حضورؐ پر تہمت ہے اور اصل مقصد عائشہؓ صدیقہ کے ساتھ جمع ہو جانے والوں کو زمرۂ مفلحین سے خارج قرار دینا تھا اور مفلحین کون ہیں اَلَّذِیۡنَ یُؤۡمِنُوۡنَ بِالۡغَیۡبِ وَیُقِیۡمُوۡنَ الصَّلٰوۃَ وَمِمَّا رَزَقۡنٰهُمۡ یُنۡفِقُوۡنَ ...... اُولٰٓئِکَ هُمُ الۡمُفۡلِحُوۡنَ کیا کوئی صحیح الدماغ مسلمان یہ تسلیم کر سکتا ہے کہ اتنی بڑی تعداد میں صحابہ اور عائشہ صدیقہ ایمان والوں میں نہ رہے تھے؟ ایسا سوچنے والے سے بڑا بدبخت اور کون ہوگا؟ رہا امام بخاریؒ کا اسے روایت کرنا تو اُنھوں نے اسے فضیلت علیؓ کے حوالے سے بغیر تفحص نقل کر دیا انھیں کیا معلوم تھا کہ من گھڑت حدیث ایمانیات کی بنیاد بنا دی جائے گی۔ [تُف اس بے دین دینداری پر]

۱۷۱- گفتارِ اقبال، ص ۵۱-۴۹

۱۷۲- اقبال کے خطوط جناح کے نام، ص ۵۱-۵۰

۱۷۳- اقبال نامہ اول، ص ۲۱

۱۷۴- شذراتِ فکرِ اقبال، ص ۱۰۵

۱۷۵- اقبال نامہ اول، ص ۲۱

۱۷۶- اقبال عہد آفریں، ص ۱۳-۳۱۲

۱۷۷- اقبال اور اس کا عہد، ص ۱۳

۱۷۸- ایضاً، ص ۲۳

۱۷۹- النجم: ۱۷

۱۸۰- کلیاتِ اقبال اردو ص ۸۲

۱۸۱- ابتدائی کلام اقبال، ص ۱۵۹

۱۸۲- اقبال نئی تشکیل، ص ۱۸

۱۸۳- ہمایوں، اکتوبر ۱۹۳۱ء (اقبال ایک پیغام بر کی حیثیت سے)

۱۸۴- کلیاتِ اقبال اردو ص۴۱۴

۱۸۵- ایضاً، ص ۵۷۱

۱۸۶- الاحزاب: ۴۳

۱۸۷- اصل میں ہم جسے کافرانہ کہتے ہیں وہ الدین ـــــ (تقدیرِ انسانی) سے مُنہ موڑ کر مادی تقاضوں کی بے چار بندگی اختیار کرنا ہے گویا طاغوت کی بندگی۔ دیگر عوالم کے لیے یہی بے چار بندگی اسلام ہے مگر انسان کے لیے یہ بے چار بندگی کی طرف رجعت ہے، (اَفَغَيْرَ دِيْنِ اللّٰهِ يَبْغُوْنَ وَلَهٗٓ اَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّ كَرْهًا وَّ اِلَيْهِ يُرْجَعُوْنَ) دیگر عوام میں احکامِ تکوینی کی جبری اطاعت (اَسْلَم تفضیل کُل ہے جس میں اختیار کا دخل نہیں) ہی تو قوتِ قائمہ ہے۔ مگر یہ قوتِ قائمہ چونکہ جبری ہے اس لیے اس کا ظہور بھی جبر و استحصال ہی میں ہوتا ہے۔ جو فطرتِ انسانیہ کے لیے تادیر قابلِ قبول نہیں ہو سکتا لہٰذا ندی کی طرح طغیانی آ جاتی ہے۔ مادی دنیا میں بھی اس کا ظہور ابدی نہیں تو انسانی معاشرے میں تو بالکل نہیں ہو سکتا کہ انسان قوتِ شعور سے محروم نہیں۔

۱۸۸- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۸۳

باب سوم:

ربط و ضبطِ ملتِ بیضا

۱۹۰۵ء تا ۱۹۲۳ء

فصل اول:

طائرِ بام (۱۹۰۵ء تا ۱۹۱۰ء)

سفرِ یورپ پر روانگی ستمبر ۱۹۰۵ء سے ۱۹۱۰ء تک اقبال کی محض درج ذیل تحریریں ملتی ہیں:

۱۔ ایڈیٹر وطن کے نام سفرِ یورپ کے تاثرات پر مبنی دو خطوط (۱۹۰۵ء)۔

۲۔ سودیشی تحریک سے متعلق سوالات کے جواب (۱۹۰۶ء)۔

۳۔ خلافتِ اسلامیہ کے عنوان سے ایک مقالہ (۱۹۰۸ء)۔

۴۔ فرخ امرتسری کے نام خط (۱۹۰۹ء)۔

۵۔ Stray thoughts یا Stray Reflections جس کے کچھ حصے New Era میں (۷ اپریل ۱۹۱۷ء) شائع بھی ہوئے۔ شذراتِ فکر اقبال کے نام سے اس کا اردو ترجمہ ۱۹۶۱ء میں جسٹس جاوید اقبال نے شائع کرایا۔

۶۔ فرخ امرتسری کے نام مکتوب کے علاوہ کم از کم ۲۴ خطوط جو مارچ ۱۹۰۵ء اور اپریل ۱۹۱۰ء کے درمیان لکھے گئے۔

۷۔ The Muslim Community a Sociological Study، اس مقالے کا اردو ترجمہ اُنہیں دنوں (مولانا) ظفر علی خاں نے کیا۔

۸۔ بانگِ درا حصہ دُوم اور حصہ سوُم کی کچھ نظمیں اور غزلیں۔ نظمیں وطنیت اور قطعہ (کلیاتِ اقبال اردو صفحہ ۱۲۲ تک)۔ غزلیات میں حصہ دُوم کی غزل گفتگو کا حرفِ آرزو کا (کلیات ص ۱۳۶) اور مارچ ۱۹۰۷ء (ص ۱۴۰) نظموں میں، چاند اور تارے، ستارا، دو ستارے اور انسان، خصوصاً قابلِ ذکر ہیں۔

۹۔ ملی سرگرمیوں میں انجمن اسلام لندن (اسلامک سوسائٹی) میں دیا گیا ایک لیکچر اور آل انڈیا مسلم لیگ کی برطانوی کمیٹی (مئی ۱۹۰۸ء) کا ممبر مجلس عاملہ اور رکن آئینی کمیٹی منتخب ہونے سے انجمن اسلامیہ پنجاب کی رکنیت (مارچ ۱۹۰۹ء) تک کی ادبی سرگرمیاں اور دیگر مشاغل۔

۱۰۔ فلسفۂ عجم (پی ایچ ڈی کے لیے مقالۂ تحقیق) ۱۹۰۸ء

۱- سفرِ یورپ کے تاثرات

(سفرنامہ اور ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقا)

(۱) سفر یورپ سے قبل، اقبال، انجمن کشمیری مسلمانانِ ہند کے محدود حلقے سے انجمن حمایتِ اسلام کے نسبتاً وسیع دائرے تک، بحیثیت مجموعی اہلِ ہند کے لیے اور خصوصاً مسلم ملت کے محفوظ مستقبل کے لیے سوچتے رہے۔ اس زمانے میں اقبال نے قومی زندگی کے لیے مذہبی اصول اور اقتصادی حالت کو دو لازمی عناصر و عوامل قرار دیا۔ اور اقوامِ ہند کو عموماً اور مسلمانوں کو خصوصاً، اقوامِ عالم کے دفتر میں اپنا نام لکھانے کی خاطر اس طرف متوجہ کیا۔ ہمالہ، ہندی ترانہ، نیا شوالہ اور قومی زندگی کے عنوان سے اقبال کا مقالہ انھی ملے جُلے افکار پر مشتمل ہیں۔ یہی مقصد اقبال کی طرف سے اتحادِ قومی کی اپیل کا بھی تھا۔ اقبال نے نیا شوالہ لکھ کر اسی تحفظِ ملی کا میثاق لکھنا چاہا تھا۔ جب ایسا نہ ہو سکا تو لازماً اپنی ملت کے تحفظ ہی کو مرکز توجہ بنانا تھا۔ حبِ وطنی نے دائرۂ ملت کو وطن تک محدود کر دیا تھا۔ پہلے یہ دائرۂ ملت، کشمیری مسلمانان تک محدود تھا پھر ہندوستان گیر ہو گیا۔ اور بالآخر آفاق گیر۔ ملت کے مقاصد سے اقبال ایک لمحے کے لیے بھی غافل نہیں رہا۔ حق تو یہ ہے کہ یہ دائرے پھیلتے رہنا بھی اختیاری نہ تھا۔ یہ دائرہ اقبال کے تعارف کے ساتھ پھیلتا رہا ورنہ اقبال کا اس سے اور اس کا اقبال سے تعارف بحیثیت مسلمان بچپن سے تھا۔

(۲) کثرتِ نظارہ سے چشمِ تنگ کا وا ہو جانا ایک ایسی حقیقت ہے جس سے انکار ممکن ہی نہیں۔ اس سے تو غالب بھی باخبر تھا مگر اُسے بھی "تا خدا باشد بہادر شاہ باد" ہی میں مسلم اقتدار کی پائداری کی آرزو کا اظہار کرنا پڑا تھا۔ اقبال بھی ہندوستان کو دنیا کی سب سے بڑی مسلم ریاست کی حیثیت میں آزاد دیکھنا چاہتا تھا۔ لیکن حالات مختلف تھے یہ "مسلم ریاست" اب کلیسیا کے زیرِ عمل تھی تو ہندو اکثریت اُس کی واپسی میں اپنی جانشینی کا خواب دیکھنے لگی تھی۔ پارلیمانی جمہوری نظام میں تو اُس کا ہوم رول صاف واضح تھا۔ پس یہ وہ صورتِ حالات تھی جس

میں اقبال غبارِ رہِ حجاز ہونے کا درس دینے لگا۔

سفرِ یورپ کے دوران تو اس ''غبار'' کی تنویریں اُس نے بچشمِ خود دیکھیں۔ یورپ روانگی سے قبل حضرت نظام الدین اولیاءؒ کے مزار پر مدعائے سفر کی تکمیل کی دعا کے ساتھ یہ التجا بھی کی گئی تھی۔

مری زبانِ قلم سے کسی کا دل نہ دُکھے
کسی کو شکوہ نہ ہو زیرِ آسماں مجھ سے [(۱)]

داراشکوہ قادری کے مزار سے ھُوالموجود کا سبق لیا۔ یہ عبرت و موعظمت کا نقش، سمندر کی خوفناک وسعتوں میں ایمان باللہ کی پختگی اور عظمتِ انسانی کے اعتراف کا ذریعہ بنی [(۲)] جدہ کو دیکھ کر بلالؓ کی عاشقانہ اذان سنتے ہی رہنے کی آرزو رب کعبہ کے حضور آنسو بن کر ٹپکی [(۳)] بلال ایک نام تھا آزادی کا استعارہ۔ سویز میں مسلمان مصریوں کا اقبال کو تہذیبِ مغرب میں غرق دیکھنے پر بھی، اُس کے گردِ ''تم بھی مسلم ہم بھی مسلم'' پکارتے ہوئے فرطِ مسرت سے ہجوم کرنا۔ اس اصل الاصول کی ہمہ گیری کا ثبوت بن گیا بقولِ اقبال:

یُوں کہیے کہ دو چار منٹ کے لیے وہ تجارت کی پستی سے ابھر کر اسلامی اخوت کی بلندی پر جاپہنچے۔ [(۴)]

یہ پستی و بلندی کے افکار یورپ کا ثمر تھا یا ہندوستان سے اقبال کے ساتھ گیا؟ یہی وہ بلندی تھی جہاں سے ہندوستان ایک نقطہ نظر آنے لگا۔ مصری نوجوانوں کے ایک گروہ پر علی گڑھ کے طلباء کے ڈیپوٹیشن کا گماں اور ایک مصری جہاز پر سوار تر کی نوجوانوں کی عربی غزل کی تاثیر سے دلی کیفیت کا تادیر احساس [(۵)] مسلم ثقافت، اسلامی تہذیب، اشتراکِ ایماں کی محکمی اور اخوت کی ایسی نشانیاں تھیں جو اقبال کے دل و دماغ پر ہمیشہ کے لیے نقش ہو گئیں۔ کیوں؟ اس لیے کہ اقبال اسی شے کا جَو یا تھا۔ بمبئی کے ٹامس کک ہوٹل کے منتظم، پارسی پیر مرد میں پُرانے خشور (ایرانی مصلحین) کا تقدس مگر، عجزِ نایاب نے (جو بعض مسلم علماء میں بھی نہ دیکھا جا سکے) اقبال کو کارلائل کا قول یاد دلایا ''محنت ہی بہت بڑی عبادت ہے'' [(۶)] پورٹ سعید پر سائل رقاصاؤں کے حوالے سے اقبال نے اپنے نظریۂ حسن کی مبادیات کی طرف رہنمائی کی ہے ''میری نگاہ میں وہ حسن جس پر استغناء کا غازہ نہ ہو بدصورتی سے بھی بدتر ہے'' [(۷)] اس کا مکمل اظہار آگے چل کر ''خلافت کی دریوزہ گری'' اور ''مسلمانوں کی مکمل آزادی'' کے حوالے سے

ہوا۔ اٹلی کے لیے ''ہرے رہو وطن مازنی کے میدانو! کی آرزو وسلام اور مارسیلز کے نوٹر ڈم گرجا کو دیکھ کر اقبال کا یہ تاثر ''دنیا میں مذہبی تاثیر ہی حقیقت میں تمام علوم وفنون کی محرک ہوئی ہے'' ایسے تاثرات ہیں جن سے اقبال کے فکر وفن کے مؤثرات ومُہیجات تک رسائی ممکن ہوتی ہے۔ آگے چل کر یہی افکار مسجد قرطبہ جیسے شاہکار میں ظاہر ہوئے۔ یہی اقبال کا وہ نظریۂ فن تھا جسے وہ ''صور اسرافیل'' کہتا ہے۔

اس سفر کی روداد میں حضور اکرمؐ کے لیے ''تصویر درد'' اور ''ابر گہر بار'' اور بعض دوسری لفظوں میں ''عربِ بے عین'' اور ''احمد بے میم'' جیسی تراکیب، کا ذہنی ونفسیاتی پس منظر واضح ہوتا ہے۔ عدن کے ساحل سے اقبال سرزمینِ عرب سے یوں مخاطب ہوتا ہے۔

> باغ کے مالک نے اپنے ملازموں کو مالیوں کے پاس پھل کا حصہ لینے کو بھیجا لیکن مالیوں نے ہمیشہ ملازموں کو مار پیٹ کر باغ سے باہر نکال دیا اور باغ کے مالک کی کچھ پروانہ کی۔ مگر اے پاک سرزمیں! تو وہ جگہ ہے جہاں سے مالک نے خود ظہور کیا۔ تا کہ گستاخ مالیوں کو باغ سے نکال کر پھولوں کو اُن کے نامسعود پنجوں سے آزاد کرے۔ (۸)

واضح طور پر ان خیالات کی جڑیں شنکرا چاریہ کے ویدانتی فلسفہ اور انجیل کے کلمہ وصورت میں خدا کے ظہور، جیسے تخیل میں پیوست ہیں۔ جو لازماً الجیلی کے ''نظریۂ ارتقائے خالص'' کا ماحصل ہے (۹) جیسا کہ اقبال نے اپنے مقالہ ''ایران میں مابعدالطبیعات کا ارتقا'' میں آبِ منجمد کے حوالے سے واضح کیا ہے۔ (۱۰) فلسفۂ عجم، کی تمہید میں البتہ اقبال نے واضح کر دیا تھا کہ ''اس تحقیق کا مطلب ومقصد جیسا کہ ظاہر ہو جائے گا ایرانی مابعدالطبیعات کی آئندہ تاریخ کے لیے ایک بنیاد تیار کرنا ہے۔ ایسے تبصرے میں جس کا نقطۂ نظر خالصِ تاریخی ہے ایسے تفکر کی امید نہ رکھنی چاہیے جس میں جدت اور اُپچ ہو'' (۱۱) تاہم ایک بات واضح ہے کہ اسرارِ خودی کا نسخہ ملنے پر کیمبرج کے پروفیسر میک ٹیگرٹ (Mac-Taggart) نے اقبال کے جس نظریے میں تبدیلی پر اظہار مسرت کیا تھا غالباً وہ یہی نظریہ تھا۔ جس کے ہوتے ہوئے ''مصافِ زندگی'' کی وہ داخلی جدلیت سمجھ نہیں آ سکتی جس پر میک ٹیگرٹ ہیگل اور مارکس کے افکار کا مدار ہے۔ اسلام کے آخری منشور الفرقان الحمید میں بشر کی بجائے مَلَک بھیجنے کے جواب میں ملائک کی اسی ''روحانی و مادی جدلیت'' سے معرا ومُبرّا ہونے کو دلیل بنایا گیا ہے۔ جو ارتقائے حیات کی ضمانت ہے۔ اسرارِ خودی میں ''اطاعت اور ضبطِ نفس'' کے مراتب ومراحل درحقیقت اسی جدلیت میں توافق ہی

کی صُورتیں ہیں۔ جو توحیدِ مطلق کے روحانی عقیدہ و خیال کا مادی استشہاد ہے نہ کہ باری تعالیٰ کا ظہور۔ اور یہی توحید مطلق کا مادی استشہاد ''مِلّت'' کی رُوح ہے۔ یہی وہ تصورِ اجتماع (الصلوٰۃ القائمہ) ہے جو حَیَّ عَلَی الفلاح کی تعبیر کر سکتا ہے۔ یعنی حریت، مساوات اور حفظِ بنی نوعِ انساں کا واحد ذریعہ۔ صراطِ مستقیم جسے الدین القّیم کہا جاتا ہے۔ قومیتِ اسلام اسی قوتِ قائمہ کا مظہر ہے۔ یہی تشکیل قومیت کا وہ منشور ہے جسے ٹوٹ پھوٹ کا کوئی اندیشہ نہیں (لَا انفصَامَ لَھا) خلق و تقدیر و ھُدٰی کا یہی مرحلہ آخر شفآءٌ للنّاس اور رحمۃٌ للمُومنین کہلاتا ہے۔ یعنی بر بنائے ایمان و عقیدہ۔ وحدتِ آدمیت کا وہ معاشرتی ڈھانچہ جو ھُوَ الموجود کے الٰہیاتی فلسفہ کا حقیقی مادی ثمر ہے۔ جس کے مقابلے میں دیگر مادّی اغراض محض عارضی اور وقتی ہیں۔ مصری دکانداروں کا 'شوق' تُم بھی مسلم ہم بھی مسلم، اس کا شاہدِ عادل ہے۔ ایک ایسی پائدار قومیت جس میں شامل کوئی فرد کہیں کا بھی ہو، اجنبی نہیں لگتا۔ حصارِ ملت کا یہی رُوحانی رشتہ تھا جسے اقبال گنگناتا ہوا وطن لوٹا:

بِنا ہمارے حصارِ ملت کی اتحادِ وطن نہیں ہے (۱۲)

۲۔ ہے خواب ثباتِ آشنائی (۱۹۰۶ء تا ۱۹۰۹ء)

اقبال کے قیامِ لندن (ستمبر ۱۹۰۵ء تا جولائی ۱۹۰۸ء) کے زمانہ میں کم و بیش چوبیس نظمیں اور سات کے قریب غزلیں تخلیق ہوئیں جن میں اپریل ۱۹۰۶ء کی غزل گفتگو کا آرزو کا اور مارچ ۱۹۰۷ء کے عنوان والی غزل خصوصی اہمیت کی حامل ہیں۔ یہ سب تخلیقات بانگِ درا حصہ دُوم میں موجود ہیں۔ نظموں میں چانداور تارے، ستارہ، دوستارے اور وصال خصوصی طور پر توجہ طلب ہیں۔ اسی طرح سودیشی تحریک سے متعلق مضامین اور فرخ امرت سری کے نام خط کے علاوہ مقالہ خلافتِ اسلامیہ، خاص اہمیت کی حامل تحریریں ہیں۔

کیمبرج کے زمانۂ رہائش میں اقبال کی دو تحریریں بیک وقت دو مختلف جریدوں میں شائع ہوئیں۔ مخزن اپریل ۱۹۰۶ء میں غزل اور زمانہ اپریل ۱۹۰۶ء میں سودیشی تحریک سے متعلق نثری تحریر۔ پہلے نثری شہ پارہ۔ جس میں اقبال نے لکھا:

سیاسی حقوق کے حصول کی دوسری بڑی شرط کسی ملک کے افراد کے اغراض کا متحد ہونا ہوتا ہے۔ اگر اتحادِ اغراض نہ ہوگا تو قومیت پیدا نہ ہوگی۔ اور اگر افراد قومیت کے شیرازے سے ایک

دوسرے سے وابستہ نہ ہوں گے تو نظام قدرت کے قوانین ان کو صفحۂ ہستی سے حرفِ غلط کی طرح مٹا دیں گے۔ قدرت کسی خاص فرد یا مجموعۂ افراد کی پرواہ نہیں کرتی۔

جن لوگوں کا خیال یہ ہے کہ اقبال ۱۹۰۵ء کے بعد اپنے پہلے خیالات سے دست بردار ہو چکا تھا اُن کے لیے یہ تحریر خصوصی توجہ کی مستحق ہے۔ یہ وہ خیالات ہیں جن کا اظہار اقبال علم الاقتصاد سے قومی زندگی تک برابر کرتا چلا آ رہا تھا ''نیا شوالہ'' اسی تخیل کا شہکار تھا۔ باب دوم میں ہم ان افکار کا تجزیہ کسی ذہنی تحفظ کے بغیر مجموعی افکار کی روشنی میں کر آئے ہیں۔ اقبال کا انتباہ یہی تھا ع نہ سمجھو گے تو مِٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو! ۔ یہاں وہ لکھتا ہے:

مگر رونا اس بات کا ہے کہ لوگ اتفاق اتفاق پکارتے ہیں لیکن عملی زندگی اس قسم کی اختیار نہیں کرتے جس سے اُن کے اندرونی رجحانات کا اظہار ہو۔ ہم کو قال کی ضرورت نہیں خدا کے واسطے حال پیدا کرو۔

۱۹۰۵ء تک انتہائی شدومد کے ساتھ قربِ فراق آمیز اور اختلاطِ موجہ وساحل کی شکایتیں ہوتی رہیں۔ جس قرب حقیقی کی ضرورت تھی وہ عملاً کبھی سامنے نہ آیا۔ اقبال نے آگے لکھا:

اگر اس تحریک سے ہندو مسلمان میں اتحاد ہو جائے اور رفتہ رفتہ قوی ہو تو سبحان اللہ اور کیا چاہیے۔ ہندوستان کے سوئے ہوئے نصیب بیدار ہوں اور میرے دیرینہ وطن کا نام جلی حروف سے فرق اقوام پر لکھا جائے۔ (۱۳)

نیا شوالہ۔ ایسے ہی بلند کلس تیرتھ کی آرزو تھی جو ''ہر دوارِ دل'' میں اُٹھنا تھا۔ اور جس میں ہندوستان کی انوپ صورت مورتی سجائی جانی تھی۔ یہی ''واحد غرض'' جو ہندو مسلم کے درمیان اتحاد کا ذریعہ بن سکتی تھی۔ لیکن اتحاد اتحاد پکارنے والے اس واحد غرضِ اتحاد سے قطع نظر کر کے مذہبی منافرت کو ہوا دے رہے تھے۔ حالانکہ مذہب تو صلاح وفلاح کی ضمانت بن کر آیا تھا۔ کیا اس دعوتِ اتحاد کو ماورائے مذہب نام دیا جا سکتا ہے؟ ماورائے مذہب اتحاد کے پجاری دوسری طرف تھے جو چاہتے تھے کہ ہندو مسلم بھائی بھائی ہو کر باہم مدغم ہو جائیں تاکس نہ گوید بعد ازیں من دیگرم تو دیگری -- ظاہر ہے نیشنل کانگریس کی اس دعوتِ اتحاد اور مغربی پارلیمانی جمہوریت کا مقصد ایک ہی تھا اقلیتوں کی فنا۔ یہی نہیں بلکہ ہندوستان کی ابدی غلامی کے طوق کا مضبوط سے مضبوط تر ہوتے جانا (۱۴) جب کہ اقبال کی پکار ملتوں کے تحفظ کے ساتھ ساتھ ہندوستان کی نجات بھی تھی ورنہ ہر دوارِ دل میں اُس کی مورت سجانے کا اور کیا مفہوم ہو سکتا تھا۔ یہ باہم ادغام

کی ترکیب نہ تھی۔ یہ ایک کہکشاں کی تخلیق تھی ایک ایسی گلاب منظری کی آرزو تھی جو رنگ وخوشبو کے پیمان سے وجود میں آتی ہے۔مخزن اپریل ۱۹۰۶ء میں اقبال کی مطبوعہ غزل عناصر فطرت میں وحدتِ حیات کے مسلسل بیان پر مشتمل ہے۔جو''محبت'' پر استوار ہے۔

ریاضِ ہستی کے ذرے ذرے سے ہے محبت کا جلوہ پیدا
حقیقتِ گل کو تو جو سمجھے تو یہ بھی پیماں ہے رنگ و بُو کا
کمالِ وحدت عیاں ہے ایسا کہ نوکِ نشتر سے تو جو چھیڑے
یقین ہے مجھ کو گرے رگِ گُل سے قطرہ انسان کے لُہو کا

''حقیقت گل'' کیا ہے رنگ و بُو کا اتحاد، پیمانِ رفاقت، کیا رنگ و بُو کی اس رفاقت سے پیدا ہونے والی گل منظری میں رنگ یا بُو کے شخصی زباں کا تصور موجود ہے؟ نہیں، معلوم ہوا زندگی، اپنی وحدت کو نقصان پہنچائے بغیر کثرت میں ظہور پذیر ہے زندگی کی وحدت کثرت کو نقصان پہنچائے بغیر ہی جلوہ گر ہوسکتی ہے۔یہی ایک صورت ہے ایسے اتحاد کی''جو رفتہ رفتہ قوی ہو'' رگِ گل سے انساں کا لہو ٹپکنے سے اور کیا مراد ہوسکتی ہے،سوائے اس''حقیقت کے'' جس پر اقبال کامل یقین رکھتا تھا کہ انسان بھی اس وحدتِ حیات کے فطری جذبہ سے محروم نہیں جیسا کہ رنگ و بو کی باہمی محبت سے ظاہر ہے یہاں تو ایک آدم سے سب کا پیدا ہونا ہی کافی بنیادِ وحدت ہے۔عمرانی زندگی میں رنگ نسل، قوم قبیلہ کے اختلاف کے باوجود، ایک وحدتِ قومی عین فطرت ہے۔ایسے ہی ملتوں کے اختلاف کے باوجود مشترکہ مادی اغراض پر وحدت آشنا ہونا بھی ناممکن نہیں۔''نیا شوالہ'' کی پذیرائی ملکی سطح پر نہیں ہوئی لیکن اقبال نے اس آرزو سے دست کشی اختیار نہیں کی۔ وہ اپنے فلسفیانہ تخیل، مدبرانہ پیش کش کے ٹھکرائے جانے کے بعد اپنی خاموشی کو مزارِ آرزو کہہ کر دل سے گفتگو کا محشر اُٹھنے کی نوید سناتا ہے:

زمانہ دیکھے گا جب مرے دل سے محشر اُٹھے گا گفتگو کا
مری خموشی نہیں ہے گویا مزار ہے حرفِ آرزو کا (۱۵)

ڈاکٹر گیان چند نے ایک اور غزل کو بھی اسی زمانے کی قرار دیا ہے اور داخلی شہادات اس پر دال ہیں اقبال کہتا ہے:

نظارۂ کہکشاں نے مجھ کو عجیب نکتہ یہ گل سُجھایا
ہزار گردش رہی فلک کو مگر یہ تارے بہم رہے ہیں

کوئی غرورِ شہنشی سے یہ جا کے میرا پیام کہہ دے
کہ اس زیاں خانے میں سکندر رہا نہ دارا نہ جم رہے ہیں

....

قفس میں اے ہم صفیر! اگلی شکایتوں کی حکایتیں کیا
خزاں کا دورہ ہے گلستاں میں نہ تو رہا ہے نہ ہم رہے ہیں
اگر تمنا ہو عافیت کی خدا سے بیگانگی نہ کرنا!
جہاں میں تیرِ ستم سے ایمن طیورِ بامِ حرم رہے ہیں [۱۶]

اس غزل کا لہجہ اور آخری شعر غماز ہے اس حقیقت کا کہ یہ غزل ''نیا شوالہ'' کی ملکی سطح پر عدم پذیرائی کے بعد اتحاد کی آخری کوشش ہے کیونکہ اس میں بیک وقت ہر سہ فریق۔ ہندو، مسلمان اور حکومتِ برطانیہ سے خطاب ہے۔ ہندو برطانیہ کی ملی بھگت نظارۂ کہکشاں کو بکھیر نہیں سکتی غرورِ شہنشی ٹوٹ کر رہے گا مدمقابل کو میرے ہزار سالہ اقتدار کا انتقام اس طرح نہ لینا چاہیے اب تو ہم دونوں قفس میں ہیں۔گلستاں خزاں کی زد میں ہے۔اور دونوں کی قومی زندگی فنا کے گھاٹ اتاری جا رہی ہے۔اور پھر مسلمانوں سے خطاب کیا جا رہا ہے۔خدا سے بیگانگی اختیار نہ کرنا کہ تیرِ ستم سے صرف ''بامِ حرم کے طائر'' محفوظ رہے ہیں قومی زندگی میں دی گئی پارسیوں اور خصوصاً یہودیوں کی مثال سامنے ہے۔گویا اقبال اب ''ملت'' کے تحفظ پر نظریں جما چکا ہے۔ لیکن جیسا کہ اُس نے مدیرِ زمانہ کے نام مذکورہ بالا مضمون میں لکھا:

--- اس طریقِ عمل سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ انگلستان سے ہم کو نفرت ہے نہ یہ کہ ہم کو ہندوستان سے محبت ہے۔اپنے وطن سے محبت کسی غیر ملک سے نفرت کے مستلزم نہیں ہے۔ [۱۷]

پس اقبال ملت کی محبت میں ضرور مستغرق رہا لیکن اُس کی یہ ملی محبت ہندوستان یا ہندو سے نفرت کو مستلزم نہیں رہی درج بالا اشعار میں بیان کیا گیا تخیل ہندو کو ایک جیسا صیدِ قفس کہہ کر پچھلی شکایتیں بھول جانے کو کہنا اور غرورِ شہنشی ٹوٹنے کا انتباہ ہندوستان کی محبت سے محرومی پر دلالت نہیں کرتا۔اقبال آخر دم تک ہندوستان کی آزادی کے لیے قانونی اور سیاسی جنگ لڑتا رہا ۔اور حقیقت یہ ہے کہ وہ اقبال تھا جو ہندوستان کو برطانوی نو آبادی میں ڈھلنے کی بجائے آزادی کی منزل تک لے گیا۔ ہندوستان کی آزادی اور ملتِ اسلامیہ ہند کی آزادی میں یہی بین فرق ہے۔پہلی صورت میں (ہر چند کہ نو آبادی بنانے کا مطالبہ کیا جا رہا تھا تاہم) اگر ہندوستان آزاد

ہو بھی جاتا تو مسلمان ہندو اکثریت کے غلام بن کر لادینی کی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہوتے۔ فکر اقبال نے ایک ہی جنبش میں دونوں کو آزاد کر دیا۔ پہلے مقصد کے لیے جانوں کے نذرانے پیش کرنے والے جری تھے مگر جب سیاسی جنگ ان کی ملت کی نجات کے لیے لڑی جا رہی تھی تو ''انگریز نہیں جائے گا'' کا ہوّا دل میں بٹھا کر کانگریس کے لے پالک بننے پر رضا مند ہو گئے بقول اقبال ع

''یہ ناداں گر گئے سجدے میں جب وقتِ قیام آیا''

نظم ''چاند اور تارے'' (مخزن نومبر ۱۹۰۶ء) کو توجہ سے پڑھا جائے تو ''چاند'' سوائے اقبال کے اور ''تارے'' ملتِ اسلامیہ ہند کے بغیر اور کوئی نظر نہیں آتے۔ جولائی ۱۹۰۴ء کی ایک نظم ''چاند'' اس کا ثبوت ہے۔ اقبال چاند سے مخاطب ہے وہ اپنے کو بھی، سیہ روزی میں چاند کا ہم قسمت بتاتا ہے۔ ایک حلقے میں اگر چاند کی رفتار قائم ہے تو اُس کی گردش بھی گردشِ پرکار ہے۔ دونوں سرگرداں ہیں لیکن اقبال حیران بھی ہے۔ چاند محفلِ ہستی میں فروزاں ہے تو ملتِ اسلامیہ ہند کا چاند سوزاں، اُس کی محفل میں خاموشی ہے تو اِس کے دل میں، دونوں رہِ منزل میں ہیں:

زندگی کی رہ میں سرگرداں ہے تُو، حیراں ہوں میں
تو فروزاں محفل ہستی میں ہے، سوزاں ہوں میں
میں رہِ منزل میں ہوں تو بھی رہِ منزل میں ہے
تیری محفل میں جو خاموشی ہے، میرے دل میں ہے

۱۹۰۴ء کی یہ خاموشی ۱۹۰۶ء میں آرزو کا مزار قرار پائی جس سے محشرِ گفتگو اُٹھنے کا اعلان کیا۔ مارچ ۱۹۰۷ء میں ''زمانہ آیا ہے بے حجابی کا کُھل کر اظہارِ مطلب پر اکسانے لگتا ہے۔ چنانچہ چاند سے اقبال کا یہ خطاب یوں ختم ہوتا ہے:

پھر بھی اے ماہِ مبیں میں اور ہوں تو اور ہے
درد جس پہلو سے اُٹھتا ہے وہ پہلو اور ہے
گرچہ میں ظلمت سراپا ہوں، سراپا نُور تو
سینکڑوں منزل ہے ذوقِ آگہی سے دُور تو

جو مری ہستی کا مقصد ہے مجھے معلوم ہے
یہ چمک وہ ہے جبیں جس سے تری محروم ہے [۱۸]

یہ مقصدِ ہستی سے باخبر اور ذوقِ آگہی سے مستفید۔ ملتِ اسلامیہ ہند کا چاند اپنی محفلِ سے گویا ہے۔ اے مزرع شب کے خوشہ چینو! (کیا ترکیب نکالی ہے) سیاسی تگاپو سے تھک کر انجام سفر کا پوچھنے والو! راہ میں مقام کی خواہش، اجل کا پیغام ہے۔[۱۹]

کہنے لگا چاند ہم نشینو! اے مزرعِ شب کے خوشہ چینو!
جنبش سے ہے زندگی جہاں کی یہ رسمِ قدیم ہے یہاں کی
ہے دوڑتا اشہب زمانہ کھا کھا کے طلب کا تازیانہ
اس راہ میں مقام بے محل ہے پوشیدہ قرار میں اجل ہے
چلنے والے نکل گئے ہیں جو ٹھہرے ذرا کچل گئے ہیں
انجام ہے اس خرام کا حُسن آغاز ہے حسن انتہا حسن [۲۰]

۱۹۳۷ء میں محمد لقمان سیکرٹری آل انڈیا مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن کے نام ایک مکتوب اس نظم کی تفسیر ہے لہٰذا اُسی کے اندراج پر اکتفا کی جاتی ہے۔ ”مجھے امید ہے کہ مسلمانوں کی نوجوان نسل اُس نازک سیاسی دور کی اہمیت کو سمجھے گی جس میں آج کل مسلمانانِ ہند گزر رہے ہیں مخالف قوتوں سے ہرگز نہ ڈرو ان سے جدوجہد جاری رکھو کیونکہ جدوجہد ہی میں زندگی کا راز مضمر ہے“[۲۱] مارچ ۱۹۰۷ء میں اقبال نے اعلان کر دیا کہ وہ مقصدِ حیات فاش ہو گیا اور اب اُس کے دیدارِ عام کا زمانہ آ گیا:

زمانہ آیا ہے بے حجابی کا عام دیدارِ یار ہوگا
سکوت تھا پردہ دار جس کا وہ راز اب آشکار ہوگا

اقبال جس رازِ حیات کو اشاروں، کنایوں استعاروں میں بیان کر رہا تھا اور استفہام کے پردے میں جس کی تعلیم چاہتا تھا۔ وہ پردہ دار، سکوت توڑ کر آشکارا ہونے والا ہے۔ اُسے کوئی محرم نہیں مل رہا تھا۔ اب شاید اسے محرم مل گئے اُس کا انتظار ٹوٹا۔ اور مقصدِ حیاتِ قومی کا تعین ہو گیا اس نے کہا:

نہیں ہے غیر از نمود کچھ بھی جو مدعا تیری زندگی کا
تو اک نفس میں جہاں سے مٹنا تجھے مثالِ شرار ہوگا [۲۲]

اب اُس نفس کی شعلہ باری کے دن آ گئے۔ چنانچہ جون ۱۹۰۷ء میں جب علی گڑھ کالج کے یورپین سٹاف اور پرنسپل کے اخراج کے لیے مظاہرے ہو رہے تھے[۲۳] جن کی پُشت پر ٹرسٹیوں کا ایک گروہ تھا۔تو اقبال نے یورپ سے طلبائے علی گڑھ کے نام جو پیغام بھیجا وہ اُس سیاسی ہل چل کے حوالے سے بھی خاص تھا جو اُس سال معمول بن گئی تھی۔[۲۴] ان سیاسی جھگڑوں کی اصل وجہ بھی بلکہ نشانہ وہی تھا جس نے اقبال کا انتظار توڑا تھا۔لیکن اقبال کا تعقل جذبات پر حاوی تھا۔اُس نے لکھا:

اوروں کا ہے پیام اور میرا پیام اور ہے
عشق کے دردمند کا طرزِ کلام اور ہے
طائرِ زیرِ دام کے نالے تو سُن چکے ہو تم
یہ بھی سنو کہ نالۂ طائرِ بام اور ہے
جذبِ حرم سے ہے فروغ انجمنِ حجاز کا
اُس کا مقام اور ہے اُس کا نظام اور ہے
بادہ ہے نیم رس ابھی شوق ہے نارسا ابھی
رہنے دو خم کے منہ پہ تم خِشتِ کلیسیا ابھی[۲۵]

طائرِ زیرِ دام کے مقابل طائرِ بام کا یہ پیغام انتہائی دُور رس نتائج رکھتا تھا۔تحتِ عنوان شذراتِ فکرِ اقبال اِن شآءَ اللہ اس کی وضاحت ہوگی ہنگامہ آراؤں کو طائرِ زیرِ دام کہا گیا ہو تو جذبِ حرم کی بات واضح ہو جاتی ہے۔جن کا مقام، فی الواقعہ زیرِ دام تھا لیکن اقبال نے طلباء کو اُس کے اور نظام کی طرف متوجہ کر کے۔تشنہ کامانِ ہند کو خبردار کیا کہ ساقیانِ ہند، اس اور نظام کی مے سے بے خبر ہیں۔متنبہ کیا کہ سرحدِ چین سے مصر تک پھیلی ہوئی بزم کی بساطِ وسیع، کے ساقی کا جام اور ہے مے اور ہے اس سے فیض اٹھاؤ، اتنی عجلت نہ کرو، شراب نیم رس اور شوق نارسا ہے۔خم کے منہ پر خشتِ کلیسیا، ابھی رہنے دو یہ ابھی کتنے راز رکھتا ہے، اور جب انجمن حجاز کے جذبِ حرم، سے فروغ پر نظر ہو تو معانی اور عمیق ہو جاتے ہیں۔سودیشی تحریک سے متعلق اپنے محولہ بالا بیان میں بھی اقبال نے لکھا تھا:

سیاسی آزادی اقتصادی دوڑ میں سبقت کے بغیر حاصل نہیں ہوتی۔سیاسی آزادی کوئی معمولی چیز نہیں۔انگلستان کے ذرے ذرے میں سیاسی حقوق کے لیے قربانیاں دینے والوں کا خون چمکتا

ہے مگر یہ باغی بن کر نہیں، بلکہ ان لوگوں کی طرح جدوجہد کرتے رہے جن کے دل میں وطن کے قانون اور اُس کے رسوم کی عزت ہوتی ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ بے وجہ جوش ہماری آرزو کو تاریک کر دیتا ہے۔ اور ہم اس جوش میں ایسی طفلانہ حرکات کر دیتے ہیں جس کا مفید اثر کچھ نہیں ہوتا اور نقصان دیرپا ہوتا ہے۔ (۲۶)

علی گڑھ کے نام یہی پیغام تھا، اقبال ایک طرف ہندوستان کی اکثریت کو ماضی کی شکایتیں بھلا کر درِ قفس کے کھلنے کی سوچنے کو کہتے ہیں جہاں دونوں ایک جیسے ہیں اور دوسری طرف مسلمانوں کو خدا سے بیگانگی اختیار نہ کرنے کی اپیل کرتے ہیں۔ یہی وہ اتحاد تھا جسے نیا شوالہ نام دیا گیا تھا۔ یعنی اپنے تشخص پر نظر رکھ کر متحد ہونا۔ کیا طائرِ زیرِ دام کو اس طرف کا خیال تھا؟ یہی تو نامحرمی تھی مگر اپریل ۱۹۰۶ء میں مزار آرزو سے محشرِ گفتگو اٹھنے کی نوید سناتے ہیں اور مارچ ۱۹۰۷ء میں ''دیدار یار کے عام ہونے'' کا اعلان کر دیتے۔ اس اعلان کے اسباب کیا تھے۔ لوگ کہتے ہیں یہ یورپ کا سَحر تھا لیکن وہ بھول جاتے ہیں کہ اُس کے ''نیا شوالہ'' کا بنیادی نکتہ ہندوستان کے مسلمانوں کی توجہ کا مرکز بن گیا تھا اور شملہ وفد کے سربراہ سر آغا خان سوئم وائسرائے کو اس بات پر آمادہ کر چکے تھے کہ:

مسلمانانِ ہند کو محض ایک اقلیت نہ گردانا جائے بلکہ قوم کے اندر قوم سمجھا جائے جس کے حقوق اور ذمہ داری کا تحفظ دستور کے اندر ہو۔ (۲۷)

اگر اکثریتی ہندو یہی بات تسلیم کر لیتا تو ہندوستان کے نصیب بیسویں صدی کے پہلے ہی عشرے میں بدل چکے ہوتے، مگر ہندو تادمِ آخر (جیسا کہ نہرو رپورٹ اور جناح گاندھی مذاکرات سے ثابت ہے) مسلمانوں کو بحیثیتِ قوم تسلیم کرنے کو تیار نہ تھے۔ شملہ وفد کی خبر گویا درِ دنہاں کے محرموں کا انبوہِ کثیر مل جانے کی خبر تھی۔ اقبال کا دل بلّیوں اُچھلنے لگا۔ اب اُس نے اعلان کیا۔ اے بلبل جس ''گل'' کی جستجو تڑپاتی تھی وہ مل گیا۔ میری خوبیِ قسمت، ورنہ اب تک تو نامرادی ہی نامرادی تھی، جس نے نفس کو سینۂ خون گشتہ کے لیے نشتر بنا دیا تھا۔ لب آشنائے راز ہونا چاہتے تھے۔ مگر اس غوغائے محشر کو سینے میں تھامے رکھنا مجبوری تھی۔ اب نہ وہ نالہ خام رہا تھا۔ نہ خموشی زبان، کرنے کی مشکل درپیش تھی۔ اب اُسے یقین ہو گیا تھا کہ میرے رازداں اور بھی ہیں اور فریاد بے اثر نہیں جائے گی۔ یہ نظم ''وصال'' اگست ۱۹۰۷ء کے مطالب ہیں:

اب تأثر کے جہاں میں وہ پریشانی نہیں
اہلِ گلشن پر گراں میری غزل خوانی نہیں (۲۸)

کیا اس شعر کے ہوتے ہوئے اور اُس کُھلے پس منظر سے آگاہ ہو جانے کے بعد بھی اس نظم کو کسی ''اِس یا اُس'' کے وصال سے تعبیر کرنا مناسب ہوگا؟ حقیقت یہ ہے کہ یہ ''نیا شوالہ'' تعمیر کرنے کرانے کی وسائل دستیاب ہونے کی مسرت کا اظہار ہے۔ ۱۹۰۹ء کے منٹو مارلے اصطلاحات کے ایکٹ میں شملہ وفد کی سوچ بار پا چکی تھی۔ مسلم لیگ کی تشکیل نہ صرف ہندوستان میں ہوئی بلکہ انگلستان میں بھی اُس کی شاخ قائم ہو چکی تھی۔ یہ اقبال کے دیرینہ خواب کی تعبیر تھی یہی بے حجابی کے دَور اور ''وصال'' کا زمانہ تھا جب تأثر کے جہاں میں وہ پریشانی نہ رہی مسلم اجتماعیت کا سٹیج قائم ہو چکا تھا۔ لیگ نے جب ۱۹۱۳ء میں جنوبی ایشیا میں خود مختار حکومت کے قیام کو اپنا نصب العین بنایا تو کانگرسی حلقوں نے بھی خوشی کا اظہار کر لیا اور ہندو مسلم مفاہمت کی فضا سازگار ہونے لگی۔ یہی تو ۱۸۹۵ء سے عموماً اور ۱۹۰۱ء، ۱۹۰۳ء کے بعد خصوصی طور پر۔ اقبال کی خواہش تھی۔ لہٰذا ۲۸ مارچ ۱۹۰۹ء کے مکتوب بنام منشی غلام قادر فرخ امرتسری۔ میں اقبال کا کُھلے لفظوں میں لکھنا اسی ''وصال'' ہی کا کرشمہ تھا۔ ورنہ پہلے ایسا کہہ گزرنا کب آسان تھا۔

میرا نظریہ رہا ہے کہ اس ملک (ہندوستان) سے مذہبی اختلافات اُٹھ جائیں اور میں اب بھی اپنی نجی زندگی میں اس اصول پر کاربند ہوں۔ مگر اب میں سوچتا ہوں کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے بہتر ہے کہ وہ اپنا اپنا قومی تشخص ایک دوسرے سے الگ برقرار رکھیں۔ ہندوستان کے لیے ایک مشترک قومیت کا تصور بجائے خود نہایت حسین اور شاعرانہ کشش کا حامل ہے۔ تاہم موجودہ حالات اور دونوں قوموں کے نادانستہ رجحانات کے پیشِ نظر وہ ناقابل عمل ہے۔ (۲۹)

یہ اقبال کی نظم ستارہ (مخزن جولائی ۱۹۰۹ء) اور ''دو ستارے'' کے مطالب کے عین مطابق ہے۔ نظم ''چاند اور تارے'' اور نظم ستارہ کا یہی ایک فرق ذہن کو محسوس ہوتا ہے کہ پہلے ہندو مسلم تمام اہلِ ہند مخاطب تھے اب صرف ایک تارہ یعنی مسلم قوم مخاطب ہے جس کے لیے قرار، اجل ہے۔ اقبال اس ''ستارے'' کو متنبہ کرتا ہے کہ آسماں میں زمین سے دُور گھر بنا کر بھی تو رات بھر کانپتے گزار دیتا ہے۔ یہ بستی عجیب ہے۔ یہاں ایک کا اوج دوسرے کی پستی بغیر ممکن ہی نہیں۔ اس لیے ایک لحظہ بھی تغیر آشنائی سے محرومی۔ زندگی سے محرومی ہے۔

قمر کا خوف کہ ہے خطرۂ سحر تجھ کو مآلِ حسن کی کیا مل گئی خبر تجھ کو
متاعِ نور کے لُٹ جانے کا ہے ڈر تجھ کو ہے کیا ہراسِ فنا، صورت شرر تجھ کو
زمیں سے دور دیا آسماں نے گھر تجھ کو مثالِ ماہ اڑھائی قبائے زر تجھ کو
غضب ہے پھر تری ننھی سی جان ڈرتی ہے
تمام رات تری کانپتے گزرتی ہے
چمکنے والے مسافر! عجب یہ بستی ہے جو اوج ایک کا ہے دوسرے کی پستی ہے
اجل ہے لاکھوں ستاروں کی اک ولادتِ مہر فنا کی نیند مئے زندگی کی مستی ہے
وداعِ غنچہ میں ہے رازِ آفرینشِ گل عدم، عدم ہے، کہ آئینہ دارِ ہستی ہے
سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں
ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں [۳۰]

''چاند اور تارے'' سے اس نظم کو مخاطب کے علاوہ اور جو شے ممتاز کرتی ہے وہ ''جو اوج ایک کا ہے دوسرے کی پستی ہے'' اور پھر ''دو ستارے'' اس خیال کی شرح کرنے طلوع ہوتے ہیں۔ جناب کلیم الدین احمد کو وہم ہوا۔ کہ اقبال ستارے کو ننھی سی جان کہتا ہے لہٰذا وہ نہیں جانتا کہ جان اس کی ننھی سہی لیکن ممکن ہے وہ نظامِ شمسی کی طرح کسی نظام کا مرکز ہو''[۳۱] اگر جنابِ کلیم الدین احمد مفروضوں کی بجائے دقتِ نظر کا ثبوت دیتے تو انھیں یہ جان لینے میں کوئی مشکل پیش نہ آتی کہ اس استعارے کا مستعارلہ، ''ملت اسلامیہ ہند'' ہے اور یوں یہ ''ننھی سی جان'' جسے ہندوستان میں ایک معمولی اقلیت کہہ کر اس کے قومی تشخص کا انکار کیا جا رہا ہے۔ فی الواقعہ ایک مکمل نظام ہستی کا مرکز ہے اور اُس بلند آشیاں اور بلند اقبال ملت کے وجود سے انکار ہی تو وہ دردِ پنہاں تھا اقبال کو جس کے محرم کی تلاش تھی۔ اس نظم میں ستارہ ''ملت اسلامیہ ہند'' کا استعارہ تھا۔ جسے ایک کے اوج اور دوسرے کی پستی کا فطری قانون سمجھایا جا رہا ہے۔ اگست ۱۹۰۹ء کے مخزن میں نظم ''دو ستارے'' شائع ہوئی جو اس نظم ''ستارے'' کے مفہوم کو بڑے سائنسی دلائل سے واضح کرتی تھی۔ نظم ستارہ تغیر کو ایک اٹل قانون بتا رہی تھی اور زمیں سے دور آسماں میں گھر'' دینے کی بات، اس ستارے کی بلند اقبالی کا اعلان تھا اور مصاف زندگی میں اُس کے مقامِ دوامی کا یہ اشارہ دینے کے بعد انجامِ خرام کو ایک کے اوج اور دوسرے کی پستی سے مشروط کر دیا تھا۔ اب نظم دو ستارے آنے والی اُس مصیبت کا حل بتاتی ہے جو ''کمزور کی پستی کے بغیر ختم نہ

ہوگی''۔ ایک قِران: یعنی ہندوستان میں اتفاقاً دو ستارے یک جا ہو جاتے ہیں۔ ایک دوسرے سے کہتا ہے کہ وصال دائمی ہو(مخلوط قومیت) تو کیا خوب ہو۔لیکن یہ ممکن نہ تھا۔گردشِ مدام تاروں کے مقدر میں ہے۔اُن کا ایک قران میں رہنا ممکن ہی نہیں جب تک قوی کمزور کے سارے خواص پر چھا نہ جائے (علم نجوم میں نظرات کا اصول اسے تسلیم کرتا ہے)۔اس لیے بقا کے لیے جدائی لازمی ہےاور ثباتِ آشنائی۔محض ایک خواب ہے۔

آئے جو قراں میں دو ستارے　　　کہنے لگا ایک دوسرے سے
یہ وصل مدام ہو تو کیا ہے　　　انجامِ خرام ہو تو کیا ہے
تھوڑا سا جو مہرباں فلک ہو
ہَم دونوں کی ایک ہی چمک ہو
لیکن یہ وصال کی تمنا!　　　پیغامِ فراق تھی سراپا
گردش تاروں کا ہے مقدر　　　ہر ایک کی راہ ہے مقرر
ہے خواب، ثباتِ آشنائی
آئین جہاں کا ہے جدائی (۳۲)

اس مختصر سی نظم کا پہلا حصہ ۱۹۰۷ء تک ان اتحادی تخیلات کا ذکر کرتا ہے جو آفتاب، ہندی ترانہ، ہندوستانی بچوں کا گیت اور نیا شوالہ جیسی دوسری نظموں میں ظاہر ہوئے۔لیکن تشخص انجامِ خرام کا نام نہیں۔انجامِ خرام کسی ایک کے فنا کے بغیر ناممکن ہے اور وہ ظاہر ہے کہ کمزور فریق ہی ہوتا ہے (۳۳)''ہرایک کی راہ ہےمقرر'' سے اقبال''ہمالہ'' پر بھی واقف تھا اوراسی تقدیر انساں کی تلاشِ نو اسے ،جبلی شعور اور شعورِ نبوت کے درمیان حدِ فاصل قائم کرانے میں مصروف رکھے ہوئے تھی۔ستارہ اور دوستارے کے مطالب کو فرخ امرتسری کے نام مکتوب سے ملا کر پڑھا جائے۔تو مشترک قومیت کی دو روئیں برابر چلتی نظر آئیں گی۔ایک تو وہ مشترک قومیت کا خواب تھا جو دونوں ستاروں کی ایک ہی چمک کا متمنی تھا۔جس کا وجود میں آنا اقلیتی ستارے کا اکثریتی ستارے کے خواص کے سامنے سپر انداز ہوئے بغیر ممکن نہ تھا۔لیکن خود مخلوط قومیت کا نسخہ بنانے والے اس اکثریت کی خوش فہمیوں پر بھی ہنس رہے تھے کہ دوستاروں کو ایک ہی چمک دینا دونوں کو اپنے تشخص سے محروم کیے بغیر ممکن نہ تھا۔دوسری طرف لیگی جداگانہ حق نہایت کا مطالبہ تھا جس کا اقبال ایک عرصہ سے پرچار کر رہا تھا۔متحدہ قومیت کا خواب، شاعرانہ

کشش کا حامل ضرور تھا لیکن قابل عمل نہیں۔ چنانچہ قومی زندگی میں، جس ''قابلِ عمل نتیجہ'' کا انتظار لگا تھا اور جس کا مقصدِ اتحاد ایک ایسا ہی قابلِ عمل حل تھا جو عارضی سہی اب ہاتھ آیا اور جو دونوں قوموں کا الگ الگ قومی تشخص برقرار رکھنا تھا۔ جسے جداگانہ حق نیابت کا نام دیا گیا۔ یہی وہ نکتہ تھا جو سید احمد خان مرحوم نے ۱۸۶۷ء ہی میں بتا دیا تھا[۳۴] اور قومی کانگریس کے مسلم صدر بدرالدین طبیب کے نام مکتوب میں بیان کر دیا تھا۔

میں نہیں سمجھتا نیشنل کانگریس کے الفاظ کا مطلب کیا ہے؟ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ہندوستان میں موجود مختلف ذاتوں اور مذاہب کا تعلق ایک قوم سے ہے۔ اوران کے اغراض و مقاصد یکساں ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ ناممکن ہے۔ اگر یہ ناممکن ہے تو نیشنل کانگریس قسم کی کوئی چیز نہیں ہو سکتی اور نہ یہ ہندوستان کے لیے بحیثیت مجموعی مفید ہو سکتی ہے۔[۳۵]

ہندوستان کے لیے ''بحیثیت مجموعی مفید نہ ہونا'' اقبال کے ہاں ''جو اوج ایک کا ہے دوسرے کی پستی ہے'' کی صورت میں اور بھی کھل کر سامنے آیا، کیونکہ نیشنل کانگریس کے ذریعے ثباتِ آشنائی اور وصلِ مدام۔ انجامِ خرام کے بغیر ممکن نہ تھا جس کا نتیجہ نہ صرف کمزور کی فنا میں نکلنا تھا خود اکثریت کو بھی مٹنا تھا (H_2O=Water) نہ آکسیجن رہی نہ ہائیڈروجن---۱۸۹۲ء کے قانون مجالس ہند میں دو قوموں کا وجود تسلیم کیا گیا تھا۔

۱۹۰۶ء میں شملہ وفد نے ان پر مہر تصدیق ثبت کرا دی تھی (قوم کے اندر قوم نہ کہ معمولی اقلیت) ۱۹۰۹ء کے ایکٹ میں بھی یہ سوچ بار پا چکی تھی۔ مسلم نمائندہ تنظیم مسلم لیگ قائم ہو چکی تھی۔ یہ سب وہ کام تھے اقبال کی فکر جن کے گرد گھومتی تھی۔

یورپ کے اثرات سے انکار ممکن نہیں، لیکن ہندوستان کے اندر حصولِ امن کے خاطر ہونے والی یہ کوششیں جو ہر لحاظ سے اقبال کی آرزوؤں کا مظہر تھیں۔ فکر اقبال کا اُن سے متاثر ہونا بدیہی تھا۔ دوستاروں کا اپنے اپنے مقررہ خطوط پر گردش کرنے کے لیے الگ ہو جانا اور ایک قران کے اندر خرام کے انجام کا سوچنا ترک کر دینا کہ یہ فطری آئین کے خلاف ہے۔ کسی انحرافی نقطۂ نظر کی شہادت نہیں دیتے بلکہ یہ اُس ''نیا شوالہ'' کے حصول کا عملی راستہ تھا جسے مسلم لیگ نے اختیار کیا۔ سید ابوالاعلی مودودی کا یہ ارشاد کہ اقبال نے مجبوراً مسلم لیگ کا ساتھ دیا (اقبالیات کے سو سال، اقبال اکیڈمی، لاہور) محض ان کا وہم تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلم لیگ اقبال کے خوابوں کی تعبیر تھی۔ نیا شوالہ ایسی ہی متحدہ اور پُرامن فضا کی تخلیق کا مطالبہ تھا جہاں

دونوں فریق اپنا تشخص قائم رکھتے ہوئے یک آہنگ ہوں۔ اس لیے کہ یک چمک ہونا تشخص مٹنے یا اپنے مقررہ راستے سے بھٹک جانے بغیر ممکن نہیں۔

اس لیے نہ تو قیام یورپ میں اقبال کی فکر میں کسی ایسے انقلاب کا سراغ ملتا ہے جو قیامِ یورپ سے پہلے کی فکر سے متصادم ہو اور نہ یہ بات کوئی محکم ثبوت رکھتی ہے کہ خدانخواستہ اگر اقبال یورپ نہ جاتا تو اُسے اس فکر کی تحریک نہ ملتی۔ اقبال کے افکار کے اصل محرکات ہندوستان ہی کے اندر برپا ہونے والے واقعات ہیں۔ اس لیے جناب عزیز احمد کا یہ تجزیہ کہ:

> یہ کہنا بڑی غلطی ہوگی کہ ۱۹۰۹ء کے ایکٹ یا اُن حالات کا جن کا نتیجہ اس ایکٹ کی صورت میں ظاہر ہوا، اقبال پر کوئی اثر ہوا۔ [۳۶]

بجائے خود ایک بہت بڑی غلطی ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ سب کچھ اقبال کے تخیل اور ادبی سرگرمیوں کا نتیجہ تھا۔ ۱۹۰۹ء کے ایکٹ، یا اس ایکٹ کے لیے حالات پیدا کرنے میں، اقبال کی ادبی سرگرمیاں اور تخیل کی کارفرمائی اولیت و آخریت کا درجہ رکھتی ہے۔

> اگر جناب عزیز احمد مانتے ہیں کہ اقبال نے جو راہ اپنائی وہ اول و آخر اُن کے ذہنی ارتقا کی وحدت پر گواہ ہے۔ [۳۷]

تو پھر یہ بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ اقبال کی فکر ہندوستان کے داخلی معاملات سے اور ہندوستان میں رونما ہونے والا واقعات، فکرِ اقبال سے متاثر ہوتے رہے۔ یہ ارتقا فکر ونظر میں نہیں۔ حصولِ امن کے لیے بتدریج عملی ذرائع کے انتخاب اور اقدامات کی تجویز میں ہوا۔

فکرِ اقبال کا محوری نقطہ ہندوستان کے اندر ایک ایسی پُرامن سیاسی فضا (نیا شوالہ) کا حصول تھا۔ جس میں ہندوستان کی آزادی اور ہندی اقوام کے انفرادی تشخص کے تحفظ کی یکساں اہمیت تھی اور اقبال یہی کچھ اوروں سے بھی چاہتا تھا۔ یہی فکر اقبال کی آفاقیت تھی اور یہی مقامیت۔

فصل دوم:

قومی کردار سازی کی مہم

(۱۹۰۹ءتا ۱۹۱۱ء)

۱۔ شذراتِ فکرِ اقبال

۱۹۱۰ء میں اقبال نے اپنے ''افکار پریشاں'' کو Stray thoughts کے عنوان سے ایک بیاض میں جمع کیا۔ یہ بیاض جس کے بعض حصے New Era میں شائع بھی ہوئے اقبال کے برسوں کے مطالعہ اور غور وفکر کی شیرازہ بندتھی۔ ان افکار سے چند ایک نکات فی الوقت ہماری خصوصی توجہ کا مرکز ہیں۔

پہلا نکتہ: تولیتِ اقوام

''کسی بدیسی حکومت کا مُطلق بے لوث ہونا ممکن نہیں۔ تاہم اقوام کی تولیت ضروری ہے۔ بعض اوقات اس تولیت و تربیت کے معاوضے میں اقوام کو نان شبینہ کا بھی محتاج ہونا پڑتا ہے۔ اہل میکسیکو کو ہسپانیہ والوں کے ماتحت، تربیت کے شدید مراحل سے گزرنا پڑا تب کہیں جا کر وہ اپنا انتظام سنبھالنے کے لائق ہوئے۔''[۳۸]

دوسرا نکتہ: دشمنوں سے محبت

''محبت اکسیر سے بڑھ کر ہے'' کہا جاتا ہے اکسیر ادنیٰ دھاتوں کو سونا بنا دیتی ہے۔ لیکن محبت تمام سفلی جذبات کو خود اپنے پاکیزہ وجود سے تبدیل کر دیتی ہے۔ حضرت عیسیٰؑ اور مہاتما بُدھ نے محبت کی ماہیت کا بالکل صحیح ادراک کیا۔ لیکن اخلاقی عینیت کے جوش میں وہ حقائقِ زندگی کو نظر انداز کر گئے۔ انسان سے یہ توقع رکھنا کہ وہ اپنے دشمنوں سے محبت کرے بڑی زیادتی ہے۔ ممکن ہے کہ بعض غیر معمولی افراد نے اپنی زندگی میں اس مقولے کو اپنایا ہو۔ لیکن قومی اخلاق کے اصول کے طور پر یہ مقولہ باطل ثابت ہوتا ہے۔ اگر اہلِ جاپان ان اخلاقی اصولوں پر کار بند ہوتے جو ان کے مذہب سے منسوب ہیں تو جنگِ روس و جاپان کے نتائج بالکل برعکس ہوتے''[۳۹]

تیسرا نکتہ: اقلیتوں کی قوت

''دنیا کی تقدیر کا فیصلہ خاص طور سے اقلیتوں کے ہاتھ رہا ہے۔ یورپ کی تاریخ اس دعوے کی صداقت پر کافی شہادت پیش کرتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے اس کا کوئی نفسیاتی سبب ضرور ہے کہ اقلیتیں ایک قومی عامل کی حیثیت سے تاریخ انسانی پر کیوں اثر انداز رہی ہیں۔ کردار ہی

وہ غیر مرئی قوت ہے جس سے قوموں کے مقدر متعین ہوتے ہیں اور اکثریتی جماعت میں کردار کی استواری ناممکن ہے۔ یہ تو ایک قوت ہے جتنا ہی اُسے تقسیم کیا جائے اُسی قدر یہ کمزور ہوتی ہے۔"(۴۰)

چوتھا نکتہ: اقسامِ حکومت

الیگزینڈر پوپ (۱۶۸۱ء۔۱۷۴۴ء) کہتا ہے۔ مختلف اقسامِ حکومت کے بارے میں جھگڑنا احمقوں کا شیوہ ہے۔ میں اس سیاسی فلسفے سے اتفاق نہیں کر سکتا۔ میری رائے میں حکومت خواہ جس قسم کی بھی ہو۔ وہ بہر صورت قومی کردار کے متعین کرنے والے عوامل میں سے ہے۔ سیاسی اقتدار کا زوال، قومی کردار کے حق میں تباہ کن ہوتا ہے۔ مسلمانانِ ہند اپنے سیاسی زوال کے ساتھ ہی بڑی تیزی سے افتراقی انحطاط میں مبتلا ہو گئے۔ سیاسی قوت کی حیثیت سے شاید اب ہماری ضرورت باقی نہیں لیکن میرا ایمان ہے کہ خدا کی وحدتِ مطلق کے شاہدِ واحد کی حیثیت سے ہمارا وجود اب بھی دنیا کے لیے ناگزیر ہے۔ اقوام عالم میں ہماری اہمیت خالص شواہداتی ہے۔(۴۱)

پانچواں نکتہ: جمہوریت

"جمہوریت میں ضابطہ پسندی کے جذبے کو فروغ دینے کا میلان پایا جاتا ہے۔ ضابطہ پسندی فی نفسہٖ بُری چیز نہیں لیکن بدقسمتی سے یہ خالص اخلاقی نقطۂ نظر کو برطرف کر کے، غیر قانونی اور "غلط" کو معناً مترادف، قرار دے دیتی ہے۔"(۴۲)

۱۹۰۶ء کے بعد اقبال کی ادبی سرگرمیوں کا جائزہ ان مبادی افکار پر توجہ دیے بغیر کسی صورت بھی مکمل اور مفید نہیں ہو سکتا۔ جون ۱۹۰۷ء میں اقبال نے علی گڑھ کالج کے ٹرسٹیوں کی طرف سے کالج کے یورپین سٹاف کی علیحدگی کے مطالبے پر علی گڑھ کے طلباء کے نام یورپ سے جو نظم لکھ کر بھیجی اُس میں جہاں خود کو طائرانِ زیرِ دام کے مقابلے میں اس ہندی قفس سے باہر آزاد فضاؤں میں سانس لینے کے حوالے سے یا ہندی سیاست میں براہِ راست ملوث نہ ہونے والے مبصّر کے حوالے سے طائرِ بام لکھا اور جہاں اپنے "نالہ" کے مختلف پیغام کی طرف متوجہ کرتے ہوئے کہا:

جذب حرم سے ہے فروغِ انجمن حجاز کا
اُس کا مقام اور ہے اُس کا نظام اور ہے

وہاں برطانوی تولیت کو ''ابھی'' برداشت کرنے کی بھی تلقین کی اور وجہ یہ بتائی کہ ابھی بادہ نیم رس اور شوقِ بادہ نارسا'' ہے۔ برطانوی تولیت کا یہ ''بادۂ نیم رس''۔ ''جدید نظام کے لیے جدید تعلیم''، جس کی طرف ''زبانِ حال'' سے اسلامیہ کالج کی طرف بلایا تھا اور جدید نظام جمہوریت، ''خلافتِ اسلامیہ'' اور ''اسلام بطور سیاسی و اخلاقی نصب العین'' میں اقبال نے ''جمہوری نظام'' کو برطانیہ کی طرف سے مسلمانوں ہی کا کام کرنے سے تعبیر کیا ہے جس سے بدقسمتی سے ایشیا کے مسلم حکمران غافل رہے''۔ خشتِ کلیسیا خم پر رہنے دو، کا یہ عرصہ ''ابھی'' کب تک چلا؟ اس کا تعین سرِ دست ممکن نہیں۔ ''ابھی'' اس کی میعاد کو مختصر تر بتاتی ہے۔ لیکن واقعات بتاتے ہیں کہ اقبال کم از کم تیس اور چالیس کے عشروں میں ''برطانوی تولیت'' کی ضرورت سے اکتائے نظر آتے ہیں۔ وہ جہاں یہ آرزو کرتے ہیں کہ دو ستارے ''ہندوستان کے قران میں اپنے انفرادی تشخص کے ساتھ اپنے اپنے مقدر کردہ، اور مقرر کردہ مدار پر اپنا خرام برقرار رکھیں وہاں برطانوی تولیت سے مکمل نجات بھی اب ان کی فکر کا محور بنتی جاتی تھی اور یہی وہ نکتۂ خاص ہے۔ جو راغب احسن اور تھامپسن کے نام اقبال کے خطوط میں کیمبرج کی ''پاکستان سکیم'' سے برأت کے افسانے کی حقیقت کھولتا ہے۔ اپنے موقع و محل پر یہ موضوع مفصل زیرِ بحث آئے گا۔

محبت کی اکسیری کا نسخہ، ''نیا شوالہ'' اور ''ترانۂ ہندی'' کے ذریعے آزمایا جا چکا تھا۔ اشتراکِ عمل کی یہ دعوت، نانک، چشتی، بُدھ، کا تذکرہ لیے آئی لیکن عینیت کا جوش ''حقائقِ زندگی'' کی فصیل نہ گرا سکا۔ دشمن کے لیے محبت قابلِ قبول نہ ٹھہر سکی۔ حقائق زندگی بتا رہے تھے کہ یہ محبت ایک کے اوج دوسرے کی پستی بغیر ہاتھ نہیں آ سکتی۔ ''ستارہ'' اور ''دو ستارے'' میں جو حقائق بیان کیے گئے تھے وہ عمرانی تاریخ کے مصدقہ اصول ہیں۔ مصافِ زندگی کا اٹل اصول، عمل اور ردِعمل کی قوتوں پر مبنی ہے۔ انسانی حیاتِ اجتماعی میں بھی یہ دو قوتیں برسرِ کار رہتی ہیں، اسی فعل و اثر سے جدید ہیئت اجتماعی وجود میں آتی ہے۔ اور کمزور، قوی کے آگے سپر انداز ہونے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اس لیے وہ ''ستارہ'' جسے آپ افقِ ہند پر اتفاقاً قرانِ ہند میں دوسرے ستارہ کے ساتھ اکٹھی ہو جانے والی امتِ مسلمہ کہیں یا اس کا مخاطب اس اُمت کا نمائندہ اقبال ہو۔ بات ایک ہی۔ انجام خرام، بے محل اور مقام، مقام اجل ہے۔ عالمِ عناصر میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ ہائیڈروجن، خود جلنے والی اور جلنے میں مدد دینے والی آکسیجن، انفرادی تشخص برقرار رکھے ہوئے ہیں اور دونوں کے تعاون سے آگ جلتی ہے۔ اس لیے ہر دو عناصر اپنے لیے مقدر کردہ اور مقرر

کردہ راستے پر کمالِ استغراق سے چل رہے ہیں۔ اِسی سے اُن کا انفرادی تشخص ایک ہی فضا میں اکٹھے رہنے اور مل کر آگ جلانے کا مقصد پورا کرنے کے باوجود، قائم ہے۔ یہ جبری احکام کا نتیجہ ہے۔ عالم انسانی میں ایسا ہونا انسان کے اختیار میں ہے۔ گویا ایسی فضا اُسی وقت پیدا ہو سکتی ہے جب ایک فضا میں رہنے والی اقوام۔ یا افراد۔ اپنے اپنے قومی کردار کو کما حقہ، مستحکم کر لیتے ہیں۔ ایسا ہوئے بغیر نہ تو باہمی تعاون کا فطری اصول کارفرما ہونا ممکن تھا نہ نسخۂ مہر و محبت کا کارآمد ہونا یقینی تھا۔ فی الواقعہ محبت کا ایسا پیغام اخلاقی عینیت کا جوش ہی کہلانا چاہیے۔ فرخ امرتسری کے نام مکتوب میں اقبال نے اسی اخلاقی عینیت کے جوش کو شاعرانہ کشش کا حامل لکھا تھا۔ حقائقِ زندگی کا ادراک اُسے ناقابلِ عمل ثابت کر گیا۔ قومی زندگی ۱۹۰۴ء میں اقبال نے جس ''قابلِ عمل نتیجہ'' کی طرف اشارہ کیا تھا اُس کی پہلی کوشش دونوں اقوام کے اپنے اپنے مقررہ راستوں پر مکمل استغراق نہ ہونے کے باعث ناکام ہوگئی۔ ''تُو زآزرمن زابراہم دُور'' دو ستارے میں اسی ''مدارِ اخلاق'' سے اُستواری کی طرف توجہ دلائی تاکہ قرانِ ہند کی فضا تعاونِ باہمی کا وہ نقشہ دکھا سکے جسے ''نیا شوالہ'' نام دیا گیا تھا۔

دوسری طرف اتحاد کی جو دعوت تھی وہ مخلوط قومت سازی کا ایسا عمل تھا۔ جو دونوں قوموں کو ذاتی تشخص سے محروم کر دیتا۔ خصوصاً اس صورت میں تو اُس کا تحلیلی عمل اور بھی آسان ہو جاتا جب یہ انجذابی معاشرہ متناسب نمائندگی پر چل پڑتا۔ یہ تو وہ سائنسی فارمولہ ہے جو مستحکم خودی، کے حامل عناصر فطرت کو بھی تحلیل کر دیتا ہے۔ H_2O=Water کی مثال پہلے پیش کر دی گئی ہے۔ یہی وہ رازِ حیات ہے اقبال برسوں جس کی جستجو میں رہا۔ یہ وہ مقام ہے جہاں نگاہِ شوق کو شریک بینائی کیے بغیر پہنچنا کسی کے بس میں نہیں۔ بزعم خود سائنسی انکشافات سے واقف جناب کلیم الدین احمد، علم الحیات کے اُس سائنسی (مادی) ''وحدت الوجود'' تک کہاں پہنچ سکتے تھے۔ جہاں تک توحید اور شرک کے درمیان کھڑے ہمالہ سے آشنا اقبال کا دیدۂ بینا رسائی پا چکا تھا۔ جب تشخص ہی حاصل نہیں تو ''دعوتِ اتحاد'' کیونکر بارآوار ہوتی۔ اب حصولِ امن کی دو ہی راہیں رہ گئی تھیں۔ یا تو اقوامِ ہند اپنے انفرادی تشخص کو فنا کر کے مخلوط قومی ڈھانچہ تشکیل دیں جو برطانوی تولیت کو مستحکم کرے یا اپنے اپنے انفرادی تشخص کو اپنی اپنی نفسیاتی ساخت کے مطابق متحد منظّم اور مضبوط کریں تاکہ ایک ہی فضا میں ہائیڈروجن اور آکسیجن کی طرح مختلف الخواص ہونے کے باوجود ''آزادیٔ وطن'' کی خاطر باہم معاونت کے اہل ہوسکیں جیسا کہ مذکورہ عناصرِ

فطرت آگ جلانے میں معاون ہو جاتے ہیں۔

اقبال نے ''دوستارے'' اور فرخ کے نام خط میں جو کچھ لکھا وہ اسی دوسری راہ اپنانے کا اعلان تھا اور یہاں بھی اُس نے تاریخی شعور کی آواز پر لبیک کہی یعنی اقلیتوں کے کردار کی آزمائش۔ یہ نہ تو مذہبی تعصب تھا نہ ہندو دشمنی۔ اکثریت نے خود کو اس کا اہل ثابت ہی نہیں کیا تھا اور نہ اکثریت کبھی اس کی اہل ہوسکتی ہے۔ اس لیے کہ اکثریت میں تنظیم کی کمی اسی توانائی کے انتشار کا نتیجہ ہوتی ہے۔ مرکز ثقل سے دوری قوت ثقل کو کمزور کر دیتی ہے اور مرکز سے دور ہونے والی شے خود بھی کمزور ہو جاتی ہے۔ عمل اور ردعمل کے فعل واثر کا قانون۔ ایسی مرکز گریز قوتوں کو مرکز سے پہلے فنا کر دیتا ہے۔ اقبال یہاں بھی اس یقین کے ساتھ آگے بڑھا کہ ''کردار ہی وہ غیر مرئی قوت ہے جس سے قوتوں کے مقدر متعین ہوتے ہیں'' اُس نے الیگزنڈر سے اختلاف کرتے ہوئے لکھا تھا۔ سیاسی اقتدار کا زوال قومی کردار کے حق میں تباہ کن ثابت ہوتا ہے'' مسلمانانِ ہند اپنے سیاسی زوال کے ساتھ ہی بڑی تیزی سے اخلاقی انحطاط میں مبتلا ہو گئے، لیکن وہ چونکہ وحدتِ مطلق کے شاہد واحد کی حیثیت سے مسلمانوں کے بحیثیتِ قوم وجود کو ناگزیر سمجھتا تھا۔ اس لیے کسی بھی لمحے ''احیائے ملت'' کے مشن سے مایوس نہ ہوا۔ اقبال کی شاعری اور نثر دونوں اس کے محضرِ شہادت ہیں کہ اس کی رجائیت اُس کے مشن کی کامیابی اور سچائی پر پختہ ایمان کا نتیجہ تھی۔ اُس کا مشن ذکر الٰہی کا بلند ہونا تھا اور وہ صرف ذاکر کی سربلندی چاہتا ہے۔ ذاکر کی روحِ قومی فنا ہو رہی ہو اور لوگ ذکر بلند کرنے کے مُدعی ہوں تو یہ دعویٰ ایمان و عمل کی کسوٹی پر کھوٹا ہی ثابت ہوگا۔ اقبال نے ذاکر کے حوصلے بلند کیے۔ اُس کے کردار کو جلا دی۔ جینے کا حوصلہ دیا۔ آگے بڑھنے کی ہمت دلائی اور یہ سب کچھ اُس کے اس پیغام کا ثمر تھا کہ ع

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے

اقبال کے نزدیک ''حکومت خواہ جس قسم کی ہو وہ بہرحال قومی کردار کو متعین کرنے والے عوامل میں سے ایک ہوتی ہے۔ جمہوریت بھی اقسامِ حکومت میں سے ایک تھی۔ جس کی ضابطہ پسندی اقبال کو نہ صرف پسند تھی بلکہ وہ اُس کے نزدیک اسلامی نظام خلافت کی روح تھی وہ اسلام تھا جس نے روحانی تجلیات (عبادات) میں بھی اجتماعی رُوح پھونکی۔ قومیت کی روح تو ہے ہی افراد کے اجتماعی ضابطہ سے عہدِ استوار کا نام۔

اگر افرادِ قومیت کے شیرازے سے ایک دوسرے سے وابستہ نہ ہوں گے تو نظامِ قدرت کے قوانین ان کو صفحۂ ہستی سے حرفِ غلط کی طرح مٹا دیں گے۔ قدرت کسی فرد یا مجموعۂ افراد کی پرواہ نہیں کرتی۔ [۴۳]

البتہ ایک حقیقی مؤحد اور رسولِ آخرؐ کی ابدی امامت پر پختہ ایمان کی بدولت اقبال کو جمہوریت کی یہ ادا پسند نہ تھی کہ وہ ''غیر قانونی'' اور غلط کو مترادف بنا کر خالص اخلاقی نقطۂ نظر کو برطرف کر دیتی ہے۔ یہی خالص اخلاقی نقطۂ نظر تو قومیتِ اسلامی کا اصل محرک ہے۔ [۴۴] ہندوستان میں مسلم اقتدار کے خاتمے نے تو مسلمانوں کو صرف اخلاقی انحطاط میں مبتلا کر دیا تھا لیکن مخلوط قومیت کا نسخۂ مغرب اُن کی روح ضبط کر کے بحیثیتِ قوم اُن کو صفحۂ ہستی سے مٹانے کے درپے تھا۔ چنانچہ اقبال نے ایک سچے مسیحا کی حیثیت سے مسلمانوں کے لیے سیاسی اقتدار کے حصول کے ساتھ ساتھ قومی کردار سے ہم آہنگ سیاسی نظام کی توضیح کے لیے اپنی ادبی سرگرمیاں وقف کر دیں۔ اول الذکر مقصد کے لیے مسلم لیگ کے مطالبے ''جداگانہ حق نیابت'' کو اپنے پیغام کی عارضی بنیاد بنایا اور ثانی الذکر مقصد کے لیے جمہوریت کی ضابطہ پسندی میں خالص اخلاقی نقطۂ نظر کو جگہ دلانے کی ٹھانی۔ اس ثانی الذکر مقصد کو بہرحال اولیت حاصل ہونا تھی۔ چنانچہ اقبال نے مسلم جمہوریت، خلافتِ اسلامیہ اور اسلام بحیثیت سیاسی اور اخلاقی نصب العین، جیسے عنوانات پر ملّی روایات اور عصرِ حاضر کے روحانی تقاضوں کے مطابق مقالات تحریر کیے۔ جو آگے چل کر اسرارِ خودی، رموزِ بے خودی کی تخلیق اور تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ کی ترتیب و تدوین کا محرک ثابت ہوئے۔ یہ مقالات، ملتِ اسلامیہ کے انفرادی تشخص میں ربط و ضبط یا مسلم کردار سازی کے حوالے سے ''محبت کی اکسیری'' کے دیرینہ نسخہ کی تازہ آزمائش تھی۔ اس زمانہ میں اقبال نے ''ترانۂ ملی بھی لکھا انشاء اللہ اُس کا تجزیہ ترانۂ ہندی سے تقابلی مطالعہ کے تحت عنوان الگ سے کیا جائے گا۔

۲۔ خلافت اسلامیہ: اکتوبر ۱۹۰۸ء (Political Thoughts In Islam)

لندن کی انجمن اسلام یا پان اسلامک سوسائٹی کے تبلیغی مشن کے حوالے سے اقبال نے چھ (٦) لیکچر دیے۔ پہلا لیکچر اس سوسائٹی کے زیرِ اہتمام لیکسٹن ہال میں دیا گیا۔ [۴۵] ان مقالات یا لیکچرز کے عنوانات یہ تھے:

۱۔ اسلامی تصوف
۲۔ مسلمانوں کا اثر تہذیبِ یورپ پر
۳۔ اسلامی جمہوریت
۴۔ اسلام اور عقلِ انسانی (۴۶)

ڈاکٹر محمد ریاض کے ایک مقالہ ''فکرِ اقبال کا ابتدائی ثروت خیز دور'' میں پولیٹیکل تھاٹس اِن اسلام کے بارے میں لکھا ہے کہ اقبال نے یورپ کے زمانے میں لکھا اور ایک محفل میں پڑھا بھی۔ لندن کے مجلّہ ''سوشیولاجیکل ریویو، کی اکتوبر ۱۹۰۸ء کی اشاعت میں شامل تھا'' (۴۷) اس حوالے سے ہم نے اسے ہندوستان ریویو جولائی دسمبر ۱۹۰۹ء میں شائع کیے گئے مقالہ اسلام ایک سیاسی و اخلاقی نصب العین کی حیثیت سے'' پر فوقیت دی ہے۔ یہ مقالہ ''پولیٹیکل تھاٹس اِن اسلام'' ہندوستان ریویو کی دسمبر ۱۹۱۰ء اور جنوری ۱۹۱۱ء کی اشاعتوں میں دو اقساط میں دوبارہ شائع ہوا۔ جو Thoughts and Reflections of Iqbal میں (صفحات ۵۶ تا ۷۵) شامل ہے۔ چوہدری محمد حسین نے ''خلافتِ اسلامیہ'' کے عنوان سے اس کا اردو ترجمہ کیا جو ظفر برادرس کے زیر اہتمام ۱۹۲۳ء میں ایک کتابچے کی صورت میں شائع ہوا۔ یہ مقالہ مقالات اقبال میں صفحات ۱۲۳ تا ۱۵۲ موجود ہے۔

خلافت اسلامیہ، اسلام بحیثیت ایک سیاسی و اخلاقی نصب العین سے اس حوالے سے مختلف ہے کہ ایک تو یہ مجمل ہے اور دوسرے اس کی حیثیت تاریخی ہے۔ بنیادی طور پر عہدِ رسالت اور مابعد کے فقہاء کے افکار کا اجمالی جائزہ ہے کہیں کہیں اقبال نے اپنی فکر کو راہ دی ہے مگر ایسے مقامات کم کم ہیں جب کہ اسلام بحیثیت سیاسی و اخلاقی نصب العین، معروضی حالات میں تصورِ خلافت کی عملی صورتوں پر اقبال کے تحقیقی افکار پر مشتمل ہے۔ لندن کے باقی مقالات، شاید بن سنور کر تشکیل جدید کا حصہ بن گئے۔

اس خطبے کی تاریخی اہمیت یہ ہے کہ یہ خطبہ انقلابِ ترکی کے حوالے سے لکھا گیا۔ یہ انقلاب ۱۹۰۹ میں عبدالحمید خان کی معزولی پر منتج ہوا۔ اس امر کی وضاحت حضرت علامہ نے محمد دین فوق کے نام اپنے ایک مکتوب ۱۹ دسمبر ۱۹۲۲ء میں خود فرمائی۔ (۴۸) اس مقالے میں حضورؐ سے قبل عربوں کی معاشرتی زندگی اور رئیس قبیلہ کے انتخاب میں باہمی مشاورت کا ذکر کیا ہے وہ لکھتے ہیں:

جب کسی عرب قبیلہ کا سردار یا شیخ مر جاتا تو قبیلہ کے تمام اکابر ایک جگہ جمع ہوتے اور ایک دائرے کی شکل میں مجلس منعقد ہوتی اور جانشینی کے معاملے پر بحث وتمحیص ہوتی۔ قبیلہ کا کوئی رکن جس کو مقتدر و معتبر خاندانوں کے اکابر و روٴسا بالاتفاقِ رائے منتخب کر دیں قبیلہ کا رئیس بن سکتا تھا۔ بقول فان کریمر روایتی بادشاہت کا مفہوم عرب دل و دماغ سے ہرگز مانوس نہ تھا، البتہ کبرسنی بزرگی کا اصول ملحوظ رکھنا پڑتا تھا۔ اختلاف کی صورت میں کسی ایک کو دست بردار ہونا پڑتا تھا ورنہ تلوار فیصلہ کرتی تھی۔ منتخب رئیس اگر جادۂ اعتدال سے منحرف ہوتا تو اسے معزول کیے جانے کا حق حاصل تھا۔ اسلام کے ظہور کے بعد سیاسی حالات و تجربوں پر اجتہاد و تفقہ کے مطابق یہ ابتدائی رسم بتدریج ایک اساسی اصول میں تبدیل ہوگئی۔

حضور اکرمؐ نے عرب کی اس قدیم رسم کو قائم رکھا اور رحلت کے وقت کسی کو اپنا جانشین نامزد نہ کیا۔ طفیل ابن عامر دوسی کی طرف سے قبولِ اسلام کے لیے یہ شرط رکھی گئی تو حضورؐ نے فرمایا حکومت کی باگ تو میرے ہاتھ میں بھی نہیں تیرے ہاتھ میں کیا دوں؟

صدیق اکبرؓ نے اپنے انتخاب کے بعد جو خطبہ دیا اس میں اپنی اطاعت کے لیے خدا اور رسولِ خداؐ کی اطاعت گزاری کو شرط بتایا۔ بصورتِ دیگر اطاعت ترک کر دو۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے طریقِ انتخاب کو حضرت عمرؓ نے فوری ضرورت کا مرحلہ قرار دیتے ہوئے کہا ''تاہم انتخاب کا یہ طریق مذہبِ اسلام میں اصولِ مسلمہ قرار نہیں دیا جا سکتا اقبال نے ڈوزی کی کتاب کا حوالہ دیا جس میں حضرت عمرؓ کا یہ قول مذکور ہے ''وہ انتخاب جو لوگوں کی جزوی رائے کے اظہار پر عمل میں آیا ہو منسوخ و مسترد سمجھنا چاہیے''۔ علامہ اقبال نے ایڈورڈ تھامسن کے نام اپنے مکتوب محررہ ۲۶ جولائی ۱۹۳۴ء میں جس جمہوریت پر یقین نہ رکھنے کا حوالہ دیا ہے(۴۹) وہ ایسی ہی جمہوریت تھی جس میں شہروں کے خاص آمدنی والے لوگ ہی ووٹ (رائے) کا استعمال کر سکتے تھے۔ ورنہ نفسِ جمہوریت کو تو وہ روحِ اسلام کے عین مطابق جانتے تھے۔ حضرت علامہ نے اس ضمن میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منقول ایک حدیث کا حوالہ بھی دیا ہے:

ملت بحیثیت مجموعی کبھی باطل پر متفق و مجتمع نہیں ہو سکتی۔(۵۰)

''ملت بحیثیت مجموعی'' اور چند ''اکابرین امت'' میں جو فرق ہے وہی تو حضرت علامہ کے نزدیک ''جنگ زرگری تھی۔ لیکن مجرد ''ارادہ معتبر'' پر اکتفا اور خالص اخلاقی نقطۂ نظر کی برطرفی تو ان کے نزدیک ''آزری'' تھی۔ کیونکہ انسانوں کی اکثریت نے چاہے وہ علماء وفقہاء

ہی کیوں نہ ہوں اگر ایک قانون بنا لیا ہے اور اس کی خلاف ورزی کسی صورت نہ ہونے پائے اور کسی کو اس سے اختلاف کا حق نہ رہے تو یہی ''حکم الناس علی الناس'' ہے اس لیے کہ اس طرح تو یہ منتخب لوگ خدا اور رسول کے منصب پر فائز کر دیے گئے۔ لیکن وہ چاہے مسلمانوں کی معتمد علیہ پارلیمنٹ ہی کیوں نہ ہو قانون سازی قرآن وسنت کے مطابق (خالص اخلاقی نقطۂ نظر کو ملحوظ رکھتے ہوئے) کرتی ہے۔ تو اسی کا نام شریعت ہے۔ بشرطیکہ اس سے اختلاف کا حق محفوظ رہے۔ بصورتِ دیگر مغربی پارلیمان اور مسلم پارلیمان میں کوئی فرق نہیں رہے گا۔

حضرت عمرؓ کی طرف سے الیکشن کمیشن کے تقرر کو علامہ نے پسند کیا مگر پھر اُسی الیکشن کمیشن میں سے حضرت عثمانؓ کے انتخاب کو آگے چل کر خلافت جیسے اہم مسئلہ میں اختلاف کا موجب کہہ کر حضرت علامہ نے اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ یہ انتخاب گویا جزوی تھا اور اجتماعی فیصلے کے اصول کو ثانوی حیثیت مل گئی تھی۔ اس لیے موجب اختلاف بنا [۵۱] لیکن حضرت علیؓ کے طریق انتخاب کو زیر بحث نہیں لاتے جو جنگِ صفین کا باعث ہوا اور آگے بڑھ جاتے ہیں۔

عہدِ رسالت سے قبل اور عہدِ رسالت وخلافتِ راشدہ کی روایات سے حضرت علامہ یہ نتائج اخذ فرماتے ہیں:

۱۔ جمہوریہ اسلامیہ کی بنا شریعتِ حقہ کے نزدیک، ایک مطلق اور آزاد مساوات پر قائم ہے۔ نہ تو اس میں کوئی مذہبی پیشوائیت اور مسیحیت ہے نہ ذات پات یا نسل وطن کا امتیاز۔ حکمران خود بھی محاسبہ کے لیے پیش ہوتا ہے۔ جیسے کہ حضور اکرمؐ نے کر کے دکھایا۔ پس ایسے نظام کی تعمیر دنیا کی مادی قوتوں پر استوار نہیں ہو سکتی اس کا تمام تر دارومدار ایک منتہائے مشترک وواحد کی روحانی قوت پر ہوگا۔[۵۲]

۲۔ جمہوریہ اسلامیہ میں مذہب وحکومت کو یک جا کرنے کا نام سیاست نہیں۔ بلکہ سیاست یہاں وہ عنصرِ غالب ہے جس میں اس قسم کے فرق وامتیاز کی گنجائش ہی نہیں۔ [۵۳] حضورؐ نے فرمایا میں ایسا ہی بشر ہوں جیسے تم ہو تمھاری میری مغفرت بھی خدا کے رحم وکرم پر موقوف ہے۔ مراد یہ کہ نہ تو یہاں خلیفہ معصوم ہو سکتا ہے نہ اس کے لیے افضل ترین مذہبی پیشوا ہونا ضروری ہے۔ غرض کلیسائیت یا شخصی حکومت، اسلامی سپرٹ کے خلاف ہے۔[۵۴]

۳۔ شریعتِ اسلامیہ کے اصول فطری اور وحی ربانی پر مبنی ہیں۔ باقی فروعات ہیں۔ یہ تفصیلی قانون سازی فقیہہ یا قاضی کرتا ہے۔ اگر کسی وقت کوئی ایسا مسئلہ پیش آجائے جس کا شریعت

نے اس سے پہلے کبھی فیصلہ نہ کیا ہو تو اس صورت میں اجماعِ امت ایک مزید منبع قانون ہے۔ (۵۵)

اس کے بعد حضرت علامہ نے حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد، مذہب کے پردے میں پیدا ہونے والے تین بڑے گروہوں، (i) اہل سنت والجماعت (ii) اہل تشیع اور (iii) خوارج کے افکار کا جائزہ لیا ہے۔

اہل سنت والجماعت کے طریق کو خلافت انتخابیہ سے تعبیر کیا گیا ہے، خلافت راشدہ اور بنو امیہ کے زمانہ میں ہر امر میں حضورؐ کے صحابہؓ سے مشورہ لیا جاتا تھا لیکن خلافت عباسیہ میں خلافت کا مسئلہ عالمانہ طریق پر زیر بحث لایا گیا۔ دستور العملِ حکومت پر سب سے پہلے جس فقیہہ نے مفصل بحث کی ان کا نام امام الماوردی ہے۔ علامہ نے انتخاب کنندگان اور امیدوارانِ خلافت، پر الماوردی کے خیالات پیش کیے ہیں اور امیدوارِ خلافت کے لیے ان شرائط کا حوالہ دیا ہے جن کی بنیاد ان طریقوں پر ہے جنھیں مسلمہ اصول ثابت کرنا خود حضرت عمرؓ نے پسند نہیں فرمایا۔ مثلاً خلیفہ کے لیے خاندانِ قریش سے قرابت کی شرط اور مرد ہونے کی شرط، قابلِ ذکر ہیں۔ فی زمانہ اب جب کہ خاندانِ قریش سے قرابت کا وہ مفہوم پورا کرنا نہ تو ممکن ہے نہ جدید معاشرتی طریقوں میں ایسی قرابت داریوں کی کوئی اہمیت رہی ہے۔ یہ شرط بے معنی ہو کر رہ گئی ہے۔ حالانکہ اس شرط کو حضور اکرمؐ کے ارشاد ''الامتہ من القریش'' سے منسوب کیا جاتا ہے۔ حضور اکرمؐ نے اپنے آخری خطبۂ جمعہ میں قریش سے ان کے سابقہ مرتبہ وفضیلت ختم ہو جانے کا واضح اعلان فرمایا۔ پھر اس حدیث کے معانی کا تعین اسی خطبہ کی روشنی میں کیا جانا ضروری تھا۔ خصوصاً زمانۂ حال کے اصولوں سے اس کا انطباق صرف اس طرح ہوسکتا ہے کہ ''قرشیت'' کو قوت کا استعارہ تسلیم کیا جائے۔ الماوردی نے بزورِ قوت برسرِ اقتدار آ جانے والے کو سلطان تسلیم کر لینے کا اصولِ ضرورت اسی حوالے سے دیا۔ گویا اس نے قرشیت کو قریش سے قرابت داری کے مفہوم سے نکال کر قوت کے دائرے میں داخل کر دیا فی زمانہ یہی علامت، سیاسی جماعتوں کو حاصل اکثریت میں منتقل ہوگئی۔ لہٰذا الماوردی کے اصول ضرورت کا مفہوم بدل گیا۔ وہ تو پہلے قابض نامزد حکمران کے خلاف قوت کے مظاہرے کو پسند کرتا ہے مگر یہاں منتخب افراد کے خلاف قوت کے مظاہرے یعنی شخصی حکومت کو اصولِ ضرورت دیا جانے لگا۔ حالانکہ الماوردی کا صاحبِ قوت، عوامی طاقت سے ایک شخصی حکمران اور اسکی حکومت کو بے دخل کر رہا تھا۔

اسی طرح حضرت علامہ نے علامہ بیضادی کے نزدیک خلیفہ کے مرد نہ کہ عورت ہونے کا حوالہ دیا ہے۔ علامہ بیضادی کے مطابق عورت خوارج کے نزدیک ایک خلیفہ ہوسکتی (۵۶) ہے۔ معلوم نہیں خوارج کے یہ عقائد کب سے ہوئے ورنہ خوارج تو خلافت کے انتخاب میں مرد مسلمانوں کے اختیارِ فیصلہ کو بھی شرک بتاتے تھے اور حضرت علیؓ پر تحکیم پر آمادگی کے حوالے سے پہلا فتویٰ داغا گیا۔ نتیجہ یہ کہ خود بھی گاجر مولی کی طرح کٹے اور حضرت علیؓ کا خون بھی بہایا۔ عورت کے خلاف جتنی احادیث ملتی ہیں ان کے وضعی ہونے میں کوئی شبہ نہیں کیونکہ ایسی احادیث کا بنیادی حوالہ ''یوم الجمل'' ہوتا ہے۔ (ملاحظہ ہو مقالہ ہذا ص 137 مع حاشیہ ۱۷۰) اگر خوارج بعد میں جمہوری ہو گئے تھے تو یقیناً اُنھوں نے ان مشترکانہ عقائد سے رجوع کر لیا تھا جن کی بدولت انھیں خارجی (خارج از اسلام) کہا گیا لیکن وہ ظالم جو بگاڑ خودساختہ روایات سے پیدا کر چکے تھے۔ اب وہی اصلی اسلام قرار پا چکا تھا اور ان کی بدلی ہوئی صالح سوچ اب کفر دالحاد کہلانے لگی اور وہ کفر دالحاد جس کی بنا پر وہ خارجی کہلائے اب اسے حکومتِ الٰہیہ تسلیم کر لیا گیا تھا۔

الماوردی کی مقرر کردہ شرائط برائے انتخاب کنندگان: (I) مثلاً بڑے بڑے خاندانوں کے نمائندے، اعاظم فقہا، حکومت کے اعلیٰ عہدیداران اور فوج سپہ سالار ایک جگہ جمع ہوتے ہیں اور مذکورہ اوصاف کے مالک شخص کو خلیفہ مقرر کرتے ہیں [ہمیں افسوس ہے کہ اب تک کوئی ایسی مثال نہ مل سکی کہ ان انتخاب کنندگان، بادشاہوں کے ورثاء یا نامزد جانشینوں کے علاوہ کسی ایسے صاحبِ صفات کو منتخب کیا گیا ہو۔] (II) دوسرا مرحلہ: یہ انتخاب کنندگان اپنے منتخب خلیفہ کو اجتماع وجلوس کی شکل میں مسجد میں لے جاتے ہیں جہاں جمہورِ ملتِ اس نامزدگی کی باقاعدہ تائید و تصدیق کرتے ہیں [یہ بات صاف نہیں کہ یہ جمہورِ ملّت کون سا ادارہ ہے۔ انتخاب کرنے والے ہی تصدیق کنندہ ہیں یا کوئی اور جمہورِ ملت (III) دور دراز علاقوں میں منتخب شدہ خلیفہ کے نمائندوں کو اجازت دی جاتی ہے کہ وہ عام لوگوں سے بیعت لیں۔ گویا ملتِ اسلامیہ انتخابِ خلیفہ کے حوالے سے تین طبقات میں تقسیم کر دی گئی:

(۱) علماء و روساء جو خلیفہ کا انتخاب کرتے ہیں اور وہی اپنے اعتماد پر مُہرِ تصدیق بھی ثبت فرماتے ہیں۔

(۲) وہ نمائندے جو دور دراز علاقوں میں خلیفہ کی نمائندگی کرتے ہیں۔

(۳) عوام الناس جو ان نمائندوں پر اعتماد کا اظہار کر کے خلیفہ کو تسلیم کر لیتے ہیں۔ (۵۷)

ظاہر و باہر یہ طریق وہی ہے جس پر اُمیّہ وعباسیہ کے سلاطین کا اقتدار استوار تھا۔ حضرتِ علامہ ان پر کسی طرح کے جرح کیے بغیر ایک اصول اخذ کرتے ہیں اور وہ یہ کہ اسلام میں انتخاب کے معاملہ میں دارالخلافۃ اور مفصل کے لوگوں میں کوئی فرق نہیں' سوائے اس کے کہ خلیفہ کی موت کی خبر دارالخلافہ کو پہلے ملتی ہے اور دور دراز کے لوگوں کو بعد میں۔ میری ذاتی رائے میں انتخاب اور بیعت کو دو مختلف کام سمجھا گیا تھا۔ انتخاب خواص کا کام تھا اور بیعت عوام کا۔ جب کہ روحِ اسلام امرھم شُوریٰ بینھم اور ان تؤدوا الامانات الیٰ اھلھا کے ذریعے انتخاب و بیعت کو ایک ہی مرحلہ بتاتی ہے۔ اس فرق کے ساتھ کہ انتخاب کے مرحلہ کا اختلاف، بیعت کے وقت چھوڑنا پڑتا ہے اور تمام کے تمام لوگوں کا منتخب حکومت پر اعتماد کا اظہار کرنا واجب ہے۔ مغربی جمہوریت اس آخری حوالے سے اسلامی نظام اجتماع کے برعکس ہے اور یہی جدید جمہوری ریاستوں کا سب سے اہم مسئلہ ہے جسے بدقسمتی سے دینی جماعتوں نے ایک دینی فریضہ کے بطور دل میں بسا لیا ہے۔ دوسرے اصول جو حضرتِ علامہ نے اخذ کیے حسب ذیل ہیں:

۱۔ دارالخلافہ اور مفصل کے لوگوں میں کوئی فرق نہیں، صاحب جائیداد ہونا شرط نہیں۔ خلیفہ کو اختیار ہے کہ اپنا جانشین نامزد کرے چاہے وہ تو اس کا بیٹا ہی کیوں نہ ہو لیکن جمہورِ ملت اس کی تائید نہ کرے تو نامزدگی البتہ شرعاً غیر مکمل رہے گی۔ (۵۸)

۲۔ ایسی کوئی مثال موجود نہیں کہ کوئی حکمران عوام سے بیعت نہ لے سکا ہو۔ لہٰذا جمہور ملت کوئی اور گروہ ہے۔ جس کی تائید و توثیق کے بغیر نامزد حکمران کی نامزدگی نامکمل رہے گی۔ یہی فی الاصل یہودی و نصرانی بپتسمہ تھا (مہر اعتماد و تصدیق) جو خوارج کے زیر اثر اسلام کا حصہ بنی۔ اس تمام بحث کے بعد حضرت علامہ نے اپنی رائے کا یوں اظہار کیا۔ ''معلوم ہوتا ہے کہ قرونِ اولیٰ کے فقہا اس بات میں خطرہ محسوس کرتے تھے کہ عوام الناس کو ووٹ دینے کا حق حاصل ہو یا کبھی عملاً ووٹ دیں کیونکہ یہ تمام فقہاء عموماً اس پر زور دیتے ہیں اور اُنھوں نے اسے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ انتخاب اور ووٹ دینے کا حق صرف خاندانِ پیغمبرؐ تک محدود ہے۔ عام مسلمان انتخاب میں دخل دینے کے مجاز نہیں۔''(۵۹)

حقیقت یہ ہے کہ وہ خوارج نہیں جنھیں جمہوریت پسند انارکسٹ بتایا جا رہا ہے اہلسنت کے نام سے جاری ہونے والے مذکورہ عقائد انھیں کی اختراع ہیں۔

ہندوستان میں مروج مغربی جمہوریت بھی یہ حق صرف شہری اہلِ ثروت تک محدود رکھتی

تھی۔ پنجاب کی یونینسٹ پارٹی بھی اسی طرز کی حمایتی تھی حضرت علامہ اس سوچ کے خلاف تھے فقہاء تو خاندانِ نبوت کے حوالے سے عوام کو حق خود اختیاری سے محروم کر رہے تھے مگر اب تو اس شرط کی تکمیل ممکن ہی نہیں اب ایسا کیوں کیا اور کہا جا رہا ہے۔ درحقیقت یہ خاندانِ نبوت کے نام سے ایک مخصوص جماعت کے اختیار کی جنگ تھی۔ خلافتِ عباسیہ کا وجود ہی ایسے نعرہ کے ثمرات سمیٹنے کی کھلی مثال ہے اور خاندانِ پیغمبر کے نام سے خلافت کا حصول بھی تو خارجی نعرہ تھا۔ اگر اہل سنت سے منسوب یہ الماوردی نظریہ تسلیم کر لیا جائے کہ ووٹ کا حق عامۃ المسلمین کو نہیں خاندانِ پیغمبر کو حاصل ہے تو پھر خاندانِ پیغمبر سے باہر منصبِ خلافت سنبھالنے کا تو جواز ہی نہیں بنتا۔ اس طرح اہلِ تشیع اور خوارج کا نظریہ امامتِ منصوص از خود ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ ووٹ تو دراصل اپنے اس حقِ خلافت سے، جو اولادِ آدم ہونے کی حیثیت میں کسی فرد کو حاصل ہے، کسی اور اہل شخص کے حق میں دست بردار ہونے کا نام ہے۔ جسے یہ حق حاصل نہیں اس کو حقِ خلافت کہاں سے حاصل ہو گا؟

لہٰذا جسے ووٹ کا حق حاصل ہے وہی خاندانِ پیغمبر، خلافت کا بھی حق دار رہا۔ فقہائے اہل سنت نے کم از کم ایسے خیالات کا اظہار کبھی نہیں کیا۔ [۶۰] غلاموں اور عورتوں کے سلبِ اختیار پر جرح کے بعد حضرت علامہ مسجد کی اہمیت واضح کرتے ہیں:

مسجد میں باجماعت اور روزانہ عبادت کا مسئلہ ملتِ اسلامیہ کی سیاسی زندگی کے ساتھ اس طریق پر جذب و متحد ہے کہ ان کو ایک دوسرے سے الگ تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ [۶۱]

مسجد کو مذہبی اور معاشرتی امور کو الگ رکھتے ہوئے تعمیر کرنا گویا اختلافاتِ نظری کے باوجود اجتماعیت کو ہاتھ سے نہ دینا ہے۔ خلیفہ کو معزول کرنا ہو یا خلافت کا قیام و انصرام، مسجد ہمیشہ مرکزی کردار ادا کرتی رہی۔ اسی لیے تو اسے مصلیٰ کہہ کر ساری زمین کو مسلمانوں کی سجدہ گاہ بنا دیا گیا۔ مطلب یہ کہ وہ اتصالِ قومی جو مسجد کے اندر روا ہے وہ مسجد سے باہر بھی لازمی ہے۔ حضرت علامہ نے شذرات میں نطشے کا جنوں کے تحتِ عنواں بڑی مزے کی بات کی ہے جو ہمارے ہاں ان الجھی ہوئی بحثوں کے پیچھے کارفرما نفسیاتی الجھنوں پر بھرپور طنز ہے۔

انسان کی فطرت عجیب تضادات کا مجموعہ ہے۔ اگر میں کسی طوائف سے شادی کر لوں تو اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس قسم کے ناپاک رشتوں پر مجھے کوئی اعتراض نہیں۔ لیکن اگر میرے اس فعل کو حرف و حکایت کا موضوع بنائیں تو مجھے برا لگے گا۔ یعنی جس بات کو میں عملاً روا رکھتا ہوں

اسے نظریاتی طور پر مسترد کر دیتا ہوں۔[۶۲]

خوارج اسی نفسیاتی الجھن کا شکار رہے وہ عوام کے معتمد علیہ خلیفہ سے استعفیٰ طلب کر کے اسے شہید کر گئے لیکن اپنے امامِ منصوص اور نائبِ حق کو اپنے ہی جیسے عوام کے مطالبہ پر کان دھرنے کے جرم میں مشرک و کافر کہہ کر شہید کرنے سے باز نہ آئے۔ان کا وجود تاریخ اسلام میں ہمیشہ نفرتوں کا ہدف رہا ہے لیکن ان کا یہی عجیب و غریب فلسفہ ہمارے فقہاء کو عقلی جواز بھی فراہم کرتا رہا۔یہی حال نطشے کے افکار کا تھا۔

نطشے (۱۸۴۴-۱۹۰۰ء) کا فلسفہ کم از کم اخلاقیات کے دائرے میں یورپ کے طرزِ عمل کو عقلی جواز فراہم کرنے کی ایک کوشش ہے لیکن اشرافیہ کا یہ پیغمبر (خوارج کی طرح) یورپ بھر میں مردود قرار دیا گیا بہت کم لوگ اس کے جنوں (نفسیاتی الجھن) کے رمز آشنا ہیں۔[۶۳]

حضرت علامہ نے منتخب خلیفہ کے اختیارات، وزراء، وزیراعظم کے تقرر وغیرہ پر بحث کی ہے اور قاضی القضاۃ کے حوالے سے لکھا۔"قاضی القضاۃ کو خلیفہ بھی مقرر کر سکتا ہے اور وزیراعظم بھی--- قاضی القضاۃ بحیثیت کفیل و نمائندہ شریعت خلیفہ کو معزول کر سکتا ہے۔گویا دوسرے لفظوں میں اپنے بنانے والے کو مٹا سکتا ہے"[۶۴] حضرت علامہ کا یہ چبھتا ہوا طنز مغربی کلیسائی اختیار کے طرزِ اتباع پر زہر خند کی حیثیت رکھتا ہے۔شیخ الاسلام کا معاملہ اس سے بھی عجیب تر ہے عباسی خلیفہ المقتدر کے عہد میں خلیفہ کی ماں شیخ الاسلام تھی جو ہر جمعہ کو اپنے گرد علماء، قضاۃ، مشائخ عظام اور اکابر امراء کی مجلس منعقد کر کے اپیلیں سنا کرتی تھی۔[۶۵]

قاضی القضاۃ اور شیخ الاسلام میں بلحاظ ایک امر کے فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ موخرالذکر اول الذکر کی طرح شریعت کے ہر لفظی مفہوم کا پابند نہیں۔اس کے فیصلے قدرتی اور فطری عدل وانصاف کے عام کلیوں پر مبنی ہوتے ہیں۔ یوں کہو کہ شیخ الاسلام خلیفہ کے ضمیر کا محافظ ومعین ہوتا ہے......اس عہدے کی اہمیت اسی سے معلوم ہوتی ہے کہ سسلی پر قبضہ کرنے کے بعد نارمنوں نے گیارہویں صدی میں، اپنی حکومت کے دوران بھی اسے قائم رکھا۔[۶۶]

قاضی القضاۃ اور شیخ الاسلام کے مناصب کا اندازہ مغربی کلیسا کے منصب سے مختلف نہ تھا۔جس کے بارے میں حضرت علامہ نے شذرات میں لکھا تھا:

اُنھوں (حضرت عیسیٰؑ) نے جس تحریک کا آغاز کیا وہ جلد جاہلیتِ قبلِ مسیح کی نذر ہوگئی۔میرے نزدیک یورپی عیسائیت، سامی الٰہیات کی زبان میں جاہلیتِ قدیمہ کے ایک ناقص ترجمے سے

زیادہ کچھ نہیں۔ (۶۷)

علامہ نے جب اپنی ملت کے پارساؤں کو بطورِ جماعت، اقتدار کی خواہش و آرزو میں غرق دیکھا تو ان منصب پرست فقیہانِ شرع اور صوفیانِ طریقت کو ''اخبار ملت بیضا شکست'' کا الزام دے کر، حرم زادہ ہونے کے باوجود کلیسا را مرید قرار دیا اور اعلان کیا پیرانِ حرم دیدم در صحنِ کلیسا مست۔

حضرت علامہ نے شیعہ نظریات میں غیابتِ امام کے عقیدہ کو قابل داد حیلہ گری قرار دیا۔ جس کی بدولت شیعہ ایران، میں شہنشاہ ایران صرف املاک کے نگران و محافظ ہیں۔ جن کا مالکِ حقیقی خود امام غائب ہے۔ بحثیت وارثِ رسول اور غیابتِ امام کے بعد فقہائے مجتہد، بحثیت وارثِ امام۔

جہاں تک خوارج کا تعلق ہے ضمناً ان کے افکار کا جا بجا ذکر ہی یہ بتانے کے لیے کافی رہا کہ آج عمومی فکر خوارج کے افکار سے متاثر ہے اور یہی وجہ ہے کہ کسی طرزِ حکومت پر قرار ہوتا ہے نہ اسلام کے نام پر اٹھائی گئی تحریکوں سے معاشرے میں امن نام کی شے باقی رہتی ہے۔ حضرت علامہ نے حضرت علیؓ کا ایک قول خوارج کے بارے میں شاید اس حوالے سے نقل کیا ہے۔

تم کسی نظامِ حکومت میں ایمان نہیں رکھتے مگر نظام و حکومت بغیر چارہ نہیں خواہ اچھا ہو یا برا۔ (۶۸)

اقضاکم علیؓ کا یہ تبصرہ خوارج کی عوام بیزار حکومتِ الٰہیہ کی ساری حقیقت کھول رہا ہے لیکن معلوم نہ ہو سکا حضرت علامہ نے یہ قول کہاں سے نقل کیا۔ نہج البلاغہ میں حضرت علیؓ کا چالیسواں خطبہ ان کے اس نظریہ کو باطل قرار دیتا ہے۔ کلمۃ الحق (ان الحکم الا لِلّٰه) یُراد بِهَا الباطل الخ (۶۹) ہم اس موضوع پر باب اول کی فصلِ دوم میں شرح و بسط سے بحث کر چکے ہیں۔ اس بحث کے خاتمہ پر حضرت علامہ نے یہ نتائج نکالے ہیں کہ:

قرآنِ پاک نے جو اصولِ اساسی قائم کیا وہ انتخاب ہی کا اصول ہے البتہ اس اصول کے فروعی تفصیلات کے استنباط کا دارومدار (عملاً نفاذ کے حوالے سے وقتی حالات اور دیگر واقعات پر چھوڑا گیا ہے۔ مگر مسلمانوں نے شومئ قسمت سے انتخاب کے مسئلہ پر کماحقہ، توجہ نہیں دی اور خالص جمہوری بناؤں پر اصولِ انتخاب کے مسئلہ کو فروغ دینے کی سعی سے قاصر رہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان فاتحین، ایشیاء کے سیاسی نشو و ارتقا کے لیے مطلقاً کچھ نہ کر سکے۔) (۷۰)

اس کے دو اسباب تھے:

۱۔ ایرانیوں اور منگولوں کا انتخاب کے مفہوم سے نا آشنا ہونا اور خلیفہ کو ہمیشہ مظہرِ الوہیت سمجھ کر اس کی پرستش کرنا۔ جو خلیفہ اس سے انکاری ہو اس سے قتل کا سلوک اور بغاوت ایرانیوں کا اصول تھا (جس طرح خوارج نے حضرت علیؓ سے کیا۔ اسی فکر نے عالم اسلام میں السلطان ظل اللہ کو فروغ دیا۔)

۲۔ قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں کا فتوحات میں مصروف رہنا اور تمام تر قوت کا استعمال مملکت و سلطنت کی تقویم و توسیع کے لیے وقف ہو جانا۔ نتیجہ یہ کہ تمام تر اقتدار چند ہاتھوں میں فطری طور پر آ گیا۔ جن کا اقتدار دانستہ نہ سہی عملاً ایک مطلق العنان بادشاہ کے مترادف تھا اور یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ جمہوریت قدرتاً شہنشاہیت کے دوش بدوش چلنے اور کام کرنے کو تیار نہیں۔ (۷۱)

حضرت علامہ لکھتے ہیں (اور یہ نکتہ آج کے مسلم سیاسین کے لیے بھی اتنا ہی مفید ہے جتنا انگریزوں کے لیے مفید تھا۔)

''یہ ایک سبق ہے جسے موجودہ زمانے کے شہنشاہیت پسند انگریز ہم مسلمانوں سے بڑی اچھی طرح سیکھ سکتے ہیں کہ بالآخر اس کوشش (شہنشاہیت اور جمہوریت کے امتزاج) کا نتیجہ وہی ہوگا جو ہماری یا باقی اقوام کی تاریخ میں ہوا'' (۷۲) اس مقالے کا اہم نکتہ جو اس مقالے کے موضوع سے مناسبت رکھتا ہے اور جو درحقیقت زیرِ نظر مقالے کا بھی مرکزی نکتہ ہے حسب ذیل تھا:

شریعتِ حقّہ نسلی یا قومی امتیازات کو جو بظاہر قدرتی سے معلوم ہوتے ہیں ہرگز تسلیم نہیں کرتی اور نہ ہی قومیت کے تاریخی اختلافات اس کے نزدیک کوئی وقعت رکھتے ہیں۔ اسلام کا سیاسی منتہا یہ ہے کہ تمام نسلوں اور قوموں کے آزادانہ اتحاد و اختلاط سے ایک نئی جامع فضائل و کمالات قوم پیدا کی جائے۔ مذہبِ اسلام میں سیاسی ترقی کا معراج نسلی اور ملکی قومیت نہیں اور یہ اس بنا پر کہ ملتِ اسلامیہ کے عام اساسی اصول فطرتِ انسانی پر مبنی ہیں نہ کہ کسی خاص قوم کے خصوصیات نسلی پر۔ ایسی قوم کا اندرونی ربط و ضبط کسی نسلی یا جغرافیائی اتحاد پر قائم نہیں ہوسکتا۔ نہ ہی زبان اور تمدنی روایات و تجارب پر...... پیدائش، شادی، وطنیت وغیرہ کوئی اس قسم کی شرط یا تمیز ایسی قوم میں شمولیت کے مانع نہیں ہوسکتی۔ جب کبھی کوئی فرد اس قوم کے دائرے میں داخل ہوگا اس کو ہم خیال و یک جہتی کا اقرار باللسان کرنا ہوگا۔ جب کبھی اس ہم خیالی سے قدم پیچھے

ہٹائے گا اس وقت قوم کے ساتھ رشتۂ اتحاد منقطع سمجھا جائے گا۔ پھر ایسی عالمگیر قوم کا وطن بھی تمام صفحۂ عالم ہی ہونا چاہیے ـــــ لہٰذا نتیجہ یہ مترتب ہوا کہ ایسے نظام کے تعمیر کی بنیاد دنیا کی مادی قوتوں پر کھڑی نہیں ہوگی۔ اس کا تمام تر دارومدار ایک منتہائے مشترک و واحد کی روحانی قوت پر ہوگا''(۷۳)

حضرت علامہ نے اس قسم کی جامع کمالات ''ملت'' کے حصول کو ناممکن العمل ہونے کی نفی میں یہ دلیل تھی۔

بالقوۃ تو اس قسم کی جامع کمالات ملت پیش تر ہی سے اس دنیا میں موجود ہے جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں۔ زمانہ حال کی سیاسی جماعتوں کی زندگی کا نشوونما زیادہ تر آئین وحکومت کے مشترک اصولوں پر مبنی ہو رہا ہے ـــــ الخ(۷۴)

گویا اس مقالے کے بنیادی مقاصد دو تھے۔ مسلمانانِ ہند کو باہمی افتراق سے بچانا، وطنی اتحاد کے مفروضے سے نکالنا اور ایک ایسی سیاسی جماعت کے تحت جمع ہو جانا جو طبقات، فرقہ واریت، نسل، رنگ، زبان، علاقہ کی تفریقات سے ماورا ہوتی ہے۔ ظاہر ہے وہ مسلم لیگ ہی تھی جس کا بنیادی ''منتہا'' یہ اصول تھا کہ مسلمانوں کو ایک معمولی اقلیت سمجھنے کی بجائے قوم کے اندر قوم سمجھا جائے اور اس کے حقوق وفرائض کو دستوری تحفظ فراہم کیا جائے۔

یہی روزِ اوّل سے اقبال کی فکر کا محور تھا چنانچہ مقالہ کے آخر میں حضرت علامہ نے شہنشاہ ایران کو حاصل ہونے والے قانون اساسئ اصلاحات اور ترکی میں انجمنِ اتحاد کی طرف سے اس کے حصول کی کوششوں کا ذکر کر کے تمام مسلمان سیاسی مصلحین کو مشورہ دیا کہ ''وہ اسلامی آئین سیاسی کے اصولوں کا بغور وخوض مطالعہ کریں اور پہلے سے بدظن قدامت پسندی کو صدمہ پہنچانے کی بجائے جمہور پر یہ ثابت کریں کہ سیاسی آزادی کے یہ اصول جو بظاہر غیر اسلامی نظر آتے ہیں۔ فی الحقیقت (یہی جمہوری اصول) عین اسلامی ہیں۔ اسلام کا مقصود و منتہا ہیں اور اسلامی ضمیر، اسلامی اصول ہی طلب کر رہا ہے تو یقیناً عامۃ الناس کو زیادہ متاثر کر سکیں گے اور مطلوبہ سیاسی انقلاب کے لیے آمادۂ پیکار پائیں گے۔(۷۵)

مراد یہ کہ ''قومیتِ اسلامی'' کا پہلا زینہ اس طبقات پرست اور فرقہ فرقہ اُمت کے اندر، ایک ہی ہے۔ جمہوری اصولوں پر قائم سیاسی جماعتیں۔ جو سیاسی جماعتوں کو غیر اسلامی کہے اور فرقہ واریت کو ''اپنا مسلک نہ چھوڑو دوسرے کے مسلک کو نہ چھیڑو، کا درس دے کر قائم رکھنا

چاہیے، وہ ''اسلامی قومیت'' کا رکن ہو ہی نہیں سکتا۔

۳- اسلام ایک سیاسی اور اخلاقی نصب العین جولائی ۱۹۰۹ء

حضرت علامہ کا یہ ''جواہر وزمرد'' سے بھی قیمتی مقالہ ہندوستان ریویو کے شمارہ جولائی دسمبر ۱۹۰۹ء میں Islam as a Moral and Political Ideal کے عنوان سے شائع ہوا۔ مقالے کی اندرونی شہادت یہ ہے کہ یہ مقالہ دو اقساط میں شائع ہوا۔

> Having discussed in the last issue of this Review the Ethical Ideals of Islam, I now proceed on the political aspect of the Islamic Ideal.(76)

عطیہ فیضی کے نام حضرت علامہ کے مکتوب (۹/اپریل ۱۹۰۹ء) سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ مقالہ انجمن حمایت اسلام میں پڑھا گیا۔

> انجمن میں میرا لیکچر ''اسلام ایک سیاسی و اخلاقی نصب العین کی حیثیت سے'' کے زیرِ عنوان انگریزی میں ہوگا۔ اگر یہ لیکچر شائع ہوا تو ضرور مُرسَلِ خدمت ہوگا۔(۷۷)

یہ مقالہ The Thoughts and Reflections of Iqbal میں (صفحہ ۲۹ تا ۵۵) درج ہے اور ہم نے اسی سے استفادہ کیا۔ یہ مقالہ خلافتِ اسلامیہ ہی کے مطالب کو اقبال کے تدبر کی صورت میں آگے بڑھاتا ہے۔ مقالہ قومی زندگی کے مطالب بھی اس میں سمو دیے گئے ہیں۔ اس طرح یہ اب تک کے گہرے تفکرِ اسلامی کا جامع نقش ہے۔ اس مقالے کا بنیادی مقصد تو جیسا کہ ''شذرات'' کے حوالے سے عرض کیا گیا ''اقلیتوں کی تاریخ ساز قوت'' کو حرکت میں لانا ہے لیکن حضرت علامہ نے مقالے کی ترتیب ایسے رکھی ہے کہ ''سانپ مر جائے اور لاٹھی نہ ٹوٹے'' ''سید کی لوحِ تربت'' سے جو نصائح یا بالفاظِ صحیح لائحہ عمل اپنے لیے خود طے کیا تھا ''حقوق طلبی میں بھی حدود کا لحاظ رکھنا'' اور زبانِ قلم سے کسی کا دل نہ دکھانا۔ فرقہ واریت کو ہوا نہ دینا لیکن نیک نیتی سے بلاخوفِ لومۃِ لائم'' قوم کی مدبرانہ رہنمائی اور راہبری کا فرض پورا کرنا۔ اس مقالے میں یہ تمام اخلاقی قدریں پوری طرح جلوہ گر ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ اقبال نے لندن جاتے ہوئے اطالوی محبّ وطن، سیاسی رہنما اور باغی مازنی (۱۸۲۱۔۱۸۷۰ء) کو خراجِ عقیدت پیش کیا تھا۔ ہرے رہو وطنِ مازنی کے میدانو! لیکن ۱۹۱۰ء میں اقبال نے ''مازنی'' کے تحتِ عنوان شذرات میں لکھا تھا۔ ''مازنی'' کا صحیح دائرہ عمل ادب تھا نہ کہ سیاست، سیاسیات

سے اس کے شغف نے اطالیہ کو اتنا فائدہ نہیں پہنچایا جتنا دنیا کو نقصان پہنچایا ہے۔''(۷۸)

یہ صرف کسی کے بارے میں ریمارکس ہی نہ تھے حضرت علامہ اپنے مشن کے لیے خود دائرہ کار متعین کر رہے تھے چنانچہ حضرت علامہ نے ادبی سرگرمیوں میں ہندوستان کے فوری فوائد کے حصول میں دنیا کے دیرپا فوائد کو کبھی فراموش نہیں کیا۔ زیرِ نظر مقالہ صرف اور صرف مسلمانانِ ہند کو دیگر نظام ہائے حیات کے مقابلے میں اسلام کی حقانیت پر پختہ یقین کے ساتھ متحد ہونے کا ایک درس تھا لیکن اتنا حسین دل نشیں کہ اسے تقابلی جائزے کے حوالے سے وجادلھم بالتی ھی احسن کی کماحقہ، اطاعت کہنا بجا ہوگا۔ حضرت علامہ نے ''جنرل باڈی'' سے الگ ہونے والوں کو بڑی تلخ سچائی کی طرف توجہ دلائی ہے۔

مقالے کے بظاہر تین مگر درحقیقت چار حصے ہیں:

۱۔ اسلام کا اخلاقی نصب العین- تقابلی جائزہ

۲۔ اسلام کا سیاسی نصب العین- تقابلی جائزہ

۳۔ سیاسیاتِ اسلامی کی آئینی بنیادیں

۴۔ ہندی مسلمانوں کی اخلاقی و سیاسی حالت اور اصلاحی تدابیر۔

پہلے حصے میں حضرت علامہ نے معلم یا شارح ہونے کا مدعی نہ ہونے کا ذکر کرتے ہوئے انتہائی مدبرانہ دلیری سے بتایا ہے کہ میں ''سائنسی منہاجات'' استعمال میں لاتے ہوئے اسلام کی حقیقت سے روشناس کرانا چاہتا ہوں اور پھر زرتشت، بدھ مت، نصرانیت اور اسلام کے نظریۂ نجات کا تقابلی تجزیہ کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ جہاں

۱۔ بدھ مت دنیا کو دکھوں کا گھر کہتا ہے اور فرد کو برائی کا مجسمہ بتاتا ہے۔(۷۹)

۲۔ نصرانیت، فطرت کو مجسم گناہ بتاتی اور اس مفسدے کو انسان کی ہلاکت کا باعث دکھاتی ہے۔

۳۔ زرتشتی، انسان کو نیکی بدی کا کارزار بتاتے ہیں جہاں انسان اچھائی کی قوتوں میں شامل ہونے میں آزاد ہے اور اسی کا نام فطری آزادی ہے۔(۸۰)

وہاں...... اسلام، غم، دکھ اور گناہ سے نجات کی راہ دکھاتا ہے لیکن نہ تو انسان کو پیدائشی گناہگار تسلیم کرتا ہے، نہ برائی کو فطرت کے لیے لازمہ بتاتا ہے بلکہ اسلام انسان کو اس قوت سے نوازتا ہے۔ جو دکھوں، غموں، گناہوں اور جدلیت کو مٹا سکتی ہے اور وہ قوت اس ''خوف''

سے نجات ہے جس کے آگے سارے مذاہب سپر انداز ہیں (لا خوف علیھم ولا ھُم یحزنُون)۔

اسلام کے نزدیک فطرت کی منفی قوت قابلِ تسخیر ہے۔ منفی قوتیں اگر قبضہ میں کر لی جائیں تو یہی منفی قوتیں زندگی کے لیے مفید نتائج کا باعث بن سکتی ہیں اور اس کی ایک ہی سبیل ہے ''اللہ پر ایمان'' کیونکہ ہر چیز اللہ کی ہے۔ یعنی فطری آزادی کی اخلاقی رہنمائی۔ ملاحظہ ہو کس طرح فلسفہ خودی کی مبادیات طے ہو رہی ہیں۔ حضرت علامہ قرآنی آیات اور احادیث رسولؐ سے اپنا موقف ثابت کرنے کے بعد عقلی دلائل لاتے ہیں ان کے مطابق بچے کی معصومیت اس کا سب سے بڑا ثبوت ہے کہ انسان نہ تو پیدائشی گنہگار تسلیم کرتا ہے نہ برائی کو فطرت کے لیے تلازمہ قرار دیتا ہے۔ مذہب میں ملا ازم نے اور سیاست میں آمریت نے اسے غلامانہ اطاعت گزاری پر مجبور کر کے برا بنا دیا ہے (کیونکہ غلامی فطرتِ انسان کو ناپسند ہے اور جبر اسے بغاوت کی راہ دکھاتا ہے اس لیے کہ جبر خود بھی تو بغاء ہے ہر عمل اپنے نتیجہ (تقدیر) کو روک نہیں سکتا) انسان کا برا ہونا برے برتاؤ کا نتیجہ ہے۔

چنانچہ حضرت علامہ کے نزدیک مذہبی مطلق العنانی کا دشمن لوتھر اور سیاسی مطلق انسانی کا دشمن روسو۔ یورپ کے نجات دہندہ کی حیثیت سے قابل قدر ہیں اور ان کے مذہبی اور سیاسی افکار کو ''نجات دہندہ'' ہی کے حوالے سے دیکھا جانا چاہیے حضرت علامہ ان دونوں اصولوں کو اسلام کی عنایت قرار دیتے ہیں (تَعَالَوۡا اِلٰی کَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَیۡنَنَا وَ بَیۡنَکُمۡ اَلَّا نَعۡبُدَ اِلَّا اللّٰہَ وَلَا نُشۡرِکَ بِہٖ شَیۡئًا وَّلَا یَتَّخِذَ بَعۡضُنَا بَعۡضًا اَرۡبَابًا مِّنۡ دُوۡنِ اللّٰہِ) ہرقلِ رومی نے جس دعوت کو ٹھکرا دیا تھا۔ یورپ نے لوتھر اور روسو کے زیر اثر اسے عملاً تسلیم کر لیا ہے۔[۸۱] مثلاً یہ کہ:

(i) انسان اخلاقی نقطۂ نظر سے فطرتاً نیک اور پر امن ہے۔

(ii) بلحاظ طبیعت یہ توانائی کا یونٹ ہے۔ جو اپنی خوابیدہ قوتوں کو کائنات سے اپنے تعلق سے بے خبری کی وجہ سے کام میں نہیں لا سکتا۔ اسلام اسے اس قوی تشخص سے آشنا کرتا ہے (عَلَّمَ الۡاِنۡسَانَ مَا لَمۡ یَعۡلَمۡ)۔[۸۲]

اسے عزت نفس دے کر خدا کی اس وسیع دنیا میں آزادی سے چلنے دو تو وہ سب کا احترام کرے گا اور بہتری کا سبب بنے گا۔ پس خود فراموشی اور نفس کشی، غربت، غلامانہ اطاعت گزاری جو عجز و انکسار کے حوالے سے خوبصورت لگتی ہے۔ یہ سب مخرب اخلاق مظاہر جنھیں بدھ مت اور نصرانیت قائم رکھنا چاہتے ہیں۔[۸۳] اسلام ان کے مٹانے کے در پے ہے۔ حضرتِ علامہ نے

متعدد آیات اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کی ہیں اور حق تو یہ ہے کہ جدید روحانی تقاضوں کے پیش نظر مفسر قرآن ہونے کا حق ادا کر دیا ہے۔ (۸۴) اور واضح کیا ہے کہ انسان، آزاد اور ذمہ دار ہستی اور اپنی تقدیر کا خود خالق ہے۔ خدا اور بندے کے درمیان کسی کو واسطہ بننے کی ضرورت نہیں۔

> Man is free responsible beeing, he is the maker of his own destiny, his solvation is his own business. There is no mediator between God and man. God is the birthright of every man.(85)

پیغمبر اسلام ﷺ نے کہ قدیم و جدید دنیا کے درمیان ایک رشتہ ہیں، ایک غلام سے ایک قریشی اشراف عورت کا نکاح پڑھایا اور پھر جاہلی تفاخر جب اس رشتے کو توڑنے میں کامیاب ہو گیا تو پیغمبر اسلامؐ نے اس غلام کی مطلّقہ سے خود نکاح کر کے اس جاہلی بت پر کاری ضرب لگائی۔ یہ معمولی انقلاب نہ تھا۔ (۸۶) ''غلام'' کے برائے نام تصور کو اسلام پر غلام اور غلامی کی سرپرستی کی چھاپ لگانے کا بہانہ بنانے والے اس ایک ہی مثال کو دیکھ لیں اور اندھے پن کا ثبوت نہ دیں حضرت علامہ نے جدید دور کے مسلم حکمران امیر عبدالرحمان افغانی اور بعض چترالی غلاموں کو عمائدین سلطنت بنانے کی مثال بھی دی ہے اور بتایا یہ وہ اسلامی اقدار تھیں جنھوں نے غلام کو تخیل اور ارادے کی رفعت سے نوازا۔ کیا آج ہندی مسلمان اس کے حامل ہیں؟ میرا جواب نفی میں ہے۔

''مسئلہ تعداد کا نہیں کردار انسان کا سب سے بڑا ہتھیار ہے۔''(۸۷)

ہندی مسلمان، قوتِ حیات سے محروم ہو گیا ہے وہ اوروں کے سہارے جینا چاہتا ہے۔ اس ملک کی دوسری اقوام کے درمیان اپنی قومیت کے حقیقی اصول سے بے خبر ہے۔ مجھے اندیشہ ہے کہ مسلمانوں کی یہ کج روی اور قومی روش انھیں تباہی کی طرف لے جا رہی ہے۔ وہ تنہا رہ گئے ہیں۔ ہندو کی خوشنودی کی خاطر قومی مفاد پر خاموش ہیں۔ غربت ان کے سروں پر کھیل رہی ہے۔ زندگی کا قانون کمزوروں کے لیے نہیں۔ اخلاقی اور جسمانی دونوں ضعف البتہ دور کیے جا سکتے ہیں۔ ایک ہی علاج ہے تعلیم۔ اخلاقی بلندی تو صرف رہنماؤں کی مقناطیسی شخصیتوں ہی سے ممکن ہے اور ہمارے درمیان یہی جنس نایاب ہے۔ لے دے کر صرف تعلیم ہی ہے مگر تعلیم برائے تعلیم تو احمقوں کی جنت ہے۔ ہم صرف ایسے گریجویٹ گھڑتے ہیں جو حکومت کے کارندے اور دست و بازو ہیں۔ قومی کردار سازی کے لیے قومی تعلیم کی ضرورت ہے، زندگی

خوردونوش ہی کے لیے نہیں، اپنے سکول اپنے کالج یونیورسٹی کیا امداد پر چلنے والے سکولوں سے آپ اپنی قومی زندگی سے لیس افراد پیدا کرسکتے ہیں۔ [۸۸]

یورپ کے بارے میں تو ہمارے نوجوان سب کچھ جانتے ہیں مگر وہ سلطان محمد خان دوم فاتح قسطنطنیہ سے آگاہ نہیں۔ وہ نہیں جانتے کہ جدید یورپ، مسلم تہذیب کا مرہونِ منت ہے۔ یہ تعلیم دماغ سوزی تو ہے۔ مگر دل افروزی اور عزم وارادے کی تقویت کا باعث نہیں۔ یہ نظام تعلیم ہندو کے لیے بھی ویسا ہی ہے۔ اس نے جو دانش مند تخلیق کیے وہی سیاسی ابتری کے ذمہ دار ہیں [۸۹] (سید احمد خان نے مدراس کے گورنر شیکسپیئر سے یہی بات کہی تھی)۔

ملکہ کا شکریہ، کہ تعلیم ہر شخص کے لیے ہے اور ہر شخص کو آزادیٔ رائے حاصل ہے لیکن میرے نزدیک سب بیکار ہے۔ ہم اگر اپنے خیر خواہ ہیں تو ہمارے اپنے تعلیمی ادارے ضروری ہیں جو ہمیں پرامن اور مفید بنا سکیں۔ جو ہمیں آزاد مگر قانون پسند شہری بنائیں۔ مجھے مشکلات کا احساس ہے لیکن میں یہ بھی جانتا ہوں کہ اگر ہم نے مشکلات عبور نہ کیں تو زمانہ ہم سے دامن چھڑالے گا سیاسی نصب العین پر آنے سے پہلے یورپ کے اس الزام کی وضاحت ضروری ہے کہ ان کے نزدیک اسلام جنگوں کے ذریعے پھیلا۔ اس سے انکار نہیں کہ جنگ کسی قوم کی قوت کا اظہار ہوتی ہے جو قوم لڑ نہیں سکتی بچ بھی نہیں سکتی۔ [۹۰]

بلاشبہ دفاعی جنگ کی اجازت قرآن دیتا ہے مگر بے شمار ہدایات اور محاسبے کے انتباہ کے ساتھ اور غیر مسلم کے خلاف جارحیت تو مکمل طور پر ممنوع ہے۔ [۹۱] **وجادلهم بالتی هی احسن** پیغمبر اسلام کے حینِ حیات جتنی جنگیں ہوئیں، سب دفاعی تھیں۔ ۶۲۸ عیسوی میں روما کے خلاف جنگ سفیر کے قتل کا نتیجہ تھی لیکن یہاں بھی املاک کی بربادی، عورتوں پر حملہ اور نہ لڑنے والوں کے قتل سے منع کیا گیا تھا۔

تاریخ شاہد ہے کہ اسلام سیاسی درندگی کے زمانہ میں پھیلا۔ بحثیت مذہب اسلام کی نشر و اشاعت زمانہ اقتدار میں نہیں ہوئی۔ بغداد پر منگولوں کی بربریت (۱۲۵۸ء) سپین میں فرڈینینڈ کے ہاتھوں مسلمانوں کا بے دریغ قتل اور مہاجرت کے بعد سماٹرا میں ملائی لوگوں کا قبولِ اسلام اس کا ثبوت ہے۔ پروفیسر آرنلڈ نے بھی تسلیم کیا ہے۔

سلجوقی ترکوں نے گیارہویں صدی میں اور منگولوں نے تیرہویں صدی میں بحثیت فاتح اسلام قبول کیا۔ اسلام کی بطور مذہب فتح مسلمانوں کے زمانۂ بے چارگی میں ہوئی جیسے جنوبی ہند اور

مشرقی بنگال میں۔ (۹۲)

ایسا اس لیے ہوا کہ اسلام امن کا مذہب ہے۔ قرآن حکیم فساد پھیلانے والوں کو وعید سناتا ہے اور اسکی مذمت ہی پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ اس کی تہہ تک جاتا ہے۔ خفیہ مجالس، قدیم و جدید زمانے کا دستور رہا ہے لیکن قرآن حکیم ان میں بغاوت اور گناہ کی سکیم بنانے کے خلاف حکم سناتا ہے۔ مسلم مفکرین نے اسی روح کو منتقل کیا جب کہا کہ ظلم کے چالیس سال فتنے کے ایک لمحہ سے بہتر ہیں''(۹۳) حکمران کی اطاعت چاہیے وہ نکٹا حبشی ہی کیوں نہ ہو مسلمانوں پر واجب ہے۔ مقصد صرف امن و سلامتی ہی تو ہے۔ اسلام حکمران کے خلاف اٹھ کھڑے ہونے والے مدعیٔ خلافت کے قتل کا حکم دیتا ہے تاکہ تفرقہ نہ پڑے۔ (ذرا بہ نظر غائر دیکھا جائے تو یہ سر سید احمد خان کی مفاہمانہ حکمت اور برطانوی قومیت سے مستفیض ہونے کی پالیسی ہے) ہم میں سے وہ لوگ جن کا مشغلہ ہی ''جنرل باڈی'' سے اختلاف ہے انھیں اپنے سیاسی خیالات پر غور کرنا چاہیے۔ کیا ان کو رسول اکرمؐ کے ان الفاظ کا کوئی پاس و لحاظ بھی ہے۔ (حضرت علامہ کتنی خوبصورتی کے ساتھ اسلام کا دفاع کرتے ہیں۔ برطانیہ کو مسلم ثقافتی احسانات یاد دلاتے ہیں مسلمانوں کو سیاسی حقوق طلبی میں پرامن اور قانون پسند شہری نہ کہ باغی کے سے رویے اپنانے سے اجتناب سکھاتے ہیں اور سارے مسلمانوں کو ایک نمائندہ تنظیم پر جمع ہو جانے کا درس دیتے ہیں)۔

حضرت علامہ زوردار لفظوں میں تفرقہ پسندی کے خلاف بولنے لگتے ہیں جو ان کے دردِ نہاں کی شدت کا احساس دلاتا ہے۔ ''معمولی سے ذاتی مفاد کی خاطر سیاسی نظریات میں ملت سے کٹ جانے والوں کو یہ اوچھی حرکتیں چھوڑنا ہوں گی کہ یہ ملت کے لیے نقصان دہ ہیں''۔ (۹۴)

میرا اصل مدعا یہ ہے کہ سیاسی نظریات کو اسلامی اصولوں کے مطابق کرنا ہوگا۔ اس ملک میں ہم عیسائی حکومت کے ماتحت ہیں۔ ہمیں اپنے اسلاف کا وہ واقعہ یاد رکھنا چاہیے جب وہ اپنوں کے ہاتھوں مہاجرت کر کے حبشہ پہنچے تھے۔ اُنھوں نے وہاں کیا رویہ اپنایا۔ وہی آج ہمارے لیے بھی مشعلِ راہ ہے۔ جہاں ملک کی عیسائی حکومت نے کھلی تنقید کی اجازت دے رکھی ہے۔ (۹۵)

اس سے یہ گمان نہ کرنا چاہیے کہ حضرت علامہ برطانیہ کی بندگی کا درس دے رہے تھے حبشہ کے مہاجرین، مشرکین کے خلاف معاونت طلب تھے یہی کچھ ہندوستان میں ہونا چاہیے۔ یہی حضرت علامہ کا مدعا ہے مراد یہ کہ ''صدا بے آبرو'' نہ ہو جائے) خود سے علامہ نے سید کی لوحِ تربت ۱۹۰۳ء میں جو کچھ کہا تھا آج وہ ساری قوم کے لیے کہا جا رہا ہے۔

حضرت علامہ سوال کرتے ہیں، اسلام اپنے مُتبعین سے کیا مطالبہ کرتا ہے؟

We know that Islam is more than a creed, It is also a Community, a nation, The member birth, Locality, or naturalisation, it consists in the identity of belief.(96)

حضرت علامہ اقبال بتاتے ہیں: ''ہندی مسلمان کی اصطلاح کتنی ہی موزوں کیوں نہ ہو چونکہ اسلام اپنی اصل میں زبان ومکاں سے ماورا ہے۔اس لیے یہ اصطلاح اسلام سے متصادم ہے۔ قومیتِ اسلام، صرف نظریہ ہے۔ جس کی اصل جغرافیائی نہیں۔ اوسط درجہ کے انسان کو چونکہ مادی مرکز مطلوب ہوتا ہے، اس لیے مسلم قومیت، یہ مرکز مکہ میں دیکھتی ہے۔''(۹۷)

جب کہا جاتا ہے کہ اسلام کے مفاد کو مسلمانوں کے مفاد پر فوقیت حاصل ہے تو درحقیقت یہ کہا جا رہا ہوتا ہے کہ بحیثیت یونٹ فرد کے مفادات جماعتی مفاد کے تابع ہیں اور یہی اصولِ اسلامی، ایک آزاد مسلم فرد کی آزادی کے حدود کا تعین کرتا ہے (حضرتِ علامہ، اسلام اور مسلم جماعت کو مترادف قرار دے رہے ہیں اس لیے کہ ملت، جامع الشرائع، دینِ اسلام کا نام ہے۔ مسلمان تو مرسلاً ملت کہلاتے ہیں۔ لہٰذا ہر وہ خادمِ اسلام جو مسلم مفاد سے غافل ہے خادمِ اسلام ہونے کا دعویٰ کرنے کا حق نہیں رکھتا)۔ ایسی جماعت کے لیے موزوں ترین نظامِ حکومت، جمہوری نظام ہی ہوسکتا ہے۔ جو فرد کی نشوو ارتقاء، ہر ممکن حدتک آزاد نہ ہونے کی ضمانت ہے۔ خلیفۂ اسلام، معصوم عن الخطاء نہیں ہوتا بلکہ اسی طرح قانون کا پابند ہوتا جیسے کہ دوسرے مسلمان۔ (حضرت علامہ نے یہاں سلطان مراد کی مثال پیش کی ہے۔)

جمہوریت ہی اسلام کا سیاسی نصب العین ہے۔ ہمیں تسلیم کرنا چاہیے کہ مسلمانوں نے انفرادی آزادی کے اس اجتماعی نظام سے ایشیا کی سیاسی نشوو ارتقا کے لیے کچھ نہیں کیا۔ ان کے ہاں جمہوریت صرف ۳۰ سال تک رہی اور سیاسی پھیلاؤ کے ساتھ ہی غائب ہوگئی۔ ایشیائی ممالک میں اس نظام کی روح پھونکنا انگریزوں کا مقدر تھا۔ انگلینڈ نے صدیوں کی مطلق العنانیت کے کچلے ہوئے لوگوں تک اسے پہنچایا۔ یہی وسیع سلطنت برطانیہ کی قوتِ حیات ہے۔ اس ایمپائر کا استقلال ہمارے حق میں ہے۔ کہ یہ ہمارے ہی کام کو آگے بڑھا رہی ہے۔ برطانوی جمہوری نظام ہندوستان میں مسلمانوں کا عددی تحفظ ہی نہیں کرتا بلکہ

England infact is doing one of our great duties- which unfavourable circumstances did not permit us to perform. It is

not the number of Mohammadans which it protects, but the spirit of the british Empire makes it the greatest Mohammadan Empire in the world.(98)

ذرا اس جملہ پر غور فرمایئے حضرت علامہ کی بصیرت کس طرح اور کس کس رنگ میں کام کر رہی ہے۔ اقلیت کی تاریخ ساز قوت کو اس کے نظامِ حکومت کے حوالے سے کس طرح قومی کردار سازی کی راہ دکھائی جا رہی ہے۔ جمہوریت اور کچھ نہیں تو دوسروں کے نقطہ نظر کو حوصلہ مندی سے سننے کی صلاحیت تو پیدا کرتی ہے۔ فروعی اختلافات پر اپنے ہی مسلمانوں کو قابل گردن زدنی قرار دینے والے تشدد پسندوں کے لیے جمہوریت سے بڑھ کر اور کون سا مصلح ہو سکتا ہے۔ برطانوی ایمپریلزم سے بھی تربیت کا کام لینا ہی تو رجائیت کا کمال ہے۔ علی گڑھ کے طلباء کو ''طائرِ بام'' کا یہی پیغام تو پہنچا تھا:

بادہ ہے نیم رس ابھی، شوق ہے نارسا ابھی
رہنے دو خم کے منہ پہ تم خشتِ کلیسیا ابھی

اس میں ''ابھی'' تک فہم کی رسائی ضروری ہے۔ مگر اس کے لیے بھی فطرت کی بلندی بہرحال شرط ہے۔ نظم اسیری یہی موضوع رکھتی ہے۔ مختصر ہے اس لیے مکمل درج کر لینے میں شاید کوئی عیب نہ ہو:

ہے اسیری اعتبار افزا جو ہو ہمت بلند
قطرۂ نیساں ہے زندانِ صدف سے ارجمند
مشکِ ازفر چیز کیا ہے اک لہو کی بوند ہے
مشک بن جاتی ہے ہو کر نافۂ آہو میں بند
ہر کسی کی تربیت کرتی نہیں قدرت مگر
کم ہیں وہ طائر کہ ہیں دامِ قفس سے بہرہ مند
شہپرِ زاغ و زغن دربندِ قید و صید نیست
ایں سعادت قسمتِ شہباز و شاہیں کردہ اند(۹۹)

حضرت علامہ کے تاریخی شعور نے غلامی کو بھی ایک طرح تربیت و پرورش کا عرصہ بتایا۔ تہذیبی ارتقا میں ایسے واقعات بڑی اہمیت کے حامل رہے ہیں۔ تاہم حضرت علامہ کی رجائیت

پسند طبیعت اس عرصہ کو عارضی دیکھتی ہے جو لفظ ''ابھی'' سے بخوبی ظاہر ہے۔ حضرت علامہ نے اسلام کے سیاسی نظام کے یہ دو محکم اصول اساسی بیان فرمائے۔

۱۔ اللہ تعالیٰ کا حکم ہی مقتدر اعلیٰ ہے۔ ماسوائے تشریح کے کسی کا کوئی مقام نہیں۔ اسلام شخصی اتھارٹی سے نفرت کرتا ہے۔ مسلمان اسے انسانی تشخص کے انکشاف کا دشمن سمجھتے ہیں۔ شیعہ تصورِ امامت، جس میں امام معصوم ہوتا ہے اور اس کی قانونی تشریح حتمی ہوتی ہے۔ تاریخِ انسانی کے ابتدائی معاشروں میں مفید رہی ہوگی لیکن یہ مہذب معاشروں میں کام نہیں آسکتی۔ ایران میں اصولِ انتخاب کی تڑپ اس کی شاید عادل ہے۔ (حضرت علامہ نے ایران میں جمہوری انقلاب کی روح کو کتنی مدت پہلے بیدار ہوتے دیکھ لیا تھا)۔

۲۔ تمام افرادِ ملت میں مساوات اور برابری۔ یہاں کسی اشرافیت کا حوالہ نہیں چلتا سوائے ''خوفِ خدا'' کے۔ اسلام ایک انجمن ہے۔ جہاں نہ کسی مراعات یافتہ طبقہ کی گنجائش ہے نہ ملا ازم کی گنجائش ہے۔ نہ ذات پات یا طبقات کی گنجائش ہے۔ اس انجمن کا قیام دو کلمات پر ایمان سے مشروط ہے۔ قرآن اور سنت (توحید باری تعالیٰ اور الرسول آخرؐ کی ابدی امامت۔) اور یہی اس کی آفاقیت اور بین الاقوامیت ہے۔ یہی وہ بندھن تھا جس نے قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں کو سیاسی قوت بنایا۔ ہندوستان میں مسلم اقتدار کا راز ضعیفوں اور کچلے ہوئے لوگوں (ہندو طبقاتیت کے ستائے ہوئے عوام) کی سر بلندی میں تھا۔ برطانوی اقتدار کا ماحصل بھی یہی ہے۔ اگر برطانیہ نے اس اصول کو مضبوطی سے تھاما تو یہ اس کے لیے اتنا ہی مفید ہوگا جتنا کہ اس کے پیش رو مسلمانوں کے لیے مفید تھا۔[۱۰۰]

اب حضرت علامہ مسلمانوں کو اصل موضوع ''ملت'' کے مفہوم کی طرف لاتے ہیں۔ کیا ہم ہندی مسلمان، معاشیات مدن، کے معاملے میں اصولِ وحدت کو سچے دل سے مانتے ہیں (علم الاقتصاد میں حضرت علامہ اس پر نادر خیالات ظاہر کر چکے تھے۔) کیا اسلام کی فطری وحدت، سلامت ہے؟ مذہبی مہم جوؤں نے انتشار پھیلا کر کتنے ہی فرقے کھڑے کر دیے ہیں جو باہم دگر برسرِ پیکار ہیں، دوسری طرف ذات پات کی تقسیم ہے جس میں ہم یقیناً ہندو سے بھی سبقت لے گئے ہیں۔ ہم تو ذات پات کے دہرے مرض میں مبتلا ہیں۔ مذہبی ذات پات فرقہ پرستی اور سماجی یا معاشرتی ذات پات جو ہم نے شاید ہندو سے سیکھی۔ یہ ان طریقوں میں سے الگ ہے جس سے مفتوح اقوام، فاتحین سے انتقام لیتی ہیں۔ میں ان ہر دو، مردود اور منحوس

طبقات بندیوں پر لعنت بھیجتا ہوں۔ میں ان ہر دو کو مسترد کرتا ہوں۔

اللہ کے نام سے انسانیت کے نام سے موسیٰؑ کے نام سے عیسیٰؑ کے نام سے اور اس کے نام سے جس کے نام کے ساتھ میری روئیں روئیں خوشی و مسرت سے مملو ہو جاتی ہیں۔ بالکل اس کے نام سے جو حریت و مساواتِ آدم کا آخری اور حتمی پیغام لایا۔ (۱۰۱)

اسلام واحد اور نا قابلِ تقسیم ہے یہ اپنے اندر کوئی متفرق ندیاں نالے نہیں رکھتا، اسلام شیعہ سنی وہابی کی تفریق سے بے زار ہے۔ جب حق بذاتہِ خطرے میں ہو تو حق کی فروعات پر جھگڑا کیوں؟ (۱۰۲)

رات کی تاریکی میں چلتے ہوئے ٹھوکر کھانے کی شکایت حماقت ہے۔ آیئے مل کر تعمیر ملت میں مقدور بھر حصہ لیں۔ ذات پات اور فرقہ پرستی کے بتوں کو تہس نہس کر دیں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے۔ آیئے ہم اس خطے کے مسلمان ایک عظیم حیات بخش وحدت میں یک جان ہو جائیں۔ آخر خود اپنے اندرونی انتشار میں مبتلا رہ کر ہم دوسروں کو اپنی سوچوں کی راہ پر کیسے ڈال سکتے ہیں؟ انسانیت کو توہم پرستی سے نکالنے کے لیے ایک مثالی ملت اسلامیہ کے طور پر اس وہم و گماں آباد دنیا یعنی ہندوستان میں جہاں ہم نے کچھ نہیں کیا، کچھ کر دکھائیں۔ لیکن یہ کام کبھی نہیں ہو سکے گا۔ جب تک نجات دہندہ خود ان بیڑیوں سے آزاد نہ ہو جن سے وہ دوسروں کو آزاد کرنا چاہتا ہے۔ (۱۰۳)

تجزیہ:

حضرت علامہ نے ہندو کو ''نیا شوالہ'' بنانے کا پیغام دینے کے بعد مسلمانوں کو اپنے اندر اتحاد کے بعد برطانیہ سے جو توقعات وابستہ کی ہیں اس پر توجہ دینی چاہیے۔ یہ دو مقالات، ہندوستان کے مشترکہ دکھوں کے علاج کے لیے اقلیتوں کی تاریخ ساز قوت کو حرکت میں لانے کا ذریعہ ہیں۔ ''خلافتِ اسلامیہ'' میں علامہ نے مسلم فقہاء کے سیاسی افکار کا جائزہ پیش کیا اور بتایا کہ یہ حالات اور ضرورت کے تحت ان ''اصولِ اسلامی'' میں اضافات ہیں جن پر دورِ خلافت میں انتہائی سادگی کے ساتھ عمل کیا گیا اور جو فی الاصل، شخصی حکمرانی کے تصور سے نا آشنا حجازیوں کی ''اجتماعی شورائیت'' کا اصلاح شدہ جلوہ تھا اور مغربی پارلیمانی نظام اسی اصلاح شدہ اجتماعی شورائیت کی بگڑی ہوئی صورت ہے۔ حضرت علامہ نے لوتھر کی تحریکِ اصطلاح مذہب اور روسو کی شہنشاہیت دشمنی کو خراجِ تحسین پیش کرتے ہوئے بتایا۔ نظامِ جمہوری، اصلاً اسلام

ہے۔لیکن اسلام میں اس نظام کی حقیقی روح دو باتیں ہیں:

(۱) یہ کسی ایک شخص یا جماعت کے ارادۂ معتبر کا نام نہیں بلکہ ''خالص اخلاقی نصب العین'' اس ارادۂ معتبر کا تعین کرتا ہے اور جو ہے ''مساواتِ انسانی'' حضور رب (۲) یہاں ''جزوی رائے'' مردود ہے کیونکہ ہر دو صورتوں میں وہی لوگ حَکَم بن جاتے ہیں جن سے عوام کو انصاف نہیں ملتا۔ جو پہلے سے مراعات یافتہ ہوتے ہیں۔ وہی لوگ ''جزوی رائے'' اور بغیر کسی اخلاقی نصب العین کی پابندی کے، قانون سازی کر کے پہلے سے بھی کہیں زیادہ قوت کے ساتھ عوام پر مسلط ہو جاتے ہیں۔اسلام اس کا ازالہ رب العالمین کے احکام اور صاحب الوحیؐ کے اتباع سے کرتا ہے۔

اہل اسلام نے اپنے دور اقتدار میں عموماً اور ایشیا کے مسلمانوں نے خصوصاً اسلام کے اس اخلاقی اور سیاسی پروگرام سے متعلق کچھ بھی نہیں کیا اور برطانوی ایمپریلزم یہ کام کر رہا ہے تو ایک طرح یہ مسلمانوں ہی کا کام ہے۔ برطانوی تاج ایسا کر کے نہ صرف مسلمانوں کی تعداد کا تحفظ کر رہا ہے بلکہ ہندوستان کو دنیا کی عظیم اسلامی ریاست بھی بنا رہا ہے۔لہٰذا مسلمانوں کو ایک تو اس نظام سے فائدہ اٹھانے کے لیے متحد ہو جانا چاہیے دوسرے اس سے کما حقہ، تربیت حاصل کرنا چاہیے۔اسلامی جماعت سازی کے لیے اس سے بہتر اور کوئی نظام نہیں۔مسلمانوں کو فروعی اختلافات پر لڑنے کی بجائے بنیادی سچائی کے تحفظ کے لیے ایک جماعت بن جانا چاہیے بصورتِ دیگر اندھیروں میں بھٹکنے والوں کی طرح ٹھوکریں کھاتے رہیں گے۔ جو خود گمراہ ہوں وہ اوروں کو کیا ہدایت دیں گے؟ چنانچہ

> Fight not for the interpretations of the truth, when the truth is itself in danger.(104)

اسی زمانے کے ایک قطعہ میں بھی فروعی اختلافات کو ہوا دے کر، اپنی منصب پرستی کے شوق میں ملت کو ٹکڑوں میں بانٹنے والے، مذہبی پیشواؤں کے خلاف فریاد کی گئی ہے۔

کل ایک شوریدہ خواب گاہ نبی پہ رو رو کے کہہ رہا تھا
کہ مصر و ہندوستاں کے مسلم، بنائے ملت مٹا رہے ہیں
غضب ہیں یہ مرشدانِ خود بیں، خدا تری قوم کو بچائے
بگاڑ کر تیرے مسلموں کو یہ اپنی عزت بڑھا رہے ہیں (۱۰۵)

یہی وہ زمانہ تھا جب روس اور برطانیہ نے ترکی اور ایران کے خلاف اتحاد کیا۔شمالی ایران

میں مسلمان روسیوں کا تختہ مشق تھے۔ اور طرابلس میں ترکوں کو آگ وخون سے کھیلنا پڑ رہا تھا۔ اب نگاہِ اقبال بیرون ہند بھی دیکھ رہی تھی۔ نظم شکوہ اسی عالمِ بے چارگی کی فریاد ہے۔ لیکن اس کا علاج تو خود مسلمان کے اتحاد میں تھا اور یہی مقاصد تھے ماضی کی تاریخ کھنگالنے اور اصولِ مذہب کی طرف توجہ دلانے کے۔ اب وقت آ گیا تھا کہ اقبال شبلی کے ڈالے ہوئے ہار اور سید سلمان ندوی کے اس اعتبار کو حقیقت کا روپ دیں۔

ع ساقیا دستِ تو خوش، صہبا خوش و جامِ تو خوش[۱۰۶]

۴- ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر (۱۹۱۰ء)

(The Muslim Community a Sociological Study)

سفرِ یورپ سے قبل حضرت علامہ تقدیرِ انسانی پر مسلسل غور کرتے رہے اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ سارا نظامِ فطرت جو بغیر کسی فساد کے قائم ہے تو اس کی وجہ عناصر کے درمیان وہ جذبِ باہمی ہے جو عناصر کی تقدیرات یا مقصدِ حیات کی تکمیل میں بلا چون و چرا سرگرمی نے پیدا کر دیا ہے۔ یہی وہ وحدتِ حیات ہے جو انسانی معاشرے کو متحد و متفق رکھ سکتی ہے، نسخۂ مہر و محبت۔ ہمالہ کے دامن کی منظری دلکشی عناصر کے اسی باہمی جذبہ سے قائم ہے۔ چنانچہ اس پس منظر میں حضرت علامہ تقدیرِ انسانی کے سراغ میں گردشِ دوراں کی گرفت سے نکل کر طور پر پہنچتے ہیں۔ جہاں جبلی شعور کو وہ اخلاقی اور سیاسی نصب العین عطا کیا گیا تھا۔ جو انسان کی جبلی ضرورتوں کو ایک مستحکم بنیاد فراہم کرتا تھا، یہ اپنے خالق سے عہدِ استوار کے ساتھ اس کی مخلوق سے محبت کی قوت تھی۔ اسی مقصد کے حصول کے لیے حضرت علامہ نے ہندی ترانہ اور نیا شوالہ جیسی نظمیں لکھیں جو ان اصولِ مذہب کی طرف رجوع کی دعوت دیتی تھیں، ۱۹۰۴ء میں ایک مقالہ ''قومی زندگی'' کے عنوان سے لکھا اور اہلِ ہند کو مغرب کی مادی تسخیرات کی طرف متوجہ کیا اور بتایا کہ دنیا سمٹ رہی ہے اور کوئی قوم دوسری ترقی یافتہ اقوام کے تہذیبی اثرات سے بچ نہیں سکتی اس لیے اہلِ ہند اور خصوصاً مسلمان اپنی موجودہ حالت پر توجہ دیں۔

''میرا منشاء یہ ہے کہ اس تغیر کے لحاظ سے اقوامِ ہندوستان اور خصوصاً مسلمانوں کی موجودہ حالت پر ایک نظر ڈالوں''[۱۰۷] قیام یورپ کے زمانے میں حضرتِ علامہ کو بین الاقوامیت کا وہ رجحان سمجھنے کا موقعہ ملا جس کی ترکیب ماورائے مذہب وہ وطنی قومیت تھی جو ایک

حکومت کے تحت قائم کی جا رہی تھی۔ مقالہ ''قومی زندگی'' میں حضرتِ علامہ نے جن ترقی یافتہ اقوام کی تاریخ سے مستفید ہونے کا درس تھا ان کے بارے میں صاف صاف کہہ دیا تھا ''اگرچہ یہ تمام قومیں قومیت کے حقیقی مفہوم پر پورا نہیں اترتیں'' اور پھر اجتماعِ انسانی کی حقیقی بنیاد ''ایثار'' کو مذہب کی عطا قرار دیا تھا۔ جس نے غلامی کا تصور مٹا کر انسانی معاشروں کے ایک کثیر اور مفید تر حصے کو مقابلے کے میدان میں آزادانہ حصہ لینے کے قابل بنایا اور تہذیب کے ارتقا کی راہ کھولی۔ ہندوستان کی اکثریتی قوم کے تعصب اور مسلم رہنماؤں کی فرقہ پرستی نے ''نیا شوالہ'' کا خواب پورا نہ ہونے دیا تو حضرت علامہ نے مذہب کی آخری اور کامل تجلی کی امین۔ امتِ مسلمہ کے تاریخی کردار کو حرکت میں لانے کی ٹھانی۔ ''خلافتِ اسلامیہ'' اور ''اسلام بحیثیت ایک سیاسی و اخلاقی نصب العین'' فی الحقیقت، مسلمانوں کو موجودہ عصری تقاضوں کے مدنظر، اپنے تاریخی کردار کو ادا کرنے پر آمادہ کرنے کی کوششیں تھیں۔ جذبات کی بجائے شعور سے کام لینے کی تلقین۔

چنانچہ جہاں مغربی طرز کی اتحادی کوششوں کو بنی نوع انسان کی فطری ضرورت بتایا وہاں خالص اخلاقی نقطۂ نظر کی عدم موجودگی کی بنا پر اسے شاخِ نازک پر بنائے گئے آشیاں سے بھی تعبیر کیا جو اپنی تعمیر میں خرابی کی ایک صورت بھی رکھتی ہیں اور مسلمانوں کو اسلام اور بانیٔ اسلام کی تعلیمات اور زندگی کی طرف توجہ دلائی اور بتایا کہ اسلام مذہبی پیشواؤں کے آسمانی اقتدار اور ان کے مؤیدہ و مصدقہ [۱۰۸] شہنشاؤں کے شخصی اقتدار کے خلاف اٹھنے والی پہلی ربانی آواز ہے۔ لہٰذا لوتھر کی پیشوائیت دشمنی اور روسو کی شہنشائیت دشمنی دراصل اسلامی تجلی کی نمود تھی جسے مغرب نے قبول کر لیا ہے۔ ان تحریکات کے نتیجے میں ابھرنے والا جمہوری نظام بھی اسلام ہی کا عطا کردہ نظامِ شورائیت ہے۔ جو ملوکیتوں کے زمانہ میں فقہاء کی فکری آمیزشوں سے قبل عہدِ رسالت اور دورِ خلافت میں انتہائی سادگی کے ساتھ قائم تھا۔ مسلم بادشاہوں نے خصوصاً ایشیا کی مسلم ریاستوں میں ان اصولوں پر کوئی ادارہ قائم نہ کر کے جو غلطی کی تھی۔ برطانیہ اس کا ازالہ کر رہا ہے۔ برطانیہ کا جمہوری نظام نہ صرف ہندی امتِ مسلمہ کے عددی تحفظ کی ضمانت دیتا ہے بلکہ ہندوستان کو ایک عظیم اسلامی مملکت بھی بنا رہا ہے۔ ''قومی زندگی'' ہی میں حضرت علامہ نے مسلمانوں کے فروعی اختلافات کے خاتمے کی خاطر ''قانون سازی'' کے لیے ''بہت سے دماغوں'' سے کام لینے کی طرف اشارہ کر دیا تھا اور بعد کی ادبی سرگرمیوں کا مرکز و محور اسی اختلافی عنصر کا خاتمہ رہا۔ خلافتِ اسلامیہ اور اسلام کے اخلاقی اور سیاسی نصب العین کی طرف توجہ

دلاتے ہوئے ایک مرکز پر جمع ہونے کی تلقین کی یعنی جمہوری نظام میں اپنا حقیقی کردار ادا کرنے کے لیے ایک سیاسی پلیٹ فارم پر جمع ہونا۔ یہ جدید روحانی تقاضوں کے پیش نظر ملت کا وجود ثابت کرنے کی ایک سبیل تھی۔ مرحلۂ اول۔

۱۹۱۰ء میں حضرتِ علامہ نے ''ملت'' کے تاریخی مقام کو اجاگر کرنے کے لیے ''ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر'' کے عنوان سے مقالہ لکھا یہ مقالہ محمڈن کالج علی گڑھ کے سٹریچی ہال میں پڑھایا گیا۔ جس میں یہ بتانا مقصود تھا کہ ملت کا تصور تاریخ انسانی کے اجتماعی نظامات کی ارتقائی صورت ہے جو لوتھر اور روسو کے خوابوں کا بہترین نعم البدل ہے۔ یہ ملت ایسے ہی دکھوں کے علاج کے لیے ظہور میں آئی جو لوتھر اور روسو کے یورپ اور آج برطانوی ہندوستان کی اقوام کو درپیش ہیں اور ظاہر ہے اس نظامِ اجتماع کی حقیقی امین تو امتِ مسلمہ ہے اس لیے اس نظام کے احیاء کے لیے کام بھی انھیں کو کرنا ہوگا۔ جو بحیثیت ''ملت'' جسدِ قومی کے از سرِ نو احیاء کے بغیر ممکن نہ ہوگا۔ اس لیے حضرتِ علامہ نے مسلمانوں ہی کو مخاطب کیا۔ جس کا اولین مقصد برطانوی مدبرین کو یہ احساس دلانا بھی تھا کہ وہ جس اتحادِ انسانی کا خواب وطن یا جمہوریت میں دیکھ رہے ہیں وہ ملتِ اسلامیہ کو مٹا کر حاصل نہیں ہو سکے گا۔

مضمون کے پہلے حصہ میں، ۱۹۰۴ کے مقالہ ''قومی زندگی'' ہی کے مباحث کو بہتر صورت میں بیان کرتے ہوئے، علم الاجتماعِ انسانی کی تاریخ کا جائزہ پیش کیا۔ مصافِ زندگی میں انسانی جماعت بندی کو ایک فطری ضرورت بتایا اور پھر فرد اور جماعت کے باہمی تعلق کو واضح کرتے ہوئے فرمایا۔ ''جدید علم الحیات کی رو سے فرد کا اس جماعت سے جس کا وہ حصہ ہے ایک آنی لمحہ کی طرح محض تجریدی تعلق ہے۔ فرد کی آرزوئیں اس کا طرزِ زندگی اور اس کی جملہ دماغی و جسمانی ضروریات بلکہ اس کی مدتِ حیات اس جماعت کے حوائج ہی کے تجویز کردہ ہیں، جس کی حیاتِ اجتماعی کا وہ محض جزوی اظہار ہے۔ (فرد و قوم آئینۂ یک دیگر اند)۔ معاشرے کے مفادات، فرد کے مفادات سے بالکل مختلف بلکہ حریفانہ ہیں۔ (روسو نے یہ مطالب، ارادۂ حقیقی اور ارادۂ معتبر، کے حوالے سے بیان کیے ہیں۔) فرد اپنے عمل میں غیر ارادی طور پر انہیں مخصوص فرائض کو ادا کرتا ہے۔ جو معاشری معیشت اس کے سپرد کرتی ہے۔''(۱۰۹)

حضرتِ علامہ نے انتہائی موثر دلائل سے ثابت کیا کہ حیاتِ اجتماعی، کسی جماعت کے حاضر و موجود افراد کے شعور کا خلاصہ نہیں ہوتا بلکہ اجتماعی شعور لامحدود اور مصدری ہے، جماعتی

شعور میں ماضی اور مستقبل کی وہ لاتعداد نسلیں بھی شامل ہوتی ہیں جو عمرانی حدِ نظر کے افق سے پرے ہیں۔ اس لیے اجتماعی زندگی کی مسلسل کامیابی اس میں مضمر ہے کہ اس جماعت کا مستقبل اس کے حال سے کس قدر مربوط ہے۔ (جو اس کے ماضی سے برابر جڑا ہوا ہے۔) پس حقیقی مصلح جماعتی زندگی کے عوارض کا علاج تلاش کرتے وقت، آئندہ نسلوں کے وجود سے صرف نظر نہیں کرسکتا۔ چنانچہ ''یہی استقبالی نظریۂ حیاتِ اجتماعی ہے جس کے مطابق اپنی موجودہ معاشری مستعدی کی قدر و قیمت کو جانچنا میرے مقالے کا مقصود ہے۔''[۱۱۰]

مقالے کے دوسرے حصے میں جسے نفسِ مضمون کہنا چاہیے حضرتِ علامہ نے ایک فرد کے وجود و عدم کو ایک جماعت کے وجود عدم سے تعبیر کیا اور بتایا کہ فنا و عدم سے بچنے اور مسلسل زندگی پانے (دفترِ اقوام میں اپنا نام لکھانے) کے لیے ''محاسنِ اخلاق اور اقدار کی مسلسل اور غیر منطقع تولید ضروری ہے۔''[۱۱۱] یہی بات اس مقالے کا ۱۹۰۰ء کے علم الاقتصاد اور اس کے بعد کے مقالات سے ایک ارتقائی رشتہ قائم کرتی ہے جس میں ''اخلاقی قابلیت'' ایک وحدت قائم کرتی چلی جاتی ہے۔ جسے انحراف کہنا کسی بھی طور درست نہیں۔

اس مقام پر حضرت علامہ نے ایک جملہ ایسا بھی کہا ہے جو ان کی فطرت پسندی کے دور شاعری کی توجیہہ کرتا ہے ''عناصر پر یقیناً ربانی مہر ثبت ہے (احکامِ تکوینی کی بلاچون و چرا بندگی کی) لیکن اس صنعت گری کا مفہوم انسانی حوالے سے متعین ہوتا ہے۔''[۱۱۲]

حضرت علامہ نے جدید علم الحیات کے نزدیک ''قومی استعداد'' کے جانچنے کے لیے تین نکات کا ذکر کر کے ''مسلم قومیت'' کی ناگزیری ثابت کی۔

۱۔ مسلم قومیت کی ہیئت ترکیبی

۲۔ مسلم ثقافت کی وحدت و یکرنگی

۳۔ حیاتِ قومی کے ارتقائے مسلسل کے لیے مثالی کردار۔

اور یہی تین ''عناصر'' جدید علم الحیات کی رو سے کسی جماعت کی ''قومی استعداد'' کے لازمی عناصر ہیں اور ملتِ اسلامیہ ان ہی عناصر سے ترکیب پاتی ہے۔ لہٰذا یہ ہر حوالے سے ایک منفرد قوم ہے جسے قومیت کے کسی جدید حوالے کی ضرورت نہیں۔ اپنے آخری ایامِ حیات میں حضرت علامہ نے اس تخیل کی یوں وضاحت فرمائی:

زندگی ایک وحدت ہے لہٰذا اس میں ایک ہی اصول کارفرما رہتا ہے۔ یہ خیال کہ ایک حیثیت

میں ہم کوئی ایک اور دوسری حیثیت سے کوئی دوسری گروہ بندی اختیار کر سکتے ہیں، غلط ہے۔ ان میں باہم تصادم ہو گا۔ اور ضرور ہو گا۔ ان میں ایک کی کوشش ہو گی کہ دوسرے پر غالب آ جائے۔ یوں بھی تاریخ شاہد ہے کہ جہاں کسی قوم نے یہ طرزِ فکر اختیار کیا اس کی روح دب گئی تا آنکہ اس کے جداگانہ تشخص میں فرق آ گیا۔

نظم ''ستارہ'' میں

چمکنے والے مسافر! عجب یہ بستی ہے
جو اوج ایک کا ہے دوسرے کی پستی ہے
سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں
ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں (۱۱۳)

یہی خیالات ظاہر کیے گئے تھے اور نظم ''دو ستارے'' میں بتایا گیا تھا کہ قرانِ ہند میں اتفاقاً جمع ہو جانے والے انجامِ خرام کا سوچ بھی نہیں سکتے یہ فطری اصولِ حیات کے خلاف ہے۔ تغیر، فطرت کا بنیادی اصول ہے۔ علم الحیات کے اس نکتے کو آگے چل کر تشکیل جدید میں یوں واضح کیا گیا۔

ہماری تکوین کی صورت ہی یہی ہے کہ ہم وہ کچھ نہ رہیں جو ہیں۔ زندگی کا راستہ گویا موت در موت سے گزرتا ہے مگر اس راستے کا تسلسل بے قاعدہ نہیں اس میں ایک نظم ہے.......... جوں جوں زندگی کا عمل بڑھتا اور پھیلتا ہے اسی اعتبار سے نئے نئے مقاصد وضع ہوتے ہیں۔ یعنی زندگی عبارت ہے۔ اغراض و مقاصد کی تشکیل، ان کی پے در پے تبدیلی اور کارفرمائی سے''(۱۱۴)

جب کہ ''متحدہ قومیت ہند'' انجامِ خرام کا پیغام تھا۔ زندگی کے راستے کا موت در موت سے گزرنا، اغراض و مقاصد کی پے در پے تبدیلی اور کارفرمائی کے مسلسل اور باقاعدہ و منظّم راستہ کی تشریح پروفیسر لی بان نے یوں کی ہے۔

جس طرح فطرت کے باقی مظاہر میں عمل اور ردعمل کی دو قوتیں اپنا کام کرتی ہیں اسی طرح (انسانی) حیاتِ اجتماعی بھی ان دو قوتوں کی رزم گاہ ہے۔ انسانی افراد کی فطرت جب ماضی کے اثرات سے مؤثر ہوتی ہے تو وہ خود اپنی استعداد کے مطابق خارجی ماحول پر اثر ڈالتی ہے۔ یوں نئے خارجی مؤثرات کو وجود میں لاتی ہے۔ اس فعل و اثر سے ایک جدید ہیئتِ اجتماع

وجود میں آتی ہے۔ انسان کی تمدنی زندگی کی ترقی و منزل کا دارومدار اِنہیں داخلی و خارجی مؤثرات کے عمل و ردعمل پر ہے۔ یہی مصافِ زندگی ہے اور علم الاجتماع، انسانی ہیئت اجتماعی کے اِنہیں تغیرات کے اسباب و علل سے بحث کرتا ہے۔''(۱۱۵)

حضرت علامہ کا ''قومی استعداد'' کے حوالے سے ''مسلم قومیت'' کو جانچنا دراصل علم الاجتماعِ انسانی کی تاریخ میں ملت اسلامیہ کا یہی مقام متعین کرتا ہے۔ حضرت علامہ لکھتے ہیں پیغمبر اسلام نے معاشرت وتمدن کی جو تاریخی روایات مرتب کی ہیں ان کے مطابق:

اسلام تمام مادی قیود و حدود سے بیزار ہے۔ اسلامی قومیت کا مدار روحانی نظریے پر ہے جس کی تجسیم زندہ و فعال طبعی و فکری جوہر کی مالک افرادی جماعت میں ہوتی ہے۔(۱۱۶)

چنانچہ جس طرح اسلامی قومیت کے اصل الاصول، نہ اشتراک زبان ہے، نہ اشتراکِ وطن، نہ اقتصادی اغراض کا اشتراک، اسی طرح اسلام کی اصولی زندگی کا انحصار کسی مخصوص قوم کے خصائل وشمائل پر بھی نہیں۔ ہر چند کہ عرب قوم، اسلام کی جنم بھومی ہے اور وہی اسلام کی اولین تخلیق بھی، لیکن وہ الٰہی آگاہی کا فوری التہاب تھا (سادہ وغریب) اسلام کی جوہری قوتوں کے امکانات عجمی نابغوں کے ذریعے روشن ہوئے۔ لہٰذا اسلام کا روحانی تصورِ اسلوب ہی اس کا جوہرِ ذاتی ہے جو ہر طرح کے خارجی، حسّی اور معروضی اصولوں سے بے نیاز ہے۔(۱۱۷)

علامہ جدید وطنی قومیت کے فوری مقاصد کو تسلیم کرتے ہیں کہ اس نے چھوٹی چھوٹی سیاسی وحدتوں کی تشکیل سے فطری جذبۂ مسابقت کے فروغ میں مددی ہے لیکن اس کی پہلی افادیت، بین الاقوامی رنگا رنگی میں ڈپلومیٹک سازشوں کو جنم دے کر مخصوص قوموں کے مخصوص اوصاف پر عام انسانی عنصر کو قربان کر دیتی ہے اور یہی اس کی ناپائیداری بلکہ ہلاکت کا ثبوت ہے۔ اس کا احساسِ وطنیت، مادی اساس پر قائم ہے۔ اس لیے اسلام سے متصادم ہے جس نے ہر طرح کی صنم پرستی کے خلاف احتجاج کیا۔ جن اقوام کا اتحاد جغرافیائی حدود پر استوار ہے۔ ان کا اس تصورِ قومیت سے متاثر ہونا برحق ہے لیکن جو جذبہ حب الوطنی کو قومی سیرت کی تشکیل میں بنیادی قدر تسلیم کرتے ہیں وہ قومی سیرت کی تشکیل میں مذہبی جذبہ کو جنوں کیوں کر سمجھتے ہیں؟ علامہ نے یہاں فرانسیسیوں کی مثال دی ہے کہ چونکہ ان کی قومیت میں مذہبی عنصر شامل نہیں رہا، وطن، بنیادی قدر بن گیا ہے۔ اس لیے اگر ان کے مذہب پر تنقید کی جائے تو وہ ٹس سے مس نہیں ہوتے لیکن ان کے وطن کے خلاف منہ کھولیں تو ان کا تعصب بھڑک اٹھتا ہے۔ ان کا یہ ردعمل

فطری ہے لیکن ہماری حیثیت اس کے برعکس ہے۔ ہماری قومیت کا مدار مذہب پر ہے۔ (ملت۔ نام ہے جامع الشرائع، الدین کا اور اس الدین کو ماننے والے اسی نسبت سے مرسلاً ملت کہلاتے ہیں) ہمارا جماعتی مرکز، کائنات سے متعلق، ہمارے یقینی نظریات کا موضوع ہے۔ اس لیے ہماری قومیت کا مدار معروضی یا خارجی نہیں۔ اس لیے جب ہمارے مذہب پر حرف گیری ہو گی تو فرانسیسی کی طرح ہماری عصبیت کا جاگ اٹھنا بھی برحق ہو گا۔ معروضی اہداف مختلف سہی، احساسات تو ایک ہیں۔ حُبِ دین مذہبی عصبیت ہے تو حب وطن، وطنی عصبیت، اس لیے اپنے اپنے قومی جذبے کا دفاع کسی دوسری قوم سے نفرت کا موجب نہیں ہو سکتا۔ آگسٹیس کوئنٹے کا یہ قول کہ ''چونکہ مذہب ہماری کل ہستی پر حاوی ہے لہٰذا اس کی تاریخ ہماری نشو و نما کا خلاصہ ہونی چاہیے''۔ (۱۱۸) صرف اور صرف مسلمانوں پر صادق آتا ہے کیونکہ مسلمانوں کی قومیت، نفسِ مذہب پر استوار ہے اور کسی دینیاتی مرکزیت (کلیسائی پیشوائیت) سے اس کا کوئی تعلق نہیں جس سے فرد کی آزادی سلب ہو جاتی ہے۔ حضرتِ علامہ نے مسلمانوں کی رگِ حمیت کو پھڑکانے اور ملی حیثیت سے اپنے تحفظ پر آمادہ کرنے کے لیے مشہور فرانسیسی مستشرق موسیو ارنسٹ رینان کے وہم کا ذکر کیا جو درحقیقت مغربی مدبرین کی دبی خواہش کا اظہار بھی تھا کہ:

> اسلام ایک دن کرہ ارض کے اہم ترحصے میں اخلاقی اور ذہنی تربیت کی رہنمائی کا منصب کھو بیٹھے گا۔ (۱۱۹)

حضرت علامہ نے اسے مخصوص مابعد الطبیعاتی معتقدات (جو علم الحیات کی وحدت الوجود ہی کو توحید سمجھ بیٹھے ہیں) کے خلاف معقولات اور منطقی استدلال کی عادت کا ثمر بتا اور فرمایا وہ اقوام جو جغرافیائی حد بندیوں پر قائم ہیں معقولات سے خائف ہونے کا حق نہیں رکھتی لیکن مذہبی قومیت کے لیے یہ خطرناک ہے کیونکہ عقلیت ایک ایسا تجربہ ہے جو قوتِ مذہب سے ترکیب یافتہ قومی شیرازے کے انتشار کے علاوہ اور کوئی کام نہیں کر سکتا۔ لیکن عقلیت کا توڑ بھی عقلی حربے ہی کر سکتے ہیں۔ تاہم مذہب کو عقلی یا قیاسی علوم کے نظام میں بدلنے کی کوشش میرے نزدیک بے فائدہ ہی نہیں نامعقول بھی ہے۔ کیونکہ

''مذہب کا مقصد زندگی کے بارے میں مجرد خیال آرائی نہیں بلکہ اس کا مقصدِ اولیٰ سطحِ زندگی کے بتدریج ترفع کے لیے ایک متوازن عمرانی نظام کا قیام ہے'' چنانچہ ''ہمارے لیے اسلام کی اہمیت صرف مذہبی نہیں بلکہ اسلام اس سے کہیں دور رس مطلب رکھتا ہے اور وہ ایک مخصوص

قومیت کا تصور ہے۔ بس ہماری قومی زندگی کا تصور اسلام پر مضبوطی سے کار بند ہوئے بغیر ممکن نہیں۔ بالفاظِ صحیح۔ ''اسلام ہمارا ابدی گھر ہے یا وطن ہے جس میں ہم رہتے بستے اور وجود پاتے ہیں۔ جس طرح انگریزوں کے لیے انگلینڈ اور جرمنوں کے لیے جرمنی ہے اسی طرح ہمارے لیے اسلام ہے۔ جونہی ہمارے ہاتھوں سے اصولِ اسلام (اللہ کی رسی) چھوٹی ہمارا شیرازہ بکھرا''۔ (۱۲۰)

(II) حضرتِ علامہ نے مسلم ثقافت کی وحدت و یک رنگی کو وحدتِ دینی کی تجسیم و تکمیل بتایا۔ لہٰذا قومی ہستی میں شراکت کے لیے اصولِ اسلام پر یقین ہی کافی نہیں بلکہ ہر فرد کی مکمل خود سپردگی (بے خودی) ضروری ہے۔ چنانچہ خارجی طور پر شعائرِ اسلام کی پابندی (عبادات) اور داخلی طور پر، آباؤ اجداد کے ذہنی ثمر (روایاتِ ملیہ، تفقہ فی الدین) پر اجماع۔ ہی سے وہ جدید ہیئتِ اجتماعی کی تشکیل ممکن ہے جس یک طرف موسیو رینان نے رہنمائی کی ہے اور جسے قومی زندگی میں ایک سے زیادہ دماغوں کا کام قرار دیا تھا۔

حضرت علامہ نے تسخیرِ ایران کو اہلِ روم کے لیے فتحِ یونان سے تشبیہ دی اور بتایا کہ ایرانی قوم کے اختلاط نے عربوں اور مغلوں کی ماہیئت کو بدل دیا۔ ایران کا روسی غاصبانہ ہوس کے بھینٹ چڑھنا شاہی خانوادے کے لیے خطۂ ارضی کا ضیاع ہوگا لیکن مسلم تہذیب ایک اور تاتاری حملے سے دوچار ہو جائے گی۔ (یہ وطن کے اندر شیعہ سنی افراق مٹانے اور بیرونِ وطن تحفظِ تصورِ ملت کے لیے متحد کرنے کی بڑی بلیغ کوشش تھی) جیسا کہ اُنھوں نے بیان کیا۔

میرا مدعا یہ ہے کہ مسلمانوں کا ذہنی افق ایک ہو تا کہ جماعت مخصوص مقصد کے تحت فردِ واحد کی صورت میں متشخص ہو جو صرف اور صرف مسلم قومیت کا طرۂ امتیاز ہے۔''(۱۲۱)

(III) تیسرے جزو کے تحت علامہ نے قومی سیرت کا اسلوب اور کردار متعین کیا ہے۔ ان کے نزدیک کسی قوم کے مختلف اسلوبِ سیرت محض اتفاقی حادثہ نہیں ہوتے بلکہ یہ عمل مخصوص اور معین قوانین کے تابع ہوتا ہے۔ جب مصافِ زندگی میں کشمکش کا عنصر غالب تھا تو مردِ شجاع کی شجاعت آفاقی تعریف اور تقلید کا مرکز تھی۔ لیکن جب کشمکش کم ہوگئی تو شجاعت مستحسن ضرور رہی لیکن اب اس کا رخ تغلّب و استیلا کی بجائے زندگی کی مشترک مسرتوں مثلاً حریت، فیاضی اور ہم پلہ دوستی کی اقدار کی طرف مڑ گیا اور مرکزِ تعریف و تقلید وہ ٹھہرے جو، اِن صفاتِ عالیہ سے متصف ہوں چونکہ ان ہر دو مذکورہ اسالیبِ سیرت کا رجحان بے ٹوک اور غیر محتاط (فطری

آزادی) تھا۔ اس لیے ان کے ردعمل میں ایک تیسرا اسلوب ظہور میں آیا جس کی غرض و غایت زندگی سے متعلق سنجیدہ تر نظریے کے تحتِ ضبطِ نفس تھی۔ (۱۲۲)

اگر اب تک کی بحث پر بہ نظرِ غائر توجہ دی جائے تو حضرت علامہ کی مثنویاں (اسرار و رموز) انھیں افکار کا منظوم اظہار نظر آئیں گی۔ بس فرق صرف اتنا ہے کہ یہاں بات فرد کی جماعت کے لیے خود سپردگی (بے خودی) سے آغاز ہوئی اور زندگی سے متعلق سنجیدہ تر نظریے کے تحت ضبطِ نفس پر ختم ہوگئی۔ جب کہ مثنویوں میں بحث کا آغاز۔ زندگی سے متعلق سنجیدہ تر نظریے (سطوتِ ربانی کی آواز۔ شعور نبوت) کی اطاعت کے ذریعے ضبطِ نفس سے ہوا اور اختتام، فرد کی جماعت کے لیے خود سپردگی (بے خودی) پر —— حضرت علامہ نے اپنے عہد کی ''مخلوط قومیت'' کے مقابلے میں جس کی اساس مادی تھی۔ [یعنی وہ بے ٹوک اور غیر محتاط فطری آزادی۔ جو ندی کے لیے سامانِ شیون ہے اور انسانی معاشرے کے لیے بھی اس کے نتائج یہی نکلے۔] ''مسلم قومیت'' کو پیش کیا۔ جس کے مقاصد تو وہی ہیں لیکن ''سنجیدہ تر نظریے'' پر قائم ہونے کی وجہ سے فطری آزادی کو صراطِ مستقیم پر لگاتی ہے۔ حضرتِ علامہ نے اس قومیت کے دفاع میں جتنی خوبصورت بحث کی وہ انھیں کا حق تھا۔

ماضی میں ان کے بقول ان دفاعی جذبات کا عکس تیمور، بابر، جہانگیر اور عالم گیر میں دیکھا جا سکتا ہے۔ یہ چاروں نام گویا شجاعت سے سنجیدہ تر نظریے کے اتباع تک تدریجی ارتقا کے مدارج ہیں۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کے پروٹسٹنٹ مجاہدین وجودی صوفیاء اور بھگتی تحریک کے زیر اثر۔ انجذابی قومیت کے موثرات کے مقابلے میں، خصوصاً عالم گیر کا کردار، شیخ مجدد کے تخیل کا سیاسی جلوہ تھا۔ تاریخ کا سب سے بڑا المیہ یہ ہے کہ خالص اور آئینی معاملات کو اخلاقی نقطہ نظر سے دیکھا گیا اور اخلاقی معاملات کو سیاسی اور آئینی نقطہ نظر سے۔ اسی دو عملی نے اکبر کو ایک طرف مغلِ اعظم اور دوسری طرف ملحد لکھایا۔ وجہ صرف یہ ہے کہ ہم ''دین و سیاست'' کی جدائی کا رونا تو ہمیشہ کی طرح رو رہے ہیں لیکن عملاً ''دین و سیاست'' کو الگ الگ کر رکھا ہے۔ نطشے کے جنون کے تحت شذرات میں حضرت علامہ نے اس ذہنی کیفیت کو بڑی خوبی سے بیان کیا ہے۔

''ہم عملاً جس چیز کو جائز سمجھتے ہیں نظریاتی طور پر اسے مسترد کر دیتے ہیں'' اس میں اتنا اضافہ کرنے کی اجازت چاہوں گا کہ نظریاتی طور پر جسے جائز بلکہ ضروری سمجھتے ہیں عمل اس کے خلاف ہوتا ہے'' یہی ذہنی کیفیت (اتحادِ امت اور اعتصام باللہ کے خطبوں پر زور مگر نفسِ دین کی

بجائے فرقہ واریت پر استقامت) ہمارا سب سے بڑا المیہ ہے۔ یہی ذہنیت (بحیثیت جماعت فرقہ وارانہ نظریات کی درآمد کا شوق) ایران، عراق، طویل جنگ کا محرک تھی۔ جسے بدقسمتی سے ایک ہندی مسلمان۔ سید مظفر حسین برنی نے ''اسلامی قومیت'' کی ناپائیداری کی دلیل بنایا اور موسیوارنسٹ رینان کے وہم کی تائید کی۔ جناب برنی لکھتے ہیں:

چنانچہ یہ حالات تھے جنھوں نے اقبال کو نظریہ قوم پرستی سے بالکل بدل کر دیا اور ایک ایسے بین الاقوامی نظام کے متلاشی ہوئے جو بلند اور شریفانہ اقدار پر مبنی ہو۔ اُنھوں نے سوچا کہ اس نئے سماجی نظام کے لیے اسلام ایک خاکہ پیش کرتا ہے مگر حالات اب یہ ظاہر کرتے ہیں کہ یہ امید پرفریب تھی۔ اقبال دیکھنے کے لیے زندہ ہوتے تو ان کی یہ امید کہ ساری انسانیت اسلام کے نام پر متحد ہوسکتی ہے۔ ہمارے زمانے میں مسلسل جاری رہنے والی ایران عراق جنگ ہی سے پارہ پارہ ہوجاتی۔ (۱۲۴)

حبِ وطن ایک مستحسن جذبہ ہے لیکن یہ ہندی مسلمان اس جذبے کی سرشاری میں یہ بھول گیا کہ جنگ ایران، عراق کے درمیان تھی جس کی بنیاد یا تو علاقہ تھی یا فرقہ وارانہ عقائد کی برآمد کا شوق اقبال کی اسلامی قومیت، ان ہر دو جذبات کی جڑ کاٹنا چاہتی تھی۔ اقبال نے اس سے بھی کہیں بڑا حادثہ یعنی ترک خلافتِ عثمانیہ کے خلاف شریفِ مکہ کی ایسی ہی شورش دیکھی تھی اور کہا تھا بیچتا ہے ہاشمی ناموسِ دینِ مصطفیؐ۔ مگر وہ دینِ مصطفوی کی قوتِ قائمہ سے مایوس نہیں ہوا تھا اور اسے اولادِ ابراہیم کے خلاف نمرودی آگ بتا کر ''طلوع اسلام'' کی خبر دی تھی حالانکہ وہ اسلام کی آفاقیت پر ایران عراق جنگ سے کہیں زیادہ شدید ضرب تھی۔ اقبال زندہ ہوتے تو برنی صاحب سنتے کہ وہ اس کے خلاف اس سے بھی زیادہ شدت کے ساتھ بولتے اور مغرب میں اٹھنے والی صدائے عشرت پر سالگرہ منانے والوں کی خودفریبی و خدافریبی کا بھانڈہ پھوڑتے اور فرقہ پرستی اور علاقائی جذبے کی آگ کے خلاف متنبہ کرتے:

قافلے دیکھ اور ان کی برق رفتاری بھی دیکھ
رہروِ در ماندہ کی منزل سے بے زاری بھی دیکھ
فرقہ آرائی کی زنجیروں میں ہیں مسلم اسیر
اپنی آزادی بھی دیکھ، ان کی گرفتاری بھی دیکھ

کافروں کی مسلم آئینی کا بھی نظارہ کر
اور اپنے مسلموں کی مسلم آزاری بھی دیکھ
سازِ عشرت کی صدا مغرب کے ایوانوں میں سن
اور ایراں میں ذرا ماتم کی تیاری بھی دیکھ (۱۲۴)

عجیب اتفاق ہے کہ اب کے بھی نہ صرف مغرب کے ایوانوں میں صدائے عشرت برپا تھی اور ارنسٹ رینان کا یہ وہم کہ اسلام کرہ ارض کے اہم تر حصے میں اخلاقی اور ذہنی تربیت کا منصب کھو بیٹھے گا'' پورا ہوتا دیکھ رہے تھے وہاں۔ اقبال کے نظریہ قومیت کے نام نہاد پجاری اسے ''اسلامی انقلاب'' بتانے میں مصروف تھے۔ ایسا ہی رویہ ''عالمگیر'' کی سنیت کے نام سے زیر بحث آتا رہتا ہے۔

لیکن اس سے انکار ممکن نہیں کہ اقبالؒ اور عالمگیرؒ کو ایک ہی طرح کے حالات کا سامنا تھا۔ اکبر کا لادینی نظام، متحدہ قومیت ہی کا مظہرِ اول تھا۔ عالمگیر اس تاریکی میں شیخ مجدد کے جلائے ہوئے ''چراغِ قومیت'' کی کرن بن کر مسندِ حکومت پر طلوع ہوا۔ اقبال کو بھی متحدہ قومیت کی تاریک فضا میں ولی اللّٰہی تحریک کی روشنی عام کرنا تھا۔ مسلم قومیت کا بجھتا ہوا چراغ ازسرنو روشن کرنا تھا۔ اس لیے وہ متحدہ ہند میں تعلیم کا بنیادی مقصد، ایسی ہی شخصیات کی تعمیر بتاتا ہے۔ تاہم اس ضمن میں عالمگیر کے لیے ''مسلم تشخص کی چہرہ کشائی کرتا نظر آتا ہے'' کے الفاظ اپنی احتیاط کے حوالے سے کسی تجزیے کے محتاج نہیں۔

''ملتِ بیضا'' میں اقبال کا ضمنی بہی خواہانہ تبصرہ عالم گیری سیرت کے اسی مخصوص متنازعہ پہلو سے کنارہ کشی کی کوشش تھی کیونکہ اقبال کا موضوع وحدتِ امت تھا۔ وہ فرقہ واریت کو مخلوط قومیت سے کہیں زیادہ مہلک سمجھتے تھے۔ (جعفر و صادق) کا نام تو اب ضرب المثل بن چکا ہے۔ حضرت علامہ لکھتے ہیں:

ایک مسلسل باقاعدہ اور غیر منقطع قومی زندگی کا حصول اگر مدعا ہے تو ہمیں ایک ایسا اسلوب سیرت تیار کرنا ہوگا جو اپنی منفرد بندھن میں بندھا ہوا ہو۔ ساتھ ہی ساتھ دوسروں کے اسلوب سے دافعہ و جاذبہ (اخذ و ترک) کا وہ اسلوب اپنانا ہوگا جو خُذ ما صفا ودع ما کدر کے معیار پر پورا اترے۔ یعنی خوبی اخذ کرنا، ہر اس برائی سے دور رہنا جو ہماری زندہ اور عزیز از جان روایات اور مسلّمہ انضباطی قوانینِ اسلام (توحیدِ باری اور الرسولِ آخرؐ کی ابدی امامت)(۱۲۵)

سے متصادم ہو۔ ہندوستانی مسلم قومیت کی تاریخ کا محتاط مطالعہ اس نکتہ کو عریاں کر دیتا ہے جو تمام تر قومی اخلاقی تجربہ کا نقطۂ اتصال ہے۔ (۱۲۶)

اسلامی سیرت کے مطلوبہ اسلوب کے بعد حضرتِ علامہ نے تعلیم کے اثرات اور اس میدان میں ہماری قومی ضرورتوں کا جائزہ لینے کے بعد لکھا:

تعلیم، نفسِ اجتماعی کو ایسی مجتمع روایات کے مختلف حصوں کی منتقلی کا ذریعہ ہے۔ جو قومی دماغ میں پیوست ہو کر ان چند افراد کے لیے جن کی زندگی اور خیالات قومی اغراض و مقاصد کے لیے مخصوص ہو جاتے ہیں واضح خود شناسی کا مدعا بن جاتے ہیں۔ (۱۲۷)

حضرتِ علامہ مخلوط کلچر کی غیر محسوس قبولیت اور اپنائیت کو ایسی رجعت سے تعبیر کرتے ہیں جو ارتداد سے بھی بڑھ کر خطرناک نتائج دکھاتی ہے۔ (باب اول کی فصل دوم کے تحت عنوان ''مخلوط قومیت'' کا مذکورہ تجربہ آسوریوں کے عہد میں اس کا شاہدِ عادل ہے۔) وہ مسلمان طالب علم جو، انِ عمرانی، اخلاقی اور سیاسی تصورات کا ذہنی اسیر ہے، روحانی موت سے دو چار ہے اور اگر مزید بیس سال تک یہ صورت برقرار رہی تو وہ اسلامی روح جو چند قدامت پسندوں کی بدولت ابھی زندہ ہے (اور ظاہر ہے یہ قدامت پسند مخلوط قومیت کے پرستار نہیں ہو سکتے تھے) ہماری جماعتی زندگی سے ہمیشہ کے لیے خارج ہو جائے گی۔

ہم بلاشبہ فلسفیانہ غور و فکر کے معاملے میں عربی یا ایرانی ہونے کی نسبت یونانی ہیں۔ تاہم اس سے انکار ممکن نہیں کہ ہماری تہذیب منفرد ہے۔ تشکیل جدید کے خطبۂ اسلامی ثقافت کی روح میں حضرت علامہ نے شپنگر کے اس خیال کو رد کیا ہے کہ اسلامی تہذیب نام کی کوئی شے نہیں۔ بلکہ اس کے برعکس، اقبال نے جدید مغربی تہذیب کو اندلس کی درس گاہوں کے ذہنی انقلاب کا ثمر ثابت کیا ہے جو مذہبی روح کا عطا کردہ ہے اور وہی آج مسلمانوں کو ان کی مذہبی روح سے محروم کر رہی ہے۔ چنانچہ علامہ نے علومِ جدیدہ کے قدم بہ قدم بڑھنے کے ساتھ ساتھ تہذیب کو بہرصورت مسلمان رکھنے پر زور دیا۔ وہ ایک اسلامی یونیورسٹی کے قیام کا احساس دلاتے ہیں۔ مبلغینِ اسلام کے مبلغِ علمی کے ناکافی ہونے کا ذکر کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ جدید طرز کے معلمِ اخلاق کے لیے قومی علوم و فنون میں مہارت نامہ کے ساتھ ساتھ، تاریخی، اقتصادی، عمرانی حقائق کا ادراک بھی ضروری ہے۔ اس ضمن میں خواتین کے لیے جو مذہبی تخیل کا خزانہ ہیں محتاط تعلیم کی ضرورت یاد دلاتے ہیں۔

مضمون کے آخر میں حضرت علامہ نے عوام کے اقتصادی احوال کا جائزہ لیا ہے اور ہمیشہ کی طرح حقیقت پسندانہ، پُر درد الفاظ میں عوام کی غربت کا نقشہ کھینچا ہے۔ ''ہمارے وہ نوجوان جو اصلاحِ تمدن کے علم بردار ہیں۔ پردے کی رسم کو قوائے قومی کے انحطاط کا موجب بتاتے ہیں۔ وہ نہیں جانتے کہ اصل بیماری پردہ نہیں افلاس ہے۔ اس پر مستزاد ایک اور لعنت ہے اہلِ ثروت کا وہ طبقہ جو اپنی طرح نکھٹو مگر عیاش اولاد پیدا کرنے میں مصرف ہے اور اس کا ہلی اور بداعمالی (تعددِ ازدواج وغیرہ) کو متعدی بیماری کی طرح اوروں کو منتقل کر رہا ہے۔''(۱۲۸)

یہاں حضرت علامہ نے انجمنوں اور سیاسی جماعتوں کو شخصیات کے بجائے ''عوامی سطح کی بلندی کا فرض'' یاد دلایا ہے اور بتایا کہ سماجی کارکن کے کرنے کا اصل کام عوامی اقتصادی حالت کی بہتری اور ہندوستان میں اس عام اقتصادی ابتری کے اسباب وعلل کی تلاش کرتا ہے اور یہ کہ اقتصادی قوتیں ایک یا دوسری قوم یا ملت کا لحاظ کیے بغیر اثر انداز ہوتی ہیں۔ اس لیے سماجی کارکن کو کسی قسم کے قومی تعصب سے خالی الذہن ہو کر کام کرنا چاہیے۔ روز افزوں مالیہ، غیر ممالک سے مشروبات ومسکرات کی درآمد، نرخوں میں اضافہ، ہر سیاسی اور سماجی کارکن سے تقاضا کرتا ہے کہ وہ دیکھے، آیا یہ سب کچھ ملکی سکّے سے متعلق غلط پالیسی کا نتیجہ ہے یا ایک زرعی اور صنعتی ملک کے درمیان آزاد تجارت کا خمیازہ؟ اور یا اس کی کوئی اور وجہ ہے؟ یہ تمام امور بلا تفریق، مسلمانوں، ہندوؤں، سکھوں، پارسیوں کی اقتصادی حالت کو متاثر کر رہے ہیں اور مختلف جماعتوں کے سماجی کارکن کو پکار پکار کر کہتے ہیں:

اگر کسی اور مسئلہ پر تمھارا ایکا نہیں ہو سکتا تو اس اقتصادی مسئلہ پر متحد ہو جاؤ۔(۱۲۹)

مسلم رہنماؤں کی تمام تر توانائیاں سرکاری ملازمتوں میں اپنا کوٹہ مخصوص کرانے میں کھپ رہی ہیں۔ جب تک مسلمان اپنا مقصد نہیں پا لیتے یہ کوشش ضرور جاری رہنی چاہیے لیکن چند افراد کی ملازمتوں سے عام اقتصادی حالت تو نہیں سدھر سکتی۔ مغربی معاشی قوتوں کے وسیلے سے ایشیائی اقوام میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کے پیش نظر (علامہ نے اشتراکی انقلاب کی بو کتنے عرصہ پہلے سونگھ لی تھی جس کے لیے ٹھیک شاہ ولی اللہؒ کے عہد سے فضا بن رہی تھی) اقتصادی بدحالی کا یہ دورِ ابتلا دیگر ذرائع کے علاوہ فنی تعلیم پر توجہ دینے کا تقاضا کرتا ہے جو میری رائے میں اعلیٰ تعلیم سے کہیں زیادہ ضروری ہے۔ اس لیے کہ فنی تعلیم قوم میں مرکزی حیثیت کے حامل عوام الناس کی فلاح کی ضمانت ہے۔ تاہم اچھے کارکن اچھے دکاندار، اچھے اہلِ حرفہ اور

اچھے شہری تب تخلیق ہوں گے۔ جب اچھے مسلمان ہوں گے۔''[۱۳۰]

اس مقالے کی اہمیت کا اندازہ اسی سے کیا جا سکتا ہے کہ اس کے مختلف اجزاء ۱۹۱۱ء کی کل ہند مردم شماری رپورٹ میں مسلم سویلیزیشن (Muslim Civilization) کے عنوان سے اس تعارف کے ساتھ شائع ہوئے۔

ایک جدید تعلیم یافتہ مسلمان فلسفہ دان کے خیالات مسلم قومیت کے بارے میں درج ذیل ہیں۔[۱۳۱]

''ملتِ بیضا'' میں ''قومی زندگی'' میں بیان کیا گیا نظریہ بقائے افرادِ قویہ اور ''بقائے اصلح'' مسلم قومیت میں مشہود ہونا دکھایا گیا ہے اور مسلمانوں کے لیے مخصوص مسلم اسلوبِ سیرت اپنانے کی ترغیب وترہیب، اس مقالے کا مرکزی خیال ہے۔ باقی تمام باتیں قریب قریب ایک ہی ہیں۔اس مقالے کی خصوصاً دو باتیں قابل توجہ ہیں۔

۱۔ ''جب تک مسلمان اپنا مقصد پا نہیں لیتے۔''[۱۳۲] یہ جملہ ''قومی زندگی'' کے مبہم اشارے ''ابھی ملک کسی قابلِ نتیجہ تک نہیں پہنچا'' کو قدرے کھولتا ہے۔ ''مسلمانوں کا یہی مقصد'' آئندہ حضرتِ علامہ کی فکر وعمل کا مرکز ومحور رہا۔ ساتھ ہی ''اسلام کو مسلمانوں کا وطن اور گھر بتایا گیا جس میں رستے بستے ہیں''۔

۲۔ نیا شوالہ میں مذہب کے حوالے کو باہمی منافرت کا ذریعہ بنانے کی بجائے تمام اقوامِ ہند، خصوصاً مسلمانوں اور ہندوؤں کا مذہبی آزادی کے ساتھ ایک ایسا اتحاد کہ وطن کی ترقی کی راہ کی ساری رکاوٹیں دور ہو جائیں، اصل نقطہ تھا تو ''ملتِ بیضا'' میں ''اگر کسی اور مسئلہ پر نہیں تو اس اقتصادی مسئلہ پر ہی متحد ہو جاؤ'' کا انتباہ ظاہر کرتا ہے کہ حضرت علامہ وطنی نجات وفلاح سے نہ تو ۱۹۱۰ء میں غافل تھے نہ ۱۹۰۴ء سے پہلے اور بعد۔ اقتصادی بدحالی کے حوالے سے ایک زرعی ملک کی صنعتی ملک سے آزاد تجارت اور سکّے سے متعلق پالیسی کا تذکرہ ظاہر کرتا ہے معاملہ براہِ راست حکومت سے متعلق تھا یوں اتحاد کا مقصد صاف صاف نظر آتا ہے ہندوستان کی مشکلاتِ غلامی، مراد یہ کہ اقبال اس بت سے دامن نہیں چھڑا سکا جس سے اس کے کروڑوں اہلِ ملت کا تعلق تھا۔لہٰذا یہ مفروضہ کہ نیا شوالہ تو اس بت کی پرستش سکھا رہا تھا اور ملتِ بیضا، اسے منحرف کرتا دکھائی دیتا ہے سراسر غلط ہے۔ ''ملتِ بیضا'' درحقیقت اسی ''نیا شوالہ'' کے قیام ہی کی صورت تھی کیونکہ ہر دو قوموں کا

اپنے اپنے اجتماعی ضابطہ (تقدیر) پر مکمل استواری سے عمل پیرا ہونا ہی ہمالہ کے دامن کی خوش منظری ہندوستان کو بخش سکتا تھا۔ جو مہرِ عالم تاب پر خندہ زن ہو۔ (واضح رہے کہ برطانوی اقتدار پر سورج اس زمانے میں غروب نہ ہوتا تھا اب طلوع نہیں ہوتا۔)

۵- ترانۂ ہندی اور ترانۂ ملی کا تقابلی جائزہ

حضرت علامہ نے نظم آفتاب لکھ کر یہ ثابت کیا تھا کہ ''ہندو'' کے آبائی مسلک میں ''زائیدگانِ نور'' یعنی دیوی دیوتا۔ نورِ مطلق کی مخلوق ہیں۔ اس لیے ہندومت اپنی اصل الاصول کے اعتبار سے مشرکانہ نہیں۔ اسی بنیاد پر حضرت علامہ نے ''نیا شوالہ'' کے عنوان سے ہندو کو، اصولِ مذہب کی طرف رجوع کی دعوت دی اور تَعَالَوْا اِلٰی كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهٖ شَيْئًا وَّلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ کی سنتِ رسول کے اتباع کا حق ادا کیا مگر اس سے پہلے وہ کم از کم دو نظمیں۔ ترانۂ ہندی (ہمارا دیس) اور ''ہندی بچوں کا گیت'' لکھ کر یہ احساس دلا چکے تھے کہ گردشِ دوراں نے مصر، یونان اور روما جیسی عظیم سلطنتیں اور ان کی تہذیبیں مٹا دیں مگر ''ابھی تک ہمارا نام ونشاں باقی ہے'' تو کوئی بات تو ہے؟ وہ راز۔ مذہب کی روح ہے جس نے وحدت کا پیغام دیا ہے ہندی بچوں کا گیت، چشتی و نانک کے نغماتِ وحدت ہی کے حوالے سے ''میرا وطن وہی ہے'' کی الاپ لے کر طلوع ہوا اور گونجا۔ ترانۂ ہندی بھی اسی حوالے سے مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا کا انتباہ رکھتا تھا اور اعلان کر رہا تھا، ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستان ہمارا۔ مراد یہ کہ ہندی ترانہ بیک وقت تین باتیں رکھتا تھا:

۱۔ مذہب آپس میں بیر رکھنا نہیں سکھاتا۔

۲۔ ہم سب ہندوستانی ہیں اور ہندوستان ہم سب کا ہے۔

۳۔ ہم، ہماری تہذیب اور ہندوستان اگر گردشِ فلکی سے محفوظ رہے تو اس کی وجہ روحِ مذہب یعنی توحید ہے۔

مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا
ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستاں ہمارا

یونان و مصر و روما، سب مٹ گئے جہاں سے
اب تک مگر ہے باقی نام و نشاں ہمارا
کچھ بات ہے کہ ہستی مٹتی نہیں، ہماری
صدیوں رہا ہے دشمن، دورِ زماں ہمارا

یہ نظم اس شعر پر ختم ہوئی:

اقبال کوئی محرم ملتا نہیں جہاں میں
معلوم کیا کسی کو دردِ نہاں ہمارا(۱۴۳)

یہ ''دردِ نہاں جس کا کوئی محرم نہیں ملتا'' کیا تھا؟...... یہی کہ وہ روحِ مذہب جس نے توحید اور وحدت سکھائی، صدیوں، ہماری محافظت کی۔ آج وہی ہمارے درمیان وجہِ نزاع بنا دیا گیا ہے اور نتیجہ یہ کہ اہلِ گلشن کا یہ افتراق بالآخر، اہلِ ہند اور ہند دونوں کا نام و نشاں، دفترِ اقوام سے مٹا دے گا۔

''ترانۂ ملی''

چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا
مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا

سے آغاز ہوتا ہے۔ خیال یہ کیا گیا کہ اقبال نے یہ نظم لکھ کر ترانہ ہندی کے افکار سے رجوع کر لیا تھا۔ حالانکہ ایسا ہرگز نہیں۔ ترانہ ملی کے عرصۂ تخلیق اور ترانۂ ہندی کے عرصہ تخلیق کے معروضی حالات پیشِ نظر ہوں تو یہ تصور محض وہم نظر آنے لگتا ہے۔

۱۹۰۴ء میں ہندوستان مخلوط قومیت کی انجذابی بھٹی میں تھا مگر ۱۹۱۱ء جب ''ترانہ ملی'' اخبارِ وطن میں شائع ہوا۔ (۱۷مئی ۱۹۱۱ء) اور اولڈ بوائے ایسوسی ایشن علی گڑھ (جولائی ۱۹۱۱ء) میں پڑھا گیا تو ترکی اور ایران بھی اِس انجذابی تحریک کی زد میں تھے اور حضرتِ علامہ کی نگاہیں ہندوستان سے باہر بھی دیکھ رہی تھیں۔ جب ہندوستان ہی عذاب میں تھا تو حضرتِ علامہ نے ''ہم سب ہندی ہیں اور ہندوستان ہم سب کا ہے'' کا نعرہ اتحاد بلند کیا۔ جب معاملہ عالمِ اسلام تک پھیل گیا تو حضرتِ علامہ نے وہاں بھی نعرۂ اتحاد ''مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا'' کے عنوان سے بلند کیا۔ اس لیے کہ ہندو کا ملجا و ماویٰ تو صرف ہندوستان تھا لیکن مسلمان تو

صرف ہندوستان تک محدود نہ تھے لیکن ایسا نہیں کہ اب اقبال نے ہندوستان کا ''بت'' توڑ دیا تھا۔ جیسا کہ ڈاکٹر وحید قریشی نے خیال کیا بلکہ یہ ''بت'' اب بھی اس کی بغل میں تھا۔ ہندوستان ہمارا۔ اب بھی رہا۔ ''چین و عرب ہمارا ہندوستان ہمارا'' اس ترانے سے پہلے حضرتِ علامہ نے ''ملت بیضا'' میں اسلام کو مسلمانوں کا دیس بتایا تھا جس میں وہ رہتے بستے ہیں اور زندگی بسر کرتے ہیں پس جہاں اسلام اور مسلمان ہیں، وہی مسلمانوں کا وطن ہے۔ اس لیے کہ اسلام ہی تو مسلمانوں کا قومی مرکزِ حیات، دل ہے۔ ''ترانہ ہندی'' اس ایمان کی چنگاری سے محروم نہ تھا:

غربت میں ہوں اگر ہم رہتا ہے دل وطن میں
سمجھو وہیں ہمیں بھی دل ہو جہاں ہمارا

اور یہ بات کسی لمبے چوڑے بحث مباحثے یا دلیل وثبوت کی محتاج نہیں کہ حضرتِ علامہ ۱۹۰۴ء تک ہندوستان کے اندر ہی رہے یہ ایک طرح نظم حالی، ''شکوۂ ہند'' کے برعکس بات تھی جہاں مسلمانوں کو بدیسی مہمان کہہ کر غارتِ گر اقوام، زمینِ ہند سے نکلنے کی بات کی گئی تھی۔ اس پر ہم اگلی فصل میں بات کریں گے۔ پس جہاں ''دل ہو وہی مسلمانوں کا وطن ہے تو پھر ہندوستان اور چین و عرب میں کوئی فرق نہ رہا۔ جیسا مسلمانوں کا یہ وطن ہے ویسا ہی وطن ہر وہ ملک ہے جہاں مسلمان رہتے بستے ہیں اور اسلام اپنی فطری آزادی کے ساتھ قائم ہے۔ ترکی و ایران کے لیے حضرتِ علامہ کی تڑپ اسی جذبے کے تحت تھی۔ اس سے ہندوستان کی وہ محبت کم نہیں ہو جاتی جو کروڑوں مسلمانوں کا نہ صرف دیس تھا بلکہ کچھ عرصہ پہلے جو دنیا کی سب سے بڑی مسلم مملکت تھی۔ ''نیا شوالہ'' ہندوستان کی حفاظت کے لیے اتحاد کی یہی ایک شرط رکھتا تھا کہ ناقوس کے ساتھ اذاں بھی بلند ہوتی رہے۔ لیکن جہاں صرف اذانیں بلند ہو رہی تھیں اس کے لیے تو حضرتِ علامہ کا تڑپ اٹھنا اور بھی فطری تھا کہ وہاں تو اس انجذابی عمل کی کارفرمائی تھی ہی نہیں وہاں تو اسلام اور وطن۔ ہم معنی تھے۔ اسلام اور وطن کو ہم معنی بنانے ہی کا دوسرا نام نیا شوالہ تھا مگر جہاں ''نیا شوالہ'' قائم تھا اس کی حفاظت میں کمر بستہ ہو جانا جدید قوم پرستی کے تحت آ ہی نہیں سکتا۔ بعد میں حضرت علامہ نے اس تخیل کو یوں واضح بھی فرمایا۔ ''جن ممالک میں مسلمان اکثریت میں ہیں (محفوظ ہیں) وہاں اسلام قومیت سے ہم آہنگی پیدا کر لیتا ہے کیونکہ یہاں اسلام اور قومیت عملاً ایک ہی چیز ہیں۔''(۱۳۴)

''نیا شوالہ'' ایسی ہی ہم آہنگ ''متحدہ ہندی قومیت'' کی تلاش کا دوسرا نام تھا۔ جسے قبول نہ کیا گیا تو حضرت علامہ نے ''اسلام اور وطن'' کو ہم معنی بنانے کے لیے آزاد اسلامی ریاست کا تصور دیا۔ یہ وہ نکتہ ہے جسے بعض مفکرین اس وقت بھی نہ جانتے تھے جب اس ''نیا شوالہ'' کی تشکیل کے لیے قرارداد لاہور پیش بھی کر دی گئی تھی۔ اسلام ہی مسلمانوں کا ''دل'' ہے اور اس ''دل'' کی صورتِ محسوس ''کعبۃ اللہ'' تھا۔ پس جب عالم اسلام پر زد پڑی تو حضرتِ علامہ نے اس مرکزِ محسوس کو دل کا حوالہ بنایا۔ (ترانہ ملی)

دنیا کے بُت کدوں میں پہلا وہ گھر خدا کا
ہم اس کے پاسباں ہیں وہ پاسباں ہمارا (۱۳۵)

اس راز سے حضرت علامہ علم الاقتصاد کے عرصۂ تخلیق (۱۹۰۰ء) میں بھی واقف تھے جب اُنھوں نے ''رقابتِ اقوام'' کے خاتمے کے لیے ''اعلیٰ اخلاقی قابلیتوں''، یعنی مذہبی اصول: بقائے اصلح، کو شرطِ اول بتایا تھا۔ جو مصاف زندگی کے اٹل قانون ''بقائے افرادِ قویہ'' کے اٹل اثر سے قوموں کو محفوظ رکھتی ہے۔ ''قومی زندگی'' ۱۹۰۴ء ہی میں حضرتِ علامہ نے اپنے مرکزِ محسوس القدس کے کھو جانے کے بعد کی المناک تاریخ میں بحیثیت قوم زندہ رہنے کا حوالہ ''یہودیوں'' کو بنایا تھا۔ آج اُنھوں نے پورے یقین و اعتماد سے اعلان کیا۔

توحید کی امانت سینوں میں ہے ہمارے
آساں نہیں مٹانا، نام و نشاں ہمارا
(ترانۂ ملی)

ترانۂ ہندی میں یہ بات ماضی کے حوالے سے کی گئی تھی ''اب تک مگر ہے باقی نام و نشاں ہمارا'' تو صرف اس لیے کہ اسی ''قوتِ قائمہ'' کو چھیننے کے لیے متحدہ قومیت کا بت کھڑا کیا جا رہا تھا۔ اقبال اس کے مہلک اثرات سے آگاہ کر رہا تھا اور یہی مہلک اثرات کی پیشگی واقفیت تو اس کا دردِ نہاں تھا۔ جس کا دوسرا کوئی محرم نہ تھا۔ اقبال روزِ اول ہی سے ہر کھلاڑی کا مقابلہ اسی کے میدان میں کرنے کی پوری اہلیت رکھتا تھا۔ لادین متحدہ قومیت کے مقابلے کے لیے اس نے ایسی متحدہ قومیت کا تصور دیا جس کی قوتِ قائمہ، مذہب تھا۔ یہ تھا تعالوا الیٰ کلمة سواءٍ بیننا و بینکم کا اصولی راستہ دوسری طرف بھی ''تکاثر ادیان'' کا ''اسلامی'' فلسفہ تھا لیکن وہ ''الی کلمة سواءٍ'' کی روح سے خالی تھا لادین۔ جسے اقبال شاخِ نازک پر بنائے گئے آشیانے

کی طرح ناپائیدار جانتا تھا۔ جس کی تعمیر ہی میں اس کی خرابی کی صورت پنہاں تھی اوراس حقیقت سے بھی وہ ۱۹۰۰ء سے واقف تھا ہمالہ پر آبائے انساں کے ''سراندیپ'' آنے سے لے کر طور تک کا اشاراتی سفراسی حقیقت آشنائی کا غماز تھا۔ سرگزشتِ آدم میں جسے دومتوازی رووٗں کے سفر سے واضح کیا تھا ایک طرف جبلی شعور کا آتشیں مزاج دوسری طرف اوجِ خیالِ فلک نشیں۔ الست بربکم قالوا بلیٰ۔ کے میثاقِ اولیں کی پاس داری جو بالآخر کلیسا کی تلواروں سے بھی نہ دب سکی۔ کیسے دبتی وہ صلیب سے سفرِ افلاک پر نکلی تھی تا کہ حرا سے مکمل اور بھرپور قوتِ قائمہ کے ساتھ طلوع ہوا۔ چنانچہ

سالار کارواں ہے میرِ حجاز اپنا
اس نام سے ہے، باقی آرامِ جاں ہمارا
(ترانۂ ملی)

بس اب ایک نکتہ، اور وہ یہ کہ ترانہ ہندی کا دائرہ ہندومسلم اتحاد کا دائرہ تھا اور ترانہ ملی کا حلقہ، حلقۂ ملت۔ جس سے ہندی مسلمانوں کے ''اتحاد'' کی صورت نکلتی تھی اور ترانہ ہندی اور ''نیا شوالہ'' کے قیام میں مدد ملتی تھی کیونکہ دامنِ ہمالہ کی منظری دلکشی۔ عناصر کے جس اتحاد اور باہمی جذب سے قائم تھی وہ ''عناصر'' کے انفرادی تشخص کے استحکام پر منحصر تھا۔ ہندی میدان میں کم ازکم ایک عنصر، مسلمان کو تو انفرادی تشخص کے استحکام کی طرف متوجہ کیا جا سکتا تھا۔ سو حضرتِ علامہ نے اس کا گجر بجایا۔ ترانۂ ملی اقبال کے ترانے کو بانگِ درا بتا کر میر حجاز کی کارواں سالاری میں کارواں کی جادہ پیمائی کی آفاق گیر حرکت بنانا تھا۔ لیکن پہلے وہ ہندوستان کے محدود دائرے میں اسلامیہ کالج پنجاب کے مسلمانوں کو بانگِ درا سنائی دینے اور کارواں کے جادہ پیما ہونے کی خبر دے چکا تھا اور تا دمِ مرگ ہندوستان کے امن کے لیے اقبال کی آرزوؤں کا مرکز یہی سرزمینِ پنجاب رہی۔ مختصر یہ کہ

۱۔ ترانۂ ہندی اور ترانۂ ملی، اپنے دائرہ اثر کی تنگی و وسعت کے فرق کے باوجود، روحِ مذہب (توحید) کی وحدت آفرین اور فنانا آشنا ''قوت قائمہ'' کے ذکر سے خالی نہ تھے۔

۲۔ ہندوستاں کی محبت جس طرح ترانہ ہندی میں کارفرما تھی اسی طرح ترانۂ ملی میں بھی کارفرما رہی۔ جب اصل شے مسلمان اور اسلام ہے تو مسلمان اور اسلام کی حفاظت وطن کی حفاظت وآزادی کے بغیر ایک خواب تھا مسلمانوں کا دیس بھی اسلام ہے۔ بشرطیکہ اسلام آزاد ہو اور مسلمان

مضبوط۔[۱۳۶] یہ وہ حقیقت ہے جو خطبۂ الہ آباد میں بھی حضرت علامہ کی دامن گیر رہی۔

''اگر فرقہ وارانہ امور کے ایک مستقل اور پائیدار تصفیہ کے اس بنیادی اصول کو تسلیم کر لیا جائے کہ مسلمانانِ ہند کو اپنی روایات و تمدن کے ماتحت اس ملک میں آزادانہ نشوونما کا حق حاصل ہے تو وہ اپنے وطن کی آزادی کے لیے بڑی سے بڑی قربانی سے بھی دریغ نہیں کریں گے۔''[۱۳۷]

فصل سوم:

۱۹۰۱ءتا۱۹۲۳ءکی تخلیقات میں فکری وحدت

’’قومی زندگی‘‘ ۱۹۰۴ء ’’بقائے اصلح‘‘ کے اٹل قانونِ فطرت کے حوالے سے شروع ہوا۔ اس کا نقطۂ عروج، عمرانی اصولوں کی روشنی میں دوگونہ تھا ایک یہ کہ اصولِ مذہب ہی ’’بقائے اصلح‘‘ کے اٹل فطری قانون سے ہم آہنگ ہیں اور پارسیوں اور یہودیوں کا حوالہ دیا۔ دوسرے یہ کہ قومی زندگی کے قیام و دوام میں آئندہ نسلوں کے تمدن کو بھی موجودہ واقعہ سمجھنا، بنیادی شرط ہے۔ اس مقالے میں حضرت علامہ نے مذہب اور اقتصادی حالت کو تمدن کے دومحوری اصول بتا کر، مسلمانوں کو متحد ہونے اور اقتصادی حالت بہتر بنانے کی ترغیب دی۔ نیز تمدن و مذہب کے باہمی تعلق کو اجاگر کرتے ہوئے، تعلیم اور زمانہ حاضر کے روحانی تقاضوں کے مطابق اجتماعی اجتہاد کی طرف متوجہ کیا، محنت کی عظمت کو اجاگر کر کے اسلام کو جدید تمدن کا محرکِ اول قرار دیا تھا جس نے ’’غلاموں‘‘ کو مصافِ زندگی میں آزاد مقابلے کا حق دیا۔ تعددِ ازدواج کو تمدن و ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ بتایا تھا۔ ’’قومی زندگی‘‘ کے اصل الاصول کا حوالہ تو تمام اہلِ ہند کے لیے تھا لیکن بعد کی ساری باتیں صرف مسلمانوں سے متعلق تھیں۔ ان کا ترانۂ ہندی نظم آفتاب کا اگلا مرحلہ تھا جس نے ہندو کی کافری کو اصلاً توحید پرست، ثابت کیا تھا اور ’’نیا شوالہ‘‘ سے پہلے اس مذہبی روح کو ہندوستان کی صدیوں پر پھیلی ہوئی تاریخ کا محافظ بتا کر اعلان کیا تھا ہم سب ہندوستان کے ہیں اور اس کی حفاظت پر کمربستہ ہیں کہ یہ ’’روحِ مذہب‘‘ کا مسکن ہے۔ ’’نیا شوالہ‘‘ ان فکری تسخیرات کا ایک محسوس، عملی طریقہ تھا۔ جہاں ناقوس واذاں میں باہمی مناقشت نہ رہے اور جب کسی طرف سے ’’ہندوستان کی مورتی‘‘ کے نام سے پکارا جائے تو بالکل اسی طرح سارا چمن نغمہ زار بن جائے جس طرح سحر کے وقت کوئل کی آواز پر سارے پرندے نغمہ سنج ہو جاتے ہیں اور قانونِ سحر کا تار تار ہم آہنگ ہو جاتا ہے۔ کتابِ علم الاقتصاد۔ اسی ہم آہنگی کو دفترِ اقوام میں ہندوستان کا نام لکھانے کی ضمانت بتاتی تھی۔

لیکن قانونِ فطرت ایک ہی قِرانِ میں دوستاروں کا یک جا ہو جانا اسی وقت برداشت کرتا ہے جب ہمالہ کے دامن میں کھیلتے مظاہرِ فطرت کی طرح ہر ستارہ اپنے مدار حیات پر مکمل استواری سے کاربند ہو۔ بصورتِ دیگر طاقت ور ستارہ، کمزور ستارے کے ’’اثرات‘‘ کھا جائے

گا۔ یا اگر وہ دونوں انجامِ خرام پر مصر ہوں تو دونوں فنا ہو جائیں گے۔ ایک طرف متحدہ قومیت کی موخر الذکر ترکیب قِرانِ ہند میں بڑی مستعدی سے روبعمل تھی اور دوسری طرف حضرت علامہ کا متحدہ قومیت کا وہ تصور تھا جس میں ہر قوم اپنے مقصدِ حیات اور محورِ عمل پر مکمل استواری سے کار بند رہ کر ایسا متحدہ دلکش منظر پیدا کرے جیسا کہ ہمالہ میں نظر آتا ہے مگر کارزارِ ہند میں اقبال کی یہ نوا کسی کے کان سے دل میں نہ اتری۔

۱۹۰۶ء میں حضرت علامہ کی اس فکر کو سر آغا خان سوم کی زیرِ سرکردگی شملہ وفد نے حکومتِ برطانیہ کے سامنے پیش کر دیا تو اب ''قوم کے اندر قوم'' کا ''نیا شوالہ'' گویا سمجھنے والے بہت ہو گئے اور اقبال نے اعلان کر دیا ہے ع

اب تاثر کے جہاں میں وہ پریشانی نہیں

چنانچہ ''دوستارے'' اور فرخ امرت سری کے نام خط دونوں قوموں کو الگ الگ تشخص قائم رکھنے کے حوالے کے ساتھ کھل کر سامنے آیا اور ''ملت اسلامیہ'' کے اتحاد کے لیے ادبی سرگرمیاں وقف ہو گئیں۔ پہلے ''خلافت اسلامیہ'' پھر ''اسلام بحیثیت سیاسی و اخلاقی نصب العین'' کے عنوان سے ایسے افکار سامنے آئے جو حفظِ بنی نوعِ انساں کی خاطر بلند وارفع اخلاقی ضابطہ۔ الدین: الاسلام اور اس حوالے سے ملتِ اسلامیہ کی بقا، کو ضروری بتا رہے تھے۔ بالآخر ''ملت بیضا کا عمرانی مقام'' متعین کر کے اعلان کر دیا گیا۔ اسلام مسلمانوں کا ابدی گھر ہے جس میں وہ رہتے بستے اور وجود پاتے ہیں۔ نظم ستارہ ع

جو اوج ایک کا ہے دوسرے کی پستی ہے

کے فطری اصول کے ساتھ ''ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں''[۱۳۸] کا اصولِ حرکت سامنے آیا، چاند بھی تاروں سے یہی بات کرتا ہے، ''اس رہ میں مقام بے محل ہے''[۱۳۹] اس ''بہ یک دستہ گل'' خیال کو حضرت علامہ نے نثری شکل دے کر یک چمن بناتے ہوئے لکھا تھا:

> زندگی ایک وحدت ہے لہٰذا اس میں ایک ہی اصول کار فرما رہتا ہے۔ یہ خیال کہ ایک حیثیت میں ہم کوئی ایک اور دوسری حیثیت میں کوئی دوسری گروہ بندی اختیار کر سکتے ہیں، غلط ہے۔ ان میں باہم تصادم ہو گا اور ضرور ہو گا۔ ان میں ایک کی کوشش ہو گی کہ دوسرے پر غالب آ جائے یوں بھی تاریخ شاہد ہے کہ جہاں کسی قوم نے یہ طرزِ فکر اختیار کیا اس کی روح دب گئی تا آنکہ اس کے جداگانہ تشخص میں فرق آ گیا۔[۱۴۰]

ایسی مخلوط قومیت جس میں ترکیبی عناصر کا الگ الگ تشخص تسلیم نہ ہو مصافِ زندگی میں عناصرِ ترکیبی کی فنا کا سب سے قومی آلہ ہے۔قومی زندگی اور اس سے پہلے علم الاقتصاد، پھر ملتِ بیضا۔ سب اسی عنوانِ حیات سے آغاز اور ختم ہوتے ہیں اور ''تشکیلِ جدید'' میں جو فی الحقیقت ''قیامِ لندن'' کے تبلیغی خطبات ہی کی بنی سنوری مرتب صورت ہے۔ حضرت علامہ نے مصاف زندگی کی یوں توضیح فرمائی:

ہماری تکوین کی صورت ہی یہ ہے کہ ہم وہ کچھ نہ رہیں جو ہیں۔ زندگی کا راستہ گویا موت در موت سے گزرتا ہے۔ مگر اس راستے کا تسلسل بے قاعدہ نہیں۔ اس میں ایک نظم ہے — جوں جوں زندگی کا عمل بڑھتا اور پھیلتا ہے اسی اعتبار سے نئے نئے مقاصد وضع ہوتے ہیں۔ یعنی زندگی عبارت ہے اغراض و مقاصد کی تشکیل ان کی پے در پے تبدیلی اور کارفرمائی سے۔ (۱۴۱)

موسیو ارنسٹ لی بان نے اپنی کتاب ''روحِ اجتماع'' میں مصافِ زندگی کی یہ تشریح کی ہے:

جس طرح فطرت کے باقی مظاہر میں عمل اور ردِعمل کی دو قوتیں اپنا کام کرتی ہیں اسی طرح حیاتِ اجتماعی بھی ان دو قوتوں کی رزم گاہ ہے۔ انسانی افراد کی فطرت جب ماضی کے اثرات سے مؤثر ہوتی ہے تو وہ خود اپنی استعداد کے مطابق خارجی ماحول پر اثر ڈالتی ہے، یوں نئے خارجی مؤثرات کو وجود میں لاتی ہیں۔ اس فعل و اثر سے ایک جدید ہئیتِ اجتماع وجود میں آتی ہے۔ انسان کی تمدنی زندگی کی ترقی و تنزل کا دارومدار انھیں داخلی و خارجی موثرات کے عمل و ردِعمل پر ہے۔ یہی مصافِ زندگی ہے اور علم الاجتماع، انسانی ہئیتِ اجتماعی کے انھیں تغیرات کے اسباب و علل سے بحث کرتا ہے۔ (۱۴۲)

اس بیان میں افرادِ انسانی کی فطرت کے لیے ماضی کے اثرات سے متاثر ہونے اور خارجی ماحول پر اثر انداز ہونے کا جو نکتہ ہے جس سے نئی ہیئت اجتماعی وجود میں آتی ہے۔ خصوصی توجہ کا مستحق ہے۔ ہندوستان کے اندر موجود مختلف ملی ہیئتوں کے درمیان ''نامساوات'' کے خاتمے سے جو جدید ہیئت اجتماعی بذریعہ قومی کانگریس تشکیل دی جا رہی تھی۔ وہ ''مخلوط ہندی قومیت'' تھی۔ موسیو ارنسٹ لی بان نے اس جدید ہیئت اجتماعی کے لیے ''حد سے زیادہ نامساوات نہ ہونے'' کو اتصالِ قومی کی دوسری بڑی شرط قرار دیا تھا۔ (۱۴۳) حضرت علامہ اسی ''حد سے بڑھتی ہوئی نامساوات'' کے اصول سے کام لیتے ہوئے، لی بان ہی کے بتائے ہوئے پہلے ''اصولِ توارث'' کو حرکت میں لائے جس کے بغیر ان کے نزدیک بلکہ ''حقیقتِ حیات''

کے اٹل اصول کی رو سے بھی مخلوط ہندی قومیت کو وجود میں لانا درحقیقت ہندوستان میں موجود تمام اقوام کے لیے نقصان دہ تھا۔ اس لیے کہ اس نئی ہیئتِ اجتماعی کا وجود، ہند کی دونوں بڑی اقوام کے اس تشخص کے خاتمے کے بغیر ممکن نہ تھا جو انھیں نسلاً بعد نسلٍ توارث کے حوالے سے حاصل ہوا تھا۔ نظم ''دوستارے'' کا یہی مرکز خیال تھا۔ اس عمل میں خصوصاً مسلم قومیت کا مٹ جانا، بطور کمزور اقلیت یقینی تھا لیکن یہ ایک ایسا نقصان تھا جو نہ صرف مسلمانانِ ہند تک محدود تھا بلکہ پوری انسانیت کو محیط تھا۔ (۱۴۴) جس میں خود عیسائی بھی شامل تھے کہ اسلام، عیسائیت کا اور عیسائیت دینِ موسوی کا مرحلہ دوم تھی۔ مراد یہ کہ ''مسلم قومیت'' کی تشکیل حضرت موسیٰؑ نے طور سینا پر کی تھی۔ حضرتِ علامہ نے ایک یہودی مفکر سپائنوزا کی طرف سے ''وحدت الوجود'' پر اسی لیے حیرت کا اظہار کیا تھا۔ تاہم کنعان سے طور اور ناصرہ سے مدینہ تک کا سفرِ تکوین۔ اس کا شاہد عادل ہے کہ یہ قومیت خلاؤں میں تشکیل نہیں پائی تھی ایک خطہ ارضی کی ضرورت بہرحال ساتھ چلتی رہی ہے۔ مسلم قومیت کو جو خطرہ مصر اور امریکہ میں لاحق تھا وہ ہندوستان میں بھی درپیش تھا۔ شام وایران اس سے مبرا تھے۔ چنانچہ یہ فرض اہل ہند ہی کو نبھانا۔ یہی مفہوم تھا اس شعر اقبال کا:

ہے اگر قومیتِ اسلام پابندِ مقام
ہند ہی بنیاد ہے اس کی نہ فارس ہے نہ شام
(بلاد اسلامیہ) (۱۴۵)

چنانچہ ہندی ترانہ، نیا شوالہ، دوستارے، قومی زندگی، ملت بیضا اور اقبال کی دوسری تخلیقات کا محوری نقطہ یہی تجدید و احیائے ملت کا فریضہ تھا۔ اس ضمن میں بھی حضرت علامہ نے تاریخ کے دیرینہ نتائج ہی سے روشنی حاصل کی۔

> تجربہ بتاتا ہے کہ ہندوستان کے مختلف مذاہب اور جاتیوں میں اس قسم کا کوئی رجحان موجود نہیں کہ وہ اپنی انفرادیت کو ترک کر کے ایک وسیع جماعت کی صورت اختیار کر لیں۔ ہر گروہ اور ہر مجموعہ مضطرب ہے کہ اس کی ہیئتِ اجتماعیہ قائم رہے —— قومیتِ ہند کا اتحاد ان جماعتوں کی نفی میں نہیں بلکہ ان کے تعاون و اشتراک اور ہم آہنگی پر مبنی ہے۔ صحیح تدبر کا تقاضا ہے کہ حقائق کا خواہ وہ کچھ بھی اور کیسے بھی ناخوشگوار کیوں نہ ہوں اعتراف کریں۔ (۱۴۶)

کسی ذہنی تحفظ سے مکمل آزادی کے ساتھ نیا شوالہ، ترانۂ ہندی اور ترانۂ ملی کا وہ تجزیہ جو پہلے گزر چکا ثابت کرتا ہے کہ حضرتِ علامہ شروع دن سے ایسی ''قومیت ہند'' کی جستجو میں رہے

جو تمام جماعتوں کے تعاون و اشتراک اور ہم آہنگی پر مبنی ہو نہ کہ انفرادیت کی نفی پر اور اس شعور کا اظہار وہ ہمالہ کی منظری دلکشی کی نقاشی و عکاسی میں کر چکے تھے۔ قومیت ہند کی وہ تشکیل جو جماعتوں کی نفی پر ہو تصادم کی جڑ ہوگی۔ (۱۴۷) (اس کا تجربہ خود یورپ میں بھی اپنے بھیانک نتائج دکھا چکا تھا۔ مذہب کو نجی معاملہ بنا کر جس وطنی اتحاد کی راہ ہموار کی گئی تھی وہی راہ بالآخر اٹلی اور جرمنی کے خوف سے فرانس، برطانیہ اور روس کو ''توازنِ طاقت'' کی خاطر باہمی معاہدات تک لے گئی۔ یوں یہی ''توازنِ طاقت'' معاہدہ ترپیل (۱۹۰۷ء) کے بعد دو دھڑوں میں بٹ گیا اور ''ہتھیار بندی'' کو اس کی ضمانت قرار دیا۔ اقبال اسی تہذیبی ارتقا کی تخریب سامانی کو خودکشی کی راہ بتاتے ہوئے یورپ سے لوٹا تھا:

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہو گا
دیارِ مغرب کے رہنے والو، خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو، وہ اب زرِ کم عیار ہو گا (۱۴۸)

اتحاد برائے امن کی ایک ہی صورت تھی کہ ہتھیار بند ہونے سے پہلے ہی قِرانِ ہند میں رہنے والے دو ستارے اپنے اپنے مدار پر چلتے ہوئے ہم آہنگ ہو جائیں اور یہی دو قومی نظریے کی ابتدا تھی جس کا نام ''نیا شوالہ'' تھا اور جس کی دوسری صورت ''دو ستارے'' تھی اور مدعا صرف مشترکہ دفاعِ وطن۔ تاکہ قومیت کسی نامساوات کا شکار ہو کر حد سے نہ بڑھنے پائے ہر دو اقوام اور وطن دونوں پھلیں پھولیں اور ہمالہ کی طرح فصیلِ ہندوستان بن کر منظری دلکشی کا شاہکار تخلیق کریں۔

''قومیت کا تصور یقیناً قوموں کی نشو و نما میں ایک صحت مند عامل کی حیثیت رکھتا ہے لیکن جذبۂ قومیت مائل بہ افراط ہوتا ہے اور جب یہ حد سے متجاوز ہوتا ہے تو اس میں فن اور ادب کے وسیع تر انسانی مقاصد کو ختم کر دینے کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے''(۱۴۹) جیسا کہ مازنی کے ساتھ ہوا۔ بقولِ اقبال جس کی فکر نے اٹلی کو اتنا فائدہ نہیں پہنچایا جتنا انسانیت کو نقصان پہنچایا۔ اگر حضرت علامہ صرف ہندوستان کے فوری تقاضوں پر نظر رکھتے تو فوری تقاضا بلاشبہ مخلوط قومیت تھا مگر اس کے بداثرات نہ صرف مسلمانانِ ہند کی آئندہ نسلوں تک پھیل جاتے جو ابھی سے ''جدیدیت'' کی زد میں تھے بلکہ پوری انسانیت اس روحانی راہبری سے محروم ہو جاتی جو فطری آزادی کے

حوالے سے دینِ فطرت کی امین ملتِ اسلامیہ کا حصہ بن چکی تھی۔ ہر چند کہ ۱۹۰۹ء سے پہلے اور ۱۹۰۹ء کے بعد بھی حضرت علامہ کی ادبی سرگرمیوں کا محور اتحاد اور امن ہی رہا لیکن اسے ابدیت حاصل تھی کہ روحِ مذہب اس کی نگران تھی۔ اصولِ مذہب کی طرف رجوع کی دعوت۔ وہ اس نکتہ کو سودیشی تحریک سے متعلق بیان میں بھی وضاحت سے پیش کر چکے تھے۔

اگر افراد، قومیت کے شیرازے سے ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ نہ ہوں گے تو نظامِ قدرت کے قوانین ان کو صفحہ ہستی سے حرفِ غلط کی طرح مٹا دیں گے۔ قدرت کسی خاص فرد یا مجموعۂ افراد کی پرواہ نہیں کرتی۔''(۱۵۰)

اس قومیت کا قیام کس طرح ممکن تھا جو عناصرِ ترکیبی کی نفی پر مبنی ہو اور ترکیبی عناصر اپنی انفرادیت ترک کرنے پر آمادہ ہی نہ ہوں'' وجودی صوفیانہ تصور کے خلاف بھگتی تحریک اور بھگتی تحریک اور ایسٹ انڈیا کے پروٹسٹنٹ نظریات پر مبنی اکبری لادین سیاست کے خلاف شیخ مجددؒ اور اورنگ زیب عالم گیر اور شاہ ولی اللہ کا ردعمل جس کا تاریخی ثبوت ہے کہ رقابتِ اقوام تو حقیقتِ ازلی ہے۔ جو دوسروں کے سامنے سپر انداز ہو جائے اور ''انجامِ خرام کو شعار بنالے فنا اس کا مقدر ہو جاتا ہے۔ ضربِ کلیم میں ستارہ، چاند تاروں سے اور بے شمار ابتدائی نظموں میں مذکور یہ افکار اس طرح اظہار پاتے ہیں:

حقیقتِ ازلی ہے رقابتِ اقوام
نگاہِ پیرِ فلک میں نہ میں عزیز نہ تُو
خودی میں ڈوب زمانے سے ناامید نہ ہو
کہ زخم اس کا ہے درپردہ اہتمامِ رفُو
رہے گا تُو ہی جہاں میں یگانہ و یکتا
اتر گیا جو ترے دل میں لا شریک لہ (۱۵۱)

لا شریک لہ کی صفت لا شریک لہ ہی میں ظاہر ہوتی ہے اور یہی راز ہے حیاتِ ملیہ کی ابدیت کا۔ جس نے تہذیبِ انسانی کو ترقی دی۔ اس کے وجود کو مٹا دینا ارتقا کی راہ روکنا تھا۔ نظم ''ارتقا'' میں یہی حقیقت بیان کی گئی ہے:

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغِ مصطفوی سے شرارِ بولہبی

حیات شعلہ مزاج و غیور و شور انگیز
سرشت اس کی ہے مشکل کشی جفا طلبی
اسی کشاکش پیہم سے زندہ ہیں قومیں
یہی ہے رازِ تب و تابِ ملتِ عربی (۱۵۲)

''حیاتِ شعلہ مزاج'' کی جگہ ''جبلی شورِ آتشیں'' اور ''اوجِ خیال فلک نشیں'' کی جگہ ''چراغِ مصطفوی'' رکھ کر دیکھیں۔ ''سرگزشت آدم''۔ ملتِ عربی اور بولہبی کے درمیان کشاکشِ پیہم کا نقش دکھائے دے گی، جہاں ملت کی تب وتاب ہی صلیب وشمشیرِ کلیسائی کے مقابل چمکتی نظر آئے گی، جو بقائے اصلح کے معاملے میں ''لا شریک لہ'' کا سچا اور ثابت شدہ دعویٰ رکھتی تھی۔ علم الاقتصاد میں رقابتِ اقوام کو مٹانے کے لیے جن اعلیٰ اخلاقی قابلیتوں اور جدید روحانی تقاضوں پر پورا اترنے کا حوالہ آیا تھا۔ تاریخ شاہد ہے کہ ملتِ بیضا ہی ان صلاحیتوں کی امین تھی (۱۵۳) لا شریک لَھَا۔ لہٰذا مسلمانانِ ہند کے لیے ''تحفظاتِ دستوری'' کے ساتھ یہ بھی ضروری تھا کہ وہ ملت کے شجرِ طیبہ سے رابطہ استوار رکھیں جس کا اَصْلُھَا ثَابِۃ اور فَرعُھَا فِی السمآء ہونا روشن مستقبل کی امید تھی۔

ملت سے اپنا رابطہ استوار رکھ
پیوستہ رہ شجر سے امیدِ بہار رکھ (۱۵۴)

۱۹۰۲ء میں ''زبانِ حال سے'' اور ۱۹۰۳ء میں ''سید کی لوحِ تربت'' سے حضرت علامہ نے رہبر اور رہنما (خضرِ راہ) ہونے کا اعلان کیا تھا، ۱۹۲۲ء میں ''ربط وضبطِ ملتِ بیضا'' کو خضرِ راہ کی زبانی ایشیائی اقوام کی نجات کا ذریعہ بتایا۔

ربط و ضبط ملتِ بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتہ سے اب تک بے خبر (۱۵۵)

یہ صرف نظری باتیں نہ تھیں۔ علامہ ۱۹۱۵ء تا ۱۹۲۳ء، افراد کو قومیت کے شیرازے کے ساتھ وابستگی کا وہ درس کھلے الفاظ میں دینے لگے تھے جو ۱۹۱۵ء سے پہلے ''ہے جذبِ باہمی سے قائم نظام سارا'' کے فطری ضابطوں میں سنایا جاتا رہا تھا۔ اسرارِ خودی (۱۹۱۵ء) اور رموزِ بے خودی (۱۹۱۸) کو اسرار و رموز کے نام سے ۱۹۲۳ء میں دوبارہ شائع کرانا بے مقصد نہ تھا۔ کیونکہ ان مثنویوں میں افراد وملل کی زندگی پر حکیمانہ نظر ڈالتے ہوئے فرد و جماعت کے باہمی

ربط کی وضاحت کی گئی تھی۔ ۱۹۲۳ء چونکہ میں ترکوں نے بنوکِ شمشیر اتحادیوں کے منصوبے خاک میں ملا کر اپنی ہستی تسلیم کرالی تھی۔ مارچ ۱۹۲۳ء میں حضرت علامہ نے ''طلوعِ اسلام'' لکھ کر ستاروں کی تنک تابی کو دلیلِ صبح روشن بتا کر امید کا چہرہ دکھایا تھا۔

عطا مومن کو پھر درگاہِ حق سے ہونے والا ہے
شکوہِ ترکمانی، ذہنِ ہندی، نطقِ اعرابی[۱۵۶]

یہ تین حوالے بھی محض شاعرانہ ضرورت کے تحت نہ تھے۔ چنانچہ پیامِ مشرق کے ہمراہ ۱۹۲۳ء میں اسرار و رموز کی دوبارہ اشاعت اور اگلے سال (۱۹۲۴) بانگِ درا کی اشاعت۔ دو مرحلے تھے۔ درگاہِ حق سے اپنا ''ماضی'' حاصل کرنے کے لیے افراد کا قومیت کے شیرازے سے وابستہ ہو کر اجتماعی خودی کی تعمیر اور پھر جادہ پیما ہونا۔ اس لیے کہ خودی، زندگی ہے جو ازلی ابدی ہے، ازل سے اسیرِ کشمکش ہے، بالآخر خاکِ آدم میں صورت پذیر ہوئی، ہر حوالے سے یکتا، ہر خودی چاہے وہ تربیت یافتہ ہو یا غیر تربیت یافتہ، ایک انفرادی تشخص رکھتی ہے جب تک یہ انفرادی تشخص قائم ہے خودی قائم ہے اور یہ انفرادی تشخص اپنے لیے (اس کے لیے) مقرر کردہ، مقصدِ حیات میں کمالِ استغراق کا ثمر ہے یہ اوروں کے سہارے نہیں چلتی، سوال سے مر جاتی ہے۔ اس کا کسی دوسری خودی سے ادغام ناممکن ہے۔ دو خودیاں متحد ہوں گی تو قومی خودی، کمزور خودی کو (جداگانہ حیثیت کے باوجود) مٹا دے گی۔ لیکن جب دو خودیوں کا ادغام (مخلوط قومیت) ہوگا تو تیسری خودی جنم لے گی اور اس کا جنم، ان دونوں خودیوں کی نفی پر استوار ہوگا (H_2O=Water) زندگی جب سے صورتِ آدم میں جلوہ گر ہوئی ہے ناکس و ناقبول تھی جب تک شعورِ نبوت سے سرفراز نہ ہوئی۔ یہ شعورِ نبوت (وَمَا یَنۡطِقُ عَنِ الۡھَوٰی) ترکِ آفلین ہے۔ ازلی میثاقِ ربانی کی طرف رجوع، اس قافلے کے سالارِ اول نے ترکِ آفلین کرتے ہوئے کہا تھا۔ اِنِّیۡ وَجَّھۡتُ وَجۡھِیَ لِلَّذِیۡ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضَ حَنِیۡفًا وَّمَآ اَنَا مِنَ الۡمُشۡرِکِیۡنَ۔ یعنی مہاجرت الی الحق۔ یہ سچی انسان خودی کے ظہور کا مرحلہ تھا جس نے اسے تمام مظاہرِ حیات میں ''قابلِ ذکر شے''[۱۵۷] بنا کر نیابتِ الٰہی کا سزاوار بنایا۔ اقبال اسی خودی کا شارح تھا جو اقبالِ انسانی کی مظہرِ حقیقی تھی۔ اکبر الہ آبادی مرحوم کے نام مکتوب ۲۰ جولائی ۱۹۱۸ء میں اقبال نے لکھا:

میں اُس خودی کا حامی ہوں جو سچی بے خودی سے پیدا ہوتی ہے۔ یعنی جو نتیجہ ہے ہجرت اِلی الحق کرنے کا اور جو باطل کے مقابلے میں پہاڑ کی طرح مضبوط ہے۔

بندۂ حق پیشِ مولا، لا ستے
پیشِ باطل، لانعم، برجاستے(۱۵۸)

وہ سچی بے خودی (ہجرت الی الحق) کیا ہے؟

حقیقی اسلامی بے خودی میرے نزدیک اپنے ذاتی اور شخصی میلانات، رجحانات وتخیلات کو چھوڑ کر اللہ تعالیٰ کے احکام کا پابند ہو جانا ہے۔ اس طرح کہ اس پابندی کے نتائج سے انسان بالکل لاپرواہ ہو جائے اور محض رضا وتسلیم کو اپنا شعار بنائے۔ (۱۵۹)

انفرادی سطح پر اس عمل سے مومن کا تشخص قائم ہوتا ہے اور اجتماعی سطح پر ملت کا وجود ابھرتا ہے۔ اجتماعی مقصد (قومی شیرازہ بند دستورِ حیات) کے لیے انفرادی عزائم کی بے خودی (فنا نہیں) ہی جماعتی خودی ہے۔ فردِ واحد میں بھی مختلف عناصرِ ترکیبی کے ذاتی تشخص (خواہشات، طبعی میلانات، فطری رجحانات) کو احکامِ الٰہی کی اطاعت سے منضبط کرنا (مار یا مٹا کر نہیں) مومن کا تشخص ہوتا ہے۔ کفر خودساختہ آئین ودستور کی پابندی سے یہ تشخص پاتا ہے لیکن خودساختہ (فطری جبر سے پھوٹنے والا) ضابطہ چونکہ جبر ہی کو جنم دیتا ہے اس لیے ردِعمل کا شکار ہو جاتا ہے (شاخِ نازک پہ آشیانۂ ناپائیدار) مذہب یہ ضابطۂ فطری جبر سے نجات کے لیے عطا کرتا ہے (یٰۤاَیُّهَا النَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُمْ مَّوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَ شِفَآءٌ لِّمَا فِی الصُّدُوْرِ وَ هُدًى وَّ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِیْنَ) یہ شعورِ نبوت سے پھوٹنے والی روشنی ہے جو خواہشاتِ نفسانی کے جبر سے ماورا ہوتی ہے (وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوْحٰى)۔ وَحْیٌ یُّوْحٰى کی کیفیت۔ (هُوَ الَّذِیْ یُصَلِّیْ عَلَیْكُمْ وَمَلٰٓئِكَتُهٗ لِیُخْرِجَكُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ)۔ جب یصلی، علی کے صلے کے ساتھ آئے تو اس کے معانی متوجہ ہونا اور جڑ جانا بھی ہوتے ہیں۔ چنانچہ اللہ اور اس کے ملائکہ تمھاری طرف از روئے رحمت متوجہ ہو گئے تاکہ تمہیں ظلماتِ نفس (مادی تقدیرات کے جبر) سے نکال کر النور میں لے آئیں۔ بس الرسول سے جڑے رہو تاکہ اس کے اتباع سے ایک طرف اللہ سے دوسری طرف اللہ کے بندوں سے تمھارا اتصال ہو جائے یہی ہے الصلوٰۃ القائمہ، جس کا ثمر ہے الفلاح (حی علی الصلوۃ۔حی علی الفلاح) یعنی الصلوٰۃ اتصالِ قومی کا وہ نسخہ ہے جو عبادات سے معاملات تک، امراضِ معاشری کے لیے شفاء ہے۔ ایک ایسے معاشرے (امتِ واحدہ) کی تشکیل جس میں ''مادی علائق کے بجائے روحانی رابطہ رہتا ہے۔ ایک دوسرے کے دکھ سکھ میں اس طرح شریک جس طرح بدن کے مختلف اعضاء فرد جماعت کی شناخت بن جاتا ہے اور جماعت فرد کی پہچان

ایک دوسرے کو فنا کرنے کی بجائے مضبوط تر بنانے پر ہر وقت مستعد، دیوار کی اینٹوں کی طرح۔ دیوار کی اینٹوں کی باہمی پیوستگی کا یہ مظاہرہ جس معاشرے میں ہوگا وہی ملت ہے اور ملت کا مفہوم ہے جامع الشرائع شریعت۔ پس اسلام اور ملت لازم وملزوم اور مترادف ہیں۔ یہی مفہوم ہے حضرت علامہ کے اس جملے کا۔ ''اسلام وہ گھر ہے جس میں مسلمان رہتے بستے اور وجود پاتے ہیں۔''

''قومی زندگی'' ۱۹۰۴ء میں ملک ابھی کسی قابلِ نتیجہ تک نہیں پہنچا کا اعلان ۱۹۱۰ء میں (ملت بیضا) مسلمان جب تک اپنا مقصد پا نہیں لیتے'' کے اشارے کے ساتھ اسلام ہی کو مسلمانوں کا وجہِ وجود و وطن قرار دیتا ہے۔ یہ ترکِ وطن کی تعلیم دراصل مہاجرت الی الحق کی تعلیم تھی۔ ''وطنیت'' میں کہا گیا۔

ہے ترکِ وطن سنتِ محبوبِ الٰہی
دے تو بھی نبوت کی صداقت پہ گواہی (۱۶۰)

۱۹۰۱ء میں ''شاخِ نخلِ طور کو آشیانے کے لیے تاڑنے'' کی عالی نگاہی کا تذکرہ کیا تھا آج ترکِ وطن کو سنتِ محبوبِ الٰہی بتایا۔ یہ ''کلیمِ طور موسیٰ'' کے کنعانی قافلے کی مصر سے روانگی اور میثلِ موسیٰ، حضرت محمد مصطفیؐ کی مکہ سے مدینہ کی طرف ہجرت کا اشارہ تھا۔ آج حضرت علامہ مسلمانانِ ہند کو اس ہجرت کے مقصودِ اول تشکیل قومی کی طرف بلا رہے ہیں۔ میری آنکھوں میں جو پھرتا ہے وہ نقشہ اور ہے'' الطاف حسین حالی نے بھی ترک وطن کی بات کی تھی۔ نظم ''شکوۂ ہند'' میں ہند کے بدیسی مہمان، مسلمانوں کی طرف سے ''بوستانِ بے خزاں ہندوستان'' کو الوداع کہی کہ اس ''غارت گرِ اقوام سرزمین نے مسلمانوں سے ان کا جوہرِ اصلی چھین لیا تھا۔ (۱۶۱) لیکن علامہ نہ تو حالی کی طرح مسلمانوں کو بدیسی مہمان گردانتے ہیں نہ ہند کو غارت گر اقوام سرزمیں، جو اہلِ ہند کو جوہر اصلی سے محروم کر چکی ہے۔ بلکہ اس کے برعکس حضرت علامہ کا اعلان یہ ہے ''ہندی ہیں ہم وطن سے ہندوستاں ہمارا''۔

وہ اس بوستانِ بے خزاں کی بے خزانی کو روحِ مذہب کی قوت سامانی کا ثمر بتاتا ہے۔ اقتدار کے خاتمے نے مسلمانوں کو اخلاقی انحطاط دیا تھا لیکن اب کے بدیسیوں کا نسخہ قومیت ان کو ان کے جوہر اصلی ہی سے محروم کرنے چلا تھا۔ اقبال کو ہندوستان سے کوئی شکوہ نہیں۔ اس کی رجز خوانی اور حالی مرحوم کی نوحہ خوانی کا یہ فرق تھا۔ اقبال کی رجز خوانی ہندوستان کو الوداع کہنے کا نام نہیں۔ یہ ہندوستان اور روحِ مذہب کی حفاظت کے لیے مستعدی کا نام ہے اور وہ بھی اس

لیے کہ اقوامِ ایشیا کی نجات اسی مستعدی سے وابستہ ہے۔ چنانچہ اس رجز کو نہ تو وطن کو خیر باد کہنا کہا جا سکتا نہ کفر و اسلام کے ظاہری امتیازات کو بالکل بیکار سمجھنے کا الزام دیا جا سکتا ہے۔ جس کا آئینہ دار ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی کا یہ زہر خند ہے:

لیکن یہ نوجوان شاعر اس لیے اپنے وطن کو خیر باد کہنا چاہتا ہے کہ اس کے اہلِ وطن، رمزِ الفت سے غافل اور اس حقیقت سے نا آشنا ہیں کہ کفر و اسلام کے ظاہری امتیازات بالکل بے کار ہیں۔ (۱۶۲)

کوئی چاہے کتنا ہی بالغ اور بالغ نظر ہونے کا مدعی ہو اس نوجوان شاعر کی فطرتِ سلیم کی رفعت کا سوچ بھی نہیں سکتا جس نے لڑکپن ہی سے قرآن حکیم کو اس طرح ڈوب کر پڑھنے کا ذوق پایا تھا کہ اس کے سینے پہ نزولِ کتاب کا احساس ہوتا ہو۔ رمزِ الفت کے حقیقی معانی کفر و اسلام کے ظاہر امتیازات کو بالکل بے کار سمجھنے والے پر کب کھلتی ہے۔ یہ الکتاب فاتحۃ الکتاب ہی میں صراطِ مستقیم طلب کرتے رہنے اور مغضوب اور ضالین کے رستے سے بچتے رہنے کی طرف متوجہ کرتی ہے اس لیے کہ الکتاب متقین کے بغیر کسی کو ہدایت نہیں دیتی غیر متقی کا معاملہ کچھ الٹ ہے۔ (یُضِلُّ بِهٖ كَثِيْرًا وَّيَهْدِىْ بِهٖ كَثِيْرًا) اب جس نے یہ الکتاب ڈوب کر پڑھی اس سے بہتر کون جان سکتا تھا کہ یہ ظاہری امتیازات ہی تو جدلیتِ حیات کو بڑھاتے بھی ہیں مٹاتے بھی۔ وہ جدلیت جس پر ارتقا کا مدار ہے اور ان ظاہر امتیازات کو قائم کرنے والی قوم ہی رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ اور اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ ہوسکتی ہے۔ ورنہ فنا قوموں کا مقدر ہے۔ ارتقا کا ابدی تعطل۔

حضرت علامہ نے کفر و اسلام کے ظاہری امتیازات مٹانے کی بات کبھی نہیں کی۔ حضرت علامہ کا نیا شوالہ جس کو یہ معانی پہنائے گئے۔ دراصل ''تکاثرِ ادیان'' کے برعکس ''وحدتِ ادیان'' کی دعوت تھی۔ حضرت علامہ نے جس ملت کے احیاء کا بیڑا اٹھایا تھا اس ملت کو تشکیل دینے والے رسول آخرؐ نے یہود و نصاریٰ کو لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِىَ دِيْنِ کے اعلانِ فراق سے پہلے، یہ ربانی دعوت تھی تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَآءٍۢ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ حضرت علامہ نے ''آفتاب'' اور اس کے توضیحی شذرہ میں پہلے یہ ثابت کر دیا تھا کہ ہندوؤں کے زائیدگانِ نور۔ اصل الاصولِ مذہب میں مخلوقِ خدا تھے اس لیے ہندومت کو شرک کا الزام نہیں دیا جا سکتا۔ یہی کلمہ توحید سَوَآءٍۢ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ تھا۔ یہ ظاہری امتیازاتِ مذہب کو بالکل بیکار سمجھنا نہ تھا۔

محترم ڈاکٹر افتخار صدیقی اور ان کے ہم خیال جسے ''صوفیانہ بے خودی'' کی دعوت سمجھتے

رہے ہیں وہ حقیقت میں اس اصل الاصول مذہب کی طرف رجوع کی دعوت تھی۔ جس کا مادی ظہور بنی نوعِ انسان سے محبت میں ہوتا ہے یہ رمزِ الفت۔ مذہب کے ظاہری امتیازات کا ثمر ہے۔ جب بحیثیتِ مجموعی تمام اقوامِ ہند انجذاب کی راہ پر تھیں یہ امتیازات کے تحفظ کا پیغام دیا گیا لیکن جب اس ''یوسفِ مطلق'' کو ''مقید'' رکھنے پر اصرار ہی رہا تو اقبال اس رمزِ الفت کو خود اپنی ملت پر واضح کرنے کے لیے کمربستہ ہو گیا۔ جس کی خوش منظری اس نے ہمالہ کے دامن میں عناصرِ مختلفہ کے جذبِ باہمی سے ابھرتی دیکھی تھی لیکن اب بھی وہ ہندوستان ہی کے لیے اس خوش منظری کا خواہاں تھا نہ صرف ہندوستان بلکہ تمام اقوامِ ایشیا کی بہی خواہی اس کا مقصود تھی:

ربط و ضبط ملتِ بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتہ سے اب تک بے خبر (۱۶۳)

۱۹۰۶ء میں چاند نے تاروں سے ''انجامِ خرام'' کو ''اجل'' بتایا کہ یہی زمانے کی رسمِ قدیم ہے مگر مزرعِ شب کے خوشہ چیں اب بھی یہ چاہتے تھے کہ اس قرانِ ہند میں دوستاروں کا وصل مُدام ہو تو خوب ہے۔ لیکن ثبات صرف تغیر کو تھا۔ ہر چیز کی زندگی کوششِ ناتمام سے ہے۔ ثباتِ آشنائی کے خواب کو آئینِ جدائی نے توڑ ڈالنا ہے۔ ادھر حالات بھی وہ نہیں رہے تھے۔ نہ بلبل شوریدہ سر رہا تھا نہ اس کے نالے خام رہے تھے۔ واضح لائحہ عمل بھی تھا اور یہ شکایت بھی باقی نہ تھی کاش گلشن میں سمجھتا کوئی فریاد اس کی اب تو اس کی نواؤں کو قبولِ عام مل رہا تھا۔

اب تاثر کے جہاں میں وہ پریشانی نہیں
اہلِ گلشن پر گراں میری غزل خوانی نہیں

(وصال ۱۹۰۷ء) (۱۶۴)

وہ راز جو سکوتِ پردہ داری میں تھا اور آشنائے لب نہ ہونے کا تھا اب بے حجابی چاہتا تھا:

زمانہ آیا ہے بے حجابی کا عام دیدارِ یار ہوگا
سکوت تھا پردہ دار جس کا وہ راز اب آشکار ہوگا
کبھی جو آوارۂ جنوں تھے وہ بستیوں میں پھر آ بسیں گے
برہنہ پائی وہی رہے گی، مگر نیا خارزار ہوگا

(مارچ ۱۹۰۷ء) (۱۶۵)

شعر دوم کا مصرعہ ثانی غور طلب ہے۔ آوارۂ جنوں کی برہنہ پائی وہی رہے گی مگر وہ ویرانے کی

طرف نہیں بستی کی طرف آئے گا۔ یہ بات ۱۸۹۸ء میں یوں کہی گئی تھی:

دیکھ اے ذوقِ تکلم یاں کوئی موسیٰ نہیں
میری آنکھوں میں جو پھرتا ہے وہ نقشہ اور ہے

(غزل متروک)[(۱۶۶)]

اگر شاخِ طور تشکیل قومیت کا مرحلہ اول ہے اور یقیناً ہے تو پھر کنعانی مصریوں کے قافلے کی طرح ہندی مسلمانوں کے قافلے کو صحرا کی طرف نہیں شہر کی طرف ہی رخ کرنا تھا ''یہ نقشہ اور ہے'' یہ ہمالہ پر موسیٰ کے لیے ایک جلوہ کے مقابل وہ سراپا تجلی ہے جس کی تشکیلِ قومیت ''ہندوستان کے مصر'' کے اندر ہونی تھی ع ہند ہی بنیاد ہے اس کی نہ فارس ہے نہ شام۔ چنانچہ الگ الگ تشخص برقرار رکھنا ہی اصل حل ٹھہرا نظم ''دوستارے'' اور فرخ امرت سری کے نام مکتوب میں اس کی وضاحت کر دی گئی۔ ''نظم شمع'' ۱۹۱۲ء میں بھی ملت کی از سرِ نو شیرازہ بندی کے لیے طور کا استعارہ کام میں لایا گیا:

خیمہ زن ہو وادیٔ سینا میں مانند کلیم
شعلۂ تحقیق کو غارت گرِ کاشانہ کر

اور یہ بشارت بھی سنا دی گئی کہ ظلمتِ شب سیماب پا ہو جائے گی کیونکہ آسماں سحر کے نور سے آئینہ پوش ہونے کو ہے:

شب گریزاں ہو گی آخر جلوۂ خورشید سے
یہ چمن معمور ہو گا نغمۂ توحید سے [(۱۶۷)]

اس پیش گوئی پر حضرت علامہ کو اتنا کامل یقین تھا کہ پروفیسر محمد اکبر مرحوم (متوفی ۱۹۸۱ء) کے نام اپنے مکتوب جنوری[(۱۶۸)] ۱۹۲۲ء میں اسے ''مذہبی عقیدہ'' بتایا۔ ظاہر ہے عقیدہ پر تو شک شبہ کی پرچھائیں تک کی گنجائش نہیں رہتی۔ حالات و زمانہ سے نظریے تو بدل جاتے ہیں عقیدہ نہیں بدل سکتا۔ ''میرا مذہبی عقیدہ ہے کہ اتحاد ہو گا اور دنیا پھر ایک دفعہ جلالِ اسلامی کا نظارہ کرے گی۔''[(۱۶۹)]

چنانچہ اس اتحاد کی بھی دو سطحیں تھیں، ایک ہندوستان کے اندر دوسری ہندوستان سے باہر۔ حق تو یہ ہے کہ دونوں سطحوں کے اتحاد کے لیے سائمن کمیشن کی آمد آمد اور تحریکِ خلافت زمین ہموار کرنے والی تھی اور اصل مسئلہ ہر دو صورتوں میں متحدہ مخلوط وطنی قومیت اور لادین

غلامی کا تھا۔ جن سے حریت اور آزادی کی خواہش ہر دو صورتوں کو ہم آہنگ بنانے والی تھی۔ جو حضرتِ علامہ کی حقیقی خواہش تھی۔ ایک طرف ملی اتحاد دوسری طرف ہندوستانی اتحاد۔ اسرارِ خودی جہاں اہلِ ملت کو اطاعت کے ذریعے ضبطِ نفس سکھا رہی تھی وہاں وہ ہندو کو بھی مسلکِ آباء یاد کرا کر کافری میں کامل اور پختہ زنار دیکھنے کی تمنائی تھی۔ (محاورہ میانِ شیخ و برہمن) اس لیے کہ ع کفر ہم سرمایہ جمعیت است'' جب یہ دونوں منفرد اجتماعی خودیاں اختلافِ باہمی کو ملحوظ رکھتے ہوئے متحد ہوں گی تو وہ نیا شوالہ تعمیر ہوگا جس کا نظارہ دامنِ ہمالیہ میں عناصر کی ہم آہنگی سے ابھرنے والی منظری دلکشی میں کیا گیا تھا۔ حریت اور مساوات پر مبنی وہ اتحاد جو بنی نوع انساں کے تحفظ کا امین اور اس غلامی اور تقدیر پرست بے عملی کا تدارک کرسکتا تھا۔ جس نے:

زورِ تن کاہید و خوفِ جاں فزود
خوفِ جاں، سرمایۂ ہمت ربُود (۱۷۰)

زمین سے دور آسمانِ بلندی پر گھر (مقام) پانے والے ''ستارے'' کے خوفِ جاں پر تاسف اور چاند کی زبانی ''تمام ستاروں'' کو یہ انتباہ ہے کہ ایک کا اوج دوسرے کی پستی کے بغیر ممکن نہیں۔ (۱۷۱) دراصل اسی ''سرمایہ ہمت'' کے زیاں کا اشارہ تھا۔ جو غلامی کا ثمر تھا ایک مشترکہ دکھ۔ اقبال کو ''یہ شے'' نہ بندہ حق کے لیے قابلِ قبول تھی نہ کسی غیر کے لیے۔ (۱۷۲) کیونکہ بندۂ حق ہی تو انسان کو سطوتِ کسریٰ و قیصر اور کاہن و پاپا و سلطان و امیر کی نخچیری سے نکالنے اور بچانے آیا تھا۔ یہ بندۂ حق ہی تھا جس نے انسان کو صاحبِ اورنگ اور پیرِ کنشت کی باجگزاری سے نجات دلا کر سر بلند کیا۔ یہ بندۂ حق ہی انسان کو کلیسا کے اَسقفِ رضواں فروش کی زبوں صیدی سے بچانے والا تھا۔ ورنہ اس سے پہلے تو:

بود انساں در جہاں انساں پرست
ناکس و نابودمند و زیردست
از غلامی فطرت اُو دوں شدہ
نغمہ ہا اندر نئے اُو خوں شدہ (۱۷۳)

''انسان'' اور صرف ''انسان'' کی غلامی کے خلاف حضرتِ علامہ کی یہ ''صدائے دردناک'' ہی تو وہ آوازِ رحیلِ کارواں تھی جو برطانوی تولیت سے اہلِ ہند کی رہائی کے لیے اہلِ ہند کی باہمی انفرادیت کے تحفظ کے لیے جہد و جہاد فکری [ہم مدعا۔ کثرت میں وحدت] کی دعوت تھی۔ جب

یہ صورت ایسے ممکن نظر نہ آئی تو ''ملتِ بیضا'' کا عمرانی مقام متعین کر کے اسے بنی نوعِ انسان کے درد کا علاج بتاتا۔ (ھدی للناس ورحمة للمومنین) اسلام کو دیس بنایا گیا جس سے اہلِ اسلام کا تشخص قائم ہے۔ (۱۹۰۳ء کے مقابلے میں ''قابلِ عمل حل'' کی طرف پیش قدمی کا آغاز ہوا۔) یوں نظم ''دوستارے'' میں ''ہے خواب ثباتِ آشنائی'' اور آئین جہاں کا ہے جدائی کا فطری اصول پیش کر دیا گیا۔ ہندوستان کے اندرونی اتحاد کا تعین ''ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستان ہمارا'' کے اعلان سے دلایا اور میرِ حجاز کی کارواں سالاری کے نام پر ہند کے اندر، باہر کی ملت کا اتحاد یاد دلایا گیا۔ جب دائرہ کار ہی جدا ہے اور مقصدِ اولیٰ ایک تو اس میں ''انحراف'' کی صورت کیسے پیدا ہوگئی؟ اسے تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

''ستارے'' کے لیے ''زمیں سے دور آسماں میں گھر'' کا اشارہ اور ''خوفِ جاں'' مزرعہِ شب کی خوشہ چینی کی تشبیہہ سے روشن ہے۔ جو ''ہمالہ'' کے لیے زمیں پیوستگی کے باوجود دامانِ فلک کو وطن بنانے کے قدیم اشارے کا ماحصل تھا چنانچہ ترکِ وطن کو سنتِ محبوب الٰہی بتانے میں یہی دو ہمالائی صفات کی طرف متوجہ کرنے کا نکتہ تھا جو رودِ گنگ کے مقابل ہمالہ کی خودی کے استحکام کا اشارہ ہے۔ لیکن کارزارِ ہند کے مزرعِ شب میں اب رودِ گنگ، ہندو کے لیے استعارہ بالکنایہ بن گیا جو مسلکِ آبائی سے منہ موڑ چکا تھا:

ایں خرامِ ناز، سامانِ فناست
ہر کہ از خود رفت شایانِ فناست (۱۷۴)

چنانچہ مسلمانوں کو یاد دلایا کہ ''نسخہ اسرارِ تکوینِ حیات'' کے مطابق مسلمانوں کی ''قوتِ بقا'' آئینِ مصطفیٰ میں ہے شرعِ دینِ نبیؐ سے ہے۔ جو ہمالہ کی طرح محکم مگر شمشاد کی طرح رو بہ ارتقا ہے۔ لہٰذا مرسلاً مسلمان بھی:

ہستی مسلم ز آئین است و بس
باطنِ دینِ نبیؐ این است و بس
آں کتابِ زندہ قرآنِ حکیم
حکمتِ اُو لایزال است و قدیم
نسخۂ اسرارِ تکوینِ حیات
بے ثبات، از قوتش گیرد ثبات (۱۷۵)

تا شعارِ مصطفیٰ از دست رفت
قوم را رمزِ بقا از دست رفت(۱۷۶)
از رسالت، ہم نوا گشتیم
ہم نفس! ہم مدعا گشتیم
کثرتِ ہم مدعا، وحدت شود
پختہ چوں وحدت شود، ملّت شود
زندہ ہر کثرت زبندِ وحدت است
وحدتِ مسلم زدینِ فطرت است
تا نہ ایں وحدت زدستِ ما رود
ہستیِ ما، باابد، ہم دم شود
دل ز غیر اللہ مسلماں برکند
نعرۂ لا قوم بعدی می زند(۱۷۷)

یہی ''نعرۂ لاقوم بعدی'' کی ضرورت، فرد کی آزادی اور اجتماعِ انسانی کے مفادات کے تحفظ کی ضمانت ہے:

قوم باضبط آشنا، گرداندش
نرم رو مثلِ صبا گرداندش
پا بہ گل مانندِ شمشادش کند
دست و پا بندد کہ آزادش کند(۱۷۸)

نظم وضبط کی پابندی ہی وہ خود اختیاری جبر ہے جو خود مختاری سے نوازتا ہے۔

می شود از جبر پیدا اختیار

یہ ہے ترکِ وطن کو ''سنتِ محبوب الٰہی'' قرار دینے کا حقیقی مفہوم۔ اب شاید احکامِ تکوینی میں فطری کمالِ استغراق کے مالک ہمالہ کی ''زمیں پیوست فلک دامنی'' (قدامت) اور دینِ مصطفیٰ کی حامل، مانندِ شمشاد پابہ گلِ آزادی'' کا مفہوم واضح ہو گیا ہو۔ اسی پس منظر میں حضرت علامہ کی آنکھوں میں پوشیدہ ''اور نقشہ'' کی اصل صورت بھی واضح ہو گئی۔ اب وہ تنہائی نہ رہی تھی تاثر کے جہاں میں برپا پریشانی مٹ چکی تھی۔ قوم پر حضرت علامہ کی ''غزل خوانی'' گراں نہ رہی

تھی۔ اس لیے وقت تھا کہ یہ نقش ایسے بے حجاب ہو کہ اقبال نے جو کچھ دیکھا ہے اور بھی اسے نہ صرف دیکھ لیں بلکہ دلوں پر ایسے نقش ہو کہ ''نقشِ دوام'' بن جائے۔

مختصر یہ کہ اس معاملے میں پروفیسر محمد عثمان مرحوم کی رائے ہر لحاظ سے برحق ہے۔

''ان افکار کا ہمارے قومی کردار پر بعد میں ایسا اثر ہوا کہ مجموعی طور پر ہم ''ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر'' کو پاکستان کا پہلا (واضح) مینی فسٹو کہہ سکتے ہیں''[۱۷۹] اور اقبال کا دعویٰ برحق لگتا ہے:

رگِ مسلم ز سوزِ من تپید است
ز چشمش اشکِ بے تابم چکید است

تاہم

ہنوز از محشرِ جانم نداند
جہاں را بانگاہِ من ندید است[۱۸۰]

❁ ❁ ❁

حوالہ جات وحواشی

۱- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۹۶
۲- مقالاتِ اقبال، ص ۱۱-۱۱۰
۳ تا ۷- ایضاً، ص ۱۱۳، ص ۱۱۵، ص ۱۶-۱۱۵، ص ۱۰۲، ص ۱۱۸
۸- مقالاتِ اقبال، ص ۱۱۳
۹- فلسفۂ عجم، ص ۲۰۱
۱۰- ایضاً، ص ۲۰۹
۱۱- ایضاً، ص ۱۵-۱۴
۱۲- کلیاتِ اقبال اردو ۱۳۶

۱۳- انوارِ اقبال، ص ۳۰

۱۴- ملاحظہ ہو دیباچہ، مقالہ ہذا ص ۱۱(ب)

۱۵- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۳۶

۱۶- ابتدائی کلام اقبال، ص ۲۹۸

۱۷- انوارِ اقبال، ص ۲۸۔۲۷

۱۸- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۸۰۔۷۸

۱۹- بالِ جبریل (ک ص ۳۲۱) کی وہ غزل مزرع شب کی خوشہ چینی کا مفہوم کھولتی ہے جس کا مصرعہ اولیٰ ہے: ع

تو ابھی رہ گزر میں ہے قیدِ مقام سے گزر
گر چہ ہے دل کشا بہت حسن فرنگ کی بہار
طائرک بلند بام دانہ و دام سے گزر۔ ایسے امام سے گزر

۲۰- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۱۹

۲۱- خطوطِ اقبال، ص ۹۱۔۲۹۰

۲۲- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۴۲۔۱۴۰

۲۳- اقبال دانائے راز، ص ۲۴۔۲۲۳

۲۴- اقبال از احمد دین، ص ۱۶۰

۲۵- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۵۔۱۱۴

۲۶- انوارِ اقبال، ص ۲۷

۲۷- برعظیم پاک و ہند کی ملتِ اسلامیہ، ص ۳۲۹ بحوالہ آغا خان (*The Memories of Agha Khan the world Enough and time* N.Y. 1954- p.122)

۲۸- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۲۰

۲۹- مفکرِ پاکستان، ص ۳۶۔۲۳۵ بحوالہ سفینۂ حیات (فرخ امرتسری) ص ۲۳۔۲۲

۳۰- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۴۸۔۱۴۷

۳۱- اقبال اور عالمی ادب، ص ۳۲۱ (اقبال کی مختصر اردو نظمیں)

۳۲- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۴۸

۳۳- علامہ نے یہ مضمون اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی میں بھی بطرزِ دگر بیان کیا

ہے۔کمزور فریق سے مراد ایسا فریق ہوتا ہے جو تشخص سے محروم ہو ع

ہر کہ از خود رفت شایانِ فناست

(کلیاتِ اقبال فارسی،ص ۶۰)

رموزِ بے خودی میں وہ رمزِ بقا،شعارِ مصطفیٰ کی محکمی کو بتاتے ہیں۔

تا شعارِ مصطفیٰ از دست رفت

قوم را رمز بقا از دست رفت

مخلوط قومیت شعارِ مصطفیٰ سے محرومی یعنی تشخص ملی سے محرومی کا راستہ تھا۔

۳۴- حیات جاوید،ص ۹۴

۳۵- تاریخ علی گڑھ تحریک،ص ۱۳۰

۳۶- اقبال نئی تشکیل،ص ۲۱

۳۷- ایضاً،ص ۲۹

۳۸- شذراتِ فکرِ اقبال،ص ۱۰۳

۳۹- ایضاً،ص ۱۱۵

۴۰- ایضاً،ص ۱۲۴

۴۱- ایضاً،ص ۳۷

۴۲- ایضاً،ص ۳۷

۴۳- انوارِ اقبال،ص ۳۰

۴۴- اس کی ایک مثال وطن عزیز کے آئین میں وہ کلاز ہے جو بہرحال اسی جماعت سے ممبرانِ پارلیمنٹ کو چپکے رہنے کا پابند بناتی ہے جس کے ٹکٹ پر وہ منتخب ہوئے۔اب اگر وہ کسی اچھے فیصلے کی بدولت حزبِ اقتدار یا حزبِ اختلاف سے مل جاتے ہیں تو از روئے قانون نشست سے محرم ہو جانا مقدر ہے کیونکہ یہ عمل ''غیر قانونی'' ہوگا اس لیے غلط ہے کیا یہ خالص اخلاقی نقطۂ نظر سے بھی صحیح ہے؟ قرآن کا فیصلہ اس کے خلاف ہے۔قرآن ایسی کوئی پابندی نہیں لگاتا بلکہ تعاونوا عَلَی البِر والتقویٰ ولا تعاونُوا علی الاثم والعدوان۔ پر عمل کو واجب قرار دیتا ہے گویا ہم نے غیر قانونی اور غلط کو مترادف بنا دیا حالانکہ یہ غیر قانونی تو ہے مگر غلط نہیں۔کیونکہ شریعت حقہ کے عین مطابق ہے۔

۴۵- سرگزشتِ اقبال،ص ۶۱

۴۶- اقبال نامہ دوم، ص۳۵۴

۴۷- اقبالیات، جنوری مارچ ۱۹۸۸، ص۳۷۳

۴۸- اقبال نامہ دوم، ص۱۲۰

49- *Iqbal. His Political Ideas at Cross Road*, P-81.

۵۰تا۵۴) مقالاتِ اقبال، علی الترتیب ص۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۸، ۱۲۸، ۱۳۰

۵۵- مقالاتِ اقبال، ص۱۳۲

۵۶- ایضاً، ص۱۳۴

۵۷- ایضاً، ص۱۳۴

۵۷- مقالاتِ اقبال ص۳۶-۱۳۵

۵۹- ایضاً، ص ۱۳۸

۶۰- قیامِ پاکستان کے ساتھ ہی البتہ اہل سنت کے لبادے میں بعض تنظیمیں یہ حق، اہل الرائے (علماء الناس و روساء الناس) کے لیے (بحوالہ جمہور ملت) ثابت کرنے لگی ہیں۔ اہل تشیع نے جو کچھ وارثِ رسول (خاندانِ نبوت) کے حوالے سے چاہا یہ تنظیمیں علماء کے لیے ورثۃ الانبیاء کے دعوے سے چاہتی ہیں اور دونوں عوام کی بے اختیاری پر متفق ہیں حالانکہ عام کی نفی خاص کی نفی ہوتی ہے۔

۶۱- مقالاتِ اقبال، ص۱۳۹

۶۲- شذراتِ فکرِ اقبال، ص۹۵

۶۳- شذراتِ فکرِ اقبال، ص۹۶

۶۴- مقالاتِ اقبال، ص۱۴۵

۶۵- ایضاً، ص۴۶-۱۴۵

۶۶- ایضاً، ص۱۴۶

۶۷- شذراتِ فکرِ اقبال، ص۹۱

۶۸- مقالاتِ اقبال، ص۱۵۰

۶۹- نہج البلاغہ، خطبہ چالیسواں

۷۰- مقالاتِ اقبال، ص۱۵۰

۷۱- ایضاً، ص۱۵۱

۷۲- مقالاتِ اقبال، ص۱۵۱

۷۳- ایضاً، ص۱۳۰۔۱۲۹

۷۴، ۷۵- ایضاً، ص۱۵۲

76- *Thoughts and Reflections of Iqbal*, p46.

۷۷- اقبال نامہ دوم، ص۱۲۰

۷۸- شذراتِ فکرِ اقبال، ص۱۰۸

79,80,81- *Thoughts and Reflections of Iqbal*, pp 32,33,

82- *Ibid*, P.33-36.

83-88- *Thoughts and Reflections of Iqbal*, pp. 37,38,39,41,44

89-93- *Thoughts and Reflections of Iqbal*, pp. 45,46,46-48,49,

94-97- *Thoughts and Reflections of Iqbal*, pp. 45,50,50,50,51

98- *Thoughts and Reflections of Iqbal*, pp.52,

۹۹- کلیاتِ اقبال اردو، ص۲۵۳

100-104- *Thoughts and Reflections of Iqbal*, pp.52,54,54,54,55.

۱۰۵- کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۶۲

۱۰۶- اقبال کی طویل نظمیں، ص۵۵

۱۰۷- مقالاتِ اقبال، ص۷۶

۱۰۸- مقالاتِ اقبال، ص۷۶

۱۰۹- عہدِ جدید کی اصطلاح میں ''مہرِ اعتماد وتصدیق'' قبل از اسلام کے بپتسمہ یافتہ، سیاسی مقتدر، معلوم نہیں سیاست و مذہب کی دوئی کا اور مفہوم کیا ہے؟۔عوام کے اختیار کی نفی۔ایک طرف تو مذہبی پیشواؤں کو نائب حق بنا کر شرک کی مرتکب ہوتی ہے دوسری طرف علماء کو مذہبی امور (بحوالہ نظریاتی کونسل یا شرعی عدالت) دے کر سیاسی امور، علماء کے مہرِ اعتماد، تصدیق یافتہ کو دے کر سیاست و مذہب میں دوئی کا باعث ہورہی ہے۔

110- *The Muslim community,* P.14

۱۱۱- ایضاً، ص۱۶

۱۱۲- اقبال کے حضور، ص۳۲۹

۱۱۳- کلیاتِ اقبال اردو، ص۴۸-۱۴۷

۱۱۴- تشکیلِ جدید الہٰیاتِ اسلامیہ، ص۸۴

۱۱۵- روحِ اجتماع، ص۱۳-۱۰(خلاصہ)

۱۱۶- دی مسلم کمیونٹی، ص ۱۶

۱۱۷- ایضاً، ص ۱۷

۱۱۸-۱۱۹- ایضاً، ص ۱۹

۱۲۰ تا ۱۲۲- ایضاً، ص ۲۰، ۲۲

۱۲۳- محبِ وطن اقبال، ص ۴۰

۱۲۴- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۸۲۔۱۸۱

۱۲۵- توحید باری، طبعی جبر۔ (خواہشاتِ نفس کی مہمل بندگی) سے نجات دیتی ہے اور الرسولِ آخرؐ کی امامتِ ابدی۔ اربابآً من دون اللہ پکڑنے کی ہر صورت کا خاتمہ کرتی ہے۔)

126- *The Muslim community,* pp 23, 26, 33, 34

127- *The Muslim community,* p.33

128-30- *Ibid*, 33, 34

۱۳۱- مفکرِ پاکستان، ص ۲۳۶

132- *The Muslim community,* p.33

۱۳۳-کلیاتِ اقبال اردو، ص ۸۳

۱۳۴- حرفِ اقبال، ص ۱۴۶

۱۳۵- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۵۹

۱۳۶- کیا مسلمانم غریب ہر دیارم (کلیاتِ اقبال فارسی (ارمغان)، ص ۱۹۲۲) اور ''ہر ملک ملکِ ماست کہ ملکِ خدائے ماست (ایضاً ۲۹۹) میں کوئی تناقض ہے؟ اور اگر ہے (جو نہیں ہے) تب بھی حنیف کے دل کی گرمی ایسے ہی تناقضات (اخلاقی وطبعی) کو تحلیل کرنے کا اثر رکھتی ہے۔(مکتوب بنام گرامی ۱۲ اکتوبر ۱۹۱۸ (اقبال نامہ اول، ص ۱۵)

۱۳۷- حرفِ اقبال، ص ۲۸۔۲۷

۱۳۸- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۴۹-۱۴۸

۱۳۹- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۱۹

۱۴۰- اقبال کے حضور، ص ۳۲۹

۱۴۱- تشکیلِ جدید، ص ۸۴

۱۴۲- روحِ اجتماع (خلاصہ) ص ۱۳-۱۰

۱۴۳- تمدنِ ہند، ص ۱۱۹، ص ۶

۱۴۴- اقبال نامہ اول، ص ۴۶۸

۱۴۵- کلیاتِ اقبال اردو (بلادِ اسلامیہ) ص ۱۴۷

۱۴۶- مضامینِ اقبال، ص ۱۱۵،

۱۴۷- یہی وہ ''لڑاؤ اور حکومت کرو'' کی پالیسی تھی جسے اچھی طرح جانتے ہوئے بھی بعض مسلم رہنما (ملاحظہ ہو نقشِ حیات) سمجھ نہ سکے اور اسی عطار کے لونڈے سے دوا کے طلب گار رہے جس کے ہاتھوں بیمار ہوئے جاتے تھے۔

۱۴۸- کلیاتِ اقبال اردو (مارچ ۱۹۰۷ء)، ص ۱۴۱۔ ملک کے اندر اس کا حوالہ البتہ ایک اور فضا تھی جس کا تجزیہ پہلے کیا جا چکا ہے۔

۱۴۹- شذراتِ فکرِ اقبال، ص ۱۳۴

۱۵۰- انوارِ اقبال، ص ۳۰،

۱۵۱- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۶۲۷،

۱۵۲- ایضاً، ۲۲۳

۱۵۳- ڈاکٹر حمید اللہ حیدر آبادی نے اپنی تصنیف عہدِ نبوی میں نظام حکمرانی میں کسی جگہ لکھا ہے۔ ''ایک فرانسیسی کیتھولک پادری نے فرانسیسی قاموس میں خود اقرار کیا ہے کہ مسلمانوں کی جدت یہ تھی کہ اُنھوں نے مختلف مذاہب کو اسلامی ریاست میں آزاد اور خود مختار وحدتوں کی حیثیت سے زندہ رہنے کا حق دیا''۔ جب ہندو ایسے اتحاد پر آمادہ نہ ہو سکا تو علامہ نے ملت اسلامیہ کے تحفظ کی دوسری راہ (علاحدگی) اختیار کی۔

۱۵۴- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۴۹

۱۵۵- ایضاً، ص ۲۶۵

۱۵۶- ایضاً، ص ۲۶۷

۱۵۷- هَلْ اَتٰی عَلَی الْاِنْسَانِ حِیْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ یَکُنْ شَیْئًا مَّذْكُوْرًا (الدھر: ۱) وحی کے نزول کے بعد وہ شے مذکور بنا۔

۱۵۸- اقبال نامہ دوم، ص ۵۹

۱۵۹- اقبال نامہ دوم، ص ۶۰

۱۶۰- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۶۰

۱۶۱- عروجِ اقبال، ص ۱۷۳-۱۷۱

۱۶۲- عروجِ اقبال، ص۱۷۳

۱۶۳- کلیاتِ اقبال اردو، ص۲۶۵

۱۶۴- کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۲۰

۱۶۵- ایضاً، ص۱۴۰

۱۶۶- بنیادی کلامِ اقبال، ص۶۰

۱۶۷- کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۹۵

۱۶۸- اشاریہ مکاتیبِ اقبال، ص۱۲۱

۱۶۹- اقبال نامہ دوم، ص۱۶۳

۱۷۰- کلیاتِ اقبال فارسی، ص۳۱

۱۷۱- کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۴۷

۱۷۲- ایضاً، بندہ حق بے نیاز از ہر مقام نے غلام اور انہ اوکس را غلام جاوید نامہ۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص۶۵۹ (نظم، حکومتِ الٰہی)

۱۷۳-کلیاتِ اقبال فارسی، ص۱۰۳

۱۷۴- ایضاً، ص۱۶۰

۱۷۵- ایضاً، ص۱۲۱

۱۷۶- ایضاً، ص ۱۲۸

۱۷۷-کلیاتِ اقبال فارسی، ص۱۰۳

۱۷۸- ایضاً، ص ۸۷-۸۶

۱۷۹- حیاتِ اقبال کا جذباتی دور، ص۱۵۶

۱۸۰- کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۲۴۷

❁ ❁ ❁

حصہ سوم

باب چہارم:

اقبال اور قومی سیاست

(از ابتدا تا ۱۹۲۹ء)

(۱)

(ا) مسلم لیگ:

حضرت علامہ کی ادبی سرگرمیوں کا آغاز ہی قومی حوالے سے ہوا۔ زمانۂ طالب علمی ہی سے ''انجمن کشمیری مسلمانانِ ہند'' سے متعلق ہوئے۔ نسلی بُت تو پنڈت کہلانے سے حجاب آنے کے ساتھ ہی ٹوٹ گیا لیکن ''کشمیری'' کا حوالہ کم از کم انجمن کے بارہویں اجلاس میں صدر جلسہ کے اظہارِ خیال سے، جس طرح ظاہر ہوتا ہے کچھ عرصہ تک رہا لیکن دو اہم نکات قابلِ توجہ ہیں ایک اہلِ کاشمر کی غلامی جس سے نفرت کا اظہار اس دستِ جفاکش کے ٹوٹنے کی دعا سے ہوتا ہے جس نے روحِ آزادی کشمیر کو پامال کیا۔'' دوسرا یہ کہ کاشمیری کا حوالہ بھی ''مسلمانان'' کا لاحقہ رکھتا تھا۔ یہی وہ نسلی و ملکی قومیت ہے جس کا تذکرہ سعید الدین جعفری کے نام مکتوب محررہ ۱۴ نومبر ۱۹۲۳ء میں حضرت علامہ نے کیا۔ انجمن حمایتِ اسلام کے قدرے وسیع حلقے نے یہ بند توڑ دیا۔

پھر حضرت علامہ نے ''ہندوستانی اتحاد'' کا وہ جدید معاشرتی ڈھانچہ تجویز کیا جسے ''نیا شوالہ'' کے استعارے میں ظاہر کیا گیا۔ جو مخلوط قومیتِ ہند کے مقابل ''متحدہ قومیتِ ہند'' کا وہ منصوبہ تھا۔ جس کا مظاہرہ دامنِ ہمالہ میں عناصر کی ہم آہنگی سے ابھرنے والی منظری دلکشی میں کیا گیا تھا اور اس کے لیے جو ''رشتہ'' ضروری تھا حضرت علامہ اس کی تلاش میں طور تک جا نکلے تھے۔ اس طرح سرگذشتِ آدم میں اُنھوں نے شعورِ انسانی کی دو رَوئیں باہم متصادم اور مسلسل چلتی ہوئی دکھائی تھیں۔ جہاں ایک طرف جبلی شعورِ آتشیں اور دوسری طرف اوجِ خیالِ فلک نشیں تھا۔ ظاہر ہے جدید معاشرتی نظاموں میں اس منفی و مثبت رو کے تصادم و تعاون ہی کا حصہ تھا۔ لیکن ان کے درمیان ہم آہنگی عناصرِ فطرت کی طرح اپنے اپنے ضابطہ حیات پر بلا چون و چرا پابند رہنے ہی میں مضمر تھی۔ چنانچہ ۱۹۰۶ء میں الگ الگ اپنے مقصدِ حیاتِ اجتماعی کے حوالے سے متحد و مستعد ہونے کا تخیل سامنے آیا۔ تا کہ وہ ہم آہنگی ممکن ہو جس سے ہمالہ سے بھی بلند

فصیل قائم ہو سکے۔

اسی برس شملہ وفد نے مسلمانوں کے لیے ''قوم کے اندر قوم'' کے حوالے سے دستوری تحفظات کا مطالبہ کیا۔[۱] مکمل تعاون اور تائید[۲] کی رو سے مسلم نمائندہ جماعت مسلم لیگ کا قیام عمل میں آیا۔ حضرت علامہ ان دنوں لندن میں تھے اور بقول مرزا جلال الدین سیاسی مسائل کے حل کے لیے مسلمانانِ ہند کے لیے کسی دوسری جماعت میں مدغم ہو کر اپنی ملی حیثیت کھو دینے کی بجائے اپنی الگ سیاسی تنظیم کا قیام ضروری سمجھتے تھے۔[۳]

صاف ظاہر ہے ہندوستان میں جس مسلم جماعت کی تشکیل ہو رہی تھی اسی کو حضرتِ علامہ کے خوابوں کا مرکز ہونا تھا۔ ۳۰؍نومبر ۱۹۰۷ کو پنجاب مسلم لیگ کی صوبائی تنظیم عمل میں آئی تو صدر میاں محمد شاہ دین اور جنرل سیکرٹری میاں محمد شفیع منتخب ہوئے۔ دونوں حضرت علامہ کے دوست تھے اس لیے قیاس کہتا ہے (اور لندن سے واپسی پر ایسا ہو جانا اس کی تصدیق کرتا ہے) کہ اگر حضرت علامہ وطن میں ہوتے تو اس قافلے میں ان کا نامِ نامی بھی سرفہرست ہوتا۔ ۱۹۰۳ء میں وہ ''سید کی لوحِ تربت'' کے تحت عنواں مدبرانہ عصائے سیاست تھام کر قوم کے رہنما و راہبر بننے کا عندیہ بھی دے چکے تھے۔ چنانچہ ایوانِ اسمبلی میں پہنچنے تک رہنمائی اور ایوانِ اسمبلی میں پہنچنے کے بعد راہبری کا جو فریضہ انجام دیا وہ لیگی تصورِ سیاست پر ہی مبنی رہا کیوں کہ یہی تنظیم ان کے تصور کو لے کر نکلی تو حضرت علامہ نے تاثر کے جہاں میں پریشانیوں کے خاتمے کا پرمسرت اظہار فرمایا تھا۔ لندن میں مسلم لیگ کی شاخ قائم ہوئی تو جیسا کہ عرض کیا گیا۔ حضرت علامہ نے اسے اپنی آرزو کی تکمیل سمجھ کر اس میں شمولیت اختیار کر لی اور آئینی کمیٹی کے رکن بن گئے۔ لندن سے واپسی پر بھی حضرتِ علامہ کی دلچسپیاں بدستور مسلم لیگ کی سرگرمیوں سے وابستہ رہیں۔ وائسرائے ہند، لارڈ منٹو کی خدمت میں پیش کیے جانے والے لیگی ایڈریس ۳؍اپریل ۱۹۰۹ء پر جن چالیس افراد کے دستخط ثبت ہوئے ان میں حضرت علامہ بھی شامل تھے۔[۴] اکتوبر ۱۹۰۹ کے اجلاس سے قبل ہی حضرت علامہ پنجاب صوبائی لیگ کے اسسٹنٹ سیکرٹری منتخب ہو چکے تھے۔ یہ وہی سال ہے جب منٹو مارلے اصلاحات میں، سر آغا خان سوم کے شملہ وفد کا یہ مطالبہ بار پا چکا تھا کہ مسلمانانِ ہند کو محض ایک اقلیت نہ گردانا جائے بلکہ قوم کے اندر قوم سمجھا جائے جس کے حقوق اور ذمہ داری (فرائض) کا تحفظ دستور کے ذریعے ہو۔''[۵]

چنانچہ جداگانہ طریق انتخاب تسلیم کر لیا گیا جس میں لندن اسلامک سوسائٹی کے سید امیر

علی کی مساعی کو دخل تھا۔ ہندو اس کے سخت مخالف تھے مگر مسلم لیگ تو نہ صرف اس نظام کی حامی بلکہ وکیل تھی۔ حضرت علامہ کا موقف ان کے ایک بظاہر مزاحیہ قطعہ سے معلوم ہوتا ہے:

ممکن نہیں کہ ایک ہی بازار میں چلیں
ہم سکے اور دھات کے وہ اور دھات کے
مخلوط انتخاب سے ہے نا امید قوم
پابند، یاں کے ووٹ بھی ہیں چھوت چھات کے (۶)

یہی ہلکا سا طنز، لطیف سا اظہارِ ناپسندیدگی، کھلا اظہار اتفاق آخر جو سکّے کے حوالے سے ظاہر ہے۔ وہ بیج تھا جو اس وقت تناور درخت بن کر پوری قوم کے قلب ونظر پر چھا گیا جب سید امیر علی مرحوم بھی پھسل گئے تھے۔ یہی ہم ''اور وہ'' مختلف دھات کے سکے کا تصور آگے چل کر حضرت علامہ کے تخیل کا مرکزی نقطہ بن کر ''خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمی'' میں اظہار پانے لگا۔

یکم اپریل ۱۹۱۱ء کو لارڈ ہارڈنگ وائسرائے و گورنر جنرل ہند کی خدمت میں جس وفد نے ایڈریس پیش کیا حضرت علامہ بحیثیت اسسٹنٹ سیکرٹری پنجاب اس وفد میں شامل تھے (۷) ۱۴؍ دسمبر ۱۹۱۱ء کے شاہی دربار میں تقسیم بنگال (۱۹۰۵) کا فیصلہ واپس لیا گیا تو نواب سر سلیم اللہ نے اس فیصلے کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔ سر آغا خان نے ڈھاکہ میں یونیورسٹی کے قیام کے وعدے اور دارالخلافہ کی، مسلم ثقافتی مرکز دہلی منتقلی کو تقسیم بنگال کی تنسیخ کا نعم البدل جان کر اسے قبول کیا۔ حضرت علامہ پر اس فیصلے کے جو اثرات مرتب ہوئے وہ عطیہ بیگم کے نام ان کے مکتوب میں درج شعروں سے ظاہر ہیں:

مندمل زخمِ دل بنگال آخر ہو گیا
وہ جو تھی پہلے تمیزِ کافر و مومن گئی
تاجِ شاہی آج کلکتے سے دہلی آ گیا
مل گئی بابو کو جوتی اور پگڑی چھن گئی

اسی مکتوب میں زخمِ دل بنگال کی توضیح یوں ملتی ہے ''تقسیم بنگال یعنی ہندو بنگال کی مسلم بنگال سے علیحدگی، ہندو بنگالی (بابو) کے خیال میں ایسا کاری زخم تھا جسے حکومت نے بنگالی قومیت کے جگر پر لگایا تھا مگر حکومت نے دہلی کو شاہی شہر بنا کر نہایت چالاکی سے اپنی ہی

کارروائی کو کالعدم قرار دے دیا ہے۔ بنگالی سمجھتا ہے کہ اسے بہت بڑی فتح حاصل ہوئی لیکن وہ نہیں سمجھا کہ اس کی اہمیت صفر کے درجہ تک گھٹا دی گئی ہے۔''(۸)

اس مکتوب میں ''بنگالی قومیت'' اور ہندو بنگال سے مسلم بنگال کی علیحدگی۔ قطعہ میں ''تمیز بندہ و کافر گئی'' کا حوالہ۔ دو سال قبل ایک ہی ''قِران'' میں ''دوستاروں'' کو دلایا گیا ''آئین جہاں کا ہے جدائی'' کا احساس۔ مرزعِ شب کے خوشہ چیں ستارا کو ایک کا اوج دوسرے کی پستی بغیر اور ٹھہرنے میں کچلے جانے کے اندیشہ سے باخبر کرنا۔ ''ہندو اور مسلم بنگال'' کی علاحدگی کی تنسیخ کے لیے ہندوؤں کا واویلہ ایسے واقعات و نتائج ہیں جنھوں نے ''تمیز کافر و مومن'' کو واحد حل بنا دیا۔ چاند نے ستاروں کو بتایا تھا کہ سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں تو ''گورستانِ شاہی'' آسمان سے انقلاباتِ زمینی کا تماشائی۔ ''نجمِ سبز فام آسماں'' باوجود اس کے کہ ''سکوں ممکن نہیں عالم میں اختر کے لیے'' دم بھر کو فاتحہ خوانی کے لیے ٹھہرتا ہے۔ وہ ''ابر کے روزن سے ناظرِ عالم'' ہے۔ مگر ۱۹۱۰ء میں نجمِ سبز فام، زمانہ آیا ہے بے حجابی کا، پکارتا ہوا ''دیدارِ یار'' کو عام کرنے اور کھلے لفظوں میں ہندو بنگال اور مسلم بنگال کی ترکیب کے ساتھ بنگالی قومیت کے جگر پر زخم کاری لگنے کا اظہار کرتا ہے اور اس کی تنسیخ کو تمیزِ کافر و مومن گئی سے تعبیر کرتا ہے۔ ۱۹۳۷ء میں ۱۹۰۷ء کا چاند کا ستاروں کے نام پیغام، جو ٹھہرا وہ کچلا گیا، آل انڈیا مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن کے سیکرٹری محمد نعمان کے نام یوں جاری ہوا۔

> مخالف قوتوں سے ہرگز نہ ڈرو ان سے جدوجہد جاری رکھو کیونکہ جدوجہد ہی میں زندگی کا راز مضمر ہے۔(۹)

۵/اپریل ۱۹۱۱ء کو حضرت علامہ پنجاب پراونشل ایجوکیشنل کانفرنس کے سیکرٹری ہوئے اور ۵/اپریل ہی کے اجلاس میں مسلمانوں کے تعلیمی حقوق کے تحفظ کے حوالے سے آٹھ قراردادیں منظور کرائیں۔ اردو زبان ہی کو ذریعہ تعلیم رہنے دیا جائے۔ زبانِ فارسی کو نصاب سے خارج کرنا مسلمانانِ پنجاب کے علمی اور عام مفاد کے حق میں مضر اور غلط ہے۔ طلباء کے داخلے کی تعداد محدود کرنا ہندو اساتذہ کی اکثریت کے پیش نظر مسلمانوں کے لیے مضر ہوگا(۱۰) اس لیے مسلم طلباء کے حقوق کے تحفظ کے لیے احکامات جاری کیے جائیں۔ مسلمانوں کے لیے مختص وکٹوریہ تعلیمی وظائف میں غیر مسلموں کو شامل نہ کیا جائے۔ اب وقت آ گیا ہے کہ مسلمانان پنجاب کو صنعتی اور تجارتی تعلیم دینے کا بندوبست کیا جائے(۱۱) مسلمانوں کا اپنا ایک نارمل سکول

اور گورنمنٹ نارمل سکول اور ٹریننگ کالج کے وظائف میں مسلم طلباء کے لیے کافی حصے کا مطالبہ اور دیسی مکاتب کی تجدید و ترویج کی ضرورت تا کہ اسی محکمہ تعلیم کی وساطت سے مسلم طلباء کی دینی اور دنیوی تعلیم کی توسیع ہو۔(۱۲)

اسی سال ترکی اور ایران کے خلاف روس اور برطانیہ کا اتحاد ہوا۔ ۱۹۱۱ء میں طرابلس کی جنگ چھڑ گئی اور ۱۹۱۲ء میں جنگ بلقان کا آغاز ہوا اور یہ سلسلہ ۱۹۱۳ء تک جاری رہا۔ خلافتِ عثمانیہ مسلمانوں کا روحانی مرکز تھا۔ اس مرکزیت پر یہ افتاد مسلم اہلِ ہند کے لیے خاصی کرب انگیز تھی۔ ہندوستان کی مسلم تاریخ میں پہلی بار وطنی حدود سے باہر نکل کر سوچنے کی سبیل پیدا ہوئی۔ اس عرصہ میں اقبال کی آواز نے صورِ سرافیل کا کام کیا (مولانا) ظفر علی خان کے بقول ''جنگِ طرابلس کے زمانہ میں اقبال کا کلام مسلمانانِ عالم پر عربوں کی رجز خوانی کا اثر رکھتا تھا۔ ہندوستان افلاس کی وجہ سے توپ و تفنگ اور سامانِ حرب نہیں رکھتا لیکن اقبال کا کلام رکھتا ہے۔''(۱۳)

حضرت علامہ کو بھی پہلی بار عملاً اپنے بین الاقوامی ملی افکار کے حوالے سے تخیلات میں انقلاب، پیدا کرنے کا موقع ملا۔ ان کے اس دور کا کلام ''دو قومی نظریے'' کی حقیقی بنیادیں استوار کرتا نظر آتا ہے۔ اس مخصوص حوالے سے ہندوستانی مسلمانوں کی ہم آہنگی اور یک جہتی ''قوم کے اندر قوم'' کے تصور معاونت میں تسخیر کا اثر رکھتی تھی۔ ۱۹۱۱ء میں نظم شکوہ انجمن حمایت اسلام کے اجلاس میں پڑھی گئی جو مسلمانان عالم، خصوصاً ترکی کی حالتِ زار کا بحضورِ رب محضر نامۂ شکایت تھا۔ بقول آغا حشر کاشمیری طعنہ دیں گے بت کہ مسلم کا خدا کوئی نہیں'' نظم ''شمع و شاعر'' ان حالات کا ایک ایسا ریکارڈ تھا جس میں ''اخلاص'' کی ضرورت پر زور دیا گیا تھا۔ اقبال نے شمع بن کر زعمائے ملت کو جھنجوڑا:

میں تو جلتی ہوں کہ مضمر ہے مری فطرت میں سوز
تو فروزاں ہے کہ پروانوں کو ہو سودا ترا
یوں تو روشن ہے مگر سوز دروں رکھتا نہیں
شعلہ ہے مثلِ چراغِ لالۂ صحرا ترا
اور ہے تیرا شعار، آئینِ ملت اور ہے
کس قدر شوریدہ سر ہے شوقِ بے پروا ترا (۱۴)

حضرت علامہ کے کلام میں تحریکِ خلافت ترکِ موالات اور تحریکِ ہجرت سے متعلق جو دورنگی نظر آتی ہے اس کا پس منظر سمجھنے کے لیے درج بالا دو تین اشعار ہی کافی ہیں۔ وہ سب کچھ جو ملّی حوالے سے ہو رہا تھا، حضرتِ علامہ کے دل کی دھڑکن تھی۔ لیکن اندرونِ ملک اس کا جو اسلوب تھا فکرِ اقبال سے اس کی مطابقت نہ تھی۔ جوابِ شکوہ ۱۹۱۲ء درحقیقت شمع و شاعر کی تازہ اٹھان تھا۔ جس میں کہا گیا تھا ہم تو مائل بہ تلطف ہیں مگر نہ کوئی مانگنے والا ہے۔ نہ جوہرِ قابل جس کا اظہار ''مسلمانوں کے ایک ہو جانے'' ہی میں ہوتا ہے۔ ایک دین، ایک نبی ایک ایمان کے مدعی تو ہیں۔ ''ایک مسلمان کیوں نہیں۔ شمع و شاعر میں کعبہ پہلو میں ہے اور تو سودائی بت خانہ ہے۔ کہہ کر شوقِ بے پروا کی شوریدہ سری ہی کی شکایت کی گئی تھی جو منصب پرستی اور خواہشات نفس کی بندگی کا ثمر تھے۔ چنانچہ جوابِ شکوہ میں تان اس پر ٹوٹی کہ ''مثلِ بو قید ہے غنچے میں پریشاں ہو جا۔'' ۱۹۰۶ء میں گل کو رنگ و بو کا پیماں بتایا گیا تھا۔ ''نیا شوالہ'' کی خوش منظری بھی اقوامِ ہند کے ایسے ہی پیماں سے ممکن تھی جو قابلِ قبول نہ تھا۔ لہٰذا اس گل منظری کی شرط ٹوٹی تو بوئے گل کا پریشان ہو جانا'' (الگ ہو جانا) لابدی ٹھہرا مگر یہ پریشانی تازہ تر تنظیم کے لیے تھی قوتِ عشق سے ہر پست کو بالا کر دے۔ یہ جو اوج ایک کا ہے دوسرے کی پستی ہے کے مرض کا علاج تھا۔ یہ قوتِ عشق جو ہر پست کو بالا کرتی ہے صرف اور صرف اپنے مرکزِ اتصالِ ملت سے مضبوط رشتۂ وفا تھا۔ یعنی صلوا علیہ وآلہ۔

کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں (۱۵)

شمع و شاعر میں یہ بات پابندئ آئین و روایات کے حوالے سے آئی تھی:

دہر میں عیشِ دوام آئیں کی پابندی سے ہے
موج کو آزادیاں سامانِ شیون ہو گئیں (۱۶)

آبرو باقی تری ملت کی جمعیت سے ہے
جب یہ جمعیت گئی دنیا میں رسوا تو ہوا (۱۷)

شوقِ بے پروا، اسی ''جمعیت گئی'' کا راز ہے۔ ''فاطمہ بنتِ عبداللہ'' یہ حیرت فزا جھلک دکھاتی ہے:

یہ کلی بھی اس گلستانِ خزاں منظر میں تھی
ایسی چنگاری بھی یا رب اپنی خاکستر میں تھی
اپنے صحرا میں بہت آہو ابھی پوشیدہ ہیں
بجلیاں برسے ہوئے بادل میں بھی خوابیدہ ہیں (۱۸)

جون ۱۹۱۲ء کی نظم ''مسلم'' جنگ ہائے بلقان کے دردناک مناظر میں بھی ایک ایسے ہی خوش آئند مستقبل کی امید دکھائی دیتی ہے:

آشکارا ہیں مری آنکھوں میں اسرارِ حیات
کر نہیں سکتی مجھے نومید پیکارِ حیات
کب ڈرا سکتا ہے غم کا عارضی منظر مجھے
ہے بھروسہ اپنی ملت کے مقدر پر مجھے
یاس کے عنصر سے ہے آزاد، میرا روزگار
فتحِ کامل کی خبر دیتا ہے جوشِ کارزار (۱۹)

اس فتحِ کامل کی ضمانت طرابلس کے شہیدوں کا لہو ہے۔ جسے بطور تحفہ، ثبوتِ وفا، میں لے کر حضرت علامہ شاہی مسجد لاہور سے برنگِ بو اڑ کر بارگاہِ رسالت میں حاضر ہوتے اور دست بستہ عرض کرتے ہیں:

حضورؐ دہر میں آسودگی نہیں ملتی
تلاش جس کی ہے وہ زندگی نہیں ملتی
ہزاروں لالہ و گل ہیں ریاضِ ہستی میں
وفا کی جس میں ہو بُو وہ کلی نہیں ملتی
مگر میں نذر کو اک آبگینہ لایا ہوں
جو چیز اس میں ہے جنت میں بھی نہیں ملتی
جھلکتی ہے تری امت کی آبرو اس میں
طرابلس کے شہیدوں کا ہے لہو اس میں (۲۰)

''وفا کی جس میں ہو بو وہ کلی نہیں ملتی'' اور شوقِ بے پروا کی شوریدہ سری کی حقیقت، تحریکِ خلافت کی زمام جو اپنی اصل میں حیاتِ ملی کی تحریک اور ایک قومِ تازہ کی نویدِ نمود تھی۔

''دستِ غیر'' میں دینے کے حوالے سے کھلتی ہے۔ تحریکِ خلافت کو معاہدہ سیورے دفنا گیا۔ اہلِ ہند کی شوریدہ سری ریشمی رومال کے حوالے سے فرنگی عتاب کا نشانہ بنی اور شوق بے پروا کا اظہار جو میثاقِ لکھنؤ سے ہوا وہ معاہدۂ سیورے سے مختلف نہ تھا۔ تحریک ترک موالات، چورا چوری کے فطری واقعہ کے بہانے گاندھی کے دورۂ عدم تشدد کی بھینٹ چڑھ گئی مسلمانوں پر دُنیا اندھیر ہوگئی لیکن گاندھی جی نے اپنی قوت منوالی۔ متحدہ قومیت کا خواب بکھرا تو اقبال کی فکرِ صائب نے ایمان و یقین کا روپ دھار لیا کہ متحدہ قومیت بھی مخلوط قومیت کی طرح ملی مقاصد کے خلاف ہے۔ دوسری طرف فرنگی کو اس میں اپنے اقتدار کا سورج بھی ڈوبتا نظر آیا۔ معاہدہ سیورے کی راکھ سے یورپ کا مردِ بیمار، مصطفیٰ کمال کی مومنانہ جرأت سے صحت یاب ہو کر نکلا۔ لیکن اہلِ ہند کے اسلوب نے ہندیوں کے مقدر میں رولٹ ایکٹ اور نہرو رپورٹ کی تاریکیاں لکھ دیں۔ یعنی لڑاؤ اور حکومت کرو کا پہلا پتھر آیا۔ اس دور میں حضرتِ علامہ نے ''اسلام بحیثیت سیاسی و اخلاقی نصب العین'' اور ''ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر'' جیسے مقالات اور ملی نظمیں لکھیں جن پر گزشتہ باب میں بحث کی جا چکی ہے۔ عقیدہ وایماں کے نور سے منور، یہ وہ مضبوط بنیاد تھی جس پر فکرِ اقبال کا وہ عظیم محل تعمیر ہوا جس نے حضرتِ علامہ کو حکیم الامت اور مفکرِ پاکستان بنا دیا۔ یہ کوئی خواب نہ تھا جیسا کہ عموماً کہا جاتا ہے۔ حضرتِ علامہ نے اس کے لیے تن تنہا، عقیدہ و ایماں کی پختگی، فکری انقلاب اور عملی جہاد کیا تھا۔ خواب تو تھا متحدہ اور مخلوط قومیت کی تشکیل۔ جو ہوا کے ہر رخ بدلتے جھونکے کے ساتھ ٹوٹ ٹوٹ جاتا تھا اور بالآخر بکھر گیا۔

مخلوط قومیت کی تشکیل کا پہلا عملی اقدام، آل انڈیا نیشنل کانگرس کا قیام تھا اور آخری قدم نہرو رپورٹ جب کہ متحدہ قومیت کا پہلا خواب ''نیا شوالہ'' تھا تو میثاق لکھنؤ اس کا سنگِ بنیاد۔

(ب) میثاق لکھنؤ:

۱۹۱۵ء میں کانگریس اور مسلم لیگ کے درمیان مفاہمت کی کوششوں کا آغاز ہوا اور ۱۹۱۶ء میں دونوں جماعتوں کے درمیان ایک معاہدہ طے پا گیا جو میثاق لکھنؤ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ وہ سال تھا جب حجاز کے ہاشمی حکمران نے خلافتِ عثمانیہ سے علیحدگی اختیار کی اور خود مختار بادشاہت کا اعلان کیا۔ خلافتِ عثمانیہ کے زمانے میں بھی حجاز پر عملاً اسی خاندان کی حکومت تھی لیکن اب کے اس کی پشت پر فرنگی شہ بھی کارفرما تھی۔ گویا مسلمانوں کے لیے بحیثیتِ ملت،

تشخص کی بربادی کے سانحات کی ابتدا ہو رہی تھی۔ حضرت علامہ نے مرکزِ ملت سے اس علاحدگی کو ''ناموسِ دینِ مصطفیٰ'' بیچنے سے تعبیر کیا تھا۔

میثاقِ لکھنؤ بظاہر حصولِ اقتدار کی ہندو مسلم کشمکش کو اتحاد میں بدلتا دکھائی دیتا تھا لیکن اس میں ''پاسنگ'' کی حکمت کسی بھی صوبہ میں ''مسلمان حکومت'' کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ بنا دی گئی تھی۔ حضرتِ علامہ اس زمانے میں منقار زیرِ پر، اسرارِ خودی کی ترتیب میں مصروف تھے۔ حضرت علامہ کے تاثرات کے لیے عبدالمجید سالک کی ایک روایت کے علاوہ کوئی دوسرا حوالہ نہیں ملتا۔ وہ لکھتے ہیں:

علامہ اس میثاق کے مخالف تھے کیونکہ اس کے ماتحت مسلم اکثریت والے صوبوں میں مسلمانوں کو موثر اقتدار نہ ملتا تھا اور مسلم اقلیت والے صوبوں میں پاسنگ کی وجہ سے ان کا کوئی خاص فائدہ نہ پہنچتا تھا۔ اس کے علاوہ علامہ کا خیال تھا کہ ایسا میثاق اسی صورت میں مفید ہوسکتا ہے کہ ہندوستان میں قومیتِ متحدہ کی داغ بیل ڈالنا منظور ہو اور حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان میں قومیتِ متحدہ کی تعمیر نہ ممکن ہے نہ اس کے لیے کوشش کرنا مفید ہے۔ (۲۱)

حضرت علامہ کے نزدیک یہ اپنی تقدیر دوسروں سے وابستہ کرنے کا عمل تھا اور اسرارِ خودی میں صفاتِ خودی میں سے ایک صفت یہ بتائی گئی تھی کہ خودی دست نگری سے مر جاتی کیونکہ اس تیغ کی فساں لا الہ الا اللہ ہے۔ لا قوم بعدی۔ حالات ایسے نہ تھے حضرت علامہ اس پر کسی فوری ردعمل کا اظہار کرتے لیکن وہ ہاتھ پاؤں توڑ کر بھی نہیں بیٹھ گئے تھے۔ مایوسی کی اس فضا میں بھی وہ خطوط کے ذریعے اپنی پریشانی کا محتاط اظہار کرتے نظر آتے ہیں۔ (مولانا) شوکت علی کی طرف سے علی گڑھ اولڈ بوائز ایسوسی ایشن کے اجلاس ۱۹۱۴ء میں شرکت کی دعوت کے جواب میں اُنھوں نے لکھا:

بھائی شوکت! اقبال عزلت نشیں ہے اور اس طوفانِ بے تمیزی کے زمانہ میں گھر کی چار دیواری کو کشتیِ نوح سمجھتا ہے...... مجھے علی گڑھ بلاتے ہو، میں ایک عرصہ سے خدا گڑھ میں رہتا ہوں اور اس مقام کی سیر کئی عمروں میں ختم نہیں ہوسکتی۔''(۲۲)

یہ ''طوفان بے تمیزی'' شوریدہ سر، شوقِ بے پروا، ہی کی طرف اشارہ ہے جو ایک طرح آنے والے اس دور کی پیش گوئی تھی۔ علی گڑھ اور خدا گڑھ کے کنایوں میں مسلمانوں کے درمیان وحدت کے فقدان اور مسلم زعماء کے شوقِ بے پروا کی شوریدہ سری کا گلہ پوشیدہ ہے۔

گوشہ نشین اقبال خودی کے اسرار کھولنے میں مصروف تھا۔ کثرت کو نقصان پہنچائے بغیر وحدت میں بدلنے کا نسخہ۔ صدیق اکبرؓ فرمارہے تھے:

آنکہ نامِ تو مسلماں کردہ است
از دُوئی سوئے یکی آوردہ است
اینکہ در صد سینہ پیچد یک نفس
سِرّ از اسرارِ توحید است و بس (۲۳)

وہ راز جو مظاہرِ فطرت میں وحدت کو نقصان پہنچائے بغیر کثرت میں بدلتا دیکھا تھا:

کمالِ وحدت عیاں ہے ایسا کہ نوکِ نشتر سے تو جو چھیڑے
یقیں ہے مجھ کو گرے رگِ گل سے قطرہ انسان کے لہو کا (۲۴)

اور پھر اس کثرت کو بغیر کسی انفرادی نقصان کے ہمالہ پر ہم آہنگ دیکھ کر ہمالہ کو ایسی بازی گاہ بنایا تھا جسے دستِ قدرت نے عناصر کے لیے بنایا ہے اور یوں ایک ایسے ہی جدید معاشرتی نظام کا خواب دیکھا تھا۔ اب وہ کثرت کو وحدت میں بدلنے کے سراسرارِ توحید کی دریافت میں مصروف تھا۔ جو بے ثباتی کو قوتِ قائمہ دیتا ہے۔ تو ادھر مسز اینی بیسنٹ کی ہوم رول لیگ میثاق لکھنؤ کے ثمرات سمیٹنے کی تیاری کر رہی تھی۔ یہ بھی ''اتحاد'' ہی تھا مگر صرف ہندوؤں کی خود اعتمادی کا مظہر۔ اس میں مسلمانوں کے لیے ''خودگم کردگی'' کے تاریک مستقبل (مزرعِ شب کی خوشہ چینی) کے سوا کچھ نہ تھا۔ تو برطانوی سامراج کے لیے بھی خطرہ تھا کیونکہ برطانوی مدبرین اتحاد نہیں اختلاط پر زور دے رہے تھے۔ جو ہر دو اقوامِ ہند کے بدن سے روحِ قومیت نکالنے کی حکمت تھی۔ (۲۵) اور جس کا کم از کم اثر ہندوستان کے تاریخی پس منظر میں صرف ٹکراؤ تھا۔ حضرتِ علامہ کا سکوت اس ثانی الذکر حوالے سے یقینی فوائد کا حامل تھا۔ یعنی ٹکراؤ سے بچنے کی کوشش۔ میثاقِ لکھنؤ میں مسلمانوں کے لیے پنجاب میں چالیس فیصد بنگال میں چالیس فیصد بہار میں انتیس فیصد سی پی میں پندرہ فیصد اور بمبئی میں تیس فیصد نشستیں مخصوص کی گئی تھیں اور ساتھ ہی یہ شرط بھی رکھی گئی تھی کہ اگر کسی اقلیت کے تین چوتھائی ممبران کسی تجویز کی مخالفت، اپنے ملی مفاد اور داعیات کے تحت کریں تو وہ تجویز پارلیمنٹ میں پیش نہ ہو گی۔ یہ انتہائی اہم شرط تھی۔ اسی حوالے سے حضرت علامہ نے اس کے مفید ہونے کی توقع کی تھی بشرطیکہ یہ اکثریت کی طرف سے ہوتا۔ میثاقِ لکھنؤ نے مسٹر محمد علی جناح کو سارے ہندوستان کا ہیرو بنا دیا

تھا لیکن پنڈت موہن مالوی اور لالہ لاجپت رائے۔اس کے شدید مخالف تھے۔وہ چاہتے تھے کہ مسلمان جداگانہ انتخاب سے دست بردار ہو جائیں۔مراد یہ کہ ہندو اکثریت مخلوط قومیت سے کم کسی چیز پر راضی نہ تھی مذکورہ ہندو رہنما چاہتے تھے کہ تناسبِ آبادی کے لحاظ سے نشستوں کے تحفظ کو ختم کر دیا جائے۔بعض صوبوں میں مسلمانوں کے لیے مخصوص پاسنگ بھی اڑا دیا جائے اور اس طرح مسلمان خود کو اکثریت کے رحم و کرم پر چھوڑنے پر رضا مند ہو جائیں اگر یہ سچ ہے جیسا کہ بعض کانگریسی زعماء کا یہ دعویٰ ہے، کہ انگریز لڑاؤ اور حکومت کرو کی پالیسی پر گامزن تھا تو یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ میثاقِ لکھنؤ سے پھوٹنے والی اتحاد کی روشنی کے سامنے ہندو ہی دیوار بن کر کھڑے ہو گئے اور یوں فرنگی حکمت کا ساتھ دیا۔

رولٹ ایکٹ (جولائی ۱۹۱۸) نے اس اتحاد شکنی میں، مالوی اور لاجپت رائے کا ہاتھ بٹایا تو ہوم رول لیگ کی طرف سے دستوری و آئینی حق طلبی کی راہ کھوٹی ہو گئی۔محمد علی جناح نے امپیریل کونسل کی رکنیت سے ۲۸/مارچ ۱۹۱۹ء کو استعفیٰ دیتے ہوئے اپنا موقف یوں بیان کیا:

ان حالات میں کوئی خوددار آدمی حکومت سے تعاون نہیں کرسکتا۔ایسی حکومت جو ایوانِ آئین ساز میں قوم کے منتخب نمائندوں کی آواز کو ٹھکرا دے مہذب ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتی۔(۲۶)

جنرل ڈائر نے مارشل لاء کے باوجود، احتجاج کے ''مجرموں'' کو گولیوں سے بھون لیا۔ جلیانوالہ کا دردناک واقعہ ان تاریخی سانحات کی مثالی یادگار ہے۔اس زمانے میں حضرت علامہ کی بے بسی، خالد نظیر صوفی نے یوں بیان کی ہے۔

میرے مولا کو یہی منظور تھا۔سرتابی کی مجال نہیں وہ ان شہیدوں کی قربانیاں ضرور قبول کرے گا جنھوں نے عروسِ آزادی کی مانگ کے لیے اپنا گرم اور نوجوان خون پیش کیا۔''(۲۷)

قانونِ حکومت ہند ۱۹۱۹ء المعروف بہ مانٹیگو چیمسفورڈ اصلاحات آئیں تو مسلمانوں اور ہندوؤں نے بالاتفاق انھیں ناکافی قرار دیا لیکن مسلمانوں کے لیے خلافت کا مسئلہ اس سے بھی اہم تر تھا۔لائڈ جارج وزیر اعظم انگلستان، اپنے وعدوں پر پورا نہ اتر سکا اور ترکی سلطنت کے قیام و بقا کو اس کے وطن اور اس کے دارالسلطنت میں چیلنج کیا جانے لگا۔

(ج) تحریکِ خلافت:

پہلی جنگ عظیم میں ترکیہ نے جرمنی کے ساتھ مل کر اتحادیوں سے نبرد آزمائی کی تھی۔

ترک اس جنگ میں ہار گئے تو ۶ ر نومبر ۱۹۱۸ء کو التوائے جنگ کے معاہدے پر دستخط کرنے پڑے۔ انگریزوں نے اس معاہدے کے باوجود موصل پر پیش قدمی کی اور قسطنطنیہ پر قابض ہو گئے۔ ردِعمل میں نوجوان ترک قوم پرست مصطفیٰ کمال پاشا کی قیادت میں مادرِ وطن کے دفاع کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے اور اناطولیہ میں اپنی عارضی حکومت قائم کر لی خلیفہ چونکہ اتحادیوں کے قیدی سے زیادہ کچھ نہیں تھا۔ اس لیے اتحادیوں کے اشارے سے مصطفیٰ کمال کے لیے سزائے موت کا حکم جاری فرمایا۔ چنانچہ مصطفیٰ کمال نے انگورہ پہنچ کر [۱۹۲۰ء] ایک مستقل حکومت قائم کر لی۔ ستمبر ۱۹۲۱ء میں ہندوستان کے مسلمانوں نے خلافت کمیٹی قائم کی جس کا مقصد حکومتِ برطانیہ پر دباؤ ڈال کر خلافتِ ترکیہ پر روا رکھی گئی زیادتی اور ظلم سے باز رکھنا تھا۔ مجلس خلافت کی تشکیل ہز ہائی نیس کی تحریک پر عمل میں آئی تھی۔ اُنھوں نے مشیر حسین قدوائی مرحوم کو آمادہ کیا اور اُنھوں نے (مولانا) عبدالباری فرنگی محلّی کو لکھ کر اس کام پر تیار کیا تھا۔ ۲۷ ستمبر ۱۹۱۹ء کے ایک مکتوب میں حضرت علامہ سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں۔ واقعات صاف اور نمایاں ہیں مگر ہندوستان کے سادہ لوح مسلمان نہیں سمجھتے اور لندن کے شیعوں کے اشارے پر ناچتے چلے جاتے ہیں۔ افسوس مفصل عرض نہیں کر سکتا کہ زمانہ نازک ہے۔''(۲۸)

اس مکتوب میں حضرت علامہ نے ذیل کے اشعار بلا عنوان لکھ کر برائے اشاعت ارسال کیے تھے:

بہت آزمایا ہے غیروں کو تو نے
مگر آج ہے وقتِ خویش آزمائی
اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے جائے
تو احکامِ حق سے نہ کر بے وفائی
نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا
خلافت کی کرنے لگا تو گدائی
خریدیں نہ ہم جس کو اپنے لہو سے
مسلماں کو ہے ننگ وہ پادشائی
''مرا از شکستن چناں عار ناید
کہ از دیگراں خواستن مومیائی(۲۹)

۱۷/ اکتوبر ۱۹۱۹ء کو یوم خلافت منایا گیا اور حکومت کے جشنِ فتح میں شریک نہ ہونے کا فیصلہ ہُوا۔ اس ضمن میں بیرون موچی دروازہ لاہور دسمبر ۱۹۱۹ء کے اجلاس عام میں پیش ہونے والی قرارداد کے حق میں حضرتِ علامہ کی تقریر اس بلاعنوان (جسے بعد میں دریوزہ خلافت عنوان ملا) نظم کا نثری جلوہ تھی۔ حضرت علامہ اس جلسہ کو سیاسی سے زیادہ مذہبی جان کر شریک ہوئے تھے۔ حرمین کی حفاظت وہ حوالہ تھا جس نے حضرت علامہ کو خلافِ عادت اس جلسہ میں شریک ہونے پر مجبور کیا۔ (۳۰) علامہ نے فرمایا:

صاحبان! جس قوم نے دنیا میں آزادی اور حریت کی اشاعت کی تھی۔ آج اسی کی آزادی چھینی جا رہی ہے...... ہوگا تو وہی جو نبی آخرالزماںؐ فرما گئے ہیں۔ مگر اس بات کا ترک کرنا بھی مناسب نہیں۔ ہم کیوں کسی بندے کے سامنے شکایت کریں۔ ہمیں خدا کے سامنے شکایت کرنی چاہیے۔ خوشامد، منت اور مانگنے سے کچھ بھی نہیں ملا۔ خدا کے سوا کسی کی اطاعت ہمارے لیے واجب نہیں۔ یاد رکھو! جو قوم ایک بڑا مقصود لے کر پیدا ہوئی ہے وہ یونہی نہیں مٹ سکتی، بادشاہیاں مٹ رہی ہیں۔ انسان نے اپنے فطری حقوق کا دعویٰ پیش کر دیا ہے۔ تمھاری تاریخ قربانیوں سے بھری پڑی ہے۔ پریذیڈنٹ ولسن نے چودہ اصول قائم کیے جن کے مطابق عالمگیر جنگ کا فیصلہ کیا جانا تھا۔ ان میں سے ایک بات یہ تھی ''ہر ایک قوم اپنے معاملے کا خود فیصلہ کیا کرے۔

ہماری سرکار نے بارہا اعلان کیا کہ ہم حق، انصاف اور صداقت کے لیے لڑ رہے ہیں۔ ہماری جنگ اس لیے ہے کہ بین الاقوامی حقوق قائم رکھے جائیں۔ ہم بھی یہی کہتے تھے کہ ہمارے حقوق کا خیال رکھا جائے۔'' (۳۱)

ایک ایک جملہ ایک تقریر کا عنوان ہے۔ سید سلیمان ندوی کے نام مکتوب کو سامنے رکھ کر غور فرمائیں۔ مانگنے سے کچھ نہ ملنا، خدا کے سوا کسی کی اطاعت ہمارے لیے واجب نہیں۔ ولسن کے اصولوں میں ''ہر ایک قوم اپنے معاملے کا خود فیصلہ کر لیا کرے، ہماری جنگ اسی بین الاقوامی معاہدے کے قیام اور حقوق کی تحریک ہے اور یہ کہ جو قوم ایک بڑا مقصود لے کر پیدا ہوئی ہے یونہی نہیں مٹ سکتی۔ ترانۂ ملّی میں آساں نہیں مٹانا نام ونشان ہمارا اور جوابِ شکوہ میں تو نہ مٹ جائے گا ایران کے مٹ جانے سے'' اور بعد کے معروضی حالات و واقعات پر غور کریں۔ ''معاہدہ سیورے'' جس نے خلافت کی دریوزہ گری کی خاطر ترکیہ کی آزادی کا سودا کیا۔ اس

کے برعکس ''جوانانِ تتاری کس قدر صاحب نظر نکلے، اس حوالے سے جاری غوغا آرائی کا جواب ''ہمارے لیے خدا کے سوا کسی کی اطاعت واجب نہیں۔ مراد یہ کہ مسئلہ نہ تحریک خلافت کا تھا نہ کوئی اور۔ اصل مسئلہ بحیثیتِ قوم ترکیہ کے عوام کا اپنا معاملہ خود فیصلہ کرنے کا مسلمہ بین الاقوامی حق تھا۔ جس کا فائدہ خود ہندی مسلمانوں کو بھی پہنچ جاتا مگر وہاں تو صرف خلافت کو برقرار رکھنا ہی سب کچھ تھا۔ جسے خلیفہ معاہدوں سے اور اہل ہند تحریکوں سے بچانا چاہتے تھے۔ حضرتِ عامہ خلافت تحریک کے اسی حد تک حامی تھے جس حد تک وہ مسلم ملت کے تصور کے احیاء کا باعث ہو رہی تھی۔ اسلوبِ طریق سے وہ بہر حال متفق نہ تھے۔ جس سے فائدہ کم بلکہ بالکل نہیں اور نقصانات زیادہ ہوئے۔

مارچ ۱۹۲۰ء میں ایک وفد (مولانا) محمد علی جوہر کی قیادت میں یورپ روانہ ہوا تاکہ ادارہ خلافت کی اہمیت اور مسلمانوں کی اس سے روحانی وابستگی کے علاوہ مملکتِ ترکیہ کی بقا و حفاظت کے مسئلہ پر مسلمانانِ ہند کے جذبات، یورپی اقوام خصوصاً حکومت برطانیہ پر واضح کر دیے جائیں لیکن قبل اس کے کہ یہ وفد اپنی جدوجہد کے نتائج حاصل کرتا۔ خلیفہ محترم نے معاہدہ سیورے (اگست ۱۹۲۰ء) پر دستخط کر دیے اور خلافت بطور بندگی، مملکتِ اسلامیہ ترکیہ کے قتلِ عام کے عوض خرید لی اور وفد اکتوبر ۱۹۲۰ء میں بے نیلِ مرام وطن لوٹا۔ ان واقعات و نتائج پر حضرت علامہ کا تفکر ان کے مکتوب ۱۰/اکتوبر ۱۹۲۰ء بنام سید سلیمان ندوی سے معلوم ہوتا ہے۔

مراجعت مع الخیر مبارک

آپ نے بڑا کام کیا ہے جس کا صلہ قوم کی طرف سے شکر گزاری کی صورت میں مل رہا ہے اور دربارِ نبوی سے نہ معلوم کس صورت میں ملے گا۔ وزرائے انگلستان کا جواب وہی ہوگا جو ان حالات میں ہمیشہ دیا گیا۔ انؤمن لبشرین مثلنا وقومهما لنا عابدون تاہم مجھے یقین ہے کہ ہندی وفد کا سفرِ یورپ بڑے اہم نتائج پیدا کرے گا۔''(۳۲)

حضرت علامہ کا یہ مکتوب کسی توضیح کا محتاج نہیں۔ پہلا اور آخری جملہ اس ''وفد'' سے وابستہ توقعات سے حضرت علامہ کے جذباتی لگاؤ کی خبر دیتا ہے لیکن وفدِ ہندی کے مقاصد، قومهما لنا عابدون سے واضح ہیں۔ خلیفہ عثمانی کی طرف سے، ترکیہ کے لیے معاہدہ سیورے کے قتل نامے اور اتحادیوں کے زیر اثر مصطفیٰ کمال کے لیے سزائے موت کے حکم نامے پر دستخطوں کے بعد اس آیت کریمہ کی تشریح کی کوئی ضرورت نہیں رہتی۔ حالانکہ اصل راہ وہی تھی

جوان، جوانانِ تتاری نے اختیار کی تھی۔ وہی صاحب نظر تھے۔ خلیفہ، بلاشبہ، اسلام میں مرکزِ ملت کی حیثیت رکھتا ہے لیکن یہ مرکزِ ملت اگر ذہنی اعتبار سے اتنا مفلوج (خلافت کا شائقِ بے پرواہ) اور عملی اعتبار سے ایسا اپاہج (شوریدہ سر) ہوتو اس کی برخاستگی سے بڑھ کر اس کا تقدس اور کیا ہوسکتا تھا اگر مرکزِ ملت، اپنے وجود کے لیے سوال اور گدیہ کا محتاج ہو وہ ملت کی مرکزیت کے لیے اور کیا کر سکے گا سوائے ''غلامی'' کی رات مسلط کرنے کے۔ ایسے مقدس پتھر کو چوم کر چھوڑ دینا ہی اولیٰ تر تھا۔ ''مسلمان کو ہے ننگ وہ پادشائی'' ایسی ہی خلافت پر پیشگی تبصرہ تھا۔ لہٰذا ان اشعار سے یہ مراد لینا کہ حضرتِ علامہ، تحریک خلافت کے خلاف تھے کسی طور درست نہیں ان اشعار کا حقیقی مشارہ یا الیہہ وہ ذہنیت تھی جو فرنگی کی بندگی کے عوض ترکیہ کا سودا کرنے پر آمادہ، مگر بزورِ بازو ترکیہ کی آزادی کے لیے مصروفِ جہادِ مصطفیٰ کمال کے لیے فتاوائے قتل اور گالی پر متفق تھی چاہے وہ خلیفہ محترم ہوں یا اس فرنگی بندۂ بے دام کے ہندی طرف دار ہوں۔ خلافت کمیٹی کے دورکنی وفد (جسے تشبیہہ بلامشبہ کی رعایت سے بشرین مثلنا کہا گیا) کا سفرِ یورپ علامہ کے نزدیک ایک اور حوالے سے ''بڑے اہم نتائج'' کا حامل تھا۔ وہ نتائج کیا تھے؟ وہ طویل فکری جنگ اور سیاسی مطالبہ کہ ''مسلمان ایک قوم ہیں'' ثابت ہو رہا تھا اور بس۔ پس جناب محمد احمد خان کا یہ تبصرہ و محاکمہ

> بہرحال اقبال کا یہ قطعہ وفدِ خلافت پر کوئی تعریض نہیں۔ زیادہ سے زیادہ اس کو طنز یا تنقید کہا جا سکتا ہے۔ اگر یہ طنز ہے تو اس میں تحقیر کا کوئی پہلو نہیں نکلتا اور اگر تنقید ہے تو یہ ایک دکھے ہوئے دل کی تنقید ہے۔ (۴۳)

وضع شیٔ فی غیر محلہٖ کے ذیل میں آتا ہے کیونکہ اس کھلی طنز اور تنقید کا مرجع خلیفہ عثمانی کا کردار تھا۔ خلیفہ کی اسی شوریدہ سری اور اسی شوقِ بے پروا کی روشنی میں حضرت علامہ نے الغائے خلافت کے سانحہ سے وقتی جذباتی تاثر کو جوانانِ تتاری کس قدر صاحب نظر نکلے میں بدلا تھا۔ اس سے یہ بھی نہ سمجھنا چاہیے کہ حضرتِ علامہ ادارۂ خلافت کے خلاف تھے۔ وہ ایسے مفلوج اور اپاہج خلیفہ کو معزول کرنے پر تو خوش تھے لیکن منصبِ خلافت کے خاتمے کو نادانی سمجھتے تھے۔ (''چاک کر دی ترکِ ناداں نے خلافت کی قبا'') لیکن جب مسلمانان ہند کے ایک گروہ نے معزول خلیفہ عبدالحمید خان ثانی کو حجاز کی خلافت سونپنے کی تجویز دی تو حضرتِ علامہ کا موقف بسلسلہ خلافتِ اسلامیہ یہ تھا ''یہ تجویز نامناسب ہے اور اگر موجودہ نازک صورت حال میں اس

پر زور دیا گیا تو اندیشہ ہے کہ کہیں دنیائے اسلام کے پیچیدہ معاملات میں مزید الجھنیں پیدا نہ ہو جائیں''۔ (۳۴) (مسلم آؤٹ لک کو انٹرویو)۔

میں سلطانِ بخد کو ایشیا کا بہترین حاکم اور سرزمینِ بخد کو زوال آمادہ دنیائے اسلام کی صاف اور پاک ترین جگہ (سمجھتا ہوں)۔ (۳۵)

اس خوش فہمی کی بنیاد بقول ان کے یہ تھی ''ابنِ سعود چونکہ خود نمائندگانِ عالمِ اسلام کی موتمر منعقد کرنے کے خواہاں ہیں۔اس لیے توقع ہے کہ وہ اس موتمر کے فیصلے کی پابندی کریں گے۔ (۳۶)

حضرت علامہ کے خیال میں۔''بہت ممکن ہے کہ عرب میں ابنِ سعود کے باعث ایک زبردست قومی تحریک نشو ونما پائے اور اس کے آثار و علائم (موتمر کا اجلاس ہونا) ہمیں نظر آ رہے ہیں۔اس احساسِ خودی (اجتماعی شورائیت کے احیاء کی کوشش) کا ہمیں تہہ دل سے خیر مقدم کرنا چاہیے۔اگرچہ اس کی تہہ میں تجرید وتفرید کے مادے کی نشو ونما کا بھی اندیشہ ہے لیکن کچھ مدت تک اس تجرید وتفرید کو برداشت کرنا چاہیے۔''(۳۷)

نظم ''خضرِ راہ'' میں آیۂ انَّ الملوک کے حوالے سے حضرتِ علامہ نے ''سلطنت'' یعنی ریاستی اقتدارِ اعلیٰ کے تصور کو اقوامِ غالب کی جادوگری بتایا تھا۔''خلافت اسلامیہ'' میں ''مشاورتِ عامہ'' کے بنیادی حجازی اصول کو بیان کیا تھا اور اس ضمن میں دیگر قواعد وشرائط کو بعد کی اختراع بتا کر۔خلیفہ کی اہلیت کا مدار استصواب عامہ ہی کو ثابت کیا تھا۔''اسلام بحیثیت ایک سیاسی و اخلاقی نصب العین'' اسی اصول کی اساسی اہمیت کے اثبات کی متکلمانہ کوشش تھی۔ معروضی حالات میں اقوامِ غالب کی جادوگری کے مقابل، مؤتمرِ عالم اسلامی کے فیصلے کو وہ قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔اس کے برعکس کعبۃ اللہ کی پاسبانی، جو ملت اسلامیہ کی قومی زندگی کی بقا کی ضمانت ہے۔کسی ایسے کمزور شخص کے حوالے کرنا۔ایک بہت بڑے غلام کی تخلیق اور ملت اسلامیہ کی ابدی اجتماعی موت کی تدبیر تھی۔نہ صرف یہ بلکہ موتمر کے ذریعے ملتِ اسلامیہ کا مرکز تلاش کرنا جمہوری قبا میں رقصاں، استبداد کی نیلم پری کے مقابلے میں حقیقی جمہوری طریقہ تھا۔ حضرتِ علامہ نفسِ جمہوریت کے بہت بڑے داعی تھے ایک سچے مسلمان کو ایسی ہی سوچ کا حامل ہونا چاہیے تھا۔البتہ انھیں اختلاف تھا اسی ''نیلم پری'' سے جس کا تدارک ہی خالص اخلاقی نقطۂ نظر کی شمولیت سے ہوتا تھا جسے مغربی جمہوریت برطرف کر رہی تھی (۳۸) ایک مسلم معاشرے میں اجتماعی شورائیت اس عیب سے بالکل پاک ہوتی ہے بہ نسبت شخصی حکمرانی کے

چاہے وہ کسی بھی عنوان سے ہو۔ ہمارے ہاں ''عوام'' اور ''مسلم عوام'' کو مترادف بنا لیا گیا ہے۔ اجتماعی ضابطے (آئین) میں ''قرآن وسنت کے مطابق قانون سازی'' کی شرط کے بعد کسی بھی حوالے سے جمہوریت کے خلاف آواز اٹھانا۔ نہ صرف شریعتِ اسلامیہ کی دشمنی پر کمر بستہ ہو جانا ہے بلکہ بحیثیتِ جماعت ''اہل مذہب'' کے اقتدار کے بتدریج عمل کو راہ دے کر ایسے حالات پیدا کرنا ہے جو کسی لوتھر کے ظہور کو فطری ضرورت بنا دیں گے اور پھر مذہبی سیکولرزم سے لا دین سیکولرزم تک کے وہ تمام مدارج طے کرنا ہوں گے جو حجازی اسلام سے پہلے رویوں اور کلیسیا کے اقتدار کے بعد مغربی نظریۂ وطنیت کے پجاریوں کو دیکھنے پڑے۔

خود ترکیہ بھی، منصبِ خلافت سے محروم ہوئی تو اس کا بنیادی سبب بھی شیخ الاسلام کا منصب تھا جو بقولِ اقبال ''شریعت کا پابند ہونے کے بجائے خلیفہ کے ضمیر کا محافظ تھا۔''[۳۹] یہ محاکمہ حضرت علامہ کے مضمون خلافتِ اسلامیہ (۱۹۰۹ء) کی روح ہے جو انقلابِ ترکیہ ہی کے پس منظر میں لکھا گیا تھا۔ افسوس کہ سلطانِ نجد سے وابستہ اقبالی توقعات ایک عرصہ تک شرمندۂ تکمیل رہیں۔ تہران کو ارضِ اسلام کا جنیوا دیکھنے کی خواہش، شاہ فیصل شہید کے ہاتھوں، اسلامی سربراہ کانفرنس کے ڈِھیلے ڈھالے ادارے کے قیام سے ضرور پوری ہوئیں لیکن یہ اتحاد ابھی اپنی خودی کی حفاظت کا اہل نہیں ہو سکا۔ اس کا ثبوت ہمارے ماضی قریب کے دردناک واقعات ہیں۔ خود شاہ فیصل کا قتل بھی اسی بے جان ادارے کو جاندار بنانے کی نذر رہا۔

جہاں تک ''وفدِ ہند'' کا تعلق ہے تو حضرتِ علامہ اسے ہندوستان کے اندر (کم از کم) جاری فکری محاذ کی تقویت کا باعث ضرور سمجھتے تھے۔ اندرونِ ملک مسلمانوں کا خلافت کے نام پر متحد ہو جانا اور حکومتِ برطانیہ پر مسلم آرزوؤں کا انکشاف۔ یہی دو نتائج تھے جنھیں علامہ قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور مفید نتائج پیدا ہونے کی توقع کے ساتھ اہل وطن کے شکریہ کا مستحق سمجھتے تھے اور درج بالا حقائق سے ثابت کیا ہے کہ ہندی وفد اور تحریک خلافت اس سے زیادہ اور کچھ حاصل کر بھی نہ سکتے تھے وقومھما لنا عابدون معاہدہ سیورے نے اس غلامی اور بندگی کا ثبوت دے دیا تھا جس نے تحریک خلافت اور وفدِ ہند کے سفر یورپ کے مقاصد پر پانی پھیر دیا۔

منصب خلافت کے خاتمے کے بعد ہندی مسلمانوں کی مایوسیاں دیدنی تھیں۔ ان پر طرہ (مولانا) شوکت علی اور (مولانا) محمد علی جوہر کی گرفتاری (۱۴ دسمبر ۱۹۲۱ء) اور عدالت سے دو سال قید بامشقت کی سزا ملنا تھا۔ اس وقت اگر مسلمانانِ ہند تنہا ہوتے تو قیامت آ جاتی اور تاریخ

۱۸۵۷ء کے نتائج فراموش کر دیتی لیکن قدرت نے دست گیری کی۔ گاندھی جی نے خلافت تحریک کی گرمی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے۔ ترکِ موالات کی تحریک چلا دی۔ یہ گاندھی جی کے لیے مخلوط قومیت کے دیرینہ خواب کی تعبیر کا بہترین موقع تھا۔ تاہم، تحریکِ خلافت کی طرح یہ تحریک بھی، مسلمانانِ ہند کو مزید آلام سے بچانے کے کام آئی۔ عدو شرے برانگیزد کہ در آں خیر ما باشد۔ تحریکِ ترکِ موالات اور تحریکِ ہجرت کے یہی فوائد حضرتِ علامہ کو منظور تھے ورنہ گاندھی جی کی غیر متنازعہ رہنمائی انھیں کھلتی تھی جس سے مخلوط قومیت کی راہ کھل رہی تھی۔

(د) تحریکِ ترکِ موالات اور تحریکِ ہجرت:

رولٹ ایکٹ اور مظالمِ پنجاب کے باعث ملک میں ایک عام اشتعال اٹھا۔ جس کا نتیجہ ترک موالات (Non-Cooperation) کی صورت میں ظاہر ہوا۔ ۱۹۲۰ء میں تقریباً سارا ملک اس تحریک میں شامل ہو گیا۔ یہ تحریک ایک طرح سے تحریکِ خلافت کی تقویت کا باعث بنی جس کے مقاصد میں خلافت کے وقار کی بحالی، ترکیہ کی آزادی اور حکومتِ خود اختیاری کا قیام شامل تھا۔ مصطفیٰ کمال پاشا (اتاترک) نے معاہدہ سیورے کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ ایک نیشنل اسمبلی تشکیل دی گئی، فوجی قوت کو اناطولیہ میں از سرِ نو منظّم کیا گیا اور یونانیوں کو نکال باہر کرنے کے علاوہ اٹلی اور فرانس کو بھی فوجیں نکالنے پر مجبور کر دیا گیا۔ مشرقی تھریس اور ادرنہ کے علاقے واپس لے لیے گئے اور اتحادیوں کو معاہدہ سیورے منسوخ کر کے ایک نیا معاہدہ کرنے پر مجبور کر دیا گیا۔ ۲۰ نومبر ۱۹۲۲ء تا جولائی ۱۹۲۳ء گفت و شنید جاری رہی اور ۲۳ جولائی ۱۹۲۳ء کو معاہدہ لوزان پر دستخط ہو گئے جس سے ترکیہ ہر قسم کی غیر ملکی مداخلت سے آزاد ہو گیا۔[۴۰] (ہندوستان کے کانگرسیوں کو یہی بات تو ستاتی تھی اور ستا رہی ہے) اس درمیانی عرصہ میں تحریکِ ترکِ موالات پوری شدت کے ساتھ جاری رہی۔ برطانوی مال کا مقاطعہ کیا گیا۔ کھدر پہننے کا رواج عام ہوا۔ بہت سے سرکاری ملازمین نے نوکریاں چھوڑ دیں، وکلاء نے پریکٹس سے ہاتھ اٹھایا اور سرکاری امداد پر چلنے والے تعلیمی اداروں سے طلباء نکل گئے۔ قانون شکنی بہرحال زوروں پر رہی۔ جمعیۃ العلمائے ہند کے نام سے علماء ۱۹۱۹ء میں میدانِ سیاست میں اترے۔ گویا ہندوستان میں مسلم کردار روبعمل آنے کی توقع پیدا ہوئی۔

تحریک ترکِ موالات کے مذکورہ بالا تین مقاصد میں تو صرف تیسرا مقصد حکومتِ خود

اختیاری کا قیام‘‘ ہی مشترکہ مقصد تھا جو مشترک جدوجہد کے حوالے سے متحدہ قومیت کے تصور کو تقویت دے رہا تھا۔ ہوم رول لیگ کے حوالے سے اسے ’’مخلوط قومیت‘‘ کے تصور کی کامیابی بھی کہا جانے لگا تھا لیکن گاندھی جی نے دوسرے دو مقاصد شامل کر کے مسلم کاز کو تقویت پہنچائی تھی حضرتِ علامہ کو اس تحریک سے جو دلچسپی تھی اسی آخری حوالے سے تھی کہ اس طرح متحدہ قومیت کا خواب پورا ہو رہا تھا مگر ’’مخلوط قومیت‘‘ کا جو تاثر دیا جا رہا تھا اور گاندھی جی جس طرح بلاشرکتِ غیرے اہلِ ہند کے رہنما تسلیم ہونے لگے تھے حضرتِ علامہ کے لیے وہ قابلِ قبول نہ ہو سکتا تھا۔ گاندھی جی پر حضرت علامہ کی نظم اور علی برادران سے بسلسلہ اسلامیہ کالج، اختلاف اس دوگونہ تاثر کی شہادت دیتے ہیں۔ حضرت علامہ نے میثاقِ لکھنؤ کے مخالف پنڈت موہن مالوی اور گاندھی جی کے مابین ایک منظوم مکالمے میں لکھا:

گاندھی سے ایک روز یہ کہتے تھے مالوی
کمزور کی کمند ہے دنیا میں نارسا!
نازک یہ سلطنت صفتِ برگِ گل نہیں
لے جائے گلستاں سے اڑا کر جسے صبا
گاڑھا ادھر ہے زیب بدن اور ادھر زرہ
صرصر کی رہ گزر میں ہے کیا عرضِ توتیا
پسِ کر ملے گا گردِ رہِ روزگار میں
دانہ جو آسیا سے ہوُا قوت آزما
بولا یہ بات سن کے کمالِ وقار سے
وہ مردِ پختہ کار و حق اندیش و باصفا
’’خارا حریفِ سعیِ ضعیفاں نمی شود
صد کوچہ ایست دربنِ دنداں خلال را‘‘ (۴۱)

’’سعیِ ضعیفاں کا حریف نہ ہونا‘‘ اور زرہ سے گاڑھے کا مقابلہ ہی گاندھی جی کے وقار کا کمال تھا لیکن دو باتیں بہر حال تھیں ایک یہ کہ گاندھی جی کی طرف سے ’’مسلم کاز‘‘ کی حمایت اور تحریک کی ملک گیر، قیادت، مسلم بحیثیت الگ قوم کے فکری محاذ پر کمزوری تھی اور دوسرے یہ کہ گاندھی نے پہلی بار متحدہ سٹیج سے حکومتِ برطانیہ کو للکارا تھا۔ درج بالا نظم میں جو تضمین ہے وہ

ان ہر دو امور کو محیط ہے۔''صد کو چہ ایست در بنِ دنداں خلال را''۔ گاندھی جی کا ملت کے اندر گھس کر امتِ مسلمہ میں اپنا مقام بنا لینا۔ حضرتِ علامہ نے نیاز الدین خان کے نام مکتوب ۳/ دسمبر ۱۹۲۰ء میں فرمایا۔

''امید ہے کہ عوام کی حالتِ جنوں اب زیادہ دیر تک نہ رہے گی۔ تعلیم میں عدم تعاون کرنے کا یہ طریقہ نہ تھا جو بعض لوگوں نے اختیار کیا مگر عدم تعاون کا شرعی فرض بھی تسلیم کر لیا جائے تو یہ طریقِ کار میرے لیے شریعتِ اسلامیہ کی سپرٹ کے خلاف ہے''۔[۴۲] علی برادران علی گڑھ سے فارغ ہو کر لاہور پہنچے۔ انجمن کے سیکرٹری کی حیثیت سے حضرت علامہ طلباء کے اخراج وغیرہ پر علماء کے فتوی بغیر آمادہ نہ ہوئے لیکن بقول جوہر مرحوم جب فتویٰ (پانچ سو علماء کا) بھی آ گیا تو ڈاکٹر محمد اقبال نے کوئی توجہ نہ دی اور اجتہاد فرمایا تو یہ کہ مہاتما گاندھی کی جمع کردہ رقم (ایک کروڑ روپے) سے ٹیکنو لاجیکل انسٹی ٹیوٹ کھولا جائے[۴۳] اس پر بحث نہیں کہ مولانا جوہر فتویٰ کی بات پر حضرتِ علامہ کے مقتدی ہونے کا (نہ کہ مولویوں کا) فخریہ ذکر کرتے ہیں۔ مگر چند ماہ بعد جب مولوی فتویٰ دے دیتے ہیں تو مولوی کا وہی فتویٰ معتبر قرار پایا جو گاندھی جی کی حکمت کو واجب الاتباع بتاتا تھا۔ ۱۹۱۸ء تک تو ''آسمانی اختیار کے وارث'' سیاست کو اپنے دائرہ اختیار سے باہر سمجھتے رہے۔ لیکن مسئلہ خلافت انھیں اسی میدان میں لے آیا تو فتویٰ، تدبر پر حاوی ہو گیا۔ تحریک خلافت کی ناکامی کے بعد تو وہ چونکہ اسی میدان کے ہو کر رہ گئے اور گاندھی جی کے حکم کو واجب الاذعان قرار دے چکے تھے لہٰذا ستیا گرہ کے حوالے سے گاندھی جی نے انھیں ایک بار پھر چمکارا۔ ہجرتِ مدینہ یاد دلائی اور اتباعِ رسول کی حکمت کا واسطہ دیا۔ علماء جذبات میں آ گئے ہندوستان دارالحرب قرار پایا اور ہجرت کی تلقین شروع ہو گئی۔ اگست ۱۹۲۰ء تک اٹھارہ ہزار جذباتی مسلمان، اپنی ملکیتیں اونے پونے نیلام کر کے نکلے۔ مگر مدبر افغان حکمرانوں نے سرحدوں ہی سے انھیں واپس کر دیا ہزاروں بے یارومددگار مہاجر سفر کی صعوبتوں ہی سے لقمہ اجل ہوئے جو واپس آئے افلاس اور بے چارگی ان کی جان کے درپے رہی۔ مفتیانِ شرع اب فتویٰ واپس بھی نہ لے سکتے تھے۔ نہ پائے رفتن نہ جائے ماندن۔ معلوم نہیں اِنَّ الَّذِيْنَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوْبُوْا الخ کی وعید آخر کیسے رہنماؤں کے لیے ہے۔ گاندھی جی کے ایما پر ان فتاویٰ اور ہجرت کے پس پردہ مقاصد سمجھنے میں، جو بالآخر شدھی اور سنگھٹن، تحریکوں میں ظاہر ہوئے، ہردوال کے ایک بیان کا اقتباس ہماری مدد کرتا ہے۔''اگر

ہندو اپنی حفاظت کرنا چاہتا ہے تو اسے افغانستان اور سرحد کو فتح کرنا چاہیے اور تمام کوہستانی قبائل کے مذہب کو تبدیل (شدھی) کرا لینا چاہیے۔''(۴۳)

اندریں حالات، مسلمانوں کو سرحدی علاقوں اور افغانستان کی طرف دھکیلنے کی مہاتمائی ترغیب، گاندھی جی کی حکمتِ بالغہ (جسے ایک سال قبل حضرت علامہ پختہ کار ہونے کا خراج تحسین پیش کر چکے تھے) اسی ہر دوال کی نصیحت کا اثر لگتا ہے۔ داد دینا پڑتی ہے افغانی کہستانوں کے حکمرانوں کی بصیرت کو جنھوں نے سرحدیں بند کر کے ہندو عزائم خاک میں ملا دیے ورنہ مہاجرین کا تعاقب، لہو تو ضرور بہاتا۔ گاندھی جی کی ترغیب پر اس طرح مر مٹنے والوں کو جب حضرت علامہ نے ہجرت کا مفہوم ''ترک آفل'' کے حوالے سے سمجھایا اور مسلمانوں کو درپیش عمرانی مسائل کا حل بتایا اور وطنیت کے بت کو پاش پاش کرنے کی ابراہیمی اور محمدی، علیہم السلام کی سنت کی طرف بلایا تو کسی کو بھی اتباعِ رسول کے اس عمرانی پہلو پر توجہ دینے کی توفیق نہ ہوئی۔ اس لیے کہ یہ ''من گھڑت مہدی''(۴۴) گاندھی جی کی حکمت کے خلاف تھا۔ اس معاملے میں حضرت علامہ کے مؤقف کے لیے ان کا مکتوب مطبوعہ زمیندار ۱۸/ نومبر ۱۹۲۰ء دیکھنے کی ضرورت ہے، جو ساری پیچیدگیاں دور کر دیتا ہے۔

''مسلمانوں کے لیے نہ مسٹر گاندھی کی زندگی اسوہ حسنہ ہے نہ کسی انسان کا بنایا ہوا ہدایت نامہ (فرمان یا فتویٰ) ان کے لیے دلیلِ راہ ہو سکتا ہے۔ ان کو اپنے فعل کے لیے خواہ انفرادی ہو خواہ اجتماعی، کتاب اللہ اور رسول اللہ ﷺ کے عمل میں نظامِ کار تلاش کرنا چاہیے اور جو نظامِ کارانِ دو مواخذ سے ملے اس پر عمل پیرا ہونا چاہیے اور اس بات کا خیال تک بھی نہ کرنا چاہیے کہ ان کا نظامِ عمل مسٹر گاندھی کے مطابق ہے یا اس سے مختلف۔''(۴۵)

حضرت علامہ اسلام بحیثیت سیاسی و اخلاقی نصب العین میں بہت پہلے سیاسی نظریات کو اسلامی اصولوں کے مطابق کرنے کا درس دے چکے تھے اور سیاسی حقوق طلبی کے ذیل میں مہاجرینِ حبشہ کے رویہ کو مشعلِ راہ بتا چکے تھے۔(۴۶) مسلمان جس طرح علماء کے فتاویٰ کے زیر اثر گاندھی جی کے فرامین کو قرآن و سنت سمجھ کر عمل پیرا تھے۔ حضرت علامہ اس سے مطمئن نہ تھے اور نہ ہو سکتے تھے۔ ان کے نزدیک یہ مسلمانوں کو کمزور کرنے، مخلوط قومیت کے تصور کو تقویت دینے اور گاندھی جی کو بلا شرکت غیرے کل ہند کا بااثر رہنما ثابت کرنے کے حربے تھے۔ حضرتِ علامہ بعض خلافتی ممبران کے ایسے رویے پر اظہار خیال کر بھی چکے تھے۔ ''خلافت

کمیٹی کے بعض ممبر ہر جگہ قابلِ اعتبار نہیں ہوتے۔ وہ بظاہر جوشیلے مسلمان لیکن در باطن اخوان الشیاطین ہیں۔''(۴۷)

حضرت علامہ ان مذہبی تنظیموں اور تحریکوں میں گاندھی جی کی گہری دلچسپی کو تشویش کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور انھیں مسلمانوں کی قیادت سونپنے کو ایشیا میں مغربی تصورِ قومیت کی لہر کا پہلا ریلا خیال کرتے تھے۔ ۱۹۲۳ء کے متعدد خطوط میں وہ اس طریقِ سیاست کے اس خطرے کے مقابل جسے وہ شدھی کے خطرے سے بھی زیادہ خطرناک سمجھتے تھے۔(۴۸) اسلامی نقطۂ خیال پر توجہ مرکوز کرنے کا ذکر کرتے ہیں مثلاً سید محمد سعید الدین جعفری کے نام مکتوب ۱۴ نومبر ۱۹۲۳ء میں وہ لکھتے ہیں:

۱- چونکہ اس وقت ملکی اور نسلی قومیت کی لہر یورپ سے ایشیا میں آ رہی ہے اور میرے نزدیک انسان کے لیے یہ ایک بہت بڑی لعنت ہے۔ اس واسطے بنی نوعِ انساں کے مفاد کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس وقت اسلام کے اصلی حقائق اور اس کے حقیقی پیش نہاد پر زور ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں اسلامی نقطۂ خیال کو ہمیشہ مدنظر رکھتا ہوں۔

۲- ابتدا میں، میں بھی قومیت پر اعتقاد رکھتا تھا اور ہندوستان کی متحدہ قومیت (نہ کہ مخلوط قومیت) کا خواب شاید سے پہلے میں نے ہی دیکھا تھا لیکن تجربے اور خیالات کی وسعت نے میرے خیال میں (۱۹۰۶) سے تبدیلی پیدا کر دی ہے اور اب قومیت میرے نزدیک محض ایک عارضی نظام ہے جس کو ہم ایک ناگزیر زشتی سمجھ کو گوارا کرتے ہیں۔(۴۹)

اس اقتباس کے پہلے حصے کے حوالے سے حضرت علامہ بار بار ''اسوہ حسنہ'' کا تذکرہ کرتے ہیں اور بار بار اعلان کرتے ہیں کہ ''ہوگا تو وہی جو نبی آخر الزمان فرما گئے ہیں'' جہاں تک دوسرے حصے کا تعلق ہے اس میں ''قومیت'' اور ہندوستان کی متحدہ قومیت کی توضیح گزشتہ ابواب میں کی جا چکی ہے۔ حضرتِ علامہ انجمن کشمیری مسلمانانِ ہند، لاہور سے تعلق کو ''قومیت'' کا زمانہ سمجھتے ہیں اور نیا شوالہ وغیرہ کے زمانے کو ''متحدہ قومیت'' کے خواب سے تعبیر کرتے ہیں جس سے وہ اب تک مکمل طور پر دست بردار ہونے کا اعلان نہیں کرتے بلکہ محض ایک عارضی نظام بتاتے ہیں جس کو بقول ان کے ہم ایک ناگزیر زشتی سمجھ کو گوارا کرتے ہیں'' مسلم لیگ کا لائحہ عمل تو تھا ہی ''متحدہ قومیت'' جس سے حضرتِ علامہ ۱۹۲۷ء کے بعد منحرف ہوئے اور ایک آزاد اسلامی ریاست کا تصور دیا۔ لہٰذا یہ مفروضہ کہ نیا شوالہ وغیرہ مخلوط قومیت کا کانگریسی نظریہ تھا

بالکل غلط ہے اور اگر صحیح ہے تو پھر یہ کہنا بالکل غلط کہ ۱۹۰۸ء کے بعد وہ اس سے منحرف ہو گئے تھے اور اس دوسری بات کو نہ تو کوئی تسلیم کرتا ہے نہ درست ہے چنانچہ اگر یہ ناگزیر زشتی اب بھی گوارا ہے تو وہ متحدہ قومیت کا خواب ہی ہوسکتا ہے یعنی دو الگ الگ اور منفرد تشخص کے ساتھ، قوموں کا اتحاد نہ کہ انجذاب و انضمام۔

حضرت علامہ کے خدشات بہت جلد درست ثابت ہوئے۔ چورا چوری کے تھانے پر حملہ (۵ فروری ۱۹۲۲) نے گاندھی جی کے لیے عدم تشدد کا بہانہ فراہم کر دیا اور یوں تحریک ختم ہوگئی۔ اہلِ تحریک ہکا بکا رہ گئے۔ مایوسیوں کی اتھاہ گہرائیوں بھی ڈوبنا ہی اس طریقِ سیاست کا مقدر تھا لیکن حضرت علامہ کی دور بین نگاہوں نے مایوسی کا چہرہ کبھی دیکھا ہی نہ تھا۔ محمد اکبر منیر مرحوم کے نام لکھتے ہیں:

> میرا مذہبی عقیدہ ہے کہ اتحاد ہوگا اور دنیا ایک بار پھر جلالِ اسلامی کا نظارہ دیکھے گی۔ ہندوستان میں بظاہر مہاتما گاندھی کی گرفتاری کے بعد امن وسکون ہے مگر قلوب کا ہیجان حیرت انگیز ہے۔ اتنے عرصے میں اتنا انقلاب، تاریخ امم میں بے نظیر ہے۔ ہم لوگ جو انقلاب سے خود متاثر ہونے والے ہیں اس کی عظمت و اہمیت کو اس قدر محسوس نہیں کرتے آئندہ نسلیں اس کی تاریخ پڑھ کر حیرت میں ڈوب جائیں گی۔ (۵۰)

مہاتما گاندھی کو چھ سال کی قید ملنا تھی کہ حکومت سے عدم تعاون کی تحریک تعاون میں بدل گئی۔ پنڈت موتی لال نہرو کی قیادت میں سوراج پارٹی قائم ہوئی جس نے داخلہ کونسل مہم چلا دی۔ لالہ لاجپت رائے اور مونجے نے سنگھٹن (ہندوؤں کے مختلف فرقوں میں اتحاد) اور شردھانند نے شدھی (مسلمانوں کو ہندو بنانے) کی تحریکیں چلا دیں۔ ان تحریکوں کے مقاصد ہر دوال کے اس بیان سے واضح ہیں:

> میں اعلان کرتا ہوں کہ ہندوستان کی ہندو کونسل اور پنجاب کا مستقبل ان چار ستونوں پر ہے:
>
> ۱۔ ہندو سنگھٹن
>
> ۲۔ ہندو راج
>
> ۳۔ مسلمانوں کی شدھی
>
> ۴۔ افغانستان اور سرحدی علاقے کی شدھی اور فتح۔ جب تک ہندو قوم یہ چار چیزیں حاصل نہیں کر لیتی اس وقت تک ہماری موجودہ اور آئندہ اولاد کی سلامتی خطرے میں ہے...... اگر

ہندو اپنی حفاظت کرنا چاہتے ہیں تو انھیں افغانستان اور سرحد کو فتح کرنا چاہیے اور تمام کوہستانی قبائل کے مذہب کو تبدیل کرالینا چاہیے۔ (۵۱)

یہ تھا گاندھی جی کا ''مسلم کاز'' کے نام پر قیادت سنبھالنے اور ہجرت مدینہ یاد دلا کر اتباعِ رسول میں ہجرت کرنے کی ترغیب دلانے کا حقیقی مقصد۔ جو کل تک دلوں میں تھا۔ اب زبانوں پر آیا۔ یہ ہے خلافت کے لیے غیروں کی مستعار قوت کا پھل۔ جس کے نتائج سے حضرت علامہ شروع دن سے باخبر کرتے رہے۔ ہندو مسلم فسادات کا دروازہ کھل گیا اور چند ماہ پیشتر نظر آنے والی وحدت دھواں بن کر فضاؤں میں تحلیل ہوگئی۔ بقول اقبال:

ضربتے باید کہ جانِ خفتہ برخیزد ز خواب

اب ایک بار پھر مسلمانوں کی منتشر قوتیں متحد ہونے لگیں۔ حضرت علامہ کا محمد اکبر منیر کے نام لکھا گیا یہ جملہ کہ '' گاندھی جی کی گرفتاری سے بظاہر امن وسکون ہے مگر قلوب کا ہیجان حیرت انگیز ہے، اب اپنے اندر پوشیدہ حقائق اور ''اتنے وقت میں اتنا انقلاب'' اپنی عظمت و اہمیت دکھانے لگا۔

مشہور قوم پرست رہنما خان عبدالولی خان کا ارشاد ہے کہ اس میں ''مسلمان وفاداروں'' کا ہاتھ تھا کیا مسلم کاز کا علم بند کر کے ہجرت کی راہ دکھانے اور یک دم عدم تشدد کا پرچم بلند کر کے عدم تعاون کو تعاون میں بدلنے والے اور شدھی سنگھٹن کی تحریکیں چلا کر فسادات کے دروازے کھول کر نہتے، غریب اور زیرِ عتاب مسلمان ''ستارے'' کو خوفِ جاں میں مبتلا کرنے والے مسلمان وفادار تھے؟ ایک طرف رولٹ ایکٹ اور جنرل ڈائر کی گولیاں اور دوسری طرف مذکورہ تحریکیں، کیا یہ ''مسلم وفاداروں'' کا کیا دھرا تھا؟ اگر تھا، تو اس میں صرف وہی نام آسکتے ہیں جن کے لیے گاندھی جی کے مشورے اور فرامین خدا اور رسول کے حکم کا درجہ رکھتے تھے۔ کوئی اور مسلمان وفادار اس فہرست میں جگہ نہیں پا سکتا۔ اس زمانے کی کوئی بھی تاریخ کھنگالنے والا یہ اقرار کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ایک ڈاکٹر محمد اقبال کے بغیر، سارے مقتدر مسلمان، گاندھی جی کے پرستار اور کانگریس کے دل و جان سے وفادار تھے۔ خان عبدالولی خان، لارڈ ریڈنگ، وائسرائے ہند کی چٹھی محررہ ۱۶ ستمبر ۱۹۲۲ء کا حوالہ دے کر مسلم رہنماؤں کو مطعون کرتے ہیں۔

I have just sent you a telegram which will show you how near we have been to complete break between Muslims and Hindus.

I have been giving the Greatest attention to this possibilty, and have the greatest assistance from Shafi in my council, who is a highly respected Mohammadan.(52)

وائسرائے کے اس خط میں دو باتیں اہم ہیں (۱) ہندو مسلم اتحاد توڑنے میں کامیابی کا فخریہ ذکر (۲) سر محمد شفیع کی معاونت جو وائسرائے کی کونسل میں ہیں۔ ہم عرض کر چکے ہیں کہ ہندو مسلم اتحاد، جس کی پشت پر تمام جمعیت العلمائے ہند اور تحریکِ خلافت کے پانچ سو علماء کا فتویٰ تھا۔ گاندھی جی پر عدم تشدد کا دورہ پڑنے سے فضاؤں میں بکھر گیا۔ پنڈت موتی لال نہرو نے عدم تعاون کو تعاون میں بدل کر سوراج پارٹی بنائی۔ لالہ لاجپت رائے اور مونجے نے سنگھٹن (ہندو اتحاد) کی تحریک چلائی اور شردھانند نے شدھی (مسلمانوں کو ہندو بنانے) کا بیڑا اٹھایا۔ ہردوال کا بیان ہندوؤں کی موجود اور آئندہ نسلوں کی حفاظت کے لیے ہندو راج کا منصوبہ اور مسلمانوں کو مکمل طور پر نیست و نابود کرنے کا مشورہ دیتا تھا اور پھر ہندو مسلم فسادات شروع ہو گئے۔ وائسرائے ہندو مسلم اتحاد توڑنے میں جس کامیابی کا ذکر کر رہا تھا۔ اس میں کون معاون ہوا؟ مسلم وفادار؟ یا گاندھی جی کا دورۂ عدم تشدد؟

رہے سر محمد شفیع تو سن لیجیے کہ یہ گھر کا بھیدی۔ بالآخر اس ڈاکٹر محمد اقبال کا ساتھی بن گیا جو تحریک خلافت کے بعض جوشیلے ممبران کی شیطنت سے خبردار اور مسلمانوں کو اس اتحاد کے گھاٹ فنا ہونے کی حماقت سے آگاہ کرتا رہا تھا۔ ''لڑاؤ اور حکومت کرو'' کے حکیمانِ فرنگ نے ایک طرف مسلمانوں کو معاہدہ سیورے سے مایوسی کے دلدل میں پھنسایا اور دوسری طرف کانگریسی ہندوؤں اور ان کے دلدادہ مسلمانوں کے تعاون سے سیاسی اور مذہبی طور پر فنا کے گھاٹ اتارنے کی کوشش کی اور یہ ''وہ کارِ خیر'' تھا جس میں انگریز دشمن مسلم کانگریسی رہنما بڑی مستعدی سے جتے رہے۔[۵۳] انشاء اللہ اس کا آخری ثبوت معرکہ دین و وطن کے زیرِ عنوان ملے گا۔ وائسرائے ہند اس کامیابی کا ذکر کر رہا تھا وہ مسلم وفادار جوشیلے مسلمان، انگریز دشمن اور ہندو کے پرستار تھے۔ سر محمد شفیع سے خان صاحب کی بیزاری یقیناً اس حوالے سے نہیں ہو سکتی تھی۔ اس بیزاری کا سبب اس مردِ جری کا وہ اسلامی کردار ہے جو اس نے گھر کا بھیدی ہونے کی حیثیت میں سائمن کمیشن کے معاملے میں، ہندو فرنگی متحدہ سازش کی لنکا ڈھانے میں، اقبال سے مل کر

ادا کیا۔ جو ہندوستان میں احیائے ملت کی پہلی اور آخری آواز بن کر اٹھا تھا۔

ع خدا رحمت کند آن رفتگانِ پاک طینت را

خان عبدالولی خان کی بدقسمتی یہ ہے کہ وہ ''مسلم وفاداروں'' کی نشان دہی کے لیے جس شاخ پر ہاتھ ڈالتے ہیں اس کی اصل کانگریس میں ہوتی ہے اور وہ اسے غلطی سے مسلم لیگ سے منسوب کر دیتے ہیں۔ ۱۹۳۱ء، ۱۹۳۲ء میں وائسرائے کے ایک مکتوب کا حوالہ دے کر اُنھوں نے سر فضل حسین پر انگلی رکھی لیکن وہ یہ بھول گئے کہ سر فضل حسین کی یونینسٹ پارٹی تو کانگریس کی جنگ میں مسلم لیگ کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ تھی۔

مایوس کن سازشوں کی اس فضا میں حضرت علامہ ہی وہ واحد و یکتا مفکر و مدبر تھے جنھوں نے کبھی ''چاند'' بن کر ستارہ کو انجامِ خرام اور ثباتِ آشنائی کے فنا اثر خواب سے بیدار کیا تھا اور مثلِ شمشاد زمینِ ملت میں پیوست ہو کر فلک کی پہنائیوں تک ابھرتے چلے جانے کے شجرِ طیبہ کی راہ دکھائی تھی۔ آج وہ ''خضرِ راہ'' اور ''طلوعِ اسلام'' کا منّا دتھا۔ مایوسیوں کے اس گھٹا ٹوپ اندھیرے میں جس نے امیدوں کا سورج بن کر بطنِ گیتی سے آفتابِ تازہ کی نویدِ طلوع سنائی۔ مسلمانوں کے ٹوٹے دلوں کو ولولہ تازہ سے آشنا کیا۔ کم ہمتی کو حوصلے اور استقامت کی قوت بخشی، فرقہ پرستی اور انتشار، افراتفری اور بے دلی کے دیرینہ مرض کی تشخیص کی اور ملت کی شیرازہ بندی کا نسخۂ جان فزا دیا۔ حکمتِ مغرب کی افتراق انگیزی اور کانگریس کے تحلیلی نسخہ کے جواب میں ملت سازی کے مفہوم سے آگاہ کیا اور سکھایا کہ ملک و دولت، اسی حرم کی حفاظت کا ثمر ہے جس سے تمھیں انگریز دشمنی کے نام سے غافل کیا جا رہا ہے۔ خضرِ راہ اور ''طلوعِ اسلام'' کے انتخاب پر یہ فصل ختم کی جاتی ہے:

حکمتِ مغرب سے ملت کی یہ کیفیت ہوئی
ٹکڑے ٹکڑے جس طرح سونے کو کر دیتا ہے گاز
ہو گیا مانندِ آب ارزاں مسلماں کا لہو
مضطرب ہے تو کہ تیرا دل نہیں دانائے راز

(خضرِ راہ)[۵۴]

پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصارِ دیں میں ہو
ملک و ملت ہے فقط حفظِ حرم کا اک ثمر
تا خلافت کی بنا دنیا میں ہو پھر استوار
لا کہیں سے ڈھونڈ کر اسلاف کا قلب جگر
ربط و ضبط ملتِ بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتہ سے اب تک بے خبر

(خضر راہ)(۵۵)

اگر عثمانیوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے
کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا
کتابِ ملت بیضا کی پھر شیرازہ بندی ہے
یہ شاخِ ہاشمی کرنے کو ہے پھر برگ و بر پیدا

(طلوع اسلام)(۵۶)

غبار آلودۂ رنگ و نسب ہیں بال و پر تیرے
تو اے مرغِ حرم اڑنے سے پہلے پرفشاں ہو جا
مصافِ زندگی میں صورتِ فولاد پیدا کر
شبستانِ محبت میں حریر و پرنیاں ہو جا

(طلوع اسلام)(۵۷)

از غلامی فطرتِ آزاد را رُسوا مکن!
تا تراشی خواجۂ از برہمن کافر تری
مجلسِ آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طبِ مغرب میں مزے میٹھے، اثر خواب آوری

(خضرِ راہ)(۵۸)

حرم رسوا ہوا پیرِ حرم کی کم نگاہی سے
جوانانِ تتاری کس قدر صاحب نظر نکلے

(طلوعِ اسلام)(۵۹)

یہ مشتے نمونہ از خروارے، بلاتبصرہ پیش خدمت ہے۔ جس میں مرض اور وجہ مرض کی تشخیص اور اس سے جان بر ہونے کے لیے نسخۂ شفا بھی تجویز کر دیا گیا اور وہ یہ کہ

ثباتِ زندگی ایمانِ مُحکم سے ہے دنیا میں

وہ دین فراموش، فرنگی دشمن کے ہاتھوں خستہ و ناتواں جانوں کو صدائیں دیتا رہا:

بیا پیدا خریدار است جانِ ناتوانے را
پس از مدت گزار اُفتاد برما کاروانے را

(طلوعِ اسلام)(۶۰)

(۲)

(ا) اقبال ایوانِ اسمبلی میں:

۵/ دسمبر ۱۹۲۶ کو حضرت علامہ بھاری اکثریت کے ساتھ پنجاب لیجسلیٹیو کونسل کے رکن منتخب ہوئے اور ۳/ جنوری کو دیگر منتخب اراکین کے ساتھ حلف اٹھایا۔ ۱۱/ جنوری ۱۹۲۷ء سے ۳۰/ مئی ۱۹۳۰ء تک اسمبلی تقاریر سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ حضرت علامہ نے انتہائی محنت سے پارلیمانی امور میں حصہ لیا۔ اُنھوں نے عام لوگوں کی فلاح و بہبود کے لیے عموماً اور مسلم فلاح و بہبود کے لیے خصوصاً زوردار مطالبات پیش کیے۔ حضرت علامہ نے پارلیمانی مقرر کی حیثیت سے بھرپور تحقیق اور تیاری کے بعد بھی بیانات دیے۔ انکم ٹیکس کے اصول پر مالیئے کی تشخیص یا کم از کم پانچ بیگھے بارانی اراضی تک کے مالکانِ اراضی کو مالیے سے مستثنیٰ قرار دینے کا مطالبہ۔ ۱۹۳۰ء میں پنجاب کی عام معاشی بدحالی کے تدارک اور بے روزگاری کے خاتمے کے لیے بالخصوص پارچہ بافی اور جفت سازی کی صنعتوں کے اجراء اور ان صنعتوں کو کانپور اور احمد آباد کے خلاف تحفظات فراہم کرنے کی تجاویز۔ لازمی تعلیم کے نفاذ پر زور اور بالخصوص مسلمانوں کے

لیے حصہ رسدی میں ناانصافی کے خلاف مسلسل احتجاج، سرکاری اسامیوں پر کھلے مقابلے کی بجائے ایک ایسے طریق کا مطالبہ جس میں کھلے مقابلے کے پہلو بہ پہلو انتخاب اور نامزدگی بھی شامل ہو۔ تاکہ پسماندہ طبقات نظم ونسق سے بے دخل نہ ہو جائیں۔ اس ضمن میں حضرت علامہ نے الزام دیا کہ ''اکثریتی قوم کے افراد زبانی کلامی تو قوم پرستی کا چرچا کرتے ہیں لیکن فی الحقیقت ان کی نظر اپنے فرقہ پر رہتی ہے، فرقہ وارانہ فسادات کو روکنے کے لیے گول میز کانفرنس کی تجویز جس میں حکومتی نمائندے بھی شریک ہوں اور ان فسادات کو روکنے کے لیے سخت اقدامات کا مطالبہ۔ اسی حوالے سے (کرپان سے تحفظ کے لیے) تلوار رکھنے کی اجازت اور مذہب دشمن لٹریچر پر پابندی لگانے کا مطالبہ۔ حقیقت یہ ہے کہ اس ضمن میں ملک گیر قانون کا نفاذ حضرتِ علامہ ہی کی پکار کا نتیجہ تھا۔ طبِ مغرب پر طبِ مشرق کی فوقیت اس سے عوام کی طبعی مناسبت کا حوالہ اور تجارتی مفادات کی بدگمانی کے ازالے کے دلائل سے ثابت کرنا۔

(نیز) مولانا محمد عرفانؒ کو پولیس کی طرف سے زدوکوب کرنے کے خلاف احتجاج کیا۔ جب پولیس نے تسلی بخش جواب نہ دیا تو حضرت علامہ اس سوال کو پارلیمنٹ میں لے گئے۔ اگلے سال ایک ہندو کے قتل پر رنگ محل کی تعذیری چوکی کے معاملے کو سامنے رکھ کر دو عملی کے خلاف تحریک پیش کی۔ حکام نے تعزیری چوکی اٹھا لی اور حضرت علامہ نے تحریک واپس لے لی۔ (۶۱) سب سے بڑھ کر یہ کہ حضرتِ علامہ نے پارلیمنٹ کے اندر دوٹوک لفظوں میں کہا:

> متحدہ قومیت کی گفتگو بے کار ہے اور بہت عرصہ بے کار رہے گی۔ یہ لفظ پچھلے سال سے زبانِ زد عام رہا ہے۔ لیکن جس طرح کڑکڑ کرنے والی مرغی انڈا نہیں دیتی اسی طرح اس لفظ سے بھی کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہو سکا۔ (۶۲)

غور فرمایئے۔ حضرت علامہ ''متحدہ قومیت'' کو کڑک مرغی سے تشبیہ دیتے ہیں لیکن جس طرح کڑک مرغی ہمیشہ بانجھ نہیں رہتی اسی طرح وہ ''بہت عرصہ بے کار رہی گی'' کا لاحقہ ملاتے ہیں۔ ''مخلوط قومیت'' تو سراسر بانجھ تھی۔ جب ہندوستان میں رہنے والی اقوام اپنی انفرادیت مٹانے کو تیار نہ تھیں اور ہر قوم کی طرف سے دوسروں کو مٹانے (شدھی) اور خود کو بچانے کی کوششیں عروج پر تھیں تو مخلوط قومیت کا ہمیشہ کے لیے بے ثمر رہنا تو صاف ظاہر تھا لیکن حضرتِ علامہ متحدہ قومیت کے تصور کو بھی بے نتیجہ سمجھنے لگے تھے تو اس کی پشت پر تحریکِ خلافت سے لے کر شدھی سنگھٹن کی تحریکوں اور ہوم رول لیگ سے لے کر سوراج پارٹی کے مکمل ''ہندو راج''

کے عزائم تک کا پھیلایا ہوا زہر تھا حالانکہ حضرتِ علامہ اب بھی ''بہت عرصہ بے کار رہے گی'' کہہ کر متحدہ قومیت کی تشکیل، نیا شوالہ کی تعمیر کے لیے کوشاں نظر آتے ہیں رکاوٹ وہ ہیں جو قوم پرستی کا دعویٰ تو کرتے ہیں مگر فرقہ پرستی جن کے لہو میں گردش کرتی ہے۔ ایسے میں اس لفظ کو بھی بے نتیجہ رہنا ہی تھا، سو رہا۔ جو میثاق لکھنؤ اور تجاویز دہلی کی بے اثری سے ثابت ہے میثاقِ لکھنؤ زیرِ بحث آ چکا۔ اب تجاویز دہلی پر نظر ڈالنے کی ضرورت ہے تا کہ ''وفاداروں'' اور ''بے وفاؤں'' میں حدِ فاصل قائم کرنے میں آسانی رہے۔

(ب) تجاویزِ دہلی:

گاندھی جی کے عدم تشدد نے تحریکِ ترکِ موالات ہی کو ختم نہیں کیا تھا، عدم تعاون کو تعاون ہی میں نہیں بدلا تھا، ڈائر کی گولیوں کی بارش کو راہ ہی نہیں دی تھی۔ مسلم قوم کے فنا کی شاہ راہ بھی کھول دی تھی۔ کانگریس کا وہ گروپ جو سی آر داس اور پنڈت موتی لال نہرو کے زیرِ اثر تھا داخلہ کونسل کا حامی ہو گیا اور ۱۹۲۲ء میں علاحدہ گروپ سوراج پارٹی کے نام سے کھڑا کر دیا۔ جس نے ۱۹۲۳ء میں ہونے والے مرکزی اور صوبائی اسمبلیوں کے انتخاب میں حصہ لینے کا فیصلہ کیا۔ ۳ر ستمبر ۱۹۲۳ء میں کانگریس نے دہلی اجلاس میں بحیثیتِ جماعت تو انتخاب سے دوری اختیار کی لیکن اپنے اراکین کو اجازت دے دی کہ اگر وہ چاہیں تو انفرادی سطح پر حصہ لے سکتے ہیں۔ (۶۳) مجلسِ خلافت کے کارکنوں کا بھی یہی رجحان تھا، جس کی تائید جمعیت العلمائے ہند نے بھی کی۔ (۶۴) چنانچہ ۱۹۲۳ء کے انتخاب ''یا باآں شوراشوری یا بہ ایں بے نمکی، کے مصداق کسی رکاوٹ کے بغیر ہو گئے اور انگریز دشمنی بدستور بے داغ رہی۔ یعنی

مزے سے چھیڑتی ہے ہر کلی غنچے کو گلشن میں
مگر بادِ صبا کی پاک دامانی نہیں جاتی

تحریکِ ترکِ موالات کی قربانیوں پر ایوانِ اقتدار سج گیا۔ کانگریس اور خلافت کے سرکردہ رہنماؤں کی اسیری۔ اتحاد کی بجائے نفاق کا باعث بن گئی۔ شدھی اور سنگھٹن کی تحریکوں نے ہندوؤں کو اور ''خوفِ جاں'' نے مسلمانوں کو تنظیم و تبلیغ کی تحریکوں کی طرف کھینچا۔ ہندو مسلم اتحاد کا خواب، ٹوٹ گیا۔ اسیر رہا ہو کر آئے تو یہ خواب پھر بیدار ہوا۔ آئینی جدوجہد نے اور کونسلوں کی تشکیل نے فرنگی اقتدار کو محفوظ مگر ہندو مسلم منافرت کو تیز کر دیا تھا۔ میثاقِ لکھنؤ نسیاً

منسیا ہو گیا تھا اور حضرت علامہ کی پیشین گوئی سچائی کو پہنچ چکی تھی۔ البتہ بعض ہندو مسلم رہنما اس صورتِ حال سے تشویش میں مبتلا بھی تھے۔ بعض ''مخلص'' اور ''حریت پسند'' یہ خیال کرنے لگے کہ یہ سب کچھ جداگانہ انتخابات کے مطالبے سے ہوا جس کی وجہ سے کٹر ہندو اور کٹر مسلمان، منتخب ہو کر اسمبلیوں میں پہنچتے ہیں اور فرقہ واریت کو ہوا دیتے ہیں۔ اس نقطۂ نظر کے حامیوں میں سر برآوردہ ہندو رہنما سری نواس آئنگر کا نام سرِ فہرست تھا۔ اُنھوں نے ترکِ تعاون کی اپیل پر مدراس کی ایڈووکیٹ جنرل کی پوسٹ سے استعفیٰ دے کر سی آئی ای کا خطاب واپس کر دیا تھا اور حسنِ اتفاق یہ کہ وہی ۱۹۲۷ء میں کانگریس کے صدر منتخب ہو گئے تھے۔

مسٹر محمد علی جناح بھی مسلم لیگ کے صدر تھے جنھوں نے ۱۹۱۶ء میں جناح لیگ کے صدر کی حیثیت میں کانگریس کے صدر امبیکا چرن موز مدار سے لکھنؤ کا معاہدہ طے کر کے مسز سروجنی نائیڈو سے ہندو مسلم اتحاد کے سفیر کا خطاب پایا تھا اب بھی دونوں رہنما سیاسی میدان اور کونسل کے اندر اس پوزیشن میں تھے کہ دوبارہ اتحاد کی بنیاد رکھ سکیں۔ چنانچہ باہمی تبادلہ خیال کے بعد مسٹر محمد علی جناح نے ۲۰/اپریل ۱۹۲۷ء کو دہلی میں تیس سر برآوردہ مسلم رہنماؤں کا اجلاس طلب کیا اور آئنگر جیسے سنجیدہ رہنما کی تشویش پر غور ہوا اور دہلی کے ویسٹرن ہوٹل میں آئنگر کی پانچ نکاتی تجویز کی روشنی میں اتحاد کا وہ فارمولا طے پایا جو تجاویز دہلی کے نام سے مشہور ہے۔

یہ بھی عجیب اتفاق ہے کہ ادھر حضرت علامہ اہلِ لاہور کی وساطت سے مسلمانانِ ہند کو ''اسلامی ثقافت کی روح'' سمجھاتے ہوئے بتا رہے تھے کہ

> اسلام کا عندیہ یہ ہے کہ حقیقت کا مردانہ وار مشاہدہ کیا جائے...... اسلامی نقطۂ خیالمیں یہی معراج ہے...... مسلم کو کسی چیز میں فنا نہیں ہونا چاہیے گو یہ فنا ''فی اللہ'' ہی کیوں نہ ہو۔(۶۵) (مارچ ۱۹۲۷ء)

اور اُدھر مسٹر محمد علی جناح ایک ایسا فارمولہ تجویز کر رہے تھے۔ جس کا مرکزی خیال یہ تھا کہ ''مسلمان جداگانہ انتخاب کے مطالبہ سے دست برداری پر تیار ہیں بشرطیکہ کانگریس درج ذیل مطالبات تسلیم کر لے''(۶۶) محترم جی الانہ کے مطابق تجاویزِ دہلی، لیگ کے کلکتہ اجلاس ۳۰، ۳۱ دسمبر ۱۹۲۷ کو منظور ہوئیں تا کہ انھیں آئندہ اجلاسِ دہلی، مارچ ۱۹۲۸ء میں منظوری کے لیے پیش کیا جا سکے۔(۶۷) جب کہ عام طور پر ان تجاویز کی منظوری دہلی اجلاس منعقدہ ۲۰ مارچ ۱۹۲۷ سے منسوب کی جاتی ہے اور شاید یہی دوسری بات درست ہے۔ تجاویز حسبِ ذیل تھیں:

۱۔ سندھ کو بمبئی سے علیحدہ ایک صوبہ قرار دیا جائے۔
۲۔ صوبہ سرحد اور بلوچستان میں بھی سیاسی اصلاحات کا نفاذ ہو۔
۳۔ پنجاب اور بنگال کی مقنّنہ میں مسلم اکثریت بحال کی جائے۔
۴۔ مرکزی اسمبلی میں مسلم نمائندوں کی تعداد جملہ نمائندوں کی ایک تہائی ہو۔
۵۔ صوبائی مجالسِ قانون ساز میں ہر قوم کو اپنی آبادی کے تناسب سے نشستیں دی جائیں۔

گویا پاسنگ یا ویٹج کا اصول ختم کر دیا گیا کیونکہ کسی صوبے کی اقلیت کو آبادی کے تناسب سے زیادہ نمائندگی سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا تھا۔

جی الانہ نے نکتہ نمبر ۵ کو نمبر ۴ پر رکھا ہے۔ سرگذشتِ اقبال اور جی الانہ کے نکات نمبر ۵ اور نمبر ۴ (علی الترتیب) میں خاصا معنوی بعد ہے۔ اقبال کا سیاسی کارنامہ میں نمبر ۵، سرگزشتِ اقبال کے نمبر ۵ اور جی الانہ کے ہم مقصد نمبر ۴ میں بھی خاصا معنوی فرق ہے۔ بہرحال تجاویز دہلی یہی تھیں جو اوپر درج کی گئی ہیں۔ مسٹر محمد علی جناح نے ان تجاویز کی بنیادی روح کی وضاحت ۲۹ جنوری ۱۹۲۷ء کے ایک بیان میں اس طرح کی ''جہاں تک طریقِ انتخاب کا تعلق ہے وہ بجائے خود مقصود بالذات نہیں۔ انتخاب جداگانہ رہے تو کیا، مخلوط رہے تو کیا، مقصد صرف یہ ہے کہ مسلمانوں کو اپنے قومی حقوق اور اپنی قومی ہستی کے تحفظ و بقا کا پورا یقین ہونا چاہیے اور انھیں اس امر کا اطمینان ہو جائے کہ اکثریت محض اپنی تعداد کے بل بوتے ان کے حقوق پامال نہیں کر سکے گی اور مکمل ذمہ دارانہ حکومت کے قیام تک وہ اکثریت کے جور و استبداد سے بالکل محفوظ رہیں گے۔''(۶۸)

(مولانا) محمد علی جوہر نے ان تجاویز کا ماحصل یوں بیان کیا:

اگر ہندو چاہتے ہیں کہ ہماری چھوٹی سی اقلیت چند بڑے بڑے صوبوں میں ان کی بڑی اکثریت کے رحم و کرم پر چھوڑ دی جائے تو وہ بھی اس پر راضی ہو جائیں کہ دو بڑے بڑے صوبوں میں ان کی بڑی اکثریت کے رحم و کرم پر چھوڑ دی جائے تو اقلیت بھی ہماری چھوٹی سی اکثریت کے اور تین چھوٹے صوبوں میں ان کی چھوٹی سی اقلیت ہماری بڑی اکثریت بعد کے رحم و کرم پر چھوڑ دی جائے۔ اگر ان کی اکثریت ہماری اقلیت کے ساتھ انصاف اور رواداری کا برتاؤ کرے گی تو ہماری اکثریت بھی ان کی اقلیت کے ساتھ رواداری کا برتاؤ کرے گی۔(۶۹)

''تحفظ و توازن'' برائے امن اور اتحاد کا شاید اس سے بہتر اور خوبصورت طریقہ اور کوئی نہ

ہوسکتا تھا۔ اگر اکٹھے رہنا ہو تو لیکن حضرتِ علامہ کو ہندو ذہنیت پر بھروسہ رہا تھا اور نہ وہ (جیسا کہ آگے چل کر ہوُا) اس راہ میں مسلم ثقافت کا تحفظ دیکھتے تھے۔ وہ ۲۰ جنوری ۱۹۲۷ء کو پنجاب پراونشل لیگ کے جنرل سیکرٹری منتخب ہوئے تھے۔ سر محمد شفیع نے بھی جو دہلی اجلاس میں موجود تھے۔ ڈیڑھ ماہ بعد لاہور اجلاس طلب کر کے تجاویزِ دہلی کی بنیاد پر مخلوط انتخاب کو قبول کرنے اور جداگانہ انتخاب سے دست بردار ہونے کی سخت مخالفت کی لیکن بے اثر رہی اور مسٹر محمد علی جناح نے یہ تجاویز ہندو مہا سبھا اور کانگریس کو روانہ کر دیں۔[۷۰] ان تجاویز کی مخالفت میں یہ دلیل انتہائی وزنی تھی کہ:

مخلوط انتخاب کی صورت میں ہندو اکثریت چاہے تو اپنے ووٹوں کی مدد سے مسلمانوں کے ایسے نمائندے منتخب کرا سکے جو اس کے اشارے پر ناچنے کو تیار ہوں گے۔[۷۱]

سر محمد شفیع تو اندرونِ خانہ، اس ہندو فرنگی اتحاد کی حکمت سے بھی بخوبی آگاہ تھے جو انڈیا کو مسلمانوں سے پاک کرنے کے درپے تھی یہ وہ حکمت تھی جو پرتگالی اور ایسٹ انڈیا کمپنی کے پروٹسٹنٹ تاجر بطورِ منشور لے کر آئے تھے:

> The first is the great service which we shall perform to our Lords in costing the moors out of the country and quenching the fire of this sock of Mohammad (P.B.U.H) so that it may never burst out again hereafter.[72]

اور جس کا کھلا ذکر وائسرائے کے محولہ مکتوب میں موجود تھا۔ حضرت علامہ تو بعض خلافتی ممبران کی اسی ذہنیت کے تحت خلافت کمیٹی سے مستعفی بھی ہو چکے تھے۔ چنانچہ اُنھوں نے سر محمد شفیع اور ان کے ہم خیالوں کی حمایت کی۔ حضرت علامہ اور مسٹر محمد علی جناح کے درمیان یہ پہلا نظریاتی ٹکراؤ تھا۔[۷۳] کیونکہ حضرت علامہ ۱۹۰۵ سے ایسی کسی اتحادی سکیم کی ناکامی اور مسلمانوں کی نامرادی کے حوالے سے لکھتے چلے آ رہے تھے۔ خود مسلم لیگ ''قوم کے اندر قوم'' کے تصور پر قائم ہوئی تھی لیکن تجاویزِ دہلی اس اساسی اصول کے بالکل برعکس تھیں۔ ادھر ہندو اخبارات، مخلوط انتخابات پر آمادگی کی شرائط کو بھی ہدفِ تنقید بنا رہے تھے۔ ان تنقیدات کا ماحصل ڈاکٹر عبدالسلام خورشید نے یوں بیان کیا ہے:

مسلمان مخلوط انتخابات قبول کر کے اس کی قیمت سندھ کی علاحدگی اور سرحد میں اصلاحات کے نفاذ کی صورت میں وصول کرنا چاہتے ہیں۔ مسلمانوں کا مقصد یہ ہے کہ کم از کم دو اور زیادہ سے

زیادہ لو۔ گویا مسلمانوں کی فراخ دلی کے جواب میں یہ چاہا گیا کہ وہ مکمل طور پر ہتھیار ڈال دیں۔ (۷۴)

پڑھے لکھے ہندوؤں پر محمد علی جناح اور جوہر کی وضاحتوں کا برعکس اثر ہوا اور ہندو اکثریتی ذہنیت ظاہر ہونے لگی لیکن محمد علی جناح نے جو تجاویز دیں کانگریس نے پہلے اپنے اجلاس مئی ۱۹۲۷ء (دہلی و ممبئی) اور پھر سالانہ اجلاس دسمبر ۱۹۲۷ء میں پنڈت موتی لال نہرو کی تجویز اور پنڈت موہن مالویہ کی تائید سے نہ صرف منظور کر لیں بلکہ اس کی بنیاد پر ایک ''دستورِ اساسی'' کی تیاری کی منظوری بھی دے دی۔ یوں وائسرائے ہند لارڈ برکن ہیڈ کا وہ خواب جس کا حوالہ خان عبدالولی خان نے دیا بکھر گیا۔ وائسرائے نے وائٹ ہال کو اپنے مکتوب جنوری ۱۹۲۵ء میں یہ خوش خبری سنائی تھی:

> The Bridge Gandhi had built to span the gulf between the Hindus and Mohammadans has been not only broken down, but, I think it has, Completely disappeared. There is no outstanding man to compose there differences and head them.(75)

گاندھی جی کا یہی کردار تھا جسے حضرت علامہ نے ''پختہ کار و حق اندیش'' ہونے کا خراج پیش کیا تھا۔ لیکن اس اتحاد میں دراڑیں کس نے ڈالیں؟ گاندھی جی کے عدم تشدد، سنگھٹن اور شدھی کے محرکین اور سوراج پارٹی نے۔ گاندھی جی کی گرفتاری اور مولانا علی جوہر کی اسیری کا حقیقی مقصد بھی ایسی ہی خلیجوں کا پیدا کرنا تھا لیکن پھر اس خلیج کو کس نے پاٹا؟ وہ outstanding شخص جو وائسرائے کو نہ نظر آیا اور جو عبدالولی خان کو ایک آنکھ نہ بھایا۔ مسٹر محمد علی جناح تھا لیکن ان تجاویزِ دہلی کو میثاقِ لکھنؤ کی طرح کس نے فضاؤں میں بکھیرا؟ خان صاحب جانتے ہیں مگر مانتے نہیں وہ تھی ''نہرو رپورٹ'' کون ''وفادار تھا'' کون ''بے وفا'' فیصلہ مشکل نہیں بشرطیکہ غلطی کا احساس ہی نہ ختم ہو گیا ہو۔ یہی وہ ہر تازہ جھونکے کے ساتھ بدلنے والی ذہنیت تھی جس کی نفسیاتی ساخت کو اندر کا بھیدی سر محمد شفیع اور روحِ عصر کا نباض اور دور بین ڈاکٹر سر محمد اقبال جانتا تھا۔ مؤخر الذکر تو ایک عرصہ سے اتحاد کی ایسی کوششوں کا انجام دیکھتا چلا آ رہا تھا جس کا اولین محرک وہ خود تھا۔ ''نیا شوالہ'' کا معمار۔

حقیقت تو یہ ہے کہ تجاویزِ دہلی کا کانگریس کی طرف سے منظور ہو جانا بھی۔ گاندھی جی کے

عدم تشدد کی طرح کا ایک حربہ تھا۔ (مولانا) عبیداللہ سندھی نے ''عدم تشدد'' کو تشدد (جنگ، جہاد انقلاب چاہے سرد ہو یا گرم) کی تیاری کا مرحلہ بتایا ہے۔[۷۶] گاندھی جی کی کانگریس اتحاد کی ہر دعوت فی الفور قبول کر کے مسلمانوں کو آپس کے انتشار میں ڈال دیتی تھی اور ایک ہاتھ سے جو کچھ دیتی تھی، ہندو مہا سبھائی کے دوسرے ہاتھ سے وہ سب کچھ چھین کر بھولے بھالے مگر فریب النظری میں مبتلا مسلم ساتھیوں کو ہکا بکا کر دیتی تھی۔ تجاویز دہلی کا بھی وہی حشر ہوا جو میثاقِ لکھنؤ اور تحریکِ ترکِ موالات کا ہوا تھا اور جسے اقبال کی بصیرت پہلے ہی دیکھ چکی تھی آزما چکی تھی۔

فی الحقیقت کانگریس اور ہندوؤں کے حقیقی ترجمان مہا سبھائی، مخلوط قومیت سے کم، کسی چیز پر راضی نہ ہو سکتے تھے ان کے اکھنڈ ہندو راج کو متحدہ قومیت، سے جتنا خطرہ تھا شاید اس سے برطانوی اقتدار بھی اتنا خوفزدہ نہ تھا۔ اسی لیے کانگریس نے تجاویزِ دہلی کو تین بار منظور کیا اور دستورِ اساسی کی تیاری میں مصروف ہوگئی لیکن مہا سبھائی اس کھیل کی تیاری میں لگ گئے جو دستورِ اساسی کے ذریعے کھیلا جانا تھا تاہم حضرت علامہ بھی اس سے بے خبر نہ تھے۔

پنجاب صوبہ مسلم لیگ کے اجلاس یکم مئی ۱۹۲۷ء میں سر محمد شفیع نے تجاویزِ دہلی اور ان پر ہندو مہا سبھا کے ردعمل پر تقریر کی۔[۷۷] حضرتِ علامہ نے قرارداد پیش کی جس کے نکات یہ تھے۔

۱۔ ملک کی موجودہ سیاسی حالت سے مجالسِ قانون ساز صرف اسی صورت میں حقیقی طور پر نمائندہ ادارے بن سکتی ہیں کہ جداگانہ انتخاب کا نظام برقرار رہے۔

۲۔ حلقہ ہائے انتخاب کی علیحدگی ہی سے باشندوں کے جائز حقوق وفوائد محفوظ رہ سکتے ہیں اور اسی صورت میں وہ فرقہ وارکشمکش دور ہوسکتی ہے جو وقتاً فوقتاً پیش آتی رہی ہے اور جو مخلوط حلقہ ہائے انتخاب سے پیدا ہوگی۔

۳۔ جب تک اقلیتوں کے حقوق کے تحفظ کا کوئی موثر اور محکم بندوبست نہیں ہو جاتا۔ مسلمان جداگانہ انتخاب کو دستورِ ہند کے ایک اساسی جزو کی حیثیت سے قائم رکھنے پر لازماً مصر رہیں گے۔[۷۸]

حضرت علامہ نے قرارداد کے حق میں تقریر کرتے ہوئے کہا:

''مجھے یہ کہنے کا حق پہنچتا ہے کہ میں سب سے پہلا ہندوستانی ہوں جس نے ہندو مسلم اتحاد کی ضرورت کا احساس کیا اور میری ہمیشہ سے یہ آرزو رہی کہ اتحاد مستقل حیثیت اختیار کر لے لیکن حلقہ ہائے انتخاب کے اشتراک کے لیے حالات موزوں نہیں ہیں اور ہمارے صدر

(سر محمد شفیع) نے ہندو رہنماؤں کے جو اقتباسات اپنے خطبہ صدارت میں دیے ہیں۔ان سے ہندوؤں کی افسوس ناک ذہنیت آشکارا ہوتی ہے۔اس ذہنیت کو ملحوظ رکھتے ہوئے تو حلقہ ہائے انتخاب کا اشتراک کسی حالت بھی گوارا نہیں کیا جا سکتا۔

میں حیران ہوں کہ مسلمانوں کے خلاف اس قسم کی ذہنیت اختیار کرنے کی ہندوؤں کو کیوں ضرورت پڑی۔مسلمان تعداد میں کم ہیں، اقتصادی حیثیت سے پیچھے ہیں، تعلیم میں پس ماندہ ہیں، ویسے بڑے بھولے بھالے ہیں، حکومت انھیں آسانی سے چکنی چپڑی باتیں کر کے پھسلا لیتی ہے، ہندو انھیں پھسلا لیتے ہیں۔ میں حیران ہوں کہ ہندوؤں نے یہ ذہنیت کیوں اختیار کی اور یہ اعلیٰ تعلیم یافتہ ہندوؤں کی ذہنیت ہے اور اگر کوئی اور وجہ نہ بھی ہوتی تو میں کہتا کہ تنہا اسی وجہ سے حلقہ ہائے انتخاب الگ رکھے جائیں۔''(۷۹)

اس تقریر میں حضرت علامہ نے خود کو پہلا ہندوستانی قرار دیا جس نے ہندو مسلم اتحاد کی ضرورت کا احساس کیا اور یہ کہ ''میری ہمیشہ سے یہ آرزو رہی ہے کہ اتحاد مستقل حیثیت اختیار کر لے'' جس سے صاف ظاہر ہے کہ حضرت علامہ کی خواہشِ اتحاد اب تک قائم ہے۔لہٰذا نیا شوالہ اور ہندی ترانہ سے لے کر اب تک حضرت علامہ کا اپنی آرزو سے انحراف ثابت نہیں ہوتا۔ حضرت علامہ آج بھی کھلے لفظوں میں حلقہ ہائے انتخاب کے اشتراک کو کسی حالت بھی گوارا نہیں کیا جا سکتا، کا اعلان کرتے ہیں۔جس سے از خود ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ اتحاد جس کو مستقل حیثیت اختیار کرتا ہوا دیکھنا چاہتے ہیں اور جس کے وہ ایک ہندوستانی کی حیثیت سے سب سے پہلے داعی تھے۔''مخلوط قومیت'' والا اتحاد نہ تھا جیسا کہ ڈاکٹر وحید قریشی اور ذہنی ارتقا کے دوسرے مخترعین خیال کرتے ہیں۔

اس تقریر میں حضرتِ علامہ نے درپیش مصائب اور مسائل کے حل کے لیے مسلمانوں کو اپنے پاؤں پر کھڑا ہونے اور مردانہ وار مشاہدہ کرنے کا مشورہ دیا۔ جو وہ ''نیا شوالہ'' کے ذریعے چاہتے تھے اور ''چاند ستاروں سے'' ستارہ اور ''دو ستارے'' میں جس کی اہمیت کا احساس دلایا تھا۔اُنھوں نے اس تقریر میں سر محمد شفیع کو تمام بڑے شہروں کا دورہ کر کے مسلمانوں کو خطرات سے آگاہ کرنے کا مشورہ دیا اور اس ضمن میں ہر طرح کے تعاون کی پیشکش کی۔

(ج) لاہور لیگ:

تجاویز دہلی ۲۰/ مارچ کے جس اجلاس میں مرتب ہوئیں وہ مسلم لیگ کا اجلاس نہ تھا اور نہ محمد علی جناح نے بحیثیت صدر آل انڈیا مسلم لیگ یہ تجاویز دی تھیں۔ دستور کے مطابق لیگ کی کونسل کو پہلے جگہ کا تعین کرنا ہوتا تھا اور پھر جس صوبہ میں سالانہ اجلاس ہونا ہوتا وہاں کی صوبائی لیگ کے مشورے سے صدر جلسہ کا انتخاب کرنا ہوتا تھا۔ اس طرح سالانہ اجلاس کی صدارت مستقل صدر کے بجائے کوئی دوسری مجوزہ شخصیت کرتی تھی۔ اب دسمبر ۱۹۲۷ء میں بھی سالانہ اجلاس ہونے والا تھا جس میں تجاویزِ دہلی کی منظوری حاصل کرنا تھی۔ ۲۰/ نومبر ۱۹۲۷ء کو کونسل کے اجلاس نے سالانہ اجلاس کے لیے لاہور تجویز کیا اور صدارت کے لیے قرعہ فال سر محمد شفیع کے نام نکلا۔

تجاویز دہلی کے مجوزِ حقیقی صدر آل انڈیا مسلم لیگ مسٹر محمد علی جناح تھے اور تجاویزِ دہلی کے مجوز سے معتمد ڈاکٹر سیف الدین کچلو بھی متفق اور ہم خیال تھے۔ پنجاب صوبائی لیگ کے صدر اور سیکرٹری دونوں اپنا اختلاف ظاہر کر چکے تھے اور یہی مختلف الرائے صدرِ پنجاب (سر محمد شفیع) لاہور کے اجلاس کے صدر تجویز ہوئے تھے چنانچہ ڈاکٹر سیف الدین کچلو، خوفِ شکست سے مقام بدلنا چاہتے تھے۔ اُنھوں نے آل انڈیا مسلم لیگ کی کونسل کا دوسرا اجلاس ۱۱/ دسمبر کو طلب کر لیا اور اس میں طے پایا کہ دسمبر ۱۹۲۷ء کا سالانہ اجلاس لاہور کی بجائے کلکتہ میں ہوگا اور صدارت (مولوی) محمد یعقوب کریں گے۔ اس فیصلے کا مقصد ہی تجاویز دہلی کو بہر حال منظور کرانا تھا۔ جو لاہور کی فضاؤں میں شاید ممکن نہ ہوتا۔

حضرت علامہ نے ڈاکٹر کچلو کے اس رویے کے خلاف سخت احتجاج کیا اور اپنے ایک اخباری بیان میں ۱۱ دسمبر کے فیصلے کو غیر دستوری اور ناجائز بتاتے ہوئے الزام دیا کہ ’’کلکتہ میں اجلاس منعقد کرنے کی وجوہ کچھ اور ہی ہیں اور وہ نہیں جو ہمیں یا پبلک کو بتائے جا رہے ہیں اصل وجہ یہ ہے کہ کلکتہ میں مشترکہ حلقہ ہائے انتخاب کے متعلق ۲۰/ مارچ کی منظور کردہ تجاویزِ دہلی کو مسلمانوں کے سر منڈھنے کا موقع لاہور کی نسبت بہت زیادہ ہے کیونکہ مسلمانانِ پنجاب متفقہ طور پر جداگانہ حلقہ ہائے انتخاب کے حامی ہیں۔‘‘(۸۰)

مجھے یہاں ۱۹۷۰ء کے پاکستان اسمبلی کا اجلاس یاد آ رہا ہے۔ جو اسلام آباد کی بجائے

ڈھاکہ میں بلایا گیا اور مسلمانانِ پنجاب کی مسترد کردہ جماعتیں اس میں شرکت کے لیے بے چین تھیں۔ اس لیے کہ ڈھاکہ میں اسلام آباد کی نسبت، چھ نکات پر مشتمل آئین منظور کرانا آسان تھا وہ چھ نکات جن کی تعارفی تقریب فروری ۱۹۶۴ء کو نیشنل کانفرنس کے نام سے چوہدری محمد علی کے گھر برپا کرائی گئی تھی اور تاوقتیکہ مشرقی پاکستان میں ان چھ نکات کا سکوپ نہ معلوم کر لیا جائے حلفِ رازداری لیا گیا تھا۔ رفاقت خاصی پرانی تھی مگر قوم کو کچھ اور بتایا جاتا رہا۔ تاریخ نے کس طرح واقعات کو یکسانی دے دی مگر افسوس ان میں شامل مسلم لیگ اب کے کسی اقبال سے محروم تھی۔ بہرحال اب مسلم لیگ دو حصوں میں بٹ گئی۔ لاہور میں اجلاس کے حامی شفیع لیگ اور کلکتہ میں اجلاس کے حامی جناح لیگ کا ساتھ دینے پر تل گئے اور ہر دو گروہ خود کو آل انڈیا مسلم لیگ ثابت کرنے لگے۔ جناح لیگ کا اجلاس مقررہ تاریخ کو کلکتہ میں ہوا اور شفیع لیگ کا لاہور میں۔ کلکتہ لیگ نے حسبِ ارادہ تجاویزِ دہلی، منظور کر لیں اور سائمن کمیشن کے مقاطعے کا اعلان کیا اس کے برعکس لاہور لیگ کے اجلاس میں حضرت علامہ نے ذیل قرارداد پیش کی۔ جو تقریباً درج بالا خیالات پر مبنی تھی۔

''موجودہ انتظام میں بنگال اور پنجاب کے مسلمانوں کو مجالسِ وضعِ قوانین میں اکثریت سے محروم رکھا گیا ہے۔ آل انڈیا مسلم لیگ کا یہ اجلاس اس کے خلاف پرزور احتجاج کرتا ہے اور اسے اصولِ جمہوریت کے منافی بتاتا ہے۔ لیگ حکومت سے مطالبہ کرتی ہے کہ ۱۹۲۱ء میں مسلمانوں کے ساتھ جو انصافی کی گئی تھی اسے دور کیا جائے۔''[(۸۱)]

جناح لیگ میں سارے خلافتی رہنما شامل تھے۔ سوائے (مولانا) حسرت موہانی کے۔ وہ لاہور لیگ کے ساتھ تھے۔[(۸۲)] (مولانا) محمد علی جوہر نے خلافت کمیٹی کے ایک سرگرم رکن اور رہنما (مولانا) عبدالقادر قصوری کے ذریعے علامہ سے مفاہمت کے لیے گفتگو کی مگر کوئی فائدہ نہ ہوا۔ حکیم محمد حسن قرشی کی روایت ہے کہ ''وسطِ دسمبر ۱۹۲۷ء کی ایک شام میں ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس دور کی سیاست پر گفتگو ہوئی۔

میں نے عرض کیا...... مسٹر محمد علی جناح نے چودہ نکات مرتب کیے ہیں اور (مولانا) محمد علی جوہر کی بے تکان مساعی سے دہلی کے جلسے میں انھیں منظور کیا گیا ہے۔ بمبئی کی کانگریس کمیٹی ان کی تصدیق کر چکی ہے۔ امید ہے کہ مدراس میں نیشنل کانگریس اپنے کھلے اجلاس میں ان کو منظور کر لے گی'' (حکیم صاحب کو تسامح ہوا یہ چودہ نکات نہیں تجاویز دہلی کا معاملہ تھا)۔

ڈاکٹر صاحب نے فرمایا ''ہندو اس وقت اپنے آپ کو مضبوط کرنے کے لیے سنگھٹن کر رہے ہیں اور اسی لیے وہ جگہ جگہ فسادات کو ہوا دے رہے ہیں۔ ہندو زعماء کا مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں کے مقابلے میں، ہندوؤں میں جو بزدلی اور احساسِ کمتری ہے اس کو دور کیا جائے۔ اس لیے مجھے یقین نہیں آتا کہ ہندو کبھی سمجھوتے پر رضا مند ہو سکیں بلکہ میرا تو خیال یہ ہے کہ اگر مسلمان زعماء ہندو لیڈروں کی سب شرطیں بھی مان لیں اور بلاشرط مفاہمت کی پیش کش کریں جب بھی ہندو اس سے انحراف کی کوئی نہ کوئی صورت پیدا کرنے کی سعی کریں گے۔

میں نے عرض کیا: ہندو مسلم اتحاد کے بغیر انگریز سے جنگ نہیں لڑی جا سکتی اور اس جنگ سے ایک بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ انگریز کے کمزور ہو جانے کی صورت میں اسلامی ممالک پر انگریز کی گرفت کمزور ہو جائے گی۔ فرض کیجیے کہ آپ کے نظریے کے مطابق مسلمان، ہندوؤں کے غلام ہو جائیں گے جب بھی ہم فائدہ میں رہیں گے کہ ہم تو پہلے ہی غلام ہیں۔

ڈاکٹر صاحب نے فرمایا: قباحت یہ ہے کہ ہندو نہیں چاہتا کہ انگریز کو ہندوستان سے نکال کر اس سے قطع تعلق کر لے۔ (تقسیم ہونے کے بعد بھی لارڈ ماؤنٹ بیٹن کو بھارت کا گورنر تسلیم کر لینا اس کا تاریخی ثبوت ہے) اس کی زیادہ سے زیادہ خواہش یہ ہے کہ وہ داخلی آزادی حاصل کر کے مسلمان اور دیگر اقوام پر حکومت کرے۔ اس طرح برطانیہ مطلق کمزور نہ ہوگا بلکہ ہندوؤں کی اعانت سے، زیادہ قوی ہو جائے گا۔ اگر کانگریس ہندوستان کے لیے واقعی کامل آزادی کی طلب گار ہو اور اس غرض کے لیے وہ کوئی پروگرام وضع کرے تو مجھے اس کا ساتھ دینے میں تأمل نہ ہوگا۔'' (۸۳)

یہ روایت، کسی توضیح کی محتاج نہیں۔ جو ظاہر کرتی ہے کہ حضرت علامہ کے موقف میں یہ سختی اتحاد کی کوششوں کے جواب میں ہندوؤں کی ''کہہ مکرنیوں'' کی پیدا کردہ تھی۔ وہ ایسے کسی ''میثاق'' سے اس لیے بھی مطمئن نہ ہوتے تھے کہ ان کے نزدیک اتحاد کی کوئی بھی کوشش جو اکثریت کی طرف سے نہ ہو۔ کامیاب ہو ہی نہیں سکتی میثاق لکھنؤ اور بعد میں بھی ایسی کوششوں کے بارے میں وہ یہ نکتہ خصوصیت کے ساتھ بیان کرتے رہے۔ جو حرف بحرف درست ثابت ہوتا رہا۔ تجاویز دہلی سے متعلق اپنے معالجِ خاص حکیم محمد حسن قرشی سے حضرت علامہ کا بیان کردہ اندیشہ بھی حرف بحرف درست ثابت ہوا۔ باوجود اس کے کہ کانگریس ان تجاویز کو تین بار منظور کر چکی تھی اور آخری بار تو پنڈت نہرو کی تجویز پر صاد کیا گیا تھا لیکن اس حوالے سے دستورِ

اساسی۔نہرو رپورٹ کے نام سے سامنے آیا تو کانگریسی رہنما اس سے کھلے عام منحرف ہو چکے تھے۔ درمیان میں صرف آٹھ ماہ کا عرصہ تھا۔

چنانچہ پیش آمدہ حقائق تاریخی اعتبار سے سر محمد شفیع اور حضرتِ علامہ کے موقف کی توثیق کر رہے ہیں۔ سائمن کمیشن کے مقاطعہ کے زیرِ پردہ بھی یہی انحراف کی حکمت کارفرما تھی۔ مسلمانوں کو اپنی آرزوئیں کمیشن کے روبرو پیش کر کے حکومتی رابطے سے محروم رکھنا تاکہ وہ کانگریسی حکمت کے سامنے سپر انداز ہو جائیں۔

(د) سائمن کمیشن:

(i) مسٹر محمد علی جناح کی دہلی تجاویز سے بہت پہلے یعنی ۱۹۲۶ء میں حکومتِ برطانیہ نے ایک شاہی کمیشن، ہندوستان بھیجنے کا اعلان کیا تھا۔ جس کا کام مختلف سیاسی عناصر سے تبادلہ خیالات اور حالات کے مطالعہ و مشاہدہ کے بعد یہ سفارش کرنا تھا کہ آئینی اصلاحات کی اگلی قسط کے خط و خال کیا ہوں۔ حضرت علامہ اپنی انتخابی مہم کی تقاریر میں انتخاب میں حصہ لینے کا یہ مقصد بھی بیان کر چکے تھے کہ ''ان کا انتخاب لڑنا یہ مقصد بھی رکھتا ہے کہ رائل کمیشن کے سامنے مسلمانوں کا زاویہ نگاہ حسن و خوبی سے پیش کیا جا سکے'' [۸۴] ۱۱/اکتوبر ۱۹۲۶ء کی ایک تقریر میں اُنھوں نے اپنا منشور ان الفاظ میں پیش کیا تھا:

> ممبر کا سب سے بڑا وصف یہ ہونا چاہیے کہ ذاتی اور قومی منفعت کی ٹکر کے وقت اپنے شخصی مفاد کو قومی مقاصد پر قربان کر دے۔ میں آپ کو یقین لاتا ہوں کہ میں کبھی اپنے مفاد کو قوم کے مصالح کے مقابلے میں ترجیح نہیں دوں گا اور رب العزت سے دعا کرتا ہوں کہ وہ مجھے اس امر کی توفیق بخشے کہ میں آپ کی خدمت کر سکوں۔ میں اغراضِ ملی کے مقابلے میں ذاتی خواہشوں پر مر مٹنے کو موت سے بدتر خیال کرتا ہوں۔ [۸۵]

مسٹر محمد علی جناح کا تجاویز دہلی (۲۰/ مارچ ۱۲۲۷) کے حوالے سے مشروط طور پر جداگانہ انتخاب سے دست بردار ہو جانا۔ دیکھا جائے تو ایک طرح کمیشن کے کام کو سہل تر بنانے کی کارروائی تھی۔ لیکن کانگریسی لیڈروں کی مساعی کے باوجود کمیشن میں گاندھی جی کو شامل نہ کیا گیا۔ (سر جان سائمن کی سرکردگی میں یہ سات رکنی کمیشن برطانوی پارلیمنٹ کے ارکان پر مشتمل تھا)۔ خوئے بدرا بہانہ بسیار، کانگریس نے تجاویز دہلی کو تو منظور کر لیا مگر کمیشن سے مقاطعہ کا

فیصلہ کر کے تجاویز دہلی کی (وہ جیسے بھی تھیں) مقصدیت کو بھی فنا کر دیا اور طے کیا گیا کہ نہ صرف مقاطعہ ہو بلکہ جب کمیشن ہندوستان آئے تو اس کے خلاف مظاہرے کیے جائیں۔[۸۶] اب وقت آ گیا تھا کہ حضرت علامہ ''مسلمانوں کے زاویہ نگاہ کو حسن و خوبی سے پیش کرنے کا'' وہ فرض پورا کریں جو اُنھوں نے انتخابی مہم میں بیان کیا تھا اور ایوانِ اسمبلی کی طرح یہاں بھی ''قومی مصالح'' کی بے خوف وکالت کریں۔ چنانچہ حضرت علامہ نے اس صورت حالات پر پنجاب مسلم لیگ کے جنرل سیکرٹری کی حیثیت سے جو بیان دیا وہ ان کے اعلیٰ تدبر اور یقین و ایمان کی حد تک درست فیصلے کا ثبوت تھا۔ اُنھوں نے کانگریس کے انحرافی بہانے کے خلاف مدلل چھ نکاتی بیان دیا۔ اُنھوں نے عام سوچ کے مطابق کمیشن میں کسی ہندوستانی کے نہ لیے جانے کو ہندوستان کے وقار پر حملے سے تعبیر کیا اور اسے ہندوستان کے فہم و ادراک یا دماغی قابلیت کے متعلق برطانوی پارلیمنٹ کا سوئے ظن بتایا۔ تاہم اسے اس بے اعتمادی اور بدظنی کا ثمر قرار دیا جو ہندوستان کی مختلف اقوام کو ایک دوسرے سے ہے۔ حضرت علامہ نے اسے انگریزی نقطہ نگاہ سے بھی ایک بہت بڑی غلطی بتایا۔ لیکن اس حوالے سے کمیشن کے مقاطعے کے فیصلے سے نہ صرف عدم اتفاق کیا بلکہ اس بات پر اظہارِ اطمینان کیا کہ کمیشن میں کوئی ہندوستانی شامل نہیں حضرت علامہ نے اسے خصوصاً مسلمانوں کے لیے مفید بتاتے ہوئے کہا:

> اگر کمیشن میں ہندوستانی ممبروں کو لیا جاتا تو مسلمانوں کے سرکردہ آدمیوں میں سے غالباً مسٹر جناح یا سر علی امام پر نظر پڑتی۔ یہ دونوں مخلوط انتخاب کے حامی ہیں اور یہ امر پنجابی نقطہ خیال سے موجبِ اطمینان نہ تھا۔[۸۷]

اسی طرح بقول ان کے مرکزی اسمبلی کے ارکان پر مشتمل معاون مجلس کے قیام کی تجویز بھی کمیشن میں ہندوستانی ارکان کی عدم موجودگی کا کوئی اچھا نعم البدل نہیں ہوسکتی۔ فائدہ مند ضرور ہوگا لیکن پنجابی نقطۂ خیال سے اس کا حال بھی مختلف نہیں کیونکہ مرکزی اسمبلی کے جن مسلمان ارکان کے انتخاب کا امکان ہے وہ بھی مخلوط انتخاب کے حامی ہیں۔ اس رائے کے اظہار کے بعد حضرت علامہ نے کمیشن کے مقاطعہ یا عدم مقاطعہ کا فیصلہ ۱۳ر نومبر کے صوبائی اجلاس کے فیصلے پر چھوڑتے ہوئے جمہوری قدروں کی پاس داری کا ثبوت دیا اور اعلان کیا۔

> اتنا کہہ دینے میں مجھے تامل نہیں کہ اتحاد کانفرنسوں کی ناکامی اور دیگر رنج دہ حالات نے مسلمانوں کو اس پر مجبور کر دیا ہے وہ بحیثیت اقلیت اپنی پوزیشن اور مفاد کا خاص خیال رکھیں لیکن

ابھی وقت ہاتھ سے نہیں گیا۔ اگر ہندوستان کی مختلف اقوام کے نمائندے مل جل کر پھر ایک بار تمام قوموں کو ایک مرکز پر جمع کرنے کی کوشش کریں تو عجب نہیں کہ کوئی قابلِ عمل نتیجہ پیدا ہو جائے۔ مگر شرط یہ ہے کہ اس مرتبہ محض سیاسی اختلافات دور کرنے اور ان کے متعلق سمجھوتہ پر پہنچنے کی کوشش کی جائے۔ مذہبی امور زیر بحث لانا جیسے کہ پہلے ہوتا رہا بالکل بے سود ہے اور نہ تنہا مذہبی معاملات کے متعلق اتفاق تمام اختلافات کو مٹا سکتا ہے۔(۸۸)

حضرت علامہ نے ''اتحاد کانفرنسوں کی ناکامی'' کا ذکر کر کے ''تمام فرقوں کو ایک مرکز پر جمع کرنے کی کوشش'' کا مشورہ دیا اور دوٹوک لفظوں میں بتایا کہ اصل معاملہ سیاسی اختلافات دور کرنا ہے مذہبی معاملات کو زیر بحث نہ لایا جائے کیونکہ مذہبی امور کے متعلق اتفاق ہو بھی جائے تو بھی وہ تمام اختلافات کو نہیں مٹا سکتا۔ حضرت علامہ کے نزدیک یہی ایک طریق ہے جس سے کوئی قابلِ عمل نتیجہ پیدا ہو سکتا ہے۔ کیا یہ بھی ماورائے مذہب اتحاد کی دعوت ہے؟ اگر ہے تو حضرت علامہ اب بھی اسی موقف پر قائم ہیں جو نیا شوالہ اور ترانہ ہندی میں بیان کیا گیا تھا اور اگر نہیں تو پھر حضرتِ علامہ کا ''نیا شوالہ'' اسی موقف کی علامت تھا اور ذہنی ارتقا کی وہ کہانی محض مفروضہ ہے جو حضرت علامہ کو وطنی قومیت کا پرستار اور مخلوط قومیت کا حامی ثابت کر کے بعد میں اس سے منحرف ہونے کا الزام دیتی ہے۔ حضرت علامہ کے نزدیک قابلِ عمل حل یہی ہے کہ مذہبی امور کو نہ چھیڑا جائے اور سیاسی اختلافات طے کر لیے جائیں۔ یہ ''قابل عمل نتیجہ'' وہی ہے حضرت علامہ نے ۱۹۰۴ء کے مقالہ ''قومی زندگی'' میں جس سے متعلق کہا تھا۔ ''لیکن ملک ابھی کسی قابلِ نتیجہ تک نہیں پہنچا اس لیے......'' آج شاید اس قابلِ عمل نتیجہ تک پہنچنے کا وقت آ گیا تھا لیکن ایک چوتھائی صدی، اس حل کا انتظار کرنے والے، اس غنیمت موقعہ کو کانگریس کے اتباع میں کھو رہے تھے۔

۱۳/ نومبر کو پنجاب صوبائی مسلم لیگ کے اجلاس میں بھی کمیشن کا مقاطعہ نہ کرنے کی قرارداد پر حضرت علامہ نے تقریر کرتے ہوئے اس معاملے اور موقع کی اہمیت کا احساس دلاتے ہوئے اُسے ''فیصلے کی گھڑی'' قرار دیا۔

حضرت علامہ نے کہا ''پنجاب پراونشل لیگ نے مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر کامل غور و خوض کے بعد ایک قرارداد منظور کی ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ کمیشن کا بائیکاٹ ملکی زاویہ نگاہ سے علی العموم اور اسلامی نقطہ نگاہ سے علی الخصوص نقصان رساں ہو گا۔ میرے خیال میں قرارداد پنجابی

مسلمانوں کے احساسات کا آئینہ ہے۔ میں امید کرتا ہوں کہ دوسرے صوبوں کے مسلمان بھی موجودہ حالات میں اپنے آپ کو ملک کی قلیل التعداد جماعت تصور کرتے ہوئے کمیشن کے متعلق موزوں طریق کار تجویز کریں گے۔ میں انھیں مشورہ دیتا ہوں کہ وہ اس معاملہ میں صاف گوئی سے کام لیں جو اس ملک میں ان کی قسمتوں کا فیصلہ کرنے والا ہے۔

سر جان سائمن نے نہایت صحیح کہا کہ کمیشن کا فرض محض یہ ہوگا کہ ہندوستان کی طرف سے جو مختلف تجاویز پیش ہوں ان کی روداد پیش کرے اور ان پر غور وخوض ہو۔ اس ملک کی قلیل التعداد جماعتوں کو رائل کمیشن کی آمد سے بڑھ کر اپنے اندیشے، اپنی امیدیں اور اپنے مقاصد ظاہر کرنے کا اور موقع نہیں مل سکتا۔

میری رائے میں ان کا مقصد یہ ہے کہ اپنی اپنی تہذیبوں کے مطابق نشو وارتقا حاصل کریں۔ یہ مقصد حاصل ہونا چاہیے خواہ مغرب کے دستوری اصول سے حاصل ہو یا کسی دوسرے ایسے ذریعے سے جو وقت کے مطابق ہو اور لوگوں کی ضروریات پوری کرے۔''(۸۹)

حضرت علامہ کے موقف میں شدت، کتنی معقول تھی۔ ''قلیل التعداد جماعتوں کا یہ مقصد کہ اپنی اپنی تہذیبوں کے مطابق نشو وارتقا حاصل کریں۔'' ضرور پورا ہونا چاہیے۔ چاہے وہ مغربی اصولِ دستوری سے حاصل ہو یا کسی اور ذریعے سے لیکن ان ذرائع کے انتخاب میں موقع ومحل کا لحاظ ضروری ہے۔ جب دوسرے ذرائع کا موقع تھا تو ترانۂ ہندی اور نیا شوالہ لکھ کر حضرتِ علامہ نے یہ مقصد حاصل کرنا چاہا۔ مسٹر محمد علی جناح نے میثاق لکھ کر اور دہلی تجاویز دے کر یہ مقصد حاصل کرنا چاہا مگر ہندوؤں نے کہہ مکرنیوں کا ریکارڈ قائم کر کے ثابت کر دیا کہ یہ بیل اس ''ذریعہ'' سے منڈھے نہیں چڑھ سکتی۔ شملہ وفد حکومتِ برطانیہ کے سامنے یہی مقصد رکھ کر دستوری تحفظات حاصل کرنے میں کامیاب رہا۔ آج پھر خود حکومت یہ مقاصد معلوم کرنا چاہتی ہے ''وقت اور موقع محل'' کا تقاضا ہے کہ مسلمان کانگریس کی کھڑی کی ہوئی رکاوٹ کو دور پھینک کر موقع سے فائدہ اٹھائیں۔ تاہم حضرت علامہ نے دونوں راستے کھلے رکھے۔ اگر اکثریت اس مقصد کے لیے راضی ہو تو اس سے بھی بات ہو سکتی ہے لیکن کمیشن کے مقاطعہ کی قیمت پر نہیں۔ اس لیے کہ ماضی کے واقعات کے پیدا کردہ اندیشوں کی رو سے قلیل التعداد جماعتوں کی امیدوں کا مرکز صرف کمیشن رہ گیا ہے۔

سوال یہ ہے کہ آیا کلکتہ لیگ کے رہنما ہندوؤں کو مجبور کر سکتے تھے کہ وہ مسلمانوں کے

مطالبات تسلیم کر لیں؟ اور کیا ایسا ہو بھی جائے تو اس کا کوئی فائدہ ہوگا جب تک حکومت اس سمجھوتے پر عمل درآمد پر آمادہ نہ ہو؟ جب بالآخر ادھر ہی رخ کرنا ہے تو کانگریس کی طرف سے مقاطعہ کا اور مقصد کیا ہوسکتا تھا سوائے محروم رکھنے کے۔ (مولانا) محمد علی جوہر نے خلافت کمیٹی کے ایک سر برآوردہ رہنما (مولوی) عبدالقادر قصوری کی وساطت سے جب حضرت علامہ سے مفاہمت پر گفتگو کی تو حضرت علامہ نے اپنا نقطہ نظر واضح کرنے کے بعد اس رائے کا اظہار کیا تھا ''اگر کانگریس اور ہندو قائدین (مہاسبھائی) مسلمانوں کے مطالبات کو تسلیم کر کے ان سے مفاہمت کر لیں تو وہ سائمن کمیشن سے تعاون نہیں کریں گے بلکہ سر محمد شفیع کو بھی مجبور کریں گے کہ وہ سائمن کمیشن کا مکمل مقاطعہ کریں۔''(۹۰)

مسلمانوں کے انتہا پسند رہنما (مولانا) حسرت موہانی نے تو یہاں تک کہا ''اگر ہندو مسلمانوں کے مطالبات مان لیں اور باہمی مفاہمت ہو جائے تو پھر کمیشن کا مقاطعہ نہیں مقابلہ کیا جائے۔'' لیکن (مولانا) محمد علی جوہر ایسی کوئی یقین دہانی نہ کرا سکے اور مفاہمت کی کوشش ناکام رہی۔(۹۱) اندریں حالات ظاہر ہے کمیشن کا مقاطعہ کسی بالغ نظری کا ثبوت نہ تھا یہ تو اپنے پاؤں پر خود کلہاڑی مارنے کے مترادف تھا ادھر لارڈ برکن ہیڈ نے بھی دارالامراء میں ایک بیان دیا جس میں کمیشن میں ہندوستانی اراکین نہ رکھنے کی بڑی وجہ مختلف اقوام کا باہمی ناقابلِ تسخیر اختلاف بتائی۔(۹۲)

۵/دسمبر کو حضرت علامہ نے جو بیان جاری کیا اس پر پانچ مسلم رہنماؤں، سر ذوالفقار علی خان، سر عبدالقیوم خان، میاں عبدالحئی، سید راجن شاہ اور احمدیوں کے (مولوی) محمد علی کے دستخط ثبت تھے۔ اس بیان میں حضرت علامہ نے دوسرے رہنماؤں سے مل کر رائل کمیشن کے متنازعہ امر کو لارڈ برکن ہیڈ کے حوالے سے موجودہ تاسف زار حالات کی پیدائش قرار دیا اور کہا جب تک ان حالات کی بیخ کنی نہ کی جائے گی متحدہ عمل کا کوئی صاف اور واضح اصول طے نہیں ہوسکتا۔ ہم نہایت عاجزی سے اپنے اہلِ وطن کو بالعموم اور مسلمان بھائیوں کو بالخصوص متنبہ کرنا چاہتے ہیں کہ مقاطعہ کی لاحاصل روش اختیار کرنے سے افسوس اور ندامت کے سوا کچھ حاصل نہ ہوگا۔

> ہم اپنے مسلمان بھائیوں کو متنبہ کرنے کی جرأت کرتے ہیں کہ انھیں اس موقع پر ناقابلِ مصالحت، مزاحمت کا رویہ ہرگز اختیار نہ کرنا چاہیے۔ یہ امر نہایت ضروری ہے کہ ہم اپنے حقوق کا تحفظ کر لیں جو ہندو ہمیں دینے سے انکار کر رہے ہیں۔(۹۳)

حضرت علامہ نے کانگریس، آل انڈیا مسلم لیگ اور ہندو مہا سبھا کے متضاد بیانات کا تجزیہ کیا اور بتایا کہ اس مرحلہ پر اہلِ ہند کی گول میز کانفرنس بھی وقت ضائع کرنے کا ایک حربہ ہے اور مسلمان اس جھانسے میں نہیں آئیں گے۔

''ہندوؤں کو اچھی طرح معلوم ہونا چاہیے کہ ہم باہمی اختلافات کے تصفیہ کو مزید التوا میں ڈالنے کے لیے آمادہ نہیں ہو سکتے جیسا کہ ہندو مہاسبھا کے معتقدین اور خود لالہ لاجپت رائے راؤنڈ ٹیبل کانفرنس کے انعقاد کی تجویز کرتے ہیں مگر اختلافی مسائل، خصوصاً فرقہ واریت کے معاملے کو اہلِ برطانیہ کی ثالثی پر چھوڑ دینے کے خواہاں ہیں۔ مسلمان ایسی چالوں سے ناواقف نہیں۔''(۹۴)

حیرت ہے کمیشن کا مقاطعہ اور گول میز کانفرنس کا مطالبہ۔ التوائی حربے نہ تھے تو اور کیا تھے۔ اگر ثالثی برطانیہ ہی کو کرنا تھی تو کمیشن کے مقاطعہ کا مفہوم کیا تھا؟ سوائے اس کے کہ مسلمانوں پر مخلوط قومیت ٹھونسی جا رہی تھی اور ہندوستانیوں کو ان کے اس حقِ خود اختیاری سے محروم رکھا جانا مقصود تھا جو جنگِ عظیم کے خاتمے پر بطور عالم گیر اصول تسلیم ہو چکا تھا۔

''معلوم ہوتا ہے کہ ہندو سیاسین اس اہم سیاسی مسئلہ کا تصفیہ کرنے میں محض اس خوف سے پہلوتہی کرتے ہیں کہ انھیں اس ملک کی قلیل التعداد جماعتوں کے منصفانہ حقوق تسلیم کرنے پڑیں گے...... ملک کی اکثریت کو چاہیے کہ ابھی ہمارے ساتھ دیانت دارانہ مفاہمت کر کے مسلمانوں کے دل میں اعتماد پیدا کرے۔ مسلمانوں کو محض اعمال سے قائل کر سکتے ہیں۔ اقوال اور بلند بانگ دعووں سے کچھ نہ بنے گا کیونکہ مسلمان بیش بہا تجارب کے بعد قدرے سوچ بچار کے عادی ہو گئے ہیں۔''

حضرت علامہ نے اعلان کیا:

اس لیے ہمارا فرض ہے کہ اپنے بھائیوں کو ان تباہ کن نتائج و عواقب سے باخبر کر دیں جو ایک ایسے کمیشن کے مقاطعہ سے پیدا ہوں گے جو ہندوستان کی اقلیتوں کے ساتھ انصاف کرنے کی پوری ضمانت لے کر آ رہا ہے۔(۹۵)

حضرت علامہ نے اس مشترکہ بیان میں ایک بہت ہی اہم نکتہ بیان کیا تھا جو نظریہ پاکستان کے خلاف مگر مسلمانانِ ہند کے ہمدردوں کی زبانوں پر اکثر رہتا ہے کہ پاکستان، مسلمانوں کی تقسیم کا باعث ہوا اور اقلیتی صوبوں کی بحیثیتِ مجموعی مسلم اکثریت کو بطورِ اقلیت

ہندوؤں کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا گیا لیکن وہ اس سوال کا جواب کبھی نہ دے سکے کہ کیا اس بحیثیت مجموعی مگر صوبائی حدود میں اقلیت کو یہ حق دیا جانا چاہیے تھا کہ وہ اکثریتی صوبوں کے مسلمانوں کو بھی ہندو کے پنجے میں دے دیں، جس پر وہ خود راضی ہو گئے تھے؟ حضرت علامہ کی دوربین نگاہ اس نکتہ سے بھی آگاہ تھی اور اُنھوں نے اس طرف کماحقہ، توجہ بھی دلائی۔ ''جن مسلمانوں نے مسٹر جناح کے اعلان (تجاویز دہلی) پر دستخط کیے ہیں ان میں سے بعض تو ایسے صوبوں سے تعلق رکھتے ہیں جن میں مسلمان آٹے میں نمک کے برابر بھی نہیں۔ ان کی روش پنجاب اور بنگال ایسے صوبوں کے مسلمانوں کی حکمت عملی کو تبدیل یا وضع نہیں کر سکتی۔ اس معاملہ میں سر عبدالرحیم اور کلکتہ کے سربر آوردہ مسلمانوں کے درمیان زبردست اختلاف رائے ہے۔''(۹۶)

جو لوگ یہ دور کی کوڑی لانے کے عادی ہیں کہ حضرت علامہ نے خطبہ الہ آباد میں صرف پنجاب کا ذکر کیوں کیا اور بنگال کو کیوں بھول گئے وہ آل انڈیا مسلم لیگ کی کلکتہ کانفرنس کی قرارداد اور سر عبدالرحیم کے مذکورہ بالا رویے سے اغماض برتتے ہیں۔ جس کے بارے میں حضرت علامہ کا موقف یہ تھا:

> وہ اس رائے کا اظہار کرتے ہیں کہ ایک طرف تو اہلِ ہند کمیشن کا مقاطعہ کریں دوسری طرف ساتھ ہی ساتھ آپس میں تصفیہ کرنے کے رہنے سہنے کی ایک سکیم تیار کر لیں جسے تمام جماعتوں کی منظوری حاصل کرنے کے بعد برطانوی پارلیمنٹ کے سامنے رکھ دیا جائے۔ صاف ظاہر ہے کہ ان کی یہ تخیل آرائی ناکام ہو کر رہے گی۔

ملک کی تین منظّم جماعتیں بھی ایک مشترکہ اعلان نہیں کر سکیں۔ آل انڈیا مسلم لیگ ہندو مہاسبھا اور کانگریس تینوں نے جداگانہ تجاویز ملک کے سامنے رکھی ہیں۔ اسی خیال کو پنڈت مالوی کی تجاویزِ مقاطعہ کی تائید مزید بھی حاصل ہو گئی ہے۔ جنھوں نے من جملہ دیگر امور کے ہندوستان کا دستورِ اساسی مرتب کرنے کی تجویز بھی کی ہے۔ اس وقت تک ہندو رائے عامہ کے ذمہ دار رہنماؤں نے بھی اس تجویز کے قبول کرنے کی طرف میلان کا اظہار نہیں کیا ان تمام متضاد و متخالف عناصر کے ہوتے ہوئے اس امر کی کیا ضمانت ہے کہ سر عبدالرحیم کے پاکیزہ خیالات کو باہم جھگڑنے والی جماعتوں کی تائید حاصل ہو جائے گی۔''(۹۷)

سوال یہ ہے کہ باہم جھگڑنے والی جماعتیں کون سی تھیں؟ وہی جن کی مذہبی فرقہ وارانہ سرگرمیاں اتحاد کی کسی صورت کو کامیاب نہ ہونے دیتی تھیں محمد علی جناح (آل انڈیا مسلم لیگ)

تو جداگانہ انتخاب سے دست بردار ہو چکی تھی۔ کانگریس نے ایک نہیں تین بار ان شرائط کو تسلیم کر لیا تھا لیکن ہندو مہاسبھا راہ میں حائل ہو گئی۔ جن کا مدمقابل وہ مذہبی جماعتیں تھیں جو کانگریسی نقطۂ نظر کو دین و ایمان کی شرطِ اول سمجھ رہی تھیں۔ ٹکراؤ ختم تو نہ ہوا البتہ مزید ابھرا۔ حضرت علامہ چاہتے تھے کہ ان کا تصفیہ بھی ہو جائے تا کہ ''امن'' اپنی حقیقی صورت میں جلوہ گر ہو اور مستقل ہو جو ممکن نہ تھا۔ پھر کمیشن کا مقاطعہ سوائے وقت گزاری کے اور کیا نتائج دکھا سکتا تھا؟

ہمارا صاف اور غیر مبہم رویہ اس خیال پر قائم ہے کہ ملک کی اکثریت سے اپنے منصفانہ حقوق حاصل کرنے میں ناکام رہ کر ہم یہ خیال کرنے لگے ہیں کہ ایسا قیمتی وقت ضائع کرنا ہمارے اہم مفاد کے منافی ہوگا۔ ہندوؤں کو اچھی طرح جان لینا چاہیے کہ ہم باہمی اختلافات کے تصفیے کے معاملے کو مزید التوا میں ڈالنے کے لیے آمادہ نہیں ہو سکتے۔ (۹۸)

ہر طرح کی دلیل اور ردعمل کے بعد اس مشترکہ بیان کا آخری فیصلہ اپنی اہمیت خود تسلیم کرا رہا تھا۔

ہم نہایت جرأت کے ساتھ اور زور دے کر کہتے ہیں کہ ہم کرایہ کے ٹٹو بننے کے لیے تیار نہیں بعض حضرات نے یہ فقرہ اڑا لیا ہے کہ ہماری خودداری ہمیں رائل کمیشن کی تائید کی اجازت نہیں دیتی ہم اس کے برعکس یہ کہتے ہیں کہ فرقہ وارانہ جنگ اور خودداری یک جا قائم نہیں رکھی جا سکتیں۔ تدبر کا اقتضاء یہ ہے کہ اس نازک موقع پر جذبات کو عقل اور دلیل پر حاوی نہ ہونے دیا جائے۔ (۹۹)

۱۹ ردسمبر کو حضرت علامہ نے سر ذوالفقار علی خان کے ہمراہ یہ بیان دیا۔ ''رائل آنریبل سید امیر علی نے حال ہی میں جو پیغام بھجوایا ہے ہمارے لیے یقینی طور پر دلیلِ راہ ہے، آپ فرماتے ہیں حکومتِ برطانیہ نے ہمیں جداگانہ نیابت دینے کا حلفیہ وعدہ کر رکھا ہے اور جب تک ہم اس مطالبہ پر مستحکم رہیں گے حکومت ہمیں استحقاق سے ہرگز محروم نہ کرے گی'' ہندوستان ٹائمز لکھتا ہے۔ مانٹیگو چمسفورڈ کی رپورٹ میں اس کی ذمہ داری نہیں اٹھائی گئی۔ ہم اس رپورٹ کے مفہوم کو جو ہندوستان ٹائمز ظاہر کرتا ہے تسلیم نہیں کرتے --- ہم اس بات کو نظر انداز نہیں کر سکتے کہ دولت، رسوخ، سیاسی قوت اور تعداد کے لحاظ سے ہم ہندوؤں کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔ اس لیے جب تک ہم ہندوؤں اور انگریزی حکومت دونوں سے اپنے حقوق کا مطالبہ مستعد اور سرگرمی سے نہ کریں ہماری سیاسی موت مسلمہ امر ہے اور جیسا کہ بعض مسلمان کہتے ہیں، ہم اکثریت کی

ہوائی فیاضی پر اعتماد نہیں کر سکتے۔‘‘ (۱۰۰)

ہندوستان ٹائمز کی طرف سے چیمسفورڈ رپورٹ کی تاویل کتنی بروقت وارننگ تھی لیکن بر خود غلط مسلم اتحادیوں پر اس کا مطلق اثر نہ تھا۔ وہ جذبات کی رو میں بہے جاتے تھے اور اقبال کی بصیرت آنے والے طوفانوں کو اس اتحاد کی تہہ میں مچلتا دیکھ رہی تھی۔

حضرت علامہ نے مسلمانوں کی طرف سے مؤتمر اتحاد شملہ سے لے کر اب تک کی مرحلہ وار کوششوں کا ذکر کرتے ہوئے ’’خودداری‘‘ کے دعوے کا یہ بالواسطہ جواب دیا:

> ہم نے پہلے بھی وضاحت کر دی ہے کہ مختلف اقوام باہمی خونریزی کے ہولناک مظاہروں میں مصروف ہیں جس سے ہندوستان کی خودداری خاک میں مل گئی ہے۔ (۱۰۱)

تاہم اُنھوں نے وضاحت کی کہ اس میں مسلمانوں کا قصور نہیں پہل ہمیشہ ہندوؤں کی طرف سے ہوئی۔

> اس میں کوئی شک نہیں کہ ابتدا مسلمانوں نے ہرگز نہیں کی۔ وہ ہندوؤں سے بمنت درخواست کرتے رہے ہیں کہ اقلیتوں کے جائز حقوق کے متعلق وہ اپنے غیر متبدل رویہ کو ترک کر دیں کمیشن کا اعلان ہونے سے پہلے مسلمانوں نے متعدد مرتبہ اکثریت سے درخواست کی کہ باہمی اختلافات کا تصفیہ کرائیں۔ (۱۰۲)

اس طرح حضرت علامہ نے اپنے بیان کے درج ذیل افتتاحی حصے کو بہ کمالِ خوبی ثابت کر دیا کہ:

> موجودہ نازک وقت کا اہم مقصد تمام خیرخواہانِ ملک کے لیے ایک ہے۔ جو بڑی بے چینی سے محسوس کرتے ہیں کہ ان کے ملک کی قسمت زندگی اور موت سے وابستہ ہے۔ لیکن بدقسمتی سے ابتلا کے اس زمانہ میں ایسے آدمی ہندوؤں میں نہیں آئے جو پردہ اٹھا کر اپنے ملک کا صحیح فیصلہ دیوتاؤں سے کرائیں۔ ہندوستان کی بدقسمتی سے بمبئی اور کلکتہ کے سرمایہ داروں کو انگلیوں پر نچانے کا موقع مل گیا ہے۔ (۱۰۳)

حضرت علامہ نے ہندوؤں کی اصل ذہنیت یوں واضح کی:

> ہم اس بات کے قائل ہیں کہ مسلمان اور ہندو صرف اتفاق اور اتحاد سے ہندوستان میں مستحکم سیاسی سلسلہ قائم کر سکتے ہیں لیکن اکثریت کا خیال ہے کہ ہمارے اتحادِ عمل کے بغیر بھی وہ سوراج کی منزلِ مقصود تک پہنچ سکتی ہے۔ اس خیال کی مزید تائید اس راز کے افشاء سے ہوگئی ہے کہ

ہندو رہنما برطانوی حزب العمال کے ساتھ خفیہ سازشوں میں مصروف ہیں۔ (۱۰۴)

حضرت علامہ نے اس دوٹوک اعلان پر بیان ختم کیا:

اب قیاسات اور جذبات کی گنجائش نہیں۔ ہمیں ٹھوس دلائل کی ضرورت ہے۔ ہم اس بات کو زمانہ مستقبل پر چھوڑتے ہیں جو ہمارے استقلال کا انصاف کرے گا جو ہم نے فرقہ وارانہ مفاد کو مستحکم بنیاد پر رکھنے میں دکھلایا۔ (۱۰۵)

تاریخ نے یہ ''انصاف'' زیادہ دیر تک موقوف نہ رہنے دیا۔ ''دستورِ اساسی'' نے حضرتِ علامہ کے اس گمان کو مبنی برحقیقت ثابت کر دیا کہ ''اکثریت مسلمانوں سے اتحادِ عمل کے بغیر ہی سوراج کی منزلِ مقصود چاہتی تھی'' اور تجاویزِ دہلی کی بار بار منظوری ایک ایسا فریب اور طفل تسلی تھی جس کا مقصد سائمن کمیشن سے دور رکھنا تھا۔ البتہ جب سائمن کمیشن کی رپورٹ آئی تو اپنے مالہ وما علیہ کے باوجود اس میں جو تھوڑا بہت امید افزا پہلو تھا وہ حضرت علامہ کی کمیشن کے روبرو شہادت اور محضر نامے کا پھل تھا۔

II- سائمن کمیشن کے لیے یادداشت اور شہادت:

سائمن کمیشن کے لیے محضر نامہ مرتب کرنے کی خاطر لاہور لیگ کی طرف سے کمیٹی مقرر کی گئی۔ حضرت علامہ نے اس کمیٹی کے پہلے اجلاس میں اپنے خیالات ظاہر کر دیے تھے۔ مثلاً صوبائی خودمختاری وغیرہ۔ اس کے بعد وہ دردِ گردہ میں مبتلا ہو گئے اور بغرضِ علاج دہلی چلے گئے۔ ان کی عدم موجودگی میں یادداشت کا مسودہ تیار ہوا اور بعض حصے شائع کرائے گئے جن میں مکمل صوبہ جاتی خودمختاری کا ذکر نہ پا کر حضرت علامہ کو سخت صدمہ ہوا۔ چنانچہ ۲۴ جون ۱۹۲۸ء کو لیگ کی معتمدی سے مستعفی ہو گئے۔ استعفیٰ میں اپنی بیماری کا حوالہ دینے کے بعد حضرت علامہ نے ''اصل علت'' کا ذکر بھی کیا۔ سر محمد شفیع کی امن پسندی نے اصلاحِ احوال کر کے حضرتِ علامہ کو استعفیٰ واپس لینے پر راضی کر دیا۔ حضرت علامہ نے صوبوں میں قانون سازی، عدلیہ اور نظم وضبط کو گورنر کے حوالے کرنے کی تجویز کو وحدانی نظام بتاتے ہوئے لکھا تھا۔ ''یہ کہنے کی مجھے چنداں ضرورت نہیں ہے کہ یہ تجویز دوعملی کی ایک نقاب پوش صورت ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی دستوری ترقی نہ ہو۔ چونکہ مجھے اب بھی اپنی اس رائے پر اصرار ہے جو میں نے مسودہ نگار کمیٹی کے پہلے اجلاس میں ظاہر کی تھی کہ کل ہند مسلم لیگ کو چاہیے کہ مکمل صوبہ جاتی

مختاری کا مطالبہ کرے۔ اس لیے مجھے ان حالات میں کل ہند مسلم لیگ کا معتمد نہیں رہنا چاہیے۔ براہِ مہربانی میرا استعفیٰ قبول کرلیا جائے۔"(۱۰۶)

استعفیٰ ملا تو سر محمد شفیع نے یادداشت میں ترمیم کر کے حضرت علامہ کے صوبہ جاتی خودمختاری کے مطالبہ کو صراحت سے بیان کیا۔ چنانچہ محضر نامے پر حضرت علامہ کے دستخط بھی ہو گئے اور یادداشت کمیشن کو پیش کر دی گئی چونکہ کم و بیش یہی یادداشت آگے چل کر "چودہ نکات" کی صورت میں حقیقی کل ہند مسلم لیگ کے سٹیج سے پیش ہوئی اس لیے اس کا خلاصہ درج کیا جاتا ہے:

۱۔ حقِ رائے دہی کو وسیع کیا جائے۔ صوبائی مقنّنہ کے لیے ہر بالغ کو حقِ رائے دہی حاصل ہو۔

۲۔ طریقِ انتخاب جداگانہ ہو۔

۳۔ مرکزی مقنّنہ کی نشستوں میں اضافہ کیا جائے۔ ایوانِ بالا میں ایک سو پچاس اور زیریں میں چار سو نشستیں ہوں اور ہر ایوان میں مسلمانوں کو ۳۳ فیصد نشستیں دی جائیں۔

۴۔ ۱۹۱۹ء کی اصلاحات میں پنجاب و بنگال کے مسلمانوں کے ساتھ ان کی اکثریت کو مقنّنہ میں اقلیت بنا کر جو ناانصافی ہوئی ہے اس کی تلافی کی جائے۔ ان دونوں صوبوں کی مقنّنہ میں مسلمانوں کو اکثریت حاصل رہے اور ان کی اکثریت کو اقلیت یا مساوات میں تبدیل نہ کیا جائے۔ ان دونوں صوبوں کی مقنّنہ میں ان کی آبادی کے تناسب سے مسلمانوں کو نمائندگی دی جائے۔

۵۔ صوبہ سرحد اور برطانوی بلوچستان میں بھی دوسرے صوبوں کی مانند اصلاحات نافذ کی جائیں۔

۶۔ سندھ کو علیحدہ صوبہ قرار دیا جائے۔

۷۔ جن صوبوں میں مسلمانوں کی اقلیت ہے وہاں ان کو (ا) مذہبی حقوق، خصوصاً گائے کی ذبیحہ کی آزادی دی جائے۔ (ب) تمام سیاسی اداروں میں مناسب نمائندگی بذریعہ جداگانہ انتخاب دی جائے۔ (ج) مرکزی اور صوبائی کابینہ میں خاص تحفظ دیا جائے۔

۸۔ مدارس میں مسلم طلباء کے داخلے پر پابندیاں عائد نہ کی جائیں بلکہ ان کی ہمت افزائی کی جائے۔

۹۔ سرکاری اداروں میں اردو کا عام استعمال ہو۔

۱۰۔ ہندوستان کے آئندہ دستور کی نوعیت وفاقی ہو اور مابقی اختیارات صوبوں کو دیے جائیں۔

۱۱۔ صوبوں میں دوعملی حکومت ختم کی جائے اور صوبہ جاتی خودمختاری کا نفاذ ہو۔ وزراء مقنّنہ کے سامنے جواب دہ ہوں۔ گورنر صرف دستوری طور پر صوبے کا صدر رہے وزراء کی ذمہ داری مشترکہ ہو۔

۱۲۔ وائسرائے کی کابینہ آٹھ ارکان پر مشتمل ہو جس میں چار اراکین ہندوستانی ہوں۔ اس میں مسلمانوں کو مناسب حصہ دیا جائے۔

۱۳۔ محصول آمدنی وصول کرنے اور خرچ کرنے کا اختیار صوبوں کو حاصل رہے اور مرکز ہر صوبہ سے اپنا حصہ وصول کرے۔

۱۴۔ کوئی مقنّنہ خواہ وہ صوبہ جاتی ہو یا مرکزی، کسی ایسے مسودہ قانون کو جس کا تعلق کسی مذہب سے ہو منظور نہیں کر سکے گی اگر متعلقہ فرقہ کے تین چوتھائی اراکین اس مسودہ کے خلاف رائے دیں۔ (۱۰۷)

مسلم لیگ کا وفد ۵/نومبر ۱۹۲۸ء کو کمیشن کے سامنے پیش ہوا۔ جس میں حضرت علامہ بھی شامل تھے۔ مسلم لیگ کی اسی نمائندگی کی بدولت سائمن کمیشن نے سفارش کی:

(۱) جداگانہ انتخاب برقرار رکھا جائے۔ (۲) پنجاب اور بنگال کے لیے میثاقِ لکھنؤ میں ہندو مسلمانوں کی نشستوں کا جو تعین کیا گیا تھا اسے رائے عامہ کی تائید حاصل نہیں۔ اس لیے اسے ختم کیا جائے۔ البتہ مسلمانوں کو جو پاسنگ دیا گیا ہے اسے برقرار رکھا جائے۔ (۳) مرکزی مقنّنہ میں مسلمانوں کو ۲۸ فیصد نمائندگی دی جائے (لیگ کا مطالبہ ۳۳ فیصد تھا)۔ (۴) ایسا مسودہ قانون گورنر کی اجازت کے بغیر مقنّنہ میں پیش نہ ہو جس کا تعلق کسی مذہب سے ہو (لیگ نے تین چوتھائی متعلقہ نمائندگان کی حمایت کی قید رکھی تھی)۔ (۵) ہر صوبہ کو جہاں تک ممکن ہو سکے اپنے گھر کا مالک بنایا جائے۔ (صوبہ جاتی خودمختاری دی جائے لیگ کا یہی مطالبہ تھا)۔ (۱۰۸)

تاہم جون ۱۹۳۰ء میں سائمن کمیشن کی رپورٹ شائع ہوئی تو حضرتِ علامہ نے سر ذوالفقار علی خان کے ساتھ مل کر ۲۴/جون کو یہ بیان دیا۔

۱۔ ہندوستانی خواہشات کی تکمیل کے لیے کم سے کم جو بات کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ صوبہ جاتی خودمختاری عطا کر دی گئی ہے گو وہ بھی واضح اور نمایاں نہیں۔ ہندوستان میں طاقت کا ایک

خفیف توازن قائم رکھنے کے متعلق مسلمانوں کی امیدیں قطعی طور پر خاک میں ملا دی گئی ہیں۔ وہ نہ صرف ان چھے ۶ صوبوں ہی میں گھاٹے میں رہیں گے جہاں ان کی اقلیت ہے بلکہ اس بات کا شدید احتمال ہے کہ ان دو صوبوں میں بھی جہاں وہ اکثریت میں ہیں، ان پر اقلیتوں کا ظلم ہوتا رہے گا۔

۲۔ سر جان سائمن اور ان کے رفقاء نے یہ کہہ کر پنجاب اور بنگال میں فرقہ وار حکومت قائم ہو جائے گی، عجیب نامطابقت کا اظہار کیا ہے۔ کمیشن نے نہایت آسانی سے اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا ہے کہ اسی قسم کی فرقہ وار حکومت باقی چھے ۶ ہندو صوبوں میں بھی قائم ہو جائے گی پس واضح رہے کہ کمیشن مسلمانوں کے معاملے میں اس بات کو برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں جس کی ہندوؤں کے معاملے میں پورے طور پر حمایت کی گئی ہے۔

۳۔ سندھ کی علیحدگی کے مسئلہ سے عملی طور پر بے پروائی کا اظہار کیا گیا ہے یہ متنازعہ فیہ مسئلہ ہندوستانی مسلمانوں کو اس وقت تک چین سے بیٹھنے نہ دے گا جب تک نئے دستور کے نفاذ سے قبل اس کا کوئی اطمینان بخش تصفیہ نہیں ہو جاتا۔

۴۔ شمال مغربی سرحدی صوبہ اور بلوچستان کے بارے میں ہمیں سخت مایوسی ہوئی ہے اور ہمارا خیال ہے کہ اس ضمن میں کمیشن کی سفارشات نہ ہندوستانی مسمانوں کی تسلی کر سکیں گی اور نہ ان دو صوبوں کے مسلمانوں کو خوش کر سکیں گی۔ ان دو صوبوں کے ساتھ دوسرے صوبوں سے مخالف سلوک کرنا کسی طرح بھی قرینِ انصاف نہیں ہے۔

چنانچہ رپورٹ کی سفارشات کی تہہ میں جو پالیسی کارفرما ہے۔ اس کا مطلب ہمارے نزدیک اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ مسلمانوں کے اہم مطالبات کو ٹھکرا کر انتہا پسند ہندوؤں کو خوش کرنا مقصود ہے۔ ہم مسلمانانِ ہند سے مطالبہ کرتے ہیں کہ وہ فی الفور ایک جداگانہ طریقِ عمل پر گامزن ہونے کے لیے اپنی طاقتوں کو مرتکز کریں۔" (۱۰۹)

خلاصہ کلام یہ کہ اس انتہائی نازک اور تاریخی موڑ پر صرف اور صرف حضرت علامہ تھے جو ہندوستان میں ملتِ اسلامیہ کے محفوظ مستقبل کے لیے بے چین رہے بلاخوفِ لومۃ لائم ہر وہ بات کہی جو ان کے عقیدہ و ایمان کے مطابق درست تھی۔ لاہور لیگ بھی جب پھسل گئی تو حضرتِ علامہ نے ذاتی مفاد، ملی مفاد پر قربان کرتے ہوئے استعفیٰ دے دیا۔ لیکن جوں ہی ان کا موقف (صوبہ جاتی خودمختاری کا مطالبہ) تسلیم کر لیا گیا اُنھوں نے استعفیٰ واپس لینے میں ذرہ

بھر توقف نہ فرمایا۔ اس لیے کہ انتشار پہلے ہی ملی مفاد کو مجروح کر رہا تھا اور حضرت علامہ سیاست برائے سیاست و سیادت کے قائل نہ تھے۔ ملی مفاد نے جب بھی تقاضا کیا اور جیسا کچھ تقاضا کیا حضرت علامہ نے اپنی ساری صلاحیتیں وقف کر دیں اور مسلمانوں کی وکالت میں پیش پیش رہے تاہم بحیثیتِ مجموعی ہندوستان کا مفاد بھی ہمیشہ ان کے پیش نظر رہا۔ ان کی ملی محبت، غیروں سے دشمنی کو کبھی مستلزم نہیں رہی اور یہی ان کی عظمت کی سب سے بڑی پہچان اور کامیابی کا نشان تھا۔

حوالہ جات وحواشی

۱- پاکستان ناگزیر تھا، ص۵۳-۵۰

۲- برعظیم پاک و ہند کی ملتِ اسلامیہ، ص۳۲۹ (بحوالہ آغا خاں، ص۱۲۲)

۳- مفکرِ پاکستان، ص۲۴۵ (بحوالہ روداد ادارہ معارف اسلامیہ (اجلاس اول) ص۴-۳)

۴- مفکرِ پاکستان، ص۲۴۶ (ایضاً ص۲)

۵- برعظیم پاک و ہند کی ملتِ اسلامیہ، ص۳۲۹

۶- روزگار فقیر دوم، ص۳۱۴

۷- مفکرِ پاکستان، ص۲۴۷

۸- اقبال از عطیہ (اردو ترجمہ خالد) ص۷۹-۷۸

۹- خطوطِ اقبال، ص۲۹۱

۱۰- مفکرِ پاکستان، ص۱۲-۲۱۱، (بحوالہ قلمی قرارداد جنرل کونسل ۲۹ ستمبر ۱۹۱۲ تا ۲۲ فروری ۱۹۱۴ء)

۱۱-۱۲- اقبال کا سیاسی کارنامہ، ص۶۴

۱۳- کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۸۴

۱۴- ایضاً، ص۲۰۸

۱۵- ایضاً، ص۱۸۷

۱۶- ایضاً، ص۱۹۰

۱۷- ایضاً، ص۲۱۴

۱۸- ایضاً، ص۱۹۶

۱۹- ایضاً، ص۱۹۷

۲۰- ذکرِ اقبال، ص۱۰۲
۲۱- اقبال نامہ اول، ص ۲۵۵
۲۲- کلیاتِ اقبال فارسی، ص۱۵۷
۲۳- کلیاتِ اقبال اردو، ص۱۳۷
۲۴- اس لیے کہ برطانوی مدبرین کے نزدیک جس دن ان میں قومیت کا احساس پیدا ہوا ہماری حکومت نہیں رہے گی۔
25- *Pakistan Movement. Historic Documents*, P.52
۲۶- اقبال درونِ خانہ، ص۵۶
۲۷- اقبال نامہ اول، ص ۱۰۶ مع حاشیہ
۲۸- کلیاتِ اقبال اردو، ص۲۵۴، شعر اول ندارد۔
۲۹- مکاتیب بنام نیاز الدین خان، ص۴۵
۳۰- انوارِ اقبال، ۴۴-۴۳
۳۱- اقبال نامہ اول، ص۱۳-۱۱۲
۳۲- اقبال کا سیاسی کارنامہ، ص۸۳
۳۳تا۳۵- ایضاً، ص ۸۷-۸۶
۳۶- اقبال کا سیاسی کارنامہ، ص ۸۸-۸۷
۳۷- مقالات اقبال، ص۱۴۶
۳۸- شذراتِ فکرِ اقبال، ص۱۴۶
۳۹- سرگزشتِ اقبال، ص۱۴۹ (بحوالہ مڈل ایسٹ ان ورلڈ افیئرز ص ۰۶-۱۰۰)
۴۰- ذکرِ اقبال، ص۱۱۲ بحوالہ زمیندار ۱۲ نومبر ۱۹۲۱ء
۴۱- مکاتیبِ اقبال بنام نیازالدین خان، ص۵۵
۴۲- سرگزشتِ اقبال، ص۱۹۴ (بحوالہ مضامین محمد علی حصہ دوم، ص ۲۶-۴۲۵)
۴۳- برعظیم پاک و ہند کی ملتِ اسلامیہ، حاشیہ ص۳۶۴
44- Muslims Seperatism P-152
۴۵- سرگزشتِ اقبال، ص۱۹۴
46- *Thoughts and Reflections of Iqbal*
۴۷- روزگار فقیر دوم، ص۱۸۰
۴۸- اقبال نامہ اول، ص۲۱۰
۴۹- خطوطِ اقبال، ص ۶۶-۱۶۵

۵۰- اقبال نامه دوم، ص۱۶۳

۵۱- برعظیم پاک و ہند کی ملتِ اسلامیہ، (حاشیہ) ص۳۶۱ بحوالہ ایم آر ٹی نیشنلزم ان کنفلیکٹ ان انڈیا (انگریزی) بمبئی ۱۹۴۲ صفحہ ۲ تا ۳

52- *Facts are sacred,* p. 5

۵۳- کانگریس کی تاریخ، ص۳۰۲

۵۴- کلیاتِ اقبال اردو، ص۲۶۴

۵۵- ایضاً، ص۲۶۵

۵۶- ایضاً، ص۲۶۸

۵۷- ایضاً، ص۲۷۳

۵۸- ایضاً، ص۲۷۲

۵۹- ایضاً، ص۲۶۱

۶۰- ایضاً، ص۲۷۵

۶۱- اقبال ایوانِ اسمبلی میں (خلاصہ وانتخاب)

۶۲- حرفِ اقبال، ص۸۲

۶۳- کانگریس کی تاریخ، ص۴۰۳

۶۴- ایضاً، ص۴۰۲

۶۵- گفتارِ اقبال، ص۲۵، (بحوالہ زمیندار ۳۰ اپریل ۱۹۲۷ء)

۶۶- سرگزشتِ اقبال، ص۲۲۵

67- *Pakistan Movement. Historic Documents*, pp. 66-67

۶۸- اقبال کے آخری دو سال، ص۲۰۸، اقبال کا سیاسی کارنامہ، ص۱۰۴

۶۹- ایضاً، بحوالہ ہمدرد ۸راپریل ۱۹۲۷

۷۰- اقبال کا سیاسی کارنامہ، ص۱۰۵

۷۱- سرگزشتِ اقبال، ص۲۲۵

72- *History of Indo Pak* (footnote) p. 5

۷۳- اقبال اور قائداعظم، ص۴

۷۴- سرگزشتِ اقبال، ص۲۲۵

75- *Facts are sacred*, p.7

۷۶- قرآنی دستورِ انقلاب، ص۱۰۰

۷۷-۷۸- سرگزشتِ اقبال، ص۲۲۶

۷۹- گفتارِ اقبال، ص ۶۸-۲۶ (بحوالہ انقلاب ۳ رمئی ۱۹۲۷ء)
۸۰- اقبال کا سیاسی کارنامہ، ص ۱۷۸ (بحوالہ انقلاب ۱۶ ردسمبر ۱۹۲۷)
۸۱- ایضاً، ص ۱۷۸، (بحوالہ انقلاب ۳ جنوری ۱۹۲۸)
۸۲- سرگزشتِ اقبال، ص ۲۳۲
۸۳- اقبال کا سیاسی کارنامہ، ص ۶۷-۱۶۶، (بحوالہ روزنامہ جنگ کراچی (اقبال ایڈیشن) ۲۱ راپریل ۱۹۶۷ء)
۸۴- سرگزشتِ اقبال، ص ۲۲۸
۸۵- مفکرِ پاکستان، ص ۲۵۵ (بحوالہ زمیندار ۲۰ رنومبر ۱۹۲۶
۸۶- سرگزشتِ اقبال، ص ۲۲۸ / *Muslim Seperation in India,* P.P. 195-96
۸۷-۸۸- اقبال ایوان اسمبلی میں، ص ۵۸-۵۷، گفتارِ اقبال، ص ۵۱-۵۰ (بحوالہ روزنامہ انقلاب ۱۲ نومبر ۱۹۲۷)
۸۹- اقبال ایوانِ اسمبلی میں، ص ۵۹ بحوالہ انقلاب ۱۸ رنومبر ۱۹۲۷
۹۰-۹۱- اقبال کا سیاسی کارنامہ، ص ۱۷۹ (راوی مولانا غلام رسول مہر مرحوم)
۹۲- اقبال ایوانِ اسمبلی میں، ص ۶۰ (بیان مورخہ ۲۴ رنومبر ۱۹۲۷)
۹۳- گفتارِ اقبال، ص ۵۴
۹۴- ایضاً، ص ۵۶-۵۵
۹۵- ایضاً، ص ۵۴
۹۶- ایضاً، ص ۵۵-۵۴
۹۷-۹۸- ایضاً، ص ۵۵
۹۹- ایضاً، ص ۵۶
۱۰۰- ایضاً، ص ۶۳-۶۲
۱۰۱- ایضاً، ص ۶۱
۱۰۲-۱۰۵- ایضاً، ص ۶۲-۶۱
۱۰۶- *Pakistan Movement. Historic Documents*, p.70، اقبال کا سیاسی کارنامہ، ص ۱۸۰
۱۰۷- اقبال کا سیاسی کارنامہ، ص ۸۲-۱۸۱
۱۰۸- ایضاً، ص ۱۸۳ (بحوالہ سائمن کمیشن رپورٹ ص ۶، مطبوعہ لندن ۱۹۳۰)
۱۰۹- ایضاً، ص ۸۵-۱۸۴ (بحوالہ انقلاب ۲۶ رجون ۱۹۳۰ء)

باب پنجم:

نقشِ دوم

[۱۰/اگست ۱۹۲۸ء تا جنوری ۱۹۲۹ء]

(ا) نہرو رپورٹ

کانگریس کے دہلی اجلاس ۲۰؍مئی ۱۹۲۷ میں سائمن کمیشن کے مقاطعہ کے حوالے سے لارڈ برکن ہیڈ کے چیلنج کے جواب میں اور بظاہر تجاویزِ دہلی کی روشنی میں ایک ''دستورِ اساسی'' کے لیے کمیٹی تشکیل دینا تجویز ہوا۔ مئی کے بمبئی اجلاس اور دسمبر ۱۹۲۷ کے اجلاس مدراس میں تیسری بار تجاویزِ دہلی کی منظوری دی گئی لیکن جب دسمبر ۱۹۲۷ کے اوائل میں دہلی اجلاس ہوا تو ہندو مہاسبھا کا دباؤ کسی نتیجہ تک پہنچنے میں رکاوٹ بن گیا۔ ۱۹؍مئی ۱۹۲۸ کو ڈاکٹر انصاری کی صدارت میں آل پارٹیز کانفرنس بمبئی میں منعقد ہوئی تو پنڈت موتی لال نہرو (جن کی سوراج پارٹی کا اولین نصب العین ہندو راج تھا) اور ہندو مہاسبھا (جو سیکولر کانگریس کے برعکس کٹر ہندو اور ہندوؤں کی حقیقی نمائندہ جماعت تھی) کانگریس کا ان کے آگے دب جانا ایک فطری امر تھا، چنانچہ ان دونوں کے گٹھ جوڑ سے تجاویزِ دہلی کی منظوری کالعدم قرار پائی اور آئینی سفارشات کے لیے دس رکنی کمیٹی تشکیل ہوئی جس کے چیئرمین پنڈت موتی لال نہرو تھے یہ کمیٹی دو مسلم ارکان، سر علی امام اور شعیب قریشی کے علاوہ درج ذیل ارکان پر مشتمل تھی:

سر تیج بہادر سپرو، ایم ایس اینی، سردار منگل سنگھ، جی آر رادھن اور سبھاش چندر بوس۔ (۱)

کمیٹی نے ۱۰؍اگست ۱۹۲۸ء کو اپنی رپورٹ پیش کر دی۔ (۲) رپورٹ جب تک مرتب نہ ہوئی تھی ہر محبِ وطن اس کے لیے چشمِ براہ تھا۔ اپنے ملک کے لیے خود اہلِ وطن کا تیار کردہ دستورِ اساسی اسی اشتیاق کا مستحق تھا۔ یہ ''قوم پرستوں'' کی نفسیاتی ساخت کا پہلا امتحان بھی تھا۔ مگر افسوس جب رپورٹ کے اہم نکات اخبارات میں شائع ہوئے تو خوشی اور افسوس کا ایسا ملا جلا ردعمل ہوا جس نے مباحثے کے دروازے کھول دیے۔ کسی نے شوقِ قوم پرستی میں اسے مدبرانہ اور ماہرانہ رپورٹ بتایا کسی نے اس کی جامعیت کے حوالے سے اسے سنجیدہ توجہ کا مستحق سمجھا اور اصلاحِ احوال کی امیدوں کے سہارے اس کے صحیفۂ آسمانی نہ ہونے کا تذکرہ کیا۔ یہ رپورٹ متفقہ رپورٹ تھی۔ ماسوائے اس آئینی بنیاد کے جو ہندوستان کو برطانوی نوآبادی کا درجہ دلا رہی تھی۔ شعیب قریشی نے اس پر اپنا اختلافی نوٹ لکھا تھا۔ تاہم اکثریت نے اسے ''فوری

اگلا قدم‘ بتا کر یا جان کر اسکی حمایت کی تھی۔ بقول ڈاکٹر عبدالسلام خورشید، مسلمانانِ ہند اس حوالے سے تین گروہوں میں بٹ گئے۔

۱۔ ایک گروہ اس رپورٹ کو من وعن قبول کرنا چاہتا تھا جس کی نمائندگی (مولانا) ابوالکلام آزاد اور ڈاکٹر انصاری کررہے تھے۔ میر علی امام کمیٹی کے رکن تھے ضرور، لیکن اُنھوں نے دستورِ اساسی کی تیاری میں شمولیت نہ کرنے کے باوجود اس کے مسودے پر دستخط ثبت کر دیے تھے اس لیے حمایت کرنا ہی تھی۔

۲۔ دوسرا گروہ اس کو بعض ترجیحات کے ساتھ قبول کرنا چاہتا تھا۔ اس گروہ کی نمائندگی مسٹر محمد علی جناح کررہے تھے۔

۳۔ تیسرا گروہ بظاہر اسے مسترد کر دینے کے حق میں تھا۔ اس کی نمائندگی علامہ اقبال کررہے تھے۔ [۳]

ان تینوں گروہوں کے ردعمل پر بحث پر آنے سے پہلے نہرو رپورٹ کا خلاصہ دیکھ لینا چاہیے۔ نہرو پورٹ بلاشبہ ماہرانہ و مدبرانہ کہلانے کا حق رکھتی تھی۔ اس میں ہر وہ بات لی گئی تھی جو ایک جمہوری (سیکولر) ملک کے آئین میں ہونی چاہیے اور پنڈت نہرو تو سوشلسٹ بھی تھے۔ اس لیے ایک لادین ملک کے حوالے سے یہ آئین گویا لادین سوشل ڈیما کریسی کا آئینہ تھا۔ جس میں بلاتمیز رنگ و نسل اور مذہب ہر فردِ وطن کے لیے آزادئ رائے، مذہبی آزادی، بنیادی تعلیم، آئینی دائرے کے اندر یونین سازی اور جماعت بندی جس میں کسی تشدد کو دخل نہ ہو، کا حق تسلیم کیا گیا تھا۔

قانون کی بالادستی، معاشی معاشرتی مساوات، مرد وزن کے مساوی حقوق کی ضمانت دی گئی تھی۔ [۴] لیکن ساتھ ہی

۱۔ ہندوستان کو متحدہ وفاق مگر برطانوی نوآبادی بتایا گیا تھا۔

۲۔ تمام کلیدی اختیارات، گورنر جنرل کے پاس رکھے گئے تھے۔ مثلاً وزیراعظم، وزرائے اعلیٰ، مسلح افواج کے سربراہوں، چیف جسٹس، چیف آڈیٹر وغیرہ کا تقرر گورنر جنرل کا صوابدیدی اختیار تھا۔

۳۔ نہ صرف گورنر جنرل بلکہ صوبائی گورنروں کے تقرر کا اختیار بھی تاجِ برطانیہ کے پاس تھا۔ نیز کسی بھی صوبائی حکومت کو قبل از میعاد توڑنے یا میعاد بڑھانے کا اختیار بھی ادھر ہی تھا۔

۴۔ دو ایوانی نظام (سینٹ اور ایوان نمائندگان) میں سینٹ کے دو سو اور پارلیمنٹ کے پانچ سو اراکین کا انتخاب بالغ رائے دہی پر تھا۔

۵۔ مخلوط حلقہ ہائے انتخاب اور اقلیتوں کے لیے مخصوص نشستوں کی سفارش کی گئی تھی مگر اس کے ساتھ ہی انھیں اضافی نشستوں پر مقابلے کا حق بھی دیا گیا تھا۔ خصوصاً سندھ اور بنگال میں۔

۶۔ اندرونی خود مختاری مگر ماقبی اختیارات مرکز کے حوالے کر دینا، صوبوں کے معاملے میں شق بالا نمبر ۳ پر مستزاد تھا۔

۷۔ نہ صرف یہ کہ متحدہ وفاق ریاستی مذہب کے تصور سے محروم تھا بلکہ صوبوں اور ریاستوں کے لیے بھی کسی ایک یا دوسرے مذہب کی طرف جھکاؤ کی گنجائش نہ رکھی گئی تھی۔

۸۔ لسانی بنیادوں پر صوبوں کی از سرِ نو حد بندی کے لیے دس سال کی میعاد رکھی گئی تھی جس سے ہندو اور مسلم اکثریتی صوبوں کی تشکیل ممکن تھی۔

۹۔ سندھ کی معاشی خود کفالت کی شرط پر بمبئی سے علیحدگی کی سفارش کی گئی تھی۔

۱۰۔ صوبہ سرحد کو دوسرے صوبوں کے برابر حیثیت دی گئی تھی لیکن مجالسِ قانون ساز کی رکنیت کے حوالے سے مخلوط انتخاب کے ساتھ فرقہ وارانہ کوٹا بھی مقرر کر دیا گیا تھا اور کہا گیا تھا کہ جن صوبوں میں مسلم اقلیتیں بہت چھوٹی ہیں ان میں یہی طریقہ رائج ہوگا۔ (۵)

۱۱۔ میثاق لکھنؤ میں دی گئی دو تہائی اکثریت کے خلاف قانون سازی نہ ہو سکنے کی شرط بھی اڑا دی گئی تھی۔ (۶)

اگر برطانوی راج کا قائم رہنا منظور ہوتا تو بشرطِ اصلاح و دیانت داری ہوم رول کے دائرے میں بظاہر اس سے بہتر اور نظام نہ ہو سکتا تھا اور دس سال بعد کی از سرِ نو صوبائی حد بندی بظاہر ایسے مذہبی صوبوں کی تشکیل کا باعث بن سکتی تھی جو ان صوبوں کے لیے مذہبی امور میں آئینی ترامیم کی راہ کھول دیتی لیکن آئینی ترامیم کا انتہائی پیچیدہ طریق کار، درحقیقت اسے ایک خوش فہمی ہی بتاتا تھا۔ جب اس رپورٹ کے اقتباسات شائع ہوئے تو متضاد ردِعمل سامنے آیا۔ ۲۰/اگست ۱۹۲۸ء کو جب کہ ابھی یہ رپورٹ آل پارٹیز کانفرنس کے کلکتہ اجلاس ۲۲ ستمبر میں حتمی منظوری کے لیے زیرِ غور آنا باقی تھا۔ آل انڈیا مسلم لیگ (لاہور) کے جنرل سیکرٹری کی حیثیت سے حضرتِ علامہ نے رپورٹ کے مطبوعہ حصوں پر جو اظہار خیال کیا اس کے نکات

حسب ذیل تھے:

۱۔ ایک نصب العین کی حیثیت سے درجہ نو آبادیات سے اتفاق ہے لیکن اس سے لالہ لاجپت رائے اور بعض اسلامی جرائد کے ان منافقانہ دلائل کا بخوبی انکشاف ہو جاتا ہے جو وہ اس کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں کہ ہندوستان کی آزادی، دنیائے اسلام کی آزادی کے مترادف ہے۔

۲۔ یہ فرض کرلیا گیا ہے کہ پنجاب اور بنگال کی مختلف اقوام اپنی اپنی قوم کے نمائندوں کے حق میں ووٹ دیں گی اور اسی مفروضے کی بنا پر پنجاب کے مسلمانوں کو یقین دلایا گیا ہے کہ کونسل میں ان کی اکثریت ہوگی۔ اگر ایسا ہی ہے تو جداگانہ انتخاب کیوں نہیں رائج کیا جاتا؟ کم از کم نشستوں کی تخصیص کیوں نہیں کی جاتی (اس اعتراض کا ماخذ اضافی نشستوں پر مقابلے کا وہ حق ہے جو مسلم نشستوں کو متاثر کرسکتا تھا)۔

۳۔ بالغوں کو حق رائے دہی دینے سے مسلمانوں کو نقصان ہوگا کیونکہ ان کی آبادی پنجاب میں چھپن ۵٦ فیصد ہے لیکن بالغوں کا تناسب چون ۵۴ فیصد ہے اس دو فیصد خسارے سے ہندوؤں اور سکھوں کے بالغوں کے تناسب میں دو فیصد اضافہ ہو جاتا ہے۔ بالغ خواتین میں مسلمانوں کا تناسب پچپن ۵۵ فیصد ہے لیکن قدامت پسندی، کم تعلیم بلکہ ناخواندگی کی وجہ سے ان میں سے بہت کم پولنگ سٹیشنوں پر جا سکتی ہیں۔ اس طرح مسلمانوں کا تناسب اور گھٹ جاتا ہے۔ (شاید دلیل بے وزن تھی، ہر چند کہ بمقابلہ دوسروں کے اس میں بھی مسلمانوں کے مستقبل کا خیال اور درد موجزن تھا، لیکن بلوغت کا تعلق فطری امور سے ہے اور وہ دونوں طرف برابر جاری تھا۔ آج ادھر کم تھا تو آگے چل کر ادھر بھی کم ہوسکتا تھا۔ جہاں تک خواتین کا معاملہ ہے تو اس میں بھی کسی اور کا قصور نہ تھا خود ہندو اور سکھ بھی تو پہلی بار اس نظام سے گزرنے والے تھے۔ اسلام تو اصولاً مرد و زن کے مساوی حقوق کا اولین داعی تھا۔ مسلمانوں کو اس جاگیردارانہ وملوکانہ نامساوات کی قدامت پسندی کے چُنگل سے نکل آنا چاہیے تھا خصوصاً حضرت علامہ تو کم از کم ۱۹۰۴ء (قومی زندگی) سے انھیں اس طرف متوجہ کرتے رہے تھے۔ اگر وہ خود اپنے کرنے کے کام سے غافل رہے اور غلامی بھی انھیں اس خواب اور قانونِ روایت سے نہ بیدار کرسکی تھی تو اس میں بیدار مغز نہرو رپورٹ کے مرتب کنندگان کا قصور کیا تھا؟ ظاہر

ہے یہ کام بھی تو ان کے لیے کسی اور نے نہ کرنا تھا۔) تاہم علامہ کی دور رسی بہرکیف قابلِ ستائش ہے کم از کم فوری مفاد کے حوالے سے تو بڑی اہمیت کی حامل اور مسلم کاز سے گہری دلچسپی کی آئینہ دار تھی۔

۴۔ ایک لاکھ آبادی کے لیے ایک نمائندہ مقرر کرنے سے پنجاب میں حلقوں کی تقسیم از سرِ نو ہوگی۔ اس سے بھی مسلمانوں کی نیابت کو نقصان پہنچنے اور اکثریت سے اقلیت میں بدل جانے کا خطرہ ہے۔(۷) جیسا کہ نہرو کمیٹی نے مسلمانوں کی اکثریت کا یقین دلایا ہے اگر ایسا ہی عمل میں آئے تو مسلمانوں کو ۷۰ کی نصف سے زائد نشستیں ملتی ہیں لیکن اس انتظام سے اس کی توقع نہیں ہو سکتی۔(۸)

حضرتِ علامہ کے دلائل پر ضمنی تبصرہ کے باوجود یہ کہے بغیر نہیں رہا جا سکتا کہ صرف ایک رات میں، رپورٹ اور وہ بھی جزوی کی تہہ تک پہنچ جانا اور اس پر اس قدر جاندار تبصرہ کرنا، حضرتِ علامہ کی مسلم معاملات سے گہری دلچسپی، مقصد سے لگن، نظریات پر پختگی اور خود اعتمادی کا ثبوت ہے۔ خصوصاً ان کا وہ تبصرہ جو شق نمبر ۱، ۲، ۳، ۴ کے تحت بیان کیا گیا، ساری رپورٹ کی بنیاد یعنی مخلوط انتخاب کو ہلا دینے کے لیے کافی ہے جس کے وہ بہرحال مخالف تھے۔ ان کا یہ محتاط بیان کہ ''ایک نصب العین کی حیثیت سے درجہ نو آبادیات سے اتفاق ہے'' ان کے سارے نظامِ فکر پر حاوی نظر آتا ہے لالہ لاجپت رائے وغیرہ کے حوالے سے اس بیان کی بڑی اہمیت ہے کہ ہندو، ہندوستان کی آزادی کے بجائے نو آبادی کی تجویز کیوں دے رہے تھے۔ جو حکیم محمد حسن قرشی کے روایت کردہ مکالمے میں مذکور، مستقبل بینی کی تصدیق کرتی ہے کہ ہندو نہیں چاہتے کہ انگریز جائے بلکہ وہ تنہا سوراج کی منزل تک پہنچنا چاہتے ہیں بیان کی شق نمبر ۳ میں درج خدشہ کے ازالہ کے لیے حضرت علامہ نے یہ تجویز دی۔

''حقوق شہریت کے متعلق میرا خیال ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ ملک کا انتظام اعلیٰ ترین دماغوں کے ہاتھ میں ہونا چاہیے لیکن ہندوستان کے حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے میری رائے ہے کہ قابلیت کا معیار مقرر کر دیا جائے تاکہ ہر قوم کو انتظامِ ملک میں کافی حصہ مل سکے۔ فرقہ وار رقابت اور دشمنی کے تمام مواقع کو رفع کرنے کے لیے اس کی ضرورت ہے۔''(۹)

بظاہر یہ تجویز محولہ بالا بیان کی شق نمبر ۳ سے متصادم لگتی ہے لیکن اگر ''فرقہ واریت'' کا ردیف مدنظر ہو تو حضرت علامہ جس قابلیت کو معیار بنانا چاہتے ہیں وہ کسی توضیح کا محتاج نہیں

رہتا۔ ''ہر قوم کو انتظامِ ملکی میں کافی حصہ ملنے'' کی اس سے بہتر کوئی سکیم نہیں ہو سکتی تھی نہ ہو سکتی ہے۔ فرقہ وار رقابت انھیں کو روکنے سے رک سکتی ہے جو فرقہ واریت کے رسیا ہیں اور بحیثیت جماعت اقتدار کی طلب جن کا اول و آخر مقصد ہوتا ہے۔ حضرت علامہ کے نزدیک فرقہ واریت پر قائم علماء کی مختلف جماعتوں کا ''سیاسی اعتبار سے اپنی ہستی منوانا'' اور جماعتی تشخص قائم رکھنا ان مذہبی ذمہ داریوں کو جن کا انھیں دعویٰ ہے پسِ پشت ڈالنے کے مترادف ہے۔ ''یہ جماعتی مفاد کا اس درجہ پاس ہمارے ملی مفاد کے منافی ہے۔''(۱۰) حقیقت تو یہ ہے کہ اسلام کے نام پر اپنی اپنی جماعت کے مفاد کا تحفظ ہی اسلامی قوتوں اور ان کے نام لیواؤں کے اجتماعی انتشار اور سیاسی بے چینی کا باعث رہا ہے۔ اگر فی الواقع اسلام ہی مطمحِ نظر ہوتا تو الگ الگ جماعت سازی کیوں کر ممکن ہوتی۔ حضرت علامہ کی زیرِ نظر تجویز بھی فرقہ واریت ہی کے خاتمے کے لیے تھی جس کا تذکرہ وہ تجاویز دہلی کے تحت سائمن کمیشن کے حوالے سے بھی کر چکے تھے۔(۱۱) زیرِ نظر بیان میں بھی حضرت علامہ نے یہ موقف یوں بیان کیا تھا۔

> آخر میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ اس ملک کی جماعتیں اس رپورٹ کی طرف پوری توجہ دیں اور بجائے فرقہ وار تنازعات میں اپنا وقت ضائع کرنے کے ''دستورِ اساسی کے متعلق کسی مستحسن باہمی سمجھوتے پر پہنچیں۔ اس پر ملک کی موجودہ نجات اور آئندہ عظمت کا انحصار ہے۔(۱۲)

بیان کے اس حصے سے دو نکات سامنے آتے ہیں: ۱- ہندو مسلم فرقہ واریت کے خاتمے کے بغیر یہ دستورِ اساسی امن کا پیامی ہو سکتا ہے، نہ ملک کی نجات اور عظمت کا نشان، ۲- مسلم فرقہ وار جماعتوں کا کسی ایک سیاسی سٹیج پر جمع ہو جانا ناگزیر ہے ورنہ بحیثیتِ جماعت، امتِ مسلمہ کے لیے کسی خیر خواہی کی امید ممکن نہیں۔ اسی طرح بیان کا یہ آخری حصہ اس حقیقت کو تسلیم کرتا نظر آتا ہے کہ اگر اسی دستورِ اساسی کو اختیار کر لیا جائے تو اس سے فائدہ اٹھانے کے امکانات صرف ان دو نکات سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا صاحب سرگزشتِ اقبال کے اس بیان کی نفی ہو جاتی ہے کہ حضرتِ علامہ کا تعلق اس گروہ سے تھا یا وہ اس گروہ کے سربراہ تھے جو اس رپورٹ کو بالکل مسترد کر دینا چاہتا تھا۔ وہ اس رپورٹ کے ان دو مقاصد کو تادیر برداشت کرنے کے حق میں تھے جو آخری نصب العین کی طرف پیش رفت کی علامت تھے۔

۱- برطانوی نو آبادی کا تصور ۲- متحدہ وفاق اور اس ضمن میں ان دو مقاصد کو فوری توجہ کا حامل سمجھتے تھے: (i) مخلوط انتخاب (جس کے قبول کر لینے کی صورت میں کم از کم تمام مسلمانوں کا

ایک جماعت میں آ جانا ہی سودمند ہوسکتا تھا۔ لہٰذا فرقہ وارانہ جماعتوں کا خاتمہ ضروری بتایا) (ii) صوبوں کے مالی اختیارات (جن پر توجہ دینا بالآخر صوبائی خودمختاری کی طرف جانا ہوتا جو آخری نصب العین کی محفوظ ترین راہ تھی) لیکن یہاں بھی اُنھوں نے مجوزہ طریقِ انتخاب کو قابلِ عمل بنانے کے لیے تجاویز دے کر اپنا مطلب ظاہر کیا ہے۔ آنکھیں بند کر کے قبول یا مسترد کرنے کا رویہ تو ان کی سیاسی زندگی سے لگاؤ ہی نہیں رکھتا تھا۔ نہرو رپورٹ کے ضمن میں تو ایسا رویہ معقول بھی نہ ہوتا کیونکہ ابھی تو آل پارٹیز کانفرنس کی طرف سے اس رپورٹ کی منظوری بھی عمل میں نہ آئی تھی جہاں اصلاح و ترمیم کی گنجائش متوقع تھی۔ لہٰذا حضرت علامہ نے تجاویز برائے اصلاح و ترمیم اور برائے عمل دے دیں۔ ایک بیدار مغز مدبر اور سیاسی راہ بر کا یہی فرض تھا جو اس نے پورا کر دیا۔

ستمبر کے پہلے ہفتے میں (مولانا) شوکت علی اور سر علی امام کے بیانات آئے تو حضرتِ علامہ نے ان پر تبصرہ کیا۔ سر علی امام نے جداگانہ انتخاب اور تعیینِ نشست کے مطالبہ کے خلاف اور نہرو رپورٹ کے حق میں عجیب و غریب مگر کانگریسی موقف کے عین مطابق بیان دیا تھا۔ یہ وہی سر علی امام تھے جنھوں نے سائمن کمیشن اور تجاویز دہلی کے معاملے میں لندن سے اقبالی موقف کی تائید و توثیق کی تھی اور مسلمانوں کو جداگانہ انتخاب کے مطالبے پر ڈٹے رہنے کی تلقین کی تھی۔ آج ان کا موقف، کانگریسی حمایت پر دلائل کا اعادہ تھا۔ ان کا کہنا کہ:

۱۔ جداگانہ انتخاب کے ذریعے مذہبی تعصّبات کو ہوا ملتی ہے۔ اس کی وجہ سے ہر فرقہ ایسے نمائندوں کو منتخب کرتا ہے جو سخت متعصب ہوتا ہے۔ اس طرح ''قومی اتحاد'' کی راہ میں یہ طریقِ انتخاب حائل ہے۔

۲۔ اول تو اس اس (تعیینِ نشست) سے قوم (مسلمان) کے دل میں تحفظ کا غلط احساس پیدا ہوگا اور دوم یہ کہ یہ تخصیص اسے معین نشستوں سے زیادہ نشستیں حاصل کرنے کے لیے مقابلہ کرنے سے روک دے گی۔''[۱۳] حضرت علامہ نے اس کا حسب ذیل جواب دیا:

ذاتی طور پر میں جداگانہ حلقہ ہائے انتخاب کا حامی ہوں۔ اس کی وجہ کسی حد تک مسلمانانِ ہند اور خاص کر مسلمانانِ پنجاب کی موجودہ اقتصادی حالت ہے لیکن بڑی وجہ فرقہ وار امن و آشتی کے قیام کا احتمال ہے۔ جو میرے خیال میں صرف جداگانہ حلقہ ہائے انتخاب ہی سے متعین ہوسکتا ہے۔ اگر ایک ہی حلقہ سے دو یا دو سے زیادہ ایسے امیدوار انتخاب کے لیے کھڑے ہوں گے

جن کے مذہب مختلف ہوں تو ان لوگوں کی طرف سے بدترین مذہبی احساسات کو منتقل کرنے کا بہت بڑا احتمال بلکہ گمانِ غالب ہے، جو جداگانہ فرقہ وار انتخاب کی صورت میں مذہبی فرقہ بازی اور برادری کے احساسات سے فائدہ اٹھانے پر شرمسار نہیں ہوتے۔ (۱۴)

اگر وطن عزیز کی مختصر تاریخ پر نظر ہو تو معلوم ہو گا کہ وہ مذہبی جماعتیں جو غیر مسلموں خصوصاً مرزائیوں کو کلیدی اسامیوں سے ہٹانے کا مطالبہ کرنے میں منہ زور رہیں۔ ضیاء رجیم کی طرف سے ان غیر مسلموں کے لیے جداگانہ انتخاب کی دستوری حفاظت کے بعد ان کے مجلسِ شوریٰ کے رکن منتخب ہونے پر ایک لفظ بھی نہ کہہ سکیں حالانکہ انتخابات کو غیر جماعتی بنا کر عامۃ المسلمین کو علاقائیت کے سپرد کر دیا گیا تھا اور غیر مسلموں کے لیے سارے پاکستان کو ایک حلقہ انتخاب بنا کر اتحاد کا فقید المثال راستہ کھولا گیا تھا۔ ظاہر ہے اگر یہی غیر مسلم نمائندے مخلوط انتخاب میں سامنے آتے تو باوجود اس کے کہ وہ ایک فی صد ووٹ بھی نہ لے سکتے، پمفلٹوں سے لے کر تقاریر تک اور نعروں سے لے کر جھگڑوں تک نوبت پہنچ جاتی اور پہنچتی رہی ہے۔ چنانچہ یہ عملی ثبوت اس حقیقت کا مظہر ہے کہ فرقہ واریت مخلوط انتخاب سے نہیں جداگانہ انتخاب ہی سے رک سکتی تھی اور حضرتِ علامہ کا موقف مبنی برحق اور انگریزی حکومت کی لڑاؤ اور حکومت کرو کی حکمت کا حقیقی اور اٹل توڑ تھا۔ تاہم یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ یہ مسلم لیگ یا کسی اور جماعت کے نہیں صرف اور صرف حضرتِ علامہ کے خیالات تھے۔ نہرو رپورٹ نے ایک لاکھ ووٹروں کے لیے نئی حلقہ بندی کی ماہرانہ تجویز دے کر جداگانہ حلقہ ہائے نیابت ہی کے تصور کو مٹایا تھا یوں دس سال بعد صوبوں کی نئی حلقہ بندی کا خواب بھی صرف خواب ہی رہ جاتا۔ لہٰذا رپورٹ یا رپورٹ کے حامیوں کا یہ موقف کہ اس سے فرقہ واریت مٹ جائے گی محض فریبِ نظر تھا۔ حضرت علامہ نے ان کا موقف ان پر لوٹا کر حق پسندانہ بات کہی کہ اگر فرقہ واریت مٹانا ہے تو صرف جداگانہ حلقہ ہائے نیابت کا قیام ہی اس مقصد کے حصول کا ذریعہ ہے۔ رپورٹ کو کتنا ہی صالح اور ''قابلِ عمل'' نہ کہا جائے تاہم اس کی تردید ممکن نہیں کہ آئین تو ایک آلہ ہوتا ہے۔ جس کا صحیح یا غلط استعمال، استعمال کرنے والی جماعت کی ذہنیت پر منحصر ہے۔ لالہ لاجپت رائے نے رپورٹ کے حق میں خصوصاً نو آبادی بنانے کے حق میں اس دلیل سے اپنی ذہنیت ظاہر کر دی تھی کہ ''ہندوستان کی آزادی عالم اسلام کی آزادی ہے۔''

یہی تو حضرت علامہ کا مقصد وحید تھا:

ربط و ضبط ملت بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر

بالفاظِ دیگر نو آبادی کا تصور اور مخلوط انتخاب نہ صرف ہندوستان کی ابدی غلامی کا مطالبہ تھا بلکہ ربط وضبطِ ملتِ اسلامیہ ہند کے خلاف ایک ایسی دلفریب سازش جس سے ''ایشیا'' کا متاثر ہونا ضروری تھا۔ یہ وہ ذہنیت تھی جسے حضرت علامہ کا دیدۂ بینا ہی دیکھ سکتا تھا اور جس کی مومنانہ بصیرت اچھی طرح جانتی تھی کہ آئینی خامیاں تو دور کی جاسکتی ہیں مگر ذہنیت کی اصلاح ممکن نہیں لہٰذا کسی بہتری کی توقع ہی عبث تھی۔ وقت نے ثابت کر دیا کہ بعض ''پرجوش'' مسلمانوں کی یہ توقعات زیادہ دیر تک قائم نہ رہ سکیں۔ مثلاً مسٹر محمد علی جناح نے جس توقع کا اظہار یہ کہہ کر کیا تھا یہ ''صحیفۂ آسمانی نہیں'' اور اس کی تشریح (مولانا) شوکت علی اور (مولانا) حسرت موہانی نے یوں کی تھی ''یہ خامیاں آل پارٹیز کانفرنس میں دور کی جاسکتی ہیں کیا کم ہے کہ ایک متفقہ دستوری خاکہ مرتب ہوگیا'' لیکن ۲۸، ۲۹، ۳۰ اگست کے اجلاس میں جس ذہنیت کا مظاہرہ دیکھنے میں آیا اس نے ان تمام توقعات پر پانی پھیر کر حضرت علامہ کی صوابدید پر مہرِ تصدیق ثبت کر دی۔ (مولانا) شوکت علی کی روداد سامنے آئی تو حضرتِ علامہ نے ۴ ستمبر کو فری پریس کے نمائندے کو انٹرویو دیتے ہوئے کہا:

مجھے ڈر ہے کہ آل پارٹیز کانفرنس کے اجلاس لکھنؤ کے فیصلہ جات اور (مولانا) شوکت علی کے وہ حیرت انگیز انکشافات جو اُنھوں نے ابتدائی بیان میں کیے ہیں، ہندوستان کی فرقہ وارصورتِ حال کو بدتر بنا دیں گے۔ ہندوستان کا مسلمان اب اس جذبہ کو ازسرِنو سمجھنے اور اس کی قدر و قیمت مقرر کرنے پر مجبور ہو جائے گا جسے ''ہندی قومیت'' کے جذبے سے موسوم کیا جاتا ہے۔ جونہی وہ اس امر پر غور کرے گا۔ وہ اپنے آپ کو (مولانا) شوکت علی کی طرح پائے گا۔ جن کی آنکھیں اب کھل چکی ہیں اور جو کمالِ رنج واحساسِ درد کے ساتھ اپنے دل کو آزادی کے اس جوش اور جذبہ سے خالی پاتے ہیں جس نے ان کی ہستی میں ایک قسم کی بجلی بھر رکھی تھی، یہ تمام باتیں مسلمانوں کے احساسِ عدم اعتماد کو مستحکم ومضبوط کرنے کا موجب ہوں گی۔ (۱۵)

آزادی کا وہ مفہوم جس پر کانگریسی مسلمان انگریز دشمنی کے زیرِعنوان مر رہے تھے۔ اب مولانا جوہر کو بھی ''شوگر کوٹڈ زہر'' لگا۔ جسے اقبال کی نظر تہہ تک دیکھ چکی تھی کہ اس کی دعا ''در بادہ نشہ رانگرم آں نظرَ بدہِ'' دادِ استجابت پا چکی تھی۔ فری پریس کے نمائندے پر حضرت علامہ نے

واضح کیا تھا۔

جس حد تک جمہور مسلمانان کے خیالات و ذہنیت کو سمجھنے کی استعداد رکھتا ہوں میں پورے وثوق کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ جن مسلمانوں (رہنماؤں) نے خاص کر پنجاب کے متعلق کانفرنس کی مفاہمت پر دستخط کیے ہیں ان کا یہ فعل محض ان کی انفرادی حیثیت کا فعل متصور ہوگا۔ (۱۶)

تاہم ان کے بیانات کسی فرقہ وار تعصب سے پاک تھے وہ بحیثیتِ مجموعی دونوں اقوام کی بھلائی اور ہندوستان کے امن ہی پر سوچتے رہے تھے، اُنھوں نے ہندو اکثریتی علاقوں سے متعلق جس وسعتِ نظری کا ثبوت دیا وہ بھی اسی انٹرویو کے اس اقتباس سے ظاہر ہے۔

ان صوبجات میں جہاں ان کی اکثریت ہے۔ اکثریت کے حقوق کے متعلق ہندوؤں کا مطالبہ میری رائے میں نہایت منصفانہ ہے۔ اگر چہ اس کی زد میں صوبجاتِ متحدہ اور مدراس کی مسلمان اقلیتوں کے بڑھے ہوئے حقوق پر پڑتی ہے۔ میں ان صوبجات سے جن میں مسلمانوں کی اقلیت ہے درخواست کرتا ہوں کہ وہ اس معاملے پر وسیع ہندوستان گیر اسلامی زاویہ نگار سے غور کریں۔ (۱۷)

(ب) جناح کے چودہ نکات (مارچ ۱۹۲۹ء)

مسٹر محمد علی جناح نے نہرو رپورٹ کو صحیفہ آسمانی نہ سمجھنے کا اعلان اس کی اصلاح و ترمیم کی گنجائش کے حوالے سے کیا تھا۔ آخر اس دستورِ اساسی کا محرکِ اول جناح اور اس کی تجاویز دہلی ہی تو تھیں جن پر انھیں ہندو مسلم اتحاد کا سفیر کہلانے کا اعزاز ملا تھا۔ چنانچہ مسٹر جناح نے آل انڈیا مسلم لیگ کی طرف سے فرقہ وارانہ مسئلہ کے حل کے لیے ۲۲/ستمبر ۱۹۲۸ء کی آل پارٹیز کانفرنس سے چند تجاویز پیش کیں۔ جو یکے بعد دیگرے مسترد کر دی گئیں اور نہرو رپورٹ آسمانی صحیفہ ثابت ہوئی۔ ایک ترمیم/ تجویز جو ہندو نمائندے ایم آر جیاکر کی شدید مخالفت کے باوجود منظور ہوئی وہ سر تیج بہادر سپرو کے اس چبھتے ہوئے ریمارکس کے ساتھ منظور ہوئی جس کا ذکر آگے آئے گا وہی تجویز لینے سے پہلے دوسری تجاویز دیکھ لینی چاہئیں جو بلاتأمل مسترد کر دی گئیں۔

۱۔ مرکزی مجلسِ قانون ساز میں ایک تہائی نشستیں مسلمانوں کے لیے مخصوص ہونی چاہئیں۔

۲۔ بالغ رائے دہی کے حوالے سے پنجاب اور بنگال کے مسلم نمائندوں کی تخصیص مسلم آبادی پر کی جائے اور دس سال بعد اس پر نظرِ ثانی ہونی چاہیے۔

۳۔ مابقیٰ اختیارات صوبوں کے پاس رہنے چاہئیں۔ ایک عام آدمی بھی ان تجاویز کو نہرو

رپورٹ کے ظاہر کردہ مقاصد سے متصادم نہیں کہہ سکتا لیکن یہ تجاویز، اولاً، تجاویز دہلی کے مطابق ہونے، جسے کانگریس تین بار منظور کر چکی تھی، دوم، ملک گیر مفاد کے مطابق ہونے کے باوجود مسترد ہو گئیں تو کیوں؟ کیا کانگریس کسی مفاہمت پر آمادہ تھی؟ نہیں کون لڑاؤ اور حکومت کرو کی حکمت کا پاس دار تھا؟ کیا یہ ہندوستان کی آزادی کی علامت تھی؟۔ چوتھی تجویز جو منظور ہوئی یہ تھی:

''کوئی بھی آئینی ترمیم سینٹ اور ایوانِ نمائندگان کے الگ الگ اجلاسوں میں ۴/۵ کی اکثریت سے منظوری کے بغیر نہ ہو سکے اور جو ترمیم منظور ہو وہ ۴/۵ کی اکثریت سے سینٹ اور ایوانِ نمائندگان کے مشترکہ اجلاس میں منظور ہونی چاہیے۔''

اسی تجویز پر سر تیج بہادر سپرو نے تبصرہ کرتے ہوئے کہا مسٹر جناح کی یہ نسبت تناسب نہ تو مدبرانہ ہے نہ معقول اور نہ اس کا نہرو رپورٹ سے کوئی تعلق ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ پچھلے پندرہ سالہ جان پہچان کے حوالے سے اور بطور کانگریس کے بگڑے اور شرارتی بچے کے آپ سے جناح کا تعارف کراؤں اگر وہ بگڑا شرارتی بچہ ہے تو اسے وہ دے دو جو وہ چاہتا ہے ہمیں مدبر بن کر ریاضیاتی فارمولوں میں الجھے بغیر اسے ختم کر دینا چاہیے میں اسے معقولیت اختیار کرنے کو نہیں کہوں گا۔''(۱۸) تحقیر سے بھرپور یہ تعارف اور تائید کسی وضاحت کا محتاج نہیں لیکن یہ سوال یقیناً قابل غور ہے کہ اگر یہ ایک بگڑے بچے کی نامعقول شرارت تھی اور اس کا نہرو رپورٹ سے بھی کوئی واسطہ نہ تھا تو اس غیر معقول تجویز کو مدبر بن کر ریاضیاتی فارمولوں سے گمراہ ہوئے بغیر منظور کرا لینے میں آخر کوئی حکمت تو تھی؟ وہ کیا تدبر تھا؟ درحقیقت یہ تجویز اس حوالے سے منظور ہوئی ہی نہ تھی جس حوالے سے مسٹر جناح کو یہ ''شرارت'' سوجھی تھی۔ ایک تو یہ تجویز صوبوں کے سر پر گورنر جنرل اور گورنروں کی لٹکتی ہوئی تلواروں کو مزید تقویت دے رہی تھی اور آئینی ترمیم کی پہلے سے موجود پیچیدگی کو اور پیچیدہ بنا رہی تھی جو نہرو رپورٹ کے پیچھے کارفرما، برطانوی حکمت کو راس تھی۔ دوسرے اس کے اثرات دس سال بعد لسانی بنیادوں پر صوبوں کی تنظیم نو پر پڑتے تھے۔ نہرو رپورٹ سے جو کم از کم امید خصوصاً پنجاب اور بنگال کے حوالے سے رکھی جا سکتی تھی، عیار ہندو نے اس ''شرارت'' کو قبول کر کے اسے بھی مٹا دیا۔ قطع نظر اس سے، ہندو کا بدلا ہوا مزاج بھی غور طلب ہے۔ وہ جو میثاق لکھنؤ سے ہندو مسلم اتحاد کا سفیر، چلا آ رہا تھا اچانک نامعقول بگڑا شرارتی بچہ کیونکر ہو گیا؟ یہ تحریکِ خلافت اور ترکِ موالات کا دیا ہوا حوصلہ تھا۔

''فتوے کے زور پر'' اور ''عالمانہ مشوروں'' کے شور پر چلنے والی جذباتی سیاست نے ہمیشہ ہی یہ نتائج دکھائے۔ جو صرف ''حوصلہ'' پر اس ذہنیت کا مظاہرہ کر رہے تھے۔ وہ مخلوط حکومت کا اختیار سنبھالنے کے بعد جب کہ برطانیہ کے اقتدار کی ڈانواں ڈول کشتی بھی پر امن ساحلِ مراد پر آ لگنے کے بعد ان کی پشت پر ہوتی، وہ ذہنیت اس قوم کے حقوق کا کیا پاس و لحاظ رکھتی جو ابھی سے ان کے نمائندوں اور اپنے حقیقی رفیقوں کو بگڑا، نامعقول، شرارتی بچہ کہتی تھی اور بچہ بھی کانگرس کا۔

۲۲ر دسمبر ۱۹۲۸ء کو مخلوط انتخاب اور ہندو مسلم اتحاد کے سب سے بڑے حامی و داعی محمد علی جناح کے ساتھ مولانا شوکت علی سے روا رکھے گئے رویے سے کہیں زیادہ عبرت انگیز رویہ تھا۔ اس ذلت آمیز، خود غرضانہ، غیر مصالحانہ اور افتراق انگیز رویے پر نظر رکھیں اور یہ بھی ذہن میں لائیں کہ مسٹر جناح نے اس مقصدِ اتحاد کے حصول کے لیے مسلم لیگ کے دولخت ہونے کی بھی پرواہ نہیں کی اور مخلوط قومیت پر راضی ہو گئے تو اس اتحاد کی کوششوں کو سبوتاژ کرنے کا مجرم ماسوائے کانگریس کے کوئی دوسرا نظر نہیں آتا۔ یہ ذلت آمیز رویہ اور مسلمانوں کے مستقبل کو تاریک ہونے سے بچانے والی کسی بھی تجویز کا اس طرح ٹھکرایا جانا، کیا مسٹر جناح کو اپنے کیے پر پشیمان کرنے کے لیے کافی نہ تھا؟ لیکن خان عبدالولی خان جن کی ساری فکری کاوشوں کا مرکز، کانگریسی علماء کی طرح اس مفروضے کا اثبات رہا کہ تخلیق پاکستان درحقیقت برطانوی حکومت اور اس کے ''وفادار مسلم رہنماؤں'' کی شرارت ہے، وہ مسٹر جناح کے رویے میں اس تبدیلی کو بھی جو اس مایوس کن اور حقارت آمیز کانگریسی رویے کے بعد چودہ نکات کی صورت میں ظاہر ہوئی۔ برطانیہ کی ''شہ'' ثابت کرتے ہیں۔ اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے کہ برطانیہ ہندوستان کو اپنی نو آبادی بنانے والے مخلوط طریقِ انتخاب کی علامت نہرو رپورٹ کا مخالف تھا اور جداگانہ انتخابات اور صوبائی خود مختاری کے اقبالی مطالبہ کے آخری نصب العین، ہندوستان چھوڑنے پر راضی تھا۔ (جو صاحبِ عقلِ سلیم کے لیے ناقابل قبول ہوگا) تب بھی یہ تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں کہ وہ کانگریس تھی جس نے مسٹر جناح کو دوسری طرف دھکیل کر، برطانوی مقصد پورا کرنے میں معاونت کی۔ لیکن خان عبدالولی خان کی منطق اس کے برعکس ہے۔ اُنھوں نے وائسرئے کے ایک مکتوب، ۲۰ر مئی ۱۹۲۹ء کے اقتباس پر جو تاویلی حاشیہ آرائی کی ہے وہ ملاحظہ ہو:

The British were cheesed off with Mr.Jinnah because he favoured joint electarate. The efforts were directed to winning

him over to the other view. Thus the viceroye reports on may 20,1929.

"I had long talk with Jinnah a few days ago, which made it very clear to my mind that he and all the Bombay people who are not desposed to love congress are desposed to swing our direction if we can give them help later".

Once convinced that: Mr. Jinnah could be on the Government side, it; became very easy for British to start coching unity with in the Muslim League ranks.(19)

وائسرائے کے اس محولہ مکتوب ۲۰/مئی ۱۹۲۹ کا اقتباس تو یہ نہیں بتاتا کہ برطانیہ، کانگریس سے متنفر جناح اور بمبئی والوں سے کیوں متنفر اور بدظن تھا؟ اور ان کے دل جیت کر آخر گورنمنٹ کے کس پسندیدہ راستے کو جناح سے ایک ملاقات کے بعد ہموار دیکھ رہا تھا؟ تلاشِ بسیار کے باوجود مجھے ۲۰ مئی سے کچھ دن پہلے وائسرائے اور جناح کی کسی ایسی ملاقات کا تاریخی ثبوت نہیں مل سکا اور اگر مل جاتا تب بھی خان صاحب کا مفروضہ ثابت کرنا ممکن نہ ہوتا۔ تاہم وائسرائے سے قوم پرست خان صاحب کی معروف ''نفرت'' کے باوجود اگر انھیں اس کی تحریر پر کامل اعتماد ہے تو ہم اس اعتماد کو ٹھیس پہنچائے بغیر یہ ضرور عرض کریں گے کہ خان صاحب کے بقول گورنمنٹ کا پسندیدہ راستہ ''مخلوط کی بجائے جداگانہ انتخاب'' جس کی طرف وائسرائے خان صاحب کے مفروضے کے مطابق جناح کو کھینچ لانے میں کامیابی پر خوش تھا۔ صرف مفروضہ ہے۔ اس لیے کہ از روئے تاریخ ۲۰/مئی سے کچھ دن ''a few days'' سے بہت پہلے مسٹر جناح مخلوط سے دستبردار ہو کر جداگانہ انتخاب کی راہ پر آ چکے تھے متحدہ مسلم لیگ کا اجلاس مارچ ۱۹۲۹ء میں ہو چکا تھا اور مسٹر جناح چودہ نکات میں جداگانہ انتخاب کا مطالبہ کر چکا تھا۔ معروضی حالات کی روشنی میں مئی کے اس مکتوب کے محولہ اقتباس سے تو یہی ظاہر ہو رہا ہے کہ وائسرائے مئی کی کسی ملاقات کے نتیجے میں مسٹر جناح کو دوبارہ گورنمنٹ کے پسندیدہ راستے ''مخلوط انتخاب'' پر کھینچ لانے میں کامیابی نظر آنے کی مسرت کا اظہار کر رہا تھا۔ جس پر کانگریس اسے قائم رکھنے پر آمادہ نہ تھی کیونکہ مخلوط انتخاب پر آمادگی سے متعلق جناح کی شرائط، ہندو سوراج کے خلاف اور مسلم مفادات کے ایسے دستوری تحفظ، کی ضمانت چاہتی تھیں جو متحدہ قومیت کو مستقل کر سکے لیکن کانگریس کو یہ منظور نہ تھا اور مسٹر جناح کو اس طرف دھکیل دیا تھا جدھر اقبال ہی اقبال تھا

جسے مسلم لیگ کے قیام کی بنیاد قوم کے اندر قوم کا اتحادی نسخہ بھی اب ایک عارضی اور ناگوار زشتی سمجھ کر قبول کرنے کا مرحلہ نظر آتا تھا۔ محمد علی جناح اس ناگوار زشتی کی طرف دھکیل دیا گیا تھا اور وائسرائے اسے اپنی پہلی منزل تجاویزِ دہلی اور نہرو رپورٹ کی قبولیت کی طرف کھینچ لانا چاہتا تھا۔ معلوم یہ ہوا کہ تقسیم کا اصل محرک نہ برطانیہ تھا نہ مسلم لیگ، وہ صرف اور صرف کانگریس تھی۔ یہی دو رخی ہندو ذہنیت تھی جسے کوئی کانگریسی مسلم زعیم نہ سمجھ سکا، اب تو اس کا سمجھنا اور بھی دشوار ہے کہ غلطی کا اعتراف انتہائی مومنانہ ضمیر کے بغیر ممکن نہیں ہوتا۔ کیا مارچ ۱۹۴۷ء کے اس کانگریسی اجلاس مدراس کو تاریخ کے سینے سے کھرچا جا سکتا ہے جس میں کھلے عام ملک کی تقسیم کا مطالبہ کیا گیا تھا؟

رہا وائسرائے کے زیرِ بحث مکتوب میں ''دوسرے بمبئی والوں'' کا حوالہ گو واضح ہو کہ وہ بھی خان صاحب کے موقف کے خلاف اور ہمارے استدلال کی تقویت کا ثبوت ہے۔ حضرت علامہ ان کی برطانیہ دوستی یا کانگریس نوازی سے دسمبر ۱۹۲۷ء ہی میں باخبر تھے وہ سب مخلوط انتخاب کے حامی و داعی تھے۔ علامہ نے قوم کو متنبہ کیا تھا ''ہندوستان کی بدقسمتی سے بمبئی اور کلکتہ کے سرمایہ داروں کو انگلیوں پر نچانے کا موقع مل گیا ہے۔''[۲۰] اور ظاہر ہے کہ حضرتِ علامہ تو جداگانہ انتخاب کے داعی تھے اور یہ حضرت علامہ کا وہ انفرادی اعزاز ہے جس کے برابر مارچ ۱۹۲۹ء کے چودہ نکات تک مسٹر جناح سمیت کسی ہندی مسلم رہنما کو کھڑا کرنے کی کوشش چاہے کتنی ہی فن کارانہ کیوں نہ ہو آسمان کا تھوکا منہ پر کی مصداق رہے گا، لاحاصل ولایعنی شوق۔ چنانچہ بمبئی والوں کے بارے میں حضرت علامہ کا تبصرہ بھی وائسرائے کی پسندیدہ راہ کو مخلوط انتخاب ہی کا راستہ ثابت کرتا ہے، چودہ نکات کے بعد وائسرائے جدھر، جناح کو کھینچ لانے میں کامیابی کا بزعمِ خویش، پرمسرت اظہار کرتا ہے۔ جس پر کانگریس بڑی وفاداری سے قائم تھی اور بمبئی و کلکتہ کے سرمایہ داران کی انگلیوں پر ناچ رہے تھے اور اب شکایت کی جاتی ہے کہ اقبال نے پنجاب کے ساتھ بنگال کا ذکر کیوں نہ کیا؟ کیا وہ پنجاب کی لٹیا بھی ڈبو دیتا؟ تاریخ گواہ ہے کہ اگر کانگریس مسلمانوں کو غلام در غلام بنانے کے درپے نہ ہوتی تو مسٹر جناح اور کلکتہ لیگ کبھی اقبال کی راہ پر نہ آتے۔ اگر ملک کی تقسیم جیسا کہ کانگریسی مسلمانوں کا دعویٰ ہے، برطانیہ کی سازش تھی تو کانگریس کا مسلم کُش رویہ ہی اس کی کامیابی کی ضمانت بنا۔ آخر، میثاقِ لکھنؤ کو ہندو سوراج اور نہرو رپورٹ سے، اور تجاویز دہلی پیش کرنے والے کو بگڑا بچہ اور سب سے بڑا غنڈہ، جیسی نوازشات کے ساتھ ٹھکرانے میں کون مصروف تھا؟ ۱۹۳۵ء کے آئین کے تحت جب

۱۹۳۷ء میں کانگریس کو اقتدار ملا اس کی ''قوم پرستی'' کھل کر سامنے آئی وہ سب کچھ جی بھر کے کیا گیا جس سے مسلمانوں کی اقتصادی حالت تباہ اور اخلاقی قوت پست ہو سکتی تھی اور یوں مسلمانوں کو دوسری راہ اختیار کرنے پر مجبور کیا گیا۔ یہ Other Side انگریز کی پسندیدہ نہ تھی کہ بالآخر اسی Other Side نے ہندوستان، اسلام اور مسلمان کے ساتھ ہندو کو بھی آزادی دلائی۔ نو آبادیاتی خواب بکھر گیا۔ بندے ماترم کا رواج، گاؤ کے ذبیحے پر پابندی پنجاب و بنگال کے لیے برعکس لینڈ ریفارمز کیا کانگریسی حکومتوں کے یہ تاریخی کام انگریز دشمنی پر مبنی تھے یا مسلم کشی پر؟ کیا ان زندہ تاریخی شہادتوں کے بعد بھی یہ کہنا ممکن ہے کہ اقبال کا ''ہندی قومیت کی قدر و قیمت پر از سرِ نو غور کرنے'' کا وہ مشورہ جو کانگریسی بزرگوں کے نام تھا محض شاعرانہ خیال تھا؟ نہیں نہیں یہ مخلوط قومیت کی خواب آور، انگریز دشمن گولی کھا کر غافل ہو جانے والوں کے لیے بانگِ درا تھی۔ یہ خواب نہ تھا یہ پختہ اسلامی جذبہ، عالی دماغی اور محنتِ شاقہ کا ثمر تھا۔ جو بالآخر سب کو ماننا پڑا۔ کانگریس کی قوم پرستی کا ''مزہ پانے'' کے باوجود مسٹر جناح نے معتدل مزاج اور معقول رہنما کی حیثیت سے، آل پارٹیز مسلم کانفرنس کی طرف لپکنے کی بجائے ۱۹۰۶ء سے مسلم تشخص (قوم کے اندر قوم) کی واحد نمائندہ جماعت کے اجتماعی پلیٹ فارم کو دوبارہ متحد کرنے کے لیے مصالحتی کوششوں کو ترجیح دی۔ مصالحت کی اس کوشش میں مخلوط انتخاب یا صحیح تر لفظوں میں ''مخلوط قومیت'' کے ریزہ ریزہ خواب اور مایوس کن مستقبل پر نہرو رپورٹ کے حامیوں کا مسلسل اصرار لازماً ایک مضبوط عامل تھا لیکن مسٹر جناح کی تازہ کوششوں کو صرف ''نہروانی پارٹی'' (جیسا کہ اس وقت کہا گیا) کے خوف کے سپرد کر دینا برحق نہیں ہوگا۔ اسے معروضی حالات میں منتشر مسلم قوم کی شیرازہ بندی کے لیے مصالحت کی آخری کوشش قرار دینا زیادہ قرینِ انصاف ہے۔ اجماعِ امت کی خاطر لاہور لیگ کے سر محمد شفیع سے اتحاد پر گفتگو کی اور یوں دہلی میں لیگ کا اجلاس (مارچ ۱۹۲۹) منعقد کرانے میں کامیاب ہو گئے جس میں حضرت علامہ بھی شامل تھے۔

اس اجلاس کا مقصد آل پارٹیز مسلم کانفرنس کی قرارداد کی روشنی میں تجاویز منظور کرانا تھا لیکن لیگ کے اندر کی ''نہروائی پارٹی'' تو صرف نہرو رپورٹ ہی کو بطور صحیفۂ آسمانی تسلیم کرانے پر تلی ہوئی تھی۔ ایسا ہڑبونگ ہوا کہ اجلاس ملتوی کرنا پڑا۔ اس روداد کی تفصیل میں جانا ہمارا منصب نہیں۔ چنانچہ مسٹر محمد علی جناح اپنے چودہ نکات بھی پیش نہ کر سکے جو بعد میں قومی مطالبات کی حیثیت سے

برصغیر کی مسلم سیاست، میں جناح کے چودہ نکات کے نام سے مشہور ہوئے:[۲۱]

۱۔ ہندوستان کا آئین وفاقی نوعیت کا ہو۔

۲۔ تمام صوبوں کو یکساں طور پر اندرونی خودمختاری دی جائے۔

۳۔ قانون ساز ادارے اور دوسرے منتخب شدہ اداروں (مثلاً ڈسٹرکٹ کونسلوں وغیرہ) میں اقلیتوں کو خاطر خواہ نمائندگی دی جائے۔

۴۔ مرکزی اسمبلی میں مسلمانوں کی تعداد کم از کم ایک تہائی ہو۔

۵۔ جداگانہ طریقِ انتخاب برقرار رکھا جائے۔

۶۔ صوبوں کی ازسرِ نو تنظیم و تشکیل سے پنجاب، بنگال اور سرحدی صوبہ میں مسلمانوں کی اکثریت کو اقلیت میں تبدیل نہ کیا جائے۔

۷۔ مذہبی امور کی مکمل آزادی کی ضمانت دی جائے۔

۸۔ مجلسِ قانون ساز یا دیگر اداروں میں مسلمان اگر کسی بل یا قرارداد کو تین چوتھائی اکثریت سے رد کر دیں تو وہ مسترد تصور کیا جائے۔

۹۔ سندھ کو بمبئی سے علیحدہ کیا جائے۔

۱۰۔ شمال مغربی سرحدی صوبہ اور بلوچستان میں اصلاحات نافذ کی جائیں۔

۱۱۔ آئین میں اس بات کی یقین دہانی کی جائے کہ مسلمانوں کو سرکاری ملازمتوں میں ان کے تناسب آبادی سے زیادہ حصہ دیا جائے گا۔

۱۲۔ مرکزی یا صوبائی حکومتوں میں مسلمان وزراء کی تعداد کسی صورت میں بھی ایک تہائی سے کم نہ ہو۔

۱۳۔ مسلمانوں کی ثقافت اور تہذیب کی حفاظت کی یقین دہانی کرائی جائے۔

۱۴۔ مرکزی قانون ساز ادارے نئے آئین میں وفاقی وحدتوں (یعنی صوبوں اور ریاستوں) کی منظوری کے بغیر آئین میں تبدیل کرنے کا مجاز نہیں ہوگا۔[۲۲]

شاید ہندوستان کی تاریخ میں یہ پہلی بار تھی کہ چند ایک کانگریسی خیمہ برداروں کے علاوہ ملتِ اسلامیہ ہند کے جملہ رہنماؤں نے ان چودہ نکات کی حمایت کی۔ اس طرح اجماعِ امت کا پہلا شاندار مظاہرہ دیکھنے میں آیا۔ ان چودہ نکات میں کوئی بات نئی نہ تھی، یا تو وہ نکات تھے جو میثاقِ لکھنؤ کے ذریعے کانگریس تسلیم کر چکی تھی یا وہ تجاویز جو ۲۲ر دسمبر ۱۹۲۸ء کے کلکتہ اجلاس میں

بادلِ ناخواستہ منظور کر لی گئی تھیں۔ ان نکات کی روحِ اصلی۔ مسلمانوں کو ہندوستان کے اندر ایک باقاعدہ قوم کی حیثیت سے تسلیم کرانا تھا۔ نہرو رپورٹ نہ سہی، حکومت ۱۹۰۶ء سے یہ بات تسلیم کر چکی تھی اور سائمن کمیشن نے بھی اسے تسلیم کر لیا تھا مختصر یہ کہ آل انڈیا مسلم لیگ قریب قریب بائیس سال اپنے مقصد تشکیل سے ادھر ادھر بھٹکنے کے بعد اقبال کی مومنانہ جدوجہد کے نتیجے میں ایک بار پھر اپنے مرکز کی طرف مائلِ پرواز ہوئی۔

(ج) آل پارٹیز مسلم کانفرنس (دسمبر جنوری ۱۹۲۹ء)

نہرو رپورٹ، میثاق لکھنؤ اور دہلی تجاویز کے مقبرے پر تیار ہوئی تھی تاہم بعض مسلم رہنما اس میں ترامیم واصلاح کی توقعات لے کر آل پارٹیز کانفرنس (کانگرسی) میں شریک ہوئے۔ (مولانا) شوکت علی جو کانگریس کے صدر رہ چکے تھے۔ بڑے اعتماد سے اٹھے تاکہ نہرو رپورٹ کو ایک متفقہ دستاویز بنانے کے لیے تجاویز دیں لیکن انھیں ''سب سے بڑا غنڈہ کہہ کر'' چپ کرا دیا گیا۔ اسی طرح مسٹر محمد علی جناح کے تین نکات تو بلا تامل مسترد کر دیے گئے ایک نکتہ (جس کی تفصیل پہلے ہو چکی) انتہائی ذلت آمیز ریمارکس کے ساتھ منظور کیا گیا۔ اس طرح آزادی کے یہ سب سے نام ور مجاہد اور اتحاد کے سفیر بددلی کی اتھاہ گہرائیوں میں ڈوبے ہوئے اس کانفرنس سے نکلے۔ مسٹر محمد علی جناح نے تو لندن کی راہ لی لیکن (مولانا) شوکت علی سیدھے آل انڈیا مسلم کانفرنس لاہور پہنچے۔ نہرو رپورٹ، بلاشبہ تمام اہلِ ہند کے لیے اور ملک کے لیے اہلِ ملک کا تیار کردہ پہلا دستوری ڈھانچہ تھا لیکن ایک میثاق کی حیثیت سے دستور کا متفقہ ہونا بہرحال ضروری ہوتا ہے لیکن برخود غلط کانگریسی رہنماؤں کی نظر میں اس کی اہمیت نہ تھی وہ آل پارٹیز کانفرنس کا نام استعمال کر کے اسے ہندوستان کی متفقہ دستاویز ثابت کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ کانگریس کی اس جعل سازی کو ناکام بنانے کے لیے سر محمد شفیع اور حضرت علامہ نے آل پارٹیز مسلم کانفرس منعقد کرا دی۔ مسلمانانِ ہند نے ان کی آواز پر لبیک کہی۔ ۲۹/دسمبر تا یکم جنوری ۱۹۲۹ء کی آل پارٹیز مسلم کانفرنس مسلم اجماع کا بے نظیر نظارہ تھا جس میں دس نکاتی قرارداد منظور کی گئی۔ چونکہ لاہور لیگ کی قرارداد اور مسٹر جناح کے چودہ نکات سے یہ قرارداد مختلف نہ تھی اس لیے اس کا اعادہ ضروری نہیں البتہ قرارداد کے حق میں حضرت علامہ نے جو تقریر کی اس میں اُنھوں نے خصوصاً تین نکات پر زور دیا ان کی تقریر کے وہ نکات حسب ذیل ہیں:

۱۔ ہندوؤں کے متعلق جو اندازہ، ظن وتخمین کی بنیاد پر قائم کیا گیا تھا، تلخ تجربات کے بعد اب وہ صحیح ثابت ہوا۔

۲۔ سید احمد خان نے ہندوؤں کی تنگ نظری اور چیرہ دستی سے مایوس ہو کر متحدہ قومیت سے علیحدگی اور دستوری تحفظات کی جو پالیسی اختیار کی تھی وہ درست تھی۔

۳۔ ہندوستان کے بعض حصوں میں مسلمانوں کی اکثریت ہے اور بعض میں وہ اقلیت میں ہیں۔ اس حقیقتِ واقعہ کی روشنی میں ایک علیحدہ پولیٹیکل پروگرام بنانے کی ضرورت ہے۔

یہی آخری نکتہ فکر اقبال میں سب سے بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ حضرت علامہ کی نظم چاند اور تارے، نظم ستارہ، پہلے ہی نکتہ کے مطالب رکھتی ہیں اور نظم ''دوستارے'' دوسرے نکتہ کی ہم معنی ہے جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ حضرتِ علامہ اس نظم کے عرصۂ تخلیق (۱۹۰۶ تا ۱۹۰۹) میں گویا سید احمد خان مرحوم سے متفق ہو گئے تھے۔ لیکن دستوری تحفظات کا وہ مقصد جسے مسلم لیگ نے ۱۹۰۶ء تا ۱۹۰۹ء متعین کیا تھا، اب عملی جدوجہد کے مرحلے میں داخل ہو گیا تھا۔ جس کا ''قابل عمل نتیجہ'' صرف اور صرف یہی تھا جو نکتہ نمبر۳ میں بیان کر دیا گیا ہے۔ اب حضرتِ علامہ کی فکری کاوشوں اور عملی اقدامات کا محوری نقطہ یہی تھا۔ مگر افسوس مسلم بنگال ابھی اس طرف متوجہ نہ ہو سکا تھا۔ اہلِ پنجاب اقبال کی آواز پر لبیک کہتے ہوئے جمع ہو گئے۔ حضرتِ علامہ نے اپنی تقریر میں فرمایا:

> حضرات! آج میں نہایت صاف لفظوں میں کہنا چاہتا ہوں کہ اگر مسلمانوں کو بحیثیتِ مسلمان زندہ رہنا ہے تو ان کو جلد از جلد ایک علیحدہ پولیٹیکل پروگرام بنانا چاہیے۔ آپ جانتے ہیں کہ ہندوستان میں بعض حصے ایسے ہیں جن میں مسلمانوں کی اکثریت ہے اور بعض حصے ایسے ہیں جن میں وہ قلیل تعداد میں ہیں۔ ان حالات میں ہم کو علیحدہ طور پر ایک پولیٹیکل پروگرام بنانے کی ضرورت ہے۔ آج ہر قوم اپنے حقوق کے تحفظ کے لیے سعی وکوشش کر رہی ہے پھر کیا وجہ ہے کہ مسلمان اپنے حقوق کے تحفظ کے لیے سعی وکوشش نہ کریں۔ آج اس کانفرنس میں متفقہ طور پر جو ریزرویشن پیش ہوا ہے۔ وہ نہایت صحیح ہے۔ اس کی صحت کے لیے میرے پاس ایک مذہبی دلیل ہے اور وہ یہ کہ ہمارے آقائے نامدار حضور سرورِ عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ میری امت کا اجماع کبھی گمراہی پر نہ ہوگا۔ [۲۳]

حضرتِ علامہ کی تقریر کا یہ مختصر اقتباس ان کی مومنانہ فراست اور تدبر کے معراج پر فائز

عملی سیاست دان ہونے کا ثبوت ہے آپ نے:

(i) مجمل آزادی کے مقابلے میں ''بحیثیتِ مسلمان زندہ رہنے'' کی فکر دی۔ اس اجمال کی تفصیل ''معرکہ دین ووطن'' میں ملے گی۔

(ii) نظم ''دوستارے'' سے جو علیحدہ پولیٹیکل پروگرام کنایتہً دیا گیا تھا وہ مسلم لیگ کے قیام اور بالآخر جداگانہ انتخاب پر آمادگی سے مکمل ہو گیا یعنی ہندو مسلم امتیاز پر قائم امن۔

(iii) اب اس علیحدہ پولیٹیکل پروگرام کا اگلا مرحلہ آغاز ہوا تاکہ ''قابلِ عمل نتیجہ'' تک پہنچا جا سکے یعنی پنجاب و بنگال کے اکثریتی مسلم صوبوں کا اقلیتی صوبوں سے مختلف الحیثیت ہونا۔ اقلیتی صوبوں کا مفاد اکثریتی ہندو سے کسی ایسے معاہدے میں تھا جہاں وہ محفوظ رہ سکیں لیکن اکثریتی صوبوں کا مفاد اس میں تھا کہ وہ اقلیتی صوبوں کے لیے مفید کسی معاہدے کے اثر سے محفوظ رہیں۔ ظاہر ہے نہرو رپورٹ لادین، سوشل ڈیموکریسی کی آئینہ دار تھی۔ تجاویز دہلی کی مخلوط انتخاب پر آمادگی کا یہی ثمر ہو سکتا تھا۔ یہ انتظام بلاشبہ مسلم اقلیتی صوبوں کے لیے مفید تھا لیکن مسلم اکثریتی صوبوں کے لیے لادین ہونا، عنداللہ دینداری کے منافی تھا۔ ان کے لیے ایک اسلامی فلاحی (سوشل ڈیموکریٹ) ریاست ہونا بحیثیتِ مسلمان زندہ رہنے کے لیے ضروری تھا۔ اس اجمال کی تفصیل جناح کے نام خطوط میں ملے گی۔

حضرتِ علامہ کی بقیہ زندگی ان ہی تین نکات کے مطابق ذہنی انقلاب اور عملی جہدِ مسلسل کے لیے وقف رہی۔

حقیقت یہ ہے کہ آل پارٹیز مسلم کانفرنس جو مسلمانوں کا بے نظیر اجتماع تھا، نہرو رپورٹ کو آسمانی صحیفہ سمجھ لینے کی کانگریسی آل پارٹیز کانفرنس کی ہٹ دھرمی سے ممکن ہوا جو عدو شرے برانگیزد کہ در آں خیرِ ما باشد کا مصداق ہوئی۔ ستمبر ۱۹۲۴ء میں حضرتِ علامہ نے سید سلیمان ندویؒ کے نام مکتوب میں جس جماعت کا اس دنیا میں عنقریب پیدا ہونا اس روحانی پیکار کا لازمی نتیجہ بتایا تھا جس میں اس وقت دنیائے اسلام مبتلا تھی کیونکہ ہندوستانی نیشنلزم کی انتہا مشاہدے میں آ چکی ہے [۲۴] وہ جماعت خود حضرتِ علامہ کی فکری تگ و تاز کی آماجگاہ کی حیثیت سے وجود میں آ گئی۔ اب قلوب کے اس حیرت انگیز ہیجان کو راہِ راست پر لگانے کا مرحلہ درپیش تھا جس کے حوالے سے محمد منیر اکبر مرحوم کے نام مکتوب میں لکھا تھا:

میرا مذہبی عقیدہ یہی ہے کہ اتحاد ہوگا اور دنیا ایک بار پھر جلالِ اسلامی کا نظارہ دیکھے گی، ہندوستان میں بظاہر مہاتما گاندھی کی گرفتاری کے بعد امن وسکون ہے مگر قلوب کا ہیجان حیرت انگیز ہے............(۲۵)

اس مختصر تحریر میں ہماری جدوجہد کی مکمل تاریخ بیان کر دی گئی ہے۔ مہاتما گاندھی کی گرفتاری کے بعد ''بظاہر امن وسکون'' اس مایوس کن فضا کی طرف اشارہ ہے۔ جو تحریک عدم تعاون کے تحریک تعاون میں بدلنے اور پنڈت نہرو کی سوراج پارٹی کے جلو میں شدھی اور سنگھٹن کے طلوع سے پیدا ہوئی اور جس پر وائسرائے نے خان عبدالولی خان کے محولہ مکتوب یکم جنوری ۱۹۲۵ء میں کمال اطمینان اور مسرت کا اظہار کرتے ہوئے لکھا تھا:

> The Bridge Gandhi had built to span the gulf between the Hindus and Mohammadans has not only been broken down, but I think it has completely disappeared. There is no outstanding man to compose their differences and head them.(26)

پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ گاندھی جی کے اس عمل پر حضرتِ علامہ انھیں ''مردحق اندیش'' کہہ کر خراج تحسین پیش کر چکے تھے مگر برطانیہ کو اس کی اسی حق اندیشی پر تشویش تھی۔ اس مردِ حق اندیش کی گرفتاری کے بعد جو اختلافات پنڈت نہرو کی سوراج پارٹی نے ''ہندو راج'' کے حوالے سے پھیلائے برطانیہ اس پر کتنا خوش تھا وہ محولہ بالا مکتوب سے ظاہر ہے۔ وہ کسی ''آؤٹ سٹینڈنگ اتحادی'' کے وجود کا خیال بھی نہ کر سکتا تھا لیکن تجاویز دہلی کے خالق نے وہ ناممکن العمل کام کر دکھایا تو برطانیہ اس سے بدظن ہو گیا۔ مکتوبِ محولہ عبدالولی خان ۲۰؍مئی ۱۹۲۹ء۔

> The British were cheesed off with Mr: Jinnah because he favoured joint electorate.(27)

چنانچہ گاندھی جی باہر آئے تو فضا بدلی ہوئی تھی۔ وہ دنگئی مسلمانوں کے مقابلے میں ہندو کو جس بزدلی کا طعنہ دیتے تھے وہ اب نہ رہی تھی اور ہندو دنگئی ہو چکا تھا۔ خان عبدالولی خان کو شکایت ہے کہ گاندھی جی نے خان عبدالغفار خان کی بجائے نہرو کو کانگریس کا صدر بنانا چاہا (راجگوپال اچاریہ محض برائے بیت تھے خان صاحب کا ذہن اس طرف نہیں جا سکا)(۲۸) گاندھی جی کو ایسا ہی کرنا تھا وہ خان برادران اور دیگر کانگریسی مسلمانوں سے جو کام لے سکتے

تھے لے چکے تھے۔ برطانیہ اور کانگریس مطمئن تھے کہ تجاویز دہلی نے مسلمانوں میں ایسی پھوٹ ڈال دی ہے کہ وہ اب کبھی نہ جڑ سکیں گے لیکن حضرتِ علامہ نے اس ''پرسکونی'' میں جس ''ہیجانِ قلوب کی حیرت انگیزی'' کی خبر دی تھی وہ بلاشبہ ان ہر دو اتحادیوں کے لیے حیرت ہی نہیں، پریشانی کا باعث بھی بن گئی۔ اس کا کھلا اظہار وائسرائے کے مکتوب ۲۱/ مارچ ۱۹۲۹ء سے ہوتا ہے جسے خان عبدالولی خان نے وائسرائے کی اس وقت کی پریشانی میں شریک ہوتے ہوئے اب نقل کیا ہے:

> The two wings of the Muslims League are to meet in Delhi at the end of this month with a raproachment between Sir Mohammad Shafi and Jinnah. Jinnah may be expected to regain before long his former commanding influence in the Muslim League.(29)

درج بالا مبنی پر حقائق تجزیے کی روشنی میں جناح کی پہلی پوزیشن پر واپسی برطانیہ کو صاف صاف پریشان کرتی نظر آتی ہے۔ اسی لیے تو ''نہروانی پارٹی'' کو مسلم لیگ کے متحدہ اجلاس کے درہم برہم کرنے پر مامور کیا گیا تھا تاکہ محمد علی جناح کے متفقہ چودہ نکات پیش ہی نہ ہوں اور اتحاد بین المسلمین کا وہ مظاہرہ ہو ہی نہ سکے جسے اقبال نے ''جلالِ اسلامی کے نظارے'' سے تعبیر کیا تھا۔ نہروانی پارٹی کے اس رویے پر حضرتِ علامہ کے تاثرات ملاحظہ ہوں:

> نہرو رپورٹ کی مختصر سی حامی ٹولی کا رویہ، دہلی لیگ میں بڑا ہی افسوس ناک تھا۔ تاہم ہمارا خیال ہے کہ مسلمان قوم کو اس بات سے پریشان نہیں ہونا چاہیے جس پر اس مختصر گروہ کی مساعی منتج ہوئی ہیں۔ قوم اس امر کا مظاہرہ کرنا چاہتی ہے کہ نہرو رپورٹ ہندوستان کی اکثریت کے لیے قابلِ قبول نہیں۔ (یہی برطانیہ اور کانگریس کی مشترکہ پریشانی کا اصل سبب تھا۔) حامیانِ نہرو رپورٹ کو سمجھ لینا چاہیے کہ ۶۲ ارکان (۳۰) کے چلے جانے کے بعد جب کہ آل انڈیا مسلم لیگ کا ایک معمولی سا حصہ باقی رہ گیا تھا، (۳۱) کسی قرارداد کی منظوری کوئی معنی نہیں رکھتی۔ بہرحال وہ نہرو رپورٹ کی حمایت میں قرارداد کی برائے نام منظوری پر تلے ہوئے تھے اور اُنھوں نے کھلا اجلاس لیگ کے مستقل صدر، مسٹر جناح کا انتظار کیے بغیر ڈاکٹر عالم کو عارضی طور پر صدر بنا کر شروع کر دیا۔ (۳۲)

مسٹر محمد صادق ایم ایل سی اور مسٹر جناح کی طرف سے ڈاکٹر کچلو کے بیان کے مطابق یہ

اعلان کہ اجلاس نہرو رپورٹ کی منظوری کی قرارداد پیش ہونے سے پہلے ہی ملتوی ہو گیا کو بنیاد بنا کر حضرت علامہ نے کہا:

ہمارا خیال ہے کہ محض لیگ کے اجلاس کے التواہی میں ہماری فتح مضمر ہے۔ (۳۳)

اب اگر تو ہندوستان کو برطانیہ کی نوآبادی نہ بننے دینا اور ''ہندو راج'' کی راہ ہموار نہ ہونے دینا other side ہے جو نہرو رپورٹ کو متنازعہ قرار دینے سے ظاہر ہے تو پھر یقیناً چودہ نکات کا خالق اس طرف ''other side'' گیا اور اگر بحیثیتِ مسلمان زندہ رکھنا ہی برطانوی وفاداری کا اعزاز تھا تو پھر حضرتِ علامہ کا ادھر چلا جانا بدیہی ہے اور اگر نہیں اور یقیناً نہیں کہ برطانیہ یہ ہر دو مقاصد پورے ہوتا اسی طرح نہیں دیکھ سکتا تھا جس طرح کہ کانگریس کے لیے ناقابلِ برداشت تھا تو پھر ''برطانوی وفاداروں'' کی وہ فہرست قطعاً غلط ہے جو خان صاحب مرتب کرنے کے درپے ہیں۔

مسلم رہنماؤں کا تجاویز دہلی کی پیدا کردہ وسیع خلیج پاٹ کر مل بیٹھنا، جلالِ اسلامی کا وہ دوامی نقش تھا جو کانگریس اور اس کے ولی، برطانوی حکومت کے لیے کسی طور پر خوش منظری کا موجب نہیں ہو سکتا تھا۔ برطانیہ کی کوششیں رائگاں گئیں تو کانگریس کو بددلی نے گھیر لیا۔ نہرو رپورٹ متنازعہ ہو گئی تو کانگریس تشدد پر اتر آئی۔ عدم تشدد کے زمانے کی تیاری کو استعمال میں لائے جانے کا موقع آ گیا۔ کانگریس نے الٹی میٹم دے دیا اگر نہرو رپورٹ کو ایک سال کے اندر اندر من وعن تسلیم نہ کیا گیا تو کانگریس مطالبات کے حق میں مناسب اقدام کرے گی۔'' ۱۹۲۹ء کے اواخر میں کانگریس نے نہرو رپورٹ کو دریا برد کرنے کے لیے لاہور میں، کنارِ راوی کا انتخاب کیا۔ وہی ''شہرِ زندہ دلاں'' جہاں سے خطبہ الہ آباد کی تکمیلی قراردادِ پاکستان نے طلوع ہونا تھا۔ ایک قدم اور آگے کانگریس نے نہرو رپورٹ کو زائد المیعاد کہہ کر آزادیٔ کامل کی قرارداد منظور کر دی۔

تاریخ کا فیصلہ یہی ہے کہ اگر اقبال کی مومنانہ پکار آل پارٹیز مسلم کانفرنس کے ذریعے اجماعِ امت کا اہتمام اور لاہور لیگ، تجاویزِ دہلی کے خلاف صدائے احتجاج بلند نہ کرتی تو نہرو رپورٹ دریا برد ہونے کی بجائے ہندوستان کو نوآبادی بنانے ہی کے کام آتی اور ''کامل آزادی'' کبھی نصب العین نہ بن سکتی۔ لارڈ اِروِن اور گاندھی کے درمیان تو اس بات پر سمجھوتہ ہو گیا تھا کہ حکومتِ برطانیہ کا نصب العین یہی ہے کہ ہندوستان کو درجہ نوآبادیات دیا جائے لیکن اس

نصب العین تک پہنچنے کے لیے ارتقائی عمل کی ضرورت ہے۔''(۳۴)

نہرو رپورٹ اسی ارتقائی عمل کا آلہ تھا اسی لیے تو کانگریس ''مالک'' سے زیادہ اس کی وفادار تھی اور کسی ایسی تجویز کا سننا بھی اسے گوارا نہ تھا جو اس کی روح کے منافی اور ''مالک'' کی مرضی کے خلاف تھی لیکن اقبال کی اذاں اس بت کدے میں ایسی گونجی کہ سارا ہندوستان ''نیا شوالہ'' نظر آنے لگا، کوئل کی اذاں سے مرغانِ نغمہ سنج بیدار ہوئے اور قانونِ سحر کا تار تار بجنے لگا، ''کامل آزادی'' مگر بدنصیبی سے کانگریس ایک بار پھر ''ترکِ موالات'' کی راہ پر چلنے لگی مومن ایک سوراخ سے دوبار نہیں ڈسا جاتا اور بقولِ اقبال ہندوستان کے مسلمان اب باشعور ہو چکے تھے۔ دو ماہ بعد جب کانگریس نے سول نافرمانی کی تحریک چلائی تو ماسوائے خان برادرانِ سرحد، مسلمان من حیثیتِ القوم، نو آبادی کے برطانوی نصب العین کے اس نامحسوس ارتقائی عمل سے الگ رہے۔(۳۵)

اب وہ ''کرائے کے ٹٹو'' بننے کو تیار نہ تھے۔(۳۶) اب وہ مجبور اقلیت بھی نہ رہے تھے۔ ایک تاریخ ساز قومی کردار سے لیس قوم بن کر ابھرے تھے۔ اب اقبال اس منزل سے بھی بہت آگے تھا جہاں اسے تاثر کے جہاں میں پریشانی کے خاتمے کا احساس ہوا تھا۔ اب نہ صرف یہ کہ اس کی غزل خوانی اہلِ گلشن پہ گراں نہ تھی بلکہ اس کے رجز پر قافلے رواں دواں ہو گئے تھے۔ وہ جو کل تک جناح لیگ شفیع لیگ، مجلسِ خلافت، جمعیۃ العلماء کے سانچوں میں الگ الگ ڈھلے ہوئے تھے پگھل کر آل پارٹیز مسلم کانفرنس میں ڈھل چکے تھے۔ ایک مضبوط رسی تھامے ہوئے۔ اگر قوم اس جماعت الرجال کو کہا جاتا ہے جو یقومون مع داعیھم فی الشد ائد تو یقیناً مسلمانانِ ہند آج قوم تھے جن کی قوتِ قائمہ۔ بحیثیت مسلمان زندہ رہنے کی آرزو تھی، جو صرف اقبال کے صورِ سرافیل کا اثر تھا۔ لا انساب لھم کا محشرستانِ سیاست۔ اس نے جو کہا تھا وہ سچ ثابت ہو گیا:

مری نوا میں نہیں ہے ادائے محبوبی
کہ بانگِ صورِ سرافیل دل نواز نہیں(۳۷)

آل پارٹیز کانفرنس کے صدرِ مجلس سر آغا خان مرحوم کا یہ انتباہ اس کی دلیل ہے کہ ''مسلمان کمیونٹی یا فرقہ نہیں، نیشن یا قوم ہے۔ اس لیے کوئی مقرر مسلمانوں کے لیے فرقے کا لفظ استعمال نہ کرے۔''(۳۸)

عشق از فریاد ما ہنگامہ ہا تعمیر کرد
ورنہ ایں شہرِ خموشاں، ہیچ غوغائے نداشت (۳۹)

جو ''راز'' کبھی بکمالِ احتیاط، اشاروں، کنایوں میں بیان ہوا کرتا تھا، قلوب کا حیرت انگیز ہیجان اب کھلے عام اس کے چرچے چاہتا تھا:

بکسے عیاں نکردم ز کسے نہاں نکردم
غزل آنچناں سرودم کہ بروں فتاد رازم (۴۰)

اب اہلِ ہند دو کیمپوں میں منقسم تھے ایک طرف بظاہر ''کامل آزادی'' مگر بہ باطن برطانوی تولیت کے زیرِ سایہ متحدہ ہند یونین میں ہندو راج کے آرزومند اور اُن کے عاقبت نااندیش مسلم ساتھی اور دوسری طرف ہندوستان اور اہلِ ہند کی آزادی کے وہ طلب گار جو مسلمانانِ ہند کے لیے بحیثیتِ مسلمان زندہ رہنے کو دنیا و مافیھا سے عزیز تر سمجھتے تھے۔ معلوم نہیں برطانوی حکومت کے لیے خسارے کا سودا کس طرف تھا اور کون لوگ برطانوی وفاداری کا لقب پانے کا استحقاق رکھتے ہیں۔ برطانیہ نے اس مشکل گھڑی میں ایک اور ارتقائی منزل تجویز کی یعنی گول میز کانفرنس، وقت گذاری کے تاخیری حربوں میں مگن، مگن ہی رہے۔ مگر علامہ کے دلِ مضطرب و آگاہ کی لگن اور بھڑک رب کعبہ کے حضور مناجاتوں کا سلسلہ چلا۔

بہ ضمیرم آنچناں کن کہ ز شعلۂ نوائے
دلِ خاکیاں فروزم، دلِ نوریاں گدازم (۴۱)

ذرا اس دعا کے پیچھے کارفرما فاتحانہ مسرت ملاحظہ ہو اور منصب دوگونہ تھا۔ دلِ خاکیاں را افروختن اور دلِ نوریاں را گداختن۔

یہ سب کچھ یک لخت نہیں ہو گیا تھا۔ حضرتِ علامہ اس ''قابلِ عمل نتیجہ'' کا انتظار ۱۹۰۴ء سے کر رہے تھے۔ آج قوم ان کی آواز پر لبیک کہنے کے لیے ''قربِ فراق آمیز'' کے سارے وسوسے جھٹک کر اکٹھی ہو گئی تھی۔ یہ اقبال کے اس تدبر کا ثمر تھا جو اس نے ۱۹۰۳ء میں ''سید کی لوح تربت'' کے تحت ''مدبرانہ دلیری کا عصا تھام کر چلنے'' اور قوم کی رہنمائی و راہبری کا حق ادا کرنے کے عزم کے حوالے سے ظاہر کیا تھا۔ یہ اقبال کی سیاست کا انمٹ اور مثالی نقش تھا جس نے ہندوستان کی تقدیر بدل دی نہ صرف مسلمانانِ ہند کو بحیثیت قوم تاریخی کردار ادا کرنے کا حوصلہ دیا اور بالآخر آزادی سے ہم کنار کر دیا بلکہ پورے ہندوستان کو آزادی دلا دی۔

اگر حضرت علامہ سائمن کمیشن اور تجاویزِ دہلی کے حوالے سے دوررس نظریاتی جنگ نہ چھیڑتے تو ہندوستان کا مستقبل وہی ہوتا جو برطانوی حکومت کا نصب العین اور نہرو رپورٹ کا دلخوش کن خواب تھا۔ اگر حضرت علامہ آل پارٹیز مسلم کانفرنس میں جداگانہ حقِ نیابت پر اجماع نہ کرا چکے ہوتے تو ملک برطانوی نوآبادی اور مسلمانانِ ہند تیسرے درجے کے شہری ہوکر زندگی بسر کرنے پر مجبور ہوتے اس واضح اور تاریخی شہادت کے ہوتے ہوئے ڈاکٹر عبدالحمید کی طرف سے تعریف کے خوبصورت ملبوس میں لپٹی ہوئی یہ تنقیصی رائے جو بظاہر اقبال اور محمد علی جناح کا موازنہ و مقابلہ کرتے ہوئے روا رکھی گئی کسی طرح بھی صائب قرار نہیں دی جاسکتی۔

''اقبال کا مزاج مختلف تھا وہ ساری عمر عملی سیاست سے دور رہے اور جب اس میں داخل ہوئے تو اُنھوں نے سیاسی داؤ پیچ کے معاملے میں کوئی ایسے نقوش نہ چھوڑے جو اس سلسلے میں ان کی یاد کو تازہ رکھتے۔''(۴۲)

کوئی بھی شخص جسے لاہور لیگ اور کلکتہ لیگ اور اسی حوالے سے آل پارٹیز کانفرنس اور آل پارٹیز مسلم کانفرنس کے معاملے میں حضرت علامہ کے کلیدی کردار اور اس کے ملک گیر اور دور رس نتائج سے آگاہی حاصل ہو وہ ہرگز یہ تسلیم کرنے کو تیار نہ ہوگا کہ ''اقبال نے سیاسی داؤ پیچ کے معاملے میں کوئی ایسے نقوش نہ چھوڑے جو اس سلسلے میں اس کی یاد کو تازہ رکھتے۔'' اگر سیاسی داؤ پیچ سے مراد وہ منافقت ہے جو کل اور آج کی سیاست کا طرہ امتیاز ہے اور تھی۔ تو اقبال یقیناً اس سے محروم تھا۔ مگر یہ ''صفاتِ عالیہ'' تو خود حضرتِ قائد کو اپنانے کے لیے بھی ترستی رہیں جن سے اقبال کا موازنہ کرتے ہوئے یہ الفاظ مرقوم ہوئے۔ ڈاکٹر عبدالحمید صاحب نہ معلوم کس کی تنقیص چاہتے تھے۔ شکر میں لپٹی ہوئی اس زہریلی گولی سے نامعلوم اُنھوں نے کس کو شکار کرنا چاہا۔ معانی کی گہرائی و گیرائی تو بظاہر دونوں ہی کو اس کا ہدف بتاتی ہے۔ ایک ایسی کتاب میں جس کا عنوان ہی ''اقبال بحیثیت مفکر پاکستان ہے'' یہ جملہ عنوان کی تردید کرنے سے زیادہ کوئی کام نہیں دیتا۔ آخر وہ کس کے تراشے ہوئے سیاسی نقوش تھے جن پر چل کر ''ہندو مسلم اتحاد کا سفیر'' شرارتی نامعقول اور بگڑا بچہ ہونے کے اعزازات پانے کے بعد مسلمانانِ ہند کا قائداعظم بنا اور دنیا کے نقشے پر وہ نقشِ سبز ابھارنے میں کامیاب ہوا جو سب سے بڑی اسلامی مملکت اور براعظم ایشیا کی بلند تر فصیل ہے'' یہی اقبال کی فکری بلندی، اعلیٰ بصیرت، پختہ یقین اور بے مثال

عملی سیاست کا انمٹ اور مثالی نقش ہے۔ ع

کہ خاک راہ کو بخشا ہے ''اُس'' نے ذوقِ الوندی

(د) خطبات مدراس:

۱۹۲۹ء سے ۱۹۳۳ء تک کا زمانہ حضرت علامہ نے لاہور سے باہر اور اکثر سفر میں گزارا۔ ۱۹۲۸ء میں سائمن کمیشن کے مقاطعہ یا تعاون اور مخلوط یا جداگانہ انتخاب کے سوال پر کلکتہ اور لاہور لیگ کا معرکہ لاہور لیگ نے جیتا جس کی حقیقی قیادت حضرت علامہ کر رہے تھے۔ آل پارٹیز مسلم کانفرنس کا قیام ایک ایسا کارنامہ تھا جس نے نہرو رپورٹ ہی کو ایک متنازعہ رپورٹ ثابت کر کے نیشنل کانگریس کے کل ہند کی اجارہ دار ہونے کی نفی نہیں کی تھی، بلکہ لارڈ اِرون کے اس اعلان کو کہ ''حکومت برطانیہ کا آخری نصب العین ہندوستان کو درجہ نو آبادیات دینا ہے۔'' پادر ہوا ثابت کیا۔ صرف آزادی، بنام انگریز دشمنی اب مسلمانوں کا مقصد نہ تھا بلکہ وہ آزادی نصب العین بنی جس سے اسلام آزاد ہو۔ اس کانفرنس نے حضرت علامہ اور ان کے ساتھیوں کی سیاسی سوجھ بوجھ اور مستقبل بینی کو منوایا۔ مارچ ۱۹۲۹ء میں دونوں لیگوں کا مشترکہ اجلاس اور مسلم کانفرنس ہی کی قرارداد کو جناح کے چودہ نکات کی صورت میں منظور کرا لینا، ہندوستان کے اندر ''مسلم اتحاد'' کا پہلا بے مثال مظاہرہ تھا۔ مسلم اکثریتی اور اقلیتی صوبوں کے لیے ''علیحدہ پولیٹیکل پروگرام'' کا اقبالی منصوبہ مسلم لیگ کے اتحاد کے ساتھ، نہ صرف ''اجماعِ عام'' سے مشرف ہوا بلکہ برصغیر میں مسلم سیاست میں بار بار کی مایوسیوں میں ایک تازہ تر پُر امید تحریک کا ذریعہ بنا۔ اب حضرتِ علامہ اور نہیں تو پنجاب اور بنگال میں دو مستحکم مسلم صوبوں کو ابھرتا دیکھنے لگے۔ لہٰذا ضرورت اس امر کی تھی کہ ایک مثالی اسلامی صوبے کے لیے جس دستور العمل کی ضرورت ہے مسلمانانِ ہند نظریاتی بنیادوں کے اعتبار سے بھی اس کے لیے تیار ہوں۔

اسی مقصد کے تحت حضرت علامہ نے دینی تفکر کی تشکیل جدید، پر توجہ دی، خلافتِ اسلامیہ اور اسلام بحیثیت سیاسی و اخلاقی نصب العین جیسے مقالات اس کی بنیاد ہے مرحوم علامہ میر ولی اللہ ایڈووکیٹ ایبٹ آبادی نے ۲۵/فروری ۵۳ء کو اسلامیہ کالج پشاور میں یوم اقبال کی تقریب سے خطاب کرتے ہوئے بتایا تھا۔

معزز سامعین میرا طالب علمی کا زمانہ تھا کہ اقبال دو تین بار ایبٹ آباد تشریف لائے۔ ان کے

بڑے بھائی ان دنوں وہاں پی ڈبلیوڈی میں تھے۔ پہلی بار میں انھیں وہیں ملا۔ اس کے بعد ان کی آخری بیماری تک کے دوران، ہر سال ان کے شرفِ ملاقات سے مستفیض ہوا۔ سرگزشتِ آدم والی نظم اُنھوں نے پہلی بار ایبٹ آباد کے ایک جلسے میں سنائی تھی...... اس جلسے میں اُنھوں نے فقہِ اسلامی کی تشکیلِ نو کی ضرورت پر بھی تقریر کی تھی اور یہ خیال ہمیشہ ان کے دل میں رہا............(۴۳)

گمانِ غالب ہے کہ یہ تقریر ''قومی زندگی'' ۱۹۰۴ء کا حصہ تھی، ۱۹۱۰ء میں حضرت علامہ نے ''ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر'' میں اس تشکیلِ نو کے لیے ''ایک سے زیادہ دماغوں'' کی ضرورت پر زور دیا۔ ۱۴؍نومبر ۱۹۲۳ء کے مکتوب بنام سعیدالدین جعفری میں اُنھوں نے مسلمان کے لیے قومی تعصب کے لیے نہیں بلکہ خالصتاً للہ اپنی زندگی میں عملی انقلاب پیدا کرنے کی اہمیت پر زور دیا اور لکھا:

......اور اگر دماغی قوت رکھتا ہے تو اپنی بساط کے مطابق اسلام کے سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کرے، مسلمانوں کو تو سیاست سے پہلے اشاعتِ اسلام کا کام ضروری ہے۔ تاہم دونوں کام ساتھ ساتھ بھی ہو سکتے ہیں۔ (۴۴)

یہ بات کسی دلیل کی محتاج نہیں کہ حضرتِ علامہ اسلام کی قوتِ قائمہ پر ایمان رکھتے تھے، اشاعتِ اسلام کا کام ان کے نزدیک صرف تبلیغ نہ تھا بلکہ ''اپنی زندگی میں عملی انقلاب پیدا کرنا'' ان کے نزدیک اشاعتِ اسلام کا حقیقی راستہ تھا۔ پوری دنیا میں سیکولر نظاماتِ اجتماع کی تشکیل اس تصور پر قائم تھی کہ ''مذہب نے جو کردار ادا کرنا تھا کر لیا، اب مذہب کا کوئی کردار نہیں رہا''۔ حضرتِ علامہ کا تاریخی شعور اس مفروضے کو دو حوالوں سے پرکھتا تھا۔ پہلا حوالہ وہ معروضی صورتِ حالات جس میں لادین نظامات نے جنم لیا۔ یعنی کلیسیا کے آسمانی اختیار کا وہ بے خدا الٰہی نظام (بے دین دینداری) جہاں صرف اہلِ مذہب ہی دین و دنیا کے مالک و مختار تھے جس کے برپا کردہ ظلمتِ طاغوت کے خلاف ''پادری لوتھر'' نے تحریکِ اصلاح چلائی۔ چونکہ ان مذاہب میں کلیسائی اختیار ہی دین تھا، لہٰذا اس اختیار کا عوام کو سپرد ہو جانا بھی دین ہی رہا۔ پہلی صورت مذہبی سیکولرازم کی تھی تو دوسری لامذہب سیکولرازم کی جس میں مذہب اجتماعی زندگی سے نکل کر انفرادی سطح تک آ گیا اور پوجا پارٹ تک محدود ہو گیا۔ حضرت علامہ ایمان و ایقاں کی حد تک اسلام کو ایک سوشل نظام سمجھتے تھے۔ جس کا تاریخی ثبوت ریاستِ مدینہ نے دستورِ مملکت

دے کر فراہم کر دیا تھا۔ اس دستور نے جس کا تاریخی نام میثاقِ مدینہ ہے۔ تاریخ انسانی میں پہلی بار ریاست کو مقتدر اعلیٰ ماننے کے بجائے عوام کا باہمی معاہدہ قرار دیا تھا۔ اس طرح تشکیلِ حکومت سے حکومت کی معزولی تک اور قانون سازی سے عدلیہ تک ''اجتماعی رائے کو قرآن و سنت'' کے تابع کر کے، حریت، مساوات اور حفظِ بنی نوعِ انساں کا لاثانی، نظامِ اجتماع دیا تھا۔ رائے کو معروضی واقعات کی روشنی میں اصولِ دین کے تابع قیاس کی اجازت دی لیکن اس کے قابلِ نفاذ ہونے کے لیے ''اجماعِ امت'' کی کڑی شرط لگا دی۔ اس طرح ''حاکمیتِ الٰہیہ'' کو ارباباً من دون اللہ کے آغاز سے محفوظ کر دیا۔ یہی اسلامی روح تھی جس نے روسو کی فکر کو منور کیا اور یہی اسلامی روح تھی جو تشکیل جدید کی ہر سطر میں رواں دواں ہے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اسلام اقوامِ انسانی کے لیے سب سے بڑی نعمت ہے کیونکہ اس کا غیر طبقاتی نظام نسل، رنگ، علاقہ کے امتیازات کو مٹا کر ''وحدتِ آدم'' کی تعلیم دیتا ہے۔ یہ ''ایک قدم ہے نوعِ انسانی کے اتحاد کی طرف یہ ایک سوشل نظام ہے جو حریت و مساوات کے ستونوں پر کھڑا ہے...... میرے نزدیک عملی نقطہ خیال سے صرف اسلام ہی بنی نوعِ انساں کی خدمت کا کارگر ذریعہ ہے۔ باقی ذرائع محض فلسفہ ہیں خوش نما ضرور ہیں مگر نا قابلِ عمل''۔ (۴۵)

یہی ۱۹۱۰ء کے ''ملت بیضا'' میں بیان کردہ خیالات ہیں۔ خطبات مدراس تو صرف تین تھے بعد میں لندن کے تبلیغی مقالات اور بعض دوسرے مقالات کو یک جا کر کے انھیں Reconstruction of Religious Thought in Islam کے نام سے مدون کر دیا گیا۔ ان مقالات میں حضرت علامہ نے اسلام کو بطور ضابطۂ حیات پیش کر کے ایک مثالی اسلامی فلاحی ریاست کی تشکیل کی صورتِ قائمہ دکھائی ہے۔ ان تمام خطبات کا فرداً فرداً جائزہ نہ تو اس مقالے کے معینہ حدود و ثغور میں ممکن ہے نہ ضروری--- صرف خاکہ پیش کر کے یہ گزارش کرنے کی اجازت چاہوں گا کہ وطنِ عزیز کے سارے دکھوں کا علاج اس فکر کے عملی نفاذ میں مضمر ہے ورنہ یا تو لادینی رہے گا یا مذہبی سیکولرازم آئے گا جس کا انجام بھی لادینی ہی رہے گا۔ اللہ ہمیں ان روحانی بیماریوں سے محفوظ فرمائے آمین۔ خطبات کے عنوان حسب ذیل ہیں:

پہلا خطبہ	مسلم اور مذہبی مشاہدات
دوسرا خطبہ	مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار
تیسرا خطبہ	ذاتِ الٰہیہ کا تصور اور حقیقتِ دُعا

چوتھا خطبہ خودی، جبر وقدر حیات بعد الموت

پانچواں خطبہ اسلامی ثقافت کی روح

چھٹا خطبہ الاجتہاد فی الاسلام

ساتواں خطبہ کیا مذہب کا امکان ہے۔

گویا پہلا اور آخری خطبہ ہی دراصل وہ حرفِ اول وحرف آخر ہے۔ جو ان خطبات کی اہمیت کو واضح کرتا ہے اور ان کا ثبوت دوسرے خطبے سے چھٹے خطبے تک کے مطالب دیتے ہیں۔ جب تک ان پر کما حقہ عمل نہیں ہوگا۔ ہر دینیاتی ایجاد اسلام کو ناکام ثابت کر کے، تقدیرِ انسانی کو طاغوت کی بندگی کے حوالے کرنے کا ظلم ہوگا۔

ان خطبات کا آغاز عقل اور وجدان (جبلی شعور اور شعورِ نبوت) کی بحث سے ہوتا ہے اور مذہب کے ابدی کردار پر بات ختم ہو جاتی ہے۔ حقیقی تصورِ الہٰ کی یافت کے لیے وحی کا عقل کی رہنمائی کے لیے ضروری ہونا اور احدیت باری تعالیٰ کی بحث ہی درحقیقت وہ ''اصل'' ہے جس سے دیگر خطبات بطور فروع پھوٹتے ہیں۔ احدیتِ باری کے روحانی عقیدہ کا دعا۔ (عبادات) میں ظہور اور وہ بھی بصورتِ اجتماع۔ درحقیقت جماعت سازی یا قومیت کے مذہبی نقطۂ نظر کی وضاحت ہے۔ جبر وقدر، موت وحیات، حیات بعد الممات، جنت دوزخ (جزا وسزا) ایسے مابعد الطبیعاتی مسائل ہیں جن کا اساسی تعلق ''انسانی خودی'' کے قیام (تعمیر) سے ہے تاکہ انسان، ابلیسی مادیت پرستی کے جبر (اسفل سافلین) سے اٹھ کر حریت ومساوات کے احسنِ تقویم پر فائز ہو سکے۔ جو مقامِ نجات وسکینہ ہے۔ یہی اقبال کا فلسفۂ تقدیر امم ہے، جو سزا و جزا کو احوالِ قومی کی صورت میں دکھاتا ہے۔ ان موضوعات پر متکلمینِ اسلام ہمیشہ سے لکھتے چلے آئے ہیں اور آج بھی لکھ رہے ہیں لیکن حضرت علامہ کے خطبات ان الٰہیاتی مباحث کو جدید فلسفیانہ اسلوب میں جدید معاشرتی نظام کے حوالے سے زیر بحث لاتے ہیں اور یوں بنی نوع انساں کے عمرانی مسائل کا حل تجویز کرتے ہیں۔ یہی وہ بنیادی فرق ہے جو حضرتِ علامہ کے خطبات (تجدید واحیائے ملت) کو منفرد مقام بخشتا ہے۔ ''اسلامی ثقافت کی روح'' اور ''الاجتہاد فی الاسلام'' ان خطبات کا ماحصل ہیں۔ ان خطبات کو مدون کرتے وقت حضرتِ علامہ نے مقدمہ میں یہی نکتہ واضح کرتے ہوئے لکھا تھا:

بایں ہمہ یاد رکھنا چاہیے کہ فلسفیانہ غور وتفکر میں قطعیت کوئی چیز نہیں اور شاید ان نظریوں سے جو

ان خطبات میں پیش کیے گئے ہیں زیادہ بہتر نظریے ہمارے سامنے آتے جائیں گے۔ ہمارا فرض بہرحال یہ ہے کہ فکر انسانی کے نشو ونما پر باحتیاط نظر رکھیں اور اس باب میں آزادی کے ساتھ نقد وتنقید سے کام لیتے رہیں۔ (۴۶)

یہی اسلامی ثقافت کی روح ہے، یہی عقیدہ خاتمیت کا ثقافتی پھل اور یہی الاجتہاد کا خلاصہ ہے جو ٹھہرا ذرا کچل گیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

نوعِ انسانی ایک ہے اس لیے کہ وہ محیط برکل ذات جس نے ہر شے کو اپنے دامن میں لے رکھا ہے جو ہر ''انا کی'' خالق اور اس کا سہارا ہے ایک ہے۔ لہٰذا قرآن مجید نے نسل اور قوم اور شعوب وقبائل کی تقسیم کو تعارف کا ایک ذریعہ ٹھہرایا تو اس کی وجہ یہی ہے۔ (۴۷)

چنانچہ ''اسلام میں'' صلوٰۃ باجماعت'' حصولِ معرفت ہی کا سرچشمہ نہیں اس کی قدر و قیمت کچھ اس سے بھی بڑھ کر ہے۔ صلوٰۃ باجماعت سے اس تمنا کا اظہار ہونا بھی مقصود ہے کہ ہم ان سب امتیازات کو مٹاتے ہوئے جو انسان اور انسان کے درمیان قائم ہیں۔ اپنی اس وحدت کی ترجمانی جو گویا ہماری خِلقت میں داخل ہے، اس طرح کریں کہ ہماری عملی زندگی میں اس کا اظہار سچ مچ ایک حقیقت کے طور پر ہونے لگے۔'' (۴۸)

پانچویں خطبہ میں (اسلامی ثقافت کی روح) درحقیقت، قومیت کی مذہبی اساس کے حوالے سے رواں مسلم تحریکوں کے افکار اور ثقافتِ اسلامیہ سے متعلق غیر مسلموں کے خیالات پر جرح کے ساتھ، اسلامی ثقافت کے روحانی اصولوں کے خارجی مظاہر پر اطلاق سے بحث کی گئی ہے اور نظریۂ نجات کے ان تمام حوالوں کو مسترد کیا گیا ہے جو کفارہ سے انتظار تک پھیلے ہوئے ہیں اس بحث کا نقطہ اختتام یہ ہے کہ ملتِ اسلامیہ اپنے عقیدۂ ختم رسالت کی بدولت ان قوموں میں مقامِ ارفع پر ہے جو نجات پا چکی ہیں لہٰذا ''جو طالب علم یہ سمجھنا چاہتا ہے کہ اسلام کے اصولِ خاتمیت کے معنی تہذیب وثقافت کے لیے کیا ہیں تو اس کو چاہیے کہ وہ اس (اسلامی اصولِ حرکت) کی سمت رخ کرے۔ جس کی طرف ہم اس سے پہلے اشارہ کر آئے ہیں (عقیدہ خاتمیت کہ دین مکمل ہو کر عقلِ استقرائی آزاد ہو گئی اب کوئی آنے والا نہیں۔ نہ کسی کا الہام واجب الاتباع ہے۔ گویا ایک رائے رہ گئی جس میں صاحب الوحی۔ الرسولِ آخر ﷺ بھی امتیوں ہی کی طرح ایک بشر تھے فاذا امرتکم بشی من رایی واعلموا انما انَا بشرٌ (حدیث) مشکٰوۃ کتاب الاعتصام بالسنۃ- مطلب یہ کہ الرسولِ آخرؐ کے بعد تو کسی کی رائے کو حقِ فائق

نہیں مل سکتا جب تک وہ اصولِ دین کے عین مطابق اور اجماعِ امت (نہ کہ فرقہ وار علماء کے اجماع) پر پورا نہ اترے۔) اس لیے کہ یہ اصول (اجتماعی شورائیت۔ بذیلِ اصولِ حرکت) مسلسل انتظار کی اس مجوسی روش کے خلاف جس سے تاریخ کا ایک غلط نظریہ قائم ہو جاتا ہے۔ (نفسیاتی نتائج کے اعتبار سے اسلام میں جس کی کوئی جگہ نہیں۔) ایک نفسیاتی روک بھی ہے۔''(۴۹)

سیدھے سادے لفظوں میں وہ اصولِ حرکت (جس کی اساس اللہ کا قدیم اور حادث ہونا یعنی اس کی صفات کا نت نئی شان میں ظہور، کل یوم ھوا فی شا ن کا آسمانی اعلان ہے اور جس کی حقیقت، زمان و مکاں میں احوالِ انسانی میں تبدیلیوں اور جدید تر روحانی تقاضوں کے ظہور میں مضمر ہے) ہر اس روک کو مٹا دیتا ہے جو فکرِ انسانی نے کھڑی کی۔ مثلاً مستحق و غیر مستحق میں عدم مساوات، امام یا نائبینِ امام کا حقِ فائق یا ظلی بروزی نبوت اور دوسرے صوفیانہ افکار۔ ''سوادِ اعظم'' کا نظریہ اس کی تصدیق کرتا ہے جن افراد معاشرہ کا مذہب میں اتنا اعتبار ہے کہ ان کی اکثریت، فرقۂ ناجی ہونے کی دلیل ہو۔ رائے عامہ میں ان کا یہ اعتبار آخر عقل کی کس کسوٹی پر انکار کا استحقاق رکھتا ہے۔ چنانچہ حضرت علامہ نے اگلے خطبے الاجتہاد میں جہاں امریکی مصنف اغنیدز، Aghnids کی کتاب Mohammadan's Theory of Finance میں درج اس خیال کی نفی کی کہ ''اجماعِ نصِ قرآنی کو منسوخ کر سکتا ہے اور اس کی تائید بعض حنفاء اور معتزلہ کے افکار سے ہوتی ہے'' وہاں اہلِ مذہب کے اس خیال کو بھی مسترد کر دیا کہ ''اجتہاد کے دروازے بند ہیں''۔ حضرتِ علامہ کے مکتوبات بنام سید سلیمان ندوی مرحوم (۹ /اگست ۱۹۲۴ء ۱۶/اکتوبر، ۱۸/ مارچ ۱۹۲۶ء ۷/اپریل ۲۶، ۲۴/اپریل ۲۶، ۲۶/ مارچ ۲۷،)(۵۰) میں اجتہاد کے ذیل میں مختلف موضوعات پر استفسار سے خصوصاً مفتیوں اور امام (جس سے مراد مسلمانوں کا متفقہ علیہ اولی الامر منہم یعنی حکمران ہے نہ کہ فقہاء) کے اختیارات کے حوالے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت علامہ نے ۱۹۰۴ء میں بیان کردہ اس آرزو پر کم از کم ۱۹۲۴ء میں کام شروع کر دیا تھا۔ اسی طرح پروفیسر غلام مصطفیٰ تبسم مرحوم کے نام مکتوب ۲/ستمبر ۱۹۲۵ء سے بھی یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت علامہ ''قرآن کے کامل کتاب'' ہونے کے ثبوت میں معاملات کے متعلق دیگر اقوام میں مروج قواعد پر آیاتِ قرآنی سے استخراج کے ذریعے تنقید کو وقت کی اہم ضرورت سمجھتے تھے۔ یہ کام کرنے والا شخص ان کے نزدیک نہ صرف مجددِ اسلام ہوگا بلکہ بنی نوعِ انساں کا سب سے

بڑا خادم بھی۔ (۵۱)

اس مقالے میں بھی اُنھوں نے بنیادی طور پر تین ہی سوالات پر غور کیا ہے:

۱۔ نظامِ حکومت

۲۔ منصبِ امامت

۳۔ قانون سازی (اجتہاد) کا حق۔

درحقیقت یہ تینوں سوالات باہم پیوست مضمون کی شاخیں ہیں۔ حضرتِ علامہ اسلام کے حرکی تصور کی رو سے نظام جمہوری (دیگر اقوام کے مروجہ قواعد) کو روحِ اسلام ہی کا چربہ سمجھتے تھے۔ اُنھوں نے اس ضمن میں عثمانی منصبِ خلافت کے بعد خلافتِ آدم کے حوالے سے مسلمانانِ ترکی، کے اجتہاد کو اتنا درست بتایا جس کی تائید میں بقول اُن کے کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔ اس لیے کہ نظام جمہوری، تین براعظموں کے سنگم پر واقع ارضِ حجاز کی ثقافتی زندگی کی اساس تھا۔ جسے اللہ نے پوری دنیا کے لیے منتخب فرمایا۔ (۵۲) وہ دنیا جو ملوک وسلاطین اور اہل مذہب (پاپائیت) کے جبر میں کسی ہوئی تھی، زندگی کے جمود کی شکار دنیا--- چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

> اپنی ذاتی حیثیت میں البتہ میرا خیال ہے کہ ترکوں کا یہ نقطۂ نظر سرتاسر درست ہے۔ اتنا درست ہے کہ اس کی تائید میں کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ اس لیے کہ ایک تو جمہوری طرز حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے ثانیاً اگر ان قوتوں (خاندانی بادشاہوں کے مقابل جمہوری جماعتوں) کا بھی لحاظ رکھا جائے جو اس وقت عالمِ اسلام میں کام کر رہی ہیں تو یہ طرز حکومت اور بھی ناگزیر ہو جاتا ہے۔ (۵۳)

جب ایک بار نظام حکومت طے ہو گیا تو اگلے دو موضوعات از خود طے ہو جاتے ہیں۔ منصبِ امامت اور قانون سازی (اجتہاد) کا حق، اسی نظام کے اصولِ اساسی ہی کے مطابق دیا جا سکتا ہے یعنی بذریعہ عوامی استصواب رائے اور بذریعہ نمائندگانِ عوام۔ یعنی پارلیمنٹ حضرت علامہ نے ۱۹۱۰ء میں جمہوریت پر تنقید کرتے ہوئے لکھا تھا کہ اس کی ضابطہ پسندی، خوب ہے لیکن اس میں خالصِ اخلاقی نقطۂ نظر کو برطرف کر کے غلط اور غیر قانونی کو مترادف بنا دیا جاتا ہے۔ یہی نقطہ خیال اغنیدز کے محولہ بالا خیال کی نفی سے واضح ہوتا ہے اور از روئے اسلام کسی فرد واحد یا جماعت کو یہ اختیار نہیں دیا جا سکتا کہ وہ خالصِ اخلاقی نقطۂ نظر کو یعنی اصولِ دین کو جو خالص جمہوری ہیں کسی اصولِ ضرورت کے تحت برطرف کر کے امام نائب حق بن جائے یا

کہلانے لگے۔ یہی وہ منفرد تشخص ہے جو اسلام اور مغربی جمہوریت میں حدِ فاصل قائم کرتا ہے۔اس سے ہٹ کر بنیادی جمہوری اصولوں میں کسی قسم کی ترمیم،ملوکیت، پاپائیت اور طوائف الملو کی ہی کو جنم دے گی جو بالآخر کسی لوتھر کے ظہور کا باعث بن جائے گی۔(جس کا حقیقی اسلامی نظام میں کوئی خطرہ نہیں) اور نتیجہ معلوم علامہ لکھتے ہیں:

یہی تصورات جو اس وقت دنیائے اسلام میں کارفرما ہیں اس وسیع مطمعِ نظر کی نفی بھی کر سکتے ہیں جن کی اسلام نے مسلمانوں کو تلقین نہیں کی۔(۱) خالصِ اخلاقی نقطہ نظر کو مسترد کر کے اجتماعی رائے کو صائب بتانا۔(۲) اہلِ الرائے کی تاویلات کو اٹل اور ابدی سمجھنا۔(۳) صرف اہلِ مذہب کا اختیار)...... ہم کچھ ایسے ہی حالات سے گزر رہے ہیں جن سے کبھی پروٹسٹنٹ انقلاب کے زمانے میں یورپ کو گزرنا پڑا۔لہٰذا ہمیں چاہیے ان نتائج کو فراموش نہ کریں جو لوتھر کی تحریک سے (جو نتیجہ تھا عوامی اختیار فیصلہ کی نفی پر استوار اہلِ مذہب کے اختیار کا) سے مرتب ہوئے۔[۵۴]

چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

خودی کا منتہائے جستجو یہ نہیں کہ اپنی انفرادیت کے حدود توڑ ڈالے (کھو جائے بے اختیار ہو جائے) اس کا منتہا ہے اس انفرادیت کو زیادہ صحت کے ساتھ سمجھ لینا لہٰذا اس کا عمل،فکر کا عمل نہیں۔وہ ایک حیاتیاتی عمل ہے جو اس میں گہرائی اور پختگی پیدا کرتا ہے اور اس کے ارادوں کو تقویت دیتا ہے یوں کہ ایک شانِ خلاقی کے ساتھ اس تیقین کا باعث ہو کہ دنیا محض دیکھنے اور افکار و تصورات کی شکل میں سمجھنے کی چیز نہیں (جیسا افلاطون اور فلاطینوسی تصوف بتاتی ہے) بلکہ ایک ایسی چیز ہے جس کو ہم اپنے مسلسل عمل سے بار بار بناتے اور بنا کر پھر بناتے ہیں۔یہ خودی کے لیے انتہائی سُرور و ابتہاج کا لمحہ ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ آزمائش کا بھی۔''[۵۵]

فرد اور جماعت کا یہی وہ مساویانہ عادلانہ تعلق ہے جس پر اسلامی حکومتِ الٰہیہ (نظام خلافت) قائم ہوتی ہے۔برعکس یہودی لاویوں یا نصرانی اہل کلیسا کی حکومتِ الٰہیہ کے جہاں چند افراد یا فردِ واحد، آسمانی اختیار کے مزے لوٹتا اور عوام الناس کو بے اختیار بندگی میں لے لیتا اور ان کے اختیار کو شرک فی التوحید بتاتا ہے۔''گویا بہ حیثیت ایک اصولِ عمل توحید اساس ہے، حریت، مساوات اور حفظِ بنی نوعِ انساں کی۔اب اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ازروئے اسلام، ریاست کا مطلب ہوگا ہماری یہ کوشش کہ یہ عظیم اور مثالی اصول (توحید) زمان و مکاں

کی دنیا میں ایک قوت بن کر ظاہر ہوں (بصورتِ وحدتِ معاشرہ) وہ گویا ایک آرزو ہے۔ ان اصولوں کو ایک مخصوص جمعیتِ بشری (قوم) میں مشہود دیکھنے کی ''اسلامی ریاست کو اگر حکومتِ الٰہیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو انھی معنوں میں ان معنوں میں نہیں کہ اس کی زمامِ اقتدار کسی ایسے خلیفۃ اللہ فی الارض (نائبِ حق) کے ہاتھ میں دے دیں جو اپنی مفروضہ معصومیت کے عذر میں اپنے جورواستبداد پر ہمیشہ ایک پردہ سا ڈال رکھے۔''(۵۶)

وہ مزید آگے بڑھتے اور توحید کے بعد ختمِ رسالت کے ثقافتی اثر کو واضح کرتے ہیں:

پھر اسلام کے اس بنیادی تصور کے پیشِ نظر کہ وحی کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند ہے لہٰذا اب کوئی ایسی (تازہ) وحی نہیں کہ ہم اس کے مکلّف ٹھہریں (جب تازہ وحی کا یہ حال ہے تو شخصی رائے تو اور بھی کمزور ہوئی) ہماری جگہ دنیا کی ان قوموں میں ہونی چاہیے جو سب سے زیادہ روحانی اعتبار سے استخلاص حاصل کر چکی ہیں۔(۵۷)

اور حقیقت یہ ہے کہ مغربی جمہورت کا ارادۂ معتبر ہو یا مشرقی دنیا میں اہل الرائے کا اندھا مقلد ہونا۔ استخلاص کسی جگہ حاصل نہیں کسی قوم کو حریت مساوات نصیب نہیں یہ صرف اس اسلامی نظامِ حیات کا طرۂ امتیاز ہے جس کی جھلک اقبال نے پیش کی اور جو ابھی پردۂ غیب میں ہے۔ **اللھم ارزقنا اتباعه**۔ آمین۔

(ھ) انجمن خواتینِ اسلام مدراس کے نام:

عجیب اتفاق ہے کہ مردوں پر مردوں کے ناروا تفوق کے خلاف، اسلامی نظامِ حریت پر بولنے کے بعد حضرتِ علامہ کو عالمِ انسانیت کے نصف بہتر کے حقوق پر بھی بولنے کا موقع ملا۔ انجمن خواتینِ اسلام نے اپنے سپاس نامے میں التماس کی۔

۱۔ ''اب عصرِ جدید میں ہر جگہ طبقۂ نسواں کی آزادی کی چیخ و پکار ہے۔ نئی تعلیم و روشنی کا فطری نتیجہ ہے کہ اسلامی طبقہ نسواں کو ان کی شرعی آزادی اور مساوات حاصل ہو۔ اسلام کی سچی اور زندہ روح اسلامی مستورات ہی میں ہے اور اسلامی صنفِ نازک نے زندہ آگ میں جل کر بھسم ہو کر اپنے ایثار کا ثبوت دیا......''

۲۔ امید قوی رکھتے ہیں کہ آپ زمانۂ قریب میں طبقہ نسواں کی بہبودی و آزادی کی ترانہ سنجی فرمائیں گے اور فرقہ اناث اس کارِ خیر کا ہمیشہ ممنون و شکر گزار رہے گا۔''(۵۸)

حضرت علامہ نے جب سے (۱۹۰۱ تا ۱۹۰۴ء) ''قومی زندگی'' کے موضوع پر سوچنا شروع کیا تھا۔ ''غلامی'' کے پیدا کردہ تمدنی جمود کے حوالے سے وہ بے اختیار بندوں میں ''عورتوں'' کا ذکر کرنا کبھی نہیں بھولے تھے۔ تعلیم نسواں پر ان کی تحریریں ہمیشہ مشعلِ راہ رہیں گی۔ اس سپاس نامے نے بھی تشکیل جدید کے اس آخری سفر کو ادھورا رہنے سے بچا لیا۔ حضرتِ علامہ نے سپاس نامہ کے پہلے حصے کے جواب میں ان حقوقِ نسواں کا ذکر کیا جو اسلام نے تاریخ میں پہلی بار عطا کیے ہیں اور اس پر افسوس کا اظہار کیا کہ جہاں ان حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی کا ذمہ دار مرد ہے وہاں اتنی ہی ذمہ داری عورتوں پر بھی عائد ہوتی ہے کہ اُنھوں نے نکاح کے وقت اسلام کی عطا کردہ مراعات وحقوق کے تعین کا مطالبہ کبھی نہیں کیا۔ (۵۹) اس کے بعد اُنھوں نے اعلان کیا۔

اگرچہ انحطاط کے دور میں عورت کے حقوق سے بے پروائی ہوئی لیکن عورت باوجود اس تغافل کے اپنا منصب پورا کرتی رہی۔ ماں ہو یا بہن عورت کی محبت اور تربیت کا نقش ہر جگہ نمایاں ہے، میرا یہ عقیدہ رہا ہے کہ کسی قوم کی بہترین روایات کا تحفظ بہت حد تک اس قوم کی عورتیں ہی کر سکتی ہیں۔''(۶۰)

اگرچہ حضرت علامہ اس حوالے سے اپنا فرض، فرد و جماعت کے عمرانی مسئلہ پر اپنی منفرد تصنیفِ شعری، رموزِ بے خودی میں ''در معنیٔ ایں کہ بقائے نوعِ انساں از امومت است حفظ و احترامِ امومت اسلام است (۶۱) کے تحت بشرح وبسط کر چکے تھے لیکن ایسا لگتا ہے کہ اس سپاس نامے میں معروض، التماس پر توجہ فرماتے ہوئے ضرب کلیم کا ایک حصہ ''عورت'' کے لیے مخصوص فرمایا۔ اس میں حضرت علامہ نے حقوقِ نسواں پر منفرد اور محتاط انداز میں یہ خیال آرائی فرمائی ہے لیکن کم از کم ایک نظم ایسی ہے جسے عورتوں ہی کو نہیں ان مردوں کو بھی پلے باندھ لینا چاہیے جو خودی کی شرط اول، حریت سے محروم ہیں جب مردوں کا یہ حال ہے تو عورتوں کی آزادی اور عورت کے معاشرتی کردار کا ادراک تو بڑے دور کی بات ہے ابھی معاشرے کے ۹۹ فیصد مرد، غلامی اور ''بے اختیار بندگی'' سے نجات کی جنگ میں مصروف ہیں۔ ہندوستان کی غلامی کا درد بہر حال اولین توجہ کا استحقاق رکھتا ہے:

تفاوت نہ دیکھا، زن و شو میں میں نے
وہ خلوت نشیں ہے یہ خلوت نشیں ہے

ابھی تک ہے پردے میں اولادِ آدم
کسی کی خودی آشکارا نہیں ہے (۶۲)

جہاں تک پردے کا تعلق ہے فحاشی کا واویلہ کرنے والے بھی حضرت علامہ کی فکر سے مستفید و مستفیض ہو سکتے ہیں۔ آخر غضِ بصر بھی تو حکمِ ربانی ہے:

قصور زن کا نہیں ہے کچھ اس خرابی میں
گواہ اس کی شرافت پہ ہیں مہ و پرویں (۶۳)

بڑھ جاتا ہے جب ذوقِ نظر، اپنی حدوں سے
ہو جاتے ہیں افکار پراگندہ و ابتر
خلوت میں خودی ہوتی ہے خود گیر ولیکن
خلوت نہیں اب دیر و حرم میں بھی میسر (۶۴)

کیا عمرانی مسائل کے حوالے سے کبھی ان لطیف نکات پر بھی توجہ دی جائے گی؟ جو علیٰ کے صلہ کے ساتھ قوام ہونے کے حوالے سے مردوں کا واجب العمل فریضہ ہے؟(۶۵)

❁❁❁

حوالہ جات و حواشی

1– *History of Indo Pak,* p. 316

۲– علامہ عنایت اللہ خان المشرقی نے بھی آئینِ مشرق پیش کیا تھا۔ مقالے کی تنگ دامنی مانع ہے ورنہ ہر دو مسودوں کا تقابلی جائزہ دلچسپی سے خالی نہ ہوتا ممکن ہے اگلے کسی مرحلے میں یہ موقع مل جائے۔

۳– اقبال ایوان اسمبلی میں، ص ۸۰

4– *History of Indo Pak,* p.317

5– Ibid, p.316-18

۶– سرگزشتِ اقبال، ص ۲۳۹

۷– سرگزشتِ اقبال، ص ۴۱-۲۴۰

۸- اقبال کا سیاسی کارنامہ،ص ۱۸۸

۹- اقبال کا سیاسی کارنامہ،ص ۱۸۶ (بحوالہ انقلاب لاہور ۲۱ اگست ۱۹۲۸)

۱۰- اقبال کے حضور،ص ۵۰

۱۱- رک۔ متن ہذا،ص ۲۴

۱۲- اقبال کا سیاسی کارنامہ،ص ۱۸۹

۱۳- اقبال کا سیاسی کارنامہ،ص ۹۲-۱۹۱، (بحوالہ انقلاب ۱۶/ستمبر ۱۹۲۸)

۱۴- گفتارِ اقبال،ص ۷۱-۷۰

۱۵-۱۷- گفتارِ اقبال،ص ۷۰،۷۲

18– *History of Indo Pak,* P-319

19– *Facts are sacred*, pp.7,8

۲۰- گفتارِ اقبال،ص ۶۲-۶۱

۲۱- سرگزشتِ اقبال،ص ۲۴۷

22– *History of Indo Pak,* PP.319-20

۲۳- اقبال کا سیاسی کارنامہ،۱۹۵ (بحوالہ انقلاب یکم جنوری ۱۹۲۹ء)

۲۴- اقبال نامہ اول،ص ۳۰

۲۵- اقبال نامہ دوم،ص ۱۶۳

26– *Facts are sacred,* p. 7

27– Ibid, P.8-9

28– Ibid, P-13

29– Ibid, P-8

۳۰- ان میں محمد علی جناح، ڈاکٹر اقبال سر محمد شفیع (مولانا) شفیع داؤدی، (مولانا) محمد علی جوہر (مولانا) شوکت علی (مولانا) محمد یعقوب اور نواب اسماعیل خاں جیسی مسلم شخصیات شامل تھیں (اقبال کا سیاسی کارنامہ،۲۰۱)

۳۱- یہ معمولی حصہ بھی ان من پسند لوگوں پر مشتمل تھا جنھیں ۲۸ مارچ تک لیگ میں بھرتی کیا گیا تھا۔ ایضاً، ص ۲۰۰

۳۲-۳۳- ایضاً، بحوالہ انقلاب ۱۰/اپریل ۱۹۲۹ء

۳۴- سرگزشتِ اقبال،ص ۲۹۲

۳۵- اقبال بحیثیت مفکرِ پاکستان،ص ۱۲۸

۳۶- اقبال ایوان اسمبلی ،میں ص ۶۲

۳۷- کلیاتِ اقبال اردو،ص ۳۳۱

۳۸- سر گزشتِ اقبال، ص ۲۴۵

۳۹-۴۱- کلیاتِ اقبال فارسی (زبورِ عجم) ص ۵۲۸، ۴۰۱، ۴۰۱

۴۲- اقبال بحیثیت مفکرِ پاکستان، ص ۲۷-۱۲۵

۴۳- قلمی نسخہ، مملوکہ پروفیسر صابر کلوری ایبٹ آباد

۴۴- خطوطِ اقبال، ص ۶۷-۱۶۶

۴۵- خطوطِ اقبال، ص ۱۶۶

۴۶- تشکیلِ جدید، ص ۴۰ (علامہ اقبال)

۴۷- ایضاً، ص ۴۱-۱۴۰

۴۸- ایضاً، ص ۱۴۱

۴۹- تشکیلِ جدید، ۲۲-۲۲۱، ۲

۵۰- اقبال نامہ اول، ص ۵۷-۱۳۱ (سیرۃ النبی جلد چہارم اور حضرت علامہ کے افکار بسلسلہ حیات بعد الموت، جنت دوزخ اور جبر و قدر میں مماثلت بھی اس کا کھلا ثبوت ہیں (خطباتِ اقبال پر ایک نظر، ص ۵۹-۵۷)

۵۱- اقبال نامہ اول، ص ۵۱-۵۰

۵۲- تشکیلِ جدید، ص ۴۳-۲۴۲

۵۳- ایضاً، ص ۲۵۲

۵۴- ایضاً ۲۷-۲۲۶

۵۵- تشکیلِ جدید، ص ۲۸۸

۵۶- ایضاً، ص ۲۳۸

۵۷- ایضاً، ص ۲۷۶

۵۸- انوارِ اقبال، ص ۲۳۲

۵۹- گفتارِ اقبال، ص ۸۱، ۷۵

۶۰- ایضاً، ص ۷۵

۶۱- کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۳۷

۵۲- کلیاتِ اقبال اردو، ص ۵۵۵

۶۳- ایضاً، ص ۵۵۴

۶۴- ایضاً، ص ۵۵۶

۶۵- گفتارِ اقبال، ص ۷۶-۷۵

❁❁❁

باب ششم:

اسلامی ریاست
(۱۹۲۸ء تا ۱۹۳۸ء)

(۱)

(ا) مضامینِ انقلاب:

ٹھیک ان دنوں جب حضرتِ علامہ مسلم اکثریت اور اقلیت کے صوبوں کے لیے ''علیحدہ پولیٹیکل پروگرام'' کی تجویز دے رہے تھے اور اسلامی نظامِ اجتماعی کی انفرادیت کے حوالے سے ''خطباتِ مدراس'' مرتب کرنے میں مصروف تھے۔ یہ مضامین، انقلاب کے نیوز ایڈیٹر (مولانا) مرتضٰی احمد خان کے نام سے شائع ہوئے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر عبدالسلام خورشید کی زبانی (مولانا) عبدالمجید سالک کی روایت قابلِ توجہ ہے۔

''اُنھوں نے بتایا کہ علامہ کے ہاں ہمارا روز کا آنا جانا تھا اور ملاقاتوں میں سیاسی مسائل ہی بیش تر زیرِ بحث آتے تھے۔ بالخصوص اس زمانے میں جب سائمن کمیشن کے مقاطعہ اور نہرو رپورٹ کے چکر چل رہے تھے اور علامہ اس وقت بھی علیحدہ مسلم مملکت کے قیام ہی کو ہندو مسلم مسئلے کا حل سمجھتے تھے لیکن مسلم لیگ سے وابستگی کی بنا پر وہ اس پوزیشن میں نہیں تھے کہ اس قسم کی تجویز پبلک طور پر خود پیش کرتے۔ اگر کرتے تو باقی مسلم قیادت سے ان کا رابطہ ٹوٹ جاتا۔ چونکہ ہم مدیرانِ انقلاب (مہر و سالک) علامہ اقبال کی رہنمائی میں مسلمانوں کے حقوق کی جنگ لڑ رہے تھے۔ اس لیے ہم بھی اس پوزیشن میں نہیں تھے کہ اس قسم کی انقلابی تجویز کو پیش کرتے۔ پس باہمی مشورے سے فیصلہ ہوا کہ ہندوؤں کا ردِعمل معلوم کرنے کے لیے یہ تجویز (مولانا) مرتضٰی احمد خان کی وساطت سے پیش کرائی جائے جو انقلاب میں نیوز ایڈیٹر کی حیثیت سے کام کرتے تھے اور پالیسی کے ذمہ دار نہیں تھے۔

علامہ نے مولانائے موصوف کی متصل رہنمائی (Briefing) کی اور نتیجے میں یہ مقالات چھاپے گئے''۔(۱)

یہ روایت دل کو لگتی ہے اس لیے کہ (۱) راوی، انقلاب کا مدیر ہے اور جسے اقرار ہے کہ وہ حضرت علامہ کی رہنمائی میں مسلمانوں کے حقوق کی جنگ لڑ رہے تھے۔ لہٰذا جہاں محبت و جنگ یکجا ہوں وہاں ہر کچھ Fair ہوتا ہے۔ (۲) ثانیاً اس لیے کہ اسی ماہ کے آخر اور اگلے سال کے

پہلے دن، حضرتِ علامہ نے علیحدہ پولیٹیکل پروگرام کی تجویز رکھی۔ جو بحیثیت نصب العین، مضامینِ انقلاب کے حصول کی تجویز تھی۔ یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ حضرت علامہ اپنے ایماں ویقیں کے مطابق درست خیال ہی کو اپناتے تھے اور اس ضمن میں ان کی شعری تصنیفات، کھلا ثبوت ہیں۔ یعنی اوروں کے خیال کو مِن وعَن یا معانی تازہ کے ارادے سے لینے اور اس عمل کو کھلے عام ظاہر کرنے میں اُنھوں نے کبھی کوتاہی نہیں کی۔ ان کی نظم ونثر میں ایسی مثالیں بکھری پڑی ہیں کہ اپنی فکر کے بیان میں اگر انھیں کسی کے خیال سے مدد ملتی نظر آئی تو اس کا بھرپور حوالہ دے کر اپنی بات آگے بڑھائی ہے اور کبھی لگی لپٹی سے کام نہیں لیا، دسمبر، جنوری کی وہ تقاریر اور بیانات جن کا تجزیہ پچھلی بات میں کیا گیا ہے مضامین انقلاب کے ذکر تک سے خالی ہیں۔ جو اس احتیاط کی شہادت ہے جس کا حوالہ جناب سالک نے اپنی روایت میں دیا۔ ان مضامین پر کٹر ہندو اخبار پرتاب کی رائے دیکھ کر تو اور بھی یقینِ احتیاط ہونے لگتا ہے۔

مسلمان اس کافرستان میں اسلامستان بنانا چاہتے ہیں۔ (۲)

چنانچہ مضامین کسی کے نام سے بھی چھپے، تاریخ کے سینے سے اس کا نام نہیں کھرچا جا سکتا۔ اس مردِ مجاہد پر سلام جس نے کفرزارِ ہند میں علامہ کی اذان کا ترجمان بننا پسند کیا اور آگ میں قدم رکھا۔ علامہ کے دوقومی نظریے کی گہری چھاپ اور جناب سالک کی گواہی ایسی داخلی اور خارجی شہادتیں ہیں جو ان مضامین سے اغماض برتنے نہیں دیتیں۔ ان مضامین کے عنوانات یہ تھے:

۱۔ مسلمانانِ ہند کی اجتماعی سیاسی زندگی: فکر وعمل کے انتشار کا دردناک مظاہرہ۔
۲۔ مسلمانانِ ہند کے لیے وطن کی ضرورت: ہندوستان کی سیاسی الجھنوں کا واحد حل
۳۔ مسلمِ ہندی کے لیے وطن کی ضرورت: ہندوستان کی سیاسی الجھنوں کا واحد حل۔
۴۔ ایضاً: پرتاب کے ذریعے ہندو ذہنیت کی نقاب کشائی۔

پہلے دو مضامین میں انتہائی موثر انداز میں نہرو رپورٹ کے حوالے سے واضح کیا گیا تھا کہ ''ہندو قوم'' ہندوستان میں ایک مضبوط مرکزی حکومت کے ذریعے ہندو راج کا قیام چاہتی ہے۔ اس مسئلے پر تمام ہندو عناصر متحد ہیں اور آپس میں دست وگریباں ہو کر قوتوں کا ضیاع نہیں کرتے لیکن افسوس کہ مسلمانوں کی قوت آپس میں متصادم ہو کر سیاسی انتشار کا شکار ہے۔'' ان دردانگیز فریادوں کے بعد تیسرے مقالے میں لکھا گیا۔

ان حالات کے اندر یہ اشد ضروری ہے کہ مسلمانانِ ہند کے لیے بھی ایک ایسا وطن پیدا کیا جائے

جسے وہ اپنا گھر سمجھیں۔ جہاں رہ کر وہ اپنی تہذیب اپنے افکار اور اپنے تمدن و معاشرت کو اپنی منشاء اور خواہش کے مطابق ترقی دے سکیں۔ اس طرح کا وطن پیدا کرنا کوئی نئ نظیر نہیں بلکہ سیاستِ عالم کے دورِ حاضر میں اس قسم کی متعدد مثالیں مل سکتی ہیں۔ جنگِ عظیم نے ہر قوم کے لیے ایک وطن پیدا کر دیا ہے۔ (۳)

اسی طرح پولینڈ، چیکوسلوواکیہ اور عرب ممالک کے حق خود ارادیت کا تذکرہ کرنے کے بعد لکھا گیا تھا۔

''اتحادِ جماہیر شورائیہ روس (متحدہ سوویت یونین) نے بھی اپنی مملکت کی تقسیم اسی طرح کی ہے کہ ہر قوم کو جو جداگانہ تمدن و معاشرت رکھتی تھی یا نسل و تاریخ کے اعتبار سے دوسروں سے ممتاز تھی ایک وطن دے دیا گیا چنانچہ ازبکستان، ترکمانستان اور قفقاز کی مختلف ریاستوں، آذربائیجان اور ارمنستان، گرجستان کی تحدید و تقسیم اسی اصول کی مرہونِ احساس ہے''۔ (۴)

ان مثالوں کے بعد لکھا گیا ''مسلمانانِ ہند کے لیے وطن پیدا کرنے کے واسطے کوئی بڑی جستجو کرنے کی ضرورت نہیں۔ صرف صوبہ پنجاب، سرحد، سندھ بلوچستان کو یک جا تصور کر کے مسلمانانِ ہند کو ایک بنا بنایا وطن مل سکتا ہے۔ اس وطن کی تعمیر، اس کی آزادی، اس کی ترقی و اصلاح، مسلمانوں کی سیاسی روح و رواں ہوسکتی ہے اور اس سے ان کے خیالات و افکار میں یکسانی، وحدانیت ان کے قلوب میں اطمینان و سکون اور ان کی روحوں کے اندر جوشِ عمل اور جذبۂ فداکاری پیدا کیا جا سکتا ہے۔''(۵)

مقالے میں کہا گیا تھا۔ ''اس طرح ہندو اور مسلمان دونوں اپنی اپنی جگہ جذبۂ وطنیت سے سرشار ہو کر اجنبی اقتدار سے نجات پانے کی کوشش کرسکیں گے۔''(۶)

اس آخری نکتہ پر غور فرمائیں۔ ''نیا شوالہ'' ایک ایسے ہی اتحاد کی دعوت تھی۔ اس وقت مخلوط قومیت کے حامی مسلمانوں نے جذبہ قوم پرستی میں مگن، مذہبیت کے جوش میں حضرت علامہ پر ہندو کو مشرک نہ کہنے کا الزام لگا کر بات بننے نہ دی۔ کیونکہ وہ متحد تو ہندو سے تھے، لیکن مذہب اسلام سے ان کو بڑا پیار تھا۔ وہ تو صرف انگریز کو بھگانے کے لیے اس مخلوط قومیت پر مرتے تھے لیکن خود ہندو جنھیں اقبال نے اند کے عہدِ وفا باخاک بند کے حوالے سے دعوتِ اتحاد میں ناکامی دیکھی تھی آج بھی اس نکتہ کی طرف سے قطعاً بے نیاز نہ تھا۔ ہاں! اسے ''اجنبی اقتدار سے نجات پانے'' والی بات وہ پسند ہی نہ تھی جو مسلمانوں کو بحیثیتِ قوم موت کے گھاٹ

اتار کر اسے ایک تبلیغی مشن بنانا چاہتی تھی چنانچہ پنجاب کے سب سے بڑے ہندو روزنامے پرتاب کے ایڈیٹر مہاشے کرشن نے ۱۴؍دسمبر ۱۹۲۸ء کے شمارے میں لکھا۔

مسلمانوں نے جو بھی مطالبات اب تک پیش کیے ہیں ان میں الگ وطن ہی کا تصور مضمر ہے اور مسلمان اس کافرستان میں ایک اسلامستان بنانا چاہتے ہیں۔''(۷)

اس کے جواب میں چوتھا مقالہ اسی تیسرے مقالے کے عنوان کے تحت لکھا گیا جس میں (مولانا مرتضیٰ احمد خان نے) حقِ خودارادیت کے اصول کی بنیاد پر ایک بار پھر اپنے موقف کو دہرایا اور اس تجویز کا مقصدِ اولیٰ اجنبی اقتدار کے خاتمے کے لیے جدوجہد کو قرار دیا۔

''کیا ہی اچھا ہو کہ مسلمان، ہندوؤں سے اور ہندو مسلمانوں سے بے فکر ہو کر اپنے اپنے وطن کو آزاد کرانے کی کوشش کریں اور ایک دوسرے کی راہ میں رکاوٹیں ڈالنے کی بجائے اپنی تمام قوتیں اجنبی اقتدار کے خاتمے کے لیے وقف کر دیں۔''(۸)

یہی آخری بات ان مقالات کی روح اور مرکزی خیال تھا۔ اس کا تجزیہ کیجیے تو دو باتیں یا آزادی ہند کے دو مرحلے سامنے آتے ہیں:

۱۔ پہلا مرحلہ: بین الاقوامی حقِ خود اختیاری کے اصولوں کے عین مطابق برطانوی تولیت کے تحت اور متحدہ وفاق کے اندر کامل اور خود مختار مسلم وطن (اسلامی ریاست) پیدا کرنا۔

۲۔ دوسرا مرحلہ: ایک دوسرے کی راہ میں رکاوٹ ڈالے بغیر، اجنبی اقتدار کے خاتمے اور وطن کو آزاد کرانے کی کوششیں۔

اگر ان مضامین کا یہ تجزیہ درست ہے تو ''حضرت علامہ کی فکر میں قومیت کے ابتدائی خط و خال'' کے زیرِ عنوان ''ہمالہ'' سے ''نیا شوالہ'' تک اور ''ستارہ'' سے ''دوستارے'' تک کے تجزیے کا یہی مفہوم ہے۔ صرف وہ مرحلہ ابتدائی تھا۔

i۔ اپنے اپنے تشخص کے ساتھ ایسا اتحاد کہ 'خاک وطن سے وفا' کا عہد نبھایا جا سکے۔

ii۔ اس کا دوسرا مرحلہ یہ تھا کہ مسلمانوں کو ایک قوم نہ کہ محض اقلیتی جماعت ثابت کیا جائے۔ جب مسلم لیگ یہ مقصد شملہ وفد کے ذریعے منوا چکی تو حضرت علامہ نے تاثر کے جہاں کی پریشانی جاتے رہنے کا اعلان کیا اور دردِ پنہاں کا محرم نہ ملنے کی شکایت جاتی رہی۔ جو ''ترانہ ہندی'' کی حقیقی فریاد تھی۔

iii۔ اب وقت آ گیا تھا کہ ایک ہی ''قِرانِ ہند'' میں جمع دوستاروں کا اجنبی اقتدار سے نجات

کے لیے الگ الگ ہو جانا عمل میں آئے۔ اس کا پہلا مرحلہ مسلم لیگ کا قیام تھا دوسرا مرحلہ برطانوی تولیت کے اندر متحدہ ہندو وفاق میں ایک آزاد صوبہ جس کا اشارہ خطبہ الہ آباد میں دیا گیا۔

iv۔ اس تولیت برطانیہ سے بھی آزادی، جس کا بھرپور چرچا تھامسن کے نام ''پاکستان سکیم'' سے برات کے افسانے کی حقیقت کھولتا ہے اور جناح کے نام خطوط میں اس کی کھلی وضاحت موجود ہے۔

۱۹۲۸ء سے پہلے اور ۱۹۲۸ کے بعد اقبال کی فکر کا یہ ایک ایسا منظّم سلسلہ ہے جو نہ اصل سے جدا ہوتا ہے نہ درمیان سے ٹوٹتا ہے۔ اقبال کی یہ وحدتِ فکر اس کے ناقدین کے ہر التباس کا بطلان کر دیتی ہے۔ یہی وہ آخری مرحلہ ہے جس کا اظہار محمد علی جناح کو چودہ نکات پیش کرنے پر مجبور کر گیا اور پہلی بار مسٹر محمد علی جناح حضرتِ علامہ کی فکر سے کلی طور پر متفق ہوئے ورنہ ۱۹۳۷ء میں یہ لکھنا کسی طرح ممکن نہ ہوتا۔

کیا آپ کی رائے میں اس مطالبہ (ملک کو ایک یا زیادہ مسلم ریاستوں میں تقسیم کیا جائے) کا وقت نہیں آ پہنچا؟''(۹)

خود قائداعظم محمد علی جناح نے انعام اللہ خان کے نام ایک مکتوب میں (۱۶ مئی ۱۹۴۴) اس کا اعتراف کیا کہ اقبال اور ان کے درمیان ۱۹۲۹ ہی سے خیالات میں ہم آہنگی اور یکسانیت پیدا ہو چکی تھی (۱۰) دراصل یہ بھی صرف ۲۷ تا ۲۹ کے تجاویز دہلی اور سائمن کمیشن کے معاملے پر ''ٹکراؤ'' کے عرصہ کے بعد دوبارہ ہم آہنگی ہے کیونکہ میثاقِ لکھنؤ پر عدم عمل محمد علی جناح کو مایوس کرنے کے لیے کافی تھا۔ ہم تجاویز دہلی کے تحت بھی عرض کر چکے ہیں کہ یہ ایک طرح رائل کمیشن کے کام کو آسان بنانے کا عمل تھا مگر کلکتہ کے سرمایہ داروں نے پھوٹ ہی ڈلوا دی اور سوراج پارٹی اکھنڈ ہندو راج سے کم پر راضی نہ ہوئی۔ ورنہ تجاویزِ دہلی میں جن شرائط پر مخلوط انتخاب تسلیم کیا گیا تھا بجائے خود وہ بھی اقبالی فکر کی طرف ہی لے جانے والا راستہ تھا۔ ذرا دیر سے سہی بعد از خرابی بسیار سہی جانا تو ادھر ہی تھا جدھر ہٹ دھرم مہا سبھائی لے جانا چاہتے تھے۔ بہرحال مضامینِ انقلاب کا فکرِ اقبال ہی کا ترجمان ہونا کسی شک و شبہ سے بالاتر ہے۔ ۱۹ر دسمبر ۱۹۲۸ کو حضرت علامہ نے آل پارٹیز کانفرنس میں جو تقریر کی تھی وہ اگلے دن شائع ہونے والے چوتھے مقالے کا خلاصہ تھی۔ اسی طرح ۱۹ر دسمبر ۱۹۲۹ء کو علامہ نے برکت علی اسلامیہ ہال کے

جلسے میں (گویا مضامین انقلاب کی سالگرہ پر) سر ذوالفقار علی خان کی زیر صدارت جو تقریر کی، اس میں اپنی حالت پر رحم کھانے، مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ کے لیے کچھ کرنے تمام سٹیجوں کو جلا کر متحدہ سٹیج بنانے اور آئندہ گول میز کانفرنس میں جانے سے پہلے اہتمامِ حجت کے لیے ہندوؤں کو اتحاد کی ایک اور دعوت دینے کو کہا تاکہ مفاہمت ہو سکے تو ہو جائے کیونکہ بقول ان کے:

۱۔ انگلستان متحد ہوگا ہندوستان کو بھی متحد ہونا چاہیے اور متحدہ ہندوستان کو انگلستان کا مقابلہ کرنا چاہیے۔

۲۔ پہلے مسلمان آپس میں اتحاد کریں پھر ہندو مسلم اتحاد ہوگا۔

۳۔ صوبجاتی حکومتیں آزاد ہوں یعنی فیڈرل حکومت ہو تو پچیس فیصد مسلمان بھی اسمبلی میں جائیں تو کوئی اندیشہ نہیں۔"[۱۱]

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ہندو مسلم اتحاد کی طرح فیڈرل حکومت (تحتِ ولایت لندن) سے بھی حضرت علامہ ۱۹۳۲، ۱۹۳۴ کے درمیانی عرصہ میں بیزار ہو گئے تھے اور درج بالا مراحلِ آزادی بہ یک گام طے کرنے کی سوچنے لگے تھے۔ بہر حال اس وقت تک جانے سے پہلے اس دوسرے مرحلہ کی ابتدائی منزل کے حوالے سے حضرتِ علامہ کی کوششوں کا ذکر۔

(ب) اپر انڈیا مسلم کانفرنس

جس طرح تحریک عدم تعاون اچانک تحریک تعاون میں بدل گئی تھی بعینہٖ سائمن کمیشن کا بائیکاٹ، گول میز کانفرنس میں شرکت سے نہ روک سکا جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ سائمن کمیشن کا مقاطعہ "فرقہ وارانہ مسائل" کی حقیقت تسلیم کرنے سے کھلا انکار تھا جب نہرو رپورٹ، مسلم کانفرنس کی بدولت متنازعہ ہوگئی اور اکھنڈ ہندو راج کا خواب بکھر گیا تو سول نافرمانی کی تحریک چلانا ایک طرح برطانیہ کو اپنی قوت دکھانا تھا۔ ورنہ "کامل آزادی" اور گول میز کانفرنس میں داخلے کا آپس میں کیا لگاؤ تھا جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا اور آگے چل کر معلوم ہو گا۔ گول میز کانفرنس بھی درحقیقت نہرو رپورٹ کے مقاصد حاصل کرنے کا ذریعہ تھی اس لیے اس کے بائیکاٹ کی نوبت نہ آئی اور اس کا بدیہی ثبوت لیبر حکومت کی طرف سے علیحدگی پسندی کے خلاف یہ اعلان تھا کہ ایک خاص حد تک ہی حکومتِ خود اختیاری دی جا سکتی ہے اور یہ کہ

مسلمانوں کے نزدیک زیادہ بنیادی تنازعات حل نہ بھی ہوئے تب بھی فیصلہ صادر کر دیا جائے گا۔ [۱۲] گویا لیبر حکومت نہرو رپورٹ ہی کی توثیق چاہتی تھی۔ اسی لیے تو پہلی گول میز کانفرنس (۱۲ نومبر ۱۹۳۰ء) میں ہندوستانی نمائندوں، مہاراجگان ریاست ہائے ہند اور برطانوی نمائندوں پر مشتمل نواسی مندوبین شامل کیے گئے...... ہندوستانی نمائندوں نے سر آغا خان کو اپنا قائد بنایا تھا۔ لیبر حکومت کے عندیہ نے مسلم نمائندوں کے لیے مثالی پریشانی پیدا کر دی تھی۔ سر محمد شفیع بھی جو، اب تک جداگانہ انتخاب کے حق میں زبردست مہم چلا کر نام پا چکے تھے عالمِ مایوسی میں نہرو رپورٹ کے ماحصل کو منوانے میں مصروف ہو گئے۔ نہ جانے خان عبدالولی خان اور ڈاکٹر عبدالحمید نے سر محمد شفیع کے اس کردار کو کس کی ''وفاداری'' سمجھ کر چپ سادھ لی لیکن ہندو نمائندے اب بھی کسی مفاہمت کے لیے تیار نہ ہوئے جب مسلم نمائندوں کی بے چارگی اور مفاہمت ناپسندیدہ کی خبریں آئیں تو حضرتِ علامہ نے سر آغا خان کے نام بذریعہ ٹیلی گرام یہ پیغام بھجوایا۔

''تازہ خبریں اضطراب انگیز ہیں۔ مسلمانان پنجاب کی رائے عامہ دہلی مسلم کانفرنس (آل پارٹیز) کی منظور کردہ قراردادوں پر قائم ہے اور ان میں ردوبدل کو ناقابلِ برداشت خیال کرتی ہے۔ اگر کوئی ردوبدل کیا گیا تو مسلم مندوبین پر اعتماد نہیں رہے گا اگر ہندو مسلمانوں کے مطالبات نہیں مانتے تو مسلمان کانفرنس چھوڑ کر چلے آئیں۔'' [۱۳]

آل انڈیا مسلم کانفرنس کے صدر نواب محمد اسماعیل کا تار بھی قریب قریب اسی مفہوم کا تھا جس میں صاف صاف کہا گیا تھا کہ ''مسلمان کسی حالت میں بھی جداگانہ انتخاب کو ترک کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں'' چند دن بعد حضرت علامہ کے مشورے سے انقلاب کے افتتاحیہ میں لکھا گیا کہ ''شمالی ہند کے مسلمانوں کی کانفرنس کی ضرورت بہت عرصے سے محسوس کی جارہی تھی لیکن تازہ حالات نے اسے ضروری بنا دیا ہے...... اگر وہ اس نازک مرحلے پر خاموش رہے تو ہمیشہ کے لیے کفِ افسوس ملیں گے'' [۱۴] گویا وہ علیحدہ پولیٹیکل پروگرام جس کے مقاصد مضامینِ انقلاب میں بیان کیے گئے تھے آغاز ہو گیا۔ اسی دن ''مسلم آؤٹ لک'' کو انٹرویو دیتے ہوئے حضرت علامہ نے کہا۔ ''یہ تجویز ہو چکی ہے کہ شمال مغربی ہند اور پنجاب کے مسلمان لاہور میں ایک اجلاس منعقد کر کے بیان کردہ مفامت کے متعلق اپنی رائے کا پرزور طریق پر اظہار کریں۔ جن صوبوں میں مسلمانوں کو بہ اعتبارِ آبادی اکثریت حاصل ہے۔ ان میں حصولِ اکثریت کے

لیے اصرار ضروری ہے۔ مجوزہ کانفرنس میں مسلمانوں کو یہ فیصلہ کرنا چاہیے کہ مندوبین گول میز کانفرنس کے متعلق ان کی روش کیا ہوگی؟ نیز یہ کہ ان کے کیے ہوئے سمجھوتے کو قبول کر لینا چاہیے یا مسترد کر دینا چاہیے۔''(۱۵)

۲۳ نومبر ۱۹۳۰ء کو برکت علی اسلامیہ ہال میں مسلم اکابرینِ لاہور کا ایک اجلاس ہوا جس میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس کی طرح ایک جماعت کا شمالی ہند کے حوالے سے ہونا ضروری سمجھا گیا۔ جس میں چاروں صوبوں کی مجالسِ قانون ساز، بلدیات اور ڈسٹرکٹ بورڈوں کے مسلم نمائندے شریک ہوں۔ تمام شرکائے اسجلاس ممبرانِ مجلس استقبالیہ قرار پائے اور حضرت علامہ کو صدر، مجید ملک کو سیکرٹری اور خان سعادت علی خان کو سیکرٹری فنانس منتخب کیا گیا۔ مجلس استقبالیہ کے دوسرے اجلاس میں بعض لوگوں نے یہ نقطہ اعتراض اٹھایا۔

''شمالی ہند کے مسلمانوں کو باقی ہندوستان کے مسلمانوں سے کوئی ہمدردی نہیں؟ اور یہ کہ بنگال جس کے مسائل شمال مغربی خطہ سے ملتے جلتے ہیں اس کانفرنس سے کیوں باہر ہے؟''(۱۶)

اس اعتراض کے پہلے حصے کا جواب تو مضامین انقلاب اور آل پارٹیز کانفرنس میں حضرتِ علامہ کی طرف سے علیحدہ پولیٹیکل پروگرام میں موجود تھا اور جس پر مفصل بحث درجِ بالا عنوانات کے تحت ہو چکی ہے۔ دوسرے اعتراض کا جواب بھی حضرتِ علامہ کی طرف سے انقلاب ہی نے دیا۔ جس میں پہلے حصے کا جواب بھی تھا۔

۱۔ ساری مخالفت مسلم اکثریتی صوبوں کے مسلمانوں کے خلاف مرتکز ہے جہاں تک مسلم اقلیتی صوبوں کا تعلق ہے۔ وہاں کے مسلمانوں کو ویسٹج یا پاسنگ (آبادی کے تناسب سے زیادہ نیابت) دینے پر نہ ہندوؤں نے کوئی خاص اعتراض کیا ہے نہ حکومتِ ہند نے نہ سائمن کمیشن نے۔ ایسے میں مسلم اکثریتی خطوں کے رہنماؤں کے درمیان اپنے حقوق کی حفاظت کے لیے مشاورت ضروری ہے۔

۲۔ بنگال کو محض اس لیے مدعو نہیں کیا گیا کہ فاصلے طویل ہیں۔ بہر حال اگر وہاں کے مسلمان ایسی ہی کانفرنس منعقد کریں تو شمال مغربی خطے کے مسلمان ان کی ہر ممکن مدد کریں گے۔''(۱۷)

کلکتہ و بمبئی کے سرمایہ داروں کے رویے پر حضرتِ علامہ کا اظہارِ افسوس پہلے ہی عرض کیا جا چکا ہے۔ درحقیقت مسئلہ ایسے کسی پروگرام کو متنازعہ بننے سے بچانے کا تھا۔ سوال یہ ہے کہ اگر

اپر انڈیا مسلم کانفرنس یا شمال مغربی خطے کے مسلمان اپنا مطالبہ منوانے میں کامیاب ہو جاتے (جیسا کہ وہ ہوئے) تو کیا یہ بطور اصول، مشرقی بنگال پر بھی لاگو نہ ہوتا (جیسا کہ ہوا اور جناح کے نام خطوط میں جب اس اصول کو تسلیم ہونے کی امید بندھ رہی تھی، حضرتِ علامہ نے بنگال کا ذکر بالاستیعاب کیا)۔ چنانچہ یہ نقطۂ اعتراض اگر اس وقت قبل از وقت اور فتنہ برپا کرنے کا پیش خیمہ تھا تو آج نہ صرف بے محل، بلکہ لغو اور بدنیتی کا عکاس ہے۔ یہ طے ہوا کہ یہ کانفرنس جنوری ۱۹۳۱ میں برپا ہوگی۔ ۱۴دسمبر ۱۹۳۰ء کو انقلاب کے صفحہ اول پر کانفرنس کی جو اپیل شائع ہوئی۔ ''پنجاب، سندھ، سرحد اور بلوچستان اسلامی ممالک ہیں۔ ان میں اسلام کا علم بلند کرو۔'' اس کے چار حصے تھے۔ پہلا حصہ کانفرنس کے اجزائے ترکیبی کی تفصیلات پر مشتمل تھا۔ دوسرے حصے میں مقاصد بیان کرتے ہوئے لکھا گیا تھا کہ اس کانفرنس کا مقصد ان صوبجات کے مسلمانوں کو حالاتِ حاضرہ اور آج کی سیاسی تحریکات سے آگاہ کرنا ہے تاکہ انھیں ''ہماری ہمسایہ اقوام اور ہندوستان کی حاکم قوم کی حکمتِ عملی سے واقف کر کے ان خطرات سے آگاہ کیا جائے جن سے اس وقت ملتِ مرحومہ دوچار ہے اور اس کے بعد مسلمانانِ ہند کی اس کثرت کو جو ان صوبجات میں ہے۔ (جن کو خدائے حکیم و علیم نے یقیناً بلا مصلحت نہیں، بلکہ کسی ایسی مصلحت کے لیے جو اربابِ دانش و بینش پر روز بروز عیاں ہوتی جا رہی ہے یک جا رکھا ہے) ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کے تحفظ کے لیے سرگرمِ عمل ہونے کا پیغام دیا جائے''...... تیسرے حصے میں گول میز کانفرنس کے مندوبین سے یہ شکایت کی گئی تھی کہ ان سے جناح کے چودہ نکات پر قائم رہنے کی توقع تھی لیکن اس کے برعکس ہوا۔ چوتھے حصے میں بتایا گیا کہ مسلم اکثریتی صوبے تو رہے ایک طرف دیسی ریاستوں کو بھی ہندوستان کے فیڈرل نظام میں شمولیت کی دعوت دی جا رہی ہے، اگر ایسا ہوا تو ہندوستان کے موجودہ صوبجات کی حیثیت وہی ہوگی جو پنجاب کے کسی ایک ضلع کو صوبے کے اندر حاصل ہے۔ بیان میں متنبہ کیا گیا تھا۔

''ہم مسلمان فیڈرل نظام کو تسلیم کیے جانے پر خوش ہیں لیکن ہم نہیں جانتے کہ اس لفظی ٹٹی کی آڑ میں ہمیں شکار بنایا جا رہا ہے۔''[18] حیرت ہے ڈاکٹر وحید قریشی صاحب نے عہدِ شباب میں وطنیت کے بت کا پجاری ثابت کرنے میں تو کوئی کسر نہ اٹھا رکھی لیکن یہ بیان ان کی نظر سے نہ گزرا جس میں صوبوں کو ملک اور اس ملک کے حوالے سے قوم کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ جو ہمسایہ صوبوں کے حوالے سے ہمسایہ اقوام اور ''حاکم قوم'' سے پوری طرح واضح ہے۔

جدید مغربی نظریہ قومیت کا یہی مدار تھا۔ ان ممالک پر غور فرمائیں جن کا ذکر حضرت علامہ نے کیا۔ نسل، مذہب اور لسان کا اشتراک ہی ان ممالک کو قوم بنا رہا ہے۔ باب اول کے آخری حصہ میں یہ حوالہ دیا جا چکا ہے کہ جدید نظریہ قومیت میں ایک طرف حکمران اور دوسری طرف سارے اہلِ ملک ہوتے ہیں۔ یوں حکمران بھی ایک قوم ہے ایک مدبر اور عملی سیاستدان کی حیثیت سے حضرتِ علامہ کیسے کیسے داؤ پیچ لڑا رہے ہیں۔ مخالف کی کورٹ میں اسی کے حربوں کے ساتھ کھیلنا اور لطف یہ کہ اصولی موقف سے ذرا بھر انحراف نہیں یہ ممالک وہ ہیں جہاں مسلمان اکثریت میں ہیں جن کے وکیل حضرت علامہ ہیں وہ اپنے موکل کا کیس ہر دلیل سے جیتنے پر تلے ہوئے ہیں۔ ثانیاً چونکہ یہاں مسلمان اکثریت میں ہیں اس لیے اسلام محفوظ اور مسلمان مضبوط ہیں۔ دوسرے حصے کا خط کشیدہ حصہ اس طرف توجہ دلا رہا ہے۔ اللہ نے انھیں بلا مصلحت اکٹھا نہیں کیا۔ یہ ہند میں اسلامی قومیت کے احیاء کا بیس بنانے کے لیے اکٹھے کیے گئے ہیں۔ چونکہ یہاں مسلمان مضبوط ہیں اس لیے اسلام محفوظ ہے اور جہاں اسلام محفوظ ہو وہ چاہے جغرافیائی حدود ہوں چاہے لسانی، نسلی، اقوام ہوں چاہے کوئی اور مادی حوالہ ہو ''ملت'' ہے۔ اسلام ہے۔ ان میں کوئی مغائرت نہیں رہتی لہٰذا صوبوں کو ملک اور ممالک میں بسنے والوں کو لسانی و نسلی اور مذہبی بنیادوں پر اقوام کہنا، ملت کے منافی نہیں تھا اور نہ آج پاکستان میں ایسا ہونا تصورِ ملت کے منافی ہے۔

بیان کے تیسرے حصے میں ''ہندوستان کے فیڈرل نظام میں شمولیت'' کا سوال زیر بحث آیا ہے۔ ۱۹ دسمبر ۱۹۲۹ کو حضرت علامہ نے برکت علی اسلامیہ ہال میں جو بیان دیا تھا وہ پہلے گزر چکا ہے اس میں اُنھوں نے کہا تھا ''صوبجاتی حکومتیں آزاد ہوں یعنی فیڈرل حکومت ہو تو پچیس فیصد مسلمان بھی اسمبلی میں جائیں تو کوئی اندیشہ نہیں'' لیکن گول میز کانفرنس کے مندوب صوبجاتی حکومتوں کی آزادی والے مطالبے سے دست بردار ہو گئے اور اس پر طرّہ دیسی ریاستوں کا اس فیڈریشن (متحدہ ہند یونین) میں شامل کر لینا تھا۔ جس کے بعد مسلم صوبوں کے لیے یہ فیڈرل نظام لفظی ٹٹّی ہی رہ جاتا تھا اور مسلم صوبے ایک ضلع سے بھی کم تر مقام پر چلے جاتے تھے جو اسلام اور مسلمانوں کے تحفظ کے خلاف تھا۔[19] لہٰذا ان صوبوں کے دانشوروں کو اسی سازش کے خلاف سرگرمِ عمل ہونے کی ترغیب دی گئی۔ بیان کا پہلا مقصد یہی تھا جو بنگال اور اقلیتی صوبوں سے ہمدردی نہ ہونے کے حوالے سے استقبالیہ کے پہلے اجلاس میں اٹھائے

گئے نقطہ اعتراض کے جواب میں انقلاب نے لکھا تھا:

ساری مخالفت مسلم اکثریتی صوبوں کے مسلمانوں کے خلاف مرتکز ہے۔

عالمِ یاس و بے چارگی میں گھرے ہوئے مسلم مندوبین کے لیے حضرت علامہ کی یہ مومنانہ بصیرت اور قلندرانہ جرأت عصائے سیاست بن گئی اور وہ پلٹ کر اپنے مطالبات پر آ گئے۔ برطانیہ و کانگریس گٹھ جوڑ کے خلاف ان کا یہ ڈٹ جانا، ہندوستان میں اقبال کے ڈٹ جانے کا ثمر تھا۔ ان کا گول میز کانفرنس میں مدعو نہ کیا جانا بھی مصلحتِ ایزدی تھی۔ جو مندوبین کے لیے حوصلہ افزا ہوئی۔

Their Vacillation drew an angry protest from the Muslim Press in India and they were driven to their former attitude.(20)

یہ انڈیا کا ''مسلم پریس'' کون سا تھا؟ ماسوائے انقلاب کے جو مسلم حقوق کے لیے حضرت علامہ کی رہنمائی میں خود بھی سرگرمِ عمل تھا اور اوروں کو بھی سرگرمِ عمل ہو جانے پر تیار کرتا تھا۔ کیا ہم یہ یقین کر لیں کہ آج مفکرینِ پاکستان کی فہرستیں مرتب کرنے والے ''پرتاب'' کی طرف سے ''اسلامستان'' کے واویلے سے قطعاً ناواقف ہیں۔ جب چوہدری رحمت علی کا نام و نشاں تک کوئی نہ جانتا تھا نہ دوسرے مدعیوں کے اتے پتے معلوم تھے۔ اس وقت تو ایک ہی نام گونجتا تھا۔ اقبال جس کا ناقابل فراموش عزم و یقین، پرتاب اور برطانوی کانگریسی گٹھ جوڑ کے ردِعمل کا جواب تھا تو، لندن کی گول میز کانفرنس کی حالتِ گومگو میں، راہنما، برطانوی ہند میں مسلم سیاسیات کا یہ وہ نقشِ تابندہ ہے جو دنیا بھر کے مسلمانوں کے لیے مثالی قیادت کا حق رکھتا ہے اور جسے مخالفین کی اڑائی ہوئی گرد دھندلا نہیں سکتی۔ آل پارٹیز کانفرنس اور اپر انڈیا مسلم کانفرنس ہی پاکستان کا پیش خیمہ تھی۔(۲۱)

Iqbal was by no means the first to have advocated partition, as it came to be called.(22)

ہم سفر کئی ہوئے لیکن کسی نہ کسی مقام پر بچھڑتے رہے۔ تجاویزِ دہلی کے خلاف سر محمد شفیع ملے مگر درد گردہ کے علاج میں مصروف اقبال کی غیر حاضری میں صوبائی خودمختاری کے مطالبہ سے ہٹ گئے۔ سائمن کمیشن کے حوالے سے سر علی امام آئے مگر نہرو رپورٹ کی دلدل میں پھنس گئے۔ ۱۹۰۶ء سے قوم کے اندر قوم کے تحتِ عنوان، مسلم لیگ ہم سفر ہوئی لیکن میثاق لکھنؤ اور تجاویزِ دہلی کی بھول بھلیاں میں گم ہو گئی تا آنکہ اس مردِ قلندر سے موافقت کے بعد ''چودہ

نکات'' لے کر نکلی اور صرف گیارہ سال بعد قرارداد لاہور پیش کرنے میں کامیاب ہوگئی۔ آج گول میز کانفرنس کے مندوبین اس کی للکار پر پھسلتے پھسلتے سنبھلے مگر کانگریس کی ہٹ دھرمی بدستور قائم رہی۔ کیا اسے ہندوستان کی کامل آزادی سے عدم اخلاص کہا جائے یا مسلمانوں کی قومی حیثیت کو مٹانے کے پرخلوص عزم سے تعبیر کیا جائے؟ جہاں مقصدِ ثانی اول سے مشروط تھا اور اس سہارے ''کامل آزادی کے خواہشمندوں کے تدبر'' کی داد کن الفاظ میں دی جائے؟ جو آج تک تسلیم نہیں کرتے کہ ہندو ایک ایسی مضبوط مرکزی حکومت چاہتے تھے جو صوبائی حکومتوں پر غالب ہو (جیسا کہ لیبر حکومت کا نصب العین تھا) اس کے برعکس مسلمانوں کی واحد و یکتا مومنانہ آواز، اقبال، خودمختار صوبوں پر مشتمل ڈھیلی ڈھالی فیڈریشن طلب کر رہا تھا اور اس کے ساتھ ہی وہ جہاں یہ چاہتا تھا کہ جداگانہ انتخاب برقرار رہے اور پاسنگ کا اصول بھی قائم رہے۔ وہاں وہ مسلم اکثریتی صوبوں میں مسلمانوں کی قانونی اکثریت بھی تسلیم کرانا چاہتا تھا۔ یہ کل ہند کے مسلمانوں کے معروضی مفاد کی ترجمانی تھی۔ کسی سے عدم ہمدردی اس کی حکمت کا کبھی حصہ نہیں رہی۔ اس کے برعکس ہندوؤں نے پنجاب میں سکھوں کو لاکھڑا کیا اور برطانیہ نے دیسی ریاستوں کو جن کے مصلحتی رویے نے اس صورتِ حال کو بدل دیا جو نہرو رپورٹ کے لاہور میں راوی سپرد ہونے سے پیدا ہوگئی تھی لیکن عزم و یقین کے پیکر کا خطبہ الہ آباد اس چٹان کو بھی ریزہ ریزہ کرنے میں کامیاب ہوگیا۔

(ج) خطبہ الہ آباد (۲۹ دسمبر ۱۹۳۰)

۱۹۲۹ء میں مسٹر محمد علی جناح کے چودہ نکات اور آل پارٹیز مسلم کانفرنس کی قرارداد کا ہم معنی ہو جانا۔ لاہور اور کلکتہ لیگ کا اتحاد، قائداعظم محمد علی جناح کے مکتوب محولہ بالا، بنام انعام اللہ خان کے مطابق فکرِ اقبال پر ہندی مسلمانوں کی اکثریت کا اجماع تھا۔ اپر انڈیا مسلم کانفرنس کی للکار پر گول میز کانفرنس کے مندوبین کا سنبھل جانا اسے اور پختگی بخشتا ہے۔ عجیب اتفاق ہے کہ فکر اقبال کی مخالف کانگریسی، نہرو رپورٹ، یعنی مخلوط قومیت کا نسخہ شہر اقبال میں راوی سپرد ہوا تو مسلم لیگ نے ہندوستان کے مطلعِ سیاست پر فکرِ اقبال کے طلوعِ ابد کے لیے موتی لال نہرو کی جائے ولادت اور بھارت ماتا کے مقدس مقام، گنگا جمنا کے سنگم الہ آباد کے افق کو منتخب کیا۔ [۲۳]

کل اقبال کا ترانہ ہندی پوچھ رہا تھا:

اے موجِ رودِ گنگا وہ دن ہیں یاد تجھ کو
اترا ترے کنارے جب کارواں ہمارا

آج فکرِ اقبال کا ہر اَمین، اس سنگم سے ''اتحادِ ملتِ اسلامیہ ہند'' کی داستان سن سکتا ہے جو کچھ یوں تھی۔

۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء کو آل انڈیا مسلم لیگ کا اجلاس منعقد ہوا۔ صدارت حضرتِ علامہ کے لیے خاص تھی۔ اس لیے کہ یہ اسی قلندر کو سجتی تھی۔ ہاں البتہ وہ مقصد جس کے لیے اپر انڈیا مسلم کانفرنس کا اہتمام ہو رہا تھا۔ اس پر قدرت ایک بار پھر کل ہند مسلم اکثریت کا اجماع چاہتی تھی اور وہ آل انڈیا مسلم لیگ کا مقدر تھا۔ حضرتِ علامہ نے اپنے صدارتی خطبہ میں اسلامی ریاست کی اساس بیان کر دی یہ ان کے خوابوں کا ''نیا شوالہ'' تھا وہ ''تاج محل'' جس کے دیکھنے کے لیے ان کی راتیں آہِ سحر گاہی میں اور ان کے دن مدبرانہ رہنمائی میں گزرتے تھے۔ اس خطبہ میں حضرت علامہ نے ایک سچے مسلمان، پرخلوص مسلم مفکر اور پرعزم ہندوستانی کی حیثیت سے، ماہرِ عمرانیات ہونے کا ثبوت دیا اور اپنی فکر کے تخلیقی جوہر نمایاں کیے۔ آپ نے اس خطبہ میں:

۱۔ اسلام کو تمام بنی نوعِ انسان کے لیے ایک ایسے ضابطہ حیات (تقدیرِ انسانی) کے طور پر پیش کیا جو کسی بھی تقدیر (رنگ، نسل، وطن) کو نقصان پہنچائے بغیر اجتماع کا فرض نباہ سکتا ہے۔ یہ وہ فریضہ ہے جسے نہ تو قدیم مذاہب (ہندومت، یہودیت، نصرانیت وغیرہ) نباہ سکتے ہیں۔ نہ مارٹن لوتھر کی احیائی تحریک اور روسو کے عمرانی نظریات کے نتیجے میں ابھرنے والا جدید نظریہ قومیت اس سے عہدہ برآ ہو سکتا ہے یا ہو سکا ہے۔ صرف مذہب ہی وہ قوت ہے جو ہندوستان جیسے ملک میں، جسے مختلف قوموں، ذاتوں، ملتوں کے حوالے سے چھوٹا سا ایشیا کہنا چاہیے اور جہاں کی کوئی قوم اپنی انفرادیت مٹانے کو تیار نہیں، ایک ایسی متحدہ قومیت کی انگیخت کر سکتی ہے جو نہ تو بھگتوں سے ممکن ہوئی نہ اکبر کا دینِ الٰہی اسے پیدا کر سکا نہ وطنیت کا برطانوی نسخہ اس کی تشکیل کے کام آ سکا اور نہ ہو سکتا ہے یہ صرف اور صرف مذہب کی قوت سے ممکن ہے۔ حضرت علامہ کا ترانۂ ہندی، انھیں مطالب پر مشتمل تھا۔ ترانۂ ملی نے مذہب کو صرف اور صرف ''اسلام'' سے ظاہر کیا تھا اور بس۔ آج حضرت علامہ نے فرمایا:

To address this session of the All India Muslim League, you

have selected a man who is not despaired of Islam as a living force for freeing the outlook of man from its geographical limitations, who believes that Religion is a power of the almost importance in the life of Individuals as well as states and finally who believes that Islam is itself Destiny and will not suffer a destiny:(24)

سید نذیر نیازی مرحوم نے اس آخری جملے Islam is itself Destiny and will not suffer a destiny: کا ترجمہ یوں کیا ہے:

اسلام کی تقدیر خود اس کے ہاتھ میں ہے اسے کسی دوسری تقدیر کے حوالے نہیں کیا جا سکتا ہ

بلاشبہ اپنے معانی و مفہوم میں یہ درست بات ہے لیکن حضرت علامہ کے جملے کا یہ مفہوم نہ تھا اور اس لیے حضرتِ علامہ کے خطبے کے اس حصے کو کماحقہ سمجھنے میں مانع ہوا۔ حضرت علامہ کا مفہوم تھا ''اسلام خود التقدیر (Destiny) ہے جو دوسری کسی مادی تقدیر (destiny) کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتی [بلکہ ان تقدیرات کے تناقضات کو دور کرنے والی اور التقدیر الجامع ہے]۔

باب اول میں اس موضوع پر مفصل بحث کی جا چکی ہے اور پچھلی فصل میں ''ملکوں اور قوم'' کے حوالے سے اس طرف اشارہ کیا جا چکا ہے۔ تقدیراتِ حق، لاانتہا ہیں اور ہر تقدیر، بشرطِ کمالِ استغراق، صاحبِ تقدیر کی قائم ہے۔ یہ احکامِ تکوینی کی بحث ہے جس حوالے سے حضرت علامہ نے دامنِ ہمالہ کو بازی گاہ عناصر کہا تھا۔ بدنِ انسان انھی عناصر کا مرکب ہے۔ یعنی متخالف تقدیرات کا اجتماع۔ مسلم حنیف انھیں تقدیرات (جن کا مظہر مشہود خواہشات ہوتی ہیں) کے تناقضات کو مٹاتا ہے۔ یہ قوتِ جامع۔ مذہب ہے۔ جس کی مکمل صورت کا نام الاسلام ہے۔ یہی تقدیر انسانی ہے۔ التقدیر جس میں کمالِ استغراق (عشق) ان متناقض تقدیرات (خوف، محبت) وغیرہ میں ضبط پیدا کرتا ہے۔ اقبال کے فلسفہ خودی میں تسخیرِ فطرت کا مرحلہ اول، ضبطِ نفس بذریعہ اطاعتِ الٰہی اسی عمل کا نام ہے۔ یہ ضبطِ نفس، صوفیا کی نفس کشی نہیں۔ اسی طرح انفرادی انسانی تشخص قائم ہوتا ہے، اطاعتِ الٰہی سے عناصرِ بدن میں وحدت کے ذریعے۔ یہی عقیدۂ روحانی: توحید کا عمل میں مشہود ہونا ہے۔ جس سے روح اور مادے کی ثنویت مٹ جاتی ہے۔ مسئلہ عمرانی ہے۔ عمرانیات کی تاریخ میں انسان نے مادی تقاضوں کے تحت جتنے نظاماتِ اجتماع تشکیل دیے وہ ''تقدیر'' ہے خود ساختہ، اس کے مقابلے میں ''ملت'' ہے جو التقدیر ہے جو ہوائے

نفسی کے اثرات سے پاک ہے۔ یہ التقدیر کسی تقدیر کو نقصان نہیں پہنچاتی۔ وجعلنا کم شعُوبا و قبائل لتعارفوا کیونکہ خون آبائی رگِ تن سے نکل سکتا نہیں، یہ سب مادی حوالے سے فطری ہیں اس لیے برحق ہیں۔ الدین فطرت، ان کو مٹاتا نہیں، نقصان نہیں پہنچاتا ان کے باہمی تناقضات کو مٹا کر ایک وحدت نشاں، معاشرہ تشکیل دیتا ہے۔ جسے ملت کہتے ہیں جو روح اور مادے کی ثنویت سے ماوراء اور پاک ہے اور یہی مذہب کی روحانی اساس التوحید کا عمل میں مشہود ہونا ہے۔ ثنویتی معاشروں میں وحدت نہیں ہوتی۔ تمام مذاہب (جیسا کہ آج ان کی تعلیمات اور ان سے متاثرین کے افکار سے اور ماضی کی تاریخ سے ثابت ہے) مثلاً عیسائیت، ہندومت، ایسا کرنے میں ناکام رہے۔ ہندومت کا تجزیہ حضرت علامہ نے نیا شوالہ اور رازِ ازل: وحدت میں کثرت کے حوالے سے بہت پہلے کر کے یہ ثابت کر دیا تھا کہ فلسفہ کے طور پر خوش نما ہے مگر قابل عمل نہیں۔ اسلام بحیثیت اخلاقی و سیاسی نصب العین'' میں اس موضوع پر نجات (فلاحی معاشرے) کے حوالے سے کھل کر بحث کی تھی کیونکہ اس فلسفہ کے پجاری ذات پات، طبقات میں منقسم ہیں اور اسے مٹانے پر تیار نہیں حالانکہ بدھ مت نے اس کی بڑی کوشش کی۔ یہی حال عیسائیت کا ہے جس کی بنیاد رھبانیت پر ہے اور جس نے کلیسا کو جامۂ الوہیت پہنا کر معاشرتی نظم کو روحانیت سے محروم کر دیا مارٹن لوتھر نے اس کے خلاف ''اصلاحِ مذہب کی جو تحریک چلائی وہ ہر لحاظ سے برحق تھی وہ کوئی لادینی تحریک نہ تھی۔ اس کا ہدف تو وہ مذہبی سیکولرازم تھا جو روحانی نظام کی تخریب کرتا تھا۔ [۲۵] لیکن اپنے اصلاحی عمل کی حقانیت کے باوجود ہر دو تحریکیں (بدھ مت اور لوتھر) متضاد ثمرات لائیں۔ بدھ مت نے دنیا کو دکھوں کا گھر کہہ کر رہبانیت (ترکِ دنیا) کی راہ دکھائی اور لوتھر کی تحریک اصلاحِ مذہب نے دنیا پرستی پر لگا دیا۔ معروضی حالات میں ان کے یہ نتائج بھی فطری (تکوینی) تھے۔ اس لیے کہ ہر دو کے مقابل جو نظام تھے ان کا دِینی اُمور سے کوئی واضح تعلق متعین نہ تھا۔ رھبانیت (پروہت ازم) نے ترکِ دنیا سکھایا اور پروہت ازم (کلیسائیت) کے خلاف تحریک نے دنیا پرستی۔

اس کے برعکس اسلام میں بطور ایک اخلاقی سیاسی نظام نہ تو کلیسیا کے روحانی اقتدار کی گنجائش ہے۔ نہ ایسا ہے کہ دنیوی امور مطلقاً فراموش کر دیے گئے ہوں۔ یہاں دنیا آخرت کی کھیتی ہے۔ لہٰذا نہ تو یہاں اہل مذہب کے روحانی اقتدار کو دنیوی اقتدار پر غالب آنے کے لیے کسی جدوجہد کی ضرورت ہے کہ لوتھر کا فطری ظہور ممکن ہو [۲۶] اور نہ دنیوی امور، اخلاقی قوانین

سے باہر رہ سکتے ہیں کہ ان حالات کا پیش خیمہ بنَیں جو لوتھر کی تحریک کے نتیجہ میں مغرب کو پیش آئے۔ لوتھر شاید ان نتائج سے بے خبر تھا۔ وہ نہیں جانتا تھا کہ اہل کلیسا کے بت گرا کر جو یورپ کی مرکزیت کا سرچشمہ ہے۔ وطنیت کے لاتعداد ایسے بت کھڑا کر دے گا جو نہ صرف یورپ کی شکست و ریخت کا باعث ہوں گے بلکہ حضرتِ مسیح کے اس روحانی پیغام سے بھی محروم کر دیں گے جو تمام بنی نوع انسان کے لیے یکساں تھا (پہاڑی کا آخری وعظ خصوصاً خطبہ الوداع جس کی جامعیت لیے ہوئے ہے) یہ دراصل عیسائیت کی اس (بگڑی ہوئی) تعلیم کا نتیجہ ہے کہ مذہب انفرادی معاملہ ہے۔ جماعت سازی میں اس کا صرف یہی کردار تھا کہ آسمانوں پر حکمران خدا کی آسمانی حکمرانی کا حق، زمین پر اس کے نائبین (ورثۃ الانبیاء کیونکہ وہ انبیاء کو ابناءُ اللہ کہتے تھے) اہل مذہب کے لیے تسلیم کر لیا جائے۔ جو لوتھر کی تحریک کے بعد نہ رہا۔

Though I Think he (Luther) did not realised...i.e on lines which recognise territory as the only Principle of Political solidarity.[27]

۲۔ جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے اسلام سے قبل یہاں متحدہ ہند یا ہندی قومیت کا کوئی تصور نہ تھا۔ اگر ایسا ہوتا تو ہرش اور اشوک کی مساعی یا اکبر اعظم کا دینِ الٰہی کبھی ناکام نہ ہوتا (اکبر کا دینِ الٰہی تو بہ یک وقت بحوالہ خلیفۃ اللہ اور بحوالہ مشترک ثقافت، دونوں روحانی بیماریوں سے علاج کرنا چاہتا تھا) یہ اسلام ہے جس نے دوسرے اسلامی ممالک میں عموماً اور ہندوستان میں خصوصاً، رنگ نسل، علاقہ جیسی دوسری مادی تقدیرات (اجتماع کے فطری حوالوں) کو نقصان پہنچائے بغیر ایک جماعت (امتِ محمدیہ یا ملتِ اسلامیہ) ہونے کا تصور دیا۔ ہندوستان میں اس کی وحدت خیز قوت کا اظہار خصوصاً مثالی ہے۔ مسلمانوں کا اندرونی اتحاد، اسلامی تمدن کی اس مخصوص اخلاقی روح کا مرہون منت ہے جو روح اور مادے کی ثنویت مٹا دیتی ہے۔ یہاں، زبان، رنگ نسل علاقہ کے جملہ علائق، ''وحدتِ اسلامی'' کی روحانیت میں منسلک ہو جاتے ہیں۔ نہ مٹتے ہیں نہ واحد حوالہ بنتے ہیں (اسی کا نام تھا نیا شوالہ)

''وحدتِ اسلامی'' کی یہی روحانی اساس حبل اللہ ہے جس کی تلاش کسی عالمگیر رشتے کے حوالے سے یورپ کو لاحق ہے۔ ہر دوسری اساس (تقدیر) روحانی اساس سے محروم ہے۔ (لادین ہے بے دین نہیں ایک تو اس لیے کہ مذہب انفرادی معاملہ کی حد تک موجود ہے اور

دوسرے اس لیے کہ مادی تقدیرات بھی احکامِ تکوینی ہیں، وَلَہٗۤ اَسۡلَمَ مَنۡ فِی السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ طَوۡعًا وَّ کَرۡھًا احکامِ تشریعی کے منکر اسی ضابطے کی طرف لوٹ جاتے ہیں وَّ اِلَیۡہِ یُرۡجَعُوۡنَ پس اَفَغَیۡرَ دِیۡنِ اللّٰہِ یَبۡغُوۡنَ وہ اللہ کی حاکمیت سے نکل سکتے ہیں؟ ہرگز نہیں۔ وہ مادی تقدیرات کے جبر کے اسیر ہو جاتے ہیں اور جبر واستحصال کو راہ دیتے ہیں اُولٰٓئِکَ کَالۡاَنۡعَامِ بَلۡ ھُمۡ اَضَلُّ)

جب کہ یہ روحانی اساس: اسلامی اخوت، ہر دوسری اساس (تقدیرِ مادی) کو کوئی نقصان پہنچائے بغیر عالم گیر وحدت کی ضمانت بن سکتی ہے اور بنی (جو الناس کے مادی جبری نظامات کے استحصالی نتائج کے لیے شفا ہے اور المومنین کے لیے رحمت شِفَآءٌ وَّ رَحۡمَۃٌ لِّلۡمُؤۡمِنِیۡنَ) جن کا سب سے بڑا ثبوت الٰہ آباد کانفرنس تھی۔

In Islam God and the Universe, spirit and matter, church and state, are organic to each other. Man is not the citizen of a profane world to be renounced in the interest of a world of spirit situated elsewhere. To Islam matter is spirit realising itself in space and time."[28]

یورپ غلطی سے اسے چھوڑ بیٹھا اور اس کے مفکرین اپنی غلطی کو محسوس کر رہے ہیں لیکن سیاسی مدبرین کا اصرار ہے کہ دنیا اس (وطنیت) کے لادین اصول کو بطور ایک ناقابلِ انکار حقیقت کے تسلیم کر لے تاکہ وہ عالمگیر معاشرہ قائم ہو (جو رومن ایمپائر کے "مقدس روم" میں) کبھی جلوہ گر ہوا تھا۔[۲۹]

۳۔ یہ مسلمانوں کا اجتماع ہے جن کے بارے میں مجھے یقین ہے کہ وہ اسلام کے مقاصد اور اس کی تعلیمات پر قائم رہنے کے دل سے آرزومند ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آج جو مسئلہ ہمارے پیش نظر ہے اس کی حیثیت کیا ہے؟ کیا واقعی مذہب ایک نجی معاملہ ہے اور آپ بھی یہی چاہتے ہیں کہ ایک اخلاقی اور سیاسی نصب العین کی حیثیت سے اسلام کا وہی حشر ہو جو مغرب میں مسیحیت کا ہوا؟ کیا یہ ممکن ہے کہ ہم اسلام کو بطور ایک اخلاقی تخیل کے تو برقرار رکھیں لیکن اس کے نظام سیاست (جس کی روح یہی اخلاقی قوانین ہیں) کے بجائے ان قومی نظامات کو اختیار کر لیں جن میں مذہب کی مداخلت کا امکان باقی نہیں رہتا؟ ہندوستان میں یہ سوال اور بھی زیادہ اہم ہے کیونکہ:

باعتبار آبادی ہم لوگ اقلیت میں ہیں۔ یہ دعویٰ کہ مذہبی واردات محض انفرادی اور ذاتی

واردات ہیں (لہٰذا جماعت ان کے حکم مشورے یا فتوے کی بلا چون و چرا پابند) یورپ کا یہ کلیسائی آسمانی اختیار تعجب خیز نہیں کہ یورپ کے نزدیک یہی مسیحی تصور تھا (یعنی رسول، خدا کا بیٹا اور اس کے وارث، اس کے نائب ہونے کی حیثیت میں نائبِ حق) وہ ایک مشربِ رہبانیت ہے جس نے دنیائے مادیت سے منہ موڑ کر اپنی تمام تر توجہ (ورثۃ الانبیاء کو جامۂ الوہیت پہنا کر) عالمِ روحانیت کی طرف موڑ دی ہے۔ اس قسم کے عقیدے سے لازماً وہی نتیجہ مرتب ہو سکتا تھا جس کی طرف (لوتھر اور روسو کے حوالے سے) اوپر اشارہ کیا گیا ہے۔ آنحضرت ﷺ کی وارداتِ مذہب جن کا اظہار قرآنِ مجید میں ہوا۔ مغربی نظریہ مذہبی سے قطعاً مختلف ہیں۔ یہ وہ انفرادی واردات ہیں جن کے خارجی اجتماعی زندگی پر ہمہ گیر اثرات مرتب ہوئے اور وہ بڑے بڑے اجتماعی نظامات تخلیق ہوئے جن کی روح ایسے قوانین میں جن کی بنیاد وحی والہام پر ہے اور جو عقلِ استقرائی کو تحریک دینے کی کامل صلاحیت رکھتے ہیں۔ لہٰذا[۲۹الف]

> The Religious Ideal of Islam, Therefore is organically related to the social order which it has created. The rejection of one will eventually involve the rejection of the other. Therefore the construction of a plolity and national lines, if it means a displacement of the Islamic Principal of solidarity, is simply unthinkable to Muslims.[۲۹ب] This is a matter which at the Present directly concerns the Muslims of India.

۴۔ فرانسیسی عالم موسیو ارنسٹ رینان کے نزدیک ''قوم'' کی تخلیق کے لیے جس اخلاقی شعور کی ضرورت ہے وہ عظیم قربانی (انفرادی فنا) کا طالب ہے جس کے لیے ہندوستان میں کوئی جماعت تیار نہیں اور مسلمان تو فطری طور پر ایسا کر ہی نہیں سکتے۔ (جو ایسی التقدیر کو اپنائے ہوئے ہیں جو جامع ہے تناقضات کی وہ اصولِ فطرت کے خلاف، تحلیلی و انضمامی عمل سے گزر رہی کب سکتی ہے؟) پس قومیتِ ہند کا اتحاد ان تمام جماعتوں کی نفی میں نہیں۔ بلکہ ان کے تعاون واشتراک اور ہم آہنگی پر مبنی ہے۔ (یہی ہمالہ سے نیا شوالہ تک کی فکر تھی) صحیح تدبر کا تقاضا ہے کہ ہم معروضی حقائق کو تسلیم کریں اور ان سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کریں۔ حصولِ مقصد کی عملی راہ یہ نہیں جو کانگریس یا اس کے مسلم متبعین نے ایک ایسی حالت کو فرض کر کے اپنایا ہوا ہے جو نہ پہلے ممکن تھی نہ اب موجود ہے نہ

جس کا امکان ہے۔

اگر ہم نے اس چھوٹے سے ایشیا میں جو مغرب ومشرق کا سنگم ہے۔ اشتراک وتعاون کی کوئی صورت نکال لی جو اس کے مصائب کا مداوا بن سکے تو نہ صرف ہمارے اندر صلح وآشتی کا دور دورہ ہوگا بلکہ تمام ایشیا کے لیے باعثِ رحمت ہوگا۔

> If an effective principle of Co-Operation is discovered in India, it will bring peace and mutual good will, to this ancient land which has suffered so long, more over because of her situation in historic space than because of any inherent in capacity of her people and it will at the same time solve the entire political problems of Asia.(30)

یہ ہے وہ راز جو امانت دارِ تہذیب کہن ہونے کے حوالے سے نام ونشان اب تک نہ مٹنے کے دعوے میں مضمر تھا۔ حالانکہ ساری قدیم تہذیبیں مٹ چکی ہیں لیکن یہ گردش ملکی کی بے پناہ مشکلات کے درمیان اب تک قائم ہے۔ یہی ایشیا کی نجات کی ضمانت تھی۔ اس طرح حضرت علامہ اسلام کو ایک ایسا نظامِ اجتماع ثابت کرنے کے بعد جو تین براعظموں کے سنگم پر واقع تھا اور جس نے ایک ایسا معاشرہ قائم کیا جس میں سارے مادی حوالے بغیر کسی نقصان کے منضبط و متحد ہو گئے۔ اب ہندوستان بھی مغرب ومشرق کے سنگم پر واقع ایک چھوٹا سا ایشیا ہے یہاں بھی کسی ایسے اتحاد کی ضرورت ہے جو تناقضات کو تو مٹائے (دھرموں کے بکھیروں کو) لیکن جماعتوں کے قومی تشخص کو فنا نہ کرے یہی ہندوستان کے مصائب کا حل ہے بلکہ سارے ایشیا کے سیاسی مسائل کا علاج۔

یوں حضرت علامہ نے ایک ایسے ہندی قومی اتحاد کی ضرورت واضح کرنے کے بعد [جس میں باہمی تناقضات تو نہ رہیں لیکن ہر جماعت اور قوم (عنصر) آزاد بھی اور متحد بھی] وطنیت کے پجاریوں کے اقدامات کا جائزہ لینا شروع کیا اور قوم پرستی کے دعووں کی قلعی کھولی اور ثابت کیا کہ ہندی قومیت کا یہ تصور مسائل کا حل نہیں ہوسکتا۔ اب سوال یہ تھا کہ آخر وہ حل کیا ہے؟ حضرت علامہ نے اب تک کی کوششوں کی ناکامی کی وجہ نفسانیت، عدم اعتماد اور بظاہر رواداری مگر بہ باطن فرقہ پرستی، ایثار کے فقدان اور تغلب واقتدار کی ہوس بتائی اور واضح کیا کہ شاید ہم لوگ اس اصول کو تسلیم نہیں کرتے کہ ہر جماعت کو اپنی تہذیب وتمدن کے نشوونما میں آزادی کے

ساتھ قدم بڑھانے کا حق حاصل ہے۔ (۳۱) تاہم حضرت علامہ نے حالات و واقعات کے موجودہ رجحان کو اندرونی ہم آہنگی اور داخلی اتحاد کے لیے امید افزا بیان کیا اور فرمایا۔

جہاں تک مسلمانوں کے ذہنی رجحان کا تعلق ہے میں یہی سمجھتا ہوں کہ اگر فرقہ وارانہ امور کے اس مستقل اور پائیدار تصفیہ کے بنیادی اصول کو تسلیم کر لیا جائے اور وہ یہ سمجھیں کہ انھیں ان کے اپنے ہندی اوطان (Home-Lands) میں اپنی روایاتِ تمدن کے مطابق آزاد نشو و نما کا حق حاصل ہے تو وہ ہندوستان کی آزادی کے لیے ہر بڑی سے بڑی قربانی سے دریغ نہیں کریں گے۔ (۳۲) فرقہ واریت اگر اوروں سے نفرت (تعصب) پر مبنی ہو تو وہ ایک مذموم شے ہے۔ لیکن اپنے فرقہ سے دلی محبت (عصبیت) جو دوسری قوم کے رسوم و قوانین معاشرتی اور مذہبی اداروں کے احترام میں رکاوٹ نہ بنے تو وہی ایک مستحسن قوت ہے (الف) (نیا شوالہ ہمالہ سے زیادہ مضبوط حصار) یہی وہ متوازن ہم آہنگی ہے جسے نہرو رپورٹ نے بھی تسلیم کیا ہے۔ مراد یہ ہے کہ فرقہ واریت اپنی ارفع و اعلیٰ صورت میں تمدن کے سوا کچھ نہیں جس طرح بین الاقوامیت قوموں کے وجود کی نفی پر ممکن نہیں بلکہ ہر قوم کے وجود کو تسلیم کرنے پر ہی استوار ہے۔ اسی طرح اس چھوٹے سے ایشیا کی تمام اقوام کو دل سے تسلیم کر کے ہی متحدہ ہندی قومیت کا تاج محل کھڑا کیا جا سکتا ہے جیسا کہ نہرو رپورٹ میں تسلیم کیا گیا ہے:

> But the stanchest Internationalist recognises that: Without the fullest national outonomy it is extraordinary difficult to create the international state so also without the fullest cultured autonomy and communalism in its better aspect is culture, it will be difficult to create a harmonious nation.[33]

۵۔ پس جب بین الاقوامی اتحاد، اس شرط پر، اسی اصول پر قائم ہے تو پھر ہندوستان کے لیے جہاں نہ صرف مختلف النوع اقوام آباد ہیں بلکہ خود ہندو بھی کوئی واحد الجنس قوم نہیں، مغربی طرز کی جمہوریت کا رواج مختلف ملتوں کے وجود کا خیال کیے بغیر کسی طرح مناسب نہیں۔ مسلمانوں کا یہ مطالبہ کہ ہندوستان میں ایک اسلامی ہندوستان قائم کیا جائے بالکل حق بجانب ہے اور یہ اجتماع آل پارٹیز کانفرنس کی قراردادوں کی توثیق کرے گا جو اسی اعلیٰ نصب العین یعنی مختلف ملتوں کے وجود کو فنا کیے بغیر ان سے ایک متوافق اور ہم آہنگ قوم تیار کرنا تاکہ وہ آسانی کے ساتھ اپنے اندر مضمر ممکنات کو عمل میں لا سکیں۔'' (۳۴)

حضرت علامہ نے فرمایا:

ذاتی طور پر میں تو ان مطالبات سے بھی ایک قدم آگے بڑھنا چاہتا ہوں:

Personally, I would go further then the demands embodied in this resolutuion, I would like to see the Punjab, North-West Frontier Province, Sind and Baluchistan amalgamated in a single state, self government in the British empire, the formation of the consolidated North-West Indian Muslim state appears to be the final destiny of the Muslims atleast of North-West India.(35)

اس اقتباس سے صاف ظاہر ہے کہ حضرت علامہ اپنا یہ تصور فی الحال قبل از وقت سمجھتے ہیں جو بالآخر شمال مغربی انڈیا کے مسلمانوں کا مقدر ہے۔ اسی لیے وہ اس پر زور نہیں دیتے۔ بلکہ وہ اس اجتماع پر زور دیتے ہیں کہ وہ آل پارٹیز کانفرنس کی قراردادوں کی توثیق کریں جن کا مقصود مختلف ملتوں کے وجود کو فنا کیے بغیر ان سے ایک متوافق اور ہم آہنگ قوم تیار کرنا ہے۔ ''نیا شوالہ'' ابھی تک ان کے نزدیک اعلیٰ نصب العین ہے۔ جس کی شرائط مکمل صوبجاتی خودمختاری اور جداگانہ انتخاب کے ساتھ ڈھیلی ڈھالی متحدہ ہند یونین ہیں نہ صرف ابھی کافی ہے بلکہ آزاد ریاست کے حصول تک مسلمانوں کے تحفظ کے لیے ضروری بھی۔ ۱۸ر جولائی ۱۹۳۰ء کو وہ ''بیگم صاحبہ'' کے ایک مکتوب کے جواب میں جو سوشل اصلاح کی سکیم لایا تھا۔ آپ نے لکھا پنجاب میں اس وقت اصل توجہ کے مستحق پولیٹیکل امور ہیں۔ سوشل اصلاح صوبہ دار ہو تو بہتر ہے کیونکہ صوبوں کے حالات مختلف ہیں۔ ''اگر ملک کے ایک حصے میں ایک اسلامی سٹیٹ قائم ہو جائے تو معاشرتی زندگی جلد سنور سکتی ہے۔''(۳۶) اسی آخری خواہش کی تکمیل سے پہلے سوشل اصلاح کی سکیم کا فی الحال ناممکن العمل ہونا۔ فی الحال ملک کے ایک حصے میں ایک اسلامی سٹیٹ کے قیام کے بھی ناممکن العمل ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ ''آپ کی مرتبہ سکیم اس خط میں ملفوف ہے اس میں بعض عمدہ باتیں ہیں مگر کئی امور فی الحال ناممکن العمل ہیں۔''(۳۷) بالفاظِ دیگر انہیں ناممکن العمل (فی الحال) امور کے لیے ایک اسلامی ریاست ضروری ہے چنانچہ حضرت علامہ نے اجتماعِ عامہ کو ایک تخیل دے دیا۔ مگر اس پر زور نہیں دیا۔ بلکہ اپنی اور اجتماع کی ساری توجہ آل پارٹیز کانفرنس کی قراردادوں پر مرکوز رکھی۔ حضرت علامہ کے ایک مکتوب سے یہ شہادت ملتی ہے

کہ وہ کم از کم ۱۹۳۲ (اکتوبر) تک باوجود اس امرِ حقیقی کے کہ یہ قومیت کے مغربی تصور کی نقیض نہیں، مسلمانوں کا مستقبل ایک عرصہ کے لیے جداگانہ انتخاب ہی سے وابستہ دیکھتے تھے اور ساتھ ہی اس خدشہ کو بھی ظاہر کرتے تھے کہ مغرب کا اترا ہوا یہ لباس (مخلوط قومیت) مشرقی اقوام کو بھی اِنہیں مصائب سے دوچار کر سکتا ہے جن سے یورپ دوچار ہوا اور ہو رہا ہے۔ ملاحظہ ہو مکتوب۔

۱۔ مقامِ تاسف ہے کہ ہمارے بعض لیڈر جن میں بعض علمائے دین بھی شامل ہیں مسئلۂ انتخاب کو محض نمائندگی کا طریقہ کار تصور کرتے ہیں اور بس...... خود یورپ میں بھی اس مقصد (مغربی تصورِ قومیت بذریعہ مخلوط انتخاب) کا اب خاتمہ سمجھنا چاہیے لیکن یہ ممکن ہے کہ مشرقی اقوام یورپ کا اترا ہوا لباس پہن لیں اور انھیں مصائب سے دوچار ہوں جن سے یورپ دوچار ہو چکا ہے اور ہو رہا ہے۔''

۲۔ اگر آج مسلمانوں نے قبل از وقت جداگانہ انتخاب سے دست برداری کر لی تو آئندہ کا مؤرخ ہندوستان میں سیاسی اعتبار سے مٹ جانے کے لیے حکومتِ برطانیہ کو ہرگز مطعون نہ کرے گا بلکہ خود مسلمانوں کو اس بات کا مجرم ٹھہرائے گا کہ جمہوری نظام میں بحیثیت اقلیت اُنھوں نے اپنی بربادی آپ مول لی۔

۳۔ جہاں تک میں نے مسلمانانِ ہند کی گزشتہ تاریخ اور ایشیائی اقوام کے موجودہ امیال و عواطف اور مغربی اقوام کی ریشہ دوانیوں پر غور کیا ہے جن کا اثر اس وقت مشرقی اقوام پر پڑ رہا ہے، مجھے اس بات کا کامل یقین ہے کہ ابھی ایک عرصہ تک مسلمانانِ ہند کا مستقبل جداگانہ انتخاب اور کامل خود مختار صوبوں پر مشتمل فیڈریشن سے وابستہ ہے۔ میرے نزدیک جداگانہ انتخاب قومیت کے مغربی تصور سے بھی (جو ایک روحانی بیماری ہے) متناقض نہیں اور اس کے باوجود ہندی اقوام میں اتحاد و یکجہتی پیدا ہو سکتی ہے۔'' (بنام ڈائریکٹر، ہمدم، لکھنؤ)[۳۸]

کیونکہ حضرتِ علامہ جس ''نیا شوالہ'' کا تصور رکھتے تھے وہ جداگانہ انتخاب اور مکمل خود مختاری ''ہندی فیڈریشن'' کے صوبوں کے بغیر قائم نہیں ہو سکتا تھا چنانچہ صاف بات ہے حضرت علامہ اس ناگزیر زشتی ہی کو تا دیر مسلمانوں کا محفوظ مستقبل سمجھتے تھے اس لیے۔ خطبہ الہ آباد۔ میں آل پارٹیز کانفرنس کی ان قراردادوں کی توثیق کی تائید کرتے ہیں جو اس مرحلہ پر ممکن بھی ہیں

اور ضروری بھی لیکن آخری حل تو نہیں۔ اس لیے وہ آخری حل بھی سنا دیا۔ جس کی طرف اس مرحلہ سے پیش قدمی ممکن تھی آزاد اسلامی ریاست۔'' جوان کے نزدیک ہندوستان کے اندرونی امن اور اسلام کے لیے عربی ملوکیت کی جمود آفریں گرد جھاڑ کر اپنی تہذیب، تمدن، تعلیم اور قانون کی زمانہ حال کی روح سے قریب تر تجدید کے مواقع فراہم کر سکے۔''(۳۹)

(د) ایک غلط فہمی کا ازالہ:

ہماری درج بالا تصریح پیشِ نظر ہو تو بعض نقادوں کی یہ غلط فہمی دور ہو جاتی ہے کہ اس خطبہ میں ''آزاد اسلامی ریاست'' کا تصور دینے کے بعد حضرت علامہ نے مرکز اور صوبوں کے اختیارات، دفاعِ ہند اور دیگر امور سے متعلق جو کچھ نہرو رپورٹ، سائمن کمیشن، سکین (Skeen) کمیٹی اور گول میز کانفرنس کے حوالے سے کہا وہ گویا اسی منظّم اسلامی ریاست سے متعلق تھا۔ جس سے یہ ابہام پیدا ہوتا ہے کہ ایک طرف برطانوی ایمپائر کے اندر یا باہر آزاد اسلامی ریاست کی بات ہو رہی ہے اور دوسری طرف میری ذاتی رائے ہے اور یہ اس کے ثمرات ونتائج ہیں۔ الہ آباد کے اجلاس سے آل پارٹیز کانفرنس کی قراردادوں پر بحث کی تاکہ انھیں ان کی توثیق پر راغب کیا جائے۔ خطبے کا اگلا حصہ۔ انھیں قراردادوں (جداگانہ انتخاب، صوبائی خودمختاری، ڈھیلے ڈھالے وفاق میں ۳۳ فیصد مسلم نمائندگی وغیرہ) کی حمایت اور اس فیڈرل نظام کے خلاف دلائل پر مشتمل ہے جس کی روح مخلوط انتخاب تھی۔ کیا حضرت علامہ بار بار Muslim autonomous states یا ہندی اوطان Indian home lands کی تراکیب استعمال نہیں کرتے؟ کیا مسلم اٹانومس سٹیٹس (States) اور صوبوں کے ادغام سے بننے والی منظّم ریاست (State) میں کوئی فرق نہیں؟ اول الذکر ہندوستان کے اندر وہ خودمختار اسلامی صوبے ہیں جن کا دیگر خودمختار صوبوں سے مل کر متحدہ ہند وفاق تشکیل پانا وقت کی اولین ضرورت تھا۔

شمال مغربی ریاست تو ابھی پردۂ استقبال میں ہے جو کم از کم شمالی ہند کے مسلمانوں کا مقدر ہے اور جس کے حصول ہی کے حوالے سے حضرت علامہ نے مسلمانوں کے دو عوارض قحط الرجال اور مذہبی فرقہ بندی کا ذکر کیا جواَب سیاست میں بھی ظاہر ہو رہی ہے اور پوچھا:

> But I ask has this thinking (of Sir Akbar and Mr Jinnah) prepared us for the kind of action demanded by the situation

which may arise in the future?[40]

سوال یہ ہے کہ وہ ''موجودہ صورتِ حال'' کیا تھی؟ اور ان مسلم رہنماؤں نے کیا سوچا تھا جن کی متفقہ پیروی کے لیے اور مستقبل کے مطلوبہ عمل کے لیے حضرتِ علامہ مسلمانوں کو ابھی سے آمادہ و تیار کر رہے تھے؟ ہم ان سوالات کا جواب ترتیب وار خطبہ الٰہ آباد سے پیش کریں گے۔

۱۔ ہندوستانی ریاستوں کا گول میز کانفرنس میں شریک ہونا اور سری نواس شاستری کا سائمن کمیشن کی فیڈرل سکیم کے خلاف ہونے کے باوجود گول میز کانفرنس کے مقاصد سے متفق ہو جانا، نیز دفاعِ ہند کا براہِ راست برطانیہ کے ہاتھ رہنا اور یہ بھول جانا کہ برطانیہ کا حقیقی بازوئے شمشیرزن وہی مسلم قوت ہے۔ جو شمالی صوبوں میں آباد ہے اور جو مرکزی افواج کے ساتھ مل کر بہترین دفاع کی اہل ہے۔ یہ ثابت کرتا ہے کہ ہندوستان کو وحدانی طرز حکومت (One Unit) میں تبدیل کر کے ایک طرف مسلمانوں کو فیڈریشن کے نام سے اور ہندوؤں کو مرکز میں اکثریت سے اور دوسری طرف انگریز صاحبان سلطنت خواہ وہ ٹوری ہوں یا لیبر کو حقیقی اختیارات کی قوت دے کر، انتہائی چالاکی سے خوش کیا جا رہا ہے۔[۴۱] علامہ کے نزدیک دو باتیں اہم تھیں:

۱۔ تناسب کا سوال اسمبلی کی ہیئتِ ترکیبی کے ساتھ ہی زیر بحث آنا چاہیے تھا۔

۲۔ ایسی فیڈرل سکیم کو برطانوی ہندوستانی علاقے تک محدود ہونا چاہیے تھا۔[۴۲]

بصورتِ دیگر مسلمانوں کو ۳۳ فیصد کے سوال پر دوبارہ غور کرنا پڑے گا اس لیے کہ ہندو ریاستوں کی تعداد مسلم ریاستوں سے کہیں زیادہ ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ ہندوؤں اور برطانیہ والوں میں یہ مفاہمت ہو چکی ہے کہ

You perpatuate me in India and in return I give you a hindu oligarchy to keep all other indian communities in perpatuate subjection.[43]

خصوصاً دفاع کا برطانیہ کے ہاتھ میں رہنا ہندوستان کی دوامی غلامی کا عہد نامہ ہے:

I am no militery expert to judge to this matter. But as lay-man I feal that the arguments as stated assumes the process to be practically endless. This means perpetual bondage for India, and makes it all the more necessary that the Frontier Army, as suggested by the Nehro Report, be entrusted to the charge of

committee of defence, the personal of which may be settled by mutual understanding.(44)

۲۔ یہ وہ موجودہ صورتِ حالات تھی جس پر حضرتِ علامہ کے نزدیک سر اکبر حیدری اور مسٹر جناح کا رویہ سراسر حق بجانب اور لائق پیروی تھا۔

In so far as the attainment of sovereign Powers by the British Indian Provinces is conserned, the position of His Highness the Ruler of Bhopal, Sir Akbar Haidri and Mr Jinnah is Un-assailed.(45)

یہ ہے اس غلط فہمی کا جواب۔ یہ موجودہ صورتِ حال اور اجتماع سے حضرت علامہ کی حقیقی توقعات سے متعلق دلائل تھے۔ اس ذاتی رائے سے متعلق نہیں جس کی بارآوری کے لیے وہ مسلمانوں کو اس قحط الرجال کے دور میں جیسا کہ آگے چل کر ثابت ہوا۔ مسٹر محمد علی جناح کے گرد جمع ہو جانے کی تلقین کرتے ہیں۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ مسٹر جناح کی خاموشی متفق الرائے اقبال کے جوش و خروش کے حوالے سے تھی۔ جب حضرت علامہ نے ذہنی انقلاب کی فضا تیار کر لی تو جناح کو بلا لیا اور خود خاموش ہو گئے۔

اب حضرت علامہ نے ایک طرف ایک بار پھر یہ واضح کیا کہ ہندوستان میں مسلمان ہی وہ واحد فرقہ ہے جو قومیت کی بین الاقوامی شرائط پوری کرتا ہے اور دوسری طرف بعض مسلم زعماء کی طرف سے پھیلائے گئے اس خیال کو مغالطہ انگیز بتایا کہ ''مسلم قومیت'' کا یہ شور ترکی، ایران اور دوسرے ممالک کی طرح قوم پسندی کا جذبہ ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ خود مذکورہ اسلامی ممالک بھی قوم پسندی کے اصولوں پر ہرگز گامزن نہیں ہیں۔ کتنی عجیب بات ہے کہ جب اقبال تجدید واحیائے ملت میں مصروف تھا کچھ لوگ اس تحریک کو کمزور کرنے کے لیے اسے ''جذبہ قومیت'' کا الزام دے رہے تھے۔ قوم پرستی نے کیسا توڑ سکھایا تھا جو تخلیق پاکستان تک برابر جاری رہا۔

۱۔ I am glad to be able to say that our Muslim delegates fully realise the importence of a proper solution of what I call Indian International problem. They are perfectly justified in pressing for a solution of the communal question before the question of responsibility in Centeral Government is finally settled.... Indeed the Muslims of India are the only Indian People who can fitly be described as a nation in the modern sense of the world.(۴۶)

ہندو اگرچہ ہر بات میں ہم سے آگے ہیں لیکن وہ اس یک رنگی سے محروم ہیں جو قدرت نے ہم مسلمانوں کو بطورِ عطیہ دے رکھی ہے۔ بے شک ہندو اس امر کے حصول کے لیے بے قرار ہیں کہ ایک قوم بن جائیں لیکن قوموں کی ترکیب ایک تازہ زندگی میں قدم رکھنا ہے اور ہندوؤں کو اس راہ پر آنے کے لیے اپنے تمام نظامِ معاشرت کو بدلنا پڑے گا۔ (جو ناممکن ہے)(۴۷)

۲۔ اسی طرح مسلم رہنماؤں کو اس لطیف مگر مغالطہ انگیز دلیل سے بھی متاثر نہیں ہونا چاہیے کہ ترکی، ایران اور دوسرے اسلامی ممالک، کسی علاقائی یا نسلی قوم پرستی کے اصولوں پر گامزن ہیں، نہیں، ایسا نہیں۔ انھیں اپنی اکثریت کی وجہ سے ایسے مسائل درپیش ہی نہیں اور وہاں کی اقلیتیں اہلِ کتاب ہونے کی وجہ سے اس مقام پر نہیں جیسا کہ ہم ہندی اقلیتی مسلمان ہیں۔ ان کے چھو جانے سے مسلمان کا کھانا ناپاک نہیں ہوتا۔ ان سے تو مناکحت بھی ازروئے قرآن جائز ہے لیکن مسلمانانِ ہند کا معاملہ بالکل مختلف ہے۔ مسلم قومیت کی حفاظت صرف ہمارا ہی فریضہ ہے کہ یہیں اس کے تشخص کو خطرہ لاحق ہے۔(۴۸) اس لیے اسے وطنیت کے حوالے نہیں کیا جا سکتا:

ہے اگر قومیتِ اسلام پابندِ مقام
ہند ہی بنیاد ہے اس کی نہ فارس ہے نہ شام

حضرت علامہ نے یہ واضح کرنے کے بعد کہ انگریز قوم کے بالغ نظر نمائندے اس مسئلہ کو سطحی نظر سے نہ دیکھیں گے بلکہ ہندوستان کے اربابِ سیاست کے برعکس اس مسئلہ کی تہہ تک پہنچیں گے تو انھیں محسوس ہوگا کہ ہندوستان کے اندر امن و سکون کا قیام کسی ایسے دستور سے حاصل نہیں ہوگا جو ہندوستان کو ایک ہی قوم تصور کر کے ان اصولوں کا ہندوستان میں نفاذ چاہے جو برطانوی جمہوریت پسند جذبات نے تیار کیے ہیں۔ ایسا کرنا ہندوستان میں نادانستہ خانہ جنگی کی فضا تیار کرنا ہوگا۔"(۴۹)

As far as I can see, there will be no peace in the country untill various people that constitute India are given opportunities of free self-development on modern lines without abruptly breaking with their post.(50)

علاقوں کی ازسرِنو تقسیم اور صرف برطانوی علاقوں تک محدود۔

فیڈریشن پانچ صوبوں کی اکثریت اور تمام مابقیٰ اختیارات، نیز مرکز میں ایک تہائی نمائندگی ہی یہ مقصد پورا کرسکتی ہے۔ جمہوریت مگر استبداد کے ناپاک اتحاد پر مبنی فیڈرل سکیم، برطانیہ، ہندو اکثریت اور والیانِ ریاست کے لیے مفید ہوتو ہو لیکن اس سے مسلمانوں کو فائدہ کی کوئی توقع نہیں۔''(۵۱)

حضرت علامہ نے زور دے کر کہا:

مسلم مندوبین کی کامیابی اسی میں ہے کہ وہ قرارداد دہلی (یکم جنوری ۱۹۲۹ء) غیر مسلم مندوبین سے منوالیں اگر ان مطالبات کو مسترد کر دیا گیا تو پھر ایک اہم اور عظیم الشان سوال پیدا ہوگا آزادانہ سیاسی قدم اگر سنجیدہ ہوتو تیار رہنا ہوگا۔(۵۲)

یہ اہم اور عظیم الشان سوال۔ آزادانہ سیاسی قدم۔ ہی تو وہ سوال تھا جو حضرت علامہ نے ''ذاتی رائے'' کے تحت پیش کیا تھا اور جو بہت بعد میں اور آخری اقدام کی صورت میں آنا تھا۔ سر دست تو قراردادِ دہلی، ہی مطمحِ نظر تھی۔ حضرت علامہ کے بیان میں کوئی ابہام نہ تھا۔ حضرت علامہ اچھی طرح جانتے تھے کہ برطانوی کانگریس گٹھ جوڑ بالآخر مسلمانوں کو اس طرف لے جائے گا۔ لہٰذا اس بے نظیر اجتماع کو اس آخری قدم سے بھی آگاہ کر دیا اور سنجیدگی سے اس کے لیے تیار رہنے کی تلقین بھی کر دی۔

(ھ) خطبہ الہ آباد پر ردِ عمل اور پروفیسر ایڈورڈ تھامسن کا مغالطہ:

الف:- خطبہ الہ آباد پر جہاں مسلم لیگ کے اہم رہنماؤں نے مکمل سکوت اختیار کیا۔ وہاں ''انڈین ڈیلی میل'' کے نامہ نگار ایف ڈبلیو ولسن مقیم لندن کے ٹیلی گرام کے مطابق وزیر اعظم برطانیہ ریمزے میکڈانلڈ سخت ناراض ہوئے(۵۳) ''لیڈر'' کے نامہ نگار (لندن) کے بقول ''فیڈرل حکومت کے تصور پر ہندوستانی رہنماؤں کے خیالات پر سر محمد اقبال نے جو حملہ کیا، اس کے خلاف نہ صرف برطانوی بلکہ ہندوستانی حلقے بھی غصے کا اظہار کرنے لگے۔(۵۴) اینگلو انڈین اخبارات، پاؤنیر (Poineer) اور ''ٹائمز آف انڈیا'' نے جو ۱۹۴۷ء تک برابر سامراج کے ناقوسِ خصوصی رہے۔ اپنے اداریوں میں حضرتِ علامہ کے خیالات کو رجعت پسندانہ، ناقابلِ عمل اور نامناسب قرار دیا۔(۵۵) لاہور کے ہندو روزنامہ ''ٹریبون'' نے شدید تنقید کے ساتھ ساتھ یہ طنز بھی کیا کہ اقبال کو چونکہ گول میز کانفرنس میں نہیں بلایا گیا اس لیے اُنھوں نے

بدلہ لے لیا۔ پہلے اُنھوں نے مسلمان مندوبین کو ٹیلی گرام بھیجا اور مخلوط انتخاب قبول کرنے کے خلاف احتجاج کیا اور پھر خطبہ الہ آباد سے۔ ہندو مسلم سمجھوتے اور نیشنلزم کی لٹیا ڈبو دی۔ (۵۶)

لاہور ہی کے ہندو اخبار ''پرتاب'' نے شمالی ہند کا ایک خوفناک مسلمان: ڈاکٹر اقبال کی گستاخیوں پر چند خیالات کے عنوان سے گالیوں کی بوچھاڑ کر دی۔ جس کا جواب انقلاب نے دیا۔ انقلاب کے ایک افتتاحیہ کا اقتباس ہی اس وقت کے ہندو اضطراب کے ثبوت کے لیے کافی ہوگا:

> شاید ہی چند الٹی سیدھی لکیریں لکھنے والا کوئی ہندو ہاتھ ہو جس نے اس خطبے کو اپنی مذموم اور قابلِ صد نفرین جولانی کا تختۂ مشق نہ بنایا ہو...... خطبہ مذکورہ کی انتہائی مذمت میں اس درجہ مستعدی سے کام لیا کہ شاید حکومتِ انگلیسیہ سے آزادی حاصل کرنے میں بھی آج تک ایسی مستعدی کا اظہار نہیں ہوا...... گویا علامہ اقبال کے خطبے نے ان کے ہاتھ سے وہ چیز چھین لی ہے جسے وہ خالصتاً اپنی ملکیت سمجھتے تھے۔ (۵۷)

یہی آخری بات اس سارے واویلا کی بنیاد تھی۔ سوال یہ ہے کہ خان عبدالولی خان کے مفروضہ ''برطانوی وفادار'' سر محمد شفیع تو مخلوط انتخاب پر راضی ہو گئے اور اقبال کے خیالات پر نہ صرف برطانوی وزیراعظم، برطانوی مندوب بلکہ تمام مسلم و غیر مسلم مندوبین نے غصے اور بیزاری کا اظہار کیا۔ کوئی گالی نہ تھی جو ہندوؤں نے علامہ کے لیے ارزاں نہ کر دی، تمام مسلمان خاموش رہے۔ جسے ''نیم رضا'' ہی سے تعبیر کا جائے تو بھی اور ''مصلحت'' سمجھا جائے تو بھی اسے مسلمانوں کی دھڑکن ہی کہا جائے گا۔ ہندوؤں نے ہر تیر چلایا، مگر کسی کے لب پر وہ حرف نہ آیا جو خان عبدالولی خان کو سوجھا۔ ''ٹریبون'' تو اسے برطانیہ کے خلاف، غصہ لکھتا ہے۔ لیکن روز نامہ ''ہمدم'' نے لکھنؤ سے جو کلمہ حق اٹھایا وہی سب کو پسند آیا۔ ''ایک خاص تمدنی قوت کے اعتبار سے اس ملک میں اسلام کی زندگی اسی پر منحصر ہے کہ اسے ایک خاص مرکز پر مجتمع کر دیا جائے۔ لہٰذا اقبال کا یہ مطالبہ نہایت حق بجانب ہے۔

حق تو یہ ہے کہ ہندو مسلم تنازعات کا یہ بہترین حل ہے اور اس قابل ہے کہ ہندوستان کے تمام مسلمان متحد ہو کر اس کے لیے جدوجہد کریں اور اپنی قوتِ عمل کا مظاہرہ کر کے اس کو حاصل کر کے چھوڑیں۔'' (۵۸)

مطلب یہ کہ حضرت علامہ نے مسٹر محمد علی جناح کے ''چودہ نکات'' کے تحفظ کے لیے جس عظیم الشان ذاتی خیال کو پیش کیا تھا، مسلم ذہن اسے قبول کرنے پر آمادہ و تیار ہونے لگے تو ہندو

پریس نالہ وفریاد بن گیا۔

۳؍اکتوبر ۱۹۳۱ کے اخبار ''دی ٹائمز'' میں جب کہ حضرت علامہ دوسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن میں تھے، پروفیسر ایڈورڈ تھامپسن کا ایک مکتوب شائع ہوا جس میں اُنھوں نے ''پین اسلام ازم کی سازش'' کو حضرت علامہ کے خطبہ الہ آباد کا نتیجہ قرار دیتے ہوئے لکھا:

سر محمد اقبال جو مطالبہ کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ ہندوستانی فیڈریشن کے اندر یا باہر (ان صوبوں کی) کنفیڈریشن بن جائے۔ اب نقشہ دیکھیے اور یہ اندازہ کیجیے کہ باقی ہندوستان کے لیے کس قسم کی قابلِ دفاع سرحد رہ جائے گی۔ (۵۹)

یہ دراصل اسی مغالطہ کا شاخسانہ ہے جس کی وضاحت اوپر کی گئی ہے، یعنی ''منظّم اسلامی ریاست اور متحدہ ہندوفاق'' کے اندر خودمختار اسلامی صوبوں کے تصور کو گڈمڈ کر دیا گیا اور یہی نہیں بلکہ تھامپسن نے ایک اختراع اور بھی کی ''ہندوستانی فیڈریشن کے اندر، (ان صوبوں) کی کنفیڈریشن''...... ہندوستانی فیڈریشن کے اندر تو مسلم اکثریتی صوبوں (Statas) یا (Indian Home Lands) یا (Muslim Autonomous statas) کی تراکیب استعمال ہوئی تھیں لیکن منظّم اسلامی ریاست سے ان مسلم اکثریتی صوبوں (پنجاب، سرحد، سندھ، بلوچستان) کو ملا کر (amalgamated) بنایا جانا مقصود تھا یعنی پہلی صورت جو فوری توثیق چاہتی تھی وہ آزاد مسلم صوبوں کی ہندوفاق کے اندر تشکیل لیکن دوسری صورت جو بالآخر ان صوبوں کے مسلمانوں کا مقدر ہے وہ تمام صوبوں کو ملا کر ایک منظّم ریاست بنانا ہے جو نہ تو کنفیڈریشن ہے نہ اس کا ہندوستانی وفاق سے کوئی تعلق واضح ہے جیسا کہ with in or without سے ثابت ہے۔ حضرتِ علامہ نے ہندو کے مقابلے میں مسلمان کا بین الاقوامی معیار پر پورا اترنا، اسی حوالے سے ثابت کرنا چاہا جن کو بین الاقوامی قانون کے مطابق حق خوداختیاری ملنا چاہیے گویا اسی لیے علامہ نے مسلم صوبوں کے لیے ''ہوم لینڈ'' کی اصلاح استعمال کی تھی۔ مغربی تصور قومیت علاقہ و مسکن پر بنا تھا اور ہوم لینڈز کا تسلیم ہونا بین الاقوامی قومیت کی شرط پورا کرتا تھا جس کے بعد حقِ خوداختیاری کی مانگ اصولی ہو جاتی ہے یہ حق خوداختیاری دوسرا مرحلہ تھا جس کے لیے With in the British Empire یا Without the British empire جیسا بھی ممکن العمل ہو طلب کیا گیا تھا---

بالفاظ دیگر Attainment of sovereign powers by the British

Indian provinces یا Muslim autonomous states یا Indian Home Lands ایک ہی چیزیں تھیں لیکن ان مسلم صوبوں کے باہمی ادغام سے بننے والی منظّم اسلامی ریاست، دوسری چیز I would like to see N.W.F.P Sind, Punjab and Baluchistan amalgameted into a single State.

تاہم اس Single State کے لیے Self Government کے حوالے سے یہ سوال ابھی قبل از وقت تھا کہ وہ With in The British Empire ہو یا Without the British Empire ہو۔ جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اس منظّم اسلامی ریاست کو کنفیڈریشن کہنا بھی اسی طرح غلط تھا جس طرح اس کے وفاقِ ہند سے تعلق پر سوچنا غلط۔ پروفیسر ایڈورڈ تھامپسن نے یہی مغالطہ پیدا کیا۔ اگر ایسا ہوتا تو پروفیسر تھامپسن کا خدشہ یقیناً وزنی ہوتا لیکن ایسا تھا ہی نہیں۔ پروفیسر تھامپسن نے جو مفروضہ کھڑا کیا اس کے حوالے سے دفاع کا نکتہ بھی برحق اٹھایا۔ اگر ہند وفاق کے اندر خودمختار کنفیڈریشن ہوتی تو دفاع کا مسئلہ ضرور کھڑا ہوتا لیکن ایسا تھا ہی نہیں بلکہ حضرتِ علامہ کے خطبہ میں اس کا واضح جواب موجود تھا۔ لہٰذا حضرت علامہ نے اس نکتہ کو چھوڑ کر پروفیسر تھامپسن کے مکتوب میں مذکورہ دو نکات:

۱۔ برطانوی ہند سے اس (مفروضہ کنفیڈریشن) کا تعلق (۲) برطانیہ سے تعلق، پہلے نکتہ کو تو Self Govt. کا تصور ختم کر چکا تھا۔ دوسرے نکتہ کا مطلب یہ بنتا تھا کہ یہ آزاد منظّم مسلم ریاست جسے پروفیسر صاحب غلطی سے کنفیڈریشن سمجھ بیٹھے، آیا برطانوی تولیت میں رہے گی یا اس (British Empire) سے باہر رہے گی یا ہوگی؟ حضرت علامہ نے نہ صرف With In یا Without کے سوال کو قبل از وقت سمجھ کر طے نہ کیا تھا بلکہ صاف طور پر اس کا جواب وقت اور حالات کے امکان پر چھوڑ دیا تھا۔ لہٰذا تھامپسن کے جواب میں حضرتِ علامہ نے اپنی توجہ اسی پر مرکوز رکھتے ہوئے لکھا:

> In this passage, I do not put forward a demand of a Muslim State outside the British Empire, but only a guess at the possible outcome in the dim future of the mighty forces now shaping of the destiny of the Indian sub continent.(60)

کتنا واضح، غیر مبہم اور صاف جواب ہے۔ میں نے اس وقت برطانوی حکومت سے باہر ایک مسلم ریاست کا مطالبہ نہیں کیا۔ یہ تو اس دھندلے مستقبل کے پیش نظر ایک قیاس ہے، جسے

قوی قوتیں اس وقت ہندوستان کے مقدر کے طور پر تشکیل دے رہی ہیں۔'' یاد رہے کہ مستقبل فکرِ اقبال میں کوئی ناگزیر شے نہیں بلکہ اس کی تشکیل صاحب خودی کے ''مدبرانہ عمل'' پر منحصر ہے۔ یعنی حضرتِ علامہ نے واضح کیا ''میری ذاتی رائے'' یہ ہے کہ اگر ہندو اور برطانیہ ہندوستان میں مسلمانوں کے لیے جداگانہ انتخاب، علاقوں کی از سرِ نو تقسیم، صوبائی خودمختاری اور مرکز میں ایک تہائی نمائندگی پر راضی نہ ہوں تو مسلمانوں کو اس منظّم اسلامی ریاست کے حصول کے لیے تیار رہنا چاہیے اور اس وقت کے لیے اس خیال سے متعلق جو ابھی پردہ غیب میں ہے کوئی صحیح الدماغ آدمی اس وقت یہ فیصلہ نہیں دے سکتا کہ وہ ریاست، برطانوی دولتِ مشترکہ سے باہر ہوگی۔ یہ عملی سیاست کے تدبر سے خالی فیصلہ ہوتا۔

> No Indian Muslim with any pretence to sanity contemplates a Muslim state or series of states in north west India outsuide the british common wealth of nations as a plan of practical politics.(61)

خطبہ الہ آباد کو توجہ سے پڑھنے والا، حضرتِ علامہ کی اس وضاحت سے مختلف نتیجہ اخذ نہیں کر سکتا۔ پروفیسر تھامپسن ایک واضح بات کو دانستہ کنفیوز کر رہے تھے۔ مقصد گول میز کانفرنس پر منفی اثرات مرتب کر کے اور بدگمانی پھیلا کر، موجود مسئلہ پر کسی حتمی اور قابلِ عمل نتیجہ تک پہنچنے میں رکاوٹ ڈالنا تھا اور بس۔ مسلمانوں خصوصاً کلکتہ کے مسلم طلباء (راغب احسن، فضل رسول خان آفریدی اور ایس ایم سلیم) کی طرف سے ''مسلم نصب العین فنڈ'' کھولنے کی تحریکیں اور ہندوؤں کا واویلہ البتہ حضرتِ علامہ کے نصب العین (ذہنی انقلاب) کی بارآوری کی خبر دیتا ہے۔ جسے یہ مغالطے اور تیز کرنے کے کام آئے۔ یہ بات پنڈت نہرو کے اس وہم کے ابطال کے لیے کافی ہے کہ اقبال کے نظریے کو اس وقت کوئی اہمیت نہیں ملی تھی۔ (۶۲) اس سے پہلے کہ ہم ''پاکستان نیشنل موومنٹ'' کے بانی چوہدری رحمت علی کی ''کیمبرج سکیم'' پر آئیں اور پروفیسر ایڈورڈ تھامپسن کے نام حضرت علامہ کے مکتوب ۴؍جون ۱۹۳۴ کی حقیقت معلوم کریں جس میں ''اب پاکستان سکیم'' سے برات اور لاتعلقی ظاہر کی گئی تھی۔ مناسب ہے کہ ۱۹۳۰ء تا ۱۹۳۴ء کے عمومی فکر کا جائزہ لے لیا جائے تا کہ اس مکتوب میں کارفرما عوامل اور اس حوالے سے حضرتِ علامہ کے حقیقی مطمحِ نظر پر کماحقہ روشنی ڈالنا اور کسی قابلِ تسلیم نتیجہ پر پہنچنا آسان ہو جائے۔

(ح) ۱۹۳۰ تا ۱۹۳۴ء کی عمومی فکر:

۳۰ جولائی ۱۹۳۰ کو سر فرانسس ینگ ہسبنڈ کے نام اپنے مکتوب میں حضرت علامہ نے دو ٹوک اور غیر مبہم الفاظ میں لکھا تھا:

مجھے کوئی اعتراض نہیں اگر ہندو ہم پر حکومت کریں بشرطیکہ ان میں حکومت کرنے کی اہلیت اور شعور ہو لیکن ہمارے لیے دو آقاؤں کی غلامی ناقابلِ برداشت ہے۔ ہندو اور انگریزوں میں سے صرف ایک ہی کا اقتدار گوارا کیا جا سکتا ہے''۔ (۶۳)

تھامپسن کے مذکورہ بالا مکتوب میں برطانوی قومیت سے باہر کسی ریاست کا سوچنا بھی اگر صحیح الدماغ نہ ہونے کی دلیل تھی تو اس کا مفہوم سوائے اس کے کچھ نہیں لیا جا سکتا کہ حضرت علامہ اس ریاست کو ہندو کی حکمرانی سے باہر مگر برطانوی تولیت میں دیکھنا چاہتے تھے۔ گویا ۱۹۳۰ء کے With in یا With out کا فیصلہ ۱۹۳۱ء میں یہ ہوا کہ وہ ''ہند وفاق سے باہر مگر برطانوی تولیت میں ہوگی۔''

۱۹۳۲ء میں حضرت علامہ تیسری گول میز کانفرنس میں شریک ہوئے۔ مس مارگریٹ فارقوہرسن نے ۲۴ نومبر ۱۹۳۲ کو انھیں استقبالیہ دیا جس میں آپ نے اپنے مختصر خطاب میں برطانیہ کو اعتماد کرنے کی اہمیت جتائی اور بتایا اعتماد ہی اعتماد پیدا کرتا ہے اور جتایا کہ مسلمانوں نے برطانیہ کے لیے ہمیشہ جرأت مندی کے ساتھ محبت آمیز وفاداری کا ثبوت دیا۔'' حضرتِ علامہ کی دونوں باتیں بامعنی اور درست تھیں۔ وہ خلافتِ اسلامیہ اور سودیشی تحریک کے زمانے سے اہلِ ہند، خصوصاً مسلمانوں کو مطالبات کے ضمن میں حدِ ادب کے لحاظ کی تلقین کرتے چلے آئے تھے مسلمانوں کو تو اُنھوں نے مہاجرینِ حبشہؓ کے اسوہ کو مثال بنانے کی نصیحت کی تھی اور برطانوی جمہوریت کو مسلمانوں ہی کا کام کرنے سے تعبیر کر کے گویا معاونت کا درس دیا تھا۔ اب وہ اعتماد مانگتے تھے تو کس لیے کہ مسلمان اپنے آپ پر اعتماد کر سکیں اور برطانوی قومیت میں آزاد ریاست کا انتظام سنبھالیں۔

۱۵؍دسمبر ۱۹۳۲ کو نیشنل لیگ کا ایک اجلاس کمیٹی روم نمبر ۱۲ میں ہوا۔ جس میں غیر ملکی سفیروں، برطانوی پارلیمنٹ (ہر دو ایوانوں) کے اراکین اور مسلم وفد کے مندوبین نے شرکت کی۔ اس میں حضرت علامہ نے مسلمانانِ ہند کے مطالبات تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کے بعد کہا:

Four or five years ago as president of the all India Muslim League, I suggested as a possible solution the formation of a large (North) West Indian Muslim State. While this suggestion was not embodied in the demand of the Muslim of India. My personal opinion still is, that, this is the only possible solution. I wait untill experience raveal the wisdom or Un-Wisdom of this suggestion.

Islam does not recognize the difference of race, of caste or even of sex. It is above time and above space and it is in this sense that all mankind are accepted as brothers.(64)

حضرت علامہ نے غیر مبہم اور واضح الفاظ میں بتایا کہ شمال مغربی مسلم ریاست کا تصور اُنھوں نے مسلم لیگ کے صدر کی حیثیت سے چار پانچ سال پہلے پیش کیا تھا۔ عامۃ المسلمین کے سامنے ۱۹۳۰ء میں رکھی گئی یہ ایک تجویز ہے اور وقت اس کے معقول اور نامعقول ہونے کا فیصلہ کرے گا میں اب بھی اسی انتظار میں ہوں۔

ڈاکٹر امبیڈکر کے بقول حضرت علامہ نے تیسری گول میز کانفرنس میں اپنی اسی رائے کا اظہار کیا۔ ''صوبوں کو مکمل خودمختاری دی جائے لیکن ہندوستان میں ان کا کوئی مشترکہ مرکز نہ ہو۔ بلکہ وہ آزاد ریاستیں (Dominions) ہوں جن کا راست تعلق لندن میں وزیر ہند سے ہو۔''(۶۵) گویا اب نہ صرف موہوم اسلامی ریاست بلکہ تمام ہندوستان کے گیارہ صوبے مکمل آزاد اور اپنے اپنے حلقہ میں، برطانوی تولیت کے اندر ہوں۔ جس کے بعد کسی مرکزی حکومت کی ضرورت ہی نہ رہے گی جو اصل وجہِ نزاع ہے۔

لارڈ لوتھین نے حضرتِ علامہ کے اس منصوبے (سکیم) کو واحدِ قابل عمل حل تسلیم کیا لیکن اس کے حصول میں بقول ان کے پچیس برس لگ جائیں گے۔(۶۶)

نومبر ۱۹۳۲ء کے کمیونل ایوارڈ میں دیگر جزوی مطالبات کے ساتھ جو سب سے بڑا مطالبہ تسلیم ہوا وہ جداگانہ انتخاب تھا حضرت علامہ ان مطالبات کے تسلیم ہونے پر ہر چند کہ وہ جزواً تھے انتہائی خوش تھے مگر اس سے بھی زیادہ مسرت انھیں اس پر تھی کہ مسلمان ان کی تجویز سے متفق ہو رہے تھے۔ ان دنوں کی اس مسرت کا تذکرہ اُنھوں نے ۲۰ر جون ۱۹۳۳ء کے مکتوب بنام تھامپسن میں بھی کیا وہ لکھتے ہیں۔ مجھے سیاست سے کوئی دلچسپی نہیں میں نے محسوس کیا کہ ''ہندی

قومیت'' بالآخر لادینی تک لے جائے گی اور مسلمان حقیقی اسلامی قومیت سے بے خبری کی وجہ سے ہندی قومیت کا شکار ہو جائیں گے۔ اندریں حالات میرا اخلاقی فرض بنتا تھا کہ نئی نسل کو حقیقتِ اسلام سے آگاہ کروں سو مجھے میدان میں اترنا پڑا تاہم باوجود پیشہ وارانہ نقصانات کے میرے لیے مقامِ مسرت ہے کہ مسلمانوں نے بھی اور برطانیہ نے بھی جزواً سہی (مراد کمیونل ایوارڈ ۱۹۳۲) میری بات سنی اور تسلیم کی۔

That the Muslims of India are a distinct people and must have an opportunity of free develop- ment on their own lines.(67)

لیکن کمیونل ایوارڈ کے آتے ہی ہندی جذبات میں تلاطم برپا ہو گیا، سکھوں اور اچھوتوں کے لیے نشست نے تو گاندھی جی کی قومیتِ ہند پر بھی کاری ضرب لگا دی تھی اور وہ مرنے پر تل گئے۔ سرحد اور کشمیر کے حالات نے قیامت برپا کر دی تھی کمیونل ایوارڈ کا لایا ہوا پیامِ امن جنگ کا نقشہ پیش کرنے لگا تھا مسرت کافور ہو گئی۔ چنانچہ آل انڈیا مسلم کانفرنس ۱۹۳۲ء کا صدارتی خطبہ بدلتے ہوئے حالات میں پالیسی میں تبدیلی کا عجیب سماں پیش کرتا ہے۔ حضرت علامہ نے کہا:

> ہندوستان کے مسلمان، حکومت کے طریق کار سے بدظن ہو چکے ہیں اور بہت سے لوگ اب سوچنے لگے ہیں کہ کیا تیسری جماعت کی قوت، مسلمان اقلیت کو سیاسی مخالف اور اقتصادی طور پر غالب اکثریت سے بچانے کی ضامن ہو سکتی ہے؟--- واقعات کی تیز رفتاری اور سیاسی دنیا کے فوری تغیرات ایک شہنشاہی جمہوریت خصوصاً ایک پارٹی گورنمنٹ کو اس کی مہلت نہیں دیتے کہ وہ کسی متعین راہ پر زیادہ عرصہ تک رہ سکے۔(۶۸)

اور یہی ہوا ۱۹۳۳ء کے قرطاسِ ابیض نے کمیونل ایوارڈ کی جزوی عنایات بھی چھین کر نہرو رپورٹ کی جھولی میں ڈال دیں اور پھر بدظنی کا سماں عام ہو گیا۔ حضرت علامہ نے مسلمانوں کو اس آنے والے طوفان سے ۱۹۳۲ء ہی میں خبردار کرتے ہوئے الگ تھلگ رہنے کا مشورہ دے دیا تھا۔

''انگلستان کی سیاسی جماعتوں کا مزاج اور ان کے مقاصد کچھ ہی ہوں۔ آپ کو اپنی پالیسی کی بنا ایسے احسن ذاتی فائدے پر رکھنی چاہیے جس میں تمام برطانوی قوم کو متاثر کرنے کی صلاحیت ہو۔ ایسی جنگ میں (جو برطانیہ کی طرف سے ہندو مسلم خانہ جنگی کی طرف دھکیلنے سے آغاز ہو گی اور جس کا حوالہ سر فرانسس ینگ ہسبنڈ کے نام محولہ بالا خط میں بھی تھا) شمولیت سراسر

حماقت ہوگی۔ جہاں مالِ غنیمت ان لوگوں کے ہاتھ آئے جو آپ کے بداندیش ہوں۔'' (۶۹)

بداندیش تیسری قوت کون تھی؟ اس کی وضاحت شاید ضروری نہیں کہ حضرتِ علامہ نے فسادات کشمیر کے حوالے سے اس کا ذکر بھی کر دیا تھا۔ (مارچ ۱۹۳۲)

تمام دنیا کی اقوام میں احساسِ خود داری پیدا ہو رہا ہے اور اس احساس کا لازمی نتیجہ ہے کہ وہ حکومت میں زیادہ حصہ طلب کریں۔ ایک غیر متمدن قوم کے لیے سیاسی سرپرستی (تولیت) شاید موزوں ہو، لیکن یہ چیز خود حکومت کے مفاد میں داخل ہے کہ جب لوگوں کے نظریے کی تبدیلی کسی تبدیلی کا مطالبہ کرے تو وہ بنیادی تبدیلیوں سے بھی نہ گھبرائے اگر اس موجودہ اضطراب کا صحیح مطلب نہ سمجھا گیا اور اس کی وجوہات ایسی جگہ (مثلاً حق خوداختیاری کے بجائے بغاوت میں) تلاش کی گئیں جہاں وہ نہیں مل سکتی تو مجھے اندیشہ ہے کہ کشمیر حکومت معاملے کو اور الجھا دے گی۔ (۷۰)

اس بیان سے جہاں یہ ظاہر ہے کہ حضرتِ علامہ مسلمانوں میں روحِ آزادی کی بیداری سے خوش ہیں اور اب ان کے لیے ''تولیت'' کی ضرورت محسوس نہیں کرتے وہاں وہ اس پر فکر مند بھی ہیں کہ حکومت (کشمیر یا برطانیہ) اس آزادی کے اسباب بغاوت میں تلاش کر کے معاملات کو الجھا نہ دے ویسے بھی ملکی حالات ابتر ہیں۔ وہ بار بار اعلان کر رہے ہیں کہ آزاد اسلامی ریاست میری تجویز ہے اور یہ خطبہ الہ آباد سے بھی پہلے نہرو کمیٹی کے سامنے پیش کی گئی تھی (۷۱) اور یہ تجویز میں نے مسلم لیگ کے صدر کی حیثیت سے یہ جان کر پیش کی تھی کہ مسلمان مسلم قومیت سے بے خبری کی وجہ سے لادین ہندی قومیت کا شکار نہ ہوں۔ مجھے مجبوراً سیاست کے میدان میں اترنا پڑا اور مسلم تشخص کی جنگ میں عملی حصہ لینے پر مجبور ہوا ورنہ مجھے سیاست سے کوئی دلچسپی نہیں۔ یہ مجبوری بحیثیت مسلمان تھی نہ کہ مسلم لیگ کے صدر ہونے کی حیثیت سے وہ مجبور تھے تاہم وہ قرطاسِ ابیض میں برطانیہ کی کھائی ہوئی پلٹی کے پیش نظر اپنی حکمتِ عملی میں وقتی طور پر تبدیلی کی ضرورت بھی محسوس کرتے تھے۔ چنانچہ ایک عملی سیاست دان کی مشکلات بھی بیان کیں اور اس چیلنج کو قبول کرنے کی حامی بھی بھری۔

''واقعہ کچھ بھی ہو لیکن یاد رکھئے کہ نصب العین کو عملی قیود سے آزاد کر کے ظاہر کرنا ایک الگ منصب ہے مگر ایسے نصب العین کو زندہ حقیقت میں بدل دینے کی رہنمائی کرنا بالکل دوسرا کام ہے۔ اب اگر کوئی شخص پہلے منصب کے لیے موزوں ہو تو اس کا کام نسبتاً آسان ہوتا ہے

کیونکہ یہاں ان عملی مشکلات کا سامنا نہیں کرنا پڑتا جو ایک مدبر کو ہر قدم پر پیش آتی ہیں۔ جو شخص پہلے منصب کے ساتھ دوسرے منصب کو بھی انجام دینا چاہتا ہے اسے ہر لحظہ ان سب حدود کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے جنھیں پہلی صورت میں وہ نظرانداز کرنے کا عادی ہو چکا ہوتا ہے۔ ایسا شخص بدقسمتی سے ایک مستقل ذہنی کشمکش میں مبتلا رہتا ہے اور بسا اوقات اس پر تناقض بالذات کا الزام بھی عائد ہوسکتا ہے۔ بہرکیف اس دشوار فرض کو خوشی سے قبول کرتا ہوں۔ اس لیے نہیں کہ اپنے آپ کو اس کا اہل سمجھتا ہوں بلکہ اس بنا پر کہ خوش قسمتی سے تمام زیرِ بحث مسائل اب اس قدر واضح ہو چکے ہیں کہ معاملے کا انحصار فرد کی رہنمائی پر نہیں بلکہ انفرادی عزائم کی یک جہتی پر ہے۔"(۷۲)

> The Problem of ancient Indian thought was how the one became without sacrificing its oneness. Today this problem has come down from its ethical heights to the grosser plain of our political life, and we have to solve it in its reversed form, ie, how the many can became one without sacrificing its plural character.(73)

حضرت علامہ کی مثنوی رموزِ بے خودی، اسی سوال کا جواب تو تھی۔ اب اس نظریے کو عمل میں لانے کا وقت تھا۔ وہ "اجتماعی خودی" جو افراد (یا اقوام یا عناصر ترکیبی) کی "بے خودی" سے ابھرتی ہے۔ درحقیقت احکامِ الٰہی (تقدیرِ انسانی) کی کامل بندگی کے ذریعے ضبطِ نفس (تسخیرِ فطرت کے مرحلہ اول) کا کرشمہ ہے۔ اللہ کی بندگی اور برطانیہ کی غلامی یک جا نہیں ہو سکتے۔ ہندو سے نجات اور برطانیہ کی غلامی پر رضامندی چہ معنی دارد؟ وہ یہ بھی جانتے تھے کہ کفر ہم سرمایۂ جمعیت است، چنانچہ بحالاتِ موجودہ جداگانہ انتخاب ہی مسلم مستقبل کی ضمانت ہے۔ یہ عزم کی یک جہتی کی راہ میں حائل نہیں بلکہ نصب العین تک پہنچنے کی تدریجی ارتقائی سیڑھی ہونے کی وجہ سے برطانیہ کی غلامی سے نجات کی بے خطر راہ ہے۔ چنانچہ اکتوبر ۱۹۳۲ میں آل انڈیا مسلم کانفرنس کے زیرِ بحث خطبہ سے ایک ماہ پہلے ہی) ڈائریکٹر ہمدم کے نام مکتوب میں وہ ہندی قومیت کے اثراتِ بد ذکر کرنے کے باوجود لکھتے ہیں (ہم اس مکتوب پر پہلے مفصل نظر ڈال چکے ہیں اس لیے یہاں مطلوبہ حصہ ہی لیں گے)۔

مجھے اس بات کا کامل یقین ہے کہ ابھی ایک عرصہ تک مسلمانانِ ہند کا مستقبل جداگانہ انتخاب اور کامل خودمختار صوبوں پر مشتمل فیڈریشن سے وابستہ ہے۔ میرے نزدیک جداگانہ انتخاب

قومیت کے مغربی تصور سے بھی متناقض نہیں اور اس کے باوجود ہندی اقوام میں اتحاد و یک جہتی پیدا ہو سکتی ہے۔ (۷۴)

اس یکجہتی کا مقصد صاف صاف لفظوں میں خطبہ الہ آباد میں بیان کر دیا گیا تھا۔ ''جہاں تک مسلمانوں کے ذہنی رجحان کا تعلق ہے میں یہی سمجھتا ہوں کہ اگر فرقہ وارانہ امور کے اس مستقل اور پائیدار تصفیہ کے بنیادی اصول کو تسلیم کر لیا جائے اور وہ یہ سمجھیں کہ انھیں اپنے ہندی اوطان (Home Lands) میں (ہندی وفاق کے اندر) اپنی روایاتِ تمدن کے مطابق آزاد نشو ونما کا حق حاصل ہے تو وہ ہندوستان کی آزادی کے لیے بڑی سے بڑی قربانی سے دریغ نہیں کریں گے۔'' (۷۵)

ایک ماہر جرنیل کی طرح ''تناقض بالذات'' کے الزام کی پرواہ کیے بغیر حضرتِ علامہ نے آل پارٹیز کانفرنس کی قرار دادوں کی طرف واپسی اختیار کر لی۔ جہاں سر دست صوبجاتی خودمختاری اور جداگانہ انتخاب کا مطالبہ تھا اور بالآخر اسلامی ریاست لیکن اب اس کے تعلق، سے متعلقہ وہ رائے کہ یہ ہندوستان سے باہر اور براہِ راست برطانوی تولیت میں ہو گی کا عندیہ نہ رہا بلکہ ہندو اور برطانیہ دونوں سے آزادی لیکن وقت کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمان آخری نصب العین کو نظر سے اوجھل نہ ہونے دیں مگر کسی فوری اضطراب کے اس مظاہرے سے دُور رہیں جو گاندھی جی کی باغیانہ روش پیش کر رہی ہے اور تدریجی ارتقا کی طرف بڑھیں۔ حالات کا تقاضا یہی ہے کہ جو کچھ مل رہا ہے اسے لے کر آگے بڑھا جائے۔ انھیں اس کا سخت صدمہ رہا کہ گول میز کانفرنس کے مندوبین نے چند انگریز افسروں کے غلط مشورے پر صوبجاتی آزادی کی قسط رد کر دی۔ (۷۶) دوسری طرف قرطاسِ ابیض ۳۳ء کی پیدا کردہ مایوسی ہے اور اس پر حریص اور جلد باز سیاستدانوں کا مایوس کن رویہ۔ ۲۶ر جولائی ۱۹۳۴ء کے مکتوب بنام تھامپسن میں ان عوامل کی پردہ کشائی کی گئی ہے اور الیکشن میں حصہ نہ لینے کی رائے بیان ہوئی ہے۔

> Now which paper can save us from the consequence of the conduct of the ambitious politicians in India.(77)

(ط) پاکستان سکیم؟

۴ر مارچ ۱۹۳۴ء کے مکتوب بنام تھامپسن کو اس طویل پس منظر کو پیشِ نظر رکھے بغیر سمجھنا مشکل ہے۔ جس میں ہوسِ اقتدار کے مارے ہوئے سیاست دانوں کا مایوس کن کردار سرحد اور

کشمیر کی بگڑتی ہوئی سیاسی زندگی، گاندھی جی کی بظاہر باغیانہ روش (جس میں مسلمانوں ہی کے کچلے جانے کا خوف تھا) برطانوی حکومت کے اقتدار کو طول دینے والی اور ہندو مسلم تنازعے کو ہوا دے کر خانہ جنگی کی آگ بڑھانے والی حکمت سب کچھ شامل ہے۔ ۲۱/ مارچ ۳۲ کے ایک مکتوب میں بیگم صاحبہ کی اصلاحی سکیم کو فی الحال ناممکن العمل بتایا تھا اور واپس کر دیا تھا۔ (۷۸)
۱۵/ستمبر۱۹۳۳ کو راغب احسن کے نفاذِ شریعت منصوبہ کو بھی نئے حالات و اسباب کے حوالے سے فی الحال ناممکن العمل بتاتے ہیں جب تک ---- وہ لکھتے ہیں:

> جو کچھ آپ کے خیال میں ہے اس کا پورا ہونا بہت سے نئے حالات و اسباب پر منحصر ہے جس میں سب سے ضروری امر یہ ہے کہ شمال مغربی ہندوستان میں ایک ریاست پیدا کر دی جائے یا ''پاکستان کی سکیم'' بروئے کار آئے۔ (۷۹)

صاف ظاہر ہے شمال مغربی ریاست اور ''پاکستان سکیم'' کو حضرت علامہ دو مختلف چیزیں بتاتے ہیں۔ بظاہر وہ شمال مغربی ریاست ہی تو تھی جس کے لیے پاکستان نام تجویز ہوا تھا پھر ''پاکستان سکیم'' کو یا کہہ کر شمال مغربی ریاست سے مختلف کیوں بتایا؟ اس کی جزوی تصریح ''ایک غلط فہمی کا ازالہ'' کے تحتِ عنوان کر دی گئی ہے۔ جو تھامپسن ہی کا اٹھایا ہوا مغالطہ تھا جس کی حضرتِ علامہ نے بروقت تصحیح کر دی تھی۔ اب تھامپسن نے ایک اور مغالطہ کھڑا کر دیا حضرتِ علامہ نے ایڈورڈ تھامپسن کے نام ۴/ مارچ ۱۹۳۴ء کو یہ خط لکھا:

> You call me protogonist of the scheme called Pakistan. Now Pakistan is not my scheme. The one I suggested in my address is the creation of a Muslim province i.e a province having over-whelming population of Muslims in the North-West of India. This new Province will be according to my scheme a part of proposed Indian Federation. Pakistan scheme a seperate Federation of Muslim Provinces directly related to England as a seperate dominion. This scheme originated in Cambridge.(80)

ساتھ ہی حضرت علامہ نے راغب احسن کو لکھا کہ '' اس تبصرہ کے مصنف (ایڈورڈ تھامپسن) نے میری سکیم کو'' پاکستان سکیم'' سے خلط ملط کر دیا ہے۔ میری تجویز یہ ہے کہ انڈین فیڈریشن کے اندر ایک مسلم صوبہ تخلیق کیا جائے اور'' پاکستان سکیم'' کا مقصد یہ ہے کہ ہندوستان

کے شمال مغربی خطے کے مسلم صوبوں کا ایک ایسا وفاق تشکیل دیا جائے جو انڈین فیڈریشن سے باہر ہو اور انگلستان سے براہ راست اس کا تعلق ہو۔''(۸۱)

اس مکتوب کے اہم نکات کا تجزیہ:

۱۔ میری خطبہ الہ آباد والی تجویز ''شمال مغربی ہند میں ایک مسلم صوبہ کی تخلیق تھی'' لفظ ایک پر توجہ رہے۔ جس کے حوالے سے خطبہ الہ آباد میں لفظ ''State'' استعمال ہوا تھا۔ جب کہ کیمبرج کی ''پاکستان سکیم'' ان صوبوں کو علیحدہ فیڈریشن بنانا چاہتی ہے۔

یہ وہ اختراع تھی جو ایڈورڈ تھامپسن نے خود گھڑی تھی اور حضرت علامہ نے اسے مسترد کر دیا تھا۔ کیمبرج والوں نے خطبہ الہ آباد میں ایک آدھ اور ترمیم کر کے تھامپسن کی اختراع کو اپنا لیا تھا۔ لہٰذا علیحدہ فیڈریشن کے تصور کو تو حضرت علامہ نے پہلے بھی مسترد کر دیا تھا اب بھی مسترد کر دیا لیکن اب کے اس استرداد کے دو اور وجوہ بھی تھے جو آگے بیان ہوں گی۔

۲۔ (الف) آل پارٹیز کانفرنس کی قراردادوں کی توثیق پر زور دینا اور حدود کی از سرِ نو تقسیم کے حوالے سے حضرت علامہ کی وضاحت کہ شہنشاہی جمہوریت کا ناپاک گٹھ جوڑ مسلمانوں کے لیے اس وقت تک مفید نہیں ہو سکتا۔

Unless they get five out of eleven. Indian Provinces with full residary powers(82)

گیارہ میں سے پانچ کا معاملہ بعد میں زیر بحث آئے گا یہاں اتنی وضاحت کافی ہے کہ یہ انڈین فیڈریشن کے اندر ما بقیٰ اختیارات کے ساتھ معقول پوزیشن کی بات ہے جو صرف مسلم صوبوں کے لیے ہی نہیں باقی کے چھ ہندو اکثریتی صوبوں کے لیے بھی ہے۔ ورنہ گیارہ میں سے پانچ کی بات کافی اور قابل فہم نہیں رہتی اور یہی تو صوبوں کی از سرِ نو تقسیم کا جواز بھی تھا۔ یہ صوبے autonomous state تھے یا Indian home lands

(ب) اب ان صوبوں کی فیڈریشن قائم ہونا تھی (گیارہ صوبوں کی) جس کے لیے مرکز میں مسلمانوں کو ایک تہائی اکثریت سے کم پر راضی نہ ہونے کی تجویز دی گئی تھی اور اگر برطانیہ دیسی ریاستوں کو بھی فیڈریشن میں شامل کرے تو اس تناسب پر از سرِ نو غور کا مشورہ دیا گیا تھا۔

(ج) اگر ہندو اس سے انکار کریں تو اگلا قدم اس شمال مغربی ریاست State کی مکمل آزادی تجویز ہوئی تھی۔

صاف ظاہر ہے کیمبرج کی ''پاکستان سکیم'' اس آخری مرحلے کو لیے ہوئے تھی یہ حضرت علامہ ہی کی سکیم تھی لیکن ''اب'' نہیں اور اس کی وجہ سابقہ فصل میں بہ تفصیل بیان کر دی گئی ہے کہ حضرت علامہ حالات کو نامساعد سمجھ کر از سر نو ہندو مسلم اتحاد کو اس مقصد (نصب العین) کے لیے ضروری سمجھتے تھے کہ اسی میں مسلمانوں کا ''احسن مفاد'' تھا۔ تازہ حالات میں تو ''پاکستان سکیم'' اور بھی ناممکن العمل ہو گئی تھی اور ایسا لگتا تھا کہ مسلمانوں کا مستقبل ایک عرصہ کے لیے جداگانہ انتخاب سے وابستہ ہے۔ اسی لیے ۲۶ نومبر ۱۹۳۳ء کے دہلی اجلاس میں مسلم لیگ نے کمیونل ایوارڈ کو ناکافی اور غیر تسلی بخش کہنے کے باوجود۔ وسیع ہندی مفاد میں تسلیم کیا۔ (۸۳)

(د) حضرت علامہ نے برطانوی تولیت سے براہِ راست تعلق کی جو تجویز گول میز کانفرنس میں دی تھی وہ تمام کے تمام گیارہ صوبوں کے لیے تھی اسی لیے تو مشترکہ مرکز نہ ہونا تجویز ہوا تھا لیکن حکومتِ برطانیہ کی طرف سے معاملات کو التواء میں ڈالنے اور کشمیر و سرحد کے فسادات نے اسے بھی مشکل بنا دیا تھا لہٰذا حضرت علامہ پھر الہ آباد کی تجویز ''فیڈریشن'' پر واپس لوٹ آئے تھے اور اتحاد کی کوششوں میں مصروف تھے ایسا اتحاد جو اکثریت کی فنا کے بغیر حاصل ہو۔ یعنی ''نیا شوالہ'' اسی لیے تو اُنھوں نے ۱۹۳۵ء میں نو دن کے اندر دو خطوط ڈاکٹر مختار انصاری کو لکھے کہ کسی طرح ہندو مسلم اتحاد کا کوئی معاہدہ ہو جائے۔ پہلا خط یکم جنوری ۱۹۳۵ کو اور دوسرا خط ۹ جنوری ۱۹۳۵ کو لکھا گیا دوسرے خط کا مضمون یہ تھا:

> I do hope you will succeed pursuading the congress to adopt a more affirmative attitude towards the political problem which has proved so troublesome to the country. If the present state of things is allowed to continue their will be no hope for the country. The report is likely to release or even to create forces which will purpetuate the present state of things. For any reasonable national pact you can fully count on my support.(84)

یہ یک ایسے عملی سیاست دان کا خط ہے جو عملی قیود و حدود سے کماحقہ آگاہ ہے اور نصب

العین کی یک جہتی کو ہاتھ سے دیے بغیر ذرائع بدلنے میں دیر نہیں کرتا وہ جانتا ہے کہ قرطاسِ ابیض کے بعد کے حالات اور آنے والے ایکٹ ۱۹۳۵ء سے پہلے پہلے اگر ہندو مسلم اتحاد نہ ہو سکا تو ملک کے مصائب میں اضافہ ہوگا۔ وہ کیمبرج کی پرسکون فضا میں تھامپسن کے مفروضوں اور الجھنوں میں مبتلا نہیں۔ آخر ایسے سمے کیا وہ سب کچھ ممکن تھا جو حضرت علامہ نے ۱۹۳۰ء یا اس سے بھی چار پانچ سال پہلے سوچا تھا۔ برطانیہ سارے ہندوستان کو دیسی ریاستوں سمیت اکائی بنانے پر تلا ہوا تھا۔ وفاق کے نام پر وحدانی طرز کی حکومت مسلط کرنے پر مُصِر۔ اور ہوس پرست اقتدار کے بھوکے سیاست دان اپنی اپنی ذات میں مگن تھے۔ کیا کوئی سچا رہنما اپنی جماعت کو اسی طرف گامزن کرنے کا سوچ بھی سکتا ہے جہاں ''احسن ذاتی فائدے'' کے برعکس بحیثیت مجموعی اہلِ ہند کی تباہی ہو؟ حال تو یہ ہے کہ برطانوی ہند کے اندر (With in) بھی محرومی ہی محرومی ہے۔ انتشار اور تشدد زوروں پر ہے۔ کیا ایسے میں Without پر اکسانے والا مدبر عملی سیاست دان کہلانے کا مستحق ہو بھی سکتا تھا؟ ان عملی مشکلات کو وہی جانتا تھا جو اس آگ میں ڈالا گیا تھا مثیل خلیلؑ اسے تناقض بالذات کے الزام کا پہلے بھی یقین تھا اب بھی، لیکن وہ نصب العین کے لیے عزم کی یکجہتی کو ان الزامات سے بچنے کی خاطر قربان کرنے پر راضی نہ ہوا اس نے راہِ منزل کی رکاوٹوں کو دور کرنے اور خانہ جنگی کی کھائیاں بھرنے کے لیے کثرت کو اس کی نیچر بدلے بغیر وحدت آشنا کرنے کے اصول (نیا شوالہ) کو پھر آزمانا چاہا۔ اقلیت کو تمدنی، اصلاحی تنظیموں کے ذریعے تربیت دینے کے علاوہ ایک ایسی جماعت کی ضرورت کا احساس پیدا کرنے کی طرف توجہ دلائی جو ''آنے والی نسلوں کے لیے نئی دنیا تخلیق کرے'' کیونکہ بقول اس کے ''جماعت کسی مخصوص وقت پر مردوں اور عورتوں کی گنتی کا نام نہیں بلکہ اس کی بقا اور میدانِ عمل کا تعلق اس لامحدودیت سے ہے جو اس کی گہرائیوں میں خوابیدہ ہے۔''(۸۵)

حضرت علامہ کے نزدیک یہ جماعت جو آنے والی نسلوں کے لیے نئی دنیا تخلیق کرنے کی اہل تھی، کون سی تھی؟ ۲۶ جولائی ۱۹۳۳ء کے دہلی اجلاس میں قائداعظم محمد علی جناح اور ہز ہائی نس آغا خان کو وطن واپس آ کر مسلم اتحاد کے لیے کام کرنے کی درخواست پر مبنی قرارداد کے محرکین میں پنجاب کے رہنماؤں کا ذکر ہی اس کے جواب میں کافی ہے اور نظریہ پاکستان کے زیرِ عنوان معلوم ہوگا کہ حضرت علامہ کی نظر سے آزاد اسلامی ریاست ایک لمحے کے لیے بھی اوجھل نہیں ہوئی لیکن وہ ''کیمبرج کی پاکستان سکیم'' سے لاتعلقی ظاہر کر رہے تھے اور یہ جانتے

ہوئے بھی کہ یہ ''سکیم'' بھی انھیں کی ''سکیم'' کا بگاڑ ہے۔ Now... is not my scheme
آخر کیوں؟ آیئے حضرت علامہ کی پاکستان سکیم اور کیمبرج کی پاکستان سکیم پر نظر ڈالیں۔

(ی) کیمبرج پاکستان سکیم:

۱۹۳۴ء میں ایڈورڈ تھامپسن نے جو ''پاکستان سکیم'' حضرت علامہ سے منسوب کی اور جسے حضرتِ علامہ نے ''کیمبرج سکیم'' کہہ کر اس سے اب لاتعلقی ظاہر کی اس کی داستان بھی عجیب و غریب ہے۔ عبدالوحید خان ۱۹۳۵ء میں حضرتِ علامہ سے بمقام بھوپال اپنی گفتگو کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ ''آپ (اقبال) نے فرمایا جب گول میز کانفرنس کی شرکت کے لیے ۱۹۳۱ء میں لندن میں مقیم تھا۔ ایک مرتبہ چودھری رحمت علی صاحب میرے پاس آئے اور کہا جو سکیم آپ نے مسلم لیگ کے الہ آباد سیشن کے خطبہ صدارت میں پیش کی ہے۔ اس کے مطابق اگر کوئی حکومت وجود میں آئی تو اس کا نام کیا ہوگا؟ اس پر میں (اقبال) نے کہا شمال مغربی ہندوستان کے ہر صوبے کا پہلا لفظ لے لو اور بلوچستان کا تان لے لو تو اتفاق سے ایک بامعنی اور عمدہ لفظ بن جاتا ہے یعنی پاکستان یہی اس حکومت کا نام ہوگا۔''(۸۶)

چوہدری رحمت علی ۱۹۱۶ء ہی سے جب کہ وہ اسلامیہ کالج کے سینئر طالب علم تھے، حضرتِ علامہ کی مجلسوں میں شریک ہوتے رہے تھے۔(۸۷) اس طرح اس بے تکلفی کا جواز ملتا ہے۔ اس طرح حضرت علامہ ہی کے خطبہ الہ آباد کی سکیم کے لیے حضرتِ علامہ ہی کے تجویز کردہ نام کو لے کر ۱۹۳۳ میں چوہدری رحمت علی نے ایک پمفلٹ چھاپا اور اسے اپنی خود ساختہ تنظیم ''پاکستان نیشنل مومنٹ'' کی طرف سے جاری کیا۔ اس کا عنوان تھا ''Now or Never'' یہ پمفلٹ نیشنل میوزیم کراچی میں تخت نمبر 1963-245/6 محفوظ ہے اور اسے جی الانہ صاحب نے تحریک پاکستان تاریخی ریکارڈ (بحُروف انگریزی) میں درج بھی کر دیا ہے۔ میرے سامنے دونوں ہیں اس پمفلٹ میں ''شمال مغربی اسلامی ریاست'' کے لیے لفظ ''پاکستان'' اختیار کرتے ہوئے۔ گول میز کانفرنس کے مندوبین پر اعتراضات کے بعد لکھا گیا:

> This demand is basically different from the suggestions put forward by Sir Mohammad Iqbal in his presidential address to the All India Muslim League in 1930, while he proposed the amalgamation of four out the five above named provinces

(Punjab, N.W.F.P (Afghan) Sind, Balochistan and Kashmir) into a single state forming a unit of the All India Federation. We propose that all those five provinces should have a seperate federation of their own oustside India. We are convinced there own can be no peace and progress in India if we the Muslims are duped into a hindu dominated Federation in which we can not be the masters of our own destiny and captains of our own souls.(88)

چوہدری رحمت علی صاحب کے اس اقتباس میں درج ذیل نکات قابلِ توجہ ہیں:

۱۔ ڈاکٹر سر محمد اقبال نے ۱۹۳۰ء کے خطبہ الہ آباد میں چار صوبوں کے باہمی ادغام کی بات ہے۔ ہم پانچ صوبوں (بشمول کشمیر) کے ادغام کا مطالبہ کرتے ہیں۔

۲۔ ڈاکٹر سر محمد اقبال اسلامی صوبوں کو ایک ریاست (State) بنا کر آل انڈیا فیڈریشن کی ایک اکائی دیکھنا چاہتے ہیں جب کہ ہمارا مطالبہ اسے ہندوستان سے باہر ایک الگ فیڈریشن دیکھنا ہے۔

۳۔ اس اقتباس میں یہ طے نہیں کہ ہندوستان سے باہر اس الگ فیڈریشن مشتمل بر پنجاب، سرحد (افغان) سندھ، بلوچستان کشمیر کا برطانیہ سے کیا تعلق ہوگا۔

(الف) چوہدری صاحب کا پہلا نکتہ ہی غلط بیانی پر مشتمل ہے کہ سر محمد اقبال پانچ سے چار کا باہمی ادغام چاہتے تھے جب کہ ہم ان چار (پنجاب، سرحد، سندھ، بلوچستان) کے ساتھ کشمیر کو ملانے کا مطالبہ کرتے ہیں۔ خطبہ الہ آباد کا یہ جملہ اس کی کھلی تردید کرتا ہے:

It (Federation born of an Unholly Union between Democracy and dopotism) can be of no advantage to the Muslims, unless they get majority in five out of eleven Indian Provincess with full residuary powers.(89)

۱۔ ظاہر ہے یہ گیارہ میں سے پانچ صوبے کل ہند میں تھے یعنی پنجاب، سرحد، سندھ، بلوچستان اور بنگال جن کے لیے حضرت علامہ نے از سر نو علاقوں کی تقسیم کی تجویز دی تھی۔ چوہدری رحمت علی کے ''پاکستان'' میں بنگال کا کوئی ذکر نہیں تھا۔ اس کی جگہ کشمیر رکھ کر غلط بیانی سے کام لیا گیا کہ حضرت علامہ نے چار صوبوں کی بات کی ہے ہم پانچ صوبوں کی بات کرتے ہیں حالانکہ کشمیر

صوبہ نہیں ریاست تھی۔

۲۔ حضرت علامہ کی تجویز درج بالا اسلامی ریاست سے متعلق نہ تھی بخلاف چوہدری رحمت علی کے یہ تو آل انڈیا فیڈریشن کے حوالے سے تھی اور اس معاملے میں حضرت علامہ کی تجویز درج بالا اسلامی ریاست سے متعلق نہ تھی، بخلاف چوہدری رحمت علی کے یہ تو آل انڈیا فیڈریشن کے حوالے سے تھی اور اس معاملے میں حضرت علامہ ریاستوں کی بجائے برطانوی ہند کے معاملات زیرِ بحث لانے کے حامی تھے۔ اس لیے کہ دیسی ریاستوں میں ہندو ریاستوں کی اکثریت تھی اور یہ برطانوی حکمت تھی جس سے وفاقی حکومت، وحدانی طرز اختیار کر لیتی تھی۔

درج بالا اقتباس سے قبل کا جملہ اس کی وضاحت کرتا ہے:

> The Last course, I think would have been a state with in British India Federation only. (Otherwise) such a unitry form may be of the greatest advantage to the British, to the majority community in India (ie Hindus) to the Indian Princess.....(90)

حضرت علامہ نے متنبہ کیا تھا کہ اگر برطانوی پارلیمنٹ، دیسی ریاستوں سمیت انڈین فیڈریشن تشکیل دینا چاہے جیسا کہ گول میز کانفرنس میں ان کی شمولیت سے ظاہر ہے تو اس صورت میں صرف برطانیہ ہندو اکثریت اور دیسی ریاستوں ہی کو فائدہ ہوگا، اس صورت میں مسلمانوں کو مرکز میں ایک تہائی (۳۳ فیصد) نمائندگی کے مطالبہ پر از سرِ نو غور کرنا ہوگا، ظاہر ہے، حضرت علامہ دیسی ریاستوں کو اس فیڈریشن میں شامل کرنا پسند نہیں کرتے تھے۔ لہٰذا اُنھوں نے جب پانچ صوبوں کی بات کی تو وہ کل ہند کے گیارہ صوبوں میں بشمولِ بنگال پانچ صوبے تھے۔ مراد یہ کہ انڈین فیڈریشن میں چونکہ دیسی ریاستوں کی شمولیت، مسلمانوں کے لیے مفید نہ تھی اس لیے اُنھوں نے کشمیر کے بجائے بنگال کا ذکر، ان چار صوبوں کے ساتھ کیا جنھیں وہ اسلامی ریاست دیکھنا چاہتے تھے تاکہ کوئی الجھن نہ رہے۔ سوال یہ ہے کہ جب پاکستان بنا وہ بشمولِ کشمیر تھا یا بشمولِ بنگال؟ تو پھر یہ کس کے تخیل اور بحیثیت ایک عملی سیاست دان تدبر کا نتیجہ تھا؟ یہ ہوتا ہے ایک دوربین، سیاسی مدبر اور بچگانہ سوچ کا فرق۔ جسے برطانیہ اپنے لیے مفید سمجھتا تھا اور مفکرِ پاکستان مسلمانوں کے لیے نامفید بتا کر اس سے کنارہ کشی اختیار کر رہا تھا۔ چوہدری صاحب نے اسی کو اپنا لیا۔

(ب) چوہدری رحمت علی کا دوسرا نکتہ بھی غلط بیانی پر مشتمل ہے خطبہ الہ آباد میں چار

صوبوں کی جس اسلامی ریاست کا تصور دیا تھا وہ:

(i) فیڈریشن نہ تھی جیسا کہ چوہدری صاحب نے بتایا بلکہ وہ ان چار صوبوں کے باہمی ادغام (amalgamation) سے ایک ریاست تھی جس کے لیے لفظ State استعمال ہوا تھا۔ یہ تھامپسن کے ذہن کی اختراع تھی جس کا مفصل ذکر ''ہم ایک غلط فہمی کا ازالہ'' اور تھامپسن کا مغالطہ کے تحت عنوان کر چکے ہیں اور جس کی بھرپور تردید حضرتِ علامہ کر چکے تھے۔ گویا دیسی ریاستوں کی طرح فیڈریشن کا وہ تصور جسے چوہدری صاحب نے اپنایا۔ برطانوی مدبرین (مسلم دشمنوں) کا دیا ہوا لقمہ تھا۔

(ii) حضرت علامہ نے اس ''ایک ریاست'' کے لیے With In یا With out کہہ کر اس کے تعلق پر بات نہیں کی تھی اور جیسا کہ ڈاکٹر امبیڈکر کی کتاب ''پاکستان'' کے محولہ بالا حوالے سے ثابت ہے ۱۹۳۲ء میں حضرتِ علامہ نے سارے ہندوستان کے گیارہ صوبوں کو مکمل خودمختار صوبے کہہ کر ہندوستان میں کسی مشترکہ مرکز کے بجائے براہِ راست وزیرِ ہند سے متعلق کرنے کی تجویز دی تھی اس لیے ۱۹۳۰ء میں اپنی موہوم ریاست کے تعلق پر بات کرنا ان کے لیے ممکن نہ تھا کیونکہ ایسا ابھی بہت دور تھا۔ تاہم چوہدری صاحب کا ہندوستان سے باہر کا تصور بہرحال ۱۹۳۲ء کی اقبالی تجویز ہی کا چربہ تھا جسے حضرت علامہ نے خود ترک کر دیا تھا کہ معروضی حالات مناسب نہ تھے۔ ۱۹۳۳ء میں چوہدری صاحب اسے اپنا کر اس تخیل کے خالق بننے لگے۔

(ج) چوہدری رحمت علی نے خطبہ الہ آباد ہی کی روشنی میں With In یا With Out پر کوئی خیال ظاہر نہیں کیا کیونکہ ہندی وفاق سے باہر والے فیڈرل پاکستان کا برطانیہ سے کوئی تعلق ظاہر نہیں کر سکے حالانکہ اقبال ۱۹۳۰ کے اس ''گومگو'' کے مرحلے سے گزر چکا تھا اور ''ہندی وفاق'' کے تصور ہی کو خیر باد کہہ کر سارے ہندوستانی صوبوں کو خودمختار ڈومینیز بنا کر وزیر ہند لندن سے متعلق کرنے کی تجویز حضرتِ علامہ ۱۹۳۲ میں دے چکے تھے لیکن چوہدری صاحب ۱۹۳۳ میں بھی ۱۹۳۰ کے خطبہ الہ آباد کے تصور پر کھڑے تھے۔ ۱۹۳۴ء میں جب کہ حضرتِ علامہ اپنی مرحومہ اسلامی ریاست کے لیے براہ راست وزیرِ ہند لندن سے تعلق کا تصور بھی چھوڑ چکے تھے جیسا کہ ''پاکستان سکیم'' سے لاتعلقی کے تحتِ عنوان بوضاحت بیان ہو چکا اور یہ کہ وہ اپنی موہوم اسلامی ریاست کے لیے ایک ایسے کردار کو نصب العین بنا چکے تھے جس پر نہ ہندو کا

سایہ نہ ہونہ انگریز کا ''دستِ شفقت'' (تولیت) اور اس نصب العین کے حصول کے لیے ایک بار پھر ''ہندو مسلم اتحاد'' کا نیا شوالہ تعمیر کرنے لگے تھے تو چوہدری رحمت کی ''پاکستان سکیم'' برطانوی تولیت ہی پر جمی ہوئی تھی۔ اس طرح حضرتِ علامہ کی پاکستان سکیم اور چوہدری رحمت علی کی پاکستان سکیم دو حوالوں سے بالکل مختلف بلکہ برعکس تھی۔

(i) چوہدری صاحب کی ''پاکستان سکیم'' پنجاب، سرحد (افاغنہ) بلوچستان، سندھ اور کشمیر پر مشتمل ایک کنفیڈریشن تھی جو برطانوی تولیت میں تھی جب کہ حضرتِ علامہ کی پاکستان سکیم، گیارہ میں سے پانچ مسلم اکثریتی صوبوں کی مکمل آزادی کی متمنی تھی اور ان صوبوں میں کشمیر نہ تھا، بنگال تھا۔

(ii) چوہدری صاحب اور حضرت علامہ صاحب کی ''پاکستان سکیم'' کا دوسرا فرق بھی پہلے ہی فرق سے پھوٹتا تھا۔ چوہدری صاحب کی پاکستان سکیم پاکستان (بشمولِ کشمیر چار شمالی صوبوں) اور بنگستان (بنگال) کو دو الگ الگ قومیں دکھاتی تھی۔ یہی نہیں وہ ان دو اسلامی ممالک (پاکستان اور بنگستان) سے باہر پینتیس کروڑ مسلمانوں سے نکل کر عالم اسلام خصوصاً ایشیائی مسلم ممالک تک پھیل گئی تھی۔ یعنی چوہدری صاحب کا پہلا قدم تو پاکستان رینگستان کی جدائی اور برطانوی غلامی تھا اور آخری قدم تمام مسلم ایشیائی ممالک کو برطانوی غلامی میں دے دینا۔ وہ نہ تو پہلے منصوبے میں کامیاب ہوئے نہ آخری میں۔ البتہ ۱۹۷۱ء میں ان کا پہلا منصوبہ کامیاب ہوا۔ ''دو قومی نظریے'' نے بنگستان کو الگ قوم بنا کر، مفکرِ پاکستان کی اسلامی ریاست کو تقسیم کر دیا اور اس کارِ خیر کے شرکاء و معاون جنھیں چوہدری صاحب کا ''دو قومی نظریہ'' ایک مسلم قوم کے لیے پاکستان بننے کے بعد ستاتا رہا تھا۔ اس اکائی کو دو نیم کرنے کے بعد اہلِ پاکستان کو کنفیڈریشن کا خواب دکھانے لگے جو پاکستان اور بنگستان کے مصور کے منہ میں تھا مپسن کا ڈالا ہوا لقمہ تھا۔ چوہدری رحمت علی کے ایک پمفلٹ ''The Millat and Her ten nations'' میں Foundation of the All India Millat movement کے تحتِ عنوان درج خیالات کا ایک اقتباس درجِ بالا تجزیے کی توثیق کے لیے کافی ہو گا۔ جو ان ''مفکرین پاکستان'' کی یک جہتی کا ثبوت ہے جو تمام ممالک اسلامیہ کو قومیت کا سمبل سمجھتے تھے اور اقبال کے پاکستان کے خلاف یہی قومیت ان کے منفی پراپیگنڈے کی

ڈھال رہی تھی۔

> On the one hand, it imperits the integrity of even Pakistan and Bungistan. The twin zonal states which represent the apotheosis of ambitions and aims of these "All India Institutions" on the other hand, it surrender to "Indianism" the being and well being of the 35,000,000 Muslims Living outside Pakistan and Bangistan. Thus in effect, it concedes some of the territorial claims of chains to the country of India fully one third of our millat living outside these nations."(91)

اس اقتباس میں our twin nations in پر توجہ فرمائیے۔ اقبال اور چوہدری صاحب کے ''دوقومی نظریے'' میں فرق واضح ہو جاتا ہے۔ اقبال کا دوقومی نظریہ ملتِ مسلمہ اور ملتِ کافرہ تھا جب کہ چوہدری صاحب پاکستان اور بنگستان کو دوتوام قومیں سمجھتے تھے۔ اقبال کا دوقومی نظریہ ایک قوم ملتِ مسلمہ کے لیے پاکستان حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا اور چوہدری صاحب کا دوقومی نظریہ ناکام ہو گیا چنانچہ اس ایک قوم کے ملک میں دوبارہ دوقومی نظریے کو اچھالا گیا۔ فروری ۱۹۶۴ء کو چوہدری محمد علی کے گھر نیشنل کانفرنس کے نام سے اسی دوقومی نظریے کے چھ نکات کی تعارفی تقریب برپا ہوئی۔ سکوپ کمیٹیاں بنیں حلفِ راز داری لیا گیا اور ''دوقومیں'' وجود میں آ گئیں چوہدری صاحب کی ''پاکستان سکیم'' کامیاب ہوگئی جس سے حضرتِ علامہ نے ۱۹۳۴ء میں ایڈورڈ تھامپسن کے نام مکتوب میں لاتعلقی کا اعلان کیا تھا۔

(iii) ۱۹۳۴ء میں تو حضرت علامہ زندہ تھے اپنی ''پاکستان سکیم'' کا دفاع کر لیا لیکن جب دس قومی ملتِ دینیہ کی فکر نے اپنا اصل روپ ۱۹۳۶ء میں ظاہر کیا تو حضرتِ علامہ خلد آشیاں تھے۔ اس سال چوہدری صاحب نے جو پمفلٹ شائع کیے وہ ۱۹۴۰ء کی قراردادِ پاکستان کو سبوتاژ کرنے کا خوبصورت برطانوی حربہ تھا۔ ان پمفلٹوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ بنگستان اور پاکستان سے باہر کی ملت صرف اہلِ ہند تک محدود نہ تھی اس میں ترکستان، افغانستان اور ایران کے علاوہ کشمیری شامل تھا۔ جنھیں وہ کبھی ناصرستان، کبھی صدیقستان کبھی صافستان کے نام دیتے تھے اور حقیقت میں یہی ان کی ''پاکستان سکیم''

تھی۔ اس طرح کنفیڈریشن کا وہی منصوبہ بن جاتا ہے۔ جس کا تصور، امریکی صدر روز ویلٹ نے برطانیہ کو دیا تھا اور روزِ اول سے جس کی خاطر امریکہ و برطانیہ سرگرداں رہے ہیں۔ بنگلہ دیش جس کی تکمیل کے لیے بنا کشمیر اور مشرقی پنجاب، سندھ، سرحد، بلوچستان میں علیحدگی پسندوں کو اچھالا گیا اور جس کی لطیف تر بنیاد سارک کانفرنس کے نام سے رکھی گئی۔ یہی تھی وہ پاکستان سکیم۔ چوہدری رحمت علی انگریزی میں لکھتے تھے اردو میں نہیں۔ ان کے پاکستان کو PAKISTAN سمجھنا چاہیے جس کے اجزائے ترکیبی ان کی کتاب ''پاکستان'' میں مرقوم ہیں اور جنھیں ''پاکستان منزل بہ منزل'' میں نقل کیا گیا ہے۔ ملاحظہ ہوں:

دائیں سے بائیں

P۔ پنجاب (Punjab) کا A۔ افغانیہ (Afghanistan۔ سرحد) کا

K۔ کشمیر (Kashmir) کا I۔ ایران (Iran) کا

S۔ سندھ (Sindh) کا T۔ ترخارستان (Turkharistan) کا

A۔ افغانستان (Afghanistan) کا N۔ بلوچستان (Baluchistan) کا[۹۲]

۱۔ ۱۹۳۳، ۱۹۳۴ میں وہ ہندوستان کے مسائل کا حل پاکستان اور بنگستان کو دو قومیں بنا کر انھیں ہند وفاق سے باہر برطانوی تولیت میں دینے کا مطالبہ کر رہے تھے۔ حضرت علامہ نے اس کیمبرج ''پاکستان سکیم'' سے لاتعلقی کا واضح اعلان کیا۔ کیا غلط تھا؟ اگر غلط تھا تو پھر ۱۹۷۱ء میں پاکستان کا دو نیم ہو جانا بالکل درست ہونا چاہیے مگر کوئی بھی ذی شعور ایسا تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہوگا، نہ ہو سکتا ہے۔

۲۔ ۱۹۴۶ء میں جب اقبال کی پاکستان سکیم جناح کے نام ان کے خطوط میں بتائے گئے طریقے کے عین مطابق قراردادِ لاہور کی صورت میں منظور ہوگئی تو چوہدری رحمت صاحب کا پاکستان تمام مسلم ایشیائی ممالک کو برطانوی تولیت میں دینے کا عکاس تھا۔ یعنی لفظ ''پاکستان'' بھی جو ۱۹۴۷ کو نقشِ سبز کی صورت میں عالمی نقشے میں ظاہر ہوا۔ چوہدری علی کے خوابوں کا عکاس نہ تھا۔ جو شخص لفظ پاکستان کا خالق ثابت نہیں ہوتا جناب کے، کے عزیز اسے مفکرِ پاکستان ثابت کرنے کے درپے ہیں۔[۹۳] این چہ بوالعجبی است؟

یہ ہے ۱۹۳۴ء میں تھامپسن کے نام مکتوب میں ''پاکستان سکیم'' سے لاتعلقی کے اعلان کی

حقیقت جسے افسانہ کر دیا۔ یہ اس اسلامی ریاست سے لاتعلقی کا اعلان نہ تھا جو وہ پاکستان تھا جس کے اجزائے ترکیبی خود علامہ نے ۱۹۳۲ء میں چوہدری رحمت علی سے بیان کیے تھے۔ اس لیے حضرتِ علامہ کو اسلامی ریاست یا پاکستان میں کوئی مغائرت نظر نہ آتی تھی وہ ''کیمبرج کی پاکستان سکیم'' کے خلاف تھے۔ سید نذیر نیازی مرحوم نے ۳۰ جنوری ۱۹۳۸ء کی ایک گفتگو ریکارڈ کر کے اس کا ثبوت چھوڑ دیا ہے تاکہ اہلِ عقل کی رہنمائی کے کام آئے۔ اس گفتگو سے صاف ظاہر ہے کہ حضرت علامہ ایک آزاد ریاست چاہتے تھے ہر طرح آزاد، جہاں اسلام آزاد ہو اور مسلمان مضبوط۔ چاہے اس کا نام پاکستان ہو یا کچھ اور......

''حضرتِ علامہ نے فرمایا تھوڑا بہت اتحاد جو لیگ کی وجہ سے ہو گیا ہے بڑا امید افزا ہے۔ کانگریس کس قدر مرعوب ہے۔ اس اتحاد کے نتائج بڑے شاندار ہوں گے اگر کہیں مسلمانوں کو ایک قطعۂ ارضی مل جائے تو اور بھی اچھا ہو۔''

میں (سید نذیر نیازی) نے کہا:

'پاکستان' فرمایا، پاکستان یا اسے جو چاہے کہہ لو۔ (۹۴)

معلوم ہوا حضرتِ علامہ پاکستان کے لفظ سے لاتعلق نہ ہوئے تھے کیونکہ یہ نام تو اپنی موہومہ آزاد اسلامی ریاست کے لیے خود اُنھوں نے چودھری رحمت علی کو سکھایا تھا وہ کیمبرج کی پاکستان سکیم، سے لاتعلق ہوئے تھے جسے وہ ہمیشہ واوین میں لکھتے تھے اگر وہ پاکستان کا لفظ بھی اسی شد و مد میں استعمال میں لاتے تو قوم کے اسی طرح بھٹکنے کا خطرہ تھا جس طرح وہ ۱۹۴۷ء کے بعد ''دوقومی نظریئے'' کے لطیف زہر سے ہلاک ہوئی۔ ۱۹۴۶ء میں ''پاکستان سکیم'' کا مفہوم ناصرستان، صدیقستان وغیرہ ہو جانے سے حضرت علامہ کی وہ بصیرت ثابت ہو جاتی ہے جو حاصل تھی ان دعاؤں کا:

یا رب درونِ سینہ، دلِ باخبر بدہ!
در بادہ نشہ را نگرم آں نظر بدہ!

(زبورِ عجم)

سید نذیر نیازی مرحوم کی درج بالا روایت میں ''کانگریس کے قدرے مرعوب'' ہونے کا جو حوالہ ہے وہ بھی تشریح طلب ہے اس کے لیے سید نذیر نیازی ہی کی ایک گفتگو (۲؍فروری ۱۹۳۸ء) ملاحظہ ہو۔ ''میں (سید نذیر نیازی) نے عرض کیا آپ فرماتے ہیں مسلمانوں کی سیاسی

جمعیت مضبوط ہو جائے تو کانگریس آپ سے آپ دب جائے گی کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ کانگریس کے کہنے کے مطابق صوبوں کو اختیار ہوگا کہ رفتہ رفتہ کامل آزادی حاصل کر لیں یعنی وہ چاہیں تو مرکز سے بھی قطع تعلق کر لیں۔ یہ بھی تو ایک صورتِ پاکستان ہوسکتی ہے، فرمایا، کیوں نہیں لیکن مسلمان کچھ کریں بھی۔ مسلمان کچھ کرتے ہی نہیں وہ سمجھتے ہیں انگریز ہندوستان سے ہرگز نہیں جائیں گے لہٰذا اس قسم کی تجویزوں سے کیا حاصل۔''(۹۵)

دیکھا نصب العین کی یک جہتی، ہر نئی صورتِ حالات کو پرامید کیسے بناتی ہے؟ بعض لوگوں کا یہ وہم کہ ''انگریز نہیں جائے گا'' یہی تو انھیں انگیخت دیتا تھا کہ وہ ۱۹۳۸ء میں بھی مسلمانوں کو مخلوط ہندی قومیت اختیار کرنے کا مشورہ دیں۔ لیکن حضرتِ علامہ کو پورا یقین تھا کہ انگریز کو ہندوستان سے جانا ہے لیکن وہ انگریز کے جانے سے زیادہ اسلام کی آزادی اور مسلمانوں کی مضبوطی کے لیے فکرمند تھے جس کی طرف سے مخلوط قومیت اختیار کرنے والوں کی ''دیانت'' قطعاً غافل تھی۔(۹۶) حضرت علامہ نے اسی بصیرت سے کام لیتے ہوئے مسلم اتحاد کے مرکزی نشان محمد علی جناح کو تجاویز دِیں اور بالآخر ۱۹۴۰ء میں مسلمانانِ ہند نے ان کی توثیق کر دی کیونکہ اب وہ دھندلا مستقبل ظاہر ہو گیا تھا۔

جوں ہی قراردادِ لاہور سامنے آئی تو برطانوی وفادار دیگر اسلام دوستوں کی روح بے اختیار ماتم کرنے لگی۔(۹۷) ان ماتم گساروں کے خصوصی ہمدرد، پروفیسر ایڈورڈ تھامپسن نے نئی چال چلی۔ اُنھوں نے اپنی کتاب Inlist India for Freedom مطبوعہ ۱۹۴۰ء کے صفحہ نمبر ۵۸ پر لکھا:

۱۔ چند سال سے ہندوستان میں ایک حصے کو قطع کر کے مسلم ریاست بنانے کی ہلچل مچی ہوئی ہے۔ اس ہنگامے کی ابتدا کس نے کی؟ یہ معاملہ قدرے متنازعہ فیہ ہے۔ عام طور پر اس کا محرک ایک شاعر اقبال کو قرار دیا جاتا ہے۔

۲۔ آبزور میں ایک مرتبہ میں نے لکھا تھا کہ اُنھوں نے پاکستان سکیم کی حمایت کی تھی۔ پہلے اُنھوں نے اس بات پر تشویش کا اظہار کیا تھا کہ میرے وسیع غیر منظم اور فاقہ کش ملک میں طوائف الملوکی برپا ہوتی نظر آتی ہے۔(ا)

۳۔ پھر اُنھوں نے فرمایا کہ پاکستان کا منصوبہ برطانوی حکومت کے لیے تباہ کن ہے اور مسلم فرقہ کے لیے بھی تباہ کن ہے۔

۴۔ آخر میں اُنھوں نے لکھا لیکن میں مسلم لیگ کا صدر ہوں اس لیے میرا فرض ہے کہ میں اس تجویز کی حمایت کروں؟(۹۸)

اس اقتباس کو اجزا میں تقسیم کرنے سے ہمارا مطلب یہ ہے کہ اس کے پیچھے کارفرما بدنیتی کی وضاحت آسان ہو جائے۔ ہم تھامپسن کے مکتوب مطبوعہ ٹائمز (۱۳ اکتوبر ۱۹۳۱) کا تجزیہ پہلے کر چکے ہیں۔ جس میں وہ کھلے لفظوں میں خود ''پاکستان سکیم'' اقبال سے منسوب کرتے ہیں اور خود ہی ہندوستان کی سرحدوں کے غیر محفوظ ہونے کا رونا روتے ہیں۔ ملاحظہ ہو بدنیتی آج وہ اسے مفروضہ قرار دیتے ہیں اور اقبال کی برأت ثابت کرتے ہیں وہ اقتباس دیکھ لیجیے:

> But what Sir Mohammad Iqbal demands, is a confideration with in or without the Indian federation. Look at the map and see what sort of defensible frontier would be left to the rest of India.(99)

یہ ہندوستان کی غیر محفوظ سرحدوں کا سوال تھامپسن نے ۱۹۳۱ء میں فوراً اٹھایا اور اس سے اقبال کے مطالبہ کو مسترد کرا دینا چاہا۔ لیکن ۱۹۳۱ء کے اپنے ہی اٹھائے ہوئے مخالفانہ نکتہ کو ۱۹۴۰ء میں اقبال سے منسوب کر دیا حالانکہ حضرت علامہ نے اس کے اٹھائے ہوئے اندیشہ کا فی الفور جواب دے دیا تھا۔

> A series of contented and well oraganized Muslim Provinces on the North West Frontier of India would be the bulwark of India and of the British empire against the hungry generations of the asiatic high lands.(100)

کیا اس کے معانی تباہ کن ہیں حضرت علامہ نے تو مضبوط فصیل (bulwark) بتایا تھا۔ یہ تھامپسن کا پہلا جھوٹ تھا دوسرا جھوٹ یہ تھا کہ اقبال نے پہلے اپنے ملک کی فاقہ کش طوائف الملو کی کا رونا رویا اور پھر کہا میں مسلم لیگ کا صدر ہونے کی وجہ سے اس تجویز کی حمایت پر مجبور تھا۔ تھامپس کے مذکورہ اقتباس ۱۹۳۱ء میں What sir Mohammad Iqbal demands ہی اس کی تردید کے لیے کافی ہے۔ لیکن نہیں حضرت علامہ نے سیاست میں آنے کی وجوہات بیان کرتے ہوئے کہا تھا کہ بحیثیت مسلمان، مسلم قومیت سے بے خبر مسلمانوں کو ہندی قومیت کی لادین، تباہی سے بچانے کے لیے مجھے سیاست میں آنا پڑا۔ اُنھوں نے خطبہ

الہ آباد کی صدارتی تقریر میں کہا تھا ''میں نے چار پانچ سال پہلے بحیثیت صدر مسلم لیگ آزاد اسلامی ریاست کے قیام کی تجویز دی تھی اس وقت مسلم لیگ تیار نہ ہوئی نہرو کمیٹی نے بھی نہ مانا۔'' لہٰذا مسلم لیگ کے صدر ہونے کی 'مجبوری'' بھی تھامپسن کا جھوٹ ہے۔ ۱۹۴۰ میں جب مسلم لیگ نے اقبال کی اس تجویز کو اپنا علَم بنایا، اقبال خلد آشیاں تھے معلوم نہیں تھامپسن مسلم لیگ کے ہاتھوں، علامہ کی مجبوری کا حوالہ کس زمانے سے دے رہے ہیں۔ ۱۹۳۰ء میں وہ صدر جلسہ تو تھے صدر مسلم لیگ نہیں اور اس خطبہ میں بھی حضرت علامہ نے تجویز دی ''Suggestion'' جس پر مسلم لیگی حلقے ٹس سے مس نہیں ہوئے لیکن ۱۹۳۲ء میں جب گول میز کانفرنس میں لارڈ لوتھین نے اسے واحد قابلِ عمل حل بتایا تھا تو ساتھ ''پچیس سال'' عرصہ درکار ہونے کی قید بھی لگائی تھی۔ وہ صرف پندرہ سال میں پورا ہوگیا۔ مسلم لیگ نے ۴۰ء میں اسے اپنایا تو سات سال میں منزل تک پہنچ گئی۔ ۱۹۳۰ء میں اپناتی تو اس سے بھی کم عرصہ لگتا مگر مشکلات یقیناً زیادہ تھیں۔

یہ تو تھی تھامپسن کی اول و آخر بے بنیاد کہانی۔ جس کی بے سروپائی خود تھامپسن کو بھی چبھتی تھی یا اسے اور آگے بڑھا کر کام لینا مقصود تھا کہ ۱۹۴۲ء میں اپنی دوسری کتاب Ethical ideals in India Today میں اس حوالے کو ۱۹۳۲ء سے اٹھا کر انتقال سے کچھ عرصے پہلے سے منسوب کر دیا۔ [۱۰۱] لیکن اس سخن گسترانہ بات نے یہاں بھی ان کا پیچھا نہ چھوڑا۔ اس عرصہ انتقال سے کچھ پہلے حضرت علامہ مسلم لیگ کے صدر نہ تھے۔ اس بے سروپا کہانی کو پنڈت جواہر لال نہرو نے اپنی تصنیف Discovery of India کے صفحہ نمبر ۳۳۰ پر اور ڈاکٹر راجندر پرشاد نے اپنی کتاب India devided میں اپنی حاشیہ آرائی کے لیے منتخب کیا۔ پنڈت نہرو تھامپسن ہی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

> اقبال پاکستان کے اولین حامیوں میں سے ایک تھے۔ (حالانکہ وہ واحد مجوز تھے) تاہم اُنھوں نے اس کے مضمر خطرہ اور اس کی لغویت کو محسوس کر لیا تھا۔ ایڈورڈ تھامپسن نے لکھا ہے کہ ایک گفتگو کے دوران اقبال نے ان سے کہا تھا کہ اُنھوں نے پاکستان کی وکالت اس لیے کی تھی کہ ان کی حیثیت مسلم لیگ کے اجلاس کے صدر کی تھی لیکن انھیں یقین تھا کہ یہ تجویز ہندوستان کے لیے بحیثیت مجموعی اور مسلمانوں کے لیے بالخصوص مضر ہوگی۔ غالباً اُنھوں نے اپنی رائے تبدیل کر دی یا اس سوال پر ابتداءً زیادہ غور نہیں کیا تھا کیونکہ اس وقت اس کو کوئی اہمیت حاصل نہیں

ہوئی تھی۔ (۱۰۲)

پنڈت نہرو نے تھامپسن سے خوب فائدہ اٹھایا۔ اس کی اصلاح بھی کی کہ وہ مسلم لیگ کے صدر نہیں، صدر جلسہ تھے لیکن وہ یہ ثابت نہ کر سکے کہ:

۱۔ حضرت علامہ نے اس تجویز کی لغویت کو کیسے اور کب محسوس کیا؟ ۱۹۳۷ء کے خط بنام جناح تو اسی تجویز کو ایک دم حاصل کرنے کی آرزو اور تجاویز سے بھرپور ہیں اور تھامپسن کی کہانی کی بے سروپائی ثابت ہو چکی ہے۔ کیونکہ وہ اب مرنے سے کچھ قبل کی بات کرتا ہے۔

۲۔ پنڈت نہرو یہ بھی ثابت کرنے میں ناکام ہوئے کہ اس وقت (ابتداءً) اُنھوں نے اس سوال پر غور نہیں کیا تھا حالانکہ حضرت علامہ تو ۱۹۰۷ء سے جب نظم ''دوستارے'' وجود میں آئی وہ اس پر مسلسل غور کر رہے تھے۔

۳۔ پنڈت نہرو کے اس خیال کو کہ ''اس وقت اس کی کوئی اہمیت حاصل نہیں ہوئی تھی'' خود وائسرائے کا وہ مکتوب رد کر دینے کے لیے کافی ہے جو اس نے وزیرِ ہند کو تیسری گول میز کانفرنس کے حوالے سے لکھا۔ ''اس کو'' سے پنڈت جی اقبال مراد لیں یا تجویز اقبال دونوں کی اہمیت اس خط سے ظاہر ہے کیونکہ اقبال کی اہمیت اس کی تجویز کی مقبولیت کے بغیر ممکن نہیں رہتی۔

وائسرائے نے لکھا:

آپ کو غالباً اس بات کا اندازہ نہیں کہ آج اقبال ہندوستان کے تعلیم یافتہ مسلمانوں کا روحانی پیشوا ہے۔ بالخصوص ہندوستانی مسلمانوں کا نوجوان طبقہ تو اقبال کا پرستار ہے۔ جس جلسے میں بڑی بڑی مرصع اور پرجوش تقریریں ناکام رہ جائیں۔ وہاں اقبال کا ایک شعر کام کر جاتا ہے۔ مسلمانوں کو اقبال سے جو عقیدت ہے اس کا ثبوت یہ بھی ہے کہ مسلمان اپنے کسی قومی اجتماع کو اس وقت تک اپنی نمائندگی کا پروانہ عطا نہیں کرتے جب تک اقبال اس اجتماع کو اپنی شرکت کا فخر نہ بخشے۔ لہٰذا اقبال گول میز کانفرنس میں زبان کھولے یا چُپ رہے۔ تقریریں کرے یا ہونٹوں پر مُہر سکوت لگا کر بیٹھا رہے اس کی شرکت مسلمانوں کو مطمئن کرنے کے لیے ضروری ہے۔ (۱۰۳)

پروفیسر صاحب کی بے بنیاد اور سرتاپا جھوٹی کہانی سے فائدہ اٹھا کر پنڈت جواہر لال نہرو

اور راجندر پرشاد نے مفکرِ پاکستان کی نشست خالی کر دی۔ ۱۹۳۱ء میں حضرت علامہ ہی سے پاکستان کا نام لے کر ۱۹۳۳ء میں پاکستان اور بنگستان نامی دو قومی تصور دینے والا اور خطبہ الہ آباد کے مقابل کھڑا ہونے والا چوہدری رحمت علی خانۂ خالی را دیومی گیرد کے مصداق آگے بڑھا اور ۱۹۴۷ء میں پاکستان نامی کتاب چھاپ کر مفکر پاکستان ہونے کا مدعی بن گیا۔ تاریخ نے پنڈت نہرو کا یہ مفروضہ مسترد کر دیا کہ ۱۹۳۰ء میں اس کو کوئی اہمیت حاصل نہیں ہوئی تھی لیکن ڈاکٹر شفیق علی خان ۱۹۴۷ء کے تاریخی انقلاب کے بعد بھی مصر ہیں کہ Iqbal's Scheme remained unpopular [۱۰۴] نہ تو چوہدری رحمت علی کو یاد رہا کہ یہ پاکستان، بنگستان کا دو قومی لاحقہ نہیں رکھتا اور نہ ۱۹۴۶ء کا متفقہ ووٹ، ۱۹۴۷ء کا تاریخی انقلاب یہ شہادت دیتا ہے کہ کیمبرج میں بیٹھ کر پمفلٹ چھاپ لینا یا کسی رسالے میں تین خاکے مرتب کر کے چھاپ لینا قوموں کی زندگی میں انقلاب لانے کے لیے کافی نہیں ہوتا۔ ''آئندہ نسلوں کے لیے نئی دنیا تخلیق کرنا'' اس اعتماد و یقیں سے ممکن ہوتا ہے، جس کے عزائم کی یک جہتی اعتماد و یقین پیدا کرتی اور دلوں کی دھڑکن بن جاتی ہے اسی کو یہ کہنے کا حق تھا:

زیارت گاہ اہل عزم و ہمت ہے لحد میری
کہ خاکِ راہ کو میں نے بتایا رازِ الوندی [۱۰۵]

(۲)

(ا) احمدیت اور اسلام

۱۔ حضرت علامہ جس دو قومی نظریے کے احیاء کی کوششوں میں مصروف رہے اس دو قومی نظریے کی حقیقی بنیاد ''قومیت'' کا وہ عمرانی حوالہ ہے۔ جس کی تعریف حضرتِ علامہ نے یوں کی ''جماعت کسی مخصوص وقت پر مردوں اور عورتوں کی گنتی کا نام نہیں بلکہ اس کی بقا اور میدانِ عمل کا تعلق اس لامحدودیت سے ہے جو اس کی گہرائیوں میں خوابیدہ ہے۔''[۱۰۶] اسی جماعت کا دینیاتی نام ملت ہے، جو از روئے تاریخ جامع الشرائع رسولِ امیِ حضرت محمد ﷺ کو مرکز اتصال بنانے سے عبارت ہے اور اس کا روحانی اتصال توحید باری ہے۔ اسی ''لامحدودیت'' کا حسنِ حسین عقیدۂ ختم نبوت ہے۔ نبوت اگر ایک بے مثال ارفع و اعلیٰ ثقافتی بنیاد ہے تو اس کی ابدیت، عقیدۂ ختم نبوت ہے۔ مراد یہ کہ ایک

توحیدی معاشرے کی وحدت، دو بنیادی اصولوں پر قائم ہے۔
۱۔ اللہ رب العالمینؑ کی اَحَدِیّت
۲۔ امامتِ رسولؐ کی ابدیّت

یہی وہ دین ہے جس کی ''اقامت'' کے لیے کھڑے ہونے والے ایسی ''قوم'' ہیں جنھیں ملت کہا جاتا ہے۔ چنانچہ رخنہ اندازی چاہے پہلے اصول میں ہو یا دوسرے اصول میں۔ شرک ہے پس توحید اور شرک کسی صورت یک جا نہیں ہو سکتے ان کی راہیں جدا جدا ہیں۔

۲۔ جب ملت کا مرکزِ اتصال، احدیّتِ الہٰ اور ابدیّتِ امامت الرسولؐ ہے تو پھر اس مرکزیت و اجتماع کے لیے کوئی بھی دوسرا حوالہ اختیار کرنا چونکہ مرکزیت و اجتماعیت شکن ہے اور افتراق ڈالتا ہے۔ اس لیے شرک ہے۔ (۱۰۷) چاہے وہ امامتِ رسولؐ کی ابدّیت کے انکار پر مبنی ہو یا رنگ نسل جغرافیائی حدود کے اعتبار پر۔

۳۔ حضرتِ علامہ پر بفضلِ خدا یہ دونوں حقائق عہدِ شباب ہی سے روشن تھے۔ انجمن حمایتِ اسلام کے سالانہ اجلاس ۱۹۰۲ء میں اُنھوں نے جو فارسی نعت پڑھی تھی اس میں ''رموزِ عشق'' کی اسی الجھی ہوئی گتھی کے سلجھاؤ کا حقیقی راستہ امامتِ رسولؐ کی ابدیت پر قائم رہنے کو بتایا:

اے کہ بر دلہا رموزِ عشق آساں کردۂ
سینہ ہا را از تجلی یوسفستاں کردۂ
اے کہ صد طور است پیدا از نشانِ پائے تو
خاکِ یثرب را تجلی گاہِ عرفاں کردۂ
اے کہ بعد از تو نبوت شد بہ ہر مفہوم شرک
بزم را روشن زنورِ شمع ایماں کردۂ (۱۰۸)

ان اشعار میں ''اتباع رسول'' پر جس پختہ ایمان کا اظہار ہوا ہے۔ وہ از نشانِ پائے تو کے حوالے سے صد طور است پیدا کے سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔ طور ''اقبال'' کا انتہائی پسندیدہ حوالہ رہا ہے کیونکہ یہیں تو قومیتِ اسلام کی ابتدائی تشکیل ہوئی لیکن خاکِ یثرب، ''صد طور است پیدا'' کے حوالے سے تجلی گاہ بنی تو اس لیے کہ طور کی نسلی قومیت یہاں بنی نوع انساں تک پھیل گئی، ام القریٰ سے معبوث ہونے والے نبیؐ الامیؐ کی امت کو ایسا ہی ہونا

تھا کیونکہ ہر قریہ کے ام سے معبوث ہونے والے کی امت اسی قریہ تک محدود رہی۔ انھیں یا قوم! سجتا تھا تو اسے ایھا الناس، زیب دیتا تھا۔ اسی حوالے سے ''اقبال'' نے ہمالہ میں طور کے ایک جلوہ کے مقابل چشمِ بینا کے لیے سراپا تجلی کی بات کی تھی اور ذوقِ تکلم کو مخاطب کر کے کہنا بھی اسی حوالے سے تھا یاں کوئی موسیٰ نہیں، میری آنکھوں میں جو پھرتا ہے وہ نقشہ اور ہے۔ ''ہمالہ سے سرگزشت آدم تک'' کے زیرِ عنوان مفصل بحث کے بعد اسے دہرانا مقصود نہیں لیکن کلیم طور موسیٰ ہو یا خاکِ یثرب کو تجلی گاہِ عرفاں بنانے والا الرسولِ آخرؐ۔ طور و یثرب کے حوالے سے تارک آفل ابوالانبیاء ابراہیم خلیل اللہ کی سنتِ ہجرت کے پیرو تھے اور یہ ہجرت ہر آفل سے ہجرت تھی۔ جیسا کہ خاکِ یثرب نے سکھایا چاہے وہ وطن ہو یا رنگ نسل۔

۴۔ اقبال کا دوقومی نظریہ اسی نشانِ پائے امامتِ رسولِ آخرؐ کو اجاگر کرتا ہے۔ (۱۰۹)

۵۔ چنانچہ تمام دیگر ضمنی واقعات کو جو اپنی جگہ اہم تھے موخر کر کے احمدیت اور اسلام اور جغرافیائی حدود اور مسلمان پر آ جانے کا یہی سبب ہے کہ اپنی اصل میں یہی دو موضوعات اس دوقومی نظریے یا تصورِ ملت کی جان ہیں ہندوستان میں جس کی تجدید واحیاء کے لیے حضرتِ علامہ نے اپنی ساری زندگی وقف کر دی تھی۔

حضرت علامہ کے خطباتِ مدراس مجرد فکر (عقل استقرائی) اور وجدان (شعورِ نبوت) سے آغاز ہوئے ہیں اور سلسلۂ وحی ربانی کے ختم ہو جانے کے حوالے سے، وجدانی فکر (وحی و رسالت کی تابع استقرائی عقل) پر جا کر ختم ہوئے ہیں۔ یہی اسلامی ثقافت کی روح ہے اور جس کا اصولِ حرکت اجتہاد میں ظاہر ہوتا ہے۔ جدید روحانی تقاضوں کی یہ رہنمائی ایک ایسے دینی معاشرے کی تشکیل و تعمیر کی ضمانت ہے جہاں اخوت (برادری اور برابری) بنی نوعِ انساں کی روح و بدن کی بالیدگی کو ایک برابر درجہ دے کر ارتقائے حیات کے ازلی منصوبے، امن و سلامتی کو عام کرتی ہے۔ چنانچہ اب الہام ہو یا رائے کوئی ایسا ذریعہ علم نہیں، جو بہر طور واجب الاتباع ہوا اور جس کو عقلی کسوئی پر پرکھنا حرام ہو اور ایسا کرنے والا، کافر کہلائے۔ یہی وہ مقامِ نجات و سر بلندی ہے جو مفلحین کہلانے والی ملتِ اسلامیہ کی پہچان ہے یہی حجازی اسلام کا نظریۂ استخلاصِ ابدی ہے۔

۱۔ (سلسلۂ وحی کے ختم ہو جانے اور الدین کے مکمل ہو جانے کے بعد) وارداتِ باطن کی

کوئی بھی شکل ہو (بصورتِ الہام یا بصورت رائے) ہمیں بہر حال حق پہنچتا ہے کہ عقل اور فکر سے کام لیتے ہوئے اس پر آزادی سے تنقید کریں۔ اس لیے کہ جب ہم نے عقیدہ ختم نبوت کو مان لیا تو یہ بھی مان لیا کہ اب کسی شخص کو اس دعوے کا حق نہیں پہنچتا کہ اس کے علم کا تعلق چونکہ مافوق الفطرت سرچشمے سے ہے لہٰذا ہمیں اس کی اطاعت لازم ہے۔ (۱۱۰)

(اسلامی ثقافت کی روح)

۲۔ ہمارے لیے تو زندگی کی روحانی اساس، ایمان و ایقان کا معاملہ ہے جس کی خاطر ایک تعلیم یافتہ مسلمان بھی برضا و رغبت اپنی جان تک قربان کر دے گا (کیونکہ یہ روحانی اساس اس کی روحانی آزادی کی ضمانت ہے جس کے بغیر حقیقی بدنی (جسمانی) آزادی کا تصور بھی ممکن نہیں) پھر اسلام کے اس بنیادی تصور کے پیشِ نظر کہ وحی کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند ہے۔ لہٰذا اب (قرآن وسنت کے بعد) کوئی ایسی وحی نہیں کہ اس کے مکلّف ٹھہریں۔ ہماری جگہ دنیا کی ان قوموں میں ہونی چاہیے (جو ہمارے بغیر کہیں نہیں) جو روحانی اعتبار سے سب سے زیادہ استخلاص (مقامِ نجات سربلندی) حاصل کر چکی ہیں۔'' (۱۱۱) (الاجتہاد فی الاسلام)

ظاہر ہے یہ خیالات نہ تو نبوت کے جدید مدعیوں کے لیے مفید ہو سکتے تھے نہ قدامت پسند اہل الرائے کو راس تھے۔ ادھر کشمیر میں روحِ آزادی نے کروٹ لی اور آل انڈیا کشمیر کمیٹی بنی تو اس کی صدارت مرزا بشیر الدین محمود احمد کو اور معتمدی عبدالرحیم کو مل گئی۔ کشمیر کی روحِ آزادی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے مسیح اول (حضرت عیسیٰ) کی قبر کشمیر میں تلاش کرنے والوں نے اپنے عقائد کی تبلیغ شروع کی تا کہ مسیحِ کاذب ثانی (مرزا قادیانی) کی پیش گوئی پوری کرتے ہوئے اس پہاڑی علاقے میں قادیانی سٹیٹ قائم کر سکیں۔ مسلمانوں کے لیے یہ صورتِ حال بہر طور ناگوار تھی۔ حضرتِ علامہ نے اس صورتِ حال کو بدلنے کے لیے نئی آل انڈیا کشمیر کمیٹی بنا لی۔ (۱۱۲)

مقابلے میں احمدیوں نے بھی تحریک کشمیر کے نام سے ایک تنظیم قائم کی اور صدارت کی پیش کش حضرت علامہ کو کی۔ لیکن حضرتِ علامہ نے انکار کر دیا۔ آخر وہ ایسا کیوں نہ کرتے وہ تو وہ شخص تھا جس نے انجمن کشمیری مسلماناں سے بھی صرف اس لیے علیحدگی اختیار کر لی تھی

(۱۹۱۸ء) کہ

ایک سچے مسلمان اور محبِ نوعِ انساں کا حقیقی فرض سارے بنی آدم کی نشو و ارتقا ہے۔ نسل اور حدودِ ملک کی بنیاد پر قبائل اور اقوام کی تنظیم، حیاتِ اجتماعی کی ترقی و تربیت کا ایک ہنگامی اور عارضی پہلو ہے۔ اگر اس کی اتنی ہی کائنات تسلیم کر لی جائے تو مجھے کوئی اعتراض نہیں لیکن جب اسے انسانی قوت کا مظہرِ اتم سمجھا جاتا ہے اور ارتقائے انسانیت کی آخری اور انتہائی منزل قرار دیا جاتا ہے تو مجھے اس کو بدترین لعنت قرار دینے میں مطلق تامل نہیں ہوتا۔ (۱۱۳)

جس کی ملت شناسی اتنی محتاط ہو وہ اصل الاصولِ ملت سے کیسے بے وفائی کا مرتکب ہو سکتا تھا اُنھوں نے کہا:

قادیانی حضرات دوہری وفاداریاں رکھتے ہیں اگر وہ مسلمانوں کی تنظیم میں شامل ہوں تو ان کی اولین وفاداری صرف تنظیم سے ہونی چاہیے۔ (۱۱۴)

ادھر انجمن حمایت اسلام کی صدارت سے بھی ایک مرزائی رکن مرزا یعقوب بیگ کو رکنیت سے خارج کرنے کے مطالبے کے بعد استعفیٰ دے دیا تھا اور مطالبہ کیا تھا کہ:

(۱) جب تک مرزا یعقوب بیگ انجمن کی رکنیت سے خارج نہیں کیے جاتے۔

(۲) جب تک انجمن، ختمِ رسالت اور احمدیوں کے بارے میں اپنا نقطۂ نظر واضح نہیں کرتی اور اس امر کا اخبارات میں اعلان نہیں کرتی۔ اقبال نہ تو انجمن کا صدر رہے گا نہ کسی جلسے میں شریک ہوگا۔ (۱۱۵)

حضرت علامہ نے تو کشمیر میں فسادات کی آگ بھڑکتے ہی مسلمانوں کو (۷ جون ۱۹۳۳ء) متنبہ کر دیا تھا اور ایشیا میں ایسے حالات اب بھی یہ ''انتباہ'' نگاہوں سے اوجھل نہ ہونے دیے جانے کا حق رکھتا ہے) کہ ''وہ ان تحریکوں سے خبردار رہیں جو ان کے خلاف کام کر رہی ہیں اور اپنے درمیان اتفاق و اتحاد پیدا کریں کیونکہ جب تک کشمیر کو ایک سیاسی خیال پر متفقہ حمایت حاصل نہ ہوگی، ریاست کے لوگوں کے مفاد کی ترقی کے لیے لیڈروں کی کوئی کوشش کامیاب نہیں ہو سکتی''(۱۱۶) ''تحریکِ کشمیر'' سے متعلق ایک وضاحتی بیان میں کہا، وہ ادارہ جس کو قادیانی اخبارات تحریکِ کشمیر کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور جس میں بقول قادیانی اخبار ''الفضل''، مسلمانوں کو صرف رسمی طور پر شرکت کی اجازت دی گئی تھی۔ اغراض و مقاصد کے لحاظ سے آل انڈیا کشمیر کمیٹی سے بالکل مختلف ہے۔'' (۱۱۷) درحقیقت احمدیت کا اصلی روپ تو خود

احمدیت بمقابلہ احمدی کے مصداق ۱۹۱۴ء میں کھل گئی تھی جب یہ تنظیم قادیانی اور لاہوری گروپوں میں بٹ گئی ورنہ اس سے پہلے تو شاید ہی کسی طرف سے احمدیوں کے خلاف کوئی ایسی ٹھوس آواز بلند ہوئی ہو۔ خود حضرتِ علامہ نے ۱۹۱۰ء کے مقالہ ملتِ بیضا میں ایک عمرانی نظر میں اس تحریک سے نیک توقعات وابستہ ہونے کا عندیہ تھا لیکن اس کا اصل روپ (۱۹۱۴ء) ظاہر ہونے کے بعد ان توقعات نے الٹا رخ اختیار کیا۔ ''ہندوستان میں اکتوبر ۱۹۲۴ء کے ایک افغانی واقعہ نے اس مسئلہ کو خوب ابھارا۔ ہوا یہ کہ حکومتِ افغانستان نے ایک قادیانی نعمت اللہ نامی کو سنگسار کرا دیا۔ چوہدری محمد حسین ایم اے کی نظم ''ایک پیش گوئی'' (قادیانیت کے خاتمے اور پرچم ختم نبوت کی سرفرازی) کے حوالے سے زمیندار میں شائع ہوئی جس کے بعد مجلس احرار، احمدیت اور احمدیوں کے درپے ہوگئی''[118] چنانچہ یہ تعاقب، احمدیوں کو رسالتِ محمدیہ کا منکر ہونے کی وجہ سے ۱۹۳۵ء میں مسلم رائے دہندگان کی فہرست سے خارج کرنے کے مطالبہ تک جا پہنچا۔

(الف) یہ آگ اس وقت اور بھڑکی جب گورنر پنجاب، سر ہربرٹ ایمرسن نے ''مسلمانوں کو رواداری کا درس دیا'' یہ ایک مداخلت بے جا تھی۔ جس کے خلاف حضرتِ علامہ نے پہلا مضمون لکھا اور واضح کیا کہ ایک سچے مسلمان سے زیادہ رواداری کا مفہوم اور کوئی نہیں جان سکتا۔ مطلب یہ کہ حضرت علامہ کے مقالے میں بحث مذہبی نہیں معاشرتی حوالے سے تھی یہ اور بات کہ اسلام اور مسلم معاشرتی زندگی کا جو بھی پہلو ہو اس کا تعلق الٰہیات ہی سے رہتا ہے۔ حضرتِ علامہ نے واضح کیا:

> میں کسی مذہبی بحث میں الجھنا نہیں چاہتا اور نہ ہی قادیانی تحریک کے بانی کا نفسیاتی تجزیہ کرنا چاہتا ہوں۔ پہلی چیز عام مسلمانوں کے لیے کوئی دلچسپی نہیں رکھتی اور دوسری کے لیے ہندوستان میں ابھی وقت نہیں آیا۔[119]
>
> میرا ارادہ تھا کہ انگریز قوم کو ایک کھلی چٹھی کے ذریعے اس مسئلے کے معاشرتی اور سیاسی پہلوؤں سے (ہندوستانی مسلمانوں نے جس کی اہمیت حال ہی میں محسوس کی ہے) آگاہ کروں......
> ایک ایسے معاملے کے متعلق جو تمام ہندی مسلمانوں کی پوری زندگی سے وابستہ ہے، میں نہایت مسرت سے کچھ عرض کروں گا۔[120]

حضرت علامہ نے ملت اسلامیہ کی نفسیاتی ساخت (وہ لامحدودیت جو اس کے ضمیر کی گہرائیوں میں ہے[121]) کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ''اسلام ان تمام مذاہب سے مختلف ہے جن

کی اصل کچھ حد تک مذہبی اور کچھ حد تک نسلی ہے۔ اسلام نسلی تخیل کی سراسر نفی کرتا ہے اور اپنی بنیاد محض مذہبی تخیل پر رکھتا ہے۔

اور چونکہ اس کی بنیاد صرف دینی ہے اس لیے وہ سراپا رحمت ہے اور خونی رشتوں سے کہیں زیادہ لطیف بھی ہے۔ اسی لیے مسلمان ان تحریکوں کے معاملے میں زیادہ حساس ہے۔ جو اس کی وحدت کے لیے خطرناک ہیں۔ چنانچہ ہر ایسی جماعت جو تاریخی طور پر اسلام سے وابستہ ہو لیکن اپنی بناء نئی نبوت پر رکھے اور بزعم خود اپنے الہامات پر اعتقاد نہ رکھنے والوں کو کافر سمجھے مسلمان اسے اپنی وحدت کے لیے خطرہ تصور کرے گا اور یہ اس لیے کہ اسلامی وحدت ختم نبوت ہی سے استوار ہوتی ہے۔"(۱۲۲)

اجرائے نبوت کے زمانے میں نجات دہندہ کا تصور تمام موبدانہ تمدن (زرتشتی، یہودی، نصرانی صابی) کو انتظار کے حوالے کیے ہوئے تھا جس کے نتیجے میں پرانی جماعت (امت) کی جگہ نئی جماعت لے لیتی تھی۔ عقیدۂ ختم نبوت نے اس انتظار کی جڑ کاٹ کر ایک ابدی جماعت کی تشکیل کی۔ عہدِ جدید کا انسان موبدوں سے بھی بڑھ کر آزاد منش ہے۔ اس نفسیاتی کیفیت اور پریس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے جاہل اور جوشیلے مُلّا نے قبلِ اسلامی نظریات کو بیسویں صدی میں رائج کرنا چاہا۔ ظاہر ہے اسلام جو جامع الشرائع ہے اور تمام جماعتوں یا امتوں کو ایک رسی (حبل اللہ) میں پرو کر "ملت" بنانے کا دعویٰ رکھتا ہے۔ ایسی تحریکات کو برداشت نہیں کر سکتا جو اس حلقے (عروۃ الوثقیٰ) سے باہر نکلنا چاہیں اور وحدتِ ملت کے لیے خطرہ ہوں۔

حال ہی میں اسلامی موبدیت (رجعت پسندی) کا ظہور بہائیت اور قادیانیت میں ہوا۔ بہائیت تو جرأت کے ساتھ کھلے طور پر اسلام سے بغاوت کر گئی لیکن قادیانی اسلام کی چند اہم صورتوں کو قائم رکھ کر اس قلعہ میں نقب لگاتے ہیں ایک حاسد خدا کا تصور جو دشمنوں کے لیے لاتعداد زلزلے اور بیماریاں رکھتا ہے۔ نبیؐ کے متعلق نجومی کا تصور اور روحِ مسیح کے تسلسل کا عقیدہ، یہودیت کے ایسے عناصر ہیں جو اس کے یہودیت کی طرف رجوع کرنے والے بتاتے ہیں۔ جیسا کہ بال شیم Bual Sham کے لیے پروفیسر بوبر نے کہا "مسیح کی روح پیغمبروں اور صالح آدمیوں کے واسطے سے زمین پر اتری" مسیح موعود کی اصطلاح بھی آسمانی نہیں موبدانہ تصور ہے۔ گویا اسلامی تصورِ تاریخ، ایک تخلیقی حرکت کو دوبارہ مدور بنانے کی سازش ہے۔ جہاں تک مسلم جماعت کے استحکام کا (ہندوستان میں) تعلق ہے، اس سے کہیں کم ہے جتنا حضرت

مسیح کے زمانے میں یہودی جماعت کا رومن کے ماتحت تھا۔ کوئی سٹے باز اپنی اغراض کی خاطر ایک نئی جماعت کھڑی کر سکتا ہے۔ اگر کوئی گروہ اصل جماعت کے نقطۂ نظر سے باغی مگر حکومت کے لیے مفید ہو تو حکومت اس کا صلہ دینے کی مجاز ہے لیکن رواداری کے حوالے سے اس کی یہ توقع کہ خود جماعت ایسی قوت کو نظر انداز کر دے بے کار ہے۔ حضرت علامہ نے پنڈت نہرو کے سوالات کا جواب دیتے ہوئے سپائینوزا کا احمدیت سے مقابلہ کیا تھا اور لکھا تھا۔

خدا مست سپائینوزا نے نہ تو جدید تنظیم کا مرکز (اُمّی) ہونے کا دعویٰ کیا تھا نہ اپنے نہ ماننے والوں کو یہودیت سے خارج ہونے کا فتویٰ لگایا تھا۔ اس کے باوجود ایمسٹرڈم کے یہودیوں نے اسے جماعت بدر کر دیا تھا کیونکہ سیاسی اقتدار کی عدم موجودگی میں ایسی تحریک ان کے وجود کے لیے خطرہ تھی۔ لہٰذا الحاد، غداری اور رواداری کو خودکشی قرار دیا گیا۔(۱۲۳) کیا حالات ہندوستانی مسلمانوں سے اسی طرزِ عمل کا تقاضا نہیں کرتے؟ ایمرسن کو گلہ ہے کہ پنجابی مسلمان صحیح قیادت پیدا نہیں کر سکے۔ یہ ان کی طرف سے شہری دیہاتی تمیز کا نتیجہ ہے۔ میں اس نظام کا رونا روتا ہوں جس نے ایسے رہنما کی پیدائش کو ناممکن بنا دیا ہے۔ حضرت علامہ نے حکومت کو متنبہ کیا کہ ایسی تحریکات کو مسلمانوں کے بے شمار فرقوں کے تنازعات پر محمول نہ کیا جائے کیونکہ ان تنازعات سے یہ بنیادی مسائل متاثر نہیں ہوئے جن پر سب کا اتفاق ہے۔

ایک اور چیز بھی حکومت کی خاص توجہ کی محتاج ہے۔ ہندوستان میں مذہبی مدعیوں کی حوصلہ افزائی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ لوگ مذہب سے بالعموم بے زار ہونے لگتے ہیں اور بالآخر مذہب کے اہم عنصر کو اپنی زندگی سے علیحدہ کر دیتے ہیں۔ ہندوستانی دماغ ایسی صورت میں مذہب کی جگہ کوئی اور بدل پیدا کرے گا جس کی شکل روس کی دہری مادیت سے ملتی جلتی ہو گی۔''(۱۲۴)

یہ آخری بات کہہ کر تو حضرت علامہ نے مغربی مدبرین کی دکھتی رگ پکڑ لی۔ اس مقصد کے لیے تو وہ اسلام کی تبلیغ سے بھی ہچکچاتے نہ تھے اور بے شمار اسلامی لٹریچر خریدنے پر روپیہ صرف کرتے ہیں۔ اسی طرح حکومت کے لیے مفید اور جماعت کے لیے باغی کا تصور بھی خود مرزا صاحب قادیانی کا بیان کردہ یہ ''الہام'' تھا ''میں جو بار بار ظاہر کرتا ہوں یہی ہے کہ اسلام کے دو حصے ہیں۔ ایک یہ کہ خدا تعالیٰ کی اطاعت کریں۔ دوسرے اس سلطنت کی جس نے امن قائم کیا ہو اور جس نے ظالموں کے ہاتھ سے اپنے سائے میں پناہ دی ہو، سو وہ سلطنت حکومتِ

برطانیہ ہے''[۱۲۵] مرزا صاحب نے ملکہ وکٹوریہ کو سراپا نور لکھا[۱۲۶] اور اسی طرح خدا تعالیٰ کی اطاعت اور ملکہ (سراپا نور) کی اطاعت کو لازم وملزوم بنا دیا۔ حضرتِ علامہ نے سوال کیا آخر ایسی تحریک سے جماعت کو بچانے کا طریقہ کیا ہے؟ وہ طریقہ یہی ہے کہ اصل جماعت جس شخص کو تلعب بالدین کرنے پائے اس کے دعاوی کو تقریر وتحریر کے ذریعے جھٹلایا جائے۔ پھر کیا یہ مناسب ہے کہ اصل جماعت کو رواداری کی تلقین کی جائے؟ حالانکہ اس کی وحدت خطرے میں ہو اور باغی گروہ کو تبلیغ کی اجازت ہو اگرچہ وہ تبلیغ جھوٹ اور دشنام سے لبریز ہو؟

اس مضمون کے ضمیمے میں حضرت علامہ نے واضح کیا کہ میں نے حکومت کو بہ جبر قادیانی تحریک کے انسداد کا مشورہ نہیں دیا۔ حکومت کے لیے عدم مداخلت ہی بہتر ہے۔ البتہ حکومت اس تحریک کو مسلمانوں سے الگ جماعت تسلیم کرے۔ یہ قادیانیوں کے لیے بھی مفید ہے۔ مسلمان ان سے ویسی ہی رواداری سے کام لیں گے جیسے وہ باقی مذاہب سے روا رکھتے ہیں۔ مسلمانوں کو اپنی حفاظت خود کرنی چاہیے حکومت سے مدد طلب نہ کرنا بہتر ہے۔''

(ب) لائٹ نے جو ایک قادیانی ہفت روزہ تھا لکھا کہ اور بہت سے بڑے مفکروں کی طرح ڈاکٹر اقبال بھی الہام پر یقین نہیں رکھتے ہیں، پریس کے نمائندے کے استفسار پر حضرت علامہ نے اپنے مخصوص فلسفیانہ اسلوب میں جواب دیا اور بتایا کہ الہام سے انکار ممکن نہیں۔ لفظ، تخیل کا مجازی لباس ہے اور تخیل احساس سے جنم لیتا ہے۔ اس طرح تخیل اور لفظ دونوں احساس ہی کے بطن سے جنم لیتے ہیں یوں لفظ بھی الہام ہے۔[۱۲۷] (مراد یہ کہ اس طرح تو کسی بھی منہ سے نکلا ہوا ہر لفظ اور تخیل واجب الاتباع قرار پاتا ہے۔ جسے لائٹ بھی تسلیم نہ کرے گا۔)

ہر صدی کے آغاز میں ایک مجدد آنے سے متعلق لائٹ کی محولہ حدیث کے جواب میں حضرت علامہ نے فرمایا یہ حدیث جلال الدین سیوطی نے مشہور کی تھی، بخاری ومسلم سے اس کا سراغ نہیں ملتا۔ یہ تاریخی عمل کی حسابی تصویر ہے اور تاریخی عمل ایک آزاد تخلیقی عمل ہے جیسا کہ ابنِ خلدون نے کہا لہٰذا پہلے اس کی یہ تھیسس کہ ہر صدی کے آغاز میں آئے گا کوئی ثبوت نہیں رکھتا تمام محدثین نے اسی اصول کی پیروی کی۔[۱۲۸]

(ج) سن رائز کی طرف سے تناقضِ خود (Inconsistancy) کے اعتراض کے بارے آپ نے وضاحت کی، یہ ۱۹۱۱ (۱۹۱۰ء) کی بات ہے جب براہینِ احمدیہ (قادیانی) کی تحریر میں مسلمانوں کے سربرآوردہ شخص مولوی چراغ علی مرحوم بھی معاونت کر رہے تھے۔ تب اس تحریک

کے بارے میں معلوم نہ تھا کہ اصل عزائم کیا رکھتی ہے۔ اِس مذہبی تحریک کے لوگ بھی بانیِ تحریک کی اصل نفسیات سے بے خبر تھے۔ میں اس تحریک سے اس وقت متنفر ہوا جب ایک نئی نبوت، بانیِ اسلام کی نبوت سے اعلیٰ تر نبوت کا دعویٰ کیا گیا اور تمام مسلمانوں کو کافر قرار دیا گیا۔ (تفصیلات کے لیے معیار الاخبار ص ۸، انجام آتھم ص ۶۲، آسمانی فیصلہ ص ۳، راز حقیقت ص ۱۶، وافع البلاء ص ۱۱، توضیح مرام ص ۹، حقیقت الوحی ص ۱۵۰، خطبہ الہامیہ ص ۲۰۴ ملاحظہ ہوں یہ سب مرزا صاحب قادیانی کی تصانیف ہیں)۔

درخت جڑ سے نہیں پھل سے پہچانا جاتا ہے۔ اگر میرے موجودہ رویے میں کوئی تناقض ہے تو یہ بھی ایک زندہ اور سوچنے والے انسان کا حق ہے کہ وہ اپنی رائے بدل سکے بقول ایمرسن صرف پتھر اپنے آپ کو نہیں جھٹلا سکتے۔"(۱۲۹)

الہام اور مصلحین سے متعلق امکانات کے لیے حضرت علامہ نے تشکیل جدید کا حوالہ دیتے ہوئے فرمایا:

ختمِ نبوت سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ زندگی کی انتہا بس یہ ہو کہ عقل، جذبات (Emotions) کی قائم مقام (غلام) ہوگئی۔ یہ چیز نہ ممکن ہے نہ مستحسن، اس عقیدہ کی عقلی افادیت یہ ہے کہ اس سے باطنی واردات کو آزاد تنقیدی رنگ ملتا ہے......اور انسان کے اندرونی تجربات میں علم کی نئی راہیں کھلتی ہیں اولیاء یا ان جیسی صفات کے لوگ ہمیشہ ظاہر ہوتے رہیں گے (یہ الگ بات ہے کہ مرزا صاحب بھی ان میں شامل ہیں یا نہیں) اس کے خلاف قیاس کرنا تو انسانی تجربے کو جھٹلانا ہے......ختم نبوت کا مطلب یہ ہے کہ روحانی زندگی میں جس کے انکار کی سزا جہنم ہے (ایسی) ذاتی سند ختم ہو چکی ہے۔(۱۳۰)

(د) سٹیٹس مین میں مطبوعہ مسٹر دین شاہ پارسی کے مکتوب سے متعلق سوال کے جواب میں حضرت علامہ نے فرمایا:

میں موبد تمدن کو اسلامی تمدن کے بے شمار مظاہرات میں سے ایک مظہر سمجھتا ہوں۔ میں نے اس لفظ کو برے معنی میں استعمال نہیں کیا تھا۔ اس کے پاس بھی حکومت کا تصور تھا۔ فلسفیانہ مباحث تھے۔ حقائق بھی تھے غلطیاں بھی، لیکن تمدن پر زوال کے ساتھ اس کے فلسفیانہ مباحث تصورات اور دینی واردات کے اشکال میں انجماد اور سکون آ جاتا ہے۔ اسلام کے ظہور کے وقت موبد تمدن پر یہی حالت طاری تھی۔ اسلام اسی جمود کے خلاف احتجاج تھا لیکن ہماری مغانہ وراثت نے

اسلام کی زندگی کو کچل ڈالا اور اس کی اصل روح اور مقاصد کو ابھرنے کا موقع کبھی نہ ملا۔[۱۳۱]

درحقیقت حضرت علامہ نے جن موبدانہ تصورات کی طرف رجعت کا حوالہ دیا تھا۔ وہ صوفیاء کا وجودی تصور تھا جو یہودی نظریہ الٰہ ہے (يد الله مغلولة) یہی یونانی فلسفہ میں محرک غیر متحرک اور روحِ آتشیں بن گیا جسے فلاطینوس نے مذہب کا رنگ دیا اخوان الصفاء کے ذریعہ وہ اسلام میں داخل ہوا ہے جسے محی الدین ابن عربی نے اسلامی فتوت میں داخل کر دیا۔ ان کی روحانی واردات کا خلاصہ فتوحاتِ مکیہ جلد دوم ص ۲۴ پر یوں درج ہے ''بعض اولیاء بفضلِ الٰہی انبیاء کا مقام پا لیتے ہیں مگر نبوت غیر تشریعی رہتی ہے'' اور یہی دعویٰ تو زیرِ بحث تھا۔ مذہب اسلام کی مرکزیت کے خلاف موبد مذاہب روز اول سے سازشوں میں مصروف ہیں۔ جب سب نہیں تو اکثر ممالک اسلامیہ ان کی نو آبادیات میں آگئے اور ردِ عمل ظاہر ہوا تو یہ سازشیں بھی عروج کو پہنچیں۔ ۱۹۰۹ء میں مرتبہ صیہونی پروٹوکول کی روح یہ ہے۔

''فی زمانہ اپنی عوام کو جنگ کی آگ میں جھونکنے کی بجائے تمام غیر صیہونی اقوام کو غیر مسلح کیا جائے گا'' اور اس کی سبیل میں نمائشی مذہبی ادارے قائم کرنا سب سے مقدم تھا جو اصطلاحات تو غیر صیہونی یعنی اپنے اپنے مذاہب کی استعمال کریں لیکن معانی وہ لیں جو صیہونی مقاصد رکھتے ہوں۔ انھیں میں سے ایک اصطلاح مجدد کی تھی۔ ایران میں بہاء اللہ نے ''استمرارِ ظہوراتِ الٰہیہ'' کا فلسفہ اسی اصطلاح کے حوالے سے ایجاد کیا اور حج کے موقوف ہونے کا الہام سنایا۔ ہندوستان میں غلام احمد قادیانی نے غیر تشریعی (ظلی بروزی) نبوت کی راہ اختیار کی اور روحِ اسلام سے جہاد کو خارج کرنے کا الہام دیا۔ حضرت علامہ نے دونوں کا ذکر یک جا کیا ہے:

آن ز ایراں بود واین ہندی نژاد
آن ز حج بیگانہ و این از جہاد[۱۳۲]

درحقیقت دونوں تصوف کے راستے سے آئے تھے۔ اول الذکر کا ماخذ نظریہ مجدد ہے۔ جس میں اب ثانی الذکر کا فرقہ لاہور یہ پناہ گزیں ہے۔ بہاء اللہ نے قیامت کا تصور اقامتِ دین بذریعہ مجدد میں بدلا اور موخر الذکر اسی حوالے سے ظلی بروزی کا مدعی بنا اور نظریہ ولایت: موبدانہ انتظار کے حوالے سے مسیحِ موعود کے دعوے میں ظاہر ہوا۔ حضرت علامہ کا موبدانہ تمدن کو اسلام ہی کا ایک مظہر بتانے سے مقصود یہ تھا کہ اسلام اپنی اصل میں ایک ہی ہے لیکن زمانہ فترت (جسے حضرت علامہ نے تمدن کے زمانۂ زوال سے تعبیر کیا) میں تحریفات نے ان کی شکل بگاڑ دی

اور اس کا ماخذ بھی الہام ہی کو بتایا جاتا ہے، وَمِنۡهُمۡ اُمِّيُّوۡنَ لَا يَعۡلَمُوۡنَ الۡكِتٰبَ اِلَّاۤ اَمَانِىَّ... يَكۡتُبُوۡنَ الۡكِتٰبَ بِاَيۡدِيۡهِمۡ ثُمَّ يَقُوۡلُوۡنَ هٰذَا مِنۡ عِنۡدِ اللّٰهِ [۱۳۳] اور ان میں کچھ ایسے مرکزی رہنما ہیں جو صرف اپنی خواہشات کے بندے ہیں کتاب سے انھیں کوئی تعلق نہیں۔ وہ کتاب کی تاویلات کرتے ہیں کتاب لکھتے ہیں اور کہتے ہیں یہ ہے اللہ کی طرف سے (بھیجی ہوئی شریعت) صاف ظاہر ہے امیون کے معانی ان پڑھ نہیں لیے جا سکتے کیونکہ یکتبون الکتاب ایسا کرنے نہیں دیتی۔ اُمیین وہ جو مرکزِ ملت بن بیٹھے ہیں۔ ایک ہی دین ان کی خواہشات پر مبنی تاویلات کی وجہ سے بٹ گیا۔ حجازی اسلام تمام سابق مذاہب کی حقیقی تعلیمات کا مصدّق ہے۔ لہٰذا ان تمام حقیقی شرائع کا جامع۔ ایسی زندہ و جاندار شریعت کو پھر پیچھے کی طرف لے جانا ہی رجعت پسندی ہے لیکن اس زندہ و جاندار شریعت کے اصل الاصول کی طرف لوٹنا بنیاد پرستی۔ حضرت علامہ کا تعلق اس دوسرے گروہ سے تھا۔ جو توحید باری تعالیٰ اور خاتمیتِ رسالت کے ثقافتی ثمرات کو کسی حال ہاتھ سے جانے دینے کے روادار نہ تھے۔

سٹیٹس مین نے حضرت علامہ کے مضمون پر اپنے ادارتی کالم میں تنقید کی اور سوال کیا کہ اگر حکومت کسی جماعت کے مذہبی اختلافات کو تسلیم کر لے تو آپ اسے کس حد تک گوارا کر سکتے ہیں؟ یہ سوال خود علامہ کے مضمون سے اخذ کیا گیا تھا، معلوم نہ ہو سکا کہ حضرتِ علامہ کے مضمون میں اس معاملے کی نوعیت کیا تھی؟ ان کے جواب سے معلوم ہوتا ہے کہ مدیر سٹیٹس مین نے غلط مفہوم اخذ کیا تھا۔ حضرتِ علامہ نے اس کا انتہائی مدلل جواب دیا۔ اسلام لازماً ایک دینی جماعت ہے جس کے حدود مقرر ہیں...... ہمارا ایمان ہے کہ اسلام بحیثیت دین کے خدا کی طرف سے ظاہر ہوا لیکن بحیثیت سوسائٹی یا ملت کے رسولِ کریمؐ کی شخصیت (قول و فعل) کا مرہونِ منت ہے۔ [۱۳۴] برہمو اِن ہر دو عقائد کو مانتے ہیں مگر نبوت کے تسلسل پر ایمان رکھتے ہیں۔ اسی وجہ سے مسلمان نہیں ہیں۔ بہائیہ اور مرزائیہ کا بھی یہی ایمان ہے۔ بہائیہ نے خود کو اہلِ اسلام سے خود ہی الگ کر دیا ہے۔ جب سکھ ہائی کورٹ کے فیصلے کے مطابق ہندو ہوتے ہوئے علیحدہ جماعت تسلیم کر لیے گئے ہی حالانکہ ۱۹۱۹ء تک ایسا نہ تھا تو صاف طور پر قادیانیوں کے لیے بھی دو راہیں ہیں۔ ''یا تو وہ بہائیوں کی تقلید کریں یا پھر ختمِ نبوت کی تاویلوں کو چھوڑ کر اس اصول کو اس کے پورے مفہوم کے ساتھ قبول کر لیں۔ ان کی جدید تاویلیں محض اس غرض سے ہیں کہ ان کا شمار حلقۂ اسلام میں ہو، تا کہ انھیں سیاسی فوائد پہنچ سکیں۔'' [۱۳۵] درحقیقت مرزا

صاحب نے یہ حکمت اپنے اس الہام کے ذریعے اپنائی تھی جو ''الحکم'' ۱۷رنومبر۱۹۰۷ میں یوں مذکور ہوا۔ ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ میں ایک پہلو سے امتی ہوں ایک پہلو سے نبی یہ ابن عربی کا وہی صوفیانہ تجربہ ہے جسے مرزا صاحب واجب الاتباع کہہ کر سوسائٹی پر نافذ کرنا چاہتے تھے۔ جو اسے قبول نہ کرے اسے وہ کافر کہتے تھے اور ملت اسلامیہ کو گلے سڑے دودھ سے تشبیہہ دیتے تھے اور باوجود اس کے وہ اسی گلے سڑے دودھ اور اپنے منکر کافروں ہی میں شمار ہونا چاہتے تھے تو اس کا سوائے اسکے اور کیا مقصود تھا کہ وہ سیاسی فوائد جو ملتِ اسلامیہ کا حق تھا ان میں وہ خود کو بھی شریک کر لیں۔ بصورتِ دیگر ان کی قلیل ترین تعداد اقلیتی حقوق بھی حاصل نہ کر سکتی تھی ان کی حکمت آخر کامیاب رہی جو حق وہ بین الاقوامی قانون کے تحت ہندوستان میں حاصل نہ کر سکتے تھے مذہبی جوشیلوں نے انھیں وہ حق پاکستان میں دلا دیا۔ (۱۳۶) حضرت علامہ کا موقف تھا کہ مسلمانوں کو پورا پورا حق حاصل ہے کہ وہ حکومت سے مطالبہ کریں کہ انھیں (قادیانیوں کو) سکھوں کی طرح علیحدہ کر دیا جائے (جو ہندوؤں سے الگ ہونے کے باوجود اقلیت تسلیم نہیں ہوئے گاندھی جی نے تو سکھوں کے لیے الگ نشست کی تخصیص پر مرن بھرت کی دھمکی دیدی تھی) ۱۹۱۹ء میں سکھوں کی طرف سے کسی مطالبے کا انتظار نہیں کیا گیا تو اب قادیانیوں کی طرف سے مطالبے کا انتظار کیوں ہے؟

اس سے مسلمانوں کو شک گزرے گا کہ حکومت اس نئے مذہب کی علیحدگی میں دیر صرف اس لیے کر رہی ہے کہ وہ ابھی اس قابل نہیں کہ چوتھی جماعت کی حیثیت سے مسلمانوں کی برائے نام اکثریت کو (خصوصاً پنجاب میں) ضرب پہنچا سکے۔ (۱۳۷)

حضرت علامہ کے اس گمان کو پنڈت نہرو کی ہمدردی نے تقویت دی۔ جنھوں نے مسلمانوں کے اس مناقشے سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ہندی قومیت کی صداقت کو ابھارنا چاہا تھا۔ چنانچہ حضرتِ علامہ نے اب تک جو باتیں کنایتہً کی تھیں بداہتہً بیان کرنا شروع کر دیں حضرت علامہ نے لکھا میں اس خیال کی طرف مائل ہوں کہ میں نے قادیانیت کے متعلق جو بیان دیا تھا (جس میں مذہبی نظریے کی محض جدید اصول کے مطابق تشریح کی گئی تھی) اس سے پنڈت جی اور قادیانی دونوں پریشان ہیں۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ بوجوہ دونوں ہی اپنے دل میں مسلمانانِ ہند کے مذہبی اور سیاسی استحکام کو پسند نہیں کرتے'' (۱۳۸) حضرت علامہ نے ہندوستانی قوم پرست کی طرف سے ایک ایسے گروہ کی ہمدردی کو جس سے مسلمانوں کے اندرونی استحکام کو

خطرہ تھا۔ آزاد ہندی قومیت اور اسلام دونوں کے لیے مہلک ثابت کرتے ہوئے لکھا۔ یہودی فلسفی سپائینوزا کے ہاتھوں ایمسٹرڈم کے یہودیوں کو بحیثیتِ جماعت وہ خطرہ لاحق نہ تھا جو آج مسلمانانِ ہند کو احمدیت سے لاحق ہے۔ اُنھوں نے ڈیورنٹ کی کتاب افسانہ فلسفہ کی اس عبارت کا حوالہ دیا۔

اکابر یہود کا خیال تھا کہ امسٹرڈم میں ان کی چھوٹی سی جماعت تھی اس کو انتشار سے بچانے کا واحد ذریعہ مذہبی وحدت تھی۔ ان حالات میں اُنھوں نے (سپائینوزا کے) الحاد کو (جماعت سے) غداری اور رواداری (ملک بدری سے باز رہنے) کو خودکشی تصور کیا۔[۱۳۹] اب ایک طرف اسلام ہے جو محمد ﷺ کے بعد کسی ایسے الہام کو تسلیم ہی نہیں کرتا جس کا انکار مستلزم بہ کفر ہو اور ایسے الہام کے ادعا کو اسلام سے غداری قرار دیتا ہے۔ دوسری طرف (i) احمدیت ہے جو اس کے باوجود کہ خود کو امتی بتاتی ہے اپنے الہام کے منکر کو خارج از اسلام کہتی ہے۔ یہ قادیانیت کا لازمی عنصر ہے اس پر طرہ یہ کہ ایک طرف تو بانی تحریک، پیغمبر اسلام کی روحانیت میں پیغمبر خیز قوت کی دعوت دیتا ہے اور دوسری طرف اپنے علاوہ ایک سے زائد ایسے ہی انبیاء کی بعثت کا قائل نہیں۔ جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ پیغمبر اسلام کا یہ روحانی وارث اپنے مورث کے مقام پر متصرف ہے۔ جو اسلام اور مسلمان دونوں سے کھلی غداری ہے۔ (ii) ساتھ یہ ہندی ملہم، اللہ کی اطاعت اور حکومتِ برطانیہ کی اطاعت کو لازم و ملزوم قرار دے کر ہندوستان کی غلامی کو الہامی سند دے رہا ہے۔ اس لیے ہندوستان کا بھی غدار ہے۔[۱۴۰] پس پنڈت جی کے شایانِ شان نہیں کہ اس سے ہمدردی کے پردے میں مسلمانوں پر رجعت پسند ہونے کا الزام لگائیں۔ (حالانکہ رجعت پسند تو تب ہوتے جب وہ اس الہام کو تسلیم کر لیتے ہاں یہ بنیاد پرستی تھی اپنے عقائد سے وفاداری)

''مجھے یقین ہے کہ اگر وہ احمدیت کی اصل نوعیت کو سمجھ لیتے تو مسلمانانِ ہند کے رویے کی ضرورت تحسین کرتے جو ایک ایسی مذہبی تحریک کے متعلق اختیار کیا گیا جو ہندوستان کی تمام آفات و مصائب کے لیے الہامی سند پیش کرتی ہے اور روحِ آزادی کو فنا کرتی ہے۔[۱۴۱] اس کے بعد حضرت علامہ نے برطانیہ اور نہرو کے سیکولر محل پر دھاوا بول کر مسلمانوں کی روحِ آزادی کو بیدار کیا، اُنھوں نے کہا کہ اسلام مذہب و حکومت اور دین و سیاست کی ثنویت سے پاک ہے۔ اسلام مذہبی حکومت کے مسیحی یا یہودی مابعد الطبیعی فلسفہ کا روادار نہیں۔ جہاں صرف مذہبی

پیشوا ہی (ابناء اللہ ہونے کے حوالے سے ورثہ الانبیاء کہلائیں اور) بطورِ نائبینِ حق، حکمرانی کا اختیار پائیں اور نہ یہ دین و سیاست میں جدائی کا روادار ہے (کہ مذہبی امور تو کلیسائی جنرل کونسل (شریعت کورٹ) میں طے ہوں اور سیاسی امور پارلیمنٹ میں یہاں فیصلے ایسی اکثریت پر ہوتے ہیں جسے قرآن وسنت کی تائید حاصل ہو۔ (بر بنائے قیاس اجماعِ امت) یوں دین و سیاست اس طرح یک جا ہو جاتے ہیں کہ مذہبی پیشوائیت (ارباباً من دون اللہ کا اتخاذ اور اشتراک فی النبوت والریاست) کا قلع قمع ہو جاتا ہے۔

اس کے برعکس تحریک احمدیت، مسیحائی کلیسیا کے آسمانی اختیار کی مؤید ہے۔ جو بروئے اسلام بظاہر دینی اور اصلاً لادینی (مذہبی سیکولرازم) ہے۔ ایک ایسا پیشوائی تصور جس کے خلاف یورپ صدیوں برسرِ جنگ رہا۔ (مسلمانوں کے خلاف اس سے بڑھ کر اور کیا انتقامی سازش ہو سکتی تھی کہ انھیں اسی اختیار کی جنگ میں مبتلا کر دیں جس سے وہ خود عہدہ برا ہو چکے ہیں اور امت مسلمہ کا امن وسکون غارت کر دیں۔)

ریاست کے مذہبی اور سیاسی وظائف کی تقسیم کے اسلامی تصور کو کلیسیا اور سلطنت کے مغربی تصور سے مخلوط نہ کرنا چاہیے...... مسلمانوں کے سیاسی تجربے کی تاریخ میں مذہب و سیاست کی علیحدگی محض وظائف کی علیحدگی ہے نہ کہ عقائد کی۔ اسلامی ممالک میں مذہب و سلطنت کی علیحدگی کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہوسکتا کہ مسلمان کی قانون سازی عوام کے ضمیر سے بے تعلق ہو جائے۔ جو صدیوں سے اسلامی روحانیت کے تحت پرورش ونمو پا رہا ہے''[۱۴۲] اس کے برعکس یہ تحریک ''اسلام کے ضوابط کو برقرار رکھتی ہے لیکن اس قوتِ ارادی کو فنا کر دیتی ہے جس کو اسلام مضبوط کرنا چاہتا ہے''[۱۴۳] نظر ایسا آتا ہے کہ صرف اسی اسلام دشمنی کے تحت پنڈت نہرو نے اس تحریک کی حمایت کی (اسلام کے بدن سے روحِ اسلام نکالنے کی حمایت) لیکن وہ نہ جان سکے کہ یہ ان کے لادین سیکولرازم کا گلا بھی گھونٹ رہی تھی۔ یعنی یہ تحریک وہی دو گونہ منصب پورا کر رہی تھی جسے مغربی نظریۂ قومیت، پورا کرنے میں ناکام رہا۔ اسی لیے تو حضرت علامہ نے ''جغرافیائی حدود اور مسلمان'' کے زیرِ عنوان متحدہ قومیت کے کانگریسی نقطۂ نظر کی حمایت کو قادیانی افکار کے اتباع سے تعبیر کیا۔ جس کے مظاہرے اب تک جاری ہیں۔ مگر اسلام دوستی کے خوبصورت جال کے نیچے۔ مگر انشاء اللہ، حضرت علامہ کی یہ پُراُمید پیش گوئی پوری ہو کر رہے گی جس طرح وہ اس وقت پوری ہوئی۔ اسلام ایسی آزمائشوں سے بھی صاف ہو

کر نکلے گا۔ اُنھوں نے فرمایا:

اسلام کی اس ہیئتِ ترکیبی کے لحاظ سے جیسا کہ میں نے اُسے سمجھا ہے۔ مجھے کامل یقین ہے کہ ان دشواریوں سے جو اس کے لیے پیدا کی گئی ہیں۔ زیادہ پاک صاف ہو کر نکلے گا۔ زمانہ بدل رہا ہے ہندوستان کے حالات ایک نیا رخ اختیار کر چکے ہیں۔ جمہوریت کی نئی روح جو ہندوستان میں پھیل رہی ہے۔ وہ یقیناً احمدیوں (اور ان کے دانستہ و نادانستہ متبعین کی) آنکھیں کھول دے گی۔ انھیں یقین ہو جائے گا کہ ان کی دینیاتی ایجادات بالکل بے سُود ہیں......

اسلام جدید تفکر اور تجزیے کی روشنی میں قدم رکھ چکا ہے۔ اب کوئی ولی، پیغمبر (یا اہلِ رائے، اپنے الہام، رائے یا استخارے کے زور پر) قرونِ وسطیٰ کے تصوف کی تاریکی کی طرف واپس نہیں لے جا سکتا۔ (۱۴۴)

آخر میں پنڈت جواہر لال نہرو کا یہ سوال کہ ترکوں اور ایرانیوں نے نسلی اور قومی نصب العین اختیار کر لیا ہے'' جس کے جواب میں حضرت علامہ نے لکھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ خیال کرتے ہیں کہ ایسا نصب العین اختیار کرنے کے یہ معنی ہیں کہ ترکوں اور ایرانیوں نے اسلام کو ترک کر دیا ہے؟ روحِ عصر اس کی نفی کرتی ہے۔

اسلام کا ظہور ایسے زمانے میں ہوا جب وحدتِ انسانی کے قدیم اصول، جیسے خونی رشتہ اور ملوکیت، ناکام ہو چکے تھے۔ پس اسلام نے وحدت، انسانی کا اصول گوشت پوست میں نہیں بلکہ روحِ انسانی میں دریافت کیا، فطری نسل سازی کو ٹیڑھی نظر سے دیکھا۔ نوعِ انسانی کو یہ اجتماعی پیغام دیا، نسل کے قیود سے آزاد ہو جاؤ ورنہ باہمی جنگوں سے ہلاک ہو جاؤ۔ (۱۴۵)

بااِیں ہمہ، نسل کو بطور، تعارف فطری جذبہ کے تحت تسلیم بھی کیا (کہ خونِ آبائی رگِ تن سے نکل سکتا نہیں) اور مقصد اسے بتدریج مٹانا تھا۔ آج اگر ایک ہندی مسلمان، مراقش میں اجنبیت محسوس نہیں کرتا (جو مغربی تصور قومیت کی سب سے بڑی بنیاد ہے جو صرف ایک جغرافی حدود تک محدود ہے لیکن اسلام اسے حدود و قیودِ ظاہری سے آزاد کر چکا) یہی اسلام کے عطا کردہ روحانی انسانی اجتماع کی کامیابی کا ثبوت ہے۔ آج روحِ عصر (Zeitgeist یا نفسِ اجتماعی) ایک بار پھر وحدتِ انسان کے نسلی و ملکی اصولوں کو چیلنج کر رہی ہے جیسا کہ سر آرتھر کیتھ نے اپنے مختصر رسالے ''مسئلۂ نسل'' میں لکھا ہے۔ ''اب انسان میں اس قسم کا شعور پیدا ہو رہا ہے کہ فطرت کا ابتدائی مقصد یعنی نسل سازی جدید معاشی دنیا کی ضرورتوں کے منافی ہے۔ اور وہ اپنے

دل سے پوچھتا ہے کہ مجھ کو کیا کرنا چاہیے؟ کیا نسل سازی ختم کرے جس پر فطرت اب تک عمل پیرا رہی ہے، دائمی امن حاصل کیا جائے یا فطرت کو اجازت دی جائے کہ وہ اپنی قدیم راہ اختیار کرے جس کا لازمی نتیجہ جنگ ہے؟ انسان کو کوئی ایک راہِ عمل اختیار کرنا پڑے گی کوئی درمیانی راستہ ممکن نہیں۔"[۱۴۶] لہٰذا اگر اتاترک، تُورانیت سے متاثر ہیں تو وہ اسلام کے خلاف اتنا نہیں جتنا کہ روحِ عصر کے خلاف جا رہا ہے۔ اگر وہ نسلوں کے وجود کو ضروری سمجھتا ہے تو روحِ عصر اُسے شکست دے دی گی کیونکہ عصرِ جدید کی روح اسلام کے مطابق ہے۔ گویا اسلام کا قومی نصب العین، روحِ عصر سے متصادم نہیں اور نہ یہ فطری تقاضوں کو فنا کرتا ہے جیسا کہ قبائل کے لیے "لتعارفوا" نے گنجائش رکھی ہے اور حبِ وطن کو جزوِ ایمان بتایا گیا ہے لیکن انھیں اجتماعی تصور میں بطورِ کل داخل کیے جانے سے انکار کر دیا ہے۔ جب بھی حب وطن یا نسل اتحادِ انسانی کا بنیادی اصول ہونے کا دعویٰ کرتی ہے وہ ایک سیاسی تصور بن جاتی ہے اور اسلام، اجتماعی نظام کے بجائے شخصی عقیدے کے مغربی تصور کے پس منظر میں چلا جاتا ہے۔ اب جہاں ساری نسل، یا سارا وطن، مسلمان ہے وہاں تو قومیت کا مسئلہ پیدا ہی نہیں ہوتا ہے۔ سب بحیثیت مسلمان اسی طرح ہوتے ہیں جیسے کہ بحیثیت قوم، لہٰذا قومیت کا مسئلہ وہیں پیدا ہوتا ہے جہاں مسلمان اقلیت میں ہوں۔ جہاں ملت اور قومیت میں وہ ہم آہنگی نہیں رہتی۔ مثلاً ہندوستان میں (کل بھی تھا اور آج بھی ہے) لیکن مسلمانوں کی یہ کوشش کہ ایک تہذیبی وحدت میں خودمختاری حاصل کی جائے ایسی ہم آہنگی کی تلاش ہے اور جو فطری ہونے کی وجہ سے برحق ہے۔ لہٰذا اسلامی ریاست کا تصور قوم پرستی کے ذیل میں نہیں آتا اور نہ ان معنوں میں ترکی اور ایرانی قوم پرست ہیں۔ بعض مسلم مفکرین ۴۲۔۱۹۴۱ تک اسی مغالطے کا شکار رہے یا مسلمانانِ ہند کو اس مغالطے کا شکار بناتے رہے۔ مثلاً ایک اقتباس حاضر ہے جو پنڈت نہرو کے سوال سے زیادہ "بامعنی" اور موثر ہے۔

ہمارے ہاں یہ سمجھا جا رہا ہے کہ بس مسلمانوں کی تنظیم تمام دردوں (؟) کی دوا ہے۔ اسلامی حکومت یا آزاد ہندوستان میں آزاد اسلام کے مقصد تک پہنچنے کی سبیل یہی سمجھی جا رہی ہے کہ مسلمان قوم جن افراد سے مرکب ہے وہ سب ایک مرکز پر جمع ہوں۔ متحد ہوں اور ایک مرکزی قیادت کی اطاعت میں کام کریں لیکن دراصل یہ قوم پرستانہ پروگرام ہے۔"[۱۴۷]

لیکن حضرت علامہ ایسے کسی مغالطے کے شکار نہیں رہے ان کے نزدیک ملت اور قومیت سے ہم آہنگ ایسی اسلامی ریاستیں جب آزادی سے کام کرنے لگیں گی تو عالم گیر مثالی ریاست

کی صورت اختیار کریں گی یا اسلامی ریاستوں کی جمعیت ایک صورت (مثلاً مؤتمر یا اسلامی سربراہ کانفرنس) یا متعدد آزاد ریاستوں کی صورت جن کے معاہدات و میثاقات خالص معاشی و سیاسی مصلحتوں پر مبنی ہوں گے۔ اس طرح اس سیدھے سادے مذہب کی تعقلی ہیئتِ ترکیبی رفتارِ زمانہ سے ایک تعلق رکھتی ہے۔

> سیاسی نقطۂ نظر سے وحدتِ اسلامی صرف اس وقت متزلزل ہو جاتی ہے جب کہ اسلامی ریاستیں ایک دوسرے سے جنگ کرتی ہیں (مثلاً (ایران عراق جنگ) اور مذہبی نقطۂ نظر سے اس وقت متزلزل ہو جاتی ہے جب کہ مسلمان بنیادی عقائد یا ارکانِ شریعت کے خلاف بغاوت کرنے لگتے ہیں۔ (۱۴۸)

مثلاً ایران میں بہائیت اور ہندوستان میں تحریک احمدیت اور بحیثیت مجموعی وہ لادینانہ تصورِ حکومتِ الٰہی جو مذہبی پیشوائیت کو راہ دے کر عوام کے اختیار کی نفی کر دیتا ہے اس طرح حضرت علامہ نے اس ابدی وحدت کی خاطر اپنے دائرے میں کسی باغی جماعت کے ساتھ (بشرطیکہ وہ خود کو الگ تھلگ کر دے یا الگ کر دیے جانے پر مطمئن ہو) دوسرے مذاہب کے پیروؤں کی طرح رواداری برتی جا سکتی ہے لیکن (ابھی ہندوستان) میں تو اسلام خود سیاسی وحدت کی ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف جو ابھی متعین بھی نہیں اقدام کر رہا ہے۔ اس لیے مدافعانہ تدابیر اختیار کرنا اس کا حق بھی ہے فرض بھی۔ اسے عدم رواداری کا الزام نہیں دیا جا سکتا ہے چنانچہ حضرت علامہ نے واضح فرمایا۔

> جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے میں یقینِ کامل کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ مسلمانانِ ہند کسی ایسی سیاسی تصوریت کا شکار نہیں بنیں گے جو ان کی تہذیبی وحدت کا خاتمہ کر دے گی لیکن ان کی تہذیبی وحدت اگر محفوظ ہو جائے تو ہم اعتماد کر سکتے ہیں کہ وہ مذہب اور حب وطن میں ہم آہنگی پیدا کر لیں۔ (۱۴۹)

یہی تھا وہ ''نیا شوالہ'' جو ۱۹۰۳ء میں مقصود تھا وہی ۱۹۳۷ء میں بھی بطور پیشکش حاضر کیا گیا۔ معلوم نہیں ''اقبال'' کب اور کہاں اس سے منحرف ہوا۔ ہاں! متحدہ قومیت (نہ کہ مخلوط قومیت) کے لیے اس کی شرط، اذان و ناقوس کی آزادی کل بھی تھی آج بھی ہے۔

(ب) معرکہ دین و وطن: (جغرافیائی حدود اور مسلمان)

(۱)

حصارِ ملت میں قادیانی نبوتِ کاذبہ کی نقب زنی کے خلاف معرکہ آرائی کے دو سال بعد (جس میں حقیقی خفت پنڈت جواہر لال نہرو کو اٹھانا پڑی جو خالص مذہبی بحث میں مخلوط قومیت کا بول بالا کرنے اترے تھے) حضرت علامہ کو دارالعلوم دیو بند کے استاد الاساتذہ شیخ الاسلام سید حسین احمد مدنی سے دین و وطن کی بحث میں الجھنا پڑا۔ ہوا یہ کہ ۸/ جنوری ۱۹۳۸ء کو حضرتِ مدنی نے صدر بازار دہلی میں پل بنگش کے پاس رات کے وقت [۱۵۰] ایک جلسہ میں تقریر کرتے ہوئے کہہ دیا ''موجودہ زمانے میں قومیں اوطان سے بنتی ہیں نسل یا مذہب سے نہیں۔'' [۱۵۱]

۹/ جنوری کے ''تیج'' اور ''انصاری'' دہلی میں اس بیان کی رپورٹیں شائع ہوئی۔ چند روز بعد ''الامان'' اور ''وحدت'' دہلی نے اس تقریر کے خاص خاص نکات (بقولِ بعض قطع برید کے ساتھ) شائع کیے۔ ان پرچوں سے ''زمیندار'' اور ''انقلاب'' لاہور نے اس تقریر کو نقل کیا۔ [۱۵۲]

حضرت علامہ ''اتحادِ وطن'' کے ساتھ ہر قوم کے جداگانہ تشخص خصوصاً مسلمانوں کے بحیثیتِ ملت، وجود کے بارے میں ہمیشہ سے حساس تھے۔ اس لیے ایک انتہائی بلند مرتبہ ہندوستانی عالمِ دین کا یہ بیان ان کے جذبۂ ملی پر شاق گزرا۔ ان کے اس روحانی کرب کا اظہار ان شعروں میں ہونا فطری تھا:

عجم ہنوز نداند رموزِ دیں ورنہ
زدیوبند حسین احمد این چہ بو العجبی است
سرود برسرِ منبر کہ ملت از وطن است
چہ بے خبر ز مقامِ محمدؐ عربی است
بمصطفیٰؐ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبی است [۱۵۳]

یہ اشعار بھی اخبارات میں شائع ہوئے۔ جو اپنے معانی و مفہوم کے اعتبار سے تو بہر حال جذبہ دینی کا انمول شاہکار تھے۔ مقامِ محمدؐ عربی کو جس لطیف پیرائے میں حضرتِ علامہ نے بیان

فرمایا۔ ''مقامِ مصطفیٰ'' کے مدعی شاید آج تک اس سے بے خبر ہیں ورنہ فرقہ آرائی کیوں ہوتی جب کہ الرسول آخرؐ ہی بحیثیت اولی الامر منکم مرکزِ ملت ہیں۔ جب بھی یہ مرکزیت کسی اور کو ملتی ہے۔ بمصطفیٰ برساں! کی دعوت کی ضرورت پڑتی ہے۔ ابھی ابھی قادیانیت کے خلاف حضرت علامہ کی معرکہ آرائی کا تذکرہ ہوا اس کی بنیاد الٰہیاتی نہ تھی بلکہ عمرانی تھی جس کا تعلق بہرحال الٰہیاتِ اسلامیہ سے تھا۔ حضورؐ کے خلاف بطور مرکزِ ملت سازش چاہے بنام دعویٰ نبوت ہو یا امامت یا بنامِ قومیت و وطن، اسلامی نظریۂ ملت۔ سب کو ایک ہی نظر سے دیکھتا ہے۔ حضرت علامہ شروع دن سے اس حقیقت سے آشنا تھے۔ رموزِ بے خودی میں فرد و جماعت کے تعلق اور اسلامی بین الاقوامیت (ملیت) کا راز اُنھوں نے رسالت سے نسبتِ محکم ہی کو بتایا تھا جس کے بغیر توحیدِ باری کے روحانی عقیدہ کا مادی استشہاد: وحدت ہاتھ آ ہی نہیں سکتا:

حرفِ بے صوت اندریں عالم بُدیم — از رسالت مصرعۂ موزوں شدیم
از رسالت در جہاں تکوینِ ما — از رسالت، دینِ ما، آئینِ ما
از رسالت، صد ہزارِ ما یک است — جزو ما از جزوِ ما لاینفک است
آں کہ شانِ اوست یَھدی مَن یُرِیدِ — از رسالت حلقہ گردِ ما کشید
حلقۂ ملت محیط افزا ستے — مرکزِ او وادیٔ بطحا ستے

ما ز حکمِ نسبت او ملتیم
اہلِ عالم را پیامِ رحمتیم (۱۵۴)

یہ ہے ''مقامِ مصطفیٰ''، حضور اکرم ﷺ کی ذات وصفات جو افق الاعلیٰ سے ثم ادنیٰ فتدلیٰ تک بلند اور ماضل صاحبکم سے مازاغ البصر تک وسیع ہے۔ اس کی گہرائی و گیرائی کا ظہور عمرانی دائرے میں ''ملت'' میں ہوتا ہے یہ حلقہ اسی وقت محکم ہوتا ہے جب اس کا مرکز ''حضورؐ'' ہوں۔ ذات وصفاتِ رسالت مآبؐ کا بیان تو منبر و محراب سے ہوتا ہی رہتا ہے مگر مرکزِ ملت کی حیثیت سے ''مقامِ مصطفیٰ'' کی حقیقت ہمیشہ آنکھوں سے اوجھل رہی جس کے نتیجہ میں ملت، حلقہ در حلقہ بٹتی چلی گئی۔ بلاشبہ یہ وہ حقیقت شناسی تھی جس نے اقبال کو ملت کے اقبال کا روشن ستارہ اور تجدید و احیائے ملت کا مجدد کہلانے کا حق دار بنایا۔ یہ اقبالی نظریہ تو ہر کسی کے لیے قابل قبول تھا لیکن اس کی زد چونکہ منبر و محراب کے وارثِ بے بدل، حضرتِ مدنی کے افکار پر پڑتی تھی اس لیے بعض دلوں کا دکھنا بھی فطری تھا۔ عقیدت شے ہی ایسی ہے ایک دردمند مسلمان جنابِ

طالوت نے جس کے دل میں ہر دو جانب کے لیے عقیدت و احترام کا سچا جذبہ موجزن تھا۔ جذبات کو تدبر پر غالب آنے نہ دیا اور حقیقتِ واقعہ معلوم کرنے کے لیے حضرتِ مدنی کی خدمت میں خط لکھا۔ جس کا مفصل جواب دیا گیا اور مذکورہ جلسہ کے پس منظر اور اپنے موقف کی بھرپور وضاحت کی گئی۔ جناب طالوت کا مقصدِ اول چونکہ حضرت علامہ کی ''غلط فہمی'' رفع کرنا تھا اور خود حضرتِ مدنی نے بھی اپنے خط میں اس خواہش کا اظہار کیا تھا۔ [۱۵۵] اس لیے خط حضرت علامہ کی خدمت میں منتخباً ارسال کر دیا گیا لیکن قبل اس کے کہ حضرتِ علامہ تک یہ مکتوبِ مفتوح پہنچتا اور وہ اس کے مندرجات پر اپنے تاثرات کا اظہار کرتے، حضرتِ مدنی نے اسے ایک بیان کی صورت میں اخبارات میں شائع کرا دیا۔ چنانچہ جناب طالوت کا خط ملنے سے پہلے ہی حضرت علامہ نے یہ بیان ''انصاری'' میں پڑھ لیا۔ [۱۵۶] اور اس کے جواب میں ایک معرکہ آراء مضمون ''جغرافیائی حدود اور مسلمان'' کے تحتِ عنوان اخبار احسان ۹/ مارچ ۱۹۳۸ء میں شائع کرا دیا۔

کون کیا چاہتا تھا؟ کے جواب میں گئے بغیر اگر حضرتِ مدنی اور حضرتِ علامہ کے ان بیانات کا تقابلی جائزہ بلاتبصرہ پیش کر دیا جائے تو شاید اس ''نازک سوال'' کی کلید ہاتھ آ سکے۔ اپنا مسلک بہرحال تِلْكَ اُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ [۱۵۷] کے تحت فرمانِ باری، صرف موعظت اور عبرت کا حصول ہے تا کہ اپنے افکار کا جائزہ اور محاسبہ آسان رہے یہی والعصر اور والتین کا پیغام ہے اور یہی اسلامی (قرآنی) فلسفۂ تاریخ۔ اللّٰھم اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ الخ آمین۔

(۲)

حضرتِ مدنی:۔ میں نے تمہیدی مضمون شروع کیا تو کہا ''موجودہ زمانے میں قومیں اوطان سے بنتی ہیں نسل یا مذہب سے نہیں بنتیں۔'' میں نے یہ ہرگز نہیں کہا کہ مذہب اور ملت کا دارومدار وطنیت پر ہے۔ یہ بالکل اِفتراء اور دجل ہے...... سر اقبال [۱۵۸] موصوف جیسے عالی دماغ حوصلہ مند اور مذہب میں ڈوبے ہوئے تجربہ کار شخص کو یہ خیال نہ آیا نہ تحقیق کرنے کی طرف توجہ فرمائی۔ اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْٓا الآیہ [۱۵۹] گویا ان کی نظر سے نہیں گزری۔ [۱۶۰]

سر اقبال فرماتے ہیں:

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

کیا انتہائی تعجب کی بات نہیں ہے کہ ملت اور قوم کو سر اقبال صاحب۔ ایک قرار دے کر ملت کو وطنیت کی بنا پر نہ ہونے کی وجہ سے قومیت کو بھی اس سے منزہ قرار دیتے ہیں۔ یہ بوالعجبی نہیں تو کیا ہے؟ زبانِ عربی اور مقامِ محمدؐ عربی سے کون بے خبر ہے؟ [۱۶۱] ذرا غور فرمایئے میں نے اپنی تقریر میں لفظ قومیت کہا ہے، ملت نہیں کہا۔ دونوں لفظوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ ملت کے معنی شریعت یا دین کے ہیں بالکسر الشریعۃ اوالدین (یہ ملت کی بحث میں ہے) نیز قاموس میں ہے: القوم الجماعةُ من الرِّجَالِ والنساء معاً او الرجال ضاة اذ تدخله النساء تبعیة الخ (بحث قوم)۔ مجمع البحار میں ملت کے معنی ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیے گئے ہیں۔ ما شرع الله لعباده على السنة الانبياء عليهم السلام ويستعمل فى جملة الشرائع لا فى احادها ثم اتبعت فاستعملت فى الملة الباطل، فقيل الكفر ملة واحدة الخ میں نہیں سمجھ سکتا کہ یہ منطق کون سی ہے لفظ قوم، ملت، دین تینوں عربی ہیں ان کے معانی کو لغت عربی سے پوچھیے اور دیکھیے کہ لغتِ عربی کی معتبر کتاب میں قوم اور ملت کو علیٰ ہذا القیاس قوم اور دین کو ہم معنی قرار دیا ہے یا نہیں؟ آیات اور روایات کو ٹٹولیے اور سر صاحب کی بوالعجبی کی داد دیجیے...... پھر سر موصوف کی یہ نسبت، سرود برسرِ منبر الخ افتراءِ محض نہیں تو اور کیا ہے اور ان کا تینوں کو ایک قرار دینا عجمیت اور زبانِ عربی سے ناواقفیت نہیں تو اور کیا ہے؟ [۱۶۲]

حضرت علامہ: میں نے اپنے مصرع سرود برسرِ منبر کہ ملت از وطن است، میں لفظ ملت قوم کے معنوں میں استعمال کیا ہے اس میں شک نہیں کہ عربی میں یہ لفظ اور بالخصوص قرآن مجید میں شرع اور دین کے معنوں میں استعمال ہوا ہے لیکن حال کی عربی، فارسی اور ترکی زبانوں میں بکثرت سندات موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ملت، قوم کے معنوں میں بھی مستعمل ہے۔ میں نے اپنی تقریروں میں بالخصوص ملت بمعنی قوم ہی استعمال کیا ہے۔ [۱۶۳] لیکن چونکہ لفظ ملت کے معنی زیرِ بحث مسائل میں چنداں موثر نہیں۔ اس واسطے اس بحث میں پڑے بغیر ہی تسلیم کرتا ہوں کہ (مولانا) حسین احمد مدنی کا ارشاد یہ تھا کہ ''اقوام اوطان سے بنتی ہیں۔'' [۱۶۴]

مولانا نے یہ فرض کر کے مجھے قوم اور ملت کے معنی میں فرق معلوم نہیں اور شعر لکھنے سے

پہلے جہاں میں نے مولانا کی اخباری رپورٹ کی تحقیق نہ کی وہاں قاموس کی ورق گردانی بھی نہ کر سکا، مجھے زبانِ عربی سے بے بہرہ ہونے کا طعنہ دیا ہے۔ یہ طعنہ سر آنکھوں پر لیکن کیا ہی اچھا ہوتا اگر میری خاطر نہیں عامۃ المسلمین کی خاطر ہی قاموس سے گزر کر قرآنِ حکیم کی طرف رجوع کر لیتے اور اس خطرناک اور غیر اسلامی نظریے کو مسلمانوں کے سامنے رکھنے سے پیشتر خدائے پاک کی نازل کردہ وحی سے بھی استشہاد فرماتے مجھے تسلیم ہے کہ میں عالمِ دین نہیں نہ عربی کا ادیب ہوں۔

قلندر جز دو حرف لاالہ کچھ بھی نہیں رکھتا
فقیہہِ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا

لیکن آپ کو کون سی چیز مانع آئی کہ آپ نے صرف قاموس پر اکتفا کی (جو عصرِ حاضر کے عمرانی حوالوں سے بے خبر ہے) کیا قرآن پاک (جس کا ہر لفظ ابدی ہے) میں سینکڑوں جگہ لفظ قوم استعمال نہیں ہوا؟ کیا قرآن میں ملت کا لفظ متعدد بار نہیں آیا؟ آیات قرآنی میں قوم وملت سے کیا مراد ہے؟ اور کیا جماعتِ محمدیہ کے لیے ان الفاظ کے علاوہ امت بھی آیا ہے یا نہیں؟(۱۶۵) کیا ان الفاظ کے معانی میں اس قدر فرق واختلاف ہے کہ ایک ہی قوم اس اختلافِ معانی کی بناء پر ایسی مختلف حیثیتیں رکھے کہ دینی یا شرعی اعتبار سے وہ نوامیسِ الٰہیہ کی پابند ہو اور ملکی و وطنی اعتبار سے کسی ایسے دستور العمل کی پابند ہو جو ملی دستور العمل سے مختلف بھی ہوسکتا ہے؟(۱۶۶)

حضرتِ مدنی:۔قوم کا لفظ ایسی جماعت پر اطلاق کیا جاتا ہے جس میں کوئی وجہ جامعیت کی موجود ہو خواہ وہ مذہبیت ہو یا وطنیت یا نسل یا زبان یا پیشہ یا رنگت یا کوئی اور صفتِ مادی یا معنوی وغیرہ وغیرہ کہا جاتا ہے۔عربی قوم، عجمی قوم، ایرانی قوم، مصری قوم، پختون قوم، فارسی بولنے والی قوم وغیرہ۔ یہ محاورات ساری دنیا میں شائع و ذائع ہیں۔انھیں میں ہندوستانی قوم بھی ہے۔موجودہ زمانے میں ہندوستانی قوم سے بیرونی ممالک میں تمام باشندگانِ ہند سمجھے جاتے ہیں۔خواہ وہ اردو بولنے والے ہوں یا بنگلہ، خواہ وہ کالے ہوں یا گورے ہندو ہوں یا مسلمان، پارسی ہوں یا سکھ۔انڈین کا لفظ ہر ہندوستانی پر اطلاق کیا جاتا ہے۔ میں نے بیرونی ممالک کے عام لوگوں کو اسی خیال اور عقیدہ پر پایا کہ وہ ہندوستانی لوگوں کو ایک قوم سمجھتے ہیں اور سب کو باوجود مختلف المذاہب اور مختلف اللسان والالوان ہونے کے ایک ہی لڑی میں پروتے ہیں۔ لغوی معنی اس سے انکاری نہیں عرف اس کا متقاضی ہے پھر اس کے انکار کے کیا معنی؟(۱۶۷)

حضرتِ علامہ: مولانا حسین احمد عالمِ دین ہیں اور جو نظریہ اُنھوں نے قوم کے سامنے پیش کیا، اُمتِ محمدیہ کے لیے اس کے خطرناک عواقب سے وہ بے خبر نہیں ہو سکتے۔ اُنھوں نے لفظِ قوم استعمال کیا ہے یا لفظِ ملت، ہر اس لفظ سے اس جماعت کو تعبیر کرنا جو ان ہی کے تصور کے مطابق پیروانِ محمد مصطفیٰ ﷺ پر مشتمل ہو اور پھر یہ کہنا کہ ارضِ وطن اس جماعت کی اساس ہے۔ ایک نہایت افسوس ناک اور بد بختانہ امر ہے۔ ان کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اُنھوں نے اپنی غلطی محسوس تو ضرور کی لیکن اس حد تک نہیں کہ اپنی غلطی کا اعتراف کرتے یا اس کی تلافی و اصلاح کرتے اُنھوں نے لفظی و معنوی تاویل سے (موضوعِ تاویل سے بے نیاز ہو کر) عذرِ گناہ بدتر از گناہ کا ارتکاب کیا ہے۔ ملت اور قوم کے لغوی فرق و امتیاز سے کیا تسلی ہو سکتی ہے؟[۱۶۸]

سوال ان دونوں لفظوں کے لغوی معانی کے فرق کا نہیں سوال یہ ہے کہ کیا مسلمان،

اولاً: اجتماعی اعتبار سے واحد و متحد اور معرف جماعت ہیں جو نسل و ملک، رنگ و لسان کے مقتضیات کے تحت اپنی ملی وحدت چھوڑ کر کسی اور نظامِ قانون کے ماتحت کوئی اور ہیئت اجتماعیہ بھی اختیار کر سکتے ہیں؟[۱۶۹] (یا) یہ کہ مسلمان بحیثیتِ قوم اور ہو سکتے ہیں اور بحیثیتِ ملت اور...... از روئے قوم چونکہ وہ ہندوستانی ہیں اس لیے مذہب کو چھوڑ کر انھیں باقی اقوامِ ہند کی قومیت یا ہندوستانیت (کے عرف) میں جذب ہونا چاہیے۔ یہ نظریہ وہی ہے جس کے...... اختیار کرنے کے لیے اس ملک کی اکثریت (ہندو) اور اس کے رہنما آئے دن یہاں کے مسلمانوں کو تلقین کرتے رہتے ہیں۔ یعنی یہ کہ مذہب اور سیاست جدا جدا چیزیں ہیں۔ اس ملک میں رہنا ہے تو مذہب کو محض انفرادی اور پرائیویٹ سمجھو اور اس کو افراد تک ہی محدود رکھو۔ سیاسی اعتبار سے مسلمانوں کو کوئی دوسری علیحدہ (عرفی) قوم نہ تصور کرو اور اکثریت میں مدغم ہو جاؤ۔[۱۷۰]

ثانیاً: کیا ان معنوں میں بھی قرآنِ حکیم نے اپنی آیات کو کہیں لفظِ قوم سے تعبیر کیا ہے؟ یا صرف ملت یا امت ہی سے پکارا ہے؟

ثالثاً: اس ضمن میں وحیِ الٰہی کی دعوت کس لفظ کے ساتھ ہے، کیا یہ کسی آیتِ قرآنی میں آیا ہے، کہ اے لوگو! یا اے مومنو! قومِ مسلم میں شامل ہو جاؤ! یا اس کا اتباع کرو یا یہ دعوت صرف امت ہی میں شمولیت کی دعوت ہے؟[۱۷۱]

جہاں تک میں دیکھ سکا ہوں قرآن حکیم میں جہاں جہاں اتباع و شرکت کی دعوت ہے

وہاں صرف لفظ ملت یا امت وارد ہوا ہے۔ کسی خاص قوم کے اتباع یا اس میں شرکت کی دعوت نہیں (جیسا کہ آپ نے دعوت دی) مثلاً ارشاد ہوتا ہے وَمَنْ اَحْسَنُ دِیْنًا مِّمَّنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَّ اتَّبَعَ مِلَّةَ اِبْرٰهِیْمَ حَنِیْفًا/ وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ اٰبَآءِیْۤ اِبْرٰهِیْمَ/ فَاتَّبِعُوْا مِلَّةَ اِبْرٰهِیْمَ حَنِیْفًا اور یہ اتباع واطاعت (اتصال وشراکت) کی دعوت اس لیے ہے کہ ملت نام ہے ایک دین کا ایک شرع ومنہاج کا۔ قوم چونکہ شرع و دین نہیں ہے (بلکہ ایک مادی حوالہ ہے) اس لیے اس کی طرف دعوت اور اس سے تمسک کی ترغیب عبث تھی۔ کوئی گروہ خواہ وہ گروہ کسی قبیلہ کا ہو ڈاکوؤں کا ہو تاجروں کا ہو، ایک شہر والوں کا ہو، جغرافیائی اعتبار سے ایک ملک یا وطن والوں کا ہو، وہ محض گروہ ہے رجال کا یا عورت ومرد دونوں پر مشتمل انسانوں کا۔

وحیِ الٰہی یا نبیؐ کے نقطۂ خیال سے یہ گروہ ابھی ہدایت یافتہ نہیں۔ اگر وحی یا نبی اس گروہ میں آ جائے تو اس کا پہلا مخاطب یہی گروہ ہوتا ہے اور اس لیے یہ گروہ اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے مثلاً قومِ لوح، قومِ موسیٰ اور قومِ لوط لیکن اس گروہ کا مقتدا کوئی بادشاہ یا سردار ہو تو پھر یہ گروہ اس مقتدا کے نام سے بھی منسوب ہو جاتا ہے۔ (مثلاً قومِ نمرود، قومِ فرعون)

اگر ایک ملک میں دو گروہ اتفاقاً اکٹھے ہو جائیں اور پھر وہ دو متضاد رہنماؤں کا اتباع کریں تو وہ دونوں رہنماؤں سے منسوب کیے جا سکتے ہیں۔ مثلاً جہاں قوم موسیٰ تھی وہاں قومِ فرعون بھی تھی۔ وَقَالَ الْمَلَاُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ اَتَذَرُ مُوْسٰی وَ قَوْمَهٗ۔ لیکن جہاں لفظ قوم وارد ہوا ہے وہاں مراد وہ گروہ ہے جو ہدایت یافتہ اور غیر ہدایت یافتہ دونوں قسم کے افراد پر مشتمل تھا۔ جو افراد پیغمبرؑ کے حلقہ اطاعت میں آتے گئے اور توحید الٰہی تسلیم کرتے گئے وہ اس پیغمبر کی ملت (جامعِ اقوام) بنتے گئے اور اس کے دین میں داخل ہو گئے یا واضح تر الفاظ میں مسلم بن گئے۔ یاد رہے کہ دین اور ملت کفار کی بھی ہوتی ہے۔ اِنِّیْ تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ قوم کی ایک ملت تو ہو سکتی ہے یعنی قوم کی زندگی ایک منہاج (نظام اجتماع) تو ہو سکتا ہے۔ [۱۷۲] لیکن اس کے برعکس ملت کی قوم کہیں استعمال نہیں ہوا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ نے قرآن میں ایسے افراد کے لیے جو اقوام وملل سے نکل کر ملتِ ابراہیمی میں داخل ہو گئے، داخل ہونے کے بعد انھیں لفظ قوم سے تعبیر نہیں کیا بلکہ امت کے لفظ سے پکارا ہے۔ [۱۷۳] (مراد یہ کہ)

قوم رجال کی جماعت کا نام ہے اور یہ جماعت باعتبار قبیلہ، نسل، رنگ، زبان، وطن اور اخلاق ہزار جگہ اور ہزار رنگ میں ہو سکتی ہے لیکن ملت سب جماعتوں کو تراش کر ایک نیا اور مشترک گروہ

بنائے گی۔ گویا ملت یا امت جاذب ہے اقوام کی خود ان میں جذب نہیں ہوسکتی۔ (۱۷۴)

عہدِ حاضر کے ہندوستانی علماء کو حالاتِ زمانہ نے وہ باتیں کرنے اور دین کی ایسی تاویلیں کرنے پر مجبور کر دیا ہے جو قرآن یا نبیِ اُمیؐ کا منشا ہرگز نہ ہوسکتی تھیں۔ کون نہیں جانتا کہ حضرت ابراہیمؑ سب سے پہلے پیغمبر تھے جن کی وحی میں قوموں، نسلوں اور وطنوں کو بالائے طاق رکھا گیا تھا اور بنیآدم کی صرف ایک تقسیم کی گئی تھی۔ موحد و مشرک۔ اس وقت سے لے کر دو ہی ملتیں دنیا میں ہیں۔ تیسری کوئی ملت نہیں۔ کعبۃ اللہ کے محافظ آج دعوتِ ابراہیمی اور دعوتِ اسماعیلی سے غافل ہو گئے۔ قوم اور قومیت کی ردا اوڑھنے والوں کو اس ملت کے بانیوں کی وہ دعا یاد نہ آئی جو اللہ کے گھر کی بنیاد رکھتے وقت ان دونوں پیغمبروں نے کی تھی۔ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَکَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَآ اُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّکَ۔ (۱۷۵)

حضرت مدنی:- یہ دعویٰ کہ اسلام کی تعلیم، قومیت کی بناء، جغرافیائی حدود یا نسلی وحدت یا رنگ کی یکسائی کے بجائے شرفِ انسانیت یا اخوتِ بشری پر رکھتی ہے (جیسا کہ مدیرِ احسان کا دعویٰ ہے) مجھے نہیں معلوم کہ کس نصِ قطعی یا ظنی سے ثابت ہے جس کی بنا پر اختلافِ اوطان پر اطلاقِ لفظِ قوم ممنوع ہے۔ (۱۷۶)

حضرت علامہ:- مولانا حسین احمد مدنی صاحب کے بیان کا وہ حصہ جس میں آپ نے مدیر احسان سے اس بات کی تائید میں نص طلب کی ہے کہ ملتِ اسلامیہ شرفِ انسانی اور اخوتِ بشری بر موسس (مبنی) ہے (۱۷۷) بہت سے مسلمانوں کے لیے تعجب خیز ہوگا لیکن میرے لیے چنداں تعجب خیز نہیں ہے۔ اس لیے کہ مصیبت کی طرح گمراہی بھی تنہا نہیں آتی جب کسی مسلمان کے دل و دماغ پر وطنیت (وطنی قومیت) کا وہ نظریہ غالب آجائے جس کی دعوت مولانا دے رہے ہیں تو اسلام کی اساس میں طرح طرح کے شکوک پیدا ہونا ایک لازمی امر ہے۔ باقی رہا نص کا معاملہ تو میں سمجھتا ہوں کہ تمام قرآن ہی اس کے لیے نص ہے۔ الفاظ شرفِ انسانی سے کوئی غلط فہمی پیدا نہیں ہونی چاہیے۔ اسلامی فکر میں ان سے مراد وہ حقیقت کبریٰ ہے جو حضرتِ انساں کے قلب و ضمیر میں ودیعت کی گئی ہے۔ یعنی یہ کہ اس کی تقویم فطرۃ اللہ پر ہے اور اس شرف کا غیر ممنون یعنی غیر منقطع ہونا منحصر ہے اس تڑپ پر جو توحید الٰہی کے لیے اس کے رگ و ریشے میں مرکوز ہے۔ (اور اسی کے قیام پر مدار ہے قومیتِ اسلامی کا)

انسان کی تاریخ پر نظر ڈالو ایک لامتناہی سلسلہ ہے باہم آویزشوں کا خون ریزیوں کا اور خانہ جنگیوں کا۔ کیا ان حالات میں ایک ایسی امت قائم ہو سکتی ہے جس کی اجتماعی زندگی امن اور سلامتی پر موسس ہو؟ قرآن کا جواب ہے کہ ہاں ہو سکتی ہے بشرطیکہ توحیدِ الٰہی کو انسانی فکر و عمل میں حسبِ منشاءِ الٰہی مشہود کرنا انسان کا نصب العین قرار پائے۔ ایسے نصب العین کی تلاش اور اس کا قیام سیاسی تدبیر کا کرشمہ نہ سمجھئے بلکہ یہ رحمۃ للعالمینؐ کی ایک شان ہے کہ اقوامِ بشری کو ان کے تمام خود ساختہ تفوقوں اور فضیلتوں سے پاک کر کے ایک ایسی امت کی تخلیق کی جائے جس کو اُمَّةً مُّسۡلِمَةً لَّکَ کہہ سکیں۔ اس کے فکر و عمل پر شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ کا خدائی ارشاد صادق آسکے۔ (۱۷۸)

نبوت محمدیہ کی غایت الغایات یہ ہے کہ ایک ہیئت اجتماعیہ انسانیہ قائم کی جائے جس کی تشکیل اس قانونِ الٰہی کے تابع ہو جو نبوت محمدیہ کو بارگاہِ الٰہی سے عطا ہوا تھا بالفاظِ دیگر یوں کہیے کہ بنی نوعِ انساں کی اقوام کو باوجود شعوب و قبائل اور الوان و السنہ کے اختلافات کو تسلیم کر لینے کے۔ ان کو تمام آلودگیوں سے منزہ کیا جائے جو زمان، مکان، وطن، قوم، نسل، نسب ملک وغیرہ کے ناموں سے موسوم کی جاتی ہیں اور اس طرح پیکرِ خاکی کو ملکوتی تخیل عطا کیا جائے جو اپنے وقت کے ہر لحظہ میں ابدیت سے ہم کنار رہتا ہے۔ یہ ہے نصب العین ملتِ اسلامیہ کیا...... یقین کیجیے کہ دینِ اسلام ایک پوشیدہ اور غیر محسوس حیاتی اور نفسیاتی عمل ہے جو بغیر کسی تبلیغی کوششوں کے بھی عالمِ انسانی کے فکر و عمل کو متاثر کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ایسے عمل کو حال کے سیاسی مفکرین کی جدت طرازیوں سے مسخ کرنا ظلمِ عظیم ہے، بنی نوعِ انساں پر اور اس نبوت کی ہمہ گیری پر، جس کے قلب و ضمیر سے اس کا آغاز ہوا۔ (۱۷۹)

حضرتِ مدنی: اگرچہ اس پردیسی خونخوار قوم (انگریز) سے نجات کے اور ذرائع عقلاً ممکن ہیں مگر جس قدر قوی اور موثر ذریعہ تمام ہندوستانیوں کا متفق اور متحد ہو جانا ہے اور کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ اس کے آگے اس حکومت کے جملہ اسلحہ اور تمام قوتیں بے کار ہیں اور بغیر نقصانِ عظیم ہندوستانی اپنے مقاصد میں کامیاب ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا اشد ضرورت ہے کہ تمام بندگانِ ملک کو منظّم کیا جائے۔ (۱۸۰) اور ان کو ایک رشتہ میں منسلک کر کے کامیابی کے میدان میں گامزن بنایا جائے۔ ہندوستان کے مختلف عناصر اور متفرق ملل کے لیے کوئی رشتۂ اتحاد بجز متحدہ قومیت کے نہیں جس کی اساس وطنیت ہی ہو سکتی ہے اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہیں ہے۔ (۱۸۱)

یہی وجہ ہے کہ کانگریس نے ابتدا ہی سے اس امر کو اپنے اغراض و مقاصد میں داخل کیا

ہے۔ ۱۸۸۵ء میں جب کانگریس کا اولین اجلاس ہوا تو سب سے پہلا مقصد مندرجہ الفاظ میں ظاہر کیا گیا:

ہندوستان کی آبادی جن مختلف اور متصادم عناصر سے مرکب ہے ان سب کو متفق اور متحد کر کے ایک قوم بنایا جائے‘‘ یہی متحدہ قومیت انگلستان کے دل میں ہمیشہ سے کھٹکتی ہے اور ہر انگریز اس سے خائف اور اس کے زائل کرنے کے لیے ہر طرح سے ساعی ہے۔ [۱۸۲] لڑاؤ اور حکومت کرو، کی انگریزی پالیسی مشہور تر اور مشاہد ہے۔ بالخصوص کانگریس کے پیدا ہونے کے بعد تو اس راہ میں انتہائی جدوجہد جاری ہے۔ [۱۸۳] اور انھیں وجوہ کی بنا پر ۱۹۰۶ء میں متعدد ذمہ داریاں برطانیہ کی کوششوں سے مسلم لیگ کی تخلیق شملہ کی چوٹیوں سے ظہور پذیر ہوئی اور آج تک اس پالیسی پر گامزن ہے۔ [۱۸۴] آج بھی یہی شرابِ ارغوانی جو کہ مسلم لیگ کی گھٹی میں ڈالی گئی تھی اس کے ممبروں کو گورے گورے ہاتھوں سے پلائی جا رہی ہے اور وفادارانِ ازلی اپنے خداوندوں کی مختلف پیرایوں میں خدماتِ جلیلہ انجام دیتے ہیں اور لیگ کے پلیٹ فارم پر گرجتے اور جمعیت العلماء اور دیگر سچے مخلصین خدامِ ملت وملک سے نفرت دلاتے ہیں۔ [۱۸۵]

حضرتِ علامہ:

افسوس ہے کہ میرے اعتراض سے مولانا کو یہ شبہ ہوا کہ مجھے کسی سیاسی جماعت کا پراپیگنڈہ مقصود ہے۔ حاشا وکلاء میں نظریۂ وطنیت کی تردید اس زمانے سے کر رہا ہوں جب کہ دنیائے اسلام اور ہندوستان میں اس نظریے کا کچھ ایسا چرچا بھی نہ تھا مجھ کو یورپین مصنفوں کی تحریروں سے ابتدا ہی سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہو گئی تھی کہ یورپ کی ملوکانہ اغراض اس امر کی متقاضی ہیں کہ اسلام کی وحدتِ دینی کو پارہ پارہ کرنے کے لیے اس سے بہتر اور کوئی حربہ نہیں کہ اسلامی ممالک میں فرنگی نظریۂ وطنیت کی اشاعت کی جائے۔ چنانچہ ان کی یہ تدبیر جنگِ عظیم میں کامیاب بھی ہو گئی اور اس کی انتہا یہ ہے کہ ہندوستان میں اب مسلمانوں کے بعض دینی پیشوا بھی اس کے حامی نظر آتے تھے۔ زمانے کا اُلٹ پھیر بھی عجیب ہے۔ ایک وقت تھا کہ نیم مغرب زدہ پڑھے لکھے مسلمان تفرنج (فرنگیت) میں گرفتار نظر آتے تھے۔ اب علماء اس لعنت میں گرفتار ہیں۔ شاید یورپ کے جدید نظریے ان کے لیے جاذبِ نظر ہیں مگر افسوس:

نو نہ گردد کعبہ را رختِ حیات
گر ز افرنگ آیدت لات و منات [۱۸۶]

مولانا کا یہ ارشاد کہ اقوام اوطان سے بنتی ہیں قابلِ اعتراض نہیں اس لیے کہ قدیم الایام سے اقوام اوطان کی طرف اور اوطان اقوام کی طرف منسوب ہوتے چلے آتے ہیں۔ ہم سب ہندی ہیں اور ہندی کہلاتے ہیں کیونکہ ہم سب کرۂ ارض کے اس حصے میں بودوباش رکھتے ہیں جو ہند کے نام سے موسوم ہے علی ہذا القیاس چینی عربی، جاپانی ایرانی وغیرہ، وطن کا لفظ جو اس قول میں مستعمل ہوا ہے محض ایک جغرافیائی اصطلاح ہے اور اس حیثیت سے اسلام سے متصادم نہیں ہوتا...... وطن کی محبت انسان کا ایک فطری جذبہ ہے جس کی پرورش کے لیے اثرات کی کچھ ضرورت نہیں (ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستان ہمارا) مگر زمانۂ حال کی سیاسی اصطلاح (لٹریچر میں) وطن کا مفہوم محض جغرافیائی نہیں بلکہ ایک اصول ہے ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ کا اور اس اعتبار سے ایک سیاسی تصور ہے۔ چونکہ اسلام بھی ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ کا ایک قانون ہے اس لیے جب لفظِ وطن کو ایک سیاسی تصور کے طور پر استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہوتا ہے...... اسلام ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ کے کسی اور آئین سے کسی قسم کا راضی نامہ یا سمجھوتہ کرنے کو تیار نہیں۔''(۱۸۷)

لوتھر کی اصلاح، غیر سلیم عقلیت کا دور، اصولِ دین کا، سٹیٹ کے اصولوں سے افتراق بلکہ جنگ، یہ تمام قوتیں یورپ کو دھکیل کر کس طرف لے گئیں؟ لا دینی، دہریت اور اقتصادی جنگوں کی طرف کیا۔ مولانا حسین احمد یہ چاہتے ہیں کہ ایشیا میں بھی اس تجربہ کا اعادہ ہو۔(۱۸۸) اگر بعض مسلمان اس فریب میں مبتلا ہیں کہ دین اور وطن بحیثیت ایک سیاسی تصور کے ایک جا رہ سکتے ہیں تو میں مسلمانوں کو بروقت انتباہ کرتا ہوں کہ اس راہ کا آخری مرحلہ، اول تو لا دینی ہوگا اور اگر لا دینی نہیں تو اسلام کو محض ایک اخلاقی نظریہ سمجھ کر اس کے اجتماعی نظام سے بے پروائی۔(۱۸۹)

امتِ مسلمہ جس دینِ فطرت کی حامل ہے اس کا نام دینِ قیم ہے۔ دینِ قیم کے الفاظ میں ایک عجیب وغریب لطیفہ قرآنی مخفی ہے اور وہ یہ کہ صرف دین ہی مقوم ہے اس گروہ کے امورِ معاشی ومعادی کا جو اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی اس کے نظام کے سپرد کر دے۔ بالفاظِ دیگر یہ کہ قرآن کی رو سے حقیقی تمدن یا سیاسی معنوں میں، قوم، دینِ اسلام ہی سے تقویم پاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن صاف صاف اس حقیقت کا اعلان کرتا ہے کہ اسلام کے سوا ہر دستور العمل نامقبول اور مردود ہے۔''(۱۹۰)

پیغمبرِ خدا کا مقصد تو تھا دینِ قیم (اسلام) اور امتِ مسلمہ کی آزادی، اس مقصد کو چھوڑنا یا مسلمانوں کو کسی دوسری ہیئتِ اجتماعیہ کے تابع رکھ کر کوئی اور آزادی چاہنا بے معنی تھا۔ ابوجہل اور ابولہب اسلام اور امتِ مسلمہ کو آزادی سے پھلتا پھولتا دیکھ نہیں سکتے تھے اس لیے رسول اللہؐ کو بطورِ دفاع جہاد کرنا پڑا۔ (۱۹۱) حضور رسالت پناہ کے لیے یہ راہ بہت آسان تھی کہ آپ ابولہب یا ابوجہل یا کفار مکہ سے یہ فرماتے کہ تم اپنی بت پرستی پر قائم رہو مگر نسلی اور وطنی اشتراک کی بنا پر جو ہمارے تمھارے درمیان موجود ہے ایک وحدتِ عربیہ قائم کی جا سکتی ہے۔ اگر حضورؐ نعوذ باللہ یہ راہ اختیار کرتے تو اس میں شک نہیں کہ یہ ایک وطن دوست کی راہ ہوتی لیکن نبی آخر الزمانؐ کی راہ نہ ہوتی۔ (۱۹۲) اگر اسلام سے مراد مطلق آزادی ہی تھی تو آزادی کا نصب العین تو قریش مکہ کا بھی تھا۔ (۱۹۳)

''مسلمان ہونے کی حیثیت سے انگریز کی غلامی کے بند توڑنا اور اس کے اقتدار کا خاتمہ کرنا ہمارا فرض ہے اور اس آزادی سے ہمارا مقصد یہی نہیں ہے کہ ہم آزاد ہو جائیں بلکہ ہمارا اول مقصد یہ ہے کہ اسلام قائم رہے اور مسلمان طاقتور بن جائے۔ اس لیے مسلمان کسی ایسی حکومت کے قیام میں مددگار نہیں ہو سکتا جس کی بنیادیں انھیں اصولوں پر ہوں جن پر انگریزی حکومت قائم ہے۔ ایک باطل کو مٹا کر دوسرے باطل (سیکولر بھارت) کو کھڑا کرنا چہ معنی دارد؟

ہم تو چاہتے ہیں کہ ہندوستان کلیتاً نہیں تو ایک بڑی حد تک دارالسلام بن جائے لیکن اگر آزادی ہند کا نتیجہ یہ ہو کہ جیسا دارالکفر ہے ویسا ہی رہے یا اس سے بھی بدتر بن جائے تو مسلمان ایسی آزادئ وطن پر ہزار مرتبہ لعنت بھیجتا ہے۔ (کیونکہ اس آزادی کا مطلب ہوگا ہندو راج کا قیام) ایسی آزادی کی راہ میں لکھنا، بولنا، روپیہ صرف کرنا لاٹھیاں کھانا، جیل جانا، گولی کا نشانہ بننا سب کچھ حرام ہے۔'' (۱۹۴)

حقیقت یہ ہے کہ:

مولانا حسین احمد ان کے دیگر ہم خیالوں کے افکار میں نظریہ وطنیت وہی حیثیت رکھتا ہے جو قادیانی افکار ہیں، انکارِ ختمیت ...... جس طرح قادیانی نظریہ ایک جدید نبوت کی اختراع سے قادیانی افکار کو ایک ایسی راہ پر ڈال دیتا ہے کہ اس کی انتہا نبوتِ محمدیہؐ کے کامل اکمل ہونے سے انکار ہے بعینہٖ وطنیت کا نظریہ بھی امتِ مسلمہ کی بنیادی سیاست کے کامل ہونے سے انکار کی راہ کھولتا ہے۔ (وطن دوستی کو مقامِ محمد عربی دے کر)

بظاہر نظریۂ وطنیت سیاسی نظریہ ہے اور قادیانی انکارِ ختمیت، الٰہیات کا مسئلہ لیکن ان دونوں میں ایک گہرا معنوی تعلق ہے جس کی توضیح صرف اسی وقت ہو سکے گی جب کوئی دقیق النظر مورخ، ہندی مسلمان اور بالخصوص ان کے بعض متعدد فرقوں کے دینی افکار کی تاریخ مرتب کرے گا۔"(۱۹۵)

حضرت علامہ نے اپنے قطعہ کی تشریح کرتے ہوئے "مقامِ محمدی سے بے خبری کی" حقیقت کھول دی۔ جس طرح قادیانی نبوت، اشتراک فی النبوت والریاست پر مبنی ہے۔ اسی طرح نظریہ وطنیت بھی، مرکزِ ملت قرار دیے جانے کے حوالے سے اشتراک فی النبوت تک جاتا ہے اور نہ صرف یہ بلکہ اقبال ملتِ اسلامیہ کو فرقہ فرقہ کرنے کے اصل سبب کو بھی اسی ذیل میں لے آئے اور قرآنِ حکیم کے اس انتباہ کی حقیقت کھول دی۔ اِنَّ الَّذِیْنَ فَرَّقُوْا دِیْنَھُمْ وَ کَانُوْا شِیَعًا لَّسْتَ مِنْھُمْ فِیْ شَیْءٍ(۱۹۶) / مِنَ الَّذِیْنَ فَرَّقُوْا دِیْنَھُمْ وَکَانُوْا شِیَعًا ط کُلُّ حِزْبٍ م بِمَا لَدَیْھِمْ فَرِحُوْنَ۔(۱۹۷)

(۳)

ایک طرف یہ مضامین اخبارات میں چھپ چکے تھے اور بحث مباحثے کے علاوہ حضرت مدنی کے عقیدت مندوں کی طرف سے حضرت علامہ کے نام خطوط کا (ناروا) سلسلہ جاری تھا لیکن دوسری طرف جناب طالوت کی مصالحانہ خط و کتابت بھی جاری تھی۔

۱۔ حضرت علامہ نے طالوت کے وضاحتی خط کے جواب میں ۱۸ فروری ۱۹۳۸ کو لکھا:

i- معلوم ہوتا ہے مولوی صاحب نے یہ فرمایا ہے کہ "آج کل قومیں اوطان سے بنتی ہیں" اگر ان کا مقصود ان الفاظ سے صرف امر واقعہ کو بیان کرنا تھا تو اس پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا کیونکہ فرنگی سیاست کا نظریہ ایشیا میں بھی مقبول ہو رہا ہے۔

ii- البتہ اگر ان کا مقصد یہ تھا کہ ہندی مسلمان بھی اس نظریے کو قبول کر لیں تو پھر بحث کی گنجائش باقی رہ جاتی ہے کیونکہ کسی نظریے کو اختیار کر لینے سے پہلے یہ دیکھ لینا ضروری ہے کہ آیا وہ اسلام کے مطابق ہے یا منافی۔ اس خیال سے کہ بحث تلخ اور طویل نہ ہونے پائے اس بات کا صاف ہو جانا ضروری ہے کہ مولانا کا مقصود ان الفاظ سے کیا تھا۔

iii- اگر مذکورہ بالا الفاظ سے ان کا مقصود وہی تھا جو میں نے اوپر (۲) درج کیا ہے تو میں ان

کے مشورے کو اپنے ایمان اور دیانت کی رو سے اسلام کی روح اور اس کے اساسی اصولوں کے خلاف جانتا ہوں۔ میرے نزدیک ایسا مشورہ مولوی صاحب کے شایانِ شان نہیں اور مسلمانانِ ہند کی گمراہی کا باعث ہوگا۔ (۱۹۸)

جناب طالوت نے یہ خط سید مدنیؒ تک پہنچایا جس کا جواب محررہ فروری ۱۹۳۸ء بمطابق ۲۵ ذی الحجہ، بدین مضمون ملا۔ میں عرض کر رہا تھا کہ موجودہ زمانے میں قومیں اوطان سے بنتی ہیں۔ یہ اس زمانے کی جاری ہونے والی نظریات اور ذہنیت کی خبر ہے۔ یہاں یہ نہیں کہا جاتا کہ تم کو ایسا کرنا چاہیے خبر ہے انشاء نہیں ہے۔ کسی ناقل نے مشورہ کو ذکر بھی نہیں کیا۔ نہ امر اور انشاء کا لفظ ذکر کیا ہے۔ پھر اس سے مشورہ کو نکال لینا کس قدر غلطی ہے۔'' (۱۹۹)

ظاہر ہے یہ وضاحت حضرتِ علامہ کے مکتوب کی شق نمبر ا کے عین مطابق تھی جس کی رو سے حضرتِ علامہ کے نزدیک اعتراض کی گنجائش نہ تھی۔ لہٰذا حضرت علامہ نے اس کا جواب جو لکھنا تھا وہ درج ذیل ہے لیکن حضرتِ مدنی نے اس کا انتظار کیے بغیر قطعہ کے جواب میں مضمون لکھ ڈالا اور وطنیت کو انگریز دشمنی کے تحت لازمی قرار دے دیا۔ جس کا جواب حضرت علامہ نے بھی دیا اور ہم نے مقدور بھر کوشش کی کہ دونوں طرف سے آنے والے دلائل اور ان کا رد مرتب ہو جائے تاہم جب حضرت علامہ کو جناب طالوت کی طرف سے حضرتِ مدنی کا محولہ بالا وضاحتی مکتوب ملا تو اُنھوں نے بغیر کسی توقف کے اپنا بیان جاری کر دیا جو احسان (۲۸ مارچ ۱۹۳۸ء) میں شائع ہوگیا۔ حضرت علامہ نے فرمایا:

''مولانا اس بات سے صاف انکار کرتے ہیں کہ اُنھوں نے مسلمانانِ ہند کو جدید نظریہ قومیت اختیار کرنے کا مشورہ دیا ہے لہٰذا میں اس بات کا اعلان ضروری سمجھتا ہوں کہ مجھ کو مولانا کے اس اعتراف کے بعد کسی قسم کا کوئی حق ان پر اعتراض کرنے کا نہیں رہتا ہے۔ میں ان کو یقین دلاتا ہوں کہ مولانا کی حمیت دینی کے احترام میں، میں ان کے کسی عقیدت مند سے (جنھوں نے مجھے گالیوں سے نوازا) پیچھے نہیں ہوں۔'' (۲۰۰)

جب حضرتِ مدنی نے صاف صاف کہہ دیا کہ یہ ''مشورہ نہ تھا'' انشاء نہ تھی۔ بلکہ خبر تھی تو حضرت علامہ نے بحث کو مزید بڑھانے سے روک دیا اس کے ۲۳ دن بعد حضرتِ علامہ جنھوں نے اپنی ساری زندگی کلمۂ توحید کے عین مطابق، ملتِ واحدہ، کے احیاء کے لیے وقف کر رکھی تھی، تبسم زیرِلب، گنگناتے ہوئے ہمیشہ کے لیے رخصت ہوگئے:

سر آمد روزگار ایں فقیرے
دگر دانائے راز آید کہ نہ آید

لیکن حضرتِ مدنی نے اپنا بیان ''متحدہ قومیت اور اسلام'' کے عنوان سے از سرِ نو مرتب فرمایا۔ ان کا تازہ بیان حیرت انگیز تھا۔ اُنھوں نے جناب طالوت کی وساطت سے حضرت علامہ کے نام مذکورہ بالا خط کے مندرجات سے کھلم کھلا انحراف فرماتے ہوئے لکھا:

(ڈاکٹر اقبال کے) اس بیان سے اگرچہ دہلی کی تقریر کے متعلق ہیجان رفع ہو گیا۔ مگر نفسِ مسئلہ اور اس کے لیے جدوجہد اور عملی جامہ پہنانے کی سعی کے متعلق جو کہ میرا نہ صرف مشورہ ہی ہے بلکہ اس موجودہ احوال و ادوار میں ہندوستانی مسلمانوں کے لیے ضروری سمجھتا ہوں ہیجان بڑھ گیا...... (۲۰۱) اس (پہلی) حیثیت سے یقیناً بحث کا خاتمہ ہو جاتا مگر دوسری حیثیت سے کہ جناب ڈاکٹر صاحب موصوف مسلمانانِ ہند کو قومیت متحدہ کا مشورہ دینا خلافِ دیانت سمجھتے تھے اور یہ امر چونکہ میرے نزدیک صحیح نہیں ہے اس لیے مجھ کو کچھ عرض کرنا ضروری ہے۔ (۲۰۲)

ہر شخص درج بالا فرمودات اور ان تازہ ارشادات کے تقابل کے بعد فیصلہ کر سکتا ہے، ہم اگر عرض کریں گے تو شکایت ہو گی۔

جناب طالوت کے نام اپنے محولہ بالا مکتوب میں حضرت مدنی نے فرمایا تھا:

۱۔ یہ خبر ہے، انشا نہیں ہے۔ کسی ناقل نے مشورہ کو ذکر بھی نہیں کیا نہ امر اور انشاء کا لفظ ذکر کیا ہے پھر اس میں سے مشورہ کو نکال لینا کس قدر غلطی ہے۔

۲۔ امر واقعہ، اصلی یہ ہے کہ میں تقریر میں ان امور کو گنوا رہا تھا جو کہ ہندوستانیوں اور بالخصوص مسلمانوں کو انگریزوں سے ہندوستان میں پہنچے ہیں۔ (۲۰۳)

لیکن وفاتِ اقبال کے بعد ''متحدہ قومیت اور اسلام'' لکھی تو فرمایا:

میرا نہ صرف مشورہ ہی ہے بلکہ موجودہ احوال و ادوار میں ہندوستانی مسلمانوں کے لیے (انگریزوں سے پہنچے ہوئے یہی امور اپنانا) ضروری سمجھتا ہوں۔

یہ تھی حضرتِ مدنی کی انگریز دشمنی۔

سید نذیر نیازی راوی ہیں کہ ۴؍ مارچ ۱۹۳۸ء کو اس سوال کے جواب میں کہ

''دیو بند کی سیاسی روش تو انگریز دشمنی پر مبنی ہے دیو بند کی تو یہ رائے نہیں کہ انگریزی حکومت کی اطاعت فرض ہے جیسا قادیانی کہتے ہیں؟ (شاید یہ سوال ''جغرافیائی حدود اور

مسلمان'' کے آخری حصے سے متعلق تھا جس میں نظریہ وطنیت کو قادیانی انکارِ خاتمیت سے ملا کر اسے قادیانی افکار کا تتبع بتایا گیا تھا) حضرت علامہ کا جواب تھا۔

انگریز دشمنی سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ہم اسلام دشمنی اختیار کرلیں یہ کیا انگریز دشمنی ہے جس سے اسلام کو ضعف پہنچے۔ اربابِ دیوبند کو سمجھا چاہیے کہ اس دشمنی میں وہ نادانستہ اس راستے پر چل رہے ہیں۔ جو انگریز کا تجویز کردہ ہے۔ (جیسا کہ حضرت مدنی نے خود تسلیم کیا ''امر واقعہ، اصلی یہ ہے کہ میں تقریر میں ان امور کو گنوا رہا تھا جو کہ ہندوستانیوں اور بالخصوص مسلمانوں کو انگریزوں سے ہندوستان میں پہنچے ہیں (کہ قومیں اوطان سے بنتی ہیں نہ کہ مذہب سے)۔ انگریز چاہتے ہیں کہ مسلمان جغرافیائی وطنیت کا اصول اختیار کرلیں تاکہ اسلام کی حیثیت ایک عقیدہ سے زیادہ نہ رہے اور امت یعنی بطور ایک سیاسی اجتماعی نظام کے اس کی وحدت ختم ہو جائے (بس ایک تبلیغی جماعت ہی کی حیثیت اختیار کرلے) یہ کیسی انگریز دشمنی ہے یہ تو ان کے ہاتھوں میں کھیلنا ہے۔ (۲۰۴)

حضرت مدنی نے ''متحدہ قومیت اور اسلام'' میں فرمایا۔ ''جناب ڈاکٹر صاحب موصوف مسلمانانِ ہند کو قومیتِ متحدہ کا مشورہ دینا خلافِ دیانت سمجھتے ہیں اور یہ امر چونکہ میرے نزدیک صحیح نہیں اس لیے مجھ کو کچھ عرض کرنا ضروری ہے۔'' صرف اس موضوع پر کچھ عرض کرنے کی اجازت دیجیے۔

حضرت مدنی (علیہ رحمت) سے بہتر کون جانتا تھا کہ دیانت، قضا اور فتویٰ میں کیا فرق ہے؟ زیرِ بحث قضیہ جو ایک عرصہ سے فریقین، (ہندو مسلم) کے درمیان جاری تھا اور جو حکومتِ برطانیہ کے سامنے پیش تھا اور حکومت اسی طرح کی صلح صفائی چاہتی تھی جیسا کہ حضرت مدنی چاہتے تھے۔ چنانچہ شاید یہ معاملہ دیانت سے گزر کر قضا میں داخل ہو چکا تھا اور فتویٰ (آپ کے مشورے کی) کی دخل اندازی شاید قضا میں جائز نہ تھی۔ (۲۰۵) اپنے گزشتہ بیانِ مکتوب سے انحراف اس پر مستزاد ہے۔ کسی بھی قضیہ میں پہلے بیان سے انحراف کی قانونی حیثیت سے کون واقف نہیں؟

مسلمانانِ ہند کی اجتماعی زندگی کے لیے کس کا نظریہ دنیوی اور دینی اعتبار سے مفید اور باعثِ نجات وسلامتی تھا۔ تاریخ ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو اس کا فیصلہ کر چکی ہے۔ مشرقی پنجاب کے سکھوں کی شورش اور کشمیر کا اضطراب اس کی تائید مزید کرکے رہے گا۔ حیاتِ قومی کے سیاسی

تناظر میں ''جغرافیائی حدود اور مسلمان'' کے مصنف کی یہ سوچ کہ اسلام بنی نوعِ انسان کو ہر مادی قوت (چاہے عالم انفس ہو یا عالم آفاق) کے خوف سے نجات دلانے والا، واحد و منفرد، نظریۂ حیات ہے۔ اس لیے کوئی آزادی اس وقت تک آزادی کہلانے کی مستحق نہیں جب تک مسلمان اور اسلام (خوفِ پاپائی و امیر) سے آزاد نہ ہو جائیں۔ بہر حال صائب، برحق اور دور رس نتائج کی حامل تھی ہے اور رہے گی کیونکہ اس پر انسانی فکر کی آمیزشوں کے سائے نہ تھے یہ قرآن و سنت سے مستفاد فکر تھی اور جب تک پاک و ہند میں جہاں قومیت کا مسئلہ ہے۔ ایک بھی مسلمان باقی ہے۔ یہی اور صرف یہی سوچ مسلمانوں کو نجات و سلامتی کی راہ دکھا سکتی ہے۔ یہی سوچ زندہ جاوید اور موثر رہے گی اور رہی ہے۔

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ اِنْ نَّسِيْنَآ اَوْ اَخْطَاْنَا ط رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ اِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهٗ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِنَا. الایہ۔ آمین

حوالہ جات وحواشی

۱- سرگزشتِ اقبال، ص ۹۲-۲۹۱
۲- ایضاً، ص ۲۹۱ بحوالہ ''پرتاب'' ۱۴ دسمبر ۱۹۲۸
۳ تا ۶- سرگزشتِ اقبال ۹۱-۲۸۹ (بحوالہ انقلاب، ۷-۸-۹ دسمبر ۱۹۲۸ء
۷- سرگزشتِ اقبال، ص ۲۹۱
۸- ایضاً
۹- جناح کے نام خطوط، ص ۵۰ (مکتوب ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء)
۱۰- دی پاکستان ٹائمز، ۲۵ دسمبر ۱۹۷۶ء
۱۱- گفتارِ اقبال، ص ۱۰۶
۱۲- *Muslim Seperation in India,* p.204
۱۳- سرگزشتِ اقبال، ص ۲۹۸ بحوالہ انقلاب ۲۱ نومبر ۱۹۳۰ء
۱۴- ایضاً، ص ۲۹۹
۱۵- ایضاً

۱۶- ایضاً، ص ۳۰۱

۱۷- ایضاً، ص ۳۰۲،۳۰۱

۱۸- سرگزشتِ اقبال، ص ۳-۳۰۲

۱۹- آل پارٹیز کانگریسی کانفرنس میں محمد علی جناح کی جس تجویز کو نا معقول بتانے کے باوجود تسلیم کر لیا گیا وہ اسی حوالے سے کانگریس اور برطانیہ کے لیے مفید تھی۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں خصوصاً مسلم اکثریتی صوبوں کے خلاف سازش کتنی منظّم تھی۔

20- *Muslim Seperation in India,* p.204

۲۱- سرگزشتِ اقبال، ص ۳۰۲

22- *Muslim Seperation in India,* p. 205

۲۳- اقبال کا سیاسی کارنامہ، ص ۲۱۸

24- *Thoughts and Reflections of Iqbal*, p.165

25- *Thoughts and Reflections of Iqbal*, p.162-63

۲۶- علمائے اسلام (اہلِ مذہب) کے بطورِ جماعت اقتدار کی خواہش کے اسی نتیجہ سے بچنے کے لیے حضرت علامہ نے بذریعہ پارلیمنٹ اجتہاد کی تجویز دی تھی جو ازروئے قرآن بالکل درست تھی۔ **لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ** کا عمل اولی الامر: حکمران کی زیرنگرانی ہونا چاہیے نہ کہ گلی کوچوں میں۔

27- *Thoughts and Reflections of Iqbal*, P-163

28- *Ibid*, p.164

29- *Ibid*, P.167

(الف) اس حوالے سے حضرت علامہ نے آگے چل کر ''اسلام اور احمدیت'' پر اپنے عقائد ظاہر کیے۔

(ب) اس حوالے سے ''جغرافیائی حدود اور مسلمان'' کے حوالے سے اظہار خیال کیا اور اسے بھی قادیانی افکار کے تتبع سے تعبیر کیا۔

30- *Thoughts and Reflections of Iqbal*, p-168

31- *Ibid*, pp. 168-69

الف: عصبیت اور شے ہے اور تعصب اور شے، عصبیت کی جڑ حیاتی ہے (Biological) تعصب بیماری ہے جس کا علاج ممکن ہے عصبیت زندگی کا خاصہ ہے جس کی تربیت و پرورش ضروری ہے (تاکہ حد سے آگے نہ بڑھنے پائے۔) اقبال نامہ دوم، ص ۴۰-۲۳۹

32- *Thoughts and Reflections of Iqbal*, p.169

33,34– *Ibid*, P-170

35– *Ibid*, PP.170-71

۳۶،۳۷) خطوطِ اقبال، ص ۱۴۹

۳۸- ایضاً، ص ۲۱-۲۲۰

39– *Thoughts and Reflections of Iqbal*, P.173

40– *Ibid*, p.191

41– *Ibid*, p.178

42– *Ibid*, p.179

43– *Ibid*, p.178

44– *Ibid*, p.183

45– *Ibid*, p.179

46– *Ibid*, p.189

47– *Ibid*, p.190

48– *Ibid*, p.189

49– *Ibid*, p.179

50– *Ibid*, p. 191

51– *Ibid*, p.189

52– *Ibid*, p.191

۵۳- سرگزشتِ اقبال، ص ۳۲۳، بحوالہ انڈین ڈیلی سیل، یکم جنوری ۱۹۳۱ء

۵۴- ایضاً، بحوالہ لیڈر الہ آباد، ۴ جنوری، ۱۹۳۱ء

۵۵- ایضاً، ص ۳۲۴

(۵۶- ایضاً، ص ۲۵-۳۲۴، بحوالہ ٹریبون یکم جنوری ۱۹۳۱ء

(۵۷- ایضاً، ص ۲۶-۳۲۵، بحوالہ انقلاب، ۱۷ جنوری ۱۹۳۱ء

۵۸- سرگزشتِ اقبال، ص ۳۳۰ (بحوالہ ہمدم لکھنؤ، ۵ جنوری ۱۹۳۱ء)

59– *Letters and writings of Iqbal*, p.118

60,61– *Letters and writings of Iqbal*, p.119

62– Discovery of India by J.L Nehru, p.330

۶۳- حرفِ اقبال، ص ۱۵۶

64– *Letters and writings of Iqbal*, p.p 75-76

٦٥- پاکستان، ص ۳۲۹
٦٦- اقبال کا سیاسی کارنامہ، ص ۳۲-۸۳۱

67- *Iqbal. His Political Ideas at Cross Road*, P.72

٦٨- حرفِ اقبال، ص ۵۹
٦٩- ایضاً، ص ٦٠
۷۰- ایضاً، ص ٦۴-٦۳

71- *Thoughts and Reflections of Iqbal*, p. 171

۷۲- حرفِ اقبال، ص ۵۳

73- *Thoughts and Reflections*, p. 197

۷۴- خطوطِ اقبال، ص ۲۲۱

75- *Thoughts and Reflections*, p. 169

۷٦- خطوطِ اقبال، ص ۲۱-۲۲۰

77- *Iqbal. His Political Ideas at Cross Road*, p. 81

۷۸- خطوطِ اقبال، ص ۱۸،۱۹۴ جولائی ۱۹۳۰)
۷۹- ہیں کواکب کچھ نظر آتے ہیں کچھ، ضمیمہ (ا) بحوالہ روزنامہ جنگ، اقبال ایڈیشن، ۲۱/ اپریل ۱۹۸۰ء

80- Iqbal his Ideas, p.80

۸۱- ہیں کواکب کچھ نظر آتے ہیں کچھ، ضمیمہ (ا)

82- *Thoughts and Reflections*, p.179

83- *Iqbal's concept of separate North-West Muslim State*, p.125

84- Muslims and the Congress (Select correspondence of MA Ansari) p.233

۸۵- حرفِ اقبال، ص ٦۸

86- *Pakistan Movement. Historic Documents*, p. 124

۸۷- اقبال کا سیاسی کارنامہ، ص ۸۹۹
۸۸- ایضاً، ص ۳۲-۸۳۱

89- *Now or Never Pakistan National*, Historic Documents p.119-20

90- *Thoughts and Reflections of Iqbal*, p. 179

91- *Millat and Her Ten Nations*, p. 7 National Museum Karachi No.

1963-254/3

۹۲- پاکستان منزل به منزل، ص۱۲۳، بحوالہ Pakistan از چوہدری رحمت علی ۱۹۴۷ء، ص ۲۵-۲۲۴

93- A History of the Idea of Pakistan-II, pp. 328-80 نیز

۹۴- اقبال کے حضور، ص۱۳۱، ۱۳۸

۹۵- ایضاً

۹۶- مسئله قومیت اور اسلام، سید حسین احمد مدنی، المحمود اکیڈمی، اردو بازار لاہور، اشاعت سوم، ۱۹۸۸ء، ص۳۴

۹۷- مسلمان اور موجوده سیاسی کشمکش حصہ سوم، سید ابوالاعلی مودودی، ص۲۰

۹۸- اقبال کا سیاسی کارنامه، ص۸۳۱

99- *Letters and writings of Iqbal*, p-119

۱۰۰- ایضاً، ص۱۲۰

۱۰۱- اقبال کا سیاسی کارنامه، ص۳۲-۸۳۱۔
(ا) اسی زمانے میں حضرت علامہ نے فرانسس ینگ ہسبنڈ کے نام مکتوب میں طوائف الملوکی کا ذکر کیا ہے اور وہ بھی بحوالہ نہرو کی لادین اشتراکیت، تھامپسن کے نام مکتوب میں اسی حوالے سے طوائف الملوکی کا اشارہ تھا مگر جناح کے نام خطوط میں تو اسی حوالے سے اسلامی ریاست ضروری قرار پائی تھی۔

۱۰۲- اقبال کا سیاسی کارنامه، ص۳۲-۸۳۱

۱۰۳- سرگزشتِ اقبال، ص۴۰۸ بحوالہ اقبال تحریکِ پاکستان، ص۴-۱

104- *Iqbal's concept of separate North-West Muslim State*, pp.130-32

۱۰۵- کلیاتِ اقبال اردو، ص۳۰۶

۱۰۶- حرفِ اقبال، ص۶۸

۱۰۷- الانعام: ۱۵۹، الروم: ۳۲

(۱۰۸- اوراق گم گشته، ص۳۶-۳۳۶

۱۰۹- اس حوالے سے حضرتِ علامہ کو مجددِ عصر کہلانے کا حق پہنچتا ہے احیائے ملت کا جو فریضہ اُنھوں نے انجام دیا بے مثال تھا۔

۱۱۰- تشکیلِ جدید، ص۱۹۵

۱۱۱- ایضاً، ص۲۷۶

۱۱۲- سرگزشتِ اقبال،ص ۴۶۶

۱۱۳- حیاتِ اقبال کی گم شدہ کڑیاں،ص ۶۴-۱۶۳

۱۱۴- سرگزشت اقبال،ص ۴۶۶

۱۱۵- مفکرِ پاکستان،ص ۴۲۰،بحوالہ اقبال اور قادیانیت (شورش)،ص ۲۲-۱۷

۱۱۶- حرفِ اقبال،ص ۱۱۹

۱۱۷- ایضاً،ص ۱۹۶

۱۱۸- مفکرِ پاکستان،ص ۴۱۹

۱۱۹- حرفِ اقبال،ص ۱۰۳

۱۲۰- ایضاً،ص ۱۰۳

۱۲۱- ایضاً،ص ۶۸

۱۲۲- حرفِ اقبال،ص ۴-۱۰۳

۱۲۳- ایضاً،ص ۲۲-۱۲۱

۱۲۴- ایضاً،ص ۱۰۷

۱۲۵- شہادت القرآن (گورنمنٹ کی توجہ کے لائق)،ص ۳

۱۲۶- ایضاً،(مکتوب بنام ملکہ وکٹوریہ)،ص ۳

۱۲۷- حرفِ اقبال،ص ۱۰۹

۱۲۸- ایضاً،ص ۱۱۰

۱۲۹- ایضاً،ص ۱۱۲-۱۱۱

۱۳۰- ایضاً،ص ۱۴-۱۱۳

۱۳۱- ایضاً،ص ۱۵-۱۱۴

۱۳۲- کلیاتِ اقبال فارسی،ص ۷۸۸

۱۳۳- البقرہ:۷،۸،۹

۱۳۴- حرفِ اقبال،ص ۱۱۷

۱۳۵- ایضاً،ص ۱۱۷

۱۳۶- اسلام میں ختم نبوت کے بعد نبوت کا مدعی اور اس کے پیرو مرتد ہوتے ہیں۔حضورؐ اور صدیق اکبرؓ نے مسیلمہ الکذاب اور دوسرے مدعیانِ نبوت اور ان کے متبعین کو یہود مدینہ کی طرح امتہ مع المومنین تسلیم نہیں کیا تھا آپؐ کا رویہ ہی اسوۂ حسنہ ہے)

۱۳۷- حرفِ اقبال،ص ۱۱۸

۱۳۸- ایضاً،ص ۱۲۰

۱۳۹- ایضاً، ص۲۲-۱۲۱
۱۴۰- *Thoughts and Reflections* p. 306، خطوطِ اقبال، ص ۲۵۶، بحوالہ کچھ پرانے خط (نہرو)، حصہ اول، ص۲۹۳
۱۴۱- حرفِ اقبال، ص۱۴۲
۱۴۲-۱۴۶) حرفِ اقبال، ص۱۴۳-ص ۱۴۵
۱۴۷- مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش حصہ سوم، ص۳۴-۱۳۳
۱۴۸- حرفِ اقبال، ص۴۷، ۱۴۶
۱۴۹- ایضاً، ص ۱۴۷
۱۵۰- ''فیض الاسلام'' اقبال نمبر، ص ۱۸۱
۱۵۱- مکتوباتِ شیخ الاسلام، حصہ سوم، ص۱۲۳
۱۵۲- مفکرِ پاکستان، ص۶۶-۳۶۵
۱۵۳-کلیاتِ اقبال اردو، ۶۹۱
۱۵۴-کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۰۱
۱۵۵- مکتوباتِ شیخ الاسلام، حصہ سوم، ص۱۲۴
۱۵۶- اقبال کا سیاسی کارنامہ، ص۵۷۲
۱۵۷- البقرہ: ۱۴۱
۱۵۸- یہ اندازِ تخاطب خصوصی توجہ چاہتا ہے۔
۱۵۹- فاسق کے معانی پر نظر ہو (عقیدتاً کچھ عملاً کچھ) اور حضرت علامہ کو بدگمانی ہی کا شکار تسلیم کر لیا جائے تب بھی ان کی فکر کے منافی، بیان پر ان کی گرفت اسی آیت کریمہ پر محکم یقین و عمل کا ثبوت اور برحق ہونے کی دلیل ہے۔
۱۶۰- مکتوباتِ شیخ الاسلام، ص۱۲۵، س ضمن میں علامہ کا نظریہ اور تھا...... ''یہ خیال کہ ایک حیثیت (شریعت) میں ہم کوئی ایک (یعنی ملت) اور دوسری حیثیت (وطن) سے کوئی دوسری گروہ بندی (قوم) اختیار کر سکتے ہیں غلط ہے۔ جب بھی کسی قوم نے یہ طرزِ فکر اختیار کی اس کی روح دب گئی تا آنکہ اس کے جداگانہ (ملی) تشخص میں فرق آ گیا (اقبال کے حضور، ۳۲۹)
۱۶۱- اس ضمن میں حضرت علامہ کا نظریہ اور تھا...... یہ خیال کہ ایک حیثیت [شریعت] میں ہم کوئی ایک [یعنی ملّت] اور دوسری حیثیت میں [وطن] سے کوئی دوسری گروہ بندی (قوم) اختیار کر سکتے ہیں، غلط ہے...... جب بھی کسی قوم نے یہ طرز فکر اختیار کی اُس کی روح دب گئی تا آنکہ اس کے جداگانہ [ملّی] تشخص میں فرق آ گیا [حضور اقبال ص ۳۲۹]

۱۶۲- مکتوباتِ شیخ الاسلام، حصہ سوم، ص ۱۲۶-۱۲۵
۱۶۳- قوم مذہب سے ہے مذہب جو نہیں تم بھی نہیں (کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۲۰۱ جوابِ شکوہ) یہ بات کسی توضیح کی محتاج نہیں کہ جدید تصورِ قومیت (وطنیت) کا وجود مذہب کی راکھ سے قائم ہے۔ لہٰذا ملت کا دفاع وطنی قومیت کا پرستار بن کر کیا ہی نہیں جا سکتا۔
۱۶۴- مقالاتِ اقبال، ص ۶۲
۱۶۵- لفظ ''ام'' جس سے امام، امت وغیرہ نکلے ہیں بمعنی مرکز استعمال ہوتا ہے۔ ہر نبیِ مرسلؑ چونکہ اس قوم، قریہ کے وسط سے آیا جسے اس نے دعوتِ توحید پر قائم رکھنا چاہا۔ (حتی یبعث فی امھا رسولا) لہٰذا اس نے خطاب تو یا قوم کہہ کر کیا لیکن جو اس کی دعوت پر جمع ہو گئے اور نبی کے گرد حلقہ بنا لیا وہ اس کی امت ہو گئے۔ کیا اس تشکیل کے بعد بھی امت اور قوم میں کوئی فرق نہ رہا؟ کیا وطن، نسل، رنگ زبان، جس قوم کی وجہ جامع ہے۔ اس قوم ہی کی طرح ہے جو دعوتِ توحید پر رسول کی امامت میں جمع ہو کر امت بن گئی؟
۱۶۶- مقالاتِ اقبال، ص ۷۰-۲۶۹
۱۶۷- مکتوباتِ شیخ الاسلام، ص ۲۷-۲۲۶
۱۶۸- جو خود تو مدنی کہلانے پر فخر کرتے ہیں مگر قوم کو ہندی ہونے کی تلقین کرتے ہیں۔
۱۶۹- مقالاتِ اقبال، ص ۲۷۱
۱۷۰- ایضاً، ص ۶۹-۲۶۸
۱۷۱- مقالاتِ اقبال، ص ۲۷۱
۱۷۲- ایضاً، ص ۲ کفر ہم سرمایہ جمعیت است (کلیاتِ اقبال فارسی اسرارِ خودی، ص ۵۹)
۱۷۳- مقالاتِ اقبال، ۷۳-۲۷۱
۱۷۴- ایضاً، ص ۲۷۳
۱۷۵- ایضاً، ص ۷۴-۲۷۳
۱۷۶- مسئلہ قومیت اور اسلام، ص ۱۲، مکتوباتِ شیخ الاسلام، حصہ سوم، صفحہ ۱۶۷
۱۷۷- انسان کو احسنِ تقویم پر پیدا کیا گیا۔ اس کے لیے اللہ کے دین کا احسن طریقہ حیات تجویز ہوا۔ (وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا) وہی محسن ہیں جو اس دین پر کاربند ہوئے اور ظلماتِ مادیت سے الی النور آئے۔ وَمَنْ اَحْسَنُ دِيْنًا مِّمَّنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ (النساء: ۱۲۵، البقرہ: ۱۱۱)
۱۷۸- مقالاتِ اقبال، ص ۷۸-۲۷۷
۱۷۹- ایضاً، ۲۷۶
۱۸۰- مسئلہ قومیت اور اسلام ۱۳-۱۲ مکتوباتِ شیخ الاسلام، حصہ سوم، ص ۲۸-۱۲۷

۱۸۱- اقبال بندگانِ خدا کی اس تنظیم کے لیے۱۹۰۴ء سے برسرِ عمل رہا لیکن نہرو رپورٹ اور کانگریسی حکومتوں کے بندے ماترم کے بعد بھی حضرت مدنی اسی خوابِ خوش میں مبتلا ہیں لیکن خود امت ٹکڑے ٹکڑے ہے۔

۱۸۲-۱۸۵- مسئلہ قومیت اور اسلام، ص۱۳، ۱۴

۱۸۶-۱۸۷- مقالاتِ اقبال، ص۲۶۴

۱۸۸- ایضاً، ص۲۶۶

۱۸۹- مقالاتِ اقبال، ص۲۶۷

۱۹۰- ایضاً، ص۲۷۴

۱۹۱- ایضاً، ص۲۷۵

۱۹۲- ایضاً، ص۲۷۵، ۲۷۶

۱۹۳- ایضاً، ص۲۷۴

۱۹۴- ایضاً، ص۲۷۹

۱۹۵- ایضاً، ص۲۷۹-۲۷۸

۱۹۶- الانعام: ۱۵۹

۱۹۷- الروم: ۳۲

۱۹۸- مکتوباتِ شیخ الاسلام، حصہ سوم، ص ۱۴۰-۱۳۹/ مسئلہ قومیت اور اسلام، ص ۲۴-۲۳

۱۹۹- ایضاً، ص۱۴۰، ایضاً ص۲۴

۲۰۰- ایضاً، ص۱۴۰، ایضاً ص ۲۸

۲۰۱- متحدہ قومیت اور اسلام، ص۱۰، نیز مسئلہ قومیت اور اسلام، ص۳۴

۲۰۲- مسئلہ قومیت اور اسلام، ص۳۱

۲۰۳- ایضاً، ص۲۴

۲۰۴- اقبال کے حضور، ص۲۶۱

۲۰۵- نقشِ دوام، ص۴۳۸

❁ ❁ ❁

باب ہفتم:

نظریۂ پاکستان

(محمد علی جناح کے نام خطوط کی روشنی میں)

ملتِ اسلامیہ کا منفرد تشخص واضح کرنے کا مرحلہ گزر گیا۔ بیسویں صدی کا وسطِ آخر پوری دنیا میں مغرب کے نو آبادیاتی نظام کے لیے صاعقۂ طُور بن کر آیا۔ آزادی کی تحریکوں نے کامیابی کی دہلیز پار کرنا شروع کی۔ ان تحریکوں نے دنیا بھر میں، تاریخ کو بڑے بڑے قومی رہنماؤں کے نام دیے، روشن و تابندہ نام، وہ سب کے سب محترم تھے اور محترم رہیں گے، ہم ان کی عظمتوں کو سلام کرتے ہیں۔ لیکن برصغیر ہند نے جن دو ناموں کو تاریخ کے حوالے کیا وہ ان سب سے منفرد مقام کے حامل تھے۔ اس لیے نہیں کہ میں ان کے دیے ہوئے وطن میں رس بس رہا ہوں اور صرف جذباتی طور پر ان کا احترام کرتا ہوں بلکہ اس لیے کہ وہ اس کے مستحق تھے۔ دنیا بھر میں ہر قومی راہنما کو ایک معلوم خطۂ ارضی کے اندر ایک مُسلَّمہ قوم کے لیے آزادی کی جنگ لڑنا پڑی لیکن برصغیر ہند کے ان عظیم راہنماؤں، حکیم مشرق ڈاکٹر علامہ محمد اقبال اور قائداعظم محمد علی جناح کا فریضہ سہ گانہ تھا پہلے انھیں ہندوستان کے اندر اپنی قوم کا بین الاقوامی تشخص تسلیم کرانا تھا۔ پھر اس کے لیے ایک خطۂ ارضی حاصل کرنا تھا جہاں وہ آزادی کے ساتھ اپنے مسلم کردار کو بروئے کار لا سکے۔

برصغیر کے مسلمانوں کو عجیب مشکلات درپیش تھیں۔ اکثریتی قوم ان کے قومی تشخص کی منکر تھی جسے کچھ اندر کچھ باہر کے ہمدرد مسلمان بھی میسّر تھے اور بدیسی حکمران ان دونوں کو مغربی قومیت کی انجذابی بھٹی میں گلا کر لادینی کا جذام لگانے کے درپے تھے۔ حضرتِ علامہ اقبال کے خوابوں کی تعبیر ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ کے قیام سے ابتداء ہوئی اور اقبال نے اس میں شمولیت اختیار کی لیکنجب مسلم لیگ میثاقِ لکھنؤ اور تجاویزِ دہلی، کے مخلوطی دلدل میں پھنس گئی۔ تو مطلعِ تاریخ پر جلی حروف سے لکھا ہوا ''نامِ اقبال'' اقبال مندی کے افق کا روشن ستارہ بن کر چمکتا رہا۔ پہلے اُنھوں نے اسی خانہ سازِ مغرب، متحدہ قومیت کا متبادل وہ نسخۂ اتحاد دیا۔ جس کی غرضِ وحدت، آزادی، تھی جو بظاہر مشترک مقصد تھا۔ اپنے فلسفیانہ اسلوب میں اُنھوں نے کائنات میں جاری وساری، جذبِ باہمی کے اصولِ فطرت کو حوالہ بنایا۔ اُنھوں نے ہمالہ کو فصیلِ ہندوستان، کہنے والوں کو اس کی زمین پیوست فلک قامتی کا راز سکھاتے ہوئے بتایا۔ یہ اس لیے ممکن ہوا کہ اس

کی گودی میں مختلف عناصرِ فطرت اپنی اپنی شکل اور شناخت کے ساتھ باہم معاون اور اس کی منظری دلکشی کی تخلیق میں مصروف ہیں۔ اہلِ ہند بھی یہ مقصد حاصل کر سکتے ہیں۔ بشرطیکہ وہ اپنے ماضی کے اصل الاصولِ قومی، سے وفا کا عہد باندھیں۔ اس ماضی کی طرف زمانے کی رو کا رخ موڑتے ہوئے اُنھوں نے شاخِ نخلِ طُور کی آشیانہ سازی کی طرف متوجہ کیا جو خیمۂ اجتماع سے آغاز ہوئی اور میثاقِ مدینہ تک جا پہنچی۔ اس ابدیت مآب، نظمِ اجتماعی کے امینوں، کے ساتھ اس نے رودِ گنگا کے کنارے اترنے والے، آریاؤں کی تہذیب کے وارثوں کو بھی اپنے اسلاف کے کردار کی طرف متوجہ کیا (ترانۂ ہندی) اور پھر آپس میں بیر رکھنے کی بجائے، اس بتِ حور تمثال[1] کی محبت میں ایک ہو جانے کا درس دیا جسے ہندوستان کہتے ہیں اور اس اتحاد کی مثال۔ ہمالہ کی بازی گاہِ عناصر تھی۔ اس اتحاد کا نام ''نیا شوالہ'' رکھا۔ لیکن جب اکھنڈ بھارت میں ''ہندوراج'' کے متمنی اپنے مذہبی اصل الاصول سے اور اسلاف کے مسلک سے بے وفائی پر ڈٹے رہے تو اُنھوں نے ''ترانۂ ملی'' لکھ کر مسلمانوں کو قومی زندگی کی ابدیت کا چہرہ دکھایا یہ فلسفیانہ ادبی سرگرمیاں غلاموں کے ذہنی انقلاب کے لیے چلنے والی نرم روصبائیں تھیں جو ''دو ستارے'' کے آئینِ جدائی کے ساتھ صرصر کا روپ دھارنے لگیں۔ سائمن کمیشن اور نہرو رپورٹ کے جھکڑ اسے اور اونچا اڑانے کے کام آئے۔ وطنی قومیت کا سیلاب کانگرسی آل پارٹیز کانفرنس کی صورت میں چڑھا تو یہ فلسفیانہ افکار آل پارٹیز مسلم کانفرنس کے سیل میں ڈھل گئے اور ہمالہ بن کر وطنی قومیت کے سیلاب کو روک دیا۔

ع عشق خود اک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام

نہرو رپورٹ، راوی سپرد ہوئی تو خطبۂ اقبال، گنگ وجمن کے سنگم سے طلوع ہوا۔ اس کا مقصد بھی وہی نیا شوالہ تھا۔ جس کا مرحلہ اوّل جداگانہ انتخاب تھا۔ یعنی مسلمانانِ ہند کے جداگانہ قومی تشخص کو منوانا اور آخری مرحلہ وہ ''نیا شوالہ'' ایک مسلم قوم کے لیے آزاد اسلامی ریاست تھا۔

اس دوران میں حضرتِ علامہ کو اپنے تخیل کی آماجگاہ مسلم لیگ سے بھی ٹکر لینا پڑی۔ محمد علی جناح کی کلکتہ لیگ ہی نہیں ایک سے زیادہ مراحل ایسے آئے جب اس قافلے کے ہم سفر بھی بچھڑ بچھڑ کر ملے جن کی منزل کا تعیُّن آل پارٹیز مسلم کانفرنس اور اپر انڈیا مسلم کانفرنس نے کیا تھا۔ لیکن سچائی اور سچائی پر یقینِ محکم، اس مزاحمت پر بھی غالب آتے رہے۔ اگرچہ ۱۹۲۹ء کے بعد تو خود محمد علی جناح کے اپنے بقول ''اقبال اور جناح کے خیالات میں ایسی ہم آہنگی آئی کہ منزل زیر

پاتھی[۲] لیکن ۱۹۳۴ء (۲۴ اکتوبر) کو محمد علی جناح، پنجابی رہنماؤں ہی کے مطالبہ پر مسلم لیگ کے دہلی اجلاس ۱۹۳۳ء کی درخواست پر وطن واپس آئے تو مسلم لیگ کھنڈر بن چکی تھی، علاقائی جماعتوں کا خودرو جنگل آباد تھا اور مسلم قوم کے جداگانہ تشخص کو تسلیم کرانے کے بعد (۱۹۳۲ء کا کمیونل ایوارڈ اور دستورِ ہند ۱۹۳۵ء میں) اقبال اور ان کے ہم خیالوں کو جو مسئلہ درپیش تھا وہ مسلم نمائندگی کے دعوے کی تصدیق تھی۔ جس کی راہ میں صرف کانگریسی مسلمان ہی نہیں یہ خودرو علاقائی جنگل بھی حائل تھے۔ اس حوالے سے زیرِ بحث خطوط سے تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ پنجاب میں سب سے بڑا دردِ سر، سر فضل حسین کی یونینسٹ پارٹی تھی۔ جو مسلم لیگ کے خلاف، کانگریسی جنگ میں سب سے اہم کردار ادا کر رہی تھی۔ وائسرائے ہند کے مکتوب ۲ فروری ۱۹۳۱ء اور ۹ فروری ۱۹۳۱ء کے اقتباسات جن سے خان عبدالولی خان نے برعکس کام لیا۔[۳] دراصل ایک مضبوط اور وسیع پارٹی کے حوالے سے سر فضل حسین کی پر امیدی کا تذکرہ کرتے ہیں وہ وہی مضبوط پارٹی تھی جس نے آگے چل کر پنجاب میں مسلم لیگ کے خلاف کانگریسی جنگ میں بھرپور کردار ادا کرنا تھا۔ یہ اور بات کہ فرنگی حکیم نے اسے کانگریس کے خلاف کھڑا ہونے کا خوش نما تخیل دیا ہو۔ آخر ہمارے مقتدر علماء کو بھی تو انگریز کے خلاف متحدہ محاذ بنانے کے نام پر متحدہ قومیت کے کانگریسی جال میں پھنسایا گیا تھا حالانکہ جب علامہ اقبال تمام ملک کی مکمل آزادی کی بات کر رہا تھا یا کم از کم اسلامی ریاست کی مکمل آزادی کی صورت میں تشکیل چاہتا تھا کانگریس مخلوط قومی ہندوستان کو برطانیہ کی نوآبادی میں دے رہی تھی۔ اقبال کی حکیمانہ نگاہ نے ویسے ہی تو نہ دیکھا اور بتایا تھا ع۔ طبِ مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری۔ فرنگی حکیم سرور اول لاتا اور شراب بعد میں پلاتا تھا۔ یہی مسئلہ فضل حسین سر کا تھا جنھوں نے مسلمانوں کی امیدوں کے مرکز پنجاب میں اس وقت یونینسٹ پارٹی کھڑی کر دی جب مسلم لیگ مسلم نمائندگی کے دعوے کو ثابت کرنے میں مصروف تھی۔ ۱۹۳۷ء کے انتخابات کی محرومی اسی پارٹی کی عنایت تھی۔ وائسرائے نے جس Strong Party اور a great organization کا ذکر اپنے محولہ بالا خطوط میں کیا تھا۔ وہ صرف پنجاب تک تھی اور سر فضل حسین کے دم قدم سے قائم تھی۔ جہاں مسلم نشستیں صرف ۵۱ فیصد تھیں۔ تقسیم کا فائدہ کس کو گیا؟ یہ کس کی جنگ تھی اور کس کے خلاف تھی؟ اس سوال کا جواب حضرت علامہ کے مکاتیب بنامِ جناح محررہ۔ ۳۰/ اکتوبر ۳۷، ۹ جون ۳۶، ۷ اکتوبر ۳۷ اور ۱۰ نومبر ۳۷ کے درج ذیل اقتباسات سے ملتا ہے۔

۱۔ ۹ جون ۱۹۳۶ء:—— جو لوگ اس وقت صوبائی پالیسی اور پروگرام کے حامی ہیں وہی لوگ مرکزی اسمبلی کے بالواسطہ طریقِ انتخاب کو دستور میں شامل کرانے کے ذمہ دار ہیں بلاشبہ ایک غیر ملکی حکومت کا مفاد اسی میں ہے''۔ (۴)

۲۔ ۱۸ اکتوبر ۱۹۳۷ء:—— یونینسٹ مسلمان سر سکندر حیات (سر فضل حسین کی وفات کے بعد) کی قیادت میں (لکھنؤ اجلاس میں) شرکت کے لیے تیاریاں کر رہے ہیں۔ پنجاب اور معلوم ہوا ہے سندھ میں بھی بعض فریب خوردہ مسلمان اس (کیمونل ایوارڈ کے) فیصلے کو اس طرح تبدیل کرنے کے لیے تیار ہیں کہ یہ ہندوؤں کے حق میں زیادہ مفید ہو جائے۔ ایسے لوگ اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ ہندوؤں کو خوش کر کے وہ اپنا اقتدار بحال رکھ سکیں گے۔ (۵)

۳۔ ۳۰/اکتوبر ۱۹۳۷ء:—— سننے میں آیا کہ یونینسٹ پارٹی کا ایک حصہ مسلم لیگ کے نصب العین پر دستخط کرنے کو تیار نہیں۔ ابھی سر سکندر حیات اور ان کی پارٹی نے اس پر دستخط نہیں کیے۔ مجھے آج معلوم ہوا ہے کہ وہ مسلم لیگ کے آئندہ اجلاس تک انتظار کریں گے جیسا کہ خود ان میں سے ایک ممبر نے مجھے بتایا ہے کہ ان کا منشاء صوبائی مسلم لیگ کو کمزور کرنا ہے۔ (۶)

۴۔ ۱۰ نومبر ۱۹۳۷ء:—— سر سکندر اور ان کے احباب سے متعدد گفتگوؤں کے بعد اب میری قطعی رائے ہے کہ سر سکندر اس سے کم کسی چیز کے خواہشمند نہیں کہ مسلم لیگ اور صوبائی پارلیمانی بورڈ پر ان کا مکمل قبضہ ہو...... ذاتی طور پر مجھے تو انھیں وہ کچھ دینے میں کوئی مضائقہ نظر نہیں آتا جس کے وہ خواہشمند ہیں (بشرطیکہ اس سے مسلم لیگ مضبوط ہو مگر) میرے خیال میں تو وہ اس طرح مسلم لیگ پر قبضہ کر کے اسے ختم کر دینا چاہتے ہیں۔ صوبے کی رائے کی پوری جان پہچان رکھتے ہوئے میں مسلم لیگ کو سر سکندر اور اس کے احباب کے حوالے کر دینے کی ذمہ داری نہیں لے سکتا۔ معاہدے (سکندر جناح پیکٹ) کے باعث پنجاب کی مسلم لیگ کے وقار کو سخت نقصان پہنچا ہے اور یونینسٹوں کے ہتھکنڈے اسے اور بھی نقصان پہنچائیں گے۔ واپسی پر سکندر نے ایک زمیندارہ لیگ قائم کر لی ہے جس کی شاخیں اب صوبہ بھر میں قائم کی جا رہی ہیں۔''(۷)

ان اقتباسات کو دیکھنے کے بعد سر فضل حسین کی بنائی ہوئی پارٹی کا کردار متعین کرنا مشکل

نہیں رہتا، خصوصاً صوبہ بھر میں زمیندارہ لیگ کا قیام پنڈت نہرو کے لادین اشتراکی فلسفے کے حوالے سے صاف بتا رہا ہے کہ یہ پارٹی کس کی جنگ میں کس کے خلاف مصروف تھی۔ خان صاحب نے مسلم وفادارانِ برطانیہ کی فہرست تو مرتب کر لی مگر یہ دیکھنے سے محروم رہے کہ ان وفاداروں کی توپوں کا رخ کدھر تھا۔ اب خان صاحب کے محولہ مکتوبِ وائسرائے کا اقتباس دیکھ لیجیے اور خود فیصلہ کیجیے مزے میٹھے اثر خواب آوری والی طبِ مغرب کیسی تھی۔ ایک سر فضل حسین ہی نہیں بڑے بڑے متقی انگریز دشمنی کے نام سے بیمار کرنے والے عطار کے لونڈے کی دوا کھاتے رہے اور خوش رہے۔

> He (Sir Fazle Hussain) developed the view that only chance of progress was that a strong party should come into being which should devote itself to fighting congress.....[8](Feb:2-1931)

ان خطوط کی اہمیت یہی نہیں کہ یہ اس نازک دور میں جب پنجاب میں سر فضل حسین کی یونینسٹ پارٹی سندھ میں سر عبداللہ ہارون کی یونائیٹڈ پارٹی، یوپی میں نواب چھتاری اور سر محمد یوسف کی نیشنل ایگریکلچرسٹ پارٹی جس کا اتباع پنجاب میں زمیندارہ لیگ کے قیام سے ہو رہا تھا۔ بنگال میں (مولوی) فضل الحق کی کرشک پرجا پارٹی اور اسی طرح صاحبزادہ سر عبدالقیوم خان، بہار میں سید عبدالعزیز اور سید حسین امام اور آسام میں سر سعد اللہ[۹] قبضہ جما کر ”To Fighting Congress“ کے لیے مسلم لیگ کو ہوا میں معلق کرنے میں لگے تھے۔ حضرت علامہ نے اس وقت مسلم قوم کی اجتماعی زندگی کے بلند اقبال محافظ محمد علی جناح کی فکری رہنمائی کر کے بے پناہ حوصلہ دیا۔ بلکہ یہ خطوط ان عوامل کو سمجھنے کے لیے جو تحریکِ پاکستان اور تقسیمِ ہند کا حقیقی باعث ہوئے اپنے ایک ایک لفظ کو بصارت ہی سے نہیں بصیرت سے بھی دیکھنے کا تقاضا کرتے ہیں تاکہ وہ دوربین نگاہ اور وہ شخصیت اُن پر کھلے جس نے یہ خطوط لکھے اور جس کے مقامِ بلند، بصیرت اور دور اندیشی کے سر پر اس حمیتِ دینی کا سایہ رہا، جس کا اظہار ۹ جنوری ۱۹۳۸ء کے انٹر کالجیٹ مسلم برادر ہُڈ کے زیرِ اہتمام یوم اقبال سے ہوتا ہے۔ وہ یہی حق رکھتا تھا کہ مسلم برادر ہُڈ اسے یہ اعزاز دے کیوں کہ وہ اسی کے لیے زندہ رہا اور اسی کی فکر کرتے کرتے مر گیا۔ یہی اس کا حوالہ تھا جادو وہ جو سر چڑھ کر بولے۔ وزیرِ اعظم پنجاب سر سکندر حیات کو بھی وہ کچھ کہنا پڑا، جو اقبال کا حق تھا۔ لیکن جب اس موقع پر ان کی طرف سے تھیلی دے کر اس کی

مجبوری کا تذکرہ کیا گیا تو مردِ قلندر کا آبِ زر سے لکھنے کے قابل جواب تھا۔

......میں سمجھتا ہوں کہ موجودہ حالات میں ہماری قوم کی ضروریات اس قدر زیادہ ہیں کہ ان کے سامنے ایک شخص کی ضرورتیں کوئی حیثیت نہیں رکھتیں۔ ہر چند کہ اس شخص کی شاعری نے ہزاروں لاکھوں انسانوں کی روح کو جلا کیوں نہ بخشی ہو فرد اور اس کی احتیاج بہرحال ختم ہو جانے والی چیز ہے لیکن قوم اور اس کی احتیاج ہمیشہ باقی رہے گی۔ (۱۰)

یہ ہوتا ہے وہ غازۂ استغناء جس کا ذکر اس نے سفرِ یورپ کی روداد میں کیا تھا خیر یہ تو معمول کی بات تھی ایک وقت تھا جب اقبال کو شکایت تھی ''اقبال کوئی محرم ملتا نہیں جہاں میں'' پھر اس نے دیکھا اور محسوس کیا ''اہلِ گلشن پر گراں میری غزل خوانی نہیں'' تو اس دعا کے ساتھ کہ ''دیکھا ہے جو کچھ میں نے اوروں کو بھی دکھلا دے'' دیدارِ یار کو بے حجاب کرنے نکلا تھا۔ آج وہ ڈاکٹر سید عبداللطیف سے کہہ رہا تھا (مکتوب) وہ تقریب جسے یومِ اقبال کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس میں میرے لیے صرف ایک خیال باعثِ طمانیت ہے کہ جس زمین میں میں نے اپنا بیج پھینکا تھا وہ زمین شور نہیں''(۱۱) یعنی

ذرا نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی

اس تقریب کا پہلا اجلاس گوکل چند نارنگ کی صدارت میں ہوا جو اقبال کے اس تخیل اور عقیدہ کا منہ بولتا ثبوت ہے کہ اس نے عمل کر کے دکھایا ورنہ یہ نظارہ کب دیکھنا نصیب ہوتا کہ مسلم عصبیت، تعصب سے آلودہ نہیں ہوتی۔ قوتِ عمل اور عشق سے سرمایہ دار اس ہمالہ نے اس تقریب میں ایک سو روپیہ کا نوٹ دے کر تھیلی سمیت، اسلامیہ کالج لاہور میں اسلامی علوم کی تحقیق کا شعبہ کھولنے کی غرض سے فنڈ کھولنے کا اعلان کیا۔ جس کے مقاصد میں ملوکانہ گرد ہٹا کر اسلام کا صاف ستھرا چہرہ نئی نسل کے سامنے لانا ہی نہ تھا بلکہ جیسا کہ اس نے کہا:

مسلمانوں ہی کے لیے نہیں غیر مسلموں کے لیے بھی یہ ادارہ بے حد مفید ثابت ہوگا کیونکہ اسلام ایک طرف ایشیا کے باشندوں کی زندگی میں ایک زبردست عنصر کی حیثیت سے کارفرما رہا ہے تو دوسری طرف اس نے نوعِ انسانی کے ذہنی اور مذہبی انقلاب میں بھی بڑا نمایاں حصہ لیا ہے۔ (۱۲)

جب اس بصیرت، اس طبیعت اور اس فطرت کا حامل فکری رہنما اور مدبر سیاست دان، قافلے کا راہبر ہو تو منزل زیرِ پا کیوں نہ ہو۔

ان خطوط میں ''اقبال اور جناح'' کے متفقہ واضح اور غیر مبہم خیالات کے بغیر نہ تو نظریۂ پاکستان سمجھ میں آ سکتا ہے نہ دوقومی نظریے میں بھرے گئے بعد کے رنگوں کی حقیقت کھل سکتی ہے--- پہلا مسئلہ تو مسلم لیگ کی تنظیمِ نو تھی، جس سے متعلق بعض بنیادی باتیں عرض کر دی گئیں۔ حضرت علامہ مسلمانوں کے جس اتحاد کے خواہاں تھے وہ صرف مسلم لیگ ہی سے وابستگی سے حاصل ہوسکتا تھا۔ اس لیے نہیں کہ یہ کوئی اولیاء کی جماعت تھی بلکہ اس لیے کہ جب وہ قوم جو اس عقیدہ وایمان کی امین ہو جو دنیا کو متحد کرنے کی ضمانت تھا۔ خود ہی اس عقیدہ وایمان کے نام سے فرقہ فرقہ ہو چکی تھی۔ اس کے اتحاد کی ایک ہی ضمانت تھی، سیاسی جماعت جو ملک گیر بھی ہو اور وہ تھی مسلم لیگ۔ دوسرا بڑا مسئلہ اس جماعت کا دوسری علاقائی جماعتوں سے اتحاد کا تھا اور اس کے بعد علی الترتیب دوسرے مسائل۔ اس ضمن میں الیکشن سے پہلے اور بعد کی تفریق بے مقصد تھی اس لیے اسے اہمیت نہیں دی گئی اور نظر صرف اقبال اور مسلم لیگ پر رکھتے ہوئے تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔ یہ کل سے کہیں زیادہ آج مسلمانان پاکستان کی ضرورت ہے ورنہ آج، گذرے کل کے مقابلے میں جو کچھ ہے آئندہ کل اس سے بھی بڑھ کر ہوگا۔

۱۔ اتحاد کی کوششیں:

کانگریس انتخاب کے لیے تیاریوں میں مصروف تھی اور مسلم لیگ کا یہ حال کہ پارلیمانی بورڈ کی تشکیل بھی شش و پنج میں تھی۔ مسٹر جناح نے رابطوں کا سلسلہ شروع کیا اور سر فضل حسین کے پاس لاہور پہنچے۔ سر فضل حسین چھوٹو رام سے اتحاد کا فیصلہ کر چکے تھے۔ مسٹر جناح نے یہاں تک کہہ دیا کہ اسمبلی کے اندر چاہے جس کسی سے بھی اتحاد کریں لیکن انتخابات مسلم لیگ کی طرف سے لڑیں لیکن سر فضل حسین، چھوٹو رام کو چھوڑنے پر آمادہ نہ ہوئے اور مذاکرات ناکام ہو گئے یہی تھا مفہوم ''Which Devote itself to fighting Congress'' کا؟ یا کچھ اور؟ اب مسٹر جناح حضرت علامہ سے ملے آپ نے ہر طرح کی مدد اور تعاون کا یقین دلاتے ہوئے بتایا البتہ آپ اگر اودھ کے تعلقہ داروں یا بمبئی کے کروڑ پتی سیٹھوں کی قسم کے لوگ پنجاب میں تلاش کریں گے تو یہ جنس میرے پاس نہیں میں صرف عوام کی مدد کا وعدہ کرسکتا ہوں' اس پر مسٹر جناح کا دل ہی بلیوں نہیں اچھلا وہ خود بھی کرسی سے دو انچ اوپر اُٹھے اور جوش سے بولے مجھے صرف عوام کی مدد درکار ہے[۱۳] گویا مسلم لیگ کو عوامی جماعت بنانے پر اتفاق رائے

ہو گیا جو کامیابی کی پہلی ضمانت تھی اور ہے۔ مجلسِ احرار نے جو شرائط رکھیں اور اتحادِ ملت نے جو کچھ مانگا سر دست وہ جناح کے پاس (اختیار میں) نہ تھا تاہم تعاون کا وعدہ ہو گیا۔ ۸ مئی ۱۹۳۶ کو حضرت علامہ نے دوسرے لیگی رہنماؤں سے مل کر بیان دیا جس میں مسٹر جناح پر مکمل اعتماد کا اظہار کرنے کے بعد اس بات کی تردید کی کہ پنجاب میں ان کا مشن ناکام رہا۔ (۱۴) چار دن بعد مسلم لیگ لاہور کی تنظیمِ نو عمل میں آئی اور حضرت علامہ صدر منتخب ہوئے۔ ۲۱ مئی کو مسٹر جناح نے لیگ کے مرکزی پارلیمانی بورڈ کا اعلان کیا پنجاب کے لیے ماسوائے حضرت علامہ کے باقی تمام ممبران کا تعلق اتحادِ ملت اور احرار سے تھا۔ اسی سے پنجاب میں مسلم لیگ کی حالت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ بصورت دیگر یہ مسلم لیگ کی اتحادی کوششوں میں صدقِ ولی کا ثبوت ہے اور اس کے مقابلے میں (مولانا) ظفر علی خان کا احرار سے اختلاف کی بنا پر بورڈ سے علیحدگی اختیار کرنا ہے۔ دوسری طرف ۲۳ مئی کو حضرت علامہ نے (قائداعظم) محمد علی جناح کے ایک مکتوب کے جواب میں لکھا ''مجھے یہ جان کر مسرت ہوئی ہے کہ آپ کا کام آگے بڑھ رہا ہے۔ مجھے پوری توقع ہے کہ پنجاب کی جماعتیں بالخصوص احرار اور اتحادِ ملت تھوڑی بہت نزاع اور کش مکش کے بعد آخر کار آپ کے ساتھ شریک ہو جائیں گی...... تاہم ابھی کافی وقت ہے۔ ہمیں جلد ہی معلوم ہو جائے گا کہ رائے دہندگان اسمبلی میں اپنی نمائندگی اتحادِ ملت والوں کے سپرد کرنے کے متعلق کیا خیال کرتے ہیں'' (۱۵) حضرت علامہ نے یونینسٹ پارٹی سے بھی اتحاد کے لیے سلسلہ جنبانی جاری رکھی۔ ۲۵/ جون ۱۹۳۶ کے مکتوب میں لکھا ''یونینسٹ پارٹی کے مسلمان اراکین (واضح رہے کہ یہ پارٹی غیر فرقہ وارانہ تھی) مندرجہ ذیل اعلان کرنے کے لیے تیار ہیں کہ ''ان تمام امور میں جو مسلمانوں سے بحیثیت ایک کل ہند اقلیت سے متعلق ہیں وہ مسلم لیگ کے فیصلے کے پابند ہوں گے اور صوبائی اسمبلی میں کسی غیر مسلم جماعت کے ساتھ کوئی معاہدہ نہیں کریں گے۔ بشرطیکہ (صوبائی) مسلم لیگ بھی حسب ذیل اعلان کرے کہ:

> وہ اراکین اسمبلی جو مسلم لیگ کے ٹکٹ پر کامیاب ہو کر صوبائی اسمبلی میں آئیں گے وہ صرف اس جماعت یا فریق کے ساتھ تعاون کریں گے جس میں مسلمانوں کی تعداد سب سے زیادہ ہو گی۔ (۱۶)

ظاہر ہے یہ مسلم لیگ سے کل ہند سطح کا اتحاد نہ تھا، نہ یہ انتخابی اتحاد تھا۔ تاہم کسی غیر مسلم جماعت کے ساتھ کوئی معاہدہ نہ کرنے کا عزم ہی کافی سمجھا گیا۔ ۲۳/ اگست ۱۹۳۶ء کے مکتوب

میں لکھا:

میں نے اخبارات میں پڑھا ہے کہ آپ نے بنگال پرجا پارٹی (کرشک پروجا) اور پارلیمانی بورڈ میں مصالحت کرادی ہے۔اس کی شرائط وضوابط سے مجھے مطلع فرمائیے۔ چونکہ پروجا پارٹی بھی یونینسٹ پارٹی کی طرح غیر فرقہ وارانہ ہے۔اس لیے بنگال میں آپ کی مصالحت یہاں کے لیے بھی مفید ثابت ہوسکتی ہے۔ (۱۷)

ان مکاتیب سے بالکل واضح ہے کہ حضرت علامہ کو مسلمانوں کا اتحاد کتنا عزیز تھا اور کس کس طرح وہ اتحاد کے ذرائع تلاش کرتے رہے۔

۲۔ پالیسی سازی اور انتخابی سکیم:

علاوہ ازیں حضرت علامہ نے مسلم لیگ کی بنیادی پالیسی سازی میں بھی اہم تجاویز دیں۔انتخابی منشور کے لیے ایسٹرن ٹائمز میں مطبوعہ ایک گورداسپوری وکیل کے تراشے کے ساتھ جو مسودۂ سکیم ارسال کیا اس کی تفصیلات نہ مل سکیں۔لیکن ۹/جون ۱۹۳۶ء کے مکتوب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سکیم کا مقصد مسلمانوں کو نہ صرف ہندوؤں بلکہ حکومت سے متعلق لیگی پالیسی سے آگاہ کرنا تھا۔

مجھے امید ہے کہ بورڈ کی طرف سے جاری شدہ بیان میں تمام سکیم کی پوری تفصیل ہوگی...... ہندوستان کے مسلمانوں کی موجودہ حیثیت کا ہندوؤں اور حکومت دونوں سے متعلق اس میں برملا اور واضح ذکر ہونا چاہیے۔ (۱۸)

اس کی وضاحت ۲۸/مئی ۱۹۳۷ء کے مکتوب سے ہوتی ہے کہ مسلمانوں کی حیثیت سے کیا مراد تھی:

مسلمان محسوس کررہے ہیں کہ گزشتہ دوسو (۲۰۰) سال سے وہ برابر تنزل کی طرف جارہے ہیں۔ عام خیال یہ ہے کہ اس غربت کی وجہ ہندو کی ساہوکاری (سودخوری) اور سرمایہ داری ہے۔ یہ احساس کہ اس میں غیر ملکی حکومت بھی برابر کی شریک ہے۔ابھی پوری طرح نہیں ابھرا لیکن آخرایسا ہوکررہے گا۔ (۱۹)

ملاحظہ ہو ہندو تو مسلمانوں کا بیری تھا لیکن حضرت علامہ مسلمانوں کو احساس دلا رہے تھے کہ ان کی مشکلات میں غیر ملکی حکومت برابر کی شریک ہے تاکہ وہ اپنا مدمقابل صرف ہندو کو نہ سمجھیں اور ''لڑاؤ اور حکومت کرو'' کی چال میں نہ آسکیں، جس میں کانگریس بری طرح مبتلا تھی

اور توبہ توبہ کے نعرے لگا کر[۲۰] یہ زہر پیے جا رہی تھی، پلائے جا رہی تھی۔ حضرت علامہ نے جن دوسری باتوں کا ذکر ضروری بتایا وہ یوں تھیں:

۱- اب جب کہ قوم اس مصیبت سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھانا چاہتی ہے اور اس نے انتخاب کے لیے کل ہند سکیم (مسلم لیگ سکیم) تیار کر لی ہے۔ جس کی پابندی تمام صوبائی امیدوار کریں گے۔ تو وہی لوگ (جو صوبائی پالیسی پروگرام کے حامی ہیں اور غیر ملکی حکومت کے آلہ کار بنے ہوئے ہیں) پھر غیر ملکی حکومت کے اشارے پر مصروف عمل ہیں تاکہ قوم کو اپنی شیرازہ بندی میں ناکام کریں۔

۲- اسلامی اوقاف کا قانون جیسا کہ شہید گنج سے ظاہر ہُوا اور اسلامی ثقافت، زبان، مساجد اور قانونِ شریعت سے متعلق مسائل پر بھی بیان میں توجہ کرنے کی ضرورت ہے۔[۲۱]

۳- اس بیان میں یہ انتباہ بھی ہو کہ اگر ہندوستان کے مسلمانوں نے موجودہ سکیم کو اختیار نہ کیا تو نہ صرف یہ کہ جو کچھ گزشتہ پندرہ برسوں میں (۱۹۳۰ء کے خطبہ کے بعد سے) اُنھوں نے حاصل کیا ہے، ضائع کر بیٹھیں گے، بلکہ خود اپنے ہاتھوں سے اپنے قومی شیرازے کو پارہ پارہ کر کے اپنے نقصان کا باعث ہوں گے۔"[۲۲]

۸ دسمبر ۱۹۳۶ کے مکتوب میں لکھا:

میں ان (غلام رسول) کے اس بیان سے بالکل متفق ہوں کہ انتخابات سے کم از کم پندرہ روز پہلے آپ کی اس صوبے میں موجودگی نہایت ضروری ہے۔ آپ اس صوبے کے لوگوں کو اچھی طرح جانتے ہیں کہ ان پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔ وہ عام طور پر جذبات کی رو میں بہہ جاتے ہیں۔ اگر (مولانا) شوکت علی اور ایم کفایت اللہ انتخابات کے دنوں میں ان سے خطاب کریں تو مجھے یقین ہے کہ وہ سب آپ کی اور آپ کے امیدواروں کی حمایت کریں گے وگرنہ وہ کچھ اور کر بیٹھیں گے۔ اگر آپ تشریف نہ لا سکے تو مجھے خدشہ ہے کہ آپ آنے والی اسمبلی میں چار سے زیادہ حامیوں کو نہ پا سکیں گے۔[۲۳]

یہی ہوا سات مسلم حلقوں میں سے صرف دو میں کامیابی ہوئی۔ ایک سے ملک برکت علی اور دوسرے حلقے سے راجہ غضنفر علیخان، راجہ صاحب نے بھی کامیابی یونینسٹ پارٹی کے حوالے کر دی۔ احرار اور اتحادِ ملت اور کانگریس نے دو دو نشستیں حاصل کیں۔ ایک آزاد امیدوار ڈاکٹر سیف الدین کچلو جیتے انھیں بھی علامہ اقبال کی حمایت حاصل تھی۔ اتحادِ ملت کے خالد لطیف گابا مرکزی

اسمبلی کے لیے جیتے تھے اُنھوں نے استعفیٰ دے دیا۔ (مولانا) ظفر علی خان ان کی نشست پر کامیاب ہوئے وہ اس طرح کہ کانگریس کی مخالفت کی وجہ سے ملک برکت علی، میاں عبدالعزیز بار ایٹ لاء اور یونینسٹ پارٹی کی وزارت کی پارلیمانی سیکرٹری بیگم شاہنواز نے مخالف امیدوار کی باعزت دست برداری کے لیے مولانا کا ساتھ دیا۔ اس طرح حضرت علامہ کا ترتیب دیا ہوا ثالثی بورڈ مولانا کو کامیاب کرانے میں سرخرو ہوا۔ مولانا نے مسلم لیگ میں شمولیت اختیار کر لی اب مسلم لیگ کے دن پھرنے لگے اور پنجاب کے لیگی باغ میں اجڑنے کے بعد پھر بہار کا دور آیا۔ (۲۴)

۷/اکتوبر ۱۹۳۷ء کے مکتوب میں مسئلہ فلسطین کے حوالے سے لیگ کے لیے رابطہ عوامی مہم کا نادر موقع بتایا اور ایک قرارداد کی منظوری کے لیے غیر معمولی (ہنگامی) (Emergent) اجتماع کی طرف توجہ دلائی جس سے فلسطینی عربوں کے مفاد کے ساتھ مسلم لیگ کی مقبولیت میں بھی اضافہ ہونے کی بات کی۔ مکتوب کا متن یہ تھا:

> مسئلہ فلسطین نے مسلمانوں کو مضطرب کر رکھا ہے۔ مسلم لیگ کے مقاصد (تصورِ ملی) کے لیے عوام سے رابطہ پیدا کرنے کا ہمارے لیے نادر موقع ہے مجھے امید ہے کہ مسلم لیگ اس مسئلہ پر ایک زور دار قرارداد ہی منظور نہیں کرے گی بلکہ لیڈروں کی ایک غیر رسمی کانفرس میں کوئی ایسا لائحہ عمل بھی تیار کیا جائے گا جس میں مسلمان عوام بڑی تعداد میں شامل ہوسکیں۔ اس سے (ایک طرف تو) مسلم لیگ کی مقبولیت ہوگی اور (دوسری طرف) شاید فلسطین کے عربوں کو فائدہ پہنچ جائے۔ ذاتی طور پر میں کسی ایسے امر کے لیے جس کا اثر ہندوستان اور اسلام دونوں پر پڑتا ہو جیل جانے کے لیے تیار ہوں۔ مشرق کے عین دروازے پر ایک مغربی چھاؤنی (اسرائیل) کا قیام (ہندوستان اور اسلام) دونوں کے لیے پُر خطر ہے۔ (۲۵)

۳۔ اجتماعی مشاورت اور معاشی مسائل:

حضرتِ علامہ کسی بھی معاملے میں کسی بھی عوامی جماعت کے لیے خصوصی اجلاسوں کے برعکس، عوامی اجتماعی مشاورت کو کتنی اہمیت دیتے تھے اس کا اندازہ حضرتِ قائد کے ایک گشتی مراسلے نمبر ۵۲۶ مورخہ ۱۲ فروری ۱۹۳۸ کے جواب میں لکھے گئے ۱۷ فروری کے مکتوب سے ہوتا ہے۔ اس سے قبل وہ ۲۸ مئی ۳۷ کے مکتوب میں بھی اسی طرف توجہ دلا چکے تھے کہ ''مسلم لیگ کو آخر کار فیصلہ کرنا پڑے گا کہ وہ ہندوستان کے مسلمانوں کے بالائی طبقہ کی ایک جماعت بنی رہے گی یا مسلم جمہور کی، جنھوں نے اب تک بعض معقول وجوہ کی بنا پر اس (لیگ) میں کوئی

دلچسپی نہیں لی۔"(۲۶) یہ حوالہ مسلمانوں کی معاشی حالت سے متعلق ہے اور وہیں زیر بحث آئے گا۔ یہاں یہ دیکھنا مقصود ہے کہ حضرتِ علامہ عوامی مشاورت کو کتنی اہمیت دیتے تھے۔

"آپ کو اس امر کا پورا احساس ہوگا کہ اس خاص اجلاس میں جو مسئلہ زیر بحث آئے گا وہ بے حد اہم ہوگا اور تمام مسلمانانِ ہند بالخصوص پنجاب کے مسلمانوں پر اثر انداز ہوگا۔ یہ امر اس بات کا متقاضی ہے کہ کھلے اجلاس میں اہلِ بصیرت مسلمانوں کی بڑی سے بڑی اکثریت اس پر بحث کرے۔"(۲۷) اگر لیگ سول نافرمانی کا فیصلہ کرے تو مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس فیصلہ کا مدار انھیں لوگوں پر رکھا جائے جن پر اس تحریک کو کامیابی سے چلانے کا بوجھ ڈالا جائے گا۔"(۲۸)

حضرتِ علامہ اس معاملے میں اتنے سنجیدہ تھے کہ اُنھوں نے لکھا اگر نیا آئین اس کی اجازت نہیں دیتا تو اس کا نفاذ موخر کر دیا جائے اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو خصوصی اجلاس کی بجائے خاص کانفرنس بلائی جائے۔ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کا مکتوب الگ سے زیر بحث آئے گا لیکن عوامی جماعت کے لیے جمہور کی رائے کے ساتھ جس دوسری چیز کو حضرتِ علامہ مقبولیت کا معیار سمجھتے تھے وہ تھا معاشی مسئلہ یہی دو چیزیں تھیں جن سے غفلت بلکہ کھلی مخالفت ہمارے ہاں کی مذہبی قوتوں کی مسلسل ناکامی کا سبب بنتی رہی ہے، وہ لکھتے ہیں:

میرا ذاتی خیال یہی ہے کہ کوئی سیاسی تنظیم جو عام مسلمانوں کی حالت سدھارنے کی ضامن نہ ہو ہمارے عوام کے لیے باعثِ کشش نہیں ہوگی۔ (۲۹)

پنڈت جواہر لال نہرو نے جداگانہ قومی تشخص کے خلاف اسی حربے کو استعمال کیا تھا جس کے زیر اثر حضرت علامہ کو ۲۲/اپریل ۱۹۳۷ کے مکتوب میں لکھنا پڑا تھا:

چونکہ صورتِ حال نازک ہوتی جارہی ہے اور پنجاب کے مسلمانوں کا رجحان بعض ایسے وجوہ کی بناء پر جن کی تفصیل بتانا غیر ضروری ہے۔ (کیونکہ حضرت علامہ نے اس موضوع پر ایک مفصل خط بعد میں لکھنا تھا اور لکھا) کانگریس کی طرف بڑھتا جارہا ہے۔ (۳۰)

اس کا ایک ہی جواب تھا مسلمانوں کی معاشی حالت سدھارنے کی ضمانت اور اجتماعی مشاورت۔ چنانچہ ۱۲ فروری ۳۸ کے مکتوب میں اُنھوں نے صاف صاف لکھا...... ہماری درخواست ہے کہ آپ خاص اجلاس کی بجائے ہندوستانی مسلمانوں کی ایک خاص کانفرنس منعقد کریں جس میں ہر بالغ مسلمان کو شامل ہونے کی اجازت ہو۔"(۳۱)

حکومت سازی کے لیے بالغ رائے دہی پر اعتماد اور امورِ مملکت طے کرنے اور اجتماعی مسائل کا حل تلاش کرنے میں بالغ رائے دہی پر عدم اعتماد یہی ہماری سیاست کی ناکامی کی حقیقی بنیاد ہے۔ خصوصاً مذہبی قوتیں جو مسلمانوں کی اکثریت کو سوادِ اعظم اور ناجی بتاتی ہیں مگر مذہب میں اسی اعتماد کو سیاست میں عدم اعتماد کی نذر کر دیتی ہیں اور اکثریت کے فیصلے کو گمراہی پر محمول کر کے خود کو جھٹلاتی ہیں یہی تو تھا ''نٹشے کا جنون'' اجتماعی زندگی کی بنیاد ''حکومت سازی'' ہے اور اسلام نے اسے اجتماعی صوابدید پر چھوڑ دیا ہے۔ اسی اجتماعی صوابدید سے منتخب نمائندوں کو دیگر امور میں قرآن وسنت کی روشنی میں کھلے اختیار سے کام کرنے کا موقع دینا ہی مسائل کا حل ہے۔ ورنہ بے یقینی اور افراتفری مقدر۔

۴۔ آل انڈیا مسلم کنونیشن:

کانگریس نے ۹ مارچ ۱۹۳۷ کو دہلی میں ایک کل ہند قومی کنونیشن بلایا جس میں ہندوستان بھر سے صوبائی اسمبلیوں کے آٹھ سو کانگریسی اراکین شامل ہوئے۔ یہ کنونیشن ایک لحاظ سے کانگریس کی طرف سے سیاسی قوت کا مظاہرہ تھا اور فی الواقعہ ایک واحد قومی جماعت ہونے کا اعلان تھا۔ اب پنڈت جواہر لال نہرو بتا دینا چاہتے تھے کہ ہندوستان میں کانگریس ہی سب کچھ ہے اور مسئلہ محض معاشی ہے۔ اس لیے مسلمان رہنماؤں سے گفت وشنید کی کوئی اہمیت نہیں۔ حضرت علامہ نے حضرتِ قائد کو اگلے ہی دن (۲۰ مارچ) ایک مکتوب بھیجا جس میں جواباً کل ہند مسلم کنونیشن بلانے کو کہا۔ جس میں بلا لحاظِ جماعت تمام مسلم ممبرانِ صوبائی اسمبلی کے ساتھ نمایاں مسلمانوں کو شرکت کی دعوت دی جائے اور ہندوستان میں مسلمانوں کی طرف سے ایک منفرد اکائی ہونے کی حیثیت سے مسلم نصب العین پیش کر کے واضح کر دیا جائے کہ ثقافتی مسئلہ اتنا ہی اہم ہے جتنا کہ معاشی مسئلہ اہم ہے اور یہ بھی واضح کیا کہ ہم ملک کی دیگر ترقی پسند جماعتوں سے اتحاد کر سکتے ہیں لیکن اصل اہمیت مسلمانوں کی مکمل تنظیم کو حاصل ہے کیونکہ مسلم ایشیا کی آئندہ ترقی کا مدار اسی پر ہے۔ ''میں سمجھتا ہوں آپ بخوبی آگاہ ہیں کہ نئے دستور نے ہندوستان کے مسلمانوں کو کم از کم اس بات کا نادر موقع دیا ہے کہ وہ ہندوستان اور مسلم ایشیا کی آئندہ سیاسی ترقی کے پیش نظر اپنی قومی تنظیم کر سکیں۔ اگرچہ ہم ملک کی دیگر ترقی پسند جماعتوں کے ساتھ تعاون کے لیے تیار ہیں۔ تاہم ہمیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ ایشیا میں

اسلام کی حقیقی اخلاقی اور سیاسی طاقت کے مستقبل کا انحصار بہت حد تک مسلمانوں کی مکمل تنظیم پر ہے اس لیے میری تجویز ہے کہ آل انڈیا مسلم کنونیشن منعقد کریں۔‘‘(۳۲)

حضرت علامہ اس قسم کی ایک کانفرنس خود بھی ۱۹۳۰ء میں منعقد کرا چکے تھے اور یہی وہ کانفرنس تھی جو بالآخر نہرو رپورٹ کو جس میں کسی قسم کی ترمیم بھی ناقابلِ قبول سمجھی گئی تھی، راوی سپرد کرانے میں کامیاب ہوئی آج نیا دستور مسلمانوں کو جو کچھ بھی دے رہا تھا وہ اسی کانفرنس کا نتیجہ تھا۔ ورنہ کانگریس تو اس وقت بھی ہندوستان میں لاشریک لہ کا نعرہ لگا کر نکلی تھی۔ اب چونکہ اسے کہیں زیادہ بہتر مواقع میسر تھے۔ چنانچہ حضرت علامہ نے پھر اسی طرح کے اقدام کی ضرورت کا احساس دلایا۔ اس کنونیشن کے حق میں دیے گئے دلائل ان مقاصد کے حصول کے حق میں تھے:

۱۔ اس کنونیشن میں پوری قوت اور قطعی وضاحت کے ساتھ بیان کر دیں کہ سیاسی مطمعِ نظر کی حیثیت سے مسلمانانِ ہند ملک میں جداگانہ وجود رکھتے ہیں۔

۲۔ یہ انتہائی ضروری ہے کہ اندرون اور بیرونِ ہند کی دنیا کو بتا دیا جائے کہ ملک میں صرف اقتصادی مسئلہ ہی تنہا ایک مسئلہ نہیں ہے۔ اسلامی نقطہ نگاہ سے ثقافتی مسئلہ ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے اپنے اندر زیادہ اہم نتائج رکھتا ہے اور کسی صورت بھی یہ اقتصادی مسئلہ سے کم اہم نہیں ہے۔‘‘

۳۔ اس کنونیشن سے ہندوؤں پر عیاں ہو جائے گا کہ کوئی سیاسی حربہ خواہ کیسا ہی عیارانہ کیوں نہ ہو، پھر بھی مسلمانانِ ہند کو اپنے ثقافتی وجود کی طرف سے غافل نہیں کر سکتا۔

۴۔ ایسے مسلم اراکین اسمبلی کی حیثیتوں کا امتحان ہو جائے گا جنھوں نے مسلمانانِ ہند کی امنگوں اور مقاصد کے خلاف جماعتیں قائم کر رکھی ہیں۔(۳۳)

۵۔ دستور ۱۹۳۵:

۱۹۳۵ء میں ہندوستان کو صوبجاتی خودمختاری پر مبنی ہوم رُول کی اجازت ملی اور ۳۶۔۳۷ کے موسم خزاں میں انتخابات کی بہار آئی تھی لیکن مسلم لیگ کا چمن اجاڑ ہی رہا۔ مسلمانوں کو خود مسلم اکثریتی صوبوں میں بھی وہ حیثیت حاصل نہ ہو سکی جس کی توقع تھی۔ حضرت علامہ اسی کا رونا ۲۷ء سے روتے آئے تھے چنانچہ اُنھوں نے کئی دیگر وجوہات کے علاوہ اس مایوسی کی اصل وجہ خود آئین کو بتایا۔ جو اُن کے خیال میں مسلم مفاد کے تحفظ کی بجائے نقصان کا باعث تھا۔

اس کی تدوین اس طرح کی گئی ہے کہ صرف ہندو اور بالائی طبقات اس سے فیض یاب ہو سکتے ہیں۔ گویا جمہوری اصول ''گنتی'' پسِ پشت ڈال کر دیہی اور شہری کے علاوہ مخصوص مالی پوزیشن کو بنیاد بنایا گیا تھا۔ حضرتِ علامہ کا وہ شعر جسے اکثر خدائی چوبدار اپنے مفروضہ دوقومی نظریے کے حق میں استعمال کرتے ہیں دراصل اسی جمہوری اصول کی یاددہانی اور ہندوستانی کے لیے ارزانی فرمودہ ''تول'' کے خلاف احتجاج تھا:

جمہوریت اک طرز حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

اور اس میں ''بندوں'' کے لفظ پر کبھی کسی نے توجہ نہیں دی جو ''ہوم رُول بزیرِ برطانوی تولیت'' پر کڑا طنز تھا۔ غلامی اور اختیار کب یک جا ہو سکتے ہیں۔ فیصلے تو صرف مردانِ حُر کے ہوتے ہیں۔ جو استبداد کے خلاف مظلومانِ کربلا کا ساتھ دیتے ہوئے جانوں سے بے پرواہ ہو جائیں۔ ''دیدۂ بینا'' صرف انھیں کے لیے خاص ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر ''تول'' ہی جاری رہتا اور ''گنتی'' کو پسِ پشت ڈال دیا جاتا تو پاکستان بن جاتا؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو پھر پاکستان کے سببِ تخلیق اور جوہرِ تخلیق کی نفی، نظریہ پاکستان کی نفی نہیں تو اور کیا ہے؟ حضرتِ علامہ نے دستور کو اسی حوالے سے ہدفِ تنقید بنایا تھا۔ نیز اسے معاشی مسئلہ سے اغماض کا الزام دیا تھا۔

۱۔ نیا دستور کچھ اس قسم کا ہے کہ مسلم اکثریتی صوبوں میں بھی مسلمانوں کو غیر مسلموں کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلم وزارتیں کوئی مناسب کارروائی نہیں کر سکتیں بلکہ انھیں خود مسلمانوں سے ناانصافی برتنا پڑتی ہے۔ تاکہ وہ لوگ جن پر وزارت کا انحصار ہے خوش رہ سکیں اور ظاہر کیا جا سکے کہ وزارت قطعی طور پر غیر جانبدار ہے (جس سے صرف ایک ہی نتیجہ حاصل ہوسکتا ہے مسلم نمائندہ جماعتوں کی طرف سے مسلمانوں کی بددلی اور مایوسی)

۲۔ ہندو اکثریتی صوبوں میں ہندوؤں کو قطعی اکثریت حاصل ہے تاکہ وہ مسلمانوں کو بالکل نظر انداز کر سکیں جب کہ مسلم اکثریتی صوبوں میں مسلمانوں کو کاملاً ہندوؤں پر انحصار کرنے پر مجبور کر دیا گیا ہے۔ (گویا حضرت علامہ حاصلِ موجود کو آگے کی طرف لے جانے کا اقدام چاہتے تھے۔)

۳۔ علاوہ ازیں یہ اقتصادی مسئلہ کا بھی حل نہیں ہے۔ جو مسلمانوں کے لیے بہت زیادہ جان

کاہ بن چکا ہے۔ (۳۴)

۲۸ مئی ۳۷ء کے مکتوب میں تیسری مذکورہ بالا شق کی وضاحت یوں کی گئی:

نئے دستور کے تحت اعلیٰ ملازمتیں تو بالائی طبقوں کے بچوں کے لیے مختص ہیں اور ادنیٰ ملازمتیں وزراء کے اعزاء و احباب کی نذر ہو جاتی ہیں دیگر امور میں بھی ہمارے سیاسی اداروں نے مسلمانوں کی فلاح و بہبود کی طرف کبھی غور کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی روٹی کا مسئلہ روز بروز نازک ہوتا جا رہا ہے۔ (۳۵)

ایک موجودہ مسئلہ کی طرف سے آنکھیں بند کر کے نہرو کے لادین اشترا کی پروگرام پر برسنا شاید آسان تھا لیکن حضرت علامہ ۱۹۰۳ء میں اپنی اولین تصنیف علم الاقتصاد میں واضح کر چکے تھے کہ ایسا اقتصادی نظام جو لوگوں کی نفسیاتی ساخت سے متصادم اور وحشیانہ تفاوتِ مدارج کا روادار ہو کبھی کامیاب نہیں ہوگا نہ لوگ اسے قبول کریں گے لہٰذا نہرو پروگرام کا توڑ معاشی مسئلہ کی اہمیت کو سمجھنا اور اس کے لیے ایسا ٹھوس پروگرام دینا جو اسلام کے عین مطابق ہو، مسلم سیاسی جماعتوں کو مقبول بنا سکتا ہے اور اسلام کی حفاظت کی ضمانت بن سکتا ہے۔ حضرتِ علامہ نے اسلام کی حفاظت، مسلم لیگ کی مقبولیت اور مسلم عوام کی حقیقی ضرورت، تینوں کی طرف کما حقہ توجہ دینے کو اہم سمجھا صرف نہرو پروگرام کے خلاف بول کر حقیقی مقاصد کو اس مخالفت کے شوق کی بھینٹ چڑھانا اسلام اور مسلمان کی خدمت نہ ہوتی۔ (نہ پاکستان میں ہوسکی)

۴۔ مجھے تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ نیا دستور ہندوؤں کی خوشنودی کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ (۳۶)

۵۔ لہٰذا واضح ہو کہ ہمارے پاس اس دستور کو رد کرنے کے خاص وجوہ موجود ہیں۔ (۳۷)

۶۔ کمیونل ایوارڈ:

۱۔ ''ہم فی الوقت خانہ جنگی کی حالت میں ہیں اگر فوج اور پولیس نہ ہو تو یہ خانہ جنگی دیکھتے ہی دیکھتے پھیل جائے گزشتہ چند ماہ سے ہندو مسلم فسادات کا ایک سلسلہ قائم ہو چکا ہے۔ صرف شمال مغربی ہندوستان میں گزشتہ تین ماہ میں کم از کم تین فرقہ وارانہ فسادات ہو چکے ہیں اور کم از کم چار وارداتیں ہندوؤں اور سکھوں کی توہین رسالت کی ہو چکی ہیں۔ ان چاروں مواقع پر رسول اللہؐ کی اہانت کرنے والوں کو قتل کر دیا گیا ہے۔ سندھ میں

قرآن مجید کو نذرِ آتش کرنے کے واقعات بھی پیش آئے ہیں۔ میں نے تمام صورتِ حال کا اچھی طرح جائزہ لیا ہے اور ''مجھے یقین ہے کہ اس صورتِ حال کے اسباب نہ مذہبی ہیں نہ اقتصادی بلکہ خالص سیاسی ہیں یعنی مسلم اکثریتی صوبوں میں بھی ہندوؤں اور سکھوں کا مقصد مسلمانوں پر خوف و ہراس طاری کرنا ہے۔''(۳۸)

۲۔ کانگریس کے صدر نے تو غیر مبہم الفاظ میں مسلمانوں کے جداگانہ سیاسی وجود سے ہی انکار کر دیا ہے۔ ہندوؤں کی دوسری جماعت یعنی مہا سبھا نے جسے میں ہندوؤں کی حقیقی نمائندہ سمجھتا ہوں بار ہا اعلان کیا ہے کہ ہندوستان میں ایک متحدہ ہندو مسلم قوم کا وجود ناممکن ہے۔(۳۹)

چنانچہ حضرت علامہ نے ۷/ اکتوبر ۱۹۳۷ کے مکتوب میں تجویز کیا کہ ''مسلم لیگ لکھنؤ اجلاس میں مناسب قرارداد کی صورت میں کمیونل ایوارڈ سے متعلق اپنی پالیسی کا اعلان یا مکرر وضاحت کرے۔''(۴۰) حضرت علامہ نے صرف یہی نہیں کہا بلکہ قرارداد کی نوعیت بھی بیان کر دی:

مسلم لیگ یہ قرارداد پاس کرے کہ کوئی صوبہ دوسری اقوام کے ساتھ کمیونل ایوارڈ سے متعلق کوئی سمجھوتہ کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ یہ ایک کل ہند مسئلہ ہے اور صرف مسلم لیگ ہی کو اس کا فیصلہ کرنا چاہیے۔

حضرت علامہ نے قائداعظم کو ایک قدم اور آگے بڑھنے کی تجویز بھی دی کہ وہ فرقہ وارانہ مسئلہ پر فی الوقت کسی سمجھوتے کی بحث کو موقوف رکھیں۔ ''ممکن ہے آپ ایک قدم آگے بڑھ کر کہیں کہ موجودہ فضا کسی فرقہ وارانہ سمجھوتے کے لیے مناسب نہیں۔''(۴۱)

گویا پسِ تحریر'' حضرتِ علامہ کی بصیرت کا ثبوت ہوا کرتی تھی۔ جسے وہ بطور تجویز پیش کر دیتے تھے تاکہ معاملہ اگر ''فی الوقت'' طے نہ ہونے کو آئے تو اگلی سمت بھی سامنے ہو اور کوئی ایسا ارتجالی فیصلہ عالمِ مایوسی میں نہ ہو جائے جو سب کیے کرائے پر پانی پھیر دے۔

۷۔ سوشل ڈیما کریسی:

پنڈت جواہر لال نہرو نے ۱۹/ مارچ ۱۹۳۷ء کے آل انڈیا نیشنل کنونشن میں اقتصادی مسئلہ کو ہندوستان کا بنیادی مسئلہ قرار دیا تھا اور سوشل ڈیما کریسی کو اس کا واحد حل بتایا تھا۔ ۲۰

مارچ کو اس بیان کی خبریں اخبارات میں آئیں تو حضرتِ علامہ نے کانگریس کے تازہ جال کی کشش کو مدنظر رکھتے ہوئے کمالِ تدبر سے کام لیا اور ''نمائشی اداروں'' کے برعکس جذبات بھڑکانے سے گریز کی ان کے نزدیک یہ جنوں ہمیشہ مقاصد کے برعکس اثر دکھاتا ہے (ملاحظہ ہو سودیشی تحریک سے متعلق بیان) چنانچہ اُنھوں نے یکے بعد دیگرے خطوط لکھے۔ ۲۰ مارچ کے مکتوب میں جمہوری روح بیدار کرنے اور مسلمانانِ ہند کو یہ باور کرانے کے لیے کہ مسلم لیگ کانگریس سے بہتر حل ''روٹی کے مسئلہ'' کا رکھتی ہے۔آل انڈیا مسلم کنونشن بلانے کی تجویز دی جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔۲۲ ؍اپریل کے خط میں اہلِ پنجاب کے کانگریس کی طرف بڑھنے کے روز افزوں رجحان کا ذکر کیا (جس میں بنیادی کردار زمیندارہ لیگ کا تھا) ۲۸ مئی کے مکتوب میں اس رجحان کے اسباب کا تجزیہ کیا اور تین امور کو سامنے رکھا۔

(i) پہلی بات تو یہ کہ جواہر لال نہرو کی قوم سوشل ڈیما کریسی کی متحمل نہیں ہوسکتی اس لیے کہ یہ تو ایک غیر طبقاتی معاشرہ چاہتی ہے اور ہندو دین دھرم کے تحت طبقات میں بٹے ہوئے ہیں۔ بدھ مت کا ظہور اسی وجہ سے ناکام رہا۔لہٰذا اس سے خون خرابہ ہی ہوگا۔ (۴۲) یہ تو ہندو کے لیے پیغام تھا

(ii) اس کے لیے بہترین میدان مسلم معاشرہ ہے جو طبقاتی تقسیم سے پاک ہے۔

(iii) لیکن ایسا تو اسی صورت میں ممکن ہے جب اسلام آزاد اور مسلمان مضبوط ہوں۔مخلوط ہندو مسلم معاشرے میں تو یہ نظام پروان چڑھنے سے رہا۔لہٰذا اس کے لیے ایک آزاد اسلامی ریاست یا ریاستوں کی اشد ضرورت ہے۔اس کے بعد حضرتِ علامہ نے سوال کیا۔کیا مسلم لیگ اس حوالے سے عوام کو حرکت میں لانے کو ترجیح دے گی؟ اگر نہیں تو ہمارے عوام کے لیے باعثِ کشش نہیں ہوسکتی۔''

خطبہ الہ آباد میں حضرتِ علامہ نے ثقافتی مسئلہ کی اہمیت بیان کی تھی وہ اب بھی اپنی جگہ اہم تھا۔لیکن اس ثقافتی اہمیت کے لیے مسلم لیگ کو جس حوالے سے پرکشش بنانا مقصود تھا وہ اقتصادی مسئلہ تھا اور چونکہ یہ ایک خیالی بحث نہ تھی بلکہ ایک طرز حکومت تھا اس لیے تخلیق پاکستان میں سوشل ڈیما کریسی کے کردار کو ثقافتی مسئلہ کی بنیاد سمجھے بغیر کوئی چارہ کار نہیں اور یہی وہ موضوع ہے جو اقبال کے نظریہ پاکستان کو سمجھنے میں حقیقی مدد دے سکتا ہے۔اس پر ٹھنڈے دل سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔

۱۔ ہمارے ہاں آزادی کے بعد کیمرج کے دوقومی نظریے کی بلند آہنگی کی طرح حضرت علامہ اور قائداعظم کے بیانات میں سوشل ڈیما کریسی سے متعلق بیانات پر کسی بھی بحث کو راہ نہیں ملی حالانکہ جدید دوقومی نظریے کے حمایتی اچھی طرح جانتے ہیں کہ ان کے کندھوں پر بننے والا بنگلستان لادین سوشل ڈیما کریسی کے حوالے سے ہی غذا پاتا رہا ہے۔ لہٰذا اس کی اہمیت سے انکار نہ کل ممکن تھا نہ آج ممکن ہے۔ اس موضوع پر جو نزاعی بحثیں ہوئیں میرے خیال میں ان کا تعلق حضرت علامہ یا حضرت قائد کے افکار سے قطعاً نہ تھا۔ یہ نزاع اپنے اپنے مقاصد و مراجع اور آرزوؤں اور مفادات کے مطابق ان بیانات کی من پسند تاویلات کے درمیان تھا۔ لادین اشتراکی روس کی لابی اسے اپنے حق میں استعمال کرتی رہی تو مغربی مفادات کے محافظ، اسلام کو اشتراکیت کے خلاف بند کے طور پر استعمال کر کے بدنام کرتے رہے۔ دراصل وہ سوشل ڈیما کریسی جسے علامہ اقبال نے اسلام کی طرف رجوع قرار دیا تھا وہ ان ہر دو فریق کے تصورِ اسلام سے بالکل مختلف ہے۔ یہ نہ ایک بلاک کی خوشنودی کا نام ہے نہ دوسرے بلاک کی اندھی تقلید کا نام۔ یہ ایک ایسی راہ ہے جسے حقیقی اسلام کے علاوہ دوسرا کوئی لیبل نہیں دیا جا سکتا۔ لفظ پرستی کی عادت ترک کر کے معروضی حالات اور عصری تقاضوں پر نظر رکھ کر بات کی جائے تو اقبال اور قائداعظم کی سوشل ڈیما کریسی۔ جدید اسلامی جمہوری فلاحی مملکت کے تصور کے سوا کچھ اور نہیں۔ جس طرح حضرتِ علامہ نے اسے پیش کیا ہے وہ ایک ایسی سیدھی اور متوازن راہ ہے جس پر ایک نہ ایک دن مغربی سرمایہ دار جمہوریت نے آگے بڑھ کر قبضہ کرنا ہے تو اشتراکی روس کو اس کی طرف واپس لوٹنا ہے اس لیے کہ لادینی جبر ہے، چاہے وہ مغربی سرمایہ پرست جمہوریت کی لادینی ہو یا روسی مادیت پرست اشتراکی لادینی اور فطرتاً آزاد پیدا ہونے والا انسان تادیر اس جبر کو برداشت نہیں کر سکتا۔

سر فرانسس ینگ ہسبنڈ کے نام ۳۰ جولائی ۱۹۳۱ء کے مراسلے میں جو سول اینڈ ملٹری گزٹ میں شائع ہوا حضرتِ علامہ نے ان خیالات کو پوری شرح و بسط سے بیان کیا تھا۔ یعنی اس اصطلاح کے استعمال سے کوئی پانچ چھ سال پہلے۔ جسے دیکھنے کے بعد یہ نہیں کہا جا سکتا کہ

حضرت علامہ نے اس ''سوشل ڈیما کریسی کی اصطلاح بغیر سوچے سمجھے استعمال کر لی اور اس کے لیے مسلم معاشرت کو پورے یقین کے ساتھ اس کے لیے موزوں میدان قرار دے دیا سوشل ڈیما کریسی، معیشت اور سماجی معاشرت کے نظام کی مشترک اصطلاح ہے۔ ایسی جمہوری حکومت جو سماجی انصاف پر قائم ہو۔ اسلام ''اقامتِ الصلوٰۃ'' پر زور دیتا ہے اور یہ دراصل عبادات اور معاملات کے حوالے سے اسلامی نظامِ اجتماع کی قرآنی اصطلاح ہے۔ جس کی بنیاد ایمانِ بالغیب ہے۔ توحید باری، ختم رسالت اور وحی، جس کا مظہرِ مشہود، اَمۡرُھُمۡ شُوۡرٰی بَیۡنَھُمۡ اور انفاق ہے۔ یہ جماعت ملت ہے۔ جس کے لیے محاسبہ (ایقان بالآخرۃ) کا ظہور نظامِ عدل میں ہوتا ہے۔ یہی ہے اقبال کی سوشل ڈیما کریسی۔ جس نے اس اجتماعی خودی (مسلم کردار) کو اپنا لیا اقبال کے نزدیک وہی ''مہدی'' ہے۔ مہدی کا کیا کردار روایات میں مذکور ہے؟

یعمل بسنة نبیھم (ای اَمۡرُھُمۡ شُوۡرٰی بَیۡنَھُمۡ)

ویقسم المال صحاحا بالسویة بین الناس (۴۳)

پس یہی لوگ متقی ہیں اور یہی مہدی (ہدایت یافتہ) اُولٰٓئِکَ عَلٰی ھُدًی مِّنۡ رَّبِّھِمۡ ق وَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الۡمُفۡلِحُوۡنَ۔ (۴۴)

اسی معاشرے کو وہ فلاحی معاشرہ کہا جا سکتا ہے جسے جدید اصطلاح میں ''سوشل ڈیما کریسی'' لکھا گیا۔ آپ جدید روحانی تقاضوں کے تحت اس کا کوئی پرکشش نام رکھ لیں۔ ناموں سے کیا ہوتا ہے۔ حضرت علامہ نے تو اس اسلامی ریاست کے نام پر کبھی غور نہیں کیا، جس کے لیے وہ یہ نظام تجویز کر رہا تھا۔ اب آیئے سر ہسبنڈ کے نام مراسلے پر نظر دوڑائیں۔

ا۔ میرا ذاتی خیال ہے کہ روسی لوگ فطرتاً لامذہب نہیں ہیں بلکہ میری رائے میں وہاں کے مرد اور عورتوں میں مذہبی میلان بدرجہ اتم پایا جاتا ہے (بسبب یہودی ہونے کے) روس کے مزاج کی موجودہ منفی حالت غیر معینہ عرصہ تک نہیں رہے گی۔ یہ اس لیے کہ کسی سوسائٹی کا انتظام دہریت (مادی جبر یا احکامِ تکوینی) کی بنیاد پر دیر تک قائم نہیں رہ سکتا۔ (مطلب یہ کہ یہ رجعت پسندانہ منفی رویہ ایک ردعمل ہے اور اسے مثبت انداز اختیار کرنا ہوگا) حالات اپنے معمول پر آ جانے کے بعد جونہی لوگوں کو ٹھنڈے دل سے سوچنے کا موقع ملے گا۔ انھیں یقینی طور پر اپنے

نظام کی مثبت بنیاد (احکام تشریعی یا خالصِ اخلاق نقطۂ نظر) کی تلاش کرنا ہوگی۔
اگر بالشوزم میں خدا کی ہستی کا اقرار شامل کر دیا جائے تو بالشوزم اسلام کے بہت قریب تر آ جائے گا اس لیے میں متعجب نہ ہوں گا اگر کسی زمانے میں اسلام روس پر چھا جائے یا روس اسلام پر۔ اس چیز کا انحصار زیادہ تر اس حیثیت پر ہوگا جو نئے آئین میں ہندوستان (اب پاکستان) کے مسلمانوں کی ہوگی۔''[۴۵]
حضرت علامہ کی پیش گوئی گورباچوف کے آئینی اصلاحات نے سچ ثابت کر دی لیکن یہ اشتراکیت میں انقلاب نہیں، اپنی اصل جمہوریت کی طرف واپسی ہے۔ لہٰذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ روس کی یہ تازہ تگ و تاز کیا رنگ لائے گی؟ یہ سوال حضرتِ علامہ کی درج بالا پیش گوئی کا دوسرا حصہ ہے۔ جو مسلمانوں کی حیثیت (مَا بِاَنْفُسِہِمْ) سے مشروط ہے۔ اگر ہم اپنی مفروضہ تاویلات پر کفر و اسلام کی بے مقصد بلکہ منفی اثر جنگوں میں اپنی صلاحیتیں صرف کرنے کی بجائے اسلام کے نظام العفو کو جو مہدی (ہدایت یافتہ اور مفلح) ہونے کی شرائط میں سے ہے رائج کر چکے ہوتے اور بقول اقبال اپنی خودی (مسلم کردار) کا یہ اظہار ہمیں ''آخر الزمانی'' بنا چکا ہوتا تو روس واپس سرمایہ دار جمہوریت کی طرف لوٹنے کی بجائے (جو مغرب و مشرق کے اتحاد کی صورت میں کم از کم مسلم ایشیا کے لیے انتہائی تباہ کن ہوگا) اپنے ہمسایہ کی طرف ہاتھ بڑھاتا۔ اس صورت میں صرف ''خدا کی ہستی کا اقرار'' ہی نئے ارتقائی انقلاب کے لیے کافی ہوتا لیکن باہمی خانہ جنگی سرحدی تنازعات، سیاسی عدم استحکام، آئینی ابہام، نظریاتی اور مسلکی افتراق کیا یہ روس پر چھا جانے کی علامات ہیں؟
ع کیا زمانے میں پنپنے کی یہی باتیں ہیں؟ ذمہ دار کون؟
اسلام، دائیں بائیں کا نام نہیں صراطِ مستقیم کا نام ہے جو اس سے دائیں ہٹے کہ بائیں شُذَّ فِی النَّار اور آج ہمارا معاشرہ جن آفات کی زد میں ہے اس سے بڑی آگ اور کیا ہو سکتی ہے جس قوم کا حال یہ ہو اس کا مقام معلوم! یہ ہے فکرِ اقبال میں جنت دوزخ کے لیے ''حال و مقام'' کی بحث کا ٹھوس جواب یہاں کے اندھے بالآخر اندھے۔
۲۔ اگر کوئی شخص یہ خیال کرے کہ جمہوریت کامل سیاسی سکون کی ضمانت ہے تو وہ تاریخ سے بالکل ناواقف ہے۔ حقیقت اس کے بالکل الٹ ہے۔ جمہوریت میں ایسی تمام خواہشات و شکایات کو پھر ابھرنے کا موقع ملتا ہے۔ جنھیں شخصی دور میں دبایا گیا ہو یا پورا نہ کیا گیا ہو۔

جمہوریت ایسی آرزوؤں اور تمناؤں کی موجد ہوتی ہے، جو بعض اوقات نا قابلِ عمل ہوتی ہیں۔ یہ اختیار کا آسرا نہیں لیتی بلکہ تقریروں، اخباروں اور پارلیمنٹ میں بحث تمحیص سے قوت حاصل کرتی ہے (جب کہ شخصی دور میں منہ بند ہوتے ہیں اور جمہوریت میں شخصی دور کے پروردہ اسی آزادی کو منفی مقاصد کے لیے استعمال کرتے ہیں جس سے جمہوریت بدنام ہوتی ہے) لیکن حالات کے پیش نظر (اپنی ضابطہ پسندی کی بدولت) لوگوں کو کسی ایسے حل کو قبول کر لینے پر آمادہ کر لیتی ہے جو معیاری تو نہیں ہوتا (کیونکہ اکثر ان میں غیر جمہوری قوتوں کے سیاسی مقاصد غالب رہتے ہیں) لیکن قابلِ عمل ہوتا ہے۔[۴۶] جمہوری طرزِ حکومت میں طرح طرح کی دِقتیں پیش آتی ہیں مگر انسانی تجربہ اس بات کو ثابت کر دیتا ہے کہ دقتیں نا قابل عبور نہیں۔ یہ مسئلہ ہمیشہ سے اعتقاد سے متعلق رہا ہے۔ (جن کے اعتقاد میں جمہوری روایات کی گنجائش نہ ہو وہ ان مشکلات کو جمہوریت کے خاتمے کے لیے استعمال کر کے ان دِقتوں کو اور بھی گھمبیر بنا دیتے ہیں) اور آج بھی یہی صورت ہے۔ ہمارے اعتقاد کا دارومدار رواداری اور شعور پر ہے۔''[۴۷] معمولی سوجھ بوجھ کا مالک بھی اس اقتباس کی روشنی میں وطن عزیز کے موجودہ دکھوں کے اسباب وعوامل کی شناخت کر سکتا ہے۔ یہ تفصیلات اس لیے ضروری تھیں کہ حضرت علامہ کے مکتوب ۲۸ مئی ۱۹۳۷ کے مندرجات سے پیدا کی گئی الجھنوں کو کھولا جا سکے۔ حضرت علامہ کے اس مکتوب سے آزاد اسلامی ریاست کے مسلم کردار (نظریۂ پاکستان) کی نشان دہی ہوتی ہے۔

حضرت علامہ لکھتے ہیں:

جواہر لال نہرو کی بے دین اشتراکیت مسلمانوں میں کوئی اثر پیدا نہ کر سکے گی۔ لہٰذا سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کی غربت کا علاج کیا ہے؟ مسلم لیگ کا سارا مستقبل اس بات پر منحصر ہے کہ وہ اس مسئلہ کو حل کرنے کے لیے کیا کوشش کرتی ہے۔ اگر مسلم لیگ نے اس ضمن میں کوئی وعدہ نہ کیا تو مجھے یقین ہے کہ مسلم عوام پہلے کی طرح اس سے بے تعلق رہیں گے (مسلم لیگ سے بے تعلق رہنا کیا لیگی نصب العین، آزاد اسلامی ریاست سے بے تعلق رہنے کو مستلزم نہیں؟)

''خوش قسمتی سے اسلامی قانون کے نفاذ میں اس کا حل موجود ہے اور موجودہ نظریات کی روشنی میں اس میں مزید ترقی کا امکان ہے۔ اسلامی قانون کے طویل وعمیق مطالعے کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اگر اس نظام قانون (اسلام) کو اچھی طرح سمجھ کر نافذ کیا جائے تو ہر شخص کے لیے کم از کم حقِ معاش محفوظ ہو جاتا ہے''[۴۸] (حقِ معاش محفوظ ہو جانا اور شے ہے اور چھینا

چھپٹی اور شے۔ اول الذکر اسلام ہے ثانی الذکر اشتراکیت۔ یہ اور بات ہے کہ اول الذکر اس وقت تک نافذ العمل نہیں ہوسکتا جب تک سرمایہ دار مٹھیاں نہ کھول لیں اگر وہ کسی طرح نہ مانیں جس طرح کہ ہو رہا ہے تو پھر ثانی الذکر ہی ول الذکر کا مرحلہ اول ثابت ہوگا لہٰذا اشتراکی روس (بجوائے حدیث گنجے سانپوں کی صورت میں) مسلط ہو کر رہے گا۔ یہ سرمایہ پرستی اور سرمایہ پرستی کی حفاظت میں اسلام کے استعمال کا فطری نتیجہ (تقدیر) ہے جسے فتووں سے نہیں روکا جا سکتا۔ عذاب کی کئی صورتیں ہوتی ہیں اور ایک بدیہی صورت یہ بھی ہے۔ اشتراکیت چھینتی ہے اقتصادی قوتوں سے اور سابق سرمایہ داروں اور محروموں کو محرومی میں مساوات دے کر نابرابری کو ختم کر دیتی ہے۔ لہٰذا اس سے خطرہ صرف سرمایہ داروں کو ہے اسلام کو نہیں اور اگر اسلام کو کوئی گزند پہنچتی ہے تو اس کا ذمہ دار بھی سرمایہ دارا ور وہ مذہبی قوت ہے جس نے اسلام کو سرمایہ دار کا محاسب بنانے کی بجائے محافظ بنایا ہے) حضرت علامہ نے لیگی رہنماؤں کو بوساطت حضرتِ قائداسی حوالے سے متنبہ کیا:

> اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلمانانِ ہند کی (لادین سوشل ڈیما کریسی کے پیشِ نظر غربت کے ہاتھوں) نازک صورتِ حال کا آپ کو پورا پورا احساس ہے۔ مسلم لیگ کو آخر کار یہ فیصلہ کرنا پڑے گا کہ وہ ہندوستان کے مسلمانوں کے بالائی طبقوں کی ایک جماعت بنی رہے گی یا مسلم جمہور کی جنھوں نے بعض معقول وجوہ (درج بالا حقائق سے غفلت) کی بنا پر اس میں کوئی دلچسپی نہیں لی۔ میرا ذاتی خیال یہی ہے کہ کوئی سیاسی تنظیم جو عام مسلمانوں کی حالت سدھارنے کی ضامن نہ ہو۔ ہمارے عوام کے لیے باعثِ کشش نہیں ہوسکتی۔ [۴۹]

حضرت علامہ کا یہ انتباہ آج بھی اتنا ہی سچا اور برحق ہے جتنا کل تھا خصوصاً ہماری مذہبی جماعتوں کے لیے (بشرطیکہ صرف بحیثیت جماعت اقتدار ان کا مطمحِ نظر نہ ہو) اس سے بہتر اور کوئی نسخہ نہیں ہوسکتا حضرت علامہ نے لکھا:

> موجودہ مسائل (غربت) کا حل مسلمانوں کے لیے (غیر طبقاتی معاشرت کی بدولت) ہندوؤں سے کہیں زیادہ آسان ہے۔ [۵۰] لیکن شریعتِ اسلام کا نفاذ اور ارتقا ایک آزاد مسلم ریاست یا ریاستوں کے بغیر اس ملک میں ناممکن ہے۔ سالہا سال سے میرا یہی عقیدہ رہا ہے اور اب بھی میرا ایمان ہے کہ مسلمانوں کی غربت اور ہندوستان میں امن وامان کا قیام اسی سے حل ہوسکتا ہے،، [۵۱] کہ ملک کو ایک یا زیادہ مسلم ریاستوں میں تقسیم کیا جائے۔ جہاں پر مسلمانوں کی واضح

اکثریت ہو۔ کیا آپ کی رائے میں اس مطالبہ کا وقت نہیں آ پہنچا؟ شاید جواہر لال کی بے دین اشتراکیت کا آپ کے پاس یہی ایک بہترین جواب ہے۔ (۵۲)

واضح طور پر نہرو کی بے دین اشتراکیت کے جواب میں جس مطالبہ کو رکھا گیا اس کی اساس بھی بیان کر دی گئی ہے۔ یعنی سوشل ڈیما کریسی جس کا مفہوم حضرتِ علامہ کی درج بالا تحریروں کی روشنی میں حسب ذیل ہے۔

i۔ حاکمیت الٰہیہ کے نام پر کلیسائی حاکمیت (بطور اقتدار برائے جماعت العلماء) کے مذہبی سیکولرازم اور طبقاتی جاہلی نظام (جو نتیجہ تھا مذہبی سیکولر یہودی حکومتِ الٰہیہ کا) کے برعکس خالص اخلاقی نقطۂ نظر کو برطرف کیے بغیر قرآن وسنت کی کامل اطاعت اور اتباع کرتے ہوئے اجتماعی شورائیت (جمہوریت یا ڈیما کریسی) کا رواج۔

ii۔ لادین اشتراکیت کے برعکس اللہ تعالیٰ کے بتائے ہوئے رسولِ آخرؐ کے سکھائے اور اپنائے ہوئے نظامِ مواخاۃ (ہر چہ از حاجت فزوں داری بدہ حاجت منداں رابسپر) پر مبنی معاشی انصاف۔

یہی وہ عدالتِ اجتماعیہ اسلامیہ ہے جو مفلسی کو جو جرائم کا منبع ہے مٹا سکتی ہے۔ یہی وہ اوجِ خیالِ فلک نشیں ہے۔ جس کا ظہور ہر طرح کی افراط وتفریط سے پاک اس معاشرے میں ہوتا ہے جن کی شناخت اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ/ اَمْرُھُمْ شُوْرٰی بَیْنَھُمْ/ وَمِمَّا رَزَقْنٰـھُمْ یُنْفِقُوْنَ میں مذکور ہے۔ اسی کا نام حکومتِ الٰہیہ ہے۔ اس سے ہٹ کر تمام افکار ''جاہلیت'' ہیں یا مہذب جاہلیت۔

۸۔ تشکیلِ پاکستان:

نظریہ پاکستان کے بعد تشکیل پاکستان کا مرحلہ ہے۔ ''پاکستان سکیم'' کے تحت یہ طے پا گیا تھا کہ حضرت علامہ نے (خطبہ الہ آباد)۔ ایک آزاد اسلامی ریاست کی تجویز دی تھی۔ جو بقول ان کے بالآخر کم از کم شمال مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کا مقدر ہے۔ تاہم خطبہ الہ آباد کا فوری اور بنیادی مقصد آل پارٹیز مسلم کانفرنس کی قراردادوں کی توثیق تھا۔ جن میں جداگانہ انتخاب مکمل صوبجاتی خودمختاری اور ایک ڈھیلے ڈھالے مرکزی وفاق کے مطالبات مرکزی حیثیت رکھتے تھے۔

۱۹۳۵ء کا ایکٹ کم از کم سہی مگر ان مقاصد کے قریب تھا اس آئین کے تحت ہونے والے

انتخابات میں مسلم لیگ نے بھرپور حصہ لیا لیکن علاقائی جماعتوں نے مسلم لیگ کو وہ مقام حاصل کرنے نہ دیا جو اس کا حق تھا۔ یوں کانگریس کو حکومتیں بنانے کا موقع ملا۔ بندے ماترم کے علاوہ کانگریسی وزارتوں نے اور جو کچھ کیا وہ مسلمانوں کی آنکھیں کھولنے کے لیے کافی تھا۔ پنڈت جواہر لال نہرو ''ہندوستان میں دو ہی قوتیں ہیں ایک برطانیہ دوسری کانگریس'' جیسے نعرے لگانے لگے اور ہندو مہا سبھا ہندو مسلم متحدہ قوم کے وجود کو ناممکن بتانے لگی۔ یہ ایسے حالات تھے جو کمیونل ایوارڈ کی مدہم لو کو بھی بجھا رہے تھے۔ دوسری طرف پنڈت نہرو نے ملک کا مسئلہ، اقتصادیات کو بتا کر لادینی اشتراکیت کا ڈھنڈورا پیٹا اور یوں ہندو مہا سبھا کے عزم کی تکمیل کی راہ ہموار کرنا چاہی۔ چنانچہ اس موخر الذکر حوالے سے حضرت علامہ نے ایک بار پھر ملک کو ایک یا زیادہ مسلم ریاستوں میں تقسیم کیے جانے کو مسلم مسائل کا حل بتایا۔ مطلب یہ کہ اب وہ وقت آ گیا تھا کہ خطبہ الہ آباد کی تجویز قوم کے سامنے مطالبہ کی صورت میں رکھ دی جائے۔

۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کے مکتوب میں یہ تجویز برائے مطالبہ پیش کی گئی۔ حضرت علامہ اس ضمن میں اتنے سنجیدہ تھے کہ وہ اسے کھلے خط کے طور پر عوام کے سامنے رکھنے پر آمادہ تھے لیکن پسِ تحریر میں ''موجودہ وقت ایسے اقدام کے لیے موزوں نہیں'' کا عندیہ دیا۔ گویا وہ بہر طور اسے عوام کے سامنے رکھنے پر مصر تھے۔

۲۱ جون ۱۹۳۷ء کے مکتوب میں اس مطالبہ کے لیے طریقِ عمل پر دوبارہ لکھا اور ساتھ ہی مسلمانوں کی روز بروز مقبول ہونے والی اس خواہش کا ذکر کیا کہ شمال مغربی ہندوستان میں مسلم کانفرنس منعقد ہو۔ یہ گویا اپر انڈیا مسلم کانفرنس کی یاد دہانی تھی۔ پہلے مکتوب میں کھلے خط کا حوالہ اور اس خط میں اپر انڈیا مسلم کانفرنس کے انعقاد کے لیے مسلمانوں کے اصرار کا حوالہ بین السطور یہی بتاتا ہے کہ حضرت علامہ اس مطالبہ پر فی الفور عمل درآمد کے خواہش مند تھے لیکن وہ اس مسئلہ کو نزاعی بنانے کی بجائے کل ہند کے سٹیج سے پیش کرنا چاہتے تھے۔ قائد سے اس بات پر اتفاق کے باوجود کہ ''نہ تو ہماری قوم اس حد تک منظّم ہے نہ ایسی کانفرس کے انعقاد کا موزوں وقت ابھی آیا ہے۔'' حضرت علامہ لکھتے ہیں:

لیکن میں محسوس کرتا ہوں کہ آپ کو اپنے خطبہ میں کم از کم اس طریقِ عمل کی طرف اشارہ ضرور کر دینا چاہیے جو شمال مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کو بالآخر اختیار کرنا پڑے گا۔ (۵۳)

اب تک حضرتِ علامہ صرف شمالی مغربی ہندوستان کی بات کر رہے تھے مگر اب اُنھوں

نے بنگال کا ذکر بھی شروع کر دیا اور اس طرح درجِ بالا طریق عمل کی نشان دہی کی۔

(i) ''ان حالات کے پیشِ نظر بدیہی حل یہی ہے کہ ہندوستان میں قیام امن کے لیے ملک کی ازسرِ نو تقسیم کی جائے جس کی بنیاد نسلی، مذہبی اور لسانی اشتراک پر ہو۔''(۵۴)

یہ درحقیقت بنگال کے مفاد میں تھا۔ اس لیے کہ ایک تو یہ تجویز بصورتِ دیگر حضرت علامہ گول میز کانفرنس کے سامنے رکھ چکے تھے اور لارڈ لوتھین جیسے مدبرین نے اسے واحد قابلِ عمل حل بتایا تھا مگر دیر رس۔ یہاں حضرت علامہ کی طرف سے یہ حوالہ اس لیے آیا کہ کام اچھا ہے وہی جس کا مآل اچھا ہے مغربی مدبرین نے ہی تو مسئلہ کا حل دینا تھا۔

(ii) اس مطالبہ کے ساتھ ساتھ حضرت علامہ نے جو اگلا مرحلہ بتایا۔ وہ یہ تھا کہ اس طرح یہ نئے صوبے خصوصاً شمال مغربی صوبہ اور بنگال دو الگ الگ قومیں تصور ہو جائیں گی۔ جنھیں ہندوستان اور بیرونِ ہند کی دوسری اقوام کی طرح حقِ خود اختیاری حاصل ہو جائے گا۔''(۵۵)

(iii) یہ ذاتی خیال ظاہر کیا کہ شمال مغربی ہندوستان اور بنگال کے مسلمانوں کو فی الحال مسلم اقلیت کے صوبوں کو نظر انداز کر دینا چاہیے (کیونکہ) مسلم اکثریت اور مسلم اقلیت کے صوبوں کا بہترین مفاد اسی طریق کو اختیار کرنے میں ہے''(۵۶) یہی مسلم اکثریتی صوبوں کے لیے علیحدہ پولیٹیکل پروگرام تھا۔ جس کا ذکر پہلی بار مسلم کانفرنس میں پھر خطبہ الہ آباد میں پھر آل انڈیا مسلم کانفرنس سے خطاب میں کیا تھا ظاہر ہے اُس وقت بنگال کا ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہ تھی۔ اب یہ بات صرف بنگال کے حوالے سے کہی جارہی تھی۔

(iv) میرے خیال میں تو نئے دستور میں ہندوستان بھر کو ایک ہی وفاق میں مربوط رکھنے کی تجویز بالکل بے کار ہے۔ مسلم صوبوں کا ایک جداگانہ وفاق۔ اس طریقہ پر جس کا میں نے اوپر ذکر کیا ہے صرف واحد راستہ ہے۔ جس سے ہندوستان میں امن قائم ہوگا اور مسلمانوں کو غیر مسلموں کے غلبہ و تسلط سے بچایا جا سکے گا۔''(۵۷)

فی الحقیقت یہ وہی تجویز تھی جو حضرت علامہ گول میز کانفرنس میں پیش کر چکے تھے اس وقت تمام ہندی صوبوں کو کسی مشترکہ مرکز کے بغیر براہِ راست برطانوی تولیت میں وزیر ہند سے متعلق کرنے کی تجویز دی تھی۔ ۱۹۳۳ء کے بعد وہ برطانوی تولیت کو غیر ضروری سمجھنے لگے تھے۔ ۱۹۳۷ء کی مذکورہ بالا تجویز ''مسلمانوں کو غیر مسلموں کے غلبہ و تسلط سے بچایا جا سکے گا۔'' کی تعبیر

کو بھی وقت اور حالات کے حوالے کرتی نظر آتی ہے۔ اور ''غیر مسلموں'' سے نہ صرف ہندو مراد لیے جا سکتے ہیں نہ انگریز، دونوں مراد لینا غیر منطقی نہیں۔

ذرا وقتِ نظر سے ان چار نکات پر توجہ دی جائے تو یہ تین مرتب و مسلسل ارتقائی مرحلے ہیں:

۱۔ نسلی، مذہبی اور لسانی اشتراک پر ملک کی ازسرِ نو تقسیم۔ (جس کے لیے ریڈکلف کو آنا پڑا)

۲۔ بنگال کو بھی شمال مغربی ہندوستان کی طرح (جسے خطبہ الہ آباد میں State کہا گیا تھا) الگ قوم تصور کر کے اندرون و بیرونِ ہند کی دوسری اقوام کی طرح حقِ خود اختیاری دلانا۔ اس طرح دو مسلم اکثریتی ریاستیں وجود میں آ جائیں گی۔ (جسا کہ ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ کی قراردادِ لاہور میں لفظ states سے ظاہر ہے)

۳۔ پھر ان صوبوں کے جداگانہ وفاق کا قیام۔ (جیسا کہ ۱۵ اپریل ۱۹۴۱ کے مسلم لیگ اجلاس مدراس میں States کو State میں بدلنے سے ہوا) ضرورت اس امر کی ہے کہ قراردادِ لاہور اور ترمیمِ مدراس کے اصل مسودے عام کیے جائیں۔

۹۔ وفاق یا دو الگ الگ ریاستیں:

رہا یہ سوال کہ یہ تو وفاق نہ تھا دو صوبے تھے، جیسا کہ حضرتِ علامہ کے خطوط سے ظاہر ہے، صاف صاف ان دو شمال مغربی ہندوستان اور بنگال کے وفاق کا ذکر کیا گیا تھا۔ تاہم حضرتِ علامہ نے ایسے اندیشوں کا جواب بھی بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا ''نصب العین کو اس کی عملی قیود سے آزاد کر کے ظاہر کرنا ایک الگ منصب ہے۔ مگر ایسے نصب العین کو زندہ حقیقت میں بدل دینے کی رہنمائی کرنا ایک الگ منصب ہے۔ جو شخص پہلے منصب کے ساتھ دوسرے کو بھی انجام دینا چاہتا ہے۔ اسے ہر لحظہ ان سب حدود کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے جسے پہلی صورت میں وہ نظر انداز کرنے کا عادی ہو چکا ہے۔''(۵۸)

ہر چند کہ حضرت علامہ کے مکاتیب (۲۸ مئی اور ۲۱ جون) میں ''موزون وقت نہ ہونے'' کا احساس۔ انھیں ہر دو مناصب کا اہل بتاتا ہے اور ۱۹۰۱ء سے فکری سطح پر اور ۱۹۲۷ء سے اب تک وہ دونوں حیثیتوں ہی میں قوم کے اندر ذہنی انقلاب برپا کرنے میں مصروف رہے۔ تاہم ''فی الوقت'' وہ پہلے ہی منصب پر تھے اور دوسرا منصب جو پہلے منصب کا شریک تھا حضرت قائداعظم محمد علی جناح کے مقدر میں تھا۔ اسی لیے حضرتِ علامہ مسلم لیگ کا دماغ ہوتے ہوئے

بھی ازرہِ انکسار ''ذاتی خیال'' کا حوالہ دے کر حضرتِ قائد کو ان توقعات کے ساتھ آگے بڑھنے کی ترغیب دلاتے رہے۔

۱۔ ''بہرحال میں نے اپنے خیالات پیش کر دیے ہیں۔ اس امید پر کہ آپ اپنے خطبہ یا مسلم لیگ کے آئندہ اجلاس کے مباحث میں ان پر سنجیدگی سے توجہ دیں گے۔ مسلم ہندوستان (شمال مغربی ہند اور بنگال) کو امید ہے کہ اس نازک دور میں آپ کی فراست موجودہ مشکلات کا کوئی حل تجویز کر سکے گی'' (۲۸ مئی ۱۹۳۷ء) شمالی ہند کی جگہ اب مسلم ہندوستان، قابلِ توجہ ہے۔[(۵۹)]

۲۔ اس وقت جو طوفان شمال مغربی ہندوستان اور شاید پورے ہندوستان میں برپا ہونے والا ہے۔ اس میں صرف آپ ہی کی ذاتِ گرامی سے قوم محفوظ توقع کا حق رکھتی ہے۔''

حضرتِ قائد ایک عملی سیاست دان کی حیثیت سے جو کچھ کر سکے اس کا حضرتِ علامہ کی خواہشات کے مطابق ہونا۔ خود حضرتِ قائد کے اس اعتراف سے ثابت ہے جو ''جناح کے نام خطوط'' کے مقدمہ میں حضرت قائد نے کیا۔

i۔ میرے نزدیک یہ خطوط زبردست تاریخی اہمیت کے حامل ہیں۔ بالخصوص وہ خطوط جن میں مسلم ہندوستان کے سیاسی مستقبل کے بارے میں ان کے خیالات کا واضح اور غیر مبہم اظہار ہے۔ ان کے خیالات پورے طور پر میرے خیالات سے ہم آہنگ تھے۔

ii۔ اور بالآخر میں ہندوستان کے دستوری مسائل کے مطالعہ اور تجزیہ کے بعد انھی نتائج پر پہنچا۔

iii۔ اور کچھ عرصہ بعد یہی خیالات ہندوستان کے مسلمانوں کی اس متحدہ خواہش میں جلوہ گر ہوئے جس کا اظہار آل انڈیا مسلم لیگ کی ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء کی منظور کردہ قراردادِ لاہور ہے۔ جو عام طور پر قراردادِ پاکستان کے نام سے موسوم ہے۔ (۲۷ مارچ ۱۹۴۳)[(۶۰)]

دوسری شہادت قائداعظم محمد علی جناح کے سیکرٹری مطلوب الحسن سید کی روایت ہے کہ قرارداد لاہور کی منظوری کے بعد حضرت قائد نے اثنائے گفتگو میں فرمایا ''آج اقبال ہم میں موجود نہیں ہیں لیکن اگر وہ زندہ ہوتے تو یہ جان کر خوش ہوتے کہ ہم نے بالکل ویسے ہی کیا جس کی وہ ہم سے خواہش رکھتے تھے۔''[(۶۱)]

بانی پاکستان کا یہ ''خراج'' ہر دلیل سے وزنی اور ہر تحقیق سے بالاتر ہے۔ گزشتہ اوراق اس حقیقت کے گواہ ہیں کہ وہ اقبال ہی تھا جس نے برصغیر ہند میں تاریخی دوقومی نظریے کو احیاء

دیا۔ حریت، مساوات اور حفظِ بنی نوعِ انساں کی آسمانی منشاء کی تکمیل کے لیے اور اسلام کی آزادی اور مسلمانوں کی سربلندی کی خاطر، ملتِ مسلمہ کے لیے آزاد اسلامی ریاست کا تخیل دیا اور پھر نہ صرف اس کے حصول کے لیے بھرپور فکری جنگ لڑی بلکہ اس کی تشکیل کا طریقِ کار بھی وضع کیا اور اقوامِ عالم میں اس کے مسلم کردار کی تعیین بھی کی۔ جس سے روگردانی اور تو سب کچھ ہوسکتی ہے نظریۂ پاکستان نہیں ہوسکتی۔ ایک ایسا ''نیا شوالہ'' جو ''فرد و جماعت اور ریاست وقوم کے باہمی متوازن تعلق کی بدولت اندرونی معاشرتی امن واستحکام کی ضمانت ہو (وہ مسلم کردار جس کے حوالے سے حضورؐ المزمّل بھی کہلائے)[۶۲] اور اس کی بدولت اپنے جغرافیائی تناظر میں نہ صرف اپنے لیے بلکہ پورے ایشیاء کے لیے حفاظتی حصار (جس کی رو سے حضورؐ المدّثر کہلائے)[۶۳] یعنی صفاتِ رسولؐ المزمل والمدثر کا مظہرِ مشہود۔ **اللّٰھم ارزقنا اتباعہ** ﷺ۔ آمین

❁ ❁ ❁

حوالہ جات وحواشی

۱۔ آسمان شق گشت و حورِ پاک زاد پردہ را از چہرۂ خود برکشاد
درجنبش تار و پودِ لایزال در دو چشمِ اُو سرورِ لایزال
حلقۂ در برسبک تر از سحاب تارو پودش از رگِ برگِ گلاب
باچنیں خوبی نصیبش طوق و بند برلبِ او نالہ ہائے دردمند!
گفت رومی، روحِ ہنداست این نگر
از فغانش سوزہا اندر جگر

(جاوید نامہ، کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۷۳۱، جاوید نامہ)

2- The Pakistan Times Dec:25 1976

3- *Facts are sacred* p. 8

۴- اقبال کے خطوط جناح کے نام، ص ۴۱

۵- ایضاً، ص ۵۸

۶- ایضاً، ص ۶۰

۷- خطوط بنام جناح، ص ۶۳-۶۲

8- *Facts are sacred* P-8

۹- سرگزشتِ اقبال ص ۵۱۹

۱۰- اقبال کے آخری دو سال، ص ۴۴-۵۴۱

۱۱- سرگزشتِ اقبال، ص ۵۲۸

۱۲- اقبال کے آخری دو سال، ص ۶۹-۵۶۵

۱۳- سرگزشتِ اقبال، ص ۵۱۹

۱۴- ایضاً، ص ۵۱۵

۱۵ تا ۱۹- جناح کے نام خطوط ص ۳۹، ۴۲، ۴۰، ۴۹، ۴۹، ۴۹

۲۰- عجیب توبہ ہے واعظ خدا کے بندوں کی
کہ توبہ توبہ کے نعرے لگا کے پیتے ہیں
(کلام جوہر۔ مہر عبدالرحیم جوہر جہلمیؒ)

۲۱- جناح کے نام خطوط، ص ۴۱

۲۲- ایضاً، ص ۴۰

۲۳- ایضاً، ص ۴۴

۲۴- سرگزشتِ اقبال، ص ۲۰-۵۱۹

۲۵- جناح کے نام خطوط، ص ۵۹

۲۶- ایضاً، ص ۴۸

۲۷- ایضاً، ص ۴۷

۲۸- ایضاً، ص ۵۷

۲۹- ایضاً، ص ۴۸

۳۰- ایضاً، ص ۴۷

۳۱- ایضاً، ص ۵۷

۳۲ تا ۳۳ ایضاً، ص ۴۶-۴۵

۳۴- ایضاً، ص ۴۶-۴۵

۳۵- ایضاً، ص ۵۳

۳۶- ایضاً، ص ۴۸

۳۷- ایضاً، ص ۵۲

۳۸- ایضاً،ص۵۲

۳۹- ایضاً،ص۵۴۔۵۳

۴۰- جناح کے نام خطوط،ص ۵۸

۴۱- ایضاً،ص۵۸

۴۲- ایضاً،ص۵۹ (پس تحریر)

۴۳- کتاب الفتن ،مشکوٰۃ المصابیح

۴۴- البقرہ:۵

۴۵۔۴۶- حرفِ اقبال صفحہ۱۵۷۔۱۵۶

۴۷- حرفِ اقبال،ص۱۵۷

۴۸۔۴۹- اقبال کے خطوط جناح کے نام،ص۴۹۔۴۸

۵۰- ایضاً،ص۵۰

۵۱- ایضاً،ص۴۹

۵۲- ایضاً،ص۵۱۔۵۰

۵۳۔۵۴- ایضاً،ص۵۴

۵۵۔۵۷- ایضاً،ص۵۵

۵۸- حرفِ اقبال،ص۵۳

۵۹- اقبال کے خطوط جناح کے نام،ص۳۶۔۳۵

۶۰- ایضاً،ص۳۶۔۳۵ (مقدمہ از محمد علی جناح)

۶۱- ایضاً (تعارف) صفحہ۱۵بحوالہ محمد علی جناح: ایک سیاسی مطالعہ (بحروفِ انگریزی از مطلوب الحسن سید)،ص۲۳۱

۶۲-۶۳- حضور اکرمؐ کو پہلے المزّمّل کا خطاب ایک پُرامن معاشرتی تشکیل کے حوالے سے ملا (تزمیل، اونٹ کے کجاووں میں توازن کو کہتے ہیں) اور خطاب المدّثرّ اس متوازن معاشرے کو بیرونی مداخلت سے محفوظ رکھنے (جہاد) کے حوالے سے ملا۔ ملاحظہ ہو قرآنی دستورِ انقلاب از مولانا عبیداللہ سندھی المزّمّل و المدّثرّ از اول تا آخر۔ نیز الجامع لاحکامِ القرآن قرطبی،تفسیر سورۃ المزمل۔

❁❁❁

نتائجِ تحقیق

حضرتِ علامہ کا دورِ استفہام مغربی فطرت پرست شعرائے وجودی کے برعکس کثرتِ مظاہر کے باوجود وحدتِ حیات کے قائم و برقرار رہنے کے حوالے سے تقدیرِ انساں پر غور وفکر کا زمانہ تھا۔نظم ہمالہ اس کی بہترین مثال ہے، علم الاقتصاد میں وہ ''قومی زندگی'' کے راز تک پہنچتے نظر آتے ہیں۔''الجیلی کا نظریۂ توحیدِ مطلق'' میں صفت کا عمل میں مشہود ہونا ہی صفت کا ثبوت ہے۔ ایک لحاظ سے ''روحانی اقرار'' کے عمل میں آنے کا تصور ہے۔ لہٰذا توحید کا روحانی اقرار بصورتِ وحدت عمل میں ظاہر ہونا چاہیے۔اس اصول کو مظاہرِ فطرت میں جاری وساری دیکھا بھی دکھایا بھی ''ہمالہ'' میں بازی گاہِ عناصر کے حوالے سے عناصر کا باوجودِ اختلافِ مظاہر، ایک دوسرے سے ہم آہنگ ومعاون ہونا۔جس کی تفصیلی صورت نظم ''ابرِ کہسار'' ہے۔

''کثرت کا نیچر بدلے بغیر وحدت آشنا ہونا''

یہ وہ جدید معاشرتی نظام تھا جسے اقبال نے مغربی لادین نظریۂ وطنیت (متحدہ یا مخلوط قومیت) کے مقابلے میں پیش کیا۔جس کی روح، عناصر میں کارفرما احکامِ تکوینی کے تناقضات کو مٹانے والے احکامِ تشریعی میں کاملِ استغراق ہے۔ یہ ''شاخِ نخلِ طور'' کے حوالے کا مفہوم ہے۔ جسے سرگزشتِ آدم اگست، ستمبر۱۹۰۴ء میں بالتفصیل پیش کیا، ''شیشۂ ساعت کی ریگ'' اور ''ترانۂ ہندی'' میں مختلف اسالیبِ نظم میں اور ''قومی زندگی'' میں اسلوبِ نثر میں پیش کیا۔اس دوران جتنے مظاہرِ فطرت عنوانِ نظم بنے اسی اصول کی توضیح میں تھے۔جن کا اکثر اوقات اختتام ایسی ہی آرزو پر ہوا:

ایک ہی مے سے اگر ہر چشم دل مخمور ہو
یہ عداوت کیوں ہماری بزم کا دستور ہو

اس زمانے میں وہ قربِ فراق آمیز اور اختلاطِ موجہ وساحل سے گھبرانے کا ذکر کرتا ہے اور اسے صیاد کے لیے خوش قسمتی بتاتا ہے اور لذتِ قربِ حقیقی پر مٹے جانے کا درس دے کر تنبیہہ کرتا ہے۔

نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو!
تمھاری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

چنانچہ وہ متحدہ قومیت کا ایسا تصور دیتا ہے جہاں ہر قوم اپنی انفرادی اجتماعی شناخت کے ساتھ ہم آہنگ ہو اور اشتراکِ اغراض میں ہندوستان کی آزادی سرِ فہرست رہے۔ وہ اس جدید معاشرتی نظام کو ''نیا شوالہ'' نام دیتا ہے۔ یہ ''ہندو مسلم اتحاد'' کا خواب ہے۔ جس کے لیے مختلف اوقات میں مختلف تدابیر اور پروگرام سامنے آئے۔ یہی ارتقائی مراحل ہیں۔

پہلا مرحلہ: اصولِ مذہب کی طرف رجوع کی دعوتِ عام:

اس مرحلہ پر حضرتِ اقبال نے اس مفروضے کو رد کیا کہ مذہب جنگوں کا باعث ہے بلکہ اُنھوں نے اس کے برعکس یہ ثابت کیا کہ مذہب تو وحدتِ آدم کا سچا صحیح اور ازلی ابدی نظام ہے۔ اوجِ خیالِ فلک نشیں (ہمالہ) سے نورِ ازل، خانۂ دل میں دیکھنے (سرگذشتِ آدم) تک اسی حقیقت کی طرف توجہ دلائی گئی ہے اور ثابت کیا گیا ہے کہ مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا۔ اور ساتھ ہی ساتھ یہ تبلیغ بھی کی کہ مذہب ہی نے یونان ومصر وروما کے مقابل ہندوستان کو گردشِ زمانہ کی دشمنانہ چالوں سے محفوظ رکھا۔ ''قومی زندگی'' اس فکر کا نثری جلوہ ہے تو ترانۂ ہندی، منظوم رخ۔ ان کی آپس میں کوئی مغائرت نہیں۔ اقبال نے اہلِ ہند کے موجودہ نکبت و ادبار کی وجہ اصولِ مذہب، سے بے پروائی اور بے وفائی کو بتایا واعظ نے اخوت کی بجائے مذہبی بحثوں اور جنگ وجدال کو وطیرہ بنا دیا ہے اور برہمن نے بیر رکھنے کو شعار بنا رکھا ہے۔ حالانکہ ہر دو کے اسلاف اس رویے کے خلاف تھے۔ مسلمانوں نے ریاستِ مدینہ میں، یہودی اقلیت کے لیے اُمۃٌ مَعَ المومنین کا میثاق لکھا اور ہندوستان میں ہندوؤں نے مسلم حکمرانوں کے شانہ بشانہ دفاعِ ہند کے لیے جانوں کے نذرانے دیے۔ آؤ ایک بار مل جائیں، غیریت کے پردے اٹھا کر، کہکشاں کی طرح ایک ہو جائیں۔ رنگ وخوشبو کی طرح عہدِ وفا باندھیں تاکہ ہندوستان کی گُل منظری اور چمکے۔ اور ایسی صبح درخشاں طلوع ہو جس کی ہوائے خوش گوار اذان وناقوس کے اختلاط کو برداشت کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ افسوس تم آزر سے دور ہو گئے اور ہم ابراہیمؑ سے۔ ورنہ یہ کوئی ناممکن کام نہ تھا۔

من نہ گویم از بتاں بیزار شو　　کافری شائستۂ زنار شو

ماندہ ایم از جادۂ تسلیم دور   تو ز آزر من ز ابراہیم دور

از گلے خود آدمے تعمیر کن

بہر آدم، عالمے تعمیر کن

یہ تھا۔ بہر آدم عالمِ دیگر۔ وہ جدید معاشرتی نظام جس کا نام نیا شوالہ تھا۔ جو نتیجہ تھا پشتِ پا بر مسلکِ آبامزن'' کا اور جس کا مقصدِ وحید ع اند کے عہدِ وفا باخاک بند تھا۔ یہ پا بہ گلِ فلک بوس، ہمالہ تھا جو ہمالہ سے کہیں زیادہ پختہ بنیاد فصیل تعمیر کر سکتا تھا۔ یہ ہندو کے نام ایک پیغامِ وحدت تھا۔ جس کے حصول کے لیے حضرتِ اقبال ساری عمر کوشاں رہے۔

مرحلۂ دوم:

اب حضرتِ علامہ مسلمانوں سے مخاطب ہوئے۔ جو مخلوط قومیت کی انجذابی بھٹی میں ڈھل رہے تھے۔ کانگریس کی قوم پرستی کا شکار ہو رہے تھے۔ حضرتِ علامہ نے نظم ''چاند'' لکھی اور چاند کے مقابل خود کو پیش کیا اور یوں مقابلہ کیا:

زندگی کی رہ میں سرگرداں ہے تو، حیراں ہوں میں

تو فروزاں محفلِ ہستی میں ہے، سوزاں ہوں میں

میں رہِ منزل میں ہوں، تو بھی رہِ منزل میں ہے

تیری محفل میں جو خاموشی ہے، میرے دل میں ہے

اور پھر چاند بن کر ''تاروں'' سے گویا ہوئے، ع اے مزرعِ شب کے خوشہ چینو! اس راہ میں مقام بے محل ہے کیونکہ قرار میں اجل پوشیدہ ہے۔ جو چلے نکل گئے جو رکے کچلے گئے۔ نظم ''ستارہ'' لکھ کر ایک کا اوج بغیر دوسرے کی پستی کے ناممکن دکھایا۔ ہاں! وصل اگر ''رنگ و بو'' کے پیمان کی طرح ہو تو گل منظری دکھاتا ہے ورنہ دونوں کا فضا و ہوا میں تحلیل ہو جانا لازمی۔ مراد یہ کو وصل کی ایک ہی شرط ہے۔ حد درجہ نامساوات کا خاتمہ اور مسلم اقلیت کو امۃً مع الھنود، تسلیم کر لینا۔ اگر نہیں تو علم نجوم یہ کہتا ہے کہ ایک ہی قران میں دو ستارے ہوں تو کمزور قوی کے اثرات سے بچ نہیں سکتا جب تک ان کے درمیان ''جدائی'' نہ ہو۔ اس کی عمدہ مثال ہائیڈروجن اور آکسیجن کا ملاپ ہے قوی کمزور پر چھا جاتا ہے اور اس طرح دونوں فنا ہو کر پانی بن جاتے ہیں۔ اس فنائی ترکیب سے نجات جدائی ہے (H_2+O_1 = Water) یہ نظم دو ستارے کے مطالب ہیں۔ فرخ

امرتسری کے نام خط۔ اسی منظوم فکر، کا نثری جلوہ تھا۔ یہ ۱۹۰۶ء میں شملہ وفد کی طرف سے مسلمانوں کو محض اقلیت نہیں قوم کے اندر قوم تسلیم کر کے دستوری تحفظ دلانے، کا زمانہ ہے۔ جسے اقبال ''وصال'' اور مارچ ۱۹۰۷ء میں زمانۂ بے حجابی، آنے اور دیدارِ یار عام ہونے سے تعبیر کرتا ہے اور اسے مغربی نظریۂ وطنیت کے خلاف زبردست ڈھال بتاتا ہے وہ بھی وطن کے نام سے متحدہ قومیت تھی مگر لادینی اور انجذابی۔ یہ بھی متحدہ قومیت ہے مگر دینی اور ہر دو اقوام کے انفرادی، اجتماعی تشخص کی پاس داری کے ساتھ، ہندوستان کی آزادی کی ضامن۔ اوّل الذکر آخردم تک انگریز دشمنی تو جتاتا رہا مگر ہندوستان کو زیادہ سے زیادہ۔ نوآبادی بنانے تک جا سکا اور مسلم کشی کو ہاتھ سے کبھی جانے نہ دیا یہاں تک کہ شدھی سنگھٹن کو اپنایا۔

تیسرا مرحلہ:

جب ہندو میثاق لکھنے کی بجائے شدھی بنانے اور ''ہندو سوراج'' پر تل گیا، میثاقِ لکھنو، تجاویز دہلی کسی کو درخورِ اعتنا نہ جانا تو حضرت علامہ 'نیا شوالہ' کی تعمیر کے لیے ''تولیت اقوام'' کے تاریخی اصول کی طرف متوجہ ہوئے، نہرو رپورٹ کی تحلیلی سکیم کے خلاف سائمن کمیشن سے آرزوؤں کے بیان اور اتحادِ بین المسلمین کے لیے آل پارٹیز مسلم کانفرنس کا انعقاد۔ نہرو رپورٹ متنازعہ ہوگئی تو اسے روای سپرد کر دیا گیا۔ گول میز کانفرنس سے پہلے پہلے مسلم لیگ متحد ہو گئی اور جناح کے چودہ نکات مسلم کانفرنس کے ہم نوا ہو گئے۔ وائے نصیب برطانوی ولی بھی نہرو رپورٹ کا سرپرست نکلا اس نے خواب متحدہ وفاق کا دکھایا لیکن دیسی ریاستوں کے راجاؤں کو پرچا کر، وَن یونٹ میں بدلنے کی ٹھانی جہاں صرف برطانیہ راجہ اور کانگریس مہارانی ہو۔

بادِ صبا کی طرح نرمک نرمک فکرِ اقبال، طوفان بن گئی، آل انڈیا مسلم کانفرنس منعقد ہوئی اور جداگانہ انتخاب، صوبائی خودمختاری کے کل ہند منصوبہ کے ساتھ اکثریتی مسلم صوبوں کے لیے علیٰحدہ پولیٹکل پروگرام کی تجویز دی اور اس کے لیے خطبۂ الہ آباد میں آزاد اسلامی ریاست کا آخری نصب العین دے کر فوری مقاصد کے لیے متحد اور سرگرم عمل ہو جانے کا اعلان کیا۔ کمیونل ایوارڈ اور مسوّدہ قانونِ ہند نے اس فوری مقصد کو یعنی جداگانہ مسلم قومی تشخص کو تسلیم کر لیا۔ لیکن کشمیر اور سرحد کے فسادات اور گاندھی جی کی باغیانہ روش آخری نصب العین کی راہ روک لینے میں کامیاب ہو گئے تاہم کشمیر کی صورت حال بتا رہی تھی قوم بیدار ہو چکی ہے احساسِ خودی جاگ

گیا ہے قرطاسِ ابیض اور سائمن کمیشن نے تشدد پسند ہندوؤں کو اپنا پیشوا بنا لیا ہے۔ لہٰذا ''برطانوی تولیت بے کار ہے'' کا خیال جاگا۔ حالانکہ تیسری گول میز کانفرنس میں وہ تمام صوبوں کو خود مختار بنا کر، کسی مشترکہ ہندی مرکز کی بجائے براہِ راست لندن سے تعلق کی تجویز دے چکے تھے۔ لیکن اب اُنھوں نے ایک ماہر جنرل کی طرح پسپائی کا ہنر آزمایا اور تناقض بالذات کے الزام کی پرواہ کیئے بغیر آخری نصب العین کی یک جہتی قائم رکھتے ہوئے برطانوی تولیت سے دستبرداری ظاہر کر دی۔ کیمبرج کی ''پاکستان سکیم'' سے لاتعلقی کی وجہ دوسرے وجوہ کے علاوہ بنیادی طور پر یہی برطانوی تولیت تھی۔ اور طے کیا کہ مسلمانوں کا مستقبل ایک عرصہ تک جداگانہ انتخاب سے وابستہ ہے لہٰذا ماضی کے ہندی مفکروں کے برعکس کثرت کی نیچر بدلے بغیر وحدت آشنائی۔ کا نیا شوالہ پھر بسانے کے لیے ہندو سے اتحاد کی طرف متوجہ ہوگئے۔ ڈاکٹر مختار انصاری کے نام یکے بعد دیگرے خطوط اس کے گواہ ہیں اور یہ کہ اس میں یہ حکمت بھی تھی کہ اتحاد کی دعوت اکثریت کی طرف سے آئے جیسا کہ لکھنؤ اتحاد کانفرنس ۱۵، اکتوبر ۱۹۳۲ء کے دعوت نامے کے جواب میں لکھا تھا۔ یہ اتمامِ حجت کی کوشش تھی۔ یا وطن کی فساد زدہ فضا کو پرسکون بنانا۔ جداگانہ انتخاب بھی اُس کے نزدیک ایک ناگزیر زشتی تھی جو مغربی نظریۂ قومیت سے متناقض نہ تھی۔ مگر ''ابھی'' وقت کی ضرورت تھی لہٰذا اس کے ذریعے اتحاد کی کوشش چنداں مضر بھی نہ تھی مگر پہلے ہی کی طرح ناکامی ہوئی۔

چوتھا مرحلہ:

مسلم لیگ کی تنظیم نو، علاقائی جماعتوں سے اتحاد کی کوششیں، عوامی رابطہ اور عوام کی روٹی کے مسئلہ کے حل کی طرف متوجہ کرنا۔ ساتھ ہی ملی تشخص کے قیام و بقا کے لیے عقیدۂ ختم نبوت اور وطنیت کو ہم معنی قرار دے کر ایک ایسی فکری جنگ برپا کرنا جس نے بڑے دوررس نتائج دکھائے صرف آزادی یا آزادی برائے آزادیٔ اسلام، عوام نے دوسری راہ اختیار کی۔

پانچواں مرحلہ:

نہرو کی لادین اشتراکیت کے جواب میں، سوشل ڈیماکریسی کا وہ تصور جو عین اسلام ہے جو علم الاقتصاد کے زمانے سے فکرِ اقبال کا جزو رہا۔

ع کس نباشد در جہاں محتاجِ کس اور کلیسائی اختیار کی نفی کے ساتھ جو بالآخر کسی لوتھر کے

ظہور کو فطری نتیجہ کر دیتا ہے اور لادینی کا تسلّط مقدر ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس وہ اجتماعی شورائیت (جمہوریت یا ڈیماکریسی) جو خالص اخلاقی نقطۂ نظر کو برطرف نہ کرے غیر قانونی اور غلط کو مترادف نہ بنائے بلکہ اصولِ دین پر پختگی سے قائم اور آزدیٔ رائے کی ضامن ہو۔ یہی اور صرف یہی تھا ''نیا شوالہ'' یا نظریۂ پاکستان۔

چھٹا مرحلہ:

چھٹا اور آخری مرحلہ اس ''نیا شوالہ'' کی تشکیلی صورت تھی ۲۸ مئی اور ۲۱ جون کے خطوط بنام جناح اس کی تشکیل کی آخری صورت کے یہ ارتقائی مدارج طے کرتے ہیں اور ان پر عمل درآمد کو کروڑوں مسلمانانِ ہند کی امید گاہ بنا کر مسلم لیگ اور اس کے قائد محمد علی جناح کی فراست پر چھوڑ کر راہیٔ ملکِ ابد ہو جاتے ہیں۔

☆ نسلی، مذہبی اور لسانی بنیادوں پر ملک کی از سرِ نو تقسیم۔

☆ درج بالا مطالبے کی رُو سے شمال مغربی ہندوستان (جو ۱۹۳۰ء کے خطبۂ الٰہ آباد میں ایک ریاست State تھا لیکن ۱۹۳۴ء میں تھامپسن اور راغب احسن کے نام خطوط میں ایک صوبہ One Province اب کے ساتھ بنگال بھی شامل ہو گیا۔ جو اندرون و بیرونِ ہند کی دوسری اقوام کی طرح حقِ خود اختیاری حاصل کر لیں گے۔

☆ مسلم صوبوں (شمال مغربی ہندوستان اور بنگال) کے ایک جداگانہ وفاق کا، اس طریق پر جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے صرف واحد راستہ ہے جس سے ہندوستان میں امن قائم ہو گا اور مسلمانوں کو غیر مسلموں (انگریز اور ہندو) کے غلبہ و تسلّط سے بچایا جا سکے گا۔ یہ تھا چوہدری رحمت علی کے پاکستان اور بنگستان کے دوقومی نظریے کے مقابلے میں حضرت اقبال کا دوقومی نظریہ اور اس کا ارتقاء۔

مختصر یہ کہ حضرتِ علامہ از اول تا آخر سچے مسلمان اور نظریۂ ملت کے داعی تھے۔ وہ از اول تا آخر محبِ وطن تھے، مگر نہ اول میں نہ آخر میں، کبھی وطنیت کا شکار ہوئے، نہ اُنھوں نے اپنے ''نیا شوالہ'' سے انحراف کیا۔ جب ہندو ہٹ دھرمی سے باز نہ آیا اور فرنگی سازش سے تو وہ اس نظریہ کو جو تین براعظموں کے سنگم (ارضِ حجاز) سے تا ابد الآباد پوری انسانیت کو متحد کرنے کے لیے دیا گیا تھا۔ مشرق و مغرب کے سنگم ہندوستان اور گنگا و جمنا کے سنگم الٰہ آباد، سے لے کر

اٹھا۔ وہ بھی کامیاب رہا۔ یہ بھی کامیاب رہا ہے کہ **لِیظهِرَہ عَلَی الدین کُلّہِ** ربِّ کائنات کی گواہی ہے۔ جس قوم نے الصّلوٰۃ القائمہ کے قیام کے لیے قوم بننا پسند کیا۔ **الیٰ حین تمتع فی الارض** ان کی تقدیر ہے۔ ورنہ اِس جہان اُس جہان میں ہر کہیں ذلت و ندامت، اول الذکر ہو یا ثانی الذکر یہی حال بھی ہے مقام بھی۔ اقبال نے ذکر کی بلندی کے لیے ذاکر کو سر بلند دیکھنا چاہا تھا۔ سرخروئی اس کا حق تھا۔ وہ ہمالہ کا راز بتاتا ہوا آیا اور اسلام کا قلعہ دیتے ہوئے گیا۔ جو اس قلعہ کے تقدس اور حفاظت سے غافل ہے وہ ملت کے مفہوم سے مطلق بے گانہ ہے۔ اس کا دعویٰ برحق تھا، اور رہے گا۔

زیارت گاہِ اہلِ عزم و ہمت ہے لحد میری
کہ خاکِ راہ کو میں نے بتایا رازِ الوندی

❁ ❁ ❁

کتبِ حوالہ

ا۔متونِ اقبال:

(الف)نظم:

☆ کلیاتِ اقبال اردو (بانگِ درا، بالِ جبرائیل، ضربِ کلیم، ارمغانِ حجاز (اردو حصہ)) شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور بارِ ہفتم، نومبر ۱۹۸۶ء

☆ کلیاتِ اقبال فارسی (اسرارِ خودی، رموزِ بے خودی، زبورِ عجم، جاوید نامہ، پیامِ مشرق، پس چہ باید کرد، ارمغانِ حجاز (حصہ فارسی) شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور اشاعت پنجم، مئی ۱۹۸۵ء

(ب)نثر (اردو):

☆ اقبال ایوانِ اسمبلی میں (تقاریر اور بیانات اور تحریکیں) مرتبہ پروفیسر حق نواز، یونیورسل بکس، لاہور ۱۹۸۸ء

☆ اوراق گم گشتہ، مرتبہ: ڈاکٹر رحیم بخش شاہین، اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ، لاہور، ۱۹۷۵ء

☆ تشکیلِ جدید (اردو ترجمہ) سید نذیر نیازی۔ بزمِ اقبال، لاہور، طبع سوئم مئی ۱۹۸۶ء

☆ حرفِ اقبال، لطیف احمد شروانی، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، پاکستان، اسلام آباد اشاعت اوّل ۱۹۸۴ء

☆ شذراتِ فکرِ اقبال (اردو ترجمہ)، ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، مجلسِ ترقیٔ ادب لاہور ۱۹۷۳ء

☆ علم الاقتصاد، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، اشاعتِ اوّل، ۱۹۷۷ء

☆ فلسفۂ عجم، (اردو ترجمہ) میر حسن الدین، نفیس اکیڈمی کراچی، بارششم جنوری ۱۹۴۹ء

☆ گفتارِ اقبال، مرتبہ رفیق افضل، ادارہ تحقیقاتِ پاکستان، دانش گاہِ پنجاب، لاہور جنوری ۱۹۴۹ء

☆ مضامینِ اقبال، بشیر احمد ڈار، احمدیہ پریس، حیدر آباد دکن، ۱۳۶۲ھ/۱۹۴۳ء

(ج) نثر (انگریزی)

☆ *Islam as a moral and Political Ideal*, Ed:Sr Dr: Hashimi, Orientalia, Lahore 1955.

☆ *Momentos of Iqbal*- Dr: Rahim Bukhsh Shaheen, All Pakistan Eduacational Conference Lahore. 1976

☆ *Reconstruction of Religious thoughts in Islam*, Lahore, April 1978.

☆ *Speeches and Statements of Iqbal*, A.R.Tariq Sh. Ghulam Ali And Sons, Lahore 1972.

☆ *The development of Metaphysics in Persia*, Bazm-e-Iqbal, Lahore, 4th Edition 1964.

☆ *The Muslim community, s socialogical study*. Ed:Dr:Muzzaffar Abbas, Maktaba-e-Alia, Lahore.

☆ *Thoughts and Reflections of Iqbal*, S.Abdul Wahid, Shaikh Mohammad Ashraf Lahore, May 1964.

(د) مکتوبات:

☆ اقبال، (عطیہ بیگم، ترجمہ ضیاء الدین احمد برنی، اقبال اکادمی پاکستان کراچی ۱۹۶۹ء

☆ اقبال بنام شاد، مرتبہ: محمد عبداللہ قریشی، اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، ۱۹۶۹ء

☆ اقبال نامہ اول، شیخ عطاء اللہ، شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۴۵ء

☆ اقبال نامہ دوم، شیخ عطاء اللہ'' شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۵۱ء

☆ انوارِ اقبال، باردوم، بشیر احمد ڈار، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۷۷ء

☆ خطوطِ اقبال، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، مکتبہ خیابانِ ادب، لاہور، ۱۹۷۶ء

☆ خطوطِ اقبال، بنامِ جناح، محمد جہانگیر عالم، یونیورسل بکس، لاہور، ۱۹۸۶ء

☆ مکاتیبِ اقبال بنام نیازالدین خان، اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۸۶ء

☆ مکاتیبِ اقبال بنام گرامی، محمد عبداللہ قریشی، اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، ۱۹۶۹ء

☆ مکتوباتِ اقبال، بنام نذیر نیازی، محمد اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، ۱۹۵۷ء

☆ *Letters and writings of Iqbal*, BA. Dar, Iqbal Academy, Pakistan, Karachi 1967.

ھ- ملفوظات ومتروکات:

☆ ابتدائی کلام اقبال، ڈاکٹر گیان چند، شائستہ پبلیشنگ ہاؤس کراچی، ۱۹۸۸ء
☆ اقبال کی صحبت میں، ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۷ء
☆ باقیاتِ اقبال، محمد عبداللہ قریشی، آئینہ ادب، طبع سوم، لاہور، ۱۹۷۸ء
☆ تبرکاتِ اقبال، بشیر الحق دسنوی، کوہ نور پریس دہلی، ۱۹۵۹ء
☆ رختِ سفر، محمد انور حارث، تاج کمپنی لمیٹڈ لاہور، جنوری ۱۹۵۲ء
☆ روایاتِ اقبال، ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۷ء
☆ روزگار فقیر، اوّل، فقیر وحید الدین، سید برادرز، لاہور، ۱۹۶۶ء
☆ روزگار فقیر، دوم، فقیر وحید الدین، سید برادرز، لاہور، ۱۹۷۰ء
☆ سرودِ رفتہ، مرتبہ: مولانا غلام رسول مہر، کتاب منزل، لاہور، ۱۹۵۹ء
☆ فیضانِ اقبال، مرتبہ: شورش کاشمیری، مکتبہ چٹان، لاہور، ۱۹۶۸ء
☆ ملفوظاتِ اقبال، محمود نظامی، اشاعت منزل لاہور، ۱۹۴۹ء
☆ نوادرِ اقبال، عبدالغفار شکیل، سرسید بک ڈپو، علی گڑھ، ۱۹۶۲ء

۱۱- دیگر کتابیں:

ا- اقبالیات:

☆ اسلامی ثقافت اقبال کی نظر میں (ترجمہ) مظہر الدین صدیقی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۷ء
☆ اقبال، احمد دین، انجمن ترقی اردو، کراچی ۱۹۷۹ء
☆ اقبال، ڈاکٹر عبدالسلام خورشید، قومی کتب خانہ، لاہور، بار دوم، ۱۹۵۸ء
☆ اقبال اور اس کا عہد، جگن ناتھ آزاد، الادب، لاہور ۱۹۷۷ء
☆ اقبال اور پاکستان، محمد بخش مسلم، کتب خانۂ پنجاب، لاہور ۱۹۵۰ء
☆ اقبال اور پاکستانی قومیت، ڈاکٹر قریشی، مکتبۂ عالیہ ایبک روڈ، لاہور، ۱۹۷۷ء
☆ اقبال تحریکِ پاکستان، عاشق حسین بٹالوی، پنجاب یونیورسٹی پریس، لاہور، ۱۹۶۷ء
☆ اقبال اور سیاسیاتِ ملی، رئیس احمد جعفری، اقبال اکادمی پاکستان، کراچی (سنہ ندارد)
☆ اقبال اور قائداعظم، پروفیسر احمد سعید، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور طبع ثانی ۱۹۸۹ء
☆ اقبال اور قرآن، ڈاکٹر غلام مصطفیٰ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبع ثانی ۱۹۸۸ء
☆ اقبال اور قومیت، ڈاکٹر سید عبداللہ، پاکستان نیشنل سنٹر لاہور (سنہ ندارد)

☆ اقبال بحیثیت مفکرِ پاکستان، ڈاکٹر عبدالمجید، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبع ثانی ۱۹۸۸ء
☆ اقبال: تصورِ قومیت اور پاکستان، ڈاکٹر تبسم کاشمیری، مکتبہ عالیہ، لاہور، ۱۹۷۷ء
☆ اقبال: جادوگرِ ہندی نژاد، عتیق صدیقی، مکتبۂ جامع لمیٹڈ نئی دہلی، طبع اول، اگست ۱۹۸۰ء
☆ اقبال درونِ خانہ، خالد نظیر صوفی، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۷۱ء
☆ اقبال عہد آفریں، اسلم انصاری، کاروانِ ادب، ملتان، ۱۹۸۷ء
☆ اقبال کا ذہنی ارتقا، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، مکتبۂ خیابانِ ادب، لاہور، جنوری ۱۹۷۸ء
☆ اقبال کا سیاسی کارنامہ، محمد احمد خان، اقبال اکادمی پاکستان لاہور بارِ اوّل ۱۹۷۷ء
☆ اقبال کا نظریۂ اخلاق، سعید احمد رفیق، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۶۰ء
☆ اقبال کا نفسیاتی مطالعہ، سلیم اختر، مکتبۂ عالیہ، لاہور، ۱۹۷۷ء
☆ اقبالِ کامل، عبدالسلام ندوی، مکتبۂ ادب لاہور، بار سوم، ۱۹۶۷ء
☆ اقبال کی شخصیت و شاعری، پروفیسر حمید احمد خان، بزمِ اقبال، لاہور ۱۹۷۴ء
☆ اقبال کے آخری دو سال، عاشق حسین بٹالوی، اقبال اکادمی، پاکستان کراچی، باردوم، ۱۹۶۹ء
☆ اقبال کے حضور، سید نذیر نیازی، اقبال اکادمی پاکستان کراچی، ۱۹۷۱ء
☆ اقبال مجددِ عصر، ڈاکٹر سہیل بخاری، مکتبۂ عالیہ لاہور، ۱۹۷۶ء
☆ اقبال نئی تشکیل، پروفیسر عزیز احمد، گلوب پبلشرز، لاہور، ۱۹۶۸ء
☆ تصوراتِ اقبال، شاغل فخری، نفیس اکیڈمی، حیدر آباد، ۱۹۴۵ء
☆ حیاتِ اقبال کا جذباتی دور، پروفیسر محمد عثمان، مکتبہ جدید، لاہور باردوم، ۱۹۷۵ء
☆ حیاتِ اقبال کی گم شدہ کڑیاں، محمد عبداللہ قریشی، بزمِ اقبال لاہور طبع اول، مئی ۱۹۸۲ء
☆ خطباتِ اقبال پر ایک نظر، مولانا سید احمد اکبر آبادی، اقبال اکادمی پاکستان لاہور طبع ثانی ۱۹۸۷ء
☆ دانائے راز، سید نذیر نیازی، اقبال اکادمی پاکستان لاہور طبع ثانی ۱۹۸۹ء
☆ ذکرِ اقبال، عبدالمجید سالک، بزمِ اقبال لاہور، ۱۹۵۵ء
☆ روحِ اقبال، ڈاکٹر یوسف حسین خان، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۶۹ء
☆ زندہ رُود، اول، جاوید اقبال، شیخ غلام علی اینڈ سنز، اشاعتِ اول، ۱۹۷۹ء
☆ زندہ رُود، سوم، جاوید اقبال، شیخ غلام علی اینڈ سنز، اشاعتِ اول، ۱۹۸۴ء
☆ سرگزشتِ اقبال، ڈاکٹر عبدالسلام خورشید، اقبال اکادمی پاکستان لاہور، ۱۹۷۷ء

☆ شعرِ اقبال، سید عابد علی عابد، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۶۴ء
☆ عروجِ اقبال، ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، بزمِ اقبال، لاہور طبع اوّل، ۱۹۸۷ء
☆ علامہ اقبال اور قائداعظم کے سیاسی نظریات، محمد حنیف شاہد، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۷۶ء
☆ فکرِ اقبال، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، بزمِ اقبال، لاہور، طبع چہارم، جون ۱۹۶۸ء
☆ محب وطن اقبال، سید مظفر حسین برنی، ہرمایہ ساہتیہ اکیڈمی چنڈی گڑھ بھارت طبع اول ۱۹۸۴ء
☆ مفکرِ پاکستان، محمد حنیف شاہد، سنگِ میل پبلی شرز لاہور، اشاعتِ سوم، ۱۹۷۲ء
☆ نظریۂ قومیت (مولانا حسین احمد مدنی اور علامہ اقبال) طالوت، کتب خانہ صدیقیہ ڈیرہ غازی خان (سنہ ندارد)
☆ نقدِ اقبال، میکش اکبرآبادی، آئینہ ادب لاہور، بارِ سوم، ۱۹۷۰ء
☆ ہیں کواکب کچھ نظر آتے ہیں کچھ (مطالعۂ اقبال)، ریاض صدیقی، قمر کتاب گھر کراچی ۱۹۸۷ء

☆ *History of the Idea of Pakistan*, K.K.Aziz, Khalid Imran Printer, Dill Mohammad Road, Lahore 1987.
☆ *Iqbal's concept of separate North-West Muslim State*, Dr:Shafique Ali Khan Markez-e-Shaoor-e-Adab, Karachi, 1st Edition 1987.
☆ *Iqbal. His Political Ideas at Cross Road*, S. Hassan Ahmad, Paint well Publishers Ali Gharh 1988.
☆ *Muslim Seperation in India*, Abdul Hamid, Oxford University Press Pakistan Branch Lahore 1971.
☆ *Pakistan Movement. Historic Documents*, G.Allana, Islamic Book Service 4th Edition 1988.
☆ *Sir Mohammad Iqbal: Statement on Qadianiism*, (Molana) Mohammad Ali Ahmadia Ashaat-e-Islam 1963.
☆ *Why Pakistan*, S.Rehman Islamic Book Service Lahore 1964.

(ب- دوسری معاون کتب:

☆ قرآنِ مجید، کتبِ حدیث اور کتابِ مقدس کے علاوہ درج ذیل کتب سے استفادہ کیا گیا:
☆ اسلامیانِ ہند کا شاندار ماضی، شیر محمد گریوال، اسلامک بک سروس، لاہور، ۱۹۸۹ء

☆ اسلامی ریاست، سید ابوالاعلیٰ مودودی، مرتبہ خورشید احمد، اسلامک پبلشرز لمیٹڈ لاہور، بار ہشتم، ۱۹۸۱ء

☆ افکار، سیاسی (مشرق ومغرب)، صلاح الدین ناسک، عزیز پبلیشرز اردو بازار لاہور، ۱۹۸۰ء

☆ الجامع لاحکامِ القرآن، علامہ محمد بن احمد قرطبی، انتشارات ناصر خسرو، طہران طبع اول، ۱۳۶۴ھ

☆ برصغیر میں اسلامی جدیدیت، پروفیسر عزیز احمد، ترجمہٗ ڈاکٹر جمیل جالبی، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور باراوّل ۱۹۸۹ء

☆ برصغیرمیں مسلم فکر کا ارتقاء، قاضی جاوید، نگارشات، لاہور، ۱۹۸۶ء

☆ برعظیم پاک و ہند کی ملتِ اسلامیہ، اشتیاق حسین قریشی، ترجمہ ہلال احمد زبیری شعبۂ تصنیف وتالیف، کراچی یونیورسٹی، اشاعت، سوم، ۱۹۸۷ء

☆ بھگتی تحریک اور اسلام، بشیر احمد ڈار، مجلّہ ثقافت، اپریل، ۱۹۵۸ء

☆ پاکستان منزل بہ منزل، شریف الدین پیرزادہ، انجمن پریس کراچی، باراوّل، ۱۹۶۵ء

☆ تاریخ ارض القرآن، مولانا سید سلیمان ندوی، مطبع معارف اعظم گڑھ، طبع چہارم، ۱۹۵۵ء

☆ تاریخ بائبل پر ایک نظر، اے ای باؤمین، ترجمہ اروکلف اے سنگھ، مسیحی اشاعت خانہ لاہور، ۱۹۸۵ء

☆ تاریخ علی گڑھ تحریک، پروفیسر مختار حسین، سلسلہ مطبوعات نمبر ۹۸، آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس، کراچی، ۱۹۸۸ء

☆ تمدن ہند، گستاؤلی بان، اردو ترجمہ از سید علی بلگرامی، مقبول اکیڈمی، لاہور، ۱۹۶۲ء

☆ خلاصہ تاریخ بائبل، پروفیسر بی ایس این ڈین، آوازِ حق، لاہور، ۱۹۷۵ء

☆ دربار اکبری، مولانا محمد حسین آزاد، سنگِ میل پبلیکشنز، لاہو، ۱۹۸۵ء

☆ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، خلیق احمد نظامی، دہلی، ۱۹۵۸ء

☆ سیاسی و ثیقہ جات، ڈاکٹر حمید اللہ حیدر آبادی، مجلس ترقی ادب، لاہور باراوّل ۱۹۶۰ء

☆ عجائب الاسفار (سفر نامہ) ابن بطوطہ قومی ادارہ برائے تحقیق تاریخ وثقافت، اسلام آباد، ۱۹۸۳ء

☆ فصوص الحکم، شیخ محی الدین ابن عربی، ترجمہ از مولانا محمد عبدالقدیر صدیقی، عزیز سنز پبلشرز، لاہور ۱۹۸۸ء

☆ قرآنی دستورِ انقلاب، (تفسیر سورۃ المزمل والمدثر)، مولانا عبیداللہ سندھی، ادارہ نشریات اسلام، لاہور، (سنہ ندارد)

☆ مسئلہ قومیت، سید ابوالاعلیٰ مودودی، مکتبہ جماعت اسلامی، دارالسلام پٹھانکوٹ طبع پنجم ۱۹۴۷ء
☆ قوم اور قومیت سٹالن (اردو ترجمہ)، مکتبۂ فکر و دانش، رائل پارک، لاہور، (سنہ ندارد)
☆ کانگریس کی تاریخ (History of Congress)، ڈاکٹر پتا بھی سیہتا رامیا، ۱۹۳۵ء
☆ کلاسیکی ادب کا تحقیقی مطالعہ، ڈاکٹر وحید قریشی، مکتبہ ادب جدید، لاہور، ۱۹۶۵ء
☆ مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش حصہ سوم، سید ابوالاعلیٰ مودودی، دارالسلام پٹھانکوٹ، ۱۹۴۲ء
☆ مسئلہ قومیت اور اسلام، سید حسین احمد مدنی، المحمود اکیڈمی، لاہور، بارسوم، ۱۹۸۸ء
☆ مقدرِ انسانی (*Human Destiny*) مصنفہ لیکامت دونوائے، ترجمہ از پروفیسر عبدالحمید قریشی، آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس، کراچی، ۱۹۵۹ء
☆ مکتوباتِ شیخ الاسلام، حصہ سوم، مرتبہ: نجم الدین اصلاحی، مکتبہ دینیہ دیوبند، اکتوبر ۱۹۶۴ء
☆ نقشِ دوام (حیات و افکار علامہ انور شاہ کاشمیری) نظر شاہ مسعودی، فیمس بکس، لاہور، بار اوّل، ۱۹۸۹ء
☆ نور الانوار شرح المنار، شیخ احمد المعروف بہ مُلّا جیون، مطبع یوسفی، لکھنؤ، (سنہ ندارد)
☆ ہماری کتب مقدسہ، پادری جی ٹی مینلی (اردو ترجمہ)، مسیحی کتب خانہ، لاہور، طبع ششم ۱۹۸۴ء
☆ *Facts are sacred*, Abdul Wali Khan Jaun Publishers Peshawar
☆ *History of Indo Pak*. V.D Mahajan.....?(ندارد)
☆ *Internation Encyclopedia of the social Sciences*, Vol-II Macmillon Coy and the free Press New York.
☆ *Millat and Her Ten Nations*, The Pakistan National Movement Cambrige 1944.
☆ *Now or Never Pakistan National Movement Cambrige*, 1933.
☆ *Wakiat-e-Jehangire*, (concised form of Tuzk-e-Jahangire) H.M. Elliot, Sheikh Mohammad Ali Pakistan Lahore 1975.

(ج- اشاریے اور لُغت:

☆ اردو دائرۃ المعارفِ اسلامیہ، دانش گاہِ پنجاب، لاہور، جلد، ۱۷، ۱۶
☆ اشاریہ مکاتیبِ اقبال، پروفیسر صابر کلوروی، اقبال اکادمی پاکستان لاہور، طبع اوّل جنوری ۱۹۸۱ء
☆ اشاریہ ہائی آثار منظوم اقبال، محمد باقر، پنجابی ادبی اکیڈمی، لاہور، ۱۹۷۵ء
☆ اقبالیات کا موضوعاتی، تجزئی اشاریہ (شمارہ اوّل) زمرد محمود، محمود الحسن، علامہ

اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد، اشاعتِ اوّل، ۱۹۸۶ء
☆ الفروق للفویه ابی هلال العسکری، منشورات مکتبہ بصیرتی قم، ایران، ۱۲۵۳ھ
☆ المفردات فی غریب القرآن، امام حسین محمد راغب الاصفہانی، نور محمد کارخانۂ کتب لاہور، ۱۹۶۱ء
☆ تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، اقبال اکادمی پاکستان لاہور، طبع اوّل، ۱۹۸۲
☆ جدید بائبل اٹلس، ایچ ایچ رَولے (اردو ترجمہ) از پروفیسر یعقوب خان، آوازِ حق لاہور، ۱۹۷۵ء
☆ کتابیاتِ اقبال، (ڈاکٹر) رفیع الدین ہاشمی، اقبال اکادمی پاکستان لاہور، طبع اوّل، ۱۹۸۷ء
☆ کشف الابیات، اقبال، ڈاکٹر محمد ریاض، ڈاکٹر صدیق شبلی، مرکز تحقیقاتِ فارسی ایران و پاکستان اسلام آباد، ۱۹۷۰ء [انتہائی ناقص، تدوینِ نو کی طالب]۔
☆ کلید اقبال، محمد یونس حسرت، اقبال اکادمی، پاکستان، طبع اوّل، ۱۹۸۶ء
☆ نجوم القرآن، لتخریجِ آیاتِ القرآن، ملا مصطفیٰ ابن سعید اسلامی اکادمی اردو بازار، لاہور، باراوّل، اپریل ۱۹۷۹ء
☆ نور اللغات، مولانا نورالحسن نیّر، نیشنل بک فائڈیشن، اسلام آباد، طبع اوّل، ۱۹۸۵ء

❀ ❀ ❀