ڈاکٹر مشیر الحق مرحوم

(سابق وائس چانسلر کشمیر یونیورسٹی)

اقبال

ایک مسلم سیاسی مفکر

مترجم: ماہ طلعت علوی

IQBAL LIBRARY
& PUBLIC READING ROOM (REGD.)
IQBAL MAIDAN, BHOPAL (M.P.) 462001
PHONE - 542659 Post Box No. 29

اقبال

ایک مسلم سیاسی مفکّر

مصنّفہ:

پروفیسر مشیر الحق (مرحوم)
(سابق وائس چانسلر، کشمیر یونیورسٹی)

IQBAL LIBRARY BHOPAL
ESTD. 1939
Tel.: 2642 659

مرتبہ:

ماہ طلعت علوی
ایم۔ اے۔
مشیر منزل جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

© ماہ طلعت علوی

IQBAL LIBRARY, BHOPAL
Accession No 9230
Class الف
Book No 9230
Date 21/12/06

نام کتاب ———— اقبال، ایک مسلم سیاسی مفکر
نام مصنف ———— ڈاکٹر مشیر الحق (مرحوم)
ناشر ———— ماہ طلعت علوی
کتابت ———— محمد الیاس / امتیاز احمد
سال اشاعت ———— اپریل سنہ ۱۹۹۶ء
قیمت ———— ایک سو روپے
لبرٹی آرٹ پریس پٹودی ہاؤس دریا گنج نئی دہلی ۲

●

تقسیم کار:

مکتبہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی
دانش محل، بک سیلرز، امین آباد، لکھنؤ
مشیر منزل، جامعہ نگر، نئی دہلی

یہ کتاب

فخرالدین علی احمد میموریل کمیٹی

حکومت اتر پردیش کے مالی تعاون سے شائع ہوئی

فہرست عنوانات

نمبر شمار	عنوانات	قلم کار	صفحہ نمبر
۱-	تعارف	پروفیسر آل احمد سرور	س
۲-	پیش گفتار	ماہ طلعت علوی	ک
۳-	اقبال، ایک ماڈرن مسلم سیاسی مفکر	پروفیسر مشیر الحق	۱
۴-	موجودہ زمانہ میں اقبال کی معنویت تیسری دنیا کے حوالہ سے	پروفیسر مشیر الحق	۱۵
۵-	اقبال نظریۂ اجتہاد پاکستانی عمل میں	پروفیسر مشیر الحق	۲۷
۶-	اقبال، شاعرِ خطبات	پروفیسر مشیر الحق	۳۹
۷-	اقبال، آوازِ شکست	پروفیسر مشیر الحق	۶۳
۸-	اقبال اور آزاد اکیسویں صدی کی دہلیز پر	پروفیسر مشیر الحق	۷۵

پروفیسر مشیر الحق ۱۹۳۳ء تا ۱۰ اپریل ۱۹۹۰ء

تعارف

پروفیسر مُشیر الحق مرحوم جو برسوں جامعہ ملیہ اسلامیہ میں علوم اسلامیہ کے پروفیسر رہے، اور آخر میں کشمیر یونیورسٹی کے وائس چانسلر ہو گئے تھے، ہمارے ان عالموں اور دانشوروں میں سے تھے جن کے مطالعے، نظر اور کارنامے، تینوں کی اہمیت اور معنویت مسلّم ہے۔ افسوس ہے کہ کشمیر میں کچھ دہشت پسندوں نے انہیں اپریل ۱۹۹۰ء میں اغوا کر لیا اور پھر ان کی زندگی کا چراغ گُل کر دیا۔ ورنہ ابھی اُنکے نہ جانے کتنے علمی کارنامے منظرِ عام پر آتے۔ پروفیسر مشیر الحق مشرقی علوم پر تو دست گاہ رکھتے ہی تھے ان کی اعلےٰ تعلیم مانٹریال میں پروفیسر کینٹ وِل اسمتھ کے سائے میں ہوئی تھی، اور ان کے مقالے کے نگراں ڈاکٹر عابد حسین صاحب مرحوم تھے۔ گویا مشرق اور مغرب دونوں پر اُن کی نظر تھی۔

زیرِ نظر کتاب، علامہ اقبال سے متعلق، مشیر الحق کے اُن مضامین کا مجموعہ ہے، جسے مرحوم کی صاحبزادی ماہ طلعت علوی نے ترتیب دے کر کتابی صورت میں شائع کیا ہے۔

میں جب کشمیر یونیورسٹی کے اقبال انسٹی ٹیوٹ کا ڈائرکٹر تھا تو اس کے سیمناروں میں پروفیسر مشیر الحق کئی بار شریک ہوئے اور قابلِ قدر مقالات پڑھے۔ اس مجموعے کے بیشتر مضامین وہی ہیں جو شاید وہاں پڑھے گئے تھے اور سامعین نے ان کی نظر کی گہرائی اور ان کے اسلوب کی شگفتگی اور روانی کا اعتراف کیا تھا۔ اقبال کے نزدیک دو اقوال کو میں مرکزی اہمیت دیتا ہوں، ایک ہرمن ہیس HERMAN HESS کا ہے جس نے کہا تھا کہ اقبال تین اقلیموں کا فرماں روا ہے، ایک ہندوستان کا، دوسرے یوروپ اور تیسرے عالم اسلام کا۔ دوسرا قول، اقبال سنگھ کا ہے جنھوں نے اپنی چھوٹی سی کتاب 'پُرجوش زائر' THE ARDENT PILGRIM میں بڑے پتے کی بات یہ کہی ہے کہ اقبال کو حال کا ایک کرب کے ساتھ احساس تھا AGONIZINGLY AWARE THE PRESENT۔ اقبال نے خود اپنے

متعلق کہا ہے کہ ان کا میلان قدیم کی طرف ہے۔ لیکن سوچنے کی بات یہ ہے کہ جس شاعر اور مفکر کو کچھ لوگ ماضی پرست کہتے ہیں، اس کے یہاں، حال کے مسائل کا اتنا گہرا احساس تھا۔ بہر حال اقبال کی شاعری کے علاوہ ان کے خطبات کی بڑی اہمیت ہے۔ افسوس ہے کہ ان کی طرف وہ توجہ نہیں ہوئی جو ان خطبات کے موضوع کا تقاضا تھا۔ مجھے یہاں اقبال کی اس فکر کا محاکمہ کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی، میں صرف اس کی قدر و قیمت کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں۔ خصوصاً پانچویں لکچر میں جس طرح اسلام کے حرکی تصور کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور اجتہاد کی ضرورت جتائی گئی ہے، اس پر زور دینا مقصود ہے۔

پروفیسر مشیر الحق کے ان مقالوں میں، اقبال کے اس پہلو پر نہ صرف توجہ ہے بلکہ اس پر زور دیا گیا ہے کہ آخر اقبال اسلامی فقہ کی تدوینِ نو پر کیوں زور دیتے تھے؟ کیوں وہ عام مسلمان کی رائے کو، جو اسلام کی رُوح کو سمجھتا ہے، اور اپنے طور پر سوچتا ہے، ملحوظ رکھتے تھے؟ آخر کیا وجہ ہے کہ ان کے گہرے دوست اور رمز شناس سید سلیمان ندوی، جنہیں انھوں نے اسلام کی جوئے شیر کا فرہاد کہا ہے، ان خطبوں سے خوش نہ تھے؟ اور دورِ حاضر کے سب سے بڑے مسلمان عالم اور ہم سب کے محترم سید ابو الحسن علی ندوی صاحب (علی میاں) اقبال کی شاعری کے اتنے معترف ہوتے ہوئے بھی ان خطبات کے سلسلے میں خاموشی اختیار کرنا ہی کیوں بہتر سمجھتے تھے؟ پروفیسر مشیر الحق کی ان باتوں پر بھی نظر گئی ہے اور انھوں نے خاطر خواہ اس پر گفتگو کی ہے۔

اقبال کی شاعری پر جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں بیشتر تشریح اور تفہیم ہے۔ یہ بھی ضروری ہے، مگر اس کے ساتھ ساتھ، اقبال کی شاعری پر تنقید کی بھی ضرورت ہے، اور اقبال کا اس تنقید سے کوئی نقصان نہ ہوگا، وہ بہر حال ایک عظیم شاعر نظر آئیں گے۔ یہ عظمت صرف موضوع کی بلندی اور گہرائی کی مرہونِ منت نہیں ہے، موضوع کے شعر بننے کی بات ہے۔ جہاں تک اقبال کے خطبات کا تعلق ہے ان سے جا بجا اختلاف کی گنجائش ہے، مگر ان کی معنویت مسلّم ہے، ان سے مذہب اور زندگی کے متعلق سوچنے کی نئی راہیں کھلتی ہیں۔ اقبال کا یہ قول کہ رسول اللہ کے بعد وحی کا سلسلہ بند ہو گیا اور اب انسانی عقل کو اپنے طور پر نئے مسائل کے حل کے لئے آزادی ہے، اقبال کے خطبات کا مرکزی نقطہ ہے۔

میرے نزدیک اقبال کی سیاسی فکر پر بہت زیادہ زور دیا گیا ہے، ان کے فلسفے اور ان کے مرکزی تصورات پر کم۔ اقبال کو بار لوگوں نے پاکستان کا خالق قرار دے دیا حالانکہ اقبال نے رحمت علی کے پاکستان کے تصور کی مخالفت کی تھی، وہ تو اپنے الٰہ آباد کے خطبے کے مطابق آزاد ہندوستان میں شمال مغربی مسلم صوبے چاہتے تھے۔ اس کی صرور وضاحت انھوں نے ایڈورڈ ٹامسن کے نام خطوط میں کر دی تھی۔ یہ ضرور ہے کہ جناح کے نام ایک خط میں، ۲۱ جون ۱۹۳۷ء میں انھوں نے مغرب اور مشرق دونوں میں مسلم قومی ریاستوں NATION STATES کی بات کی تھی۔ نذیر نیازی نے اقبال پر، اپنی کتاب "دانائے راز" میں لکھا ہے کہ ان کی کسی بات پر، جب نیازی نے کہا کہ اس سے مُراد پاکستان ہے؛ تو اقبال نے کہا "پاکستان ہی سمجھ لو"۔ یہ بھی واقعہ ہے کہ ان کے جناح کے نام ایک خط کے علاوہ کہیں بھی الگ مسلم ریاست یا ریاستوں کی بات نہیں آئی ہے۔

مشیر الحق کی اس پہلو پر اچھی نظر ہے، میں اس معاملہ پر ان سے متفق ہوں کہ اقبال کے مقابلے میں مولانا آزاد کا نظریہ زیادہ صائب تھا، یہ بھی واقعہ ہے کہ پاکستان کا مطالبہ لیگ نے کیا تھا، مگر یہ وجود میں اس وقت آیا جب کانگریس کے لیڈروں کی اکثریت بھی اس پر آمادہ ہو گئی۔ یعنی پاکستان کے وجود میں آنے میں مسلم لیگ اور کانگریس دونوں کا ہاتھ ہے، اس کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے۔ یہ بھی تسلیم کر لینا چاہیئے کہ اس کے وجود میں آنے کے بعد اب صرف دونوں ملکوں کے تعلقات بہتر بنانے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ اسکی مخالفت بھی غلط ہوگی۔ اردو میں دانشوری کی لہر ابھی تک جاندار اور توانا نہیں ہے، بڑی پر چلنے اور عام رائے سے کسی نہ کسی طرح سمجھوتہ کرنے کی روش اب بھی خاصی نمایاں ہے، پھر بھی سر سید، اقبال آزاد اور جامعہ اسکول کی خدمات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ مشیر الحق بھی جامعہ اسکول کی اس روایت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس مجموعہ میں دانشوری کی جو لہر ہے وہ اقبال کے علاوہ عصر حاضر کے دوسرے مسائل کی تفہیم میں بھی مدد دے سکتی ہے۔

میں اس مجموعے کا خیر مقدم کرتا ہوں اور امید رکھتا ہوں کہ اسے قدر کی نگاہ سے

دیکھا جائے گا، اور اس کے ذریعے صالح اور توانا فکر کو عام کرنے میں مدد ملے گی۔

آل احمد سرور

علی گڑھ

۲۴ اپریل سنہ ۱۹۹۶ء

پیش گفتار

فکر و آگہی انسانی بقائے دوام کا سبب بنتی ہے، انسان نظامِ قدرت کے تحت اپنی متعین زندگی جی کر اس دُنیا سے رُخصت ہو جاتا ہے مگر اس کی فکر انگیز تقریریں اور بصیرت افروز تحریریں اس کو نہ صرف آفاقی شہرت عطا کرتی ہیں بلکہ اُسے امر بنا دیتی ہیں۔ ماضی کے اوراق اگر ہم پلٹیں تو ہم دیکھیں گے کہ تاریخی دستاویزوں میں ایسے ہی لوگوں کے نام محفوظ رہ سکے جنھوں نے اپنی معیاری علمی استطاعت اور فکری بصیرت کا بھرپور مظاہرہ کیا اور اپنے پیچھے آنے والی نسلوں کیلئے پُر مغز تحریریں چھوڑ گئے، اُن کی انہیں تحریروں کی وجہ سے زمانہ انہیں کبھی فراموش نہ کر سکا۔

ایسی ہی ایک عہد ساز شخصیت علامہ اقبال کی تھی جنھوں نے اپنے اشعار کے ذریعہ ملّتِ اسلامیہ میں ایک نئی روح پھونک دی اور اپنے فلسفیانہ افکار سے اُردو ادب کو مالا مال کر دیا۔

ڈاکٹر سر محمد اقبال ایک فلسفی شاعر تھے، ان کے فلسفہ نے مذہبِ اسلام اور اس کی مقدس روایات کی گود میں پرورش پائی تھی۔ ان کے کلام کا بیشتر حصہ خالص اسلامی نقطۂ نگاہ کو پیش کرتا ہے۔ وہ ہر شے کو مذہب کی عینک سے دیکھتے تھے اور انہیں حدود میں رہ کر وہ روح کی آزادی کے خواب دیکھتے تھے، ان کے اشعار خون میں حرارت اور دلوں میں گرمی پیدا کرتے ہیں۔

اقبال کے کلام میں جو بھی ادبی یا فکری خوبیاں ہیں، یا ان کے اشعار میں جو اسلامی روح پنہاں ہے، اس کو سمجھنے، اس کا تجزیہ کرنے اور اسے تنقید کے پیمانے پر پرکھنے کے لئے ماضی اور حال میں بلا مبالغہ سیکڑوں اہلِ علم حضرات نے قلم اُٹھائے ہیں اور اپنے اپنے انداز سے ان کے فکر و فن کے مختلف گوشوں پر روشنی ڈالی ہے اور مختلف عقدوں کی گرہ کشائی کی ہے مگر اس مقصد میں کامیاب

صرف وہی لوگ ہوئے ہیں جو اعلیٰ شعری ذوق رکھنے کے ساتھ ساتھ اسلام کی روح اور اس کی مقدس روایات سے بھی پوری طرح واقف تھے۔

علامہ اقبال کے ایسے ہی ہوش مند اور کامیاب نقادوں میں ایک میرے ابّی (والد محترم) شہید ڈاکٹر مشیر الحق علیہ الرحمہ، سابق وائس چانسلر کشمیر یونیورسٹی بھی تھے جو ایک طرف نہ صرف علومِ اسلامیہ پر مضبوط گرفت رکھتے تھے بلکہ اپنی اجتہادی تحریروں سے عصرِ حاضر کے پیدا شدہ مذہبی مسائل پر خاص علمی انداز سے استدلال کرتے تھے تو دوسری طرف وہ اعلیٰ ادبی ذوق بھی رکھتے تھے اور وقتاً فوقتاً خالص ادبی مقالات لکھ کر نہ صرف اپنے ادبی ذوق کی تسکین کرتے تھے بلکہ قارئین کے لئے پُر مغز اور فکر انگیز مواد بھی فراہم کرتے تھے، بلا مبالغہ ان کے سیکڑوں علمی و ادبی مقالات مختلف جرائد و رسائل میں شائع ہو کر منظرِ عام پر آچکے ہیں۔

ابّی نے دیگر علمی و ادبی موضوعات کے علاوہ علامہ اقبال پر چھ عدد پُر مغز مقالات قلمبند کئے اور ان مقالات کو انھوں نے اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی کے مختلف سیمناروں میں پیش کیا تھا اور ماہرینِ اقبالیات سے دادِ تحسین حاصل کی تھی۔ ان میں سے اکثر مقالات ماہرِ اقبالیات محترم پروفیسر آل احمد سرور صاحب کی موجودگی میں پڑھے گئے تھے اور موصوف پروفیسر صاحب اور دیگر ماہرینِ اقبالیات نے ابّی مرحوم کے ان مقالات کو بہت پسند کیا تھا اور ان کی بڑی تحسین کی تھی۔ ان مقالات میں سے چند مقالات مختلف رسائل میں شائع ہو چکے ہیں مگر بقیہ ابھی غیر مطبوعہ ہیں اور مرحوم کی فائلوں سے دستیاب ہوئے ہیں۔

آج میرے ابّی اس دنیا میں نہیں ہیں (کہ انہیں ۱۰ اپریل ۱۹۹۰ء کو کشمیری دہشت گردوں نے سرینگر میں جب وہ کشمیر یونیورسٹی کے وائس چانسلر تھے اغوا کر کے بے قصور عین روزے کی حالت میں قتل کر دیا تھا، اللہ ان کی مغفرت کرے اور اپنی رحمتوں سے انہیں نوازے۔) مگر ان کی علمی و ادبی تحریریں نہ صرف ہم لوگوں کے لئے سرمایۂ حیات ہیں بلکہ باذوق اور صاحبانِ علم کے لئے بھی بیش قیمت ہیں میں نے کوشش کی ہے کہ ابّی مرحوم کے یہ چند مقالات جو علامہ اقبال اور ان کی فکر سے متعلق

ہیں کتابی صورت میں شائع ہو کر منظرِ عام پر آجائیں اور اس طرح ان کی یہ تحریریں محفوظ بھی ہو جائیں اور اقبالیات سے دلچسپی رکھنے والے قارئین کو ایک معقول و مستند فکری غذا بھی فراہم ہو جائے۔

میں محترم پروفیسر آلِ احمد سرور صاحب کی (جو کہ ابی کے بہت قریب بھی تھے اور ان کے لئے بہت محترم بھی) بہت ہی ممنون و متشکر ہوں کہ انھوں نے اپنی خرابیٔ صحت اور عدیم الفرصتی کے باوجود اپنے قیمتی وقت میں سے تھوڑا سا وقت نکال کر اس کتاب کے لئے ایک تعارف لکھا، کہ ان کی تحریر کی شمولیت سے اس کتاب کی قدر و قیمت میں اور اضافہ ہو گیا ہے اور ساتھ ہی اس سے میری بہت ہمت افزائی بھی ہوئی ہے۔

میں محترمی بھائی جان (ڈاکٹر شاہ عبد السلام) کی بھی بہت ممنون ہوں کہ انھوں نے اس کتاب کی ترتیب اور اشاعت کے سلسلے میں ہر ہر قدم پر مجھے اپنے قیمتی مشوروں سے نوازا، یہ انہیں کی ہمت افزائی کا نتیجہ ہے کہ یہ کتاب شائع ہو کر منظرِ عام پر آسکی۔

میں اپنی زندگی کے ہم سفر جناب رفیع الدین علوی کی بہت ممنون ہوں کہ انھوں نے مجھے اس اہم کام کو انجام دینے کے لئے نہ صرف حوصلہ دیا بلکہ گھریلو ذمہ داریوں میں میرا اس طرح ہاتھ بٹایا کہ میں اس کام کے لئے وقت نکال سکی۔

اپنی امّی (صفیہ منیر) کا شکریہ ادا کرنے کے لئے میرے پاس الفاظ نہیں ہیں کہ ابی کے بعد ہم لوگوں کے لئے وہی سرمایۂ حیات ہیں۔ انہیں کی تعلیم اور تربیت نے مجھے اس قابل بنایا ہے کہ میں قلم اٹھا سکتی ہوں۔ میں امّی سے اپنے لئے مزید دعاؤں کی طالب ہوں۔

آخیر میں عمِ مکرم جناب شاہد علی خاں صاحب (جو کہ ابی کے قریب ترین دوستوں میں ہیں) کا شکریہ ادا کرنا بھی میں اپنا فرض سمجھتی ہوں کہ انھوں نے بہت ہی کم وقت میں اس کتاب کی طباعت کے سارے مراحل بہ آسانی طے کرا دیئے اور ہر قدم پر میری رہنمائی فرمائی۔

میں بارگاہِ ایزدی میں دعاگو ہوں کہ ابی نے ساری زندگی علم و ادب کی خدمت کی اس کے عوض اللہ پاک انہیں اپنی ہزاروں لاکھوں نعمتوں سے نوازے اور ان کی شہادت کے طفیل ہی انہیں

فردوسِ بریں میں اعلیٰ سے اعلیٰ مقام عطا کرے. آمین

ماہ طلعت علوی

ایم، اے

مُشیر منزل، جامعہ نگر

نئی دہلی

۳۰ر اپریل سنہ ۱۹۹۶ء

IQBAL LIBRARY BHOPAL
ESTD. 1939
Tel.: 2642 659
इकबाल लायब्रेरी भोपाल
اقبال لائبریری بھوپال

اقبال

ایک ماڈرن مسلم سیاسی مفکر

اِس مقالہ کا مجوزہ عنوان تھا "اقبال کے سیاسی فکر میں ماڈرنٹی"۔ اگر یہ مقالہ انگریزی زبان میں لکھا گیا ہوتا تو پھر "ماڈرنٹی" کا ترجمہ کرنے کی ضرورت نہ پڑتی لیکن اردو کو ذریعۂ اظہار بنانے کی وجہ سے ضروری ہے کہ اقبال کے سیاسی فکر کا تجزیہ کرنے سے قبل ماڈرنٹی کے مفہوم کو طے کر لیا جائے تاکہ مطالعہ کا صحیح رُخ متعین ہو سکے ماڈرن کے مفہوم کو ہم اردو میں عام طور سے "جدید" کے لفظ سے ادا کرتے ہیں۔ اور اسی کی پیروی میں "ماڈرنزم" تجدد پسندی اور "ماڈرنسٹ" تجدّد پسند بن جاتا ہے۔ اس انداز پر اگر ہم ماڈرنٹی کے لیے اردو کا کوئی لفظ ڈھالنا چاہیں تو وہ "جدیدیت" ہوگا (اور سمینار میں اسی لفظ کو اپنایا گیا تھا) لیکن دشواری یہ ہے کہ یہ سب اصطلاحیں ایک مخصوص ذہنی اور فکری کیفیت کو ظاہر کرنے کے لیے پہلے سے استعمال کی جا رہی ہیں۔ مثلاً مذہبی طبقہ اپنے جدید تعلیم یافتہ فکری مخالفین کو (ایک طرح سے اہانتاً) تجدّد پسند کے لفظ سے یاد کرتا ہے۔ اسی طرح جدیدیت بھی اب کوئی معصوم لفظ نہ رہ کر اردو ادب کی ایک خاص فکری تحریک کے لیے مخصوص ہو کر رہ گیا ہے۔ اقبال کی نسبت سے تو خاص طور پر اس لفظ کے استعمال سے قدم قدم پر الجھنوں کا اندیشہ ہے۔ بہرحال ہمیں اپنے مافی الضمیر کو ادا کرنے کے لیے کسی نہ کسی لفظ کا سہارا تو لینا ہی ہے، اس لیے میں نے خواہ مخواہ کی الجھن سے بچنے کی خاطر ماڈرنٹی کے لیے ایک دوسرا عربی الاصل لفظ عصریت استعمال کیا ہے جس کا رشتہ زمانے سے جڑا ہوا ہے۔ یہ تو رہی لفظ کے انتخاب کی بات

اَب مناسب یہ ہے کہ اس کے مفہوم پر بھی تھوڑی سی گفتگو ہو جائے۔

اتنی بات تو واضح ہو کہ "ماڈرن" میں نئے پَن کا تصوّر پوشیدہ ہے اور ضرور ہے کہ جو چیز یا جو تصوّر ماڈرن ہو اس میں نئے پَن کے ساتھ ساتھ زمانہ کے تقاضوں کو پیشِ نظر رکھا گیا ہو۔ یہاں ایک سوال یہ پیدا ہو سکتا ہے کہ کیا ہر وہ چیز جو نئی ہو اور زمانے کے تقاضوں کے مطابق ہو ضروری ہے کہ وہ اچھی بھی ہو اور پسندیدہ بھی ہو۔ میرے خیال میں یہ ضروری نہیں ہے مثلاً آج کل طالبعلموں کا اپنے حقوق و مطالبات کو تسلیم کرانے کی خاطر تعلیمی تقاضوں کو پسِ پشت ڈال کر سڑکوں پر نکل آنا، بسوں کو پھونک دینا پولیس سے لاٹھی ڈنڈا کرنا، دیکھا جائے تو اپنے وجود کے اعتبار سے بہت ہی ماڈرن ہے، طالبعلم اور استاد کے باہمی تعلقات کا یہ ایک نیا رخ ہے۔ اور بعض لوگ کہہ سکتے ہیں کہ زمانہ کے تقاضوں کے مطابق بھی ہے لیکن اس کے باوجود اسے پسندیدہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ جو چیز ماضی میں ماڈرن نہ رہی ہو وہ کبھی بھی ماڈرن کی صف میں جگہ نہ پا سکے مثلاً ابھی چند برسوں پہلے تک عربی زبان کا سیکھنا ماڈرن تقاضوں کے تحت نہیں تھا لیکن جب سے خلیجی اور دیگر عرب ممالک میں ملازمتوں کے مواقع بڑھے ہیں عربی زبان کی پوزیشن میں بھی تبدیلی آگئی ہے۔ اَب ماڈرن سے ماڈرن شخص بھی عربی زبان سیکھنا چاہتا ہے اور زمانہ بھی اِس کا متقاضی ہے کہ عربی زبان کی تعلیم کا زیادہ سے زیادہ انتظام کیا جائے۔ گویا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ماڈرن یا عصری کے رد و قبول کا صرف یہی معیار نہیں ہے کہ وہ ایک نیا رجحان ہے اور زمانے کے تقاضوں کے مُطابق ہے بلکہ ان دونوں شرائط کے ساتھ ساتھ ایک تیسری شرط بھی ضروری ہے اور وہ ہے افادیت۔ یعنی جب تک کوئی ماڈرن سماج کے لیے بحیثیت مجموعی مفید نہ ہو اسے صرف نئے پَن کی وجہ سے سندِ قبولیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس پس منظر میں جب ہم ماڈرنٹی یا عُصریت کی تعریف کرنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ عُصریت ایک ایسا مثلّث ہے، جو عُصری تقاضوں، نئے پَن اور افادیت

کے زاویوں پر مبنی ہے لیکن کیا عصریت کے اس ماڈل کو ہر سماج اور ہر فرد کے فکر کے مطالعہ کے لیے کافی اور مکمل کہا جاسکتا ہے؟ یا کم از کم اقبال ایسے اسلامی مفکرؒ کے خیالات کا مطالعہ اس ماڈل کے اندر ممکن ہے؟ میرے خیال میں اس سوال کا جواب پورے طور سے اثبات میں نہیں دیا جاسکتا۔ مذکورہ بالا ماڈل میں ماضی کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ ایک چیز نئی بھی ہوسکتی ہے۔ سماج کے لیے مفید بھی ہوسکتی ہے اور زمانے کے تقاضوں کے مطابق بھی ہوسکتی ہے اس لیے ہم اسے ماڈرن تو کہہ سکتے ہیں لیکن یہ ضروری نہیں ہو کہ اس ماڈرن کا رشتہ اس سماج کے ماضی سے بھی جڑا ہوا ہو۔

آنحضرت صلعم کی طرف منسوب ایک حدیث "خَیرُ القُرُونِ قَرنِی ثُمَّ الَّذِینَ یَلُونَھُم ثُمَّ الَّذِینَ یَلُونَھُم" کو اگر ہم اپنے ذہن میں رکھیں جس میں کہا گیا ہے کہ "بہترین لوگ میرے اپنے زمانے کے ہیں پھر وہ لوگ ہیں جو ان کے زمانے کے متصل ہیں اور پھر ان کے بعد والے" تو واضح ہو جائے گا کہ اسلامی سماج اصولی طور پر ماضی کو اپنا ماڈل بنانے پر مجبور ہے۔ گویا دوسرے سماجوں کے برعکس جب ہم اسلامی سماج کے کسی "ماڈرن مسلم" کی بات کریں گے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایسا شخص ماضی سے رشتہ برقرار رکھتے ہوئے مستقبل کی خاطر اپنے حال کو سنوارنے کی فکر کرتا ہے۔

اقبال اصلاً اسلامی مفکر تھے اور ہمیں ان کے سیاسی خیالات میں عصریت کی روح کو تلاش کرتے وقت اس بات کو ذہن میں رکھنا پڑے گا کہ ان کی عصریت ماضی سے قطع تعلق پر نہیں بلکہ اس کی بنیادوں پر قائم تھی۔ اقبال جیسا کہ ہم جانتے ہیں ابتدا میں ایک وطن پرست شاعر کی حیثیت سے سامنے آئے۔ انھوں نے خاکِ وطن کے ایک ایک ذرہ کو دیوتا کہا اور اپنی جڑ کی تلاش انھوں نے اس سرزمین میں کی جس کا تعلق چشتی اور نانک سے رہ چکا تھا۔ لیکن جب وہ یورپ سے واپس آتے ہیں تو ان کے خیالات میں ہمیں ایک نمایاں فرق محسوس ہوتا ہے۔ مسلمان وہ پہلے بھی تھے

لیکن اب ان کی اسلامیت کچھ زیادہ تیز اور کچھ زیادہ چوکھی ہو گئی ہے وطن کے سلسلے میں ان کا نقطۂ نظر بہت حد تک بدل چکا ہے اور وہ یہ سمجھنے اور کہنے لگے ہیں کہ۔

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہ ہوگا کہ اقبال "زمین وابستگی" کے قائل نہیں رہے۔ قوموں کی زندگی کے لیے وہ "ارضیت" کی اہمیت کے ہمیشہ قائل رہے اگرچہ ان کی ارضیت، کبھی کبھی ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جغرافیائی حدود کی پابند نہیں ہو۔ وہ بندۂ مسلم ہونے کے ناطے چین و عرب کی حد بندیوں سے باہر نکل کر نہ صرف یہ کہ سارے جہاں پر اپنا حق جتاتے ہیں بلکہ اس سے بھی آگے جا کر ستاروں سے آگے والے جہانوں کی نشاندہی کرتے ہیں۔ ستاروں سے آگے کی بات کو شاعرانہ اپج بھی کہا جا سکتا ہو اور اسے دور بینی اور پیش بینی کی علامت بھی قرار دیا جا سکتا ہے لیکن یہ حقیقت ہے کہ اقبال ہوائی قلعوں کی تعمیر میں یقین نہیں رکھتے تھے انھیں "عملی انسان" اس معنیٰ میں تو نہیں کہا جا سکتا کہ وہ آج کے سماجی کارکنوں کی طرح گھر گھر جا کر سماجی خدمات انجام دیتے رہے ہوں۔ اس کے برعکس وہ عملی انسان اس مفہوم میں تھے کہ مسلمانوں خصوصاً ہندوستانی مسلمانوں کے سیاسی مستقبل کو مضبوط کرنے کے لیے ایک پروگرام رکھتے تھے اور اپنے اشعار اور خطبات کے ذریعہ وہ اس پیغام کو لوگوں کے ذہنوں میں اتار دینا چاہتے تھے۔

ماڈرن مسلم مفکر کی تعریف جو ہم نے کی ہے۔ اس کی رو سے ضروری ہے کہ وہ ماضی کے اجالے میں مستقبل کی طرف قدم اٹھائے جہاں تک اقبال کا سوال ہے وہ اس معیار پر پورے اترتے ہیں سیاسی غلامی ان کی نظروں میں اتنی بدترین شئی ہو کہ قبر بھی "بندۂ محکوم" سے پناہ مانگتی ہے اور دوزخی اپنی مناجات میں کہتا ہے۔

اللہ ترا شکر کہ یہ خطۂ پُر سوز
سوداگرِ یورپ کی غلامی سے ہے آزاد

اس لیے وہ مسلمانوں کو سیاسی طور پر آزاد دیکھنا چاہتے ہیں لیکن یہ آزادی اس مقصد کے لیے ہے کہ مسلمان غیروں سے آزاد ہو کر اپنے کو محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا سکیں کیونکہ اگر وہ ان تک نہ پہنچ سکے تو پھر جو کچھ ہے وہ بولہبی ہے۔ اقبال کی زمین وابستگی اسی شکستِ بولہبی کی خاطر ہے۔ خطۂ ارض بذاتہ ان کا منتہیٰ و مقصود نہیں ہے بلکہ وہ مسلمانوں کو "مصطفےٰ" سے وابستہ رکھنے کا ایک ذریعہ ہے۔

اس صدی کے چوتھے دہے میں جب تقسیم ملک کی بات دلوں سے نکل کر زبانوں پر آئی تو ساتھ ہی ساتھ ذہن اور فکر میں بھی تقسیم ہوئی اور ایک ہی مطمح نظر کو دو مختلف زاویوں سے دیکھا جانے لگا۔ اقبال اتفاق سے اس خطۂ ارض سے تعلق رکھتے تھے جسے تقسیم کے بعد پاکستان ہونا تھا۔ جو لوگ تقسیم کے حامی تھے انھوں نے اپنے دعوے میں زور پیدا کرنے کے لیے اقبال کا بھی سہارا لیا۔ اقبال کے نثری اور شعری خیالات کو سیاق و سباق سے الگ کر کے اس طرح پیش کیا گیا کہ وہ تقسیم کے ہیرو قرار پائے اور بزبان ڈاکٹر سید عبداللہ یقین کیا جانے لگا کہ "عقائد راسخہ کے نفاذ اور تجربہ کے لیے اقبال نے ایک مرکز محسوس کی ضرورت سے کبھی انکار نہیں کیا۔ ان کی نظر میں عقائد بلاشبہ مقدم ہیں لیکن ان کا ہمیشہ یہ خیال رہا کہ عقائد کے نفاذ کے لیے ایک سرزمین چاہیے۔ تمکن فی الارض کا حق اللہ کے نیک بندوں کے لیے جب مخصوص ہے تو کسی قطعہ ارضی کے بغیر ممکن کہاں ہوگا؟" [۱]

اس طرح اقبال جن کے لیے وسعت افلاک بھی تنگ تھی۔ ایک چھوٹے سے خطہ میں محدود ہو کر رہ گئے۔ اس موضوع پر تو ہم بعد میں گفتگو کریں گے کہ کیا اقبال حقیقتاً اسلام کی بقا اور اس کی ترویج و اشاعت کے لیے زمین کے کسی مخصوص خطے کو ضروری سمجھتے تھے یا تقسیم کے معاملے میں ان کا معاملہ مدعی سست گواہ چست کا سا تھا۔

۱۔ ڈاکٹر سید عبداللہ سہ ماہی "سیارہ" لاہور اقبال نمبر فروری ۱۹۷۸ء ص ۴۲

بہر حال یہ سوال اپنی جگہ خود اہم ہے کہ کیا اقبال بذاتِ خود ہندوستان کی ایسی تقسیم چاہتے تھے جس کے نتیجہ میں انھیں ایک چھوٹا سا قطعۂ زمین تو اپنے خیالات اور عقائد کی تجربہ گاہ کے طور پر مل جاتا لیکن اس کی قیمت میں انھیں کروڑوں مسلمانوں کو انھیں "عقائد باطلہ" کی قربان گاہ پر بھینٹ چڑھانا پڑتا۔ جن سے وہ خود نجات چاہتے تھے۔ اس طرح انھیں تو ایک مختصر سا علاقہ تجربہ کے لیے مل جاتا لیکن اس وقت تک تبلیغ اسلام کے لیے انھیں جو ایک وسیع و عریض علاقہ میسّر تھا اس سے دست بردار ہونا پڑتا۔

اقبال کے زمانے کی ہندستانی مسلم سیاست کا اگر ہم جائزہ لیں تو ہمیں نظر آئے گا کہ اس وقت کا ہندوستانی مسلمان سیاسی طور پر تین طبقوں میں تقسیم ہو چکا تھا۔ (۱) غیر مذہبی قوم پرست مسلمان (۲) مذہبی قوم پرست مسلمان (۳) تقسیم پسند مسلمان۔ اول الذکر گروہ ان جدید تعلیم یافتہ شہری مسلمانوں تک محدود تھا جن کے نزدیک اصل مسئلہ اجنبی حکومت سے آزادی حاصل کرنے کا تھا۔ ان لوگوں کی نظروں میں مسلم تشخص کا الگ سے کوئی مسئلہ نہ تھا۔ مذہب بھی ان لوگوں کے نزدیک ذاتی پسند یا ناپسند کا دوسرا نام تھا یہ طبقہ شہروں میں پایا جاتا تھا اور عوام سے اس کا کوئی خاص جذباتی رشتہ نہ تھا۔ اس کے برعکس مذہبی قوم پرست مسلمان تقسیم کے مخالف ہوتے ہوئے بھی یہ دعوا کرنے میں حق بجانب تھے کہ انھوں نے ہر نازک موقع پر مسلمانوں کی قیادت کی ہے۔ یہ لوگ آزادی برائے آزادی کے قائل نہ تھے بلکہ آزادیٔ وطن کی خاطر وہ اس لیے اپنے کو قربان کر رہے تھے کہ اس کے ذریعہ ان کے خیال میں محمد مصطفےٰ صلعم تک نہ صرف تمام ہندستانی مسلمانوں کی رسائی ممکن تھی بلکہ وہ لوگ بھی جو اس وقت تک اس نعمت سے بہرہ ور نہ ہو سکے تھے غیر منقسم آزاد ہندوستان میں اس نعمت سے متمتع ہو سکتے تھے تقسیم سے صرف ایک سال قبل اس وقت کے مشہور عالم اور سیاسی رہنما مولانا حسین احمد مدنی نے جمعیتہ العلماء کے جون پور اجلاس میں خطبہ دیتے ہوئے آزاد ہندوستان میں خاص طور پر ہریجنوں میں قبولیت اسلام کے ان امکانات کی طرف واضح اشارات کیے

تھے جو آج ہماری نظروں کے سامنے پیش آرہے ہیں۔ یہ طبقہ تقسیم ہند کے خلاف تھا اس کے سامنے آزاد ہندوستان کا ایک ایسا نقشہ تھا جس میں مسلمانوں کی تہذیبی، مذہبی، لسانی، تاریخی انفرادیت کے تحفظ کا پورا پورا سامان تھا۔ تقسیم سے قبل ان قوم پرست مسلمانوں نے آزاد ہندوستان کا جو خاکہ پیش کیا تھا اور جسے عرف عام میں "جمعیت فارمولہ" کہا جاتا ہے اس میں آزادی کامل کے ساتھ ساتھ آزاد ہندوستان کو ایک ایسی وفاقی ریاست کہا گیا تھا جس کے تمام صوبے اندرونی معاملات میں مکمل طور سے خود مختار ہوتے۔ مرکز کو صرف مصرحہ اختیارات حاصل ہوتے جن میں دفاع، امور خارجہ ایسے چند محکمے تھے۔ اس وفاق میں اس بات کی بھی متعینہ ضمانت تھی کہ مسلمانوں کی تہذیبی، سیاسی اور مذہبی آزادی کل ہند سطح پر کسی عددی اکثریت کے رحم وکرم پر نہ رہتی۔ لیکن تقسیم پسند مسلمانوں کے نقار خانے میں قوم پرست مسلمانوں کی یہ آواز دب کر رہ گئی اور وہی ہوا جسے کاتب تقدیر پہلے سے لکھ چکا تھا۔ بہر حال ماضی کے اس تھوڑے سے تفصیلی ذکر سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ ہم اس ماڈرن مسلم مفکر کے سیاسی خیالات کا مطالعہ کرتے وقت جسے بانیٔ پاکستان کہا جاتا ہے یہ دیکھیں کہ تقسیم سے قبل آزاد ہندوستان کے جو دوسرے متبادل نقشے پیش کیے جا رہے تھے ان کے تناظر میں اقبال کا سیاسی فکر کس حد تک عصریت یا زیادہ واضح الفاظ میں اسلامی عصریت کے معیار پر پورا اترتا ہے۔ جہاں تک قرآن وحدیث کی رو سے تقسیم ملک کی افادیت یا اس کے نقصانات کو ثابت کرنے کا سوال ہے وہ ماضی میں بے تحاشا کیا جا چکا ہے۔ موافقین اور مخالفین دونوں اپنے اپنے موقف کے اثبات میں دلائل کے ڈھیر لگا چکے ہیں۔ اس لیے ہمیں اس میدان میں اترنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اب تو تاریخ خود بول رہی ہے اور یہ بات عیاں ہو چکی ہے کہ وہ صرف اندیشہ ہائے دور و دراز تھے جن کی بنیاد پر حامیان تقسیم یہ کہتے تھے کہ اگر ہندوستان کے تھوڑے سے مسلمانوں کے لیے ایک الگ خطۂ زمین مخصوص نہ کر دیا گیا تو برصغیر میں اسلام کا چراغ غیر مسلم عددی اکثریت کی پھونکوں سے بجھ جائے گا۔

مشہور پاکستانی نظریہ ساز مرحوم ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی نے تقسیم کے فوراً ہی بعد اپنے ایک لکچر میں بڑی دردمندی سے یہ پیشین گوئی کی تھی کہ سو برسوں کے اندر اندر ہندستان میں اسلام کا کوئی ایک نام لیوا بھی نہ رہ جائے گا لیکن وقت نے ظاہر کر دیا کہ ڈاکٹر صاحب مرحوم کی "نگاہِ دوربیں" سو برس کی بات تو دور رہی تیس برس کے فاصلے کو بھی سیدھی طرح سے نہ دیکھ سکی۔

ایسا نہیں ہے کہ تقسیم سے ہندوستانی مسلمان سراسر نقصان ہی میں رہے ہوں انقلاب اور اتھل پتھل سے ہمیشہ بعض ایسے لوگوں کو فائدہ پہنچ جاتا ہے جو عام حالات میں اس کی توقع بھی نہیں کر سکتے۔ تقسیم کی وجہ سے ایک ملک سے دو اور پھر دو سے تین ہو جانے کے بعد مادی زندگی سے فائدہ اٹھانے کے لیے مسلمانوں کو بحیثیت مجموعی تین گنے مواقع حاصل ہو گئے۔ مثال کے طور پر آپ تینوں ملکوں کے صرف سفارتخانوں ہی کو لے لیجئے۔ اس وقت دنیا میں پھیلے ہوئے ہندوستان، پاکستان اور بنگلادیش کے سفارتخانوں میں مسلمانوں کی جو تعداد ہے وہ اس سے کہیں زیادہ ہے جو غیر منقسم ہندوستان میں ہوتی۔ کیونکہ اس وقت ہر ملک میں تین کے بجائے ایک ہی سفارتخانہ ہوتا جس کا مسلمان بلا شرکت غیرے مالک نہیں ہو سکتا تھا لیکن یہ فائدہ بہر حال افراد کو پہنچا ہے بحیثیت مجموعی تو اسے فائدہ نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ اسی کی نسبت سے ملکی معیشت پر تین گنا بوجھ آپڑا ہے۔

۱۹۴۶ء میں اقبال کے اس وقت کے ایک ہندوستانی اور بعد کے پاکستانی شیدائی غلام احمد پرویز نے اقبال کی تقریروں کے ایک مجموعہ کے تعارف میں لکھا تھا کہ اقبال نے فطرت انسانی کا عمیق مطالعہ کیا۔ انھوں نے قوموں کے عروج و زوال پر نظر ڈالی۔ دنیا کے مختلف نظامہائے عمرانیت و سیاست کا قرآن کی روشنی میں تجزیہ کیا اور اس کے بعد انھوں نے دنیا کو پکارا اور کہا تمہاری ناکامیوں اور نامرادیوں کا سارا راز اس میں ہے کہ تم فطرت کے قوانین کے خلاف زندگی بسر کر رہے ہو اگر صحیح سرفرازی اور کامرانی کی

زندگی چاہتے ہو تو اس کا طریق اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ اپنے نظام حیات کو فطرت کے متعین کردہ قوانین کے تحت لے آؤ۔ اس کا نام ہے اسلام، یعنی صرف ایک اللہ کے قوانین کی محکومیت اختیار کرنا اور دنیا کے ہر خدائی نظام سے منہ موڑ لینا۔ پیغام اقبال اسی نظام حیات کی دلکش تفسیر ہے[1] پرویز کے خیال میں مذکورہ بالا پیغام اور پیغامبر دونوں ہی جغرافیائی حد بندیوں سے بلند تھے۔ جہاں تک پیغام کا سوال ہے وہ تو ہماری تجویز کردہ اسلامی عصریت کی روح سے بہت مطابقت رکھتا ہے اور اقبال اس حقیقت سے ایک صحیح اسلامی عصری سیاسی مفکر کا روپ دھار لیتے ہیں۔ لیکن ہمیں ان کی طرف سے مایوسی ہوتی ہے۔ جب ہمیں یہ بتایا جاتا ہے کہ وہ ہندو اکثریت کے خوف سے اس بات پر قانع ہو گئے تھے کہ اپنی تھوڑی سی کلیوں کو لے کر ایک الگ کنج بنالیں اور پورا گلشن، اپنا پورا ورثہ، اپنا پورا مستقبل اسی دشمنِ دین و جاں کے رحم و کرم پر چھوڑ دیں جس کے باعث وہ بیمار ہوئے تھے۔ اقبال کے بارے میں اگر یہ دعویٰ صحیح ہے تو پھر ہم انھیں ایک ایسا مسلم سیاسی مفکر نہیں کہہ سکتے جو ماضی کے اجالے میں مستقبل کی طرف قدم بڑھاتا ہے۔

لیکن کیا یہ واقعہ ہے کہ اقبال حقیقتاً ملک کا بٹوارہ چاہتے تھے۔ حامیانِ تقسیم کو اسی بات پر اصرار ہے کہ وہ اپنی بات کے ثبوت میں اقبال کے خطبۂ صدارت الٰہ آباد کو پیش کرتے ہیں لیکن اگر اس خطبہ کو جذباتیت سے خالی ہو کر بغور پڑھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس خطبہ میں اقبال نے ملک کو تقسیم کرنے کی کوئی تجویز نہیں پیش کی تھی۔ دراصل اس خطبہ کے ذریعہ اقبال نے ۱۹۳۰ء میں تقریباً وہی بات کہی تھی جو تقسیم کے قریب اگر جمعیت فارمولا کے نام سے مشہور ہوئی۔ اقبال نے اپنا خطبہ انگریزی میں دیا تھا جو ہندوستانی مسلمانوں کی زبان نہیں تھی۔ تقریباً دس برس تک یہ خطبہ

---

[1] خطباتِ اقبال، مرتبہ رضیہ فرحت بانو (حالی پبلشنگ ہاؤس دلی ۱۹۴۶ء) ص ۱۰

اقبال کے دوسرے انگریزی خطبات کی طرح چند مخصوص لوگوں تک محدود رہا۔ ۱۹۴۰ء میں جب لاہور میں تجویز پاکستان منظور ہوئی جس کے بارے میں چودھری خلیق الزماں نے اپنی سوانح حیات "شاہراہ پاکستان" میں لکھا ہے کہ اس وقت کی مسلم لیگ ورکنگ کمیٹی کے ایک اہم ممبر ہونے کے باوجود انھیں بھی اس کا علم نہ ہو سکا کہ تجویز کا مسودہ کس نے تیار کیا تھا۔ بہرحال جب تجویز پاس ہوگئی اور اس کی تائید میں کلام الٰہی اور کلام انسانی دونوں سے استشہاد کیا جانے لگا تو اس آڑے وقت میں اقبال کا خطبۂ الٰہ آباد بھی کام آیا۔ اس خطبہ کو جب اردو میں منتقل کیا گیا۔ تو تھوڑی سی "لفظی بے وفائی" سے بہت کام بن گیا۔ اقبال نے انگریزی میں دراصل ایک ایسے وفاق کی تجویز پیش کی تھی جس میں صوبے اندرونی طور سے خود مختار ہوتے۔ اسی کے ساتھ ساتھ انھوں نے صوبوں کی تنظیم نو کی بات بھی اٹھائی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ شمال مغرب کے چار صوبے پنجاب، سرحد، سندھ اور بلوچستان جغرافیائی، تہذیبی اور مذہبی حیثیت سے اس قابل ہیں کہ انھیں ملا کر ایک مسلم صوبہ بنا دیا جائے۔ انھیں اس کا علم تھا کہ پنجاب کے مشرقی اضلاع میں غیر مسلموں کی اکثریت ہے اور ان کی موجودگی اس مسلم صوبے کو انمل بے جوڑ بنا کر رکھ دے گی اس لیے انھوں نے یہ بھی تجویز کیا تھا کہ غیر مسلم اکثریت کے اضلاع مثلاً انبالہ وغیرہ کو اس نئے صوبے سے کاٹ کر الگ کر دیا جائے تاکہ دونوں علاقے اپنی اپنی تہذیبی بنیادوں پر ترقی کر سکیں۔

اقبال کی یہ تجویز بھی کوئی نئی تجویز نہ تھی۔ ۵ برس قبل ۱۹۲۵ء میں مفتی عبدالقدیر بدایونی نے گاندھی جی کے نام کے ایک کھلے خط کی شکل میں اس قسم کی ایک تجویز پیش کی تھی۔ انھوں نے ہندو مسلم مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا تھا کہ

(۱) ہندوستان کی از سر نو تقسیم قومیت کی بنا پر اس طرح کی جائے کہ ہر قوم کے لیے بڑے سے بڑا حصہ اس کی آبادی کا علیحدہ کر دیا جائے اور یہ حصہ اس قوم کا حلقۂ اثر قرار دیا جائے مثلاً مسلمانوں کے لیے حسب ذیل

تین صوبہ جات بنائے جا سکتے ہیں۔

(الف) صوبہ سرحدی و مغربی پنجاب کے دس اضلاع۔ راولپنڈی اٹک، جہلم، گجرات، شاہ پور، میانوالی، جھنگ، مظفر گڑھ، ڈیرہ غازی خاں اور ملتان کو یکجا کر کے ایک صوبہ بنا دیا جائے۔

(ب) بنگال میں بوگرا، رنگ پور، دیناج پور، جے سور، ندیا، فرید پور، ڈھاکہ، راج شاہی، پبنیا، میمن سنگھ، باقر گنج، نواکھالی، ٹپرا، چٹاگانگ کے اضلاع کا دوسرا صوبہ بنایا جائے۔

(ج) سندھ کو بمبئی پریسیڈنسی سے جدا کر کے تیسرا صوبہ بنا دیا جائے

(۲) یہ بات اصولاً طے کر دی جائے کہ اس تقسیم کے بعد ہر حصہ ملک کا نظم و نسق اس کے کثیر التعداد رعایا کے مفاد کے لیے کیا جاوے گا

(۳) قلیل التعداد اقوام کی حفاظت و ادائے مراسم مذہبی و حقوق ملازمت وغیرہ کے لیے قواعد مرتب کیے جائیں اور ان کے قومی سیاسی اہمیت کی بنا پر حسبِ ضرورت دارالامن قائم کیے جائیں۔ مثلاً لدھیانہ و امرتسر کا نظامِ حکومت سکھوں کے مفاد کے لحاظ سے ترتیب دیا جائے۔ سیالکوٹ عیسائیوں کا ملجا و ماوی قرار دیا جائے۔ اسی طرح ممالک متحدہ آگرہ و اودھ (یوپی) جو اسلامی تمدن کا گہوارہ ہے مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کے لئے خاص انتظام کی ضرورت ہے۔

(۴) تبادلۂ آبادی کے لیے سہولتیں بہم پہنچائی جائیں تاکہ قلیل التعداد اقوام کے افراد جو کسی وجہ سے ترکِ وطن کر کے خود اپنی قوم کے حلقۂ اثر میں جانا چاہیں وہ بغیر زیادہ نقصان کے تبدیل سکونت کر سکیں۔"

مفتی عبدالقدیر کے ۱۹۲۵ء کے مذکورہ بالا کھلے خط اور اقبال کے ۱۹۳۰ء

کے خطبہ کا اگر ہم تقابلی مطالعہ کریں تو صاف نظر آئے گا کہ اقبال نے کوئی نئی بات نہیں کہی تھی۔ دونوں میں بس اتنا فرق تھا کہ مفتی صاحب نے ذاتی حیثیت سے یہ تجویز پیش کی تھی اور اقبال نے ایک سیاسی جماعت کے پلیٹ فارم سے اپنا خیال ظاہر کیا تھا جو آگے چل کر اسی جماعت کا مینی فیسٹو قرار پایا۔

بہر حال اقبال کا مجوزہ مسلم صوبہ بھی ہندوستانی وفاق کا ایک حصہ تھا خواہ یہ ہندوستانی وفاق سلطنت برطانیہ کے اندر رہتا یا اس سے الگ ہوتا۔ نیا مسلم صوبہ بہر صورت دوسرے صوبوں کی طرح آزاد وفاقی ہندوستان کا ایک صوبہ رہتا اقبال نے انگریزی خطبہ میں مسلم ریاست (اسٹیٹ) کے بجائے مسلم صوبہ (پراونس) کا لفظ استعمال کیا تھا۔ کل کے صوبوں کو آج ہم بھلے ہی ریاست کہنے لگے ہوں لیکن تقسیم سے قبل صوبہ اور ریاست دو بالکل الگ الگ الفاظ تھے اور ان کا فرق واضح تھا۔ بہر حال تقسیم پسند مسلمانوں نے اقبال کے خطبہ کو جب اردو میں منتقل کیا تو اس فرق کو وہ نظر انداز کر گئے اور اقبال کی زبان سے یہ کہلایا گیا کہ "میری یہ خواہش ہے کہ پنجاب، صوبہ سرحد، سندھ اور بلوچستان کو ایک ہی ریاست میں ملا دیا جائے خواہ یہ ریاست سلطنتِ برطانیہ کے اندر حکومت خود اختیاری حاصل کرے خواہ اس کے باہر"[۱۰]

جہاں تک الٰہ آباد کے خطبۂ صدارت کا سوال ہے ترجمہ کی یہ ارادی یا غیر ارادی بے احتیاطی جگہ جگہ نظر آتی ہے۔ اقبال جہاں کہیں "گروپ" یا "یونٹ" (اکائی) کا لفظ استعمال کرتے ہیں وہاں اردو مترجم قوم اور قومیت کا لفظ استعمال کرتا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ ہندوستانی مسلمانوں کی سیاسی تاریخ میں اس لفظ کے بے موقع استعمال سے کتنی پیچیدگیاں پیدا ہوئی ہیں۔ اقبال بھی اس سے نہ بچ سکے اور دوسروں کے لکھے پر پکڑے گئے۔

اقبال نے اپنی عمر کے آخری دور میں قائد اعظم کو جو خطوط لکھے تھے انھیں اس سلسلے میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، لیکن ان کا مطالعہ بھی ہمیں اس وقت کے حالات

۱۰۔ ایضاً۔ ص ۳۶

کے سیاق و سباق میں بہت احتیاط کے ساتھ کرنا چاہیے۔ پنجاب ایک مسلم اکثریتی صوبہ ہونے کے باوجود ہندوؤں اور مسلمانوں پر مشتمل سیاسی جماعت یونینسٹ پارٹی کی وجہ سے مسلم لیگ کے سیاسی اثرات سے بہت حد تک آزاد تھا۔ یونینسٹ پارٹی ایک طرح سے زمینداروں اور سرمایہ داروں کی جماعت تھی اور مسلم عوام اپنی عددی اکثریت کے باوجود ہندو زمینداروں اور سرمایہ داروں کے رحم و کرم پر زندگی گذار رہے تھے اگرچہ زمینداری اور سرمایہ داری کے اپنے مخصوص اخلاقی ضوابط ہوتے ہیں اور اس کی نظروں میں صرف اپنا مفاد ہوتا ہے۔ ہندو یا مسلمان سے اسے کوئی بحث نہیں ہوتی۔ لیکن پنجاب میں اس وقت بحیثیت مجموعی اس لعنت کی ہر زد "خانۂ انوری" کی طرح مسلمان گھرانوں پر ہی پڑتی تھی۔ یہ سب کچھ اقبال کی نظروں کے سامنے ہو رہا تھا اور وہ مجبور ہو گئے کہ اس معاملہ کو ہندوستانی مسلمان کے بجائے ایک پنجابی مسلمان کی حیثیت سے دیکھیں۔ انھوں نے اپنے خطوط میں قائدِ اعظم سے اصرار کیا کہ وہ پنجاب میں مسلم لیگ کو مضبوط کریں اور اقلیتی صوبوں کے مسلمانوں کی طرف سے آنکھیں بند کر کے صرف اکثریتی صوبے کو اپنی توجہ کا مرکز بنائیں۔ ان خطوط میں اقبال نے وضاحت کے ساتھ لکھا ہے کہ پورے ہندوستان کا چونکہ علاج ممکن نہیں ہے اس لئے مغربی اور مشرقی خطہ کے مسلم اکثریتی صوبوں کے مسلمانوں کو الگ قوم تصوّر کر کے انھیں ہندوستان سے الگ ہو کر حکومت کرنے کا موقع مہیا کیا جائے۔ اسے ہم سیاسی حالات کا دباؤ نہ کہیں تو اور کیا کہیں جس نے اقبال ایسے مفکر کو مجبور کر دیا کہ وہ اپنے اس نظریۂ قومیت کو بھی ترک کر دے جس کی رو سے ہندوستان کے تمام مسلمان ایک قوم تھے۔ اب اقبال کی مسلم قوم۔ کل ہند سطح کے بجائے صرف اکثریتی صوبوں کے مسلمانوں پر مشتمل رہ گئی۔

اقبال کی اس تجویز پر قائدِ اعظم کے فوری ردِ عمل کا ہمیں علم نہیں کیونکہ ان کے جوابی خطوط ابھی تک لاپتہ ہیں۔ خود قائدِ اعظم نے ان خطوط کے مجموعہ کے پیش لفظ میں لکھا ہے کہ انھیں تلاش کے باوجود جوابات کی نقلیں نہ تو اپنے کاغذات میں مل سکیں اور نہ ہی اقبال

کے کاغذات ہیں۔ اس لیے ہم قائداعظم کے فوری ردعمل کے بارے میں زیادہ سے زیادہ یہی کہہ سکتے ہیں کہ اس وقت اس تجویز پر انھوں نے کچھ زیادہ سنجیدگی سے غور نہیں کیا۔ لیکن جہاں تک اقبال کا سوال ہے، ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر کسی مفکر کی پوری زندگی کا فیصلہ اس کی آخری عمر کے چند ایسے خطوط کی بنیاد پر کرنا درست ہو جنھیں عام کر دینے کی خود اسے بھی ہمت نہ پڑ سکی ہو تو پھر اقبال کو ہم شاید ہی ایک ایسا سیاسی مدبّر کہہ سکتے ہیں جو عالمی سطح کی بات تو چھوڑئیے کل ہند سطح پر بھی مسلم معاملات کا کوئی جامع تشفی بخش حل تلاش کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لیکن اگر ان خطوط کو ہم آخری اور فیصلہ کن" حل کی شکل میں دیکھنے کے بجائے انھیں ایک سیاسی حربہ کی شکل میں دیکھنے کی تکلیف گوارا کریں تو پھر کہہ سکتے ہیں کہ کسی بھی جمہوری نظام میں ایک مذہبی یا تہذیبی اقلیت کا اپنے تشخص کی ضمانت کا مطالبہ کرنے اور اس کے لیے زیادہ سے زیادہ مول بھاؤ کرنے کو نہ تو غیر جمہوری کہا جا سکتا ہے اور نہ ہی غیر عصری۔ اقبال کا میرے خیال میں یہی موقف تھا۔ وہ تمام عمر ایک بڑے اور وسیع علاقہ میں اسلام کو نافذ کرنے کی فکر میں رہے لیکن اب اسے ان کی بدنصیبی نہ کہا جائے تو اور کیا کہا جائے کہ جس کے لیے وسعتِ آفاق بھی تنگ تھی وہ حالات کے ہاتھوں مجبور ہو کر ایک مختصر سے علاقہ میں بند ہو کر رہ گیا۔

یہ مقالہ اکتوبر ۱۹۸۱ء میں اقبال انسٹی ٹیوٹ سری نگر میں "اقبال ایک ماڈرن مسلم سیاسی مفکر" کے عنوان سے پیش کیا گیا تھا۔

بعد کو پھر یہی مقالہ ۸۵ء میں مختصر کر کے "اقبال کے سیاسی فکر میں عصریت" کے عنوان سے کتاب "جدیدیت اور اقبال" مرتبہ آل احمد سرور میں شائع ہوا تھا۔ یہاں یہ مقالہ پہلے والی سرخی کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے

موجودہ زمانہ میں اقبال کی معنویت

(تیسری دنیا کے حوالہ سے)

موجودہ دور میں اقبال کی معنویت پر گفتگو کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم اس بات کو اچھی طرح سمجھ لیں کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی بھی چیز عبث نہیں پیدا کی ہے۔ معمولی سے معمولی چیزوں کی بھی معنویت ہوتی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہم اسے محسوس نہ کرسکیں۔ مولوی اسماعیل میرٹھی کی مرتب کردہ اردو ریڈروں میں ایک کہانی میں نے اپنے بچپن میں پڑھی تھی جو اس وقت یاد آرہی ہے اور جی چاہتا ہے کہ آپ کو بھی سناؤں۔ ایک بادشاہ مکھیوں سے بہت پریشان رہتا تھا اور انسانی زندگی میں اس کی معنویت اس کی سمجھ میں نہیں آتی تھی۔ ایک بار میدان جنگ میں اسے شکست ہوئی اور وہ جان بچاکر بھاگا۔ آگے آگے وہ، پیچھے پیچھے دشمن کے سپاہی بھاگتے بھاگتے وہ ایک جنگل میں گھس گیا۔ تعاقب کرنے والے جب نظروں سے اوجھل ہوگئے تو وہ ستانے کے لئے ایک پیڑ کے نیچے لیٹ گیا۔ اور اس کی آنکھ لگ گئی۔ وہ بے خبر سو رہا تھا کہ ایک مکھی اس کی ناک میں گھس گئی اور وہ ہڑبڑا کر اٹھ بیٹھا۔ پہلے تو اس مکھی پر بہت غصہ آیا لیکن جب سامنے سے دشمن کے سپاہیوں کو آتے دیکھا تو جان بچانے کے لئے سر پہ پیر رکھ کر بھاگ کھڑا ہوا۔ اسماعیل میرٹھی نے اس کہانی کا عنوان رکھا تھا کہ کسی چیز کو حقیر نہیں سمجھنا چاہئے۔ ان کے زمانے میں لفظ معنویت کا شاید چلن نہیں ہوا تھا یا پھر اس کی وجہ یہ رہی ہو کہ جس ذہنی سطح کے لوگ ان کے

مخاطب تھے۔ ان کے لئے لفظ معنویت بہت بھاری تھا اس لئے انھوں نے پوری کہانی میں اس لفظ کو متعارف نہیں کرایا تھا لیکن آج اگر ہم چاہیں تو اس کہانی کو ایک نیا عنوان دے سکتے ہیں۔ "انسانی زندگی سکھیوں کی معنویت" تو جب سکھیوں کی معنویت ہو سکتی تو پھر اقبال ایسے مفکر اور دانشور کی معنویت میں تو کوئی کافر ہی کلام کر سکتا ہے۔

اقبال کی معنویت کو سمجھنے کے لئے ہم صرف ان کے اشعار اور نثری تحریروں ہی کو بنیاد بنا سکتے ہیں لیکن اشعار کا معاملہ کچھ ایسا ہوتا ہے کہ اس میں شاعر کی فکر سے زیادہ خود ہماری فکر کی اپنی کارفرمائیاں ہوتی ہیں۔ شعر خصوصاً فکری شعر میں تہہ داری بہت ہوتی ہے۔ اس لئے اس کا مفہوم ہم اپنے ذوق اور اپنے حال کے مطابق متعین کرتے ہیں اور شاعر کو یہ کہنے کے لئے چھوڑ دیتے ہیں کہ "شعر را بمدرسہ کے برد"۔ اس لئے اقبال کی معنویت کا پتہ چلانے کے لئے ہمیں ان کے اشعار سے زیادہ ان کے نثری کلام کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ اگرچہ اقبال کا نثری سرمایہ ان کے شعری سرمایہ کے مقابلے میں کم ہے لیکن جتنا کچھ بھی ہے اسے نظر انداز کر کے ہم اقبال کو پوری طرح سمجھ نہیں سکتے اقبال نے مختلف لوگوں کے نام جو خطوط لکھے ہیں ان میں وہ اپنی اس لگن کا اظہار بہت ہی بے چینی کے ساتھ کرتے ہیں کہ مسلمانوں کی مذہبی فکر تشکیل جدید کی طالب ہے اپنے اس خیال کو انھوں نے خاصی تفصیل کے ساتھ اپنے ان خطبات میں ظاہر کیا ہے جو مدراس مسلم ایسوسی ایشن کی دعوت پر انھوں نے ۲۹-۱۹۲۸ء میں مدراس، حیدرآباد اور علی گڑھ میں دئے تھے اور ۱۹۳۰ء میں پہلی بار Six lectureson the reconstruction of religious thought in Islam. کے عنوان سے شائع ہوئے تھے بعد میں انھوں نے ایک اور لیکچر کا اضافہ کیا اور جب ۱۹۳۴ء میں اکسفورڈ یونیورسٹی پریس سے ساتوں لیکچر شائع ہوئے تو سرنامہ سے Six Lectures کے الفاظ حذف کر دئے گئے۔

ابھی تک ان خطبات کا اچھی طرح مطالعہ نہیں کیا گیا ہے بلکہ سچ پوچھئے تو خود اقبال کے معاصرین بھی اسے اچھی طرح نہیں سمجھ پائے تھے۔ اس سلسلہ میں ایک واقعہ کا جو بظاہر

لطیفہ معلوم ہوتا ہے، ذکر کرنا شاید بے محل نہ ہوگا۔

ڈاکٹر غلام جیلانی برق نے اپنے ایک مضمون "میں اور اقبال" میں جو گورنمنٹ کالج سرگودھا (پاکستان) کے مجلہ "ہنا بارہ" کے اقبال نمبر ۱۹۷۳ء میں شائع ہوا تھا لکھا ہے کہ جب اقبال نے مدراس میں اپنے خطبات دیئے اور ان کی شہرت پنجاب کے علمی حلقوں تک پہنچی تو سر عبدالقادر، ڈاکٹر تاثیر اور مولانا غلام رسول مہر نے علامہ سے درخواست کی کہ وہ اہل لاہور کے سامنے بھی ان خطبات کو پیش کریں۔ بہر حال اسلامیہ کالج لاہور کے ہال میں یہ سلسلہ شروع کیا گیا اور ڈاکٹر غلام جیلانی برق کے بقول جو اُن دنوں اسلامیہ کالج کے طالب علم تھے اور ان اجلاس میں باقاعدگی سے شریک ہوتے تھے، لاہور کے اہل علم، پروفیسر حضرات نیز وکلا اور طلباء کی خاصی بڑی تعداد خطبات سننے کے لئے حاضر ہوتی تھی۔ ہر خطبہ تین سے چار گھنٹے کا ہوتا تھا۔ زبان کی پیچیدگی اور ندرت فکر کا یہ عالم تھا کہ ہمہ تن متوجہ ہونے کے باوجود کسی کی سمجھ میں کچھ نہیں آتا تھا لیکن با ایں ہمہ ہر شخص چپ چاپ سنتا رہتا۔ یہ عالم دیکھ کر صدر جلسہ سر عبدالقادر نے مولانا ظفر علی خاں اور پروفیسر احمد شاہ بخاری پطرس سے کہا کہ وہ خطبے کے اہم نکات نوٹ کرتے جائیں اور خاتمے پر حاضرین کو اردو میں سمجھائیں۔ جب خطبہ ختم ہوا تو مولانا ظفر علی خاں مائک پر آئے اور یہ کہہ کر بیٹھ گئے کہ یہ خطبہ میری ناقص فہم سے بہت بلند تھا اس لئے معذرت چاہتا ہوں۔ پھر پطرس اٹھے اور کہنے لگے اس میں مشکل کون سی چیز تھی؟ سر اقبال نے اپنا خطبہ لیڈیز اینڈ جنٹلمین سے شروع کیا تھا جس کا ترجمہ ہو: خواتین و حضرات۔ رہا باقی خطبہ تو اس کا مفہوم آپ مجھ سے بہتر سمجھتے ہیں اس لئے السلام علیکم" یہ کہہ کر پطرس بیٹھ گئے اور ہال قہقہوں سے گونج اٹھا۔[1]

پروفیسر سید وحید الدین نے ابھی حال ہی میں خطبات اقبال کی تلخیص و توضیح

---

(۱) تفصیلات کے لئے دیکھئے اوراق گم گشتہ (علامہ اقبال کے بارے میں غیر مدون تحریریں) مرتبہ: رحیم بخش شاہین ایم اے، مطبوعہ اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ، لاہور ۱۹۷۵، صفحات ۱۸۸ - ۱۹۶

سہ ماہی "اسلام اور عصر جدید" (اکتوبر ۱۹۸۷ء) میں شائع کی ہے۔ اپنے اداریہ میں اس تلخیص و توضیح کا تعارف کراتے ہوئے پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے بہت اچھی بات کہی ہے کہ اقبال عصر حاضر میں الٰہیات اسلامی کی جدید تشکیل کے حق میں تھے اور اس سلسلے میں ان کی یہ کاوش متقاضی اور مستحق تھی اس بات کی کہ اہل علم و دانش خاص طور پر ہمارے علماء اقبال کے خطبات کا مطالعہ، ان کی کمزوریوں کو بتائیں۔ ان میں جو کچھ مفید اور ثقافت اسلامی کی جدید تدوین کے لئے ضروری اور نفع بخش ہے اسے اپنائیں اور تمدن اسلامی کو ایک بار پھر متحرک اور دنیا کے لیے نتیجہ خیز بنائیں۔ لیکن ایسا نہیں ہوا۔ اس کے برخلاف جب انھیں ان خطبات کے بعض مشمولات کا علم ہوا تو ان میں بعض ناخوش ہوئے اور بعض نے یہ کہا کہ کاش اقبال صرف شاعری کرتے اور کلامی مباحث میں نہ پڑتے۔ خطبات انگریزی زبان میں تھے اور اظہار خیال کا اسلوب جدید اور فلسفیانہ تھا عرصہ تک ان کا ترجمہ اردو میں نہیں ہوا اور جب ہوا تو اس وقت تک ان کے متعلق علماء کی ایک رائے بن چکی تھی اور پھر چونکہ ان میں خاص طور پر شروع کے چار خطبات میں جدید فلسفے کی اصطلاحوں اور زبان کا استعمال تھا۔ ہمارے علماء کے لئے ان میں کوئی ایسی کشش نہ تھی۔ کہا جاتا ہے کہ شروع میں تو خود اقبال کو بھی ان خطبات کے اردو ترجمے میں اس وجہ سے پس وپیش تھا کہ اردو طبقے پر قدیم فکر کا بہت گہرا اثر تھا لیکن اقبال کو غالباً بالکل اس کا اندازہ نہیں تھا کہ مسلمانوں کا انگریزی داں طبقہ ذہنی سہل پسندی میں قدیم فکر والوں سے کہیں آگے تھا اسے اسلام سے زیادہ تر جذباتی تعلق تھا۔ ذہنی و فکری سطح پر مجموعی اعتبار سے وہ طبقہ علماء ہی کو اپنا پیشوا سمجھتا تھا اور یہی صورت حال اب بھی ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوا ہے کہ اسلامی تحریکوں کے اثر سے بعض حلقوں میں قدیم راسخ العقیدگی نے ایک نئی شکل اختیار کرلی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ فکر اقبال کی تلاش میں بھی اب تک ان کی شاعری ہی پر زیادہ توجہ ہوئی ہے حالانکہ اقبال کی اصل فکر مربوط طور پر ان کے خطبات میں ملتی ہے۔"

مولانا ابوالحسن علی ندوی کی کتاب "نقوش اقبال" پر پروفیسر رشید احمد صدیقی نے جو مقدمہ لکھا ہے اس میں انھوں نے بھی یہی خیال ظاہر کیا ہے کہ اقبال نے ہمارے جذبۂ تخیل اور فکر کو جس خوبی سے غیر معمولی حد تک متاثر کیا ہے وہ ان کا فلسفہ نہیں بلکہ ان کی شاعری ہے" اقبالی ادب کا ایک سرسری سا بھی جائزہ لیا جائے تو رشید صاحب کا یہ فیصلہ کچھ عجیب سا معلوم ہوگا۔ ہندستان میں تو خیر چند گنی چنی یونیورسٹیوں میں اقبال پر کام ہو رہا ہے لیکن پاکستان میں شاید ہی کوئی ایسی یونیورسٹی ہوگی جہاں اقبال کے افکار و خیالات پر کتابیں اور مقالے نہ لکھے جا رہے ہوں ایسی صورت میں یہ تصور کرنا مشکل ہے کہ سب لوگ صرف اقبال کی شاعری ہی کا مطالعہ کر رہے ہوں گے سردست ہمارے پاس ایسا کوئی ذریعہ نہیں ہے جس سے پاکستانی جامعات اور تحقیقاتی اداروں میں اقبال پر کیے جانے والے کاموں کی تفصیلات کو یہاں پیش کر سکوں لیکن تھوڑا بہت جو مواد دسترس میں ہے اس سے کچھ نہ کچھ اندازہ تو لگایا ہی جا سکتا ہے۔ پنجاب یونیورسٹی لاہور میں ۱۹۵۰ سے ۱۹۷۶ تک کی چوتھائی صدی میں اقبال پر جو تحقیقات ہوئی ہیں ان کی ایک کتابیاتی فہرست پنجاب یونیورسٹی اور اقبال کے نام سے شائع ہو چکی ہے۔ اس فہرست کی رو سے اس مدت میں منشی، فاضل، ایم۔ اے اور پی ایچ ڈی کے امتحانی شرائط کو پورا کرنے کے لیے اقبال پر جو مقالات لکھے گئے تھے ان کی تعداد چوراسی ہے جن میں سے ۶۷ اردو زبان میں اور ۱۷ انگریزی میں ہیں۔ ان کے عنوانات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اگر چند مقالات اقبال کی طویل نظموں کا تجزیہ، اقبال کی فنی تراکیب، اقبال کی قومی شاعری اقبال کی ملی شاعری، کلام اقبال میں رومانی عناصر، اقبال کی اردو غزل، اقبال کی امیجری ایسے موضوعات پر لکھے گئے تھے تو بیشتر مقالات اقبال کے فکر اور تصورات سے بحث کرتے ہیں۔ مثلاً اقبال اور شیطان، اقبال اور عشق رسولؐ، اقبال کا تصور بقائے دوام، اقبال کا تصور خدا، اقبال کا تصور مذہب۔

یہاں تمام مقالات کی فہرست دینے کا نہ موقع ہے اور نہ ضرورت بس اتنی بات کہنے کی ضرورت ہے کہ مذکورہ بالا ۴۸ مقالات میں سے صرف ۱۸ مقالات اقبال کی شاعری سے بحث کرتے ہیں اور بقیہ فکرِ اقبال کے اردگرد گھومتے نظر آتے ہیں لیکن اس کے باوجود رشید صاحب کا یہ کہنا بہت حد تک بجا ہے کہ ہم اقبال کے فلسفہ سے نہیں بلکہ ان کی شاعری سے متاثر ہوئے ہیں۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ ہم اقبال کے فکر کو بھی ان کے شعری کلام ہی کے ذریعہ سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں"

اقبال مسلمانوں کی نشاۃِ ثانیہ کی تمنا میں جیئے بھی اور مرے بھی۔ اس نشاۃِ ثانیہ کے لئے جس قسم کے ذہنی انقلاب کی ضرورت تھی وہ اقبال کے خیال میں صرف قرآن کے ذریعہ پیدا ہو سکتی تھی لیکن دشواری یہ تھی کہ انھیں کے بقول "لوگوں نے نہایت بے دردی سے قرآن اور اسلام میں ہندی اور یونانی تخیلات داخل کر دئے ہیں۔ کاش کہ مولانا نظامی کی دعا اس زمانے میں مقبول ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پھر تشریف لائیں اور ہندی مسلمانوں پر اپنا دین بے نقاب کریں"۔ اس لئے اقبال چاہتے تھے کہ شریعت محمدیہ پر ایک ایسی مبسوط کتاب لکھی جائے جس میں عبادات اور بطورِ خاص معاملات کے بارے میں صرف قرآن سے استدلال کیا گیا ہو (۱)

تلاوتِ قرآن سے اقبال کو جو شغف تھا اس کے بارے میں کچھ کہنا تحصیل حاصل ہے اس سلسلے میں یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ مسلمانوں کے لیے خصوصاً اقبال کی نسل کے مسلمانوں کے لیے قرآن کی تلاوت کوئی عجوبہ کی بات نہ تھی۔ اکبر کے اس کہنے کے باوجود کہ :

آج بنگلے میں مرے آئی تھی آوازِ اذاں
جی رہے ہیں ابھی کچھ اگلے زمانے والے

---

(۱) علامہ نے اس کتاب کا عنوان "Islam as I understand it" مختصر تجویز کیا تھا اور نوٹس (اشارات) بھی مرتب کئے تھے جن کی تفصیلات رحیم بخش شاہین کی مرتبہ کتاب "اوراقِ گم گشتہ" کے صفحات ۴۵۰ - ۴۶۶ پر "وہ کتاب جو اقبال لکھنا چاہتے تھے" کے تحت دیکھی جا سکتی ہے۔

وہ زمانہ وہ تھا جب عام طور سے منہ اندھیرے مسلمان گھروں سے ایک خاص لے کے ساتھ تلاوت قرآن کی آوازیں آیا کرتی تھیں اس لئے اقبال کا تلاوت قرآن میں انہماک کوئی بڑی بات نہ تھی۔ بڑی بات یہ تھی کہ وہ تلاوت اس طرح کرتے تھے گویا قرآن خود اُن پر نازل ہو رہا ہے۔ جب قرآن کے مطالب کی گرہ کشائی رازی اور کشاف کے بجائے اس بات پر ٹھہرے کہ خود اپنے ضمیر پر نزول کتاب ہو تو اس کا لازمی نتیجہ بھی یہ نکلے گا کہ فہم قرآن کے معاملے میں انسان علمائے متقدمین و متاخرین کی تشریحات و تفسیرات کا پابند نہیں رہے گا۔ الفاظ کے ساتھ ساتھ اس کے مفہوم کا نزول بھی اس کے ضمیر پر ہو گا۔ اور وہ اسے اپنے تک محدود رکھنے کے بجائے دوسروں تک پہنچانے کی کوشش کرے گا۔

۱۹۳۵ء میں راس مسعود کو ایک خط میں اقبال نے لکھا تھا۔

> چراغِ سحر ہوں، بجھا چاہتا ہوں۔ تمنا ہے کہ مرنے سے پہلے قرآن کریم سے متعلق اپنے افکار قلمبند کر جاؤں جو تھوڑی سی ہمت اور طاقت ابھی مجھ میں باقی ہے اسے اسی خدمت کے لیے وقف کر دینا چاہتا ہوں تاکہ آپ کے جد امجد کی زیارت مجھے اس اطمینان خاطر کے ساتھ نصیب ہو کہ اس عظیم الشان دین کی جو حضورؐ نے ہم تک پہنچایا، میں کوئی خدمت بجا لا سکا۔

اقبال کا اگر ہم غور سے مطالعہ کریں تو ہمیں اس سوال کا جواب مل جائے گا وہ اپنے کن افکار کو قلمبند کرنا چاہتے تھے۔ دراصل جو بات ان کے دل میں تھی اور جسے آخر تک وہ چبا چبا کر کہتے رہے وہ تھی فکر اسلامی کی تشکیل جدید۔ جس کا ایک خاکہ انھوں نے اپنے خطبات میں پیش کیا ہے۔

چھٹے خطبہ میں اقبال نے اسلامی نظریۂ اجتہاد سے بحث کی ہے جس میں وہ حرکت اور جمود کی بحث چھیڑ کر اسلام کے بارے میں یہ فیصلہ سناتے ہیں کہ تہذیب و ثقافت کی نظر سے اگر دیکھا جائے تو بحیثیت ایک تحریک اسلام نے دنیائے قدیم کا یہ نظریہ تسلیم نہیں کیا کہ کائنات ایک ساکن و جامد وجود ہے۔ برعکس اس کے وہ اسے متحرک قرار

9230

دیتا ہے۔ غالباً اسی وجہ سے اقبال نے اصل انگریزی خطبہ کا عنوان "الاجتہاد فی الاسلام" نہیں رکھا تھا جو اردو مترجم سید نذیر نیازی نے متعین کیا ہے۔ اس کی وجہ میرے خیال میں یہ بھی کہ اقبال کے نزدیک اجتہاد حقیقتاً اسلام کی حرکی روح کو جاری رکھنے کا ایک ذریعہ ہے خود اپنی جگہ مقصد نہیں ہے۔ اگر ہم اجتہاد کو حرکت کا ذریعہ سمجھنے کے بجائے اسے خود عین مقصد قرار دے لیں تو اسے جمود کی طرف رجعت قہقری کہا جائے گا۔ حرکت سے اقبال کا منشا یہ قطعاً نہیں ہے کہ ہم آنکھیں بند کیے ہوئے بلا مقصد آگے بڑھتے چلے جائیں۔ کیونکہ اس طرح ہمارے سامنے زندگی کا جو بجائے خود حرکی ہے کوئی معیار نہیں رہ جائے گا۔ اقبال کے خیال میں قرآن اپنے حرکی نقطۂ نظر کے ساتھ ارتقار کے اصول کا مؤید ہے لیکن یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ زندگی صرف تغیر کا نام نہیں ہے بلکہ وہ اپنے اندر تحفظ کے عناصر بھی رکھتی ہے۔ انسان آگے بڑھتے بڑھتے پیچھے مڑ کر ماضی کی طرف دیکھتا بھی رہتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ زندگی ماضی کا بوجھ اپنے کندھوں پر اٹھائے آگے بڑھتی ہے اس لئے قدامت کی قوتوں کا بھی ایک مقام ہے اور کسی بھی معاشرتی تغیر کے نصب العین میں ان کو بالکلیہ نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ قوموں کا تشخص ان کے ماضی سے ہوتا ہے۔

اقبال ویسے تو اصلاً ایک جدید اسلامی مفکر تھے لیکن اوپر جو کچھ میں نے عرض کیا اس کی روشنی میں اگر ہم دیکھیں تو کہہ سکتے ہیں کہ وہ نہ صرف عالم اسلام کے لئے معنویت رکھتے ہیں بلکہ تیسری دنیا کے لئے بھی ان کی معنویت ہے۔ ہاں ہمیں مخصوص اسلامی الفاظ و اصطلاحات کو ان الفاظ و اصطلاحات میں تبدیل کرنا ہوگا جو ان ممالک میں بولے اور سمجھے جاتے ہیں۔ پہلی اور دوسری دنیا کا سب سے بڑا المیہ یہ ہے کہ وہ ترقی کی راہ میں اتنی آگے نکل چکی ہے کہ اس کا رشتہ اس کے ماضی سے بالکل ہی کٹ گیا ہے اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ وہ اپنی جڑوں کی تلاش میں سرگرداں ہے اور ہر قسم کی مادی سہولتوں کے باوجود اس دنیا کے افراد ذہنی طور سے اپنے کو تنہا اور

بے سہارا محسوس کرتے ہیں اور اندھیرے میں ادھر ادھر ہاتھ پیر مارتے رہتے ہیں۔ ڈر یہ ہے کہ کہیں تیسری دنیا بھی ترقی کی ریس میں وہیں نہ پہنچ جائے جہاں سے پہلی اور دوسری دنیا واپس آنے کے لئے ہاتھ پیر مار رہی ہے۔

تیسری دنیا رقبہ کے اعتبار سے بہت بڑی ہے۔ لاطینی امریکا، براعظم افریقہ، جنوبی ایشیا اور جنوب مشرقی ایشیا کے تمام ممالک مل کر تیسری دنیا بناتے ہیں لیکن اگر ہم ان ممالک کے حالات کا تجزیہ کریں تو صاف نظر آئے گا کہ خود تیسری دنیا بہت ساری دنیاؤں سے مل کر بنی ہے ان کے اپنے الگ الگ مسائل ہیں لیکن اگر ہم ان میں کوئی قدر مشترک تلاش کرنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ تیسری دنیا بشمول ہندوستان ابھی تک اپنی منزل کا تعین نہیں کر پائی ہے۔ ہم اس مختصر سے مضمون میں پوری تیسری دنیا سے بحث نہیں کر سکتے۔ سردست ہندوستان اور ان علاقوں کی مناسبت سے چند باتیں عرض کرنا چاہتا ہوں جنھیں اسلامی بلاک کہا جاتا ہے۔

خطبات اقبال کا چھٹا خطبہ جیسا کہ میں نے عرض کیا ہے نظام اسلامی میں حرکیت کے اصول سے بحث کرتا ہے۔ اس خطبہ میں اقبال نے تقلید و اجتہاد کے حوالے سے اگرچہ خاص طور سے مسلمانوں کو مخاطب کیا ہے لیکن اگر ہم کچھ دیر کے لئے الفاظ کی بندشوں سے اپنے کو الگ کرلیں اور جو اسلامی اصطلاحات اقبال نے اپنے خطبہ میں استعمال کی ہیں انھیں ان کے عمومی معنوں میں سمجھنے کی کوشش کریں تو کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کا پیغام اجتہاد صرف مسلمانوں کے لئے مخصوص نہیں ہے بلکہ وہ مسلمانوں اور غیر مسلموں سب کے لئے ہے۔ بدقسمتی سے جس طرح ہندوستان کے مسلمان ماضی میں زندہ رہنے کو اصل زندگی سمجھتے ہیں اسی طرح یہاں کے غیر مسلم بھی جدید کاری (MOdernization) اور سیکولرازم کے بلند بانگ دعوؤں کے باوجود روایات کے گورکھ دھندوں سے باہر نکلنے کی جرأت نہیں کر پا رہے ہیں۔ اگر ہمارا حافظہ بہت زیادہ کمزور نہیں ہوگیا ہے تو ہمیں یاد ہوگا کہ کچھ ہی دن پہلے ایک ہندو بیوہ کے ستی ہو جانے کی خبریں آئی تھیں

اس سلسلہ میں حیرت کی بات یہ نہیں تھی کہ ایک عورت ستی ہو گئی حیرت کی بات یہ تھی کہ ہندو سماج دو طبقوں میں بٹ گیا تھا اور مذہبی بنیادوں پر ستی کی حمایت کرنے والے سامنے آ گئے تھے۔ یہ وہ لوگ تھے جو ایک طرف تو اکیسویں صدی میں قدم رکھنے کی بات کر رہے تھے اور دوسری طرف ستی کی روایت کو بھی زندہ رکھنے کے لئے جی جان کی بازی لگائے ہوئے تھے۔

مسلم ممالک کا حال بھی کچھ بہت زیادہ مختلف نہیں ہے۔ اسلام کاری (Islamization) کو وہ مقصد حیات کے طور پر اپنا لینے کا دعویٰ کرتے ہیں لیکن اگر ہم جذبات سے الگ ہو کر حالات کا مطالعہ کریں تو اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ یہ ممالک بھی اجتہاد کو ارتقار کا ایک ذریعہ سمجھنے کے بجائے اسے خود ایک مقصد سمجھ بیٹھے ہیں اور اس طرح آسمان سے گر کر کھجور میں اٹک گئے ہیں۔

تیسری دنیا کے لئے موجودہ صدی سیاسی غلامی سے آزادی حاصل کرنے کے لئے جد و جہد کی صدی تھی۔ جنگ کی قیادت کرنے کے لئے تو ایک ہی دو فرد کافی ہوتے ہیں لیکن اجتماعی طور سے پوری قوم کو ساتھ لئے بغیر جنگ لڑی بھی نہیں جا سکتی اس لئے ہر شخص آنکھ بند کر کے آزادی کی جنگ میں شریک ہو گیا تھا۔ ملکوں کو آزادی نصیب ہوئی لیکن اس کے بعد ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ ہم اپنی توجہ فرد کی کردار سازی کی طرف مبذول کرتے کیونکہ جب تک فرد اپنے مقام کو نہیں پہچانے گا ایک صالح معاشرہ وجود میں نہیں آ سکے گا۔ گروہ اور جماعت کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن کسی بھی معاشرہ میں پائدار تبدیلی اس وقت تک نہیں آ سکتی جب تک انفرادی طور سے فرد کی تربیت کی طرف توجہ نہ کی جائے۔ قرآن اگرچہ ایہا الناس۔ اے لوگو! کہہ کر انسانوں کو عمل صالح کی دعوت دیتا ہے لیکن حقیقتاً وہ فرد کو مخاطب کرتا ہے اور فرد کی کردار سازی کو بنیادی اہمیت دیتا ہے۔ اقبال نے بھی فرد کو اپنا اصل مخاطب بنایا تھا کیونکہ جماعتیں فرد سے وجود میں آتی ہیں۔ فرد جماعتوں سے وجود میں نہیں آتا۔ آج تیسری دنیا کا کوئی بھی ملک ہو

اس کا مطمح نظر خواہ اسلام کاری ہو یا جدید کاری. بنیادی طور سے وہ فرد کی اہمیت کو نظر انداز کئے ہوئے ہے، اور جماعت سازی پر اپنی پوری قوت صرف کئے ہوئے ہے تیسری دنیا کا فرد آج آزاد ہوتے ہوئے بھی غلام ہے اس کی اپنی شخصیت اجتماع کی بھیڑ میں کھوئی جا چکی ہے. وہ اپنے حال سے غافل دوسروں کی اصلاح کی فکر میں مبتلا ہے اقبال نے خود شناسی کا جو پیام دیا تھا اسے وہ بھول چکا ہے. نتیجہ یہ ہے کہ ظاہر میں بہت کچھ ہونے کے باوجود وہ اندر سے کھوکھلا ہو چکا ہے اس کی مثال اس چوہے کی سی ہے جو ایک بزرگ کی دعا سے شیر میں تبدیل ہو گیا تھا.

کہتے ہیں کہ کسی بزرگ کی کوٹھری میں ایک چوہا رہا کرتا تھا. بزرگ اس کے لئے روٹی کے ٹکڑے ادھر ادھر ڈال دیا کرتے تھے. چوہا آہستہ آہستہ بل سے نکلتا اور ٹکڑوں کو منہ میں دبا کر تیر کی طرح اپنے بل میں گھس جاتا. ایک دن بزرگ نے اس چوہے سے کہا کہ وہ اطمینان سے بیٹھ کر ان کے سامنے روٹی کھایا کرے. چوہے نے جواب دیا کہ بل سے باہر آتے وقت اسے بلّی کا دھڑکا لگا رہتا ہے. بزرگ نے پوچھا کہ اگر وہ اسے بلی بنا دیں تو کیسا رہے گا. چوہے نے کہا کہ پھر تو کوئی خطرہ کی بات ہی نہیں رہے گی. بزرگ نے دعا کی اور چوہے نے بلّی کی شکل اختیار کر لی لیکن بلی ہو جانے کے بعد بھی وہ زیادہ تر وقت بزرگ کی کوٹھری میں ہی گزارتا سبب پوچھنے پر اس نے کہا کہ باہر اسے کتوں سے ڈر لگتا ہے. سوال جواب کے بعد بزرگ نے اسے کتا بنا دیا لیکن بات وہیں کی وہیں رہی کیونکہ اب اسے بھیڑیوں کا ڈر لگا رہتا تھا اس لئے اس کی خواہش پر بزرگ نے اسے بھیڑیا بنا دیا. کچھ دنوں تک وہ جنگل میں گھومتا رہا لیکن پھر انھیں بزرگ کی کوٹھری میں آکر رہنے لگا اور اس کی وجہ یہ بتائی کہ جنگل میں شیر کی وجہ سے وہ آزادی کے ساتھ گھوم پھر نہیں سکتا. بزرگ نے اس کی مصیبت دور کرنے کے لئے اسے شیر بنا دیا لیکن پھر بھی بات وہیں کی وہیں رہی کیونکہ اب اسے شکاریوں کا دھڑکا لگا رہتا تھا اس لئے اس نے خواہش ظاہر کی کہ اسے انسان بنا دیا جائے تب بزرگ نے کہا کہ اس سے کچھ فائدہ نہ ہوگا کیونکہ اس کا دل تو بہر صورت چوہے کا ہی

رہے گا۔ جب تک اس کا اندرون تبدیل نہ ہو بیرون خواہ کوئی بھی شکل اختیار کرے بات وہیں کی وہیں رہے گی اور اندرون کو تبدیل کرنا خود اس کی ذمہ داری ہے اگر وہ اپنے کو اندر سے تبدیل کرے تو پھر اسے چولا بدلنے کی ضرورت نہیں ہوگی وہ چوہا رہتے ہوئے بھی مطمئن اور بے فکر زندگی گذار سکتا ہے۔

کچھ یہی حال فرد کا ہے وہ بھلے ہی اپنے کو جماعت میں تبدیل کرلے لیکن جب تک اس کا اندرون نہیں بدلے گا اس کی زندگی میں کوئی خاص فرق نہیں آئے گا اقبال نے اسی اندرون کو بدلنے کا پیام دیا تھا۔ اور ان کا یہی پیام آج کے زمانے میں ہر دنیا کے لئے معنویت رکھتا ہے۔

اقبال کا نظریۂ اجتہاد

پاکستانی معمل میں

"تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM کے چھٹے خطبے میں اقبال نے بنیادی طور سے اسلامی نظریۂ اجتہاد سے بحث کی ہے۔ اس خطبے میں اقبال حرکت و جمود کی بحث چھیڑ کر اسلام کے بارے میں یہ فیصلہ دیتے ہیں کہ تہذیب اور ثقافت کی نظر سے دیکھا جائے تو بحیثیت ایک تحریک اسلام نے دنیائے قدیم کا یہ نظریہ تسلیم نہیں کیا کہ کائنات ایک ساکن و جامد وجود ہے برعکس اس کے وہ اسے متحرک قرار دیتا ہے (ص ۲۲۳) غالباً اسی وجہ سے اقبال نے اصل انگریزی خطبہ کا عنوان "الاجتہاد فی الاسلام" نہیں رکھا تھا جو نذیر نیازی کے اردو ترجمہ کا عنوان ہے بلکہ انھوں نے اسے "اسلام کی ترکیب میں حرکت کا اصول" کا نام دیا تھا۔ اقبال نے یہ عنوان غالباً اس لیے منتخب نہیں کیا تھا کہ اجتہاد ان کے نزدیک حقیقتاً اسلام کی حرکیت کو جاری رکھنے کا ایک ذریعہ ہے۔ خود اپنی جگہ ایک مقصد نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ہم اجتہاد کو حرکیت کا ذریعہ سمجھنے کے بجائے اسے خود عین مقصد قرار دے لیں تو اسے جمود کی طرف رجعت قہقری کہا جائے گا۔ حرکت سے اقبال کا یہ منشا قطعاً نہیں ہے کہ ہم آنکھیں بند کئے ہوئے بلا مقصد آگے بڑھتے چلے جائیں کیونکہ اس طرح ہمارے سامنے زندگی کا جو بجائے خود حرکی ہے کوئی معیار نہیں رہ جائے گا۔

اقبال نے اپنے خطبے میں حرکت کی ضرورت اور اہمیت پر بحث کرتے ہوئے اجتہاد

کے جو چار ماخذ بتائے ہیں وہ وہی ہیں جنھیں عام طور پر علمار تسلیم کرتے آئے ہیں۔ یعنی (۱) قرآن (۲) حدیث (۳) اجماع اور (۴) قیاس لیکن ان ماخذ کی تشریح کرتے وقت اقبال کی راہ بہت حد تک عام ڈگر سے مختلف ہو جاتی ہے۔ قرآن کو اسلامی قانون کا اولین ماخذ تسلیم کر لینے کے باوجود اقبال یہ کہتے ہیں۔

"قرآن کوئی قانونی ضابطہ نہیں ہے، اس کا حقیقی منشا یہ ہے کہ وہ ذہنِ انسانی میں اس تعلق کا جو اسے کائنات اور خالقِ کائنات سے ہے اعلیٰ اور بہتر شعور پیدا کرے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن پاک میں قانونی نوعیت کے کچھ عام اصول اور قواعد و ضوابط موجود ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ جس وحی اور تنزیل کا موضوع حیاتِ انسانی کے مدارجِ عالیہ سے ہے اسے اس قسم کے اصولوں یا قواعد و ضوابط سے کیا تعلق" (ص ۲۵۶)

قرآن کو قانونی ضابطہ کی حیثیت نہ دینے کے باوجود اقبال نے اس سوال کا کوئی واضح جواب نہیں دیا ہے کہ جب قرآن قانونی ضابطہ کی کتاب نہیں ہے تو پھر اس میں مذکور قانونی احکامات کی اَبدیت کی بنیاد کیا ہو سکتی ہے۔ انھوں نے قرآنی احکام میں مثال کے طور پر صرف وراثت کے مسئلے کو لیا ہے اور اس سلسلے میں ترک کے مشہور شاعر ضیا رگوکلپ کی ایک نظم نقل کی ہے جس میں اور باتوں کے علاوہ اس نے کہا ہے کہ "عورت کے معاملے میں علماء نے قرآن مجید کی تفسیر و تعبیر میں ٹھوکر کھائی ہے جب تک عورتوں کی صحیح قدر و قیمت کا احساس نہیں ہوگا حیاتِ ملّی نامکمل رہے گی۔ اس لئے تین چیزیں ہیں جن میں مساوات ناگزیر ہے۔ طلاق میں، علاحدگی (خلع) میں اور وراثت میں" (ص ۲۴۹)

ضیا کی پوری نظم نقل کرنے کے بعد اقبال اس کے مطالبۂ مساوات کو نامنظور کر دیتے ہیں۔ لیکن یہ نامنظوری اس وجہ سے نہیں ہے کہ اقبال عورت کو برابری کا درجہ نہیں دینا چاہتے بلکہ ان کا خیال ہے کہ قرآن نے پہلے ہی سے عورت کو مساوی درجہ دے رکھا ہے

وہ ایک طویل بحث کے بعد یہ دکھاتے ہیں کہ اسلام نے اگر ایک طرف وراثت میں عورت کو نصف حصّہ دیا ہے تو دوسری طرف بعض خارجی ذرائع مثلاً جہیز اور مہر وغیرہ سے اس کمی کو پورا کر کے اسے مَردوں کی سطح پر لا کھڑا کیا ہے۔ قرآنی احکام کی اَبدیت کو تسلیم کرنے کا تقاضا تو یہ تھا کہ اقبال یہ کہتے کہ حکم قرآنی پر کسی طرح بھی نظرِ ثانی نہیں کی جا سکتی خواہ اس کی افادیت ہماری فہم ناقص میں آئے یا نہ آئے۔ اس کے بجائے انھوں نے قرآنی حکم کو قابل عمل ثابت کرنے کے لئے اپنی عقل اپنے تجربے اور شاہدے کو ایک طرح سے معیار قرار دیا، اور چونکہ ان کے مشاہدے اور تجربے سے یہ بات ثابت ہو رہی تھی کہ قرآن کی ظاہری عدم مساوات، حقیقی مساوات کے مرادف ہے اس لیے انھوں نے ضیا گوکلپ کے مطالبہ کو مسترد کر دیا۔ اقبال ہمارے درمیان موجود نہیں ہیں۔ وہ ہوتے تو بتاتے کہ آج جبکہ مغربی دنیا سے جہیز کا رواج عملاً ختم ہو چکا ہے اور مشرقی دنیا میں اس پر قانونی پابندیاں عاید کرنے کی باتیں کی جا رہی ہیں۔ اسی کے ساتھ ساتھ مہر فاطمی کے نام پر زیادہ مہر رکھنے کو خلاف سنت بھی کہا جا رہا ہے۔ نیز ہماری سماجی اقدار مہر کی اَدائگی کو تعلق خاطر کے منافی سمجھتی ہے تو کیا ایسی صورت میں بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ عورت کو مالی مساوات حاصل ہے۔

اجتہاد کا دوسرا ماخذ ہے حدیث نبویؐ۔ اقبال کو ذات نبویؐ سے جو والہانہ محبت اور عقیدت تھی وہ کسی پر پوشیدہ نہیں ہے۔ بہر حال عشقِ رسولؐ کے پیش نظر ہمیں حیرت نہ ہوتی اگر اقبال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب تمام حدیثوں کو بعینہٖ تسلیم کر لیتے لیکن جب انھوں نے احادیث کو اجتہاد کے ایک ماخذ کی حیثیت سے تسلیم کیا تو پھر نقد حدیث میں وہ عشق کے تقاضوں کو نظر انداز کر گئے۔ مسئلہ اجتہاد کے تعلق سے انھوں نے پہلے تو اَحادیث کو قانونی اور غیر قانونی دو خانوں میں تقسیم کیا۔ پھر قانونی احادیث کے سلسلے میں یہ سوال اٹھایا کہ دیکھنا چاہئے کہ اِن اَحادیث میں عرب قبل اسلام کے اس رسم و رواج کا جسے جوں کا توں چھوڑ دیا گیا یا جس میں حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے تھوڑی بہت ترمیم کر دی، کس قدر حصّہ موجود ہے۔ لیکن یہ وہ حقیقت ہے جس کا انکشاف مشکل سے

ہی ہو سکے گا کیونکہ علمائے متقدمین شاذ ہی اس رسم و رواج کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ہمیں تو شاید یہ بھی معلوم نہیں کہ جس رسم و رواج کو جوں کا توں چھوڑ دیا گیا۔ خواہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی منظوری دی یا خاموشی اختیار فرمائی۔ اس پر کیا سچ مچ ہر کہیں اور ہر زمانے میں عمل کرنا مقصود تھا،، (ص ۲۶۴) اس نقطہ سے اقبال اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ احادیث کو بلا جرح و تنقید قانون کے ماخذ کے طور پر تسلیم نہیں کیا جا سکتا لیکن اس فیصلے کے بعد بھی یہ سوال اپنی جگہ باقی رہ جاتا ہے کہ پوری جرح و تعدیل کے بعد جب کسی فقہی حدیث سے کوئی حکم ثابت ہو جائے گا تو اس کا اطلاق زمان و مکان کا پابند ہوگا یا اسے ازلی و ابدی حیثیت حاصل ہو جائے گی۔ اس سوال کا براہِ راست جواب دینے کے بجائے اقبال شاہ ولی اللہؒ کا سہارا لیتے ہیں کہ ،، ایسا نبی جو ہر زمانے اور ہر علاقے کے لیے ہو وہ احکام کی تفصیل کے بجائے کچھ ایسے اصول مرتب کرتا ہے جو ساری نوع انسانی کی حیات اجتماعیہ میں کارفرما ہو سکیں تاہم ہر معاملہ اور ہر موقع پر عملاً وہ ان اصولوں کا اطلاق اپنی قوم کی مخصوص عادات کے مطابق ہی کرتا ہو۔ لہٰذا اس طرح جو احکام وضع ہوتے ہیں (مثلاً تعزیرات) وہ ایک لحاظ سے اسی قوم کے لیے مخصوص ہوں گے اور پھر چونکہ احکام مقصود بالذات نہیں ہیں اس لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لیے بھی واجب ٹھہرایا جائے۔ (ص ۲۶۵)

فقہ اسلامی کے تیسرے ماخذ اجماع کو اقبال اسلام کے قانونی تصورات میں سب سے زیادہ اہم سمجھتے ہیں لیکن اس بات پر حیرت ظاہر کرتے ہیں کہ اس اہم تصور پر اگرچہ صدر اسلام میں نظری اعتبار سے تو خوب بحثیں ہوئیں لیکن عملاً اس کی حیثیت ایک خیال سے آگے نہ بڑھی۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ ممالکِ اسلامیہ میں اجماع کے تصور نے ایک مستقل ادارے کی حیثیت اختیار کی ہو۔ اس کی وجہ اقبال کے خیال میں یہ تھی کہ یہ بات ملوکیت کے خلاف تھی کہ اجماع کو ایک مستقل تشریعی ادارے کی شکل دے دی جائے۔ بادشاہوں کا مفاد اسی میں تھا کہ اجتہاد کا حق کسی ادارے کے بجائے انفرادی طور سے مجتہدین کے ہاتھوں میں رہے۔ کیونکہ دوسری صورت میں اس بات کا اندیشہ تھا کہ آگے چل کر تشریعی مجلس کہیں بادشاہوں

سے زیادہ طاقتور نہ ہو جائے۔

اقبال ایک زمانے یا ایک علاقہ کے اجماع کو دوسرے زمانے اور علاقے کے لیے واجب العمل اور ضروری نہیں سمجھتے۔ وہ اجماع کے حق کو صرف طبقۂ علمار میں محدود کر دینے کے بھی خلاف ہیں حد یہ ہے کہ وہ اس بات کو بھی خطرناک سمجھتے ہیں کہ اسلامی ممالک کی مجالس دستور ساز کے باہر صرف علمار کی کوئی ایسی مستقل جماعت ہو جو قانونی معاملات میں اسے مشورہ دیا کرے۔ بلاد اسلامیہ میں جمہوری روح کی نشوو نما اور قانون ساز مجالس کے بتدریج قیام کو اقبال ایک ترقی پذیر قدم سمجھتے ہیں۔ ان کا خیال تھا کہ اس طرح مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سر دست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں اپنا یہ حق مجالس تشریعی کو منتقل کر دیں گے۔ یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لیے بحالت موجودہ اجماع کی یہی شکل ممکن بھی ہے۔ اس طرح غیر علمار بھی جو ان امور میں گہری نظر رکھتے ہیں اس میں حصہ لے سکیں گے۔ اقبال کے بقول "یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام لے کر ہم زندگی کی اس روح کو جو ہمارے نظامات فقہ میں خوابیدہ ہے از سر نو بیدار کر سکتے ہیں۔" (ص ۲۶۸)

قانون کے چوتھے ماخذ قیاس یعنی قانون سازی میں مماثلتوں کی بنیاد پر استدلال کے اصول پر بحث کرتے ہوئے اقبال نے فقہائے عراق اور فقہائے حجاز کے طرز فکر اور طریق کار کا تنقیدی جائزہ لیا اور کہا کہ نصوص قرآنی کی حدود کے اندر رہیں اس کے استعمال کی پوری پوری آزادی حاصل ہونی چاہیے۔ انھوں نے دسویں صدی ہجری کے امام سرخسیؒ کی اس رائے کو سراہا ہے کہ اگر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ متقدمین کو اس امر میں زیادہ آسانیاں حاصل تھیں؛ برعکس اس کے متاخرین کا راستہ مشکلات سے پر ہے تو یہ بڑی غیر معقول بات ہوگی۔ یہ اس لیے کہ فقہائے متاخرین کو اجتہاد کے لیے زیادہ آسانیاں حاصل ہیں۔ قرآن مجید اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں تفاسیر و شروح کا ذخیرہ اس حد تک وسیع ہو چکا ہے کہ آج کل کے مجتہد کے پاس بہ نسبت سابق تعبیر و ترجمانی کا کہیں زیادہ سامان موجود ہے۔" (ص ۲۷۴)

دسویں صدی کے امام سرخسی کی مذکورہ بالا رائے کو نقل کرنے کے بعد اقبال نے یہ کہنا

شاید تحصیل حاصل سمجھا ہوگا کہ دسویں صدی کے مقابلہ میں چودہویں صدی میں تفاسیر و شروح کا ذخیرہ کہیں زیادہ وسیع ہو چکا ہے۔

اپنے دوسرے ہمعصر مصلحین کے مقابلے میں اقبال اس حیثیت سے خوش نصیب ہیں کہ ان کے انتقال پر زیادہ دن نہیں گزرنے پائے تھے کہ پاکستان کے نام سے ایک ایسی آزاد مسلم ریاست صفحۂ ہستی پر آگئی جو اپنے وجود کی بنیادیں اقبال کے نظریات پر قائم کرنے کی مدعی ہے۔ یہ ایک الگ بحث ہے کہ خود اقبال کا نظریۂ پاکستان کیا تھا لیکن اس حقیقت سے بہر حال انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ریاست پاکستان اقبال کو اپنے بانیوں میں شمار کرتی ہے اور یہ بات بھی تسلیم کی جا سکتی ہے کہ آج اگر اقبال زندہ ہوتے تو اسی پاکستان کو ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کرتے، اور حرکت کے جو اصول انھوں نے اپنے خطبات میں پیش کئے تھے انھیں پاکستانی عمل میں تجربہ کی کسوٹی پر ضرور پرکھتے۔

پاکستان کے قیام کے بعد وہاں کچھ دنوں تک اس مسئلہ پر بحث ہوتی رہی۔ اور آج بھی کہیں کہیں وہ آوازیں سنائی دیتی ہیں کہ پاکستان کے قیام کا بنیادی مقصد کیا تھا۔ آیا تقسیم کا مطالبہ برصغیر کے مشرقی اور مغربی خطّوں کے مسلمانوں کے مذہبی تشخص کو برقرار رکھنے کے لیے کیا گیا تھا یا اس کے پیچھے صرف معاشی اور سیاسی قوتیں کارفرما تھیں۔ بہر حال یہاں اس بحث میں پڑنے کی ضرورت نہیں ہے۔ میرا اپنا خیال ہے (جس کا اظہار میں اپنے کئی مضامین میں کر چکا ہوں) کہ ملک کی تقسیم اور پاکستان کا قیام ممکن نہ تھا اگر ہندوستانی مسلمانوں کو یہ امید نہ دلائی گئی ہوتی کہ پاکستان مسلمانوں کے مذہبی تشخص کی ضمانت ہوگا اور عہد جدید میں اسلامی نظریات کو پرکھنے کے لیئے ایک کسوٹی کا کام دے گا۔

اقبال کے نظریۂ اجتہاد پر گفتگو کرتے وقت ہم نے دیکھا ہے کہ وہ اجتہاد کے چاروں ماخذ کو عملاً دو خانوں نظری اور عملی میں تقسیم کر دیتے ہیں۔ پہلے خانہ میں قرآن اور حدیث کو رکھا جا سکتا ہے جو دراصل معیار اور اجتہاد کے لیے بنیاد کا کام دیتے ہیں اور حقیقی ماخذ کا فریضہ انجام دیتے ہیں۔ دوسرے خانے میں اجماع اور قیاس آتے ہیں جو اقبال کی تشریحات

کے مطابق براہ راست ماخذ بننے کے بجائے ماخذ کو بروئے کار لانے کا ایک ذریعہ ہیں۔

تقسیم کے فوراً بعد پاکستانی علماء اور دانشوروں میں اجتہاد کے موضوع پر جو بحثیں ہوتی رہی ہیں۔ ان کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ پاکستان میں اجتہاد بذات خود کبھی مابہ النزاع نہیں رہا ہے۔ قدیم خیالات کے علماء نے بھی یہ بات کبھی نہیں کہی کہ نئے اور تیزی سے بدلتے ہوئے حالات میں اسلامی احکامات کی نئی تشریح و تعبیر نہیں کی جاسکتی۔ دانشوروں کی طرح وہ بھی تشریح و تاویل کے حق میں رہے ہیں۔ بنیادی اختلاف اس بات پر تھا اور آج تک ہے کہ تشریح و تاویل یا اجتہاد کا حق ریاست کو ہے یا علماء کو، گویا مابہ النزاع شخصیت مجتہد کی تھی۔ مجتہد کون ہے؟ ریاست یا علماء! جہاں تک اقبال کا سوال ہے انھوں نے یہ حق ریاست کو دیا تھا اور بعد کی بحثوں میں بھی اقبال کو براہ راست ملوث کئے بغیر ان کے نظریہ کو تسلیم کرنے والے علماء اور دانشوروں نے کھل کر یہ بات کہی ہے کہ اجتہاد کا حق صرف ریاست کو حاصل ہے

محمد مظہر الدین صدیقی نے ۱۹۵۲ء میں اپنی کتاب "

میں واضح طور سے یہ کہا ہے کہ:

" یہ ایک غلط خیال ہے کہ اسلام نے ریاستی معاملات کی دیکھ بھال میں علماء کو کچھ خاص اختیارات دیے ہیں۔ اسلام سوسائٹی کے کسی ایک خاص طبقہ کو معاملات کا اجارہ دار نہیں سمجھتا۔ درحقیقت مسلم معاشرہ میں علماء کی حیثیت زیادہ سے زیادہ ماہرین فنون کی سی ہے۔ جس طرح دوسرے علوم و فنون کے ماہر صرف اپنی رائے کا اظہار کرسکتے ہیں اسے عوام پر تھوپ نہیں سکتے اسی طرح مذہبی معاملات میں علماء بھی صرف اظہار خیال کرسکتے ہیں لیکن ریاست ان راویوں کو من وعن تسلیم کر لینے پر مجبور نہیں ہے۔ فیصلے کا حق در اصل عوام کے ان نمائندوں کو ہے جو شوریٰ (پارلیمنٹ) کے ممبر ہوں گے۔"

(ص ۴۴)

شوریٰ کے ممبروں کے لیے جنھیں اجتہاد کا حق دینے کی تجویز تھی۔ اگر یہ شرط لگادی جاتی

کہ وہ اسلامی علوم فنون پر گہری نظر رکھتے ہوں تو پھر یہ بالغ رائے دہندگی کے اصول کے خلاف ہوتا ہے۔ اس لیے وہ اس دشواری سے عہدہ برآ ہونے کے لیے یہ تجویز کیا گیا کہ ممبران شوریٰ کے لیے ضروری نہیں کہ وہ اسلامی علوم کے ماہر بھی ہوں۔ ان کے لیے اتنا ہی کافی ہوگا کہ وہ بنیادی اسلامی اقدار سے واقف ہوں اور اسلام کی اہم تعلیمات کا علم رکھتے ہوں۔ (ایضاً)

۱۹۶۲ء میں حکومت پاکستان نے شرعی معاملات میں شوریٰ کو مشورہ دینے کے لیے انھیں خطوط پر ایک اسلامی مشاورتی کونسل قائم کی۔ اس کے ممبروں کا انتخاب صدر مملکت کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا۔ ہاں انتخاب کے سلسلے میں یہ شرط ضرور لگا دی گئی کہ کونسل کے ممبران پاکستان کے معاشی، سیاسی، قانونی اور انتظامی معاملات سے کما حقہٗ واقفیت رکھتے ہوں۔ اس کونسل میں ابھی تک جن لوگوں کو لیا گیا ہے ان میں علماء بھی ہیں اور وظیفہ یاب جج بھی، ماہرین تعلیم بھی ہیں اور یونیورسٹیوں کے وائس چانسلر حضرات بھی۔ اس کونسل کا کام صرف اتنا ہے کہ وہ ریاستی اور مرکزی سطح پر قانون سازی کے مواقع پر اس بات کا خیال رکھے کہ کوئی قانون اسلام کے بنیادی مقاصد کے خلاف نہ بننے پائے۔ جہاں تک کونسل کے اختیارات کا سوال ہے وہ کسی قانون کو پاس ہونے سے نہیں روک سکتی۔ بس زیادہ سے زیادہ قانون ساز اسمبلیوں کی طرف سے بھیجے گئے سوال ناموں پر اپنی رائے دے سکتی ہے کہ مجوزہ قانون شریعت کے مطابق ہے یا نہیں۔ دیکھا جائے تو اقبال بھی اسی قسم کی کونسل چاہتے تھے جو مشورہ تو دے لیکن خود قانون سازی کا فریضہ نہ انجام دینے لگے۔ پچھلے دنوں پاکستان نے مذہبی میدان میں جو تھوڑی بہت قانون سازی کی ہے اس کے لیے خام مواد مہیا کرنے میں اس کونسل کا بڑا رول رہا ہو۔

اقبال نظریۂ اجتہاد کے تناظر میں اگر ہم کونسل اور شوریٰ کے باہمی تعلق کو سمجھنے کی کوشش کریں تو کہہ سکتے ہیں کہ کونسل کی حیثیت زیادہ سے زیادہ ایک مفتی کی سی ہے۔ وہ استفتار کے جواب میں فتویٰ تو دے سکتی ہے لیکن اس پر عمل درآمد کرانا اس کے احاطۂ اختیار سے باہر ہو یہ کام شوریٰ کا ہے جو کونسل کے فتووں کی روشنی میں اپنے اجتہادی اختیارات کو بروئے کار لاتے ہوئے قوانین وضوابط وضع کر سکتی ہے۔

بہر حال یہ تو ہے پاکستانی عمل میں اقبالی نظریۂ اجتہاد کا عملی رُخ۔ اب ذرا آیئے اس کے نظری حصے پر بھی ایک نظر ڈالیں۔ اقبال نے ایک طرف تو قرآن و حدیث کو بنیادی ماخذ کی حیثیت سے تسلیم کیا اور دوسری طرف ان ماخذ کی تشریح و تاویل کو متعلقہ اشخاص پر چھوڑ دیا کہ وہ زمان و مکان کی ضرورتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس سلسلے میں پیش رفت کریں۔ ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ وراثت میں مسلمان عورتوں کے حصے پر گفتگو کرتے ہوئے انھوں نے روایت کے بجائے عقل، تجربہ اور مشاہدہ کو فیصلہ کا معیار قرار دیا تھا۔ یہ بالکل اتفاق کی بات ہے کہ اس خاص مسئلہ میں ان کا فیصلہ "روایت" کے خلاف نہ تھا لیکن یہاں سوال نتیجہ کا نہیں بلکہ معیار کا ہے۔ پاکستان بن جانے کے بعد جب شرعی امور میں قانون سازی کے مسئلہ پر گفتگو شروع ہوئی تو ایسے لوگوں کی کمی نہ تھی جو دونوں بنیادی ماخذ کی تشریح و تاویل میں عقل اور تجربے کو ہی فیصلہ کن ٹھہراتے ہوں۔ مثلاً قانون سازی کے دور کے ابتدائی دنوں میں مولانا محمد جعفر شاہ ندوی پھلواری (مرحوم) نے اپنی کتاب "الدین یسر" میں دین اور شریعت کے فرق کو ان الفاظ میں واضح کیا ہے۔

"دین اُن حقائق کا نام ہے جو قوانین فطرت کی طرح اٹل ہوتے ہیں۔ حقائق کی کوئی ظاہری شکل نہیں ہوتی۔ انھیں صرف محسوس کیا جا سکتا ہے لیکن اگر اسے کوئی ظاہری شکل دے دی جائے تو پھر دین شریعت کا روپ دھار لیتا ہے" (ص ۸)

اپنے اس خیال کی وضاحت میں مولانا نے "صلوٰۃ" کو بطور مثال پیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ صلوٰۃ دراصل اظہار عبودیت کا نام ہے۔ تسلیم عبودیت دین ہے۔ اس میں کسی زمانے میں تبدیلی نہیں ہو سکتی لیکن اظہار عبودیت کی جب تک کوئی شکل متعین نہ کی جائے اس وقت تک عام ذہن اس کا مفہوم سمجھنے سے قاصر رہتا ہے۔ دین کا یہی تشکل شریعت ہے۔ جب اظہارِ عبودیت نماز کی ایک خاص شکل اختیار کر لیتا ہے تو اظہار عبودیت کی متعین شکل کو شریعت کہا جاتا ہے۔ دین اور شریعت کے فرق کو واضح کرنے کے بعد مولانا پھلواروی اس نتیجے پر پہنچتے ہیں:

کہ اب چونکہ کوئی دوسرا نبی آ سکتا اس لیے شریعت میں تبدیلی کی ذمہ داری امت محمدیہ کے ارباب حل وعقد کے ذریعہ ہی عمل میں آئے گی۔" (ص ۸)

تبدیلی دراصل قانون سازی کا دوسرا نام ہے۔ اس لیے جب مولانا نے شریعت میں تبدیلی کا سوال اٹھایا تو لامحالہ انھیں اس مسئلہ کو بھی چھیڑنا پڑا کہ قانون سازی کا حق کسے ہے۔ خدا کو یا انسان کو۔ اس سلسلے میں مولانا پھلواروی کا خیال ہے کہ اگر قانون سازی کا مطلب قرآن میں مذکور حدود اللہ میں تبدیلی لانا ہے تو پھر اس معروضے کو کسی حد تک تسلیم بھی کیا جا سکتا ہے۔ کہ انسان کو قانون سازی کا حق نہیں ہے۔ لیکن اگر قانون سازی کا تعلق تعزیرات سے ہے تو پھر یہ کہنا غلط ہے کہ انسان قانون سازی نہیں کر سکتا۔ ہر شخص واقف ہے کہ آنحضرتؐ نے بعض مواقع پر احکام کی جو قانونی تشریح کی تھی بعد کے زمانے میں خود آپ کے ماننے والوں نے اس میں تبدیلیاں کی ہیں۔ اور امت نے انھیں صحیح سمجھا ہے۔ یہ تبدیلیاں کچھ اس وجہ سے نہیں کی گئی تھیں کہ مسلمانوں کی نظروں میں آنحضرتؐ کے فرمودات کی کوئی اہمیت نہ تھی بلکہ درحقیقت وہ لوگ دین اور شریعت کے نازک فرق کو سمجھتے تھے۔ ہمارا معاشرہ آج کل اسی مشکل سے دوچار ہے کہ ہم نے شریعت کو بھی دین کی طرح ناقابل تبدیل تسلیم کر لیا ہے۔ (ص ۸ مسلسل)

تعزیرات کا ذکر قرآن میں تو ہے نہیں، اس لیے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا نے "حدود اللہ" کے نام سے قرآن کو اجتہادی تشریحات کی زد سے علاحدہ کر دیا ہے۔ لیکن حقیقتاً ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ انھوں نے اسی کتاب میں مسلمانوں اور کتابیہ عورتوں کے باہمی ازدواج کی بحث میں اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ اگر ایک مسلمان کسی یہودی یا عیسائی لڑکی سے شادی کر سکتا ہے تو پھر اس کے برعکس کیوں نہیں ہو سکتا۔ امت کا ابھی تک اس مسئلے پر اجماع ہے کہ کوئی مسلمان لڑکی کسی عیسائی یا یہودی سے شادی نہیں کر سکتی مولانا کے خیال میں اس اجماع کو دائمی نہیں قرار دیا جا سکتا۔ کیونکہ قرآن مجید میں کتابیہ لڑکیوں سے جہاں شادی کرنے کی اجازت ہے وہاں اس کے برعکس کی ممانعت نہیں کی گئی ہے۔ اس لیے اس معاملے میں ہمیں حالات کے تحت فیصلہ کرنا پڑے گا۔ اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کے جواز

امکانات موجود ہیں" (ص ۱۰۳) مولانا نے مسلمان لڑکیوں اور اہلِ کتاب لڑکوں کی باہمی شادیوں کے جواز کے سلسلے میں جو تفصیلات پیش کی ہیں انھیں پڑھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے اس خاص مسئلے میں قرآن کی تشریح کرتے وقت "اجماعی روایت" سے زیادہ اپنے عقل تجربے اور مشاہدے پر بھروسہ کیا ہے۔ یعنی وہی اقبال کا معیارِ تشریح ان کے یہاں بھی کارفرما ہے

ایک دوسرے مصنف عباد اللہ اختر نے اپنی کتاب "اصولِ فقہ اسلامی اور حدود اللہ و تعزیرات" (لاہور۔ ۱۹۵۲ء) میں فلسفۂ جرم و سزا پر بحث کرتے ہوئے "حدود اللہ" کے بارے میں ایک نیا نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔ ان کے خیال میں "حدود اللہ" (یعنی قرآن میں مذکور سزاؤں) سے تجاوز کا اختیار کسی عدالت کو نہیں ہے۔ البتہ اسے گھٹانے کا اختیار حالاتِ متقدمہ کے پیشِ نظر عدالت کو حاصل ہے۔ گویا اگر ایک زانی کو درّے کے بجائے جیل یا جرمانے کی سزا دی جاتی ہے تو اسے اس صورت میں حدود اللہ کی خلاف ورزی نہیں کہا جائے گا بشرطیکہ یہ مان لیا جائے کہ دروں کے مقابلے میں جیل یا جرمانے کی سزا بہت کم ہے۔ اس بات کا فیصلہ کرنے کے لیے کہ کوئی مجوزہ سزا حدود اللہ سے کم ہے یا زیادہ۔ مصنف نے کوئی خاص شکل نہیں پیش کی ہے لیکن حدود اللہ کے نام سے قرآن میں مذکور سزاؤں کی جو تاویلات انھوں نے کی ہیں ان کی رو سے کوئی بھی سزا اتنی شدید نہیں رہ جاتی کہ اس میں خود مجرم بھی کسی تبدیلی کا خواہشمند ہو۔ مثلاً زنا اور سرقہ کی سزائیں جو بظاہر بہت ہی بھیانک نظر آتی ہیں۔ ان کے بارے میں مصنف کی تشریح یہ ہے کہ اگر زانی کو برسرِ عام زجر و توبیخ کر کے لوگوں کی نظروں میں ذلیل کر دیا جائے یا چور کو ایسے حالات کا شکار کر دیا جائے کہ پھر اس کا ہاتھ چوری کے لیے اٹھ ہی نہ سکے تو قرآنی منشار کی تکمیل ہو جاتی ہے۔

اجتہاد کے دوسرے ماخذ "حدیث کی تشریح و تعبیر اور ان کے رد و قبول کا دروازہ تو ہمیشہ سے ہی کھلا رہا ہے منکرین حدیث کی بات چھوڑیے۔ ان کے خیالات سے بحث سردست مقصود نہیں ہے۔ اس لیے ہم اپنی بحث کو صرف "قائلین حدیث" تک محدود رکھتے ہیں۔ حدیث کے چھ بنیادی مجموعوں کو ہم "صحاح ستہ" کہتے ہیں اور ان میں بھی بخاری کو اصح الکتب

بعد کتاب اللہ تسلیم کرتے ہیں۔ کم از کم صحیح بخاری کے بارے میں تو اجماع کی حد تک یہ بات تسلیم کی جا چکی ہے کہ اس کی حدیثیں تنقید سے بالا ہیں لیکن جب ہم پاکستان میں اسلامی قانون سازی کے تناظر میں صحیح ترین مجموعۂ احادیث "بخاری" کے بارے میں قائلین حدیث کے خیالات کا جائزہ لیتے ہیں تو بعض چونکا دینے والی باتوں سے بھی دوچار ہوتے ہیں۔ خانوادۂ دیو بند و تھانہ بھون سے علمی اور خاندانی تعلق رکھنے والے مولانا عمر احمد عثمانی (ابن مولانا ظفر احمد عثمانی تھانوی) نے قرآن کی روشنی میں مختلف سماجی و دینی مسائل پر اپنی تحقیقات کو دو جلدوں میں "فقہ القرآن" (کراچی، ۱۹۸۰ء) کے عنوان سے شائع کیا ہے۔ یہاں پوری کتاب کا تجزیہ کرنا تو مشکل ہے لیکن بخاری میں مذکور احادیث کے سلسلے میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے وہ چونکہ موضوع زیر بحث سے تعلق رکھتا ہے اس لیے اسے مختصراً پیش کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔ مولانا عثمانی کے بقول

(۱) کسی حدیث کو صحیح قرار دینا یا ضعیف کہہ دینا، نیز کسی راوی کو ثقہ اور کسی کو غیر ثقہ قرار دینا ایک ظنی اور اجتہادی بات ہے، قطعی اور حتمی نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ جس حدیث کو کسی محدث نے صحیح قرار دیا ہو وہ صحیح نہ ہو ایسے ہی جسے انھوں نے ضعیف قرار دیا ہو وہ ضعیف نہ ہو۔

(۲) بخاری اور مسلم کی صحیحین میں ضعیف اور خراب حافظہ والے راویوں کی حدیثیں بھی ہیں۔ لہٰذا ہر وہ حدیث جو بخاری اور مسلم میں آگئی ہو ضروری نہیں کہ وہ صحیح بھی ہو۔ (ص ۵۱، ج ۱)

اقبال نے حدیث کو ماخذ کی حیثیت سے تسلیم کر لینے کے بعد اسے قانونی اور غیر قانونی دو خانوں میں تقسیم کیا۔ پھر قانونی احادیث کے سلسلے میں یہ خیال ظاہر کیا کہ چونکہ احکام مقصود بالذات نہیں ہیں اس لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لیے بھی واجب ٹھہرایا جائے۔ احادیث کی چھان بین کرنے کی بات تو اقبال نے کہی لیکن اس کی تفصیلات میں وہ نہیں گئے۔ کیونکہ خطبات میں وہ صرف اصول سے بحث کر رہے تھے لیکن اگر ہم احادیث کے سلسلے میں مولانا عمر تھانوی کے خیالات کو کسی حد تک پاکستان کے علمائے مجتہدین کے رویوں کا عکاس کہیں تو پھر ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ پاکستان میں علما اور دانشوروں کا ایک ایسا ناطق طبقہ موجود ہے جو قرآن و سنت کو رہنما تسلیم کرتے ہوئے ان کی تشریح و تعبیر اس انداز سے کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ ماضی سے بھی رشتہ جڑا رہے اور مستقبل کی طرف سفر بھی جاری رہے اور شاید یہی اقبال کا منشا تھا۔ ٭

IQBAL LIBRARY BHOPAL
ESTD. 1939
Tel.: 2542 855

اِقبال شاعرِ خطابات

اس برصغیر میں اقبال کی شخصیت اس حیثیت سے غالباً منفرد ہے کہ ان پر بے شمار کتابیں لکھی گئی ہیں پھر بھی ان سے ہماری بے خبری بدستور باقی ہے شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ جب خود انھیں اس کا اعتراف تھا کہ وہ اقبال سے آگاہ نہیں ہیں تو پھر اقبال شناسوں کی دسترس ان تک کہاں ہو سکتی ہے ۔ حیرت تو اس پر ہے کہ جو کچھ اقبال بقول خود نہیں تھے وہی کچھ وہ ہمارے لیے قرار پائے ہیں ۔ اقبال کے شعری مجموعوں کی موجودگی میں اگر انھیں شاعر اقبال کا خطاب دیا جائے تو اسے غلط نہیں کہا جا سکتا مگر اقبال اسے ہماری کم فہمی کہیں گے کیونکہ شاعر کہلانا اقبال کے لیے ایک تہمت سے کم نہ تھا ۔ اپنے ایک خط میں انھوں نے علّامہ سیّد سلیمان ندوی کو ۱۹۳۵ء میں لکھا تھا ۔

"میں نے کبھی اپنے آپ کو شاعر نہیں سمجھا ۔ اس واسطے کوئی میرا رقیب نہیں اور نہ میں کسی کو اپنا رقیب تصوّر کرتا ہوں فنِ شاعری سے مجھے کبھی دلچسپی نہیں رہی ۔ ہاں بعض مقاصد خاص رکھتا ہوں جس کے بیان کے لیے اس ملک کے حالات و روایات کی رو سے میں نے نظم کا طریقہ اختیار کر لیا ہے ورنہ ۔

نہ بینی خیر ازاں مردِ فرو دست
کہ بر من تہمتِ شعر و سخن بست

سید صاحب کو اقبال نے جتنے خطوط لکھے ہیں وہ اگر ہماری نظروں کے سامنے نہ ہوں تو مذکورہ بالا اعتراف کا مطلب یہ بھی نکالا جاسکتا ہے کہ ایک بڑا شاعر ایک ایسے بڑے عالم کے سامنے جس کی شہرت ایک شاعر کی حیثیت سے نہیں ہے مشرق کا روایتی تکلف برت رہا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ اقبال نے جو کچھ کہا وہ نہ تو ازراہِ تکلف تھا اور نہ اس وجہ سے کہ وہ بڑے عالم کو شاعر نہیں سمجھتے تھے۔ جہاں تک سید صاحب کی شعر فہمی اور سخن دانی کا تعلق ہے اس کے ثبوت میں اقبال کے وہ خطوط پیش کیے جاسکتے ہیں جن میں انھوں نے خالص زبان و بیان کے معاملات میں سید صاحب سے مشورے کیے ہیں (۲) اقبال کی نظروں میں سید صاحب صرف شعر کے پارکھ ہی نہیں بلکہ شاعر بھی تھے۔ ۱۹۳۵ء سے بہت پہلے ۱۹۱۶ء کے ایک خط میں اقبال نے سید صاحب کی غزل گوئی پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا۔

"آپ کی غزل لاجواب ہے، بالخصوص یہ شعر مجھے بڑا پسند آیا

ہزار بار مجھے لے گیا ہے مقتل میں ۔۔۔ وہ ایک قطرۂ خوں جو رگ گلو میں ہے

اس کے بعد ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ ہم شاعر اقبال کے بجائے پیغام بر اقبال کی تلاش کرتے اور اس پیغام کی جستجو کرتے جس کے ابلاغ کی خاطر انھوں نے شعر کا وسیلہ ڈھونڈا تھا لیکن ایسا نہ ہو سکا اور اقبال شاعر کے شاعر ہی رہے جیسا کہ رشید صاحب نے کہا ہے۔

" اقبال نے ہمارے جذبۂ تخیل اور فکر کو جس خوبی سے جس غیر معمولی حد تک متاثر کیا وہ ان کا فلسفہ نہیں ہے۔ ان کی شاعری ہے"

اقبالی ادب کا ایک سرسری سا بھی جائزہ لیا جائے تو رشید صاحب کا یہ فیصلہ کچھ عجیب سا معلوم ہوگا۔ ہندستان میں تو خیر چند گنی چنی دانشگاہوں میں اقبال پر تحقیقات ہو رہی ہیں لیکن پاکستان میں تو شاید ہی کوئی ایسی یونیورسٹی ہوگی جہاں اقبال کے افکار و خیالات پر مقالات نہ لکھے جا رہے ہوں۔ ایسی صورت میں یہ تصور

بھی نہیں کیا جا سکتا کہ سب لوگ اقبال کی شاعری ہی کا مطالعہ کر رہے ہوں گے ہمارے پاس کوئی ایسا ذریعہ نہیں ہے جس سے پاکستانی دانشگاہوں اور تحقیقاتی اداروں میں اقبال پر ہونے والے کاموں کی تفصیلات کا علم نہیں ہو سکے لیکن نتیجہ معلوم کرنے کے لیے دیگ کا ایک ایک چاول دیکھنا تو ضروری نہیں ہے۔ پنجاب یونیورسٹی لاہور میں سنہ ۱۹۵۰ء سے سنہ ۱۹۷۶ء تک کی چوتھائی صدی میں اقبال پر جو تحقیقی مقالے لکھے گئے ہیں ان کی ایک کتابیاتی فہرست "پنجاب یونیورسٹی اور اقبال" کے نام سے شائع ہو چکی ہے۔ اس فہرست کی رو سے اس مدت میں منشی، فاضل، ایم۔ اے اور پی ایچ ڈی کی امتحانی شرائط کو پورا کرنے کے لیے صرف اقبال پر جو مقالات پیش کیے گئے ان کی تعداد ۸۴ ہے جن میں سے ۶۷ اردو زبان میں اور ۱۷ انگریزی زبان میں ہیں۔ ان مقالات کے عنوانات کو دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ چند مقالات اقبال کی طویل نظموں کا تجزیہ، اقبال کی فنی تراکیب، اقبال کی قومی اور ملی شاعری، کلام اقبال میں رومانی عناصر، اقبال کی اردو غزل اور امیجری ایسے موضوعات پر لکھے گئے ہیں تو بیشتر مقالات اقبال کے فلسفہ اور تصورات سے بحث کرتے ہیں مثلاً اقبال اور شیطان، اقبال اور عشق رسول، اقبال کا تصورِ بقائے دوام، اقبال کا تصورِ خدا و مذہب، اقبال کے تہذیبی و معاشی نظریات وغیرہ۔

یہاں تمام مقالات کی فہرست دینے کا نہ موقع ہے نہ ضرورت لیکن اتنی بات کہہ دینے کی ہے کہ مذکورہ بالا ۸۴ مقالات میں سے صرف ۱۸ مقالات اقبال کی شاعری سے بحث کرتے ہیں اور بقیہ اقبال کے پیش کردہ مختلف تصورات کے ارد گرد گھومتے نظر آتے ہیں لیکن اس کے باوجود اگر رشید صاحب زندہ ہوتے تو یہی کہتے اور بجا کہتے کہ ہم اقبال کے فلسفہ سے نہیں بلکہ ان کی شاعری سے متاثر ہوئے ہیں۔

اقبال کا فلسفہ کیا ہے۔ کیا یہ شاہین بچہ ہے؟ مرد مومن ہے، خودی اور

رموزِ بے خودی ہے ؟ کاخِ امراء کو مٹا دینے اور ہر خوشۂ گندم کو جلا دینے کا نعرہ ہے. عرفانِ نفس ہے، عرفانِ ذات ہے ؟ کیا یہ سب الگ الگ فلسفے ہیں. یا اس منزل کے نشانِ راہ ہیں جہاں وہ ہمیں اپنے اشعار کے دوش پر سوار کرا کے پہنچانا چاہتے ہیں. اس سوال کا جواب ہمیں ان کے اشعار کی بھول بھلیوں سے باہر نکل کر یا تو ان خطوط میں تلاش کرنا چاہیے جو انھوں نے مختلف اوقات میں اپنے جاننے والوں کو لکھے تھے، یا پھر ان کے خطبات میں دیکھنا چاہیے جسے ایک طرح سے ان کے مذہبی خیالات کا متن کہا جا سکتا ہے.

اقبال مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کی تمنا میں جیئے بھی مرے بھی. اس نشاۃ ثانیہ کے لیے جس قسم کے ذہنی انقلاب کی ضرورت تھی وہ اقبال کے خیال میں صرف فہم قرآن کے ذریعہ پیدا ہو سکتی تھی. لیکن دشواری یہ تھی کہ ان کے بقول " لوگوں نے نہایت بے دردی سے قرآن اور اسلام میں ہندی اور یونانی تخیلات داخل کر دئے ہیں کاش کہ مولانا نظامی کی دعا اس زمانے میں مقبول ہو اور رسول اللہ صلعم پھر تشریف لائیں اور ہندی مسلمانوں پر اپنا دین بے نقاب کریں" اسی لیے وہ چاہتے تھے کہ شریعت محمدیہ پر ایک ایسی مبسوط کتاب لکھی جائے جس میں عبادات بالخصوص معاملات کے متعلق صرف قرآن سے استدلال کیا گیا ہو.

تلاوتِ قرآن سے اقبال کو جو شغف تھا اس پر کچھ لکھنے کی ضرورت نہیں ہے لیکن قرآن کی تلاوت مسلمانوں کے لیے بالخصوص اقبال کی نسل کے مسلمانوں کے لیے کوئی عجوبہ کی بات نہ تھی. اکبر کے اس کہنے کے باوجود کہ.

آج بنگلے میں مرے آئی تھی آوازِ اذاں
جی رہے ہیں ابھی کچھ اگلے زمانے والے

وہ زمانہ وہ تھا جب عام طور سے منہ اندھیرے مسلمان گھروں سے ایک خاص لے کے تلاوت قرآن کی آوازیں آیا کرتی تھیں اس لیے اقبال کا تلاوت قرآن میں

انہماک رکھنا کوئی بڑی بات نہ تھی۔ بڑی بات یہ تھی کہ وہ تلاوت اس طرح کرتے تھے گویا قرآن خود ان پر نازل ہو رہا ہے جب قرآن کی گرہ کشائی رازی اور کشاف کے بجائے اس بات پر ٹھہرے کہ خود اپنے ضمیر پر نزول کتاب ہو تو اس کا لازمی نتیجہ یہ بھی نکلے گا کہ فہم قرآن کے معاملے میں انسان علمائے متقدمین و متاخرین کی تشریحات و تفسیرات کا پابند نہیں رہ سکتا۔ الفاظ کے ساتھ ساتھ اس کے مفہوم کا نزول بھی اس کے ضمیر پر ہوگا اور وہ اسے دوسروں تک پہنچانے کے لیے مجبور ہو جائے گا کہ نزول کا بنیادی مقصد یہی ہے اقبال کو تمام عمر یہی تڑپ رہی کہ وہ نزول قرآن کے مقصد کو عام کر سکیں۔ ۱۹۳۵ء میں راس مسعود کو انھوں نے ایک خط میں لکھا تھا۔

"چراغ سحر ہوں بجھا چاہتا ہوں۔ تمنا ہے کہ مرنے سے پہلے قرآن کریم سے متعلق اپنے افکار قلمبند کر جاؤں جو تھوڑی سی ہمت اور طاقت ابھی مجھ میں باقی ہے اسے اسی خدمت کے لیے وقف کر دینا چاہتا ہوں تاکہ آپ کے جد امجد کی زیارت مجھے اس اطمینان خاطر کے ساتھ میسر ہو کہ اس عظیم الشان دین کی جو حضورؐ نے ہم تک پہنچایا کوئی خدمت بجا لا سکا۔"

موت انتظار نہ کر سکی اور اقبال قرآن پر اپنے افکار کو باقاعدہ طور پر مرتب کیے بغیر اپنے آخری سفر پر روانہ ہو گئے، لیکن اگر انھیں موقع مل جاتا تو وہ آخر کون سی بات تھی جسے وہ قلمبند کر جاتے۔ اگر وہ بات بھی وہی تھی جس کا ذکر ان کے شعروں میں موجود ہے تو پھر وہ بے چین کیوں تھے۔ دراصل جو بات ان کے دل میں تھی اور جسے آخر تک وہ چبا چبا کر کہتے رہے وہ تھی الٰہیات اسلامی کی تشکیل جدید۔ جس کا ایک خاکہ انھوں نے اپنے خطبات میں پیش کیا ہے۔

اقبال کے ان خطبات کو خصوصاً چھٹے خطبہ کو جس میں مسئلہ اجتہاد سے بحث کی گئی ہے سید صاحب کے نام لکھے گئے اقبال کے خطوط کی روشنی میں پڑھا جائے تو

اس نتیجہ پر پہنچنے میں کچھ دیر نہ لگے گی کہ اقبال ان خطبات کو حاصل زندگی سمجھتے تھے اور جب یہ خطبات کتابی صورت میں شائع ہو گئے تو وہ لوگوں کو ان کے مطالعہ کا مشورہ دینے لگے۔ سنہ ۱۹۳۱ء میں الٰہ آباد یونیورسٹی کے ایم اے کے ایک طالب علم نے سوشلزم اور کمیونزم کا مطالعہ کرنے کے بعد ڈاکٹر اقبال سے دریافت کیا تھا کہ تحریکات حاضرہ کے پیش نظر تشکیل عالم کے سلسلے میں اسلام کوئی قوت ہوگا یا نہیں۔ اس کے جواب میں اقبال نے انھیں لکھا کہ:-

> "اصل میں آپ کے سوالات کے مکمل جواب کے لیے ایک کتاب درکار ہوگی۔ آپ میرے خطبات "تشکیل جدید الٰہیات اسلامی" جو میں نے علی گڑھ اور جنوبی ہندوستان میں دئے تھے۔ مطالعہ کیجئے وہ شائع ہو چکے ہیں۔ مذہبی مسائل بالخصوص اسلامی مذہبی مسائل کے فہم کے لیے ایک خاص تربیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ افسوس کہ مسلمانوں کی نئی پود اس سے بالکل کوری ہے۔ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے تعلیم کا تمام تر غیر دینی ہو جانا اس مصیبت کا باعث ہوا ہے۔"

ایسا نہیں ہے کہ مسلمانوں کی نئی پود کو مذہبی تربیت میسّر نہ تھی۔ اس وقت بھی برصغیر میں مذہبی تربیت کے بے شمار ادارے اور اشخاص موجود تھے اور آج بھی ہیں۔ لیکن جس نہج کی تربیت اقبال چاہتے تھے اور جس کا خاکہ انھوں نے خطبات میں پیش کیا تھا اس کی کوئی صورت بنتی نظر نہیں آرہی تھی۔ ہر طرف نظر دوڑانے کے بعد اقبال نے خود ایک نیا ادارہ۔ یا اگر آپ چاہیں تو نیا شوالہ کہہ لیں بنانے کا ارادہ کیا۔ چودھری نیاز علی خاں (وفات ۲۴ر فروری سنہ ۱۹۷۶ء) پنجاب کے ایک دردمند مسلمان تھے انھوں نے اقبال کے سامنے پٹھان کوٹ کے قریب موضع جمال پور میں ایک ایسا ادارہ بنانے کی تجویز رکھی جہاں خاص اسلامی ماحول پیدا کیا جائے اور بہترین دل و

دماغ کے نوجوانوں کو ایسی تربیت دی جائے جس سے ان میں مسلمانانِ عالم کی صحیح رہنمائی کی اہلیت پیدا ہو جائے۔" اس کے لیے چودھری صاحب نے ایک قطعہ اراضی ساٹھ ایکڑ کا تعلیم قرآن کے لیے وقف کر دیا اور اس میں ضروری مکانات یعنی مسجد مکتب کتب خانہ، دارالاقامہ، رہائشی مکانات، عملہ، چاہ وغیرہ کی تعمیر شروع کر دی۔ علامہ اقبال نے اس تجویز پر لبیک کہا اور چودھری صاحب کو لکھا۔

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

یہ ادارہ ایک طرح سے اقبال کے خواب کی تعبیر کا ایک ذریعہ بن سکتا تھا اسی لیے اقبال نے اس کی تعمیر میں پوری دلچسپی لی۔ ہندوستانی علماء کے بارے میں جو ان کا خیال تھا اس کی ایک جھلک مذکورہ بالا خط میں دکھائی دیتی ہے۔ اس لیے انھوں نے شیخ الازہر علامہ مصطفےٰ المراغی سے رابطہ قائم کیا۔ ان کے پاس ادارہ کی اسکیم بھیجی اور ان سے درخواست کی کہ وہ ایک "روشن خیال مصری عالم کو ازہر کے خرچ پر" ان کے پاس بھیج دیں۔ اقبال کی یہ شرط بھی تھی کہ وہ محقق علوم شرعیہ اور تاریخ تمدن اسلامی میں ماہر ہونے کے ساتھ ساتھ "زبان انگریزی پر بھی قدرت رکھتا ہو"۔ شیخ المراغی

نے تجویز کو تو پسند کیا لیکن اقبال کی خواہش کو پورا نہ کر سکے کیونکہ علمائے ازہر میں کوئی ایسا شخص موجود نہیں تھا جو انگریزی زبان پر قدرت رکھتا ہو۔

اسی قسم کا ایک خواب مولانا ابوالکلام آزاد نے بھی دیکھا تھا اور کلکتہ میں دارالارشاد کی بنیاد اسی خیال سے ڈالی تھی کہ ایسے مسلمان ماہرین تیار کیے جائیں جن کی نظر جدید اور قدیم دونوں علوم پر یکساں ہو لیکن چونکہ مولانا خود اس ادارہ میں پیر توڑ کر نہ بیٹھ سکے اس لیے کلی کھلنے سے پہلے ہی مرجھا کر رہ گئی۔ اقبال کے خواب کی تعبیر بھی کچھ اسی قسم کی نکلی انھوں نے حیدرآباد سے مدیر ترجمان القرآن مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کو بلا کر اس ادارہ کی باگ ڈور سپرد کر دی جو دارالاسلام کے نام سے وجود میں آیا تھا لیکن دارالاسلام اقبال کی آنکھ بند ہوتے ہی غیر منقسم ہندوستان کی جماعت اسلامی کا مرکز بن کر رہ گیا جس کا خاتمہ ۱۹۴۷ کی تباہی میں ہوا۔ ویسے بھی اسے دیر سویر ختم ہونا ہی تھا کیونکہ اقبال کا دارالاسلام مولانا مودودی کے دارالاسلام سے بہت مختلف تھا۔ اقبال فرد کی تربیت کرنا چاہتے تھے اور مولانا مودودی کے یہاں اصل چیز پارٹی تھی۔ دونوں کا ذہن مختلف تھا۔ مطمح نظر الگ الگ تھا۔ اس لیے یقینی ہے کہ اگر اقبال زندہ رہے ہوتے تو دونوں کے اختلافات کھل کر سامنے آجاتے۔ لیکن وقت نے ایک طرح سے دونوں کا ساتھ دیا اور جیسے دنیا دیکھتی اس پر پردہ ہی پڑا رہ گیا۔

اپنے معاصر علماء سے اقبال کے خوشگوار تعلقات کا علم ہر شخص کو ہے۔ اکثر علماء آج بھی اقبال کے نام کے آگے "مرحوم" لکھنے کے بجائے "علیہ الرحمۃ" لکھتے ہیں۔ لغوی حیثیت سے مرحوم اور علیہ الرحمۃ بھلے ہی ہم معنیٰ ہوں لیکن معنوی اور سماجی لسانیات کی رو سے ایک کو دوسرے پر جو فضیلت حاصل ہے اس پر کسی قسم کا تبصرہ کرنا تحصیل حاصل ہے۔ بہرحال "حکیم الامت" اور "علیہ الرحمۃ" ہو جانے کے باوجود یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اقبال کی طرف سے علماء نے مکمل بے اعتنائی برتی ہے۔ آج تک ان پر جتنا بھی کام ہوا ہے اس میں علماء کا حصہ صفر کے برابر ہے۔ اس معاملے میں تو

ہندوستان کی کوئی تخصیص ہے نہ پاکستان کی۔ دونوں اس معاملے میں برابر کے شریک ہیں حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہونا چاہئے تھا۔ اقبال بقول خود شاعر نہیں تھے۔ شاعری ان کے لیے ایک ذریعہ تھی۔ بعض مقاصد خاص کے اظہار کا اور وہ مقاصد خاص انھوں نے نثر کی زبان میں ظاہر کیے اپنے خطبات میں۔ اس لیے ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ علماء اقبال کے خطبات کا مطالعہ کرتے اور اس کی تفسیر یا ضروری ہوتا تو اس پر تنقید شائع کرتے لیکن ایسا ہوا نہیں اور بات جہاں کی تہاں رہ گئی۔ بعض لوگ اس موقع پر برصغیر کے مشہور عالم، میرے استاد مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کا نام لے سکتے ہیں۔ جنھوں نے اقبال پر عربی زبان میں "روائع اقبال" لکھ کر ایک طرح سے علماء کی طرف سے فرض کفایہ ادا کر دیا ہے۔ دمشق اور بیروت سے مولانا کی اس کتاب کے دو ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں اور اردو میں "نقوش اقبال" کے نام سے لکھنؤ اور کراچی سے اس کتاب کے پانچ ایڈیشن نکل چکے ہیں۔ اس کے علاوہ لکھنؤ سے انگریزی میں بھی ایک ایڈیشن شائع ہو چکا ہے۔ چند برسوں کے اندر اندر کسی کتاب کے تین زبانوں میں مختلف ملکوں سے آٹھ ایڈیشن شائع ہو جانے کے بعد اس کی اہمیت اپنی جگہ خود مسلّم ہو جاتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود میں یہ کہنے کی اجازت چاہوں گا کہ مولانا علی میاں کی کتاب کو کسی طرح بھی اقبال کے "مذہبی خیالات کا مطالعہ نہیں کہا جا سکتا۔ زیادہ سے زیادہ ہم اسے ایک باذوق عالم کے قلم سے شاعر اقبال کا ایک ادبی مطالعہ کہہ سکتے ہیں۔ مولانا علی میاں بقول خود طبیعتاً و فطرتاً ہر اس ادب اور پیغام کی طرف بے اختیارانہ بڑھتے ہیں جو "بلند نظری عالی حوصلگی اور احیائے اسلام کی دعوت دیتا ہے اور تسخیر کائنات اور تعمیر انفس و آفاق کے لیے ابھارتا ہے جو مہر و وفا کے جذبات کو غذا دیتا ہے اور ایمانی شعور کو بیدار کرتا ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت اور ان کے پیغام کی آفاقیت و ابدیت پر ایمان لاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال ان کی پسند اور توجہ کا

مرکز بن گئے کیونکہ وہ بلند نظری، محبت اور ایمان کے شاعر ہیں۔ ایک عقیدہ دعوت و پیغام رکھتے ہیں اور مغرب کی مادی تہذیب کے سب سے بڑے ناقد اور باغی ہیں۔ وہ اسلام کی عظمت رفتہ اور مسلمانوں کی اقبال گذشتہ کے لیے سب سے زیادہ فکر مند، تنگ نظر قومیت و وطنیت کے سب سے بڑے مخالف اور انسانیت واسلامیت کے عظیم داعی ہیں۔

مولانا علی میاں نے "روائع اقبال" (اردو نقوش اقبال) دراصل شاعر اور فلسفی اقبال کو عربوں سے متعارف کرانے کی لیے لکھی ہے۔ ورنہ جہاں تک اقبال کے مذہبی خیالات کا تعلق ہے مولانا اس سے نہ صرف یہ کہ پورے طور پر متفق نہیں ہیں بلکہ بہت حد تک اسے ناپسند بھی کرتے ہیں۔ انھوں نے اس سلسلے میں کسی قسم کا تکلف کئے بغیر بہت ہی وضاحت سے لکھ دیا ہے کہ: (۱۵۔ الف)

میں اقبال کو کوئی معصوم و مقدس ہستی اور کوئی دینی پیشوا اور امام مجتہد نہیں سمجھتا اور نہ میں ان کے کلام سے استناد اور مدح سرائی میں حد افراط کو پہنچا ہوا ہوں جیسا کہ ان کے غالی معتقدین کا شیوہ ہے میں سمجھتا ہوں کہ حکیم سنائیؒ عطارؒ اور عارف رومیؒ آداب شریعت کے پاس اور لحاظ اور ظاہر و باطن کی یک رنگی اور دعوت و عمل کی ہم آہنگی میں ان سے بہت آگے ہیں۔ اقبال کے یہاں اسلامی عقیدہ و فلسفہ کی ایسی تعبیریں بھی ملتی ہیں جن سے اتفاق کرنا مشکل ہے۔۔۔۔۔ ان کی نادر شخصیت میں بعض ایسے کمزور پہلو بھی ہیں۔ جو ان کے علم و فن اور پیغام کی عظمت سے میل نہیں کھاتے۔۔۔۔ مثلاً ان کے مدراس کے خطبات میں۔۔۔۔۔ بہت سے خیالات و افکار ایسے ملتے ہیں جن کی تاویل و توجیہہ اور اہل سنت کے اجماعی عقائد سے مطابقت مشکل ہی سے کی جاسکتی ہے۔ یہی احساس

استاد محترم مولانا سید سلیمان ندوی کا بھی تھا۔"

لیکن اس کے باوجود علی میاں نے شاعر اقبال کا تعارف عربوں سے کرایا کیونکہ ان کے نزدیک اصل اقبال وہ تھا جس نے دنیا کو ضرب کلیم اور زبور عجم دی جس نے امت مسلمہ کی طرف سے خدا کی بارگاہ میں شکوہ کیا پھر خود ہی اس کا جواب بھی دیا جس کی بانگ درا فضا کی پنہائیوں میں گونجی۔ فلسفہ اور شعر کی ایک خوبی یہ بھی ہوتی ہے کہ ہر شخص اسے اپنے من پسند سانچے میں ڈھال سکتا ہے۔ آپ شعر کی زبان میں سخت سے سخت بات کہہ کر نہ صرف یہ کہ بآسانی آگے بڑھ سکتے ہیں بلکہ مخاطب کو بھی وہی شعر گنگنانے پر مجبور کر سکتے ہیں لیکن نثر کا معاملہ کچھ اور ہے۔ یہاں بات بات پر زبان پکڑی جاتی ہے۔ اقبال نے شعر کی زبان میں جب کہا کہ

نمود اس کی نمود تیری ۔۔۔۔ نمود تیری نمود اس کی
خدا کو تو بے حجاب کر دے ۔۔۔۔ خدا تجھے بے حجاب کر دے

یا

تراشیدم صنم بر صورت خویش ۔۔۔۔ بشکل خود خدا را نقش بستم
مرا از خود بروں رفتن محال است ۔۔۔۔ بہر رنگے کہ ہستم خود پرستم

تو سننے والوں پر ایک وجد کی کیفیت طاری ہو گئی اور انھیں حکیم الامت بنا دیا گیا لیکن سوچئے اگر اسی بات کو وہ منصور کی طرح نثری زبان میں کہنے کی ہمت کر جاتے تو انجام کیا ہوتا۔ انجام کا اندازہ لگانے کے لیے ہمیں ان کے خطبات پر ایک نظر ڈالنی چاہئے۔

اقبال نے قصداً اپنے خطبات انگریزی میں دئے تھے اور اس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ جو کچھ وہ کہنا چاہتے تھے اس کی ادائگی کے لیے اردو زبان تیار نہیں تھی۔ خطبات کے اردو مترجم سید نذیر نیازی نے بھی یہی بات بتائی ہے اور خود اقبال نے بھی کچھ اس قسم کے اشارات کیے ہیں۔ لیکن اس بات میں اس وقت کوئی زیادہ وزن نہیں رہ جاتا جب ہم انگریزی متن اور اردو ترجمہ کو ملا کر ۔۔۔۔ ہیں۔ اگر اردو

زبان اقبال کے خیالات کو ادا کرنے سے قاصر تھی تو پھر نذیر نیازی نے علامہ کی نگرانی میں اس کام کو کس طرح مکمل کر لیا۔ یہ صحیح ہے کہ اردو ترجمہ کی اشاعت علامہ کی زندگی میں نہ ہو سکی لیکن اس کی وجہ "تحط اللسانی" نہیں بلکہ حالات کی ناسازگاری تھی۔

دراصل اقبال کو معلوم تھا کہ ان کے "خطباتی اشعار" ان حقائق سے پردہ اٹھا دیں گے جنھیں وہ تشبیہہ اور استعارہ کی زبان میں پیش کرتے آ رہے تھے۔ مولانا علی میاں نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ اقبال ایک عقیدہ، ایک دعوت اور ایک پیغام رکھتے تھے۔ وہ مغرب کی تہذیب کے ناقد اور باغی تھے۔ وہ مسلمانوں کی عظمتِ رفتہ اور مسلمانوں کے اقبالِ گذشتہ کے لیے سب سے زیادہ فکر مند رہا کرتے تھے۔ اور وہ انسانیت و اسلامیت کے عظیم داعی تھے لیکن ان سب باتوں کو تسلیم کر لینے کے بعد سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کی عظمت رفتہ اور مسلمانوں کے اقبال گذشتہ کی بازیافت کے لیے حکیم الامت نے جو نسخہ تجویز کیا تھا وہ کیا تھا۔ میرے خیال میں حقیقی نسخہ نہ تو ضربِ کلیم میں ہے اور نہ بانگِ درا میں۔ اصل نسخہ ان کے چھٹے خطبہ "الاجتہاد فی الاسلام" میں ہے۔ اس خطبہ میں اقبال حرکت و جمود کی بحث چھیڑ کر اسلام کے بارے میں یہ فیصلہ دیتے ہیں کہ تہذیب و ثقافت کی نظر سے دیکھا جائے تو بحیثیت ایک تحریک اسلام نے دنیائے قدیم کا یہ نظریہ تسلیم نہیں کیا کہ کائنات ایک ساکن و جامد وجود ہے۔ برعکس اس کے وہ اسے متحرک قرار دیتا ہے۔ مترجم نے اس باب کا عنوان اپنی طرف سے "الاجتہاد فی الاسلام" رکھا ہے جو حقیقتاً اس باب کی اصل روح کو اجاگر نہیں کرتا۔ مصنّف نے انگریزی میں اس باب کا جو عنوان مقرر کیا تھا اس کا مناسب ترجمہ خود مترجم کے بقول "اسلام کی ترکیب میں حرکت کا اصول" ہوتا۔ انگریزی عنوان کی معنویت اس وقت اور بھی نمایاں ہو جاتی ہے جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اجتہاد اقبال کے نزدیک حقیقتاً اسلام کی حرکیت کو جاری رکھنے کا صرف ایک ذریعہ ہے۔ اپنی جگہ خود ایک مقصد نہیں ہے۔ یہ وہ بنیادی فرق ہے جو

اقبال کو ان تمام دوسرے علماء اور دانشوروں سے نمایاں کر دیتا ہے جو اجتہاد کے موضوع پر لکھتے اور بولتے رہتے ہیں۔ اجتہاد کو حرکیت کا ایک ذریعہ سمجھنے کے بجائے اگر ہم اسے خود عین مقصد قرار دے لیں تو اسے جمود کی طرف رجعت قہقری کہا جائے گا کیونکہ پھر ہم انہیں بھول بھلیوں میں چکر لگاتے رہیں گے جنھیں آج سے صدیوں پہلے فقہائے اسلام نے "اصول اجتہاد" کے نام پر تعبیر کیا تھا۔ اقبال امتِ مسلمہ کو ان بھول بھلیوں سے نکالنا چاہتے تھے۔ اس لیے انھوں نے اس خطبہ کا عنوان "الاجتہاد فی الاسلام" کے بجائے "اسلام کی ترکیب میں حرکت کا اصول" قرار دیا تھا۔ حرکت سے اقبال کا منشاء یہ قطعاً نہیں ہے کہ ہم آنکھیں بند کیے ہوئے آگے بڑھتے چلے جائیں کیونکہ اس طرح ہمارے سامنے زندگی کا جو بجائے خود حرکت ہے کوئی معیار نہیں رہ جائے گا اس لیے اقبال نے ہمیں متنبہ کیا ہے کہ:

"زندگی چونکہ ماضی کا بوجھ اٹھائے آگے بڑھتی ہے اس لیے ہمیں چاہیے کہ جماعت میں تغیر و تبدل کا جو نقشہ ہم نے قائم کیا ہے اس میں قدامت پسندانہ قوتوں کی قدر و قیمت اور وظائف کو فراموش نہ کریں۔ تعلیمات قرآنی کی یہی وہ جامعیت ہے جس کا لحاظ رکھتے ہوئے جدید عقلیت کو اپنے ادارات کا جائزہ لینا ہوگا۔ دنیا کی کوئی قوم اپنے ماضی سے قطع نظر نہیں کر سکتی۔ اس لیے کہ یہ ان کا ماضی ہی تھا جس سے ان کی موجودہ شخصیت متعین ہوئی۔ پھر اسلام ایسے معاشرہ میں تو پرانی تاسیسات پر نظر ثانی کا مسئلہ اور بھی نازک ہو جاتا ہے لہٰذا اس کے مصلحین کی ذمہ داریاں بھی ایک بڑی سنگین شکل اختیار کر لیتی ہیں۔"

سنہ ۱۹۲۲ء میں اقبال نے سید صاحب کے نام ایک خط میں لکھا تھا کہ "اگرچہ یورپ نے مجھے بدعت کا چسکا ڈال دیا ہے تاہم مسلک میرا وہی ہے جو قرآن کا ہے"، یہ شاید اسی

بدعت اور مسلک قرآنی سے قلبی لگاؤ کے امتزاج کا نتیجہ تھا جو اقبال دو قدم آگے بڑھا کر ایک قدم پیچھے ہٹا لینے پر مجبور ہو جاتے تھے۔ جب وہ چھٹے خطبہ کی تیاری کر رہے تھے اس وقت ان کے سامنے سب سے بڑا مسئلہ قرآن کی وہ احکامی آیتیں تھیں جنھیں منصوص اور جن کے اطلاق کو دوامی کہا جاتا ہے۔ سید صاحب کو ان دنوں انھوں نے جو خطوط لکھے ان میں سے اکثر و بیشتر میں انھوں نے احکام قرآن کی دوامیت پر گفتگو کی ہے۔ انہی دنوں ایک امریکی مصنف اغنیدز کی کتاب "محمڈن تھیوریز آف فنانس" شائع ہوئی تھی۔ اس میں اس نے یہ لکھا تھا کہ اجماع امت نص قرآنی کو منسوخ کر سکتا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال نے سید صاحب سے استصواب کیا تو سید صاحب نے انھیں لکھا کہ اجماع صحابہ سے نص کی تنسیخ نہیں بلکہ "تخصیص" جائز ہے۔ اسی سلسلے میں سید صاحب نے علامہ امدی کے اس قول کو بھی نقل کیا کہ اگر صحابہ کا کوئی حکم نص کے خلاف ہو تو اسے اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ کوئی ناسخ حکم ان کے علم میں ہوگا جو ہم تک روایۃً نہیں پہنچا۔ اس بات کو تسلیم کرنے میں غالباً یورپ سے سیکھی ہوئی بدعت کے باعث اقبال کو تکلف تھا۔ انھوں نے لکھا۔

> "یہ بات کہ کوئی ناسخ حکم ان کے علم میں ہوگا محض حسن ظن پر مبنی ہے یا آج کل کی قانونی اصطلاح میں "لیگل فکشن" ہے۔ علامہ امدی کے قول سے تو بظاہر امریکن مصنف کی تائید ہوتی ہے گو صرف اس حد تک کہ اجماع صحابہ نص قرآنی کے خلاف کر سکتا تھا بعد کے علماء ایسا نہیں کر سکتے تھے کیونکہ ان کے علم میں کوئی ناسخ حکم نہیں ہو سکتا۔ وہ ناسخ حکم سوائے حدیث نبوی کے اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدیث ناسخ قرآن ہو سکتی ہے۔ جس سے کم از کم مجھے تو انکار ہے۔ اور غالباً آپ کو بھی ہوگا۔"

لیکن اس ذہنی بدعت کے باوجود اقبال نے قدامت سے اپنا رشتہ نہیں

ٹوٹنے دیا۔ قرآنی میراث کے موضوع پر انھوں نے سید صاحب سے ایک خط میں دریافت کیا تھا کہ آیا یہ توریث میں حصص بھی ازلی و ابدی ہیں۔ یا قاعدہ توریث میں جو اصول مضمر ہے صرف وہی ناقابل تبدیل ہے اور حصص میں حالات کے مطابق تبدیلی ہو سکتی ہے۔ سید صاحب نے ان دونوں کو ابدی اور ناقابل تبدیل بتایا لیکن سید صاحب کے خط میں غالباً کوئی ایسا جملہ تھا جس سے یہ ترشح ہو رہا تھا کہ سید صاحب کے خیال میں اقبال حصص قرآنی پر نظر ثانی کرنا چاہتے ہیں۔ اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لیے اقبال نے اپنے دوسرے خط میں لکھا۔

"میں نے جو حصص کے متعلق آپ سے دریافت کیا تھا اس کا مقصد یہ نہ تھا کہ میں ان حصص میں ترمیم چاہتا ہوں بلکہ خیال یہ تھا کہ شاید ان حصص کی ازلیت و ابدیت پر آپ کوئی روشنی ڈالیں گے۔ میرے نزدیک اقوام کی زندگی میں "قدیم" ایک ایسا ہی ضروری عنصر ہے جیسا کہ "جدید"۔ بلکہ میرا ذاتی میلان قدیم کی طرف ہے"۔

اقبال نے اپنے خطبہ میں حرکت کی ضرورت اور اہمیت پر بحث کرتے ہوئے اجتہاد کے جو چار ماخذ بتائے ہیں وہ وہی ہیں جنھیں عام طور سے علماء تسلیم کرتے آئے ہیں یعنی (۱) قرآن (۲) حدیث (۳) اجماع (۴) قیاس۔ لیکن ان ماخذ کی تشریح کرتے وقت اقبال کی راہ بہت حد تک عام ڈگر سے ہٹ جاتی ہے۔

قرآن کو اسلامی قانون کا اولین ماخذ تسلیم کر لینے کے باوجود اقبال یہ کہتے ہیں کہ قرآن کوئی قانونی ضابطہ نہیں۔ اس کا حقیقی منشاء یہ ہے کہ ذہن انسانی میں اس تعلق کا جو اسے کائنات اور خالق کائنات سے ہے اعلیٰ اور بہتر شعور پیدا کرے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن پاک میں قانونی نوعیت کے کچھ عام اصول اور قواعد و ضوابط موجود ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ جس وحی یا تنزیل کا موضوع حیات انسانی کے مدارج عالیہ سے ہے اسے اس قسم کے اصول یا قواعد و ضوابط سے کیا تعلق؟

قرآن کو قانونی ضابطہ کی حیثیت نہ دینے کے باوجود اقبال نے اس سوال کا

کوئی واضح جواب نہیں دیا کہ قرآن جب قانونی ضابطہ کی کتاب نہیں ہے تو پھر اس میں مذکور قانونی احکامات کی ابدیت کی بنیاد کیا ہو سکتی ہے۔ انھوں نے قرآنی احکام میں مثال کے طور پر صرف وراثت کے مسئلے کو لیا ہے اور اس سلسلے میں ترکی کے مشہور شاعر ضیار گوکلپ کی ایک نظم نقل کی ہے جس میں اور باتوں کے علاوہ اس نے کہا ہے کہ عورت کے معاملے میں علمار نے قرآن مجید کی تعبیر و تفسیر میں ٹھوکر کھائی ہے۔ جب تک عورتوں کی صحیح قدر و قیمت کا احساس نہیں ہوگا حیات ملی نامکمل رہے گی۔ اس لیے تین چیزیں ہیں جن میں مساوات ناگزیر ہے۔ طلاق میں علیحدگی (یعنی خلع) میں، اور وراثت میں۔ ضیار کی پوری نظم نقل کرنے کے بعد اقبال اس کے مطالبۂ مساوات کو نامنظور کر دیتے ہیں لیکن یہ نامنظوری اس وجہ سے نہیں ہے کہ اقبال عورت کو مساوات کا درجہ نہیں دینا چاہتے بلکہ ان کا خیال ہے کہ قرآن نے پہلے ہی سے عورت کو مساوی درجہ دے رکھا ہے۔ اور رہیں جو ظاہری عدم مساوات نظر آتی ہے وہ حقیقتاً ہماری ناقص فہم قرآنی کے باعث ہے۔ وہ ایک طویل بحث کے بعد یہ دکھاتے ہیں کہ اسلام نے اگر ایک طرف وراثت میں عورت کو نصف حصہ دیا ہے تو دوسری طرف بعض دوسرے خارجی ذرائع مثلاً جہیز اور مہر وغیرہ سے اس کمی کو پورا کر کے اسے مردوں کی سطح پر لا کھڑا کیا ہے۔ اقبال یہ کہنے کی جرأت نہ کر سکے کہ نظریۂ مساوات بھلے ہی مجروح ہو لیکن عورت کو نصف ہی ملتا رہے گا۔ کیونکہ قرآن کا یہی حکم ہے۔ حالانکہ قرآنی احکامات کی ابدیت کو تسلیم کر لینے کا تقاضا یہی تھا کہ وہ کہتے کہ اس پر کسی قسم کی نظر ثانی نہیں کی جا سکتی۔ خواہ اس کی افادیت ہماری سمجھ میں آئے یا نہ آئے۔ اس کے بجائے انھوں نے قرآنی حکم کو دوامی ثابت کرنے کے لیے اپنی عقل اپنے تجربہ اور اپنے مشاہدہ کو ایک طرح سے معیار قرار دیا اور چونکہ ان کے مشاہدہ اور تجربے سے یہ بات ثابت ہو رہی تھی کہ قرآن کی ظاہری عدم مساوات حقیقی مساوات کے مرادف ہے اس لیے انھوں نے ضیار گوکلپ کے مطالبہ کو نظر انداز کر دیا۔ اقبال آج ہمارے درمیان موجود نہیں

ہیں۔ وہ ہوتے تو بتاتے کہ آج جب کہ مغربی دنیا سے جہیز کا رواج عملاً ختم ہو چکا ہے اور مشرقی دنیا میں اس پر قانونی پابندیاں عائد کرنے کی باتیں کی جارہی ہیں۔ اسی کے ساتھ ساتھ زیادہ مہر کو خلافِ سنت کہا جاتا ہے اور مہر کی فوری ادائگی کو "تعلق خاطر" کے منافی سمجھا جاتا ہے تو کیا ایسی صورت ہی میں وراثت میں نصف حصّہ کو مساوات ہی کہا جائے گا۔

اجتہاد کا دوسرا ماخذ ہے حدیث نبوی۔ اقبال کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو عقیدت و محبت تھی وہ کسی پر پوشیدہ نہیں ہے۔ اس معاملے میں وہ بہت زیادہ جذباتی تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلے میں وہ عام ڈگر سے ہٹی ہوئی معمولی سی معمولی بات بھی سننے کو تیار نہ تھے۔ حبِّ رسولؐ میں ان کی نزاکتِ احساس کا یہ عالم تھا کہ ایک بار جب کسی شخص نے یہ کہا کہ مرزا غلام احمد قادیانی چونکہ ایک زیادہ متمدن زمانے میں پیدا ہوئے ہیں اس لیے انھیں حضور رسالت مآبؐ پر جزوی فضیلت حاصل ہے۔ تو اقبال کو اس بات میں توہین رسولؐ نظر آئی اور انھوں نے سید صاحب کو خط لکھ کر دریافت کیا کہ فقہِ اسلامی کی رو سے توہین رسولؐ قابلِ تعزیر جرم ہے یا نہیں؟ اور اگر ہے تو اس کی سزا کیا ہے اور حضورؐ پر مرزا غلام احمد قادیانی کو جزوی فضیلت دینا توہین رسولؐ کی حد میں آتا ہے یا نہیں۔ سید صاحب نے اس کے جواب میں لکھا کہ توہینِ رسولؐ قابل تعزیر جرم ہے اور اس کی سزا قید سے لے کر قتل تک ہو سکتی ہے لیکن مذکورہ بالا عقیدہ سید صاحب کے خیال میں توہین رسولؐ کی حد میں نہیں آتا تھا۔ انھوں نے لکھا۔

> "حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر کسی کو جزوی فضیلت حاصل ہونا جائز ہے اور ایسا کہنا نہ کفر ہے نہ توہین نبیؐ کا باعث ہے۔ البتہ مقتضائے محبت کے خلاف ہے اور پھر یہ بھی دیکھنا ہے کہ یہ جزوی فضیلت حقیقت میں فضیلت کے شمار میں ہے بھی مثلاً زیادہ متمدّن زمانہ

میں ہونا کوئی فضیلت نہیں کیونکہ خود تمدّن نہ تو کوئی دینی فضیلت ہے نہ اخلاقی نہ عقلی بلکہ ممکن ہے کہ اس کے بعد اور بھی دنیا زیادہ متمدن ہو جائے تو اس زمانے کے آدمی پر اس زمانے کے آدمی کو فوقیت ہو جائے۔ اور اگر یہ امر باعث فضیلت ہو تو غلام احمد قادیانی کیا اقبال سیالکوٹی کو بھی یہ جزوی فضیلت حاصل ہے بلکہ غلام احمد سے زیادہ۔ کیونکہ مرزا صاحب نے صرف اس کو دور سے دیکھا ہے چکھا اور آزمایا نہیں۔"

اپنے اشعار میں اقبال نے محبت رسولؐ کا جو نمونہ پیش کیا ہے اور مذکورہ بالا خط میں اپنی جس تلملاہٹ کا مظاہرہ کیا ہے اس کے پیش نظر ہمیں حیرت نہ ہوتی اگر اقبال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب تمام روایات کو بعینہ تسلیم کر لیتے لیکن جب انھوں نے احادیث کو اجتہاد کے ایک ماخذ کی حیثیت سے تسلیم کیا تو پھر نقد حدیث میں وہ عشق رسولؐ کے تقاضوں کو نظر انداز کر گئے۔ مسئلہ اجتہاد کے تعلّق سے انھوں نے پہلے تو احادیث کو فقہی اور غیر فقہی دو خانوں میں تقسیم کیا۔ پھر فقہی احادیث کے سلسلے میں یہ سوال اٹھایا کہ دیکھنا چاہئے کہ ان احادیث میں عرب قبل اسلام کے اس رسم و رواج کا جسے جوں کا توں چھوڑ دیا گیا یا جس میں حضور رسالت مآبؐ صلعم نے تھوڑی بہت ترمیم کر دی کس قدر حصّہ موجود ہے لیکن یہ وہ حقیقت ہے جس کا انکشاف مشکل ہی سے ہو سکے گا کیونکہ علمائے متقدمین شاذ ہی اس رسم و رواج کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ہمیں تو شاید یہ بھی معلوم نہیں کہ جس رسم و رواج کو جوں کا توں چھوڑ دیا گیا۔ خواہ حضور رسالت مآب صلعم نے اس کی بالصراحت منظوری دی۔ یا خاموشی اختیار فرمائی۔ اس پر کیا پسِ مرحلہ کہیں ہر زمانے میں عمل کرنا مقصود تھا۔ اس کے بعد اقبال یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ نے دوسرے ائمہ کے برعکس احادیث سے زیادہ اعتنا کیوں نہیں کیا اور اس کے بالمقابل انھوں نے استحسان یعنی فقہی ترجیح کا اصول کیوں قائم کیا جس کا تقاضا یہ ہے کہ قانونی غور و فکر میں ہم ان احوال و ظروف کا بھی جو

واقعتاً موجود نہیں. باحتیاط مطالعہ کریں. اقبال کو اس بات کے تسلیم کرنے میں تامل تھا کہ امام ابو حنیفہؒ نے احادیث سے اس لیے اعتنا نہیں کیا کہ ان کے زمانے میں کوئی مجموعہ اَحادیث موجود نہیں تھا. اقبال اس عذر کو لنگ سمجھتے ہیں کیونکہ ان کا خیال ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے دانستہ احسان کے اصول کو اپنایا تھا. ورنہ جہاں تک اَحادیث کے مجموعوں کا سوال ہے عبد الملک اور زہری کے مجموعے امام صاحب کی وفات سے کم از کم ۳۰ برس پہلے مرتب ہو چکے تھے اور اگر ہم یہ کہیں کہ ان مجموعوں میں فقہی حدیثیں تھیں تو اقبال کے بقول ابو حنیفہ اگر ضروری سمجھتے تو امام مالک اور امام احمد بن حنبل کی طرح خود اپنا مجموعۂ اَحادیث مرتب کر سکتے تھے اس بحث سے اقبال یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ:۔

"بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو میری رائے میں امام موصوف نے فقہی اَحادیث کے بارے میں جو روش اختیار کی سر تا سر جائز اور درست تھی اندریں صورت اگر آزادیٔ اجتہاد کی وہ تحریک جو اس وقت دنیائے اسلام میں پھیل رہی ہے احادیث کو بلا جرح و تنقید قانون کا ماخذ تسلیم کر لینے کے لیے تیار نہیں ہے تو اس سے اہل سنت والجماعت کے ایک امام الائمہ ہی کی پیروی مقصود ہے"

بہر حال اس بحث کے بعد بھی یہ سوال اپنی جگہ باقی رہ جاتا ہے کہ پوری جرح و تعدیل کے بعد جب کسی فقہی حدیث سے کوئی حکم ثابت ہو جائے گا تو اس کا اطلاق زمان و مکان کا پابند ہوگا یا اسے ازلی و ابدی حیثیت حاصل ہو جائے گی. اس سوال کا جواب خود دینے کے بجائے اقبال نے شاہ ولی اللہ کے اَلفاظ مستعار لیے ہیں جو کہتے ہیں۔

"انبیاء کا عام طریق تعلیم تو یہی ہے کہ وہ جس قوم میں مبعوث ہوتے ہیں ان پر اس قوم کے رسم و رواج اور عادات و خصائص کے مطابق

شریعت نازل کی جاتی ہے لیکن جس نبی کے سامنے ہمہ گیر اصول ہوں اس پر نہ تو مختلف قوموں کے لیے مختلف اصول نازل کیے جائیں گے نہ یہ ممکن ہے کہ وہ ہر قوم کو اپنی ضروریات کے لیے الگ الگ اصول عمل متعیّن کرنے کی اجازت دے۔ وہ کسی ایک قوم کی تربیت کرتا اور پھر ایک عالمگیر شریعت کی تشکیل میں اس سے تمہید کا کام لیتا ہے لیکن ایسا کرنے میں وہ اگرچہ انھیں اصولوں کو حرکت دیتا ہے جو ساری نوعِ انسانی کی حیاتِ اجتماعیہ میں کارفرما ہیں پھر بھی ہر معاملے میں اور ہر موقع پر عملاً ان کا اطلاق اپنی قوم کی مخصوص عادات کے مطابق ہی کرتا ہے لہٰذا اس طرح جو احکام وضع ہوتے ہیں (مثلاً تعزیرات) ایک لحاظ سے اسی قوم کے لیے مخصوص ہوں گے اور پھر چونکہ احکام مخصوص بالذات نہیں۔ اس لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لیے واجب ٹھہرایا جائے۔"

فقہ اسلامی کے تیسرے ماخذ اجماع کو اقبال "اسلام کے قانونی تصوّرات میں سب سے زیادہ اہم" سمجھتے ہیں۔ لیکن اس بات پر حیرت ظاہر کرتے ہیں کہ اس اہم تصوّر پر اگرچہ صدرِ اسلام میں نظری اعتبار سے تو خوب خوب بحثیں ہوتی رہیں لیکن عملاً اس کی حیثیت ایک خیال سے آگے نہیں بڑھی۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ ممالک اسلامیہ میں اجماع کے تصور نے ایک مستقل ادارے کی حیثیت اختیار کی ہو۔ اس کی وجہ اقبال کے خیال میں یہ ہے کہ خلیفۂ چہارم کے بعد جب ملوکیت کا دور شروع ہوا تو یہ بات ملوکیت کے مفاد کے خلاف تھی کہ اجماع کو ایک مستقل تشریعی ادارے کی شکل دے دی جائے۔ بادشاہوں کا مفاد اسی میں تھا کہ اجتہاد کا حق کسی ادارے کے بجائے انفرادی طور سے مجتہدین کے ہاتھوں میں رہے کیونکہ اس بات کا اندیشہ تھا کہ آگے چل کر تشریعی مجلس بادشاہوں سے زیادہ طاقتور ہو جاتی۔

اجماع ناسخ قرآن ہے یا نہیں۔ اس سلسلے میں اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ اغینڈز کی کتاب "اسلامی نظریہ ہائے مالیات" کی اشاعت کے بعد اقبال نے سید صاحب سے خط و کتابت کی تھی۔ خطبات میں انھوں نے ایک طرح سے سید صاحب ہی کی بات کو دہرا دیا لیکن اجماع صحابہ کے سلسلے میں یہ بنیادی بحث اٹھائی کہ کیا ان کے فیصلے کی پابندی ہمارے لیے بھی ضروری ہے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے اقبال نے کہا کہ جن معاملات میں صحابہ کا اجماع ثابت ہے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) امر واقعی (۲) امر قانونی۔ ان دونوں میں اقبال کی رائے میں فرق ملحوظ رکھنا ضروری تھا۔ امر واقعی کے سلسلے میں انھوں نے قرآن کی آخری دو سورتوں کا حوالہ دیا۔ اور کہا کہ صحابہ کا اجماع چونکہ اس بات پر ہو چکا ہے کہ یہ دونوں سورتیں جزو قرآن ہیں اس لیے اس معاملہ میں اجماع صحابہ حجت ہے لیکن جہاں تک امر قانونی کا سوال ہے تو وہ تعبیر اور ترجمانی کا محتاج ہے

"لہٰذا ہم کرخی کی سند پر یہ کہنے کی جرأت کر سکتے ہیں کہ اس صورت میں صحابہ کا اجماع ہمارے لیے حجت نہیں۔ کرخی کہتا ہے کہ صحابہ کا طریق انھیں باتوں میں حجت ہے جن میں قیاس سے کام نہیں چلتا جن معاملات میں قیاس سے کام لیا جا سکتا ہے ان میں ہم اس کو حجت نہیں ٹھہرائیں گے۔

دوسرے لفظوں میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اقبال ایک زمانے یا ایک علاقہ کے اجماع کو دوسرے زمانے اور علاقے کے لیے واجب العمل اور ضروری نہیں قرار دیتے۔ وہ اجماع کو طبقۂ علمار تک محدود کر دینے کے بھی خلاف ہیں۔ حد یہ ہے کہ وہ اس بات کو بھی خطرناک سمجھتے ہیں کہ اسلامی ممالک کی مجالس دستور ساز کے باہر علمار کی کوئی مستقل جماعت ہو، جو قانونی معاملات میں اسے مشورہ دیا کرے ان کی رائے یہ تھی کہ مجالس قانون ساز میں علمار کو بطور ایک مؤثر جزو کے شامل تو کر لیا

جائے لیکن علماء بھی ہر امر قانونی میں (مجلس کو) آزادانہ بحث و تمحیص اور اظہار رائے کی اجازت دیتے ہوئے اس کی رہنمائی کریں لیکن یہ حل بھی اقبال کے نزدیک عارضی تھا۔ مستقل حل جس سے شریعت اسلامیہ کی غلط تعبیرات کا سدِّباب ہو سکتا یہ تھا کہ بحالتِ موجودہ بلاد اسلامیہ میں فقہ کی تعلیم جس نہج پر ہو رہی ہے اس کی اصلاح کی جائے۔ فقہ کا نصاب مزید توسیع کا محتاج ہے لہٰذا ضرورت اس امر کی ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ جدید فقہ کا مطالعہ بھی با احتیاط اور سوچ سمجھ کر کیا جائے۔

بلاد اسلامیہ میں جمہوری روح کی نشوونما اور قانون ساز مجالس کے بتدریج قیام کو اقبال ایک ترقی پذیر قدم سمجھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اس طرح مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سردست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں۔ اپنا یہ حق مجالس تشریعی کو منتقل کر دیں گے۔ یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لیے بحالتِ موجودہ اجماع کی یہی شکل ممکن بھی ہے۔ غیر علماء بھی جو ان امور میں بڑی گہری نظر رکھتے ہیں اس میں حصّہ لے سکیں گے۔ اقبال کے بقول یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام لے کر ہم زندگی کی اس روح کو جو ہمارے نظامات فقہ میں خوابیدہ ہے از سرِ نو بیدار کر سکتے ہیں۔"

قانون کے چوتھے ماخذ قیاس۔ یعنی قانون سازی میں مماثلتوں کی بنیاد پر استدلال۔ کے اصول پر بحث کرتے ہوئے اقبال نے فقہائے عراق اور فقہائے حجاز کے طرزِ فکر اور طریق کار کا تنقیدی جائزہ لیا اور کہا کہ "نصوص قرآنی کی حدود کے اندر رہیں اس کے استعمال کی پوری آزادی ہونی چاہیے"۔ انھوں نے اس سلسلے میں دسویں صدی ہجری کے امام سرخسی کی اس رائے کو سراہا کہ :۔

> "اگر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ متقدمین کو اس امر میں زیادہ آسانیاں حاصل تھیں، برعکس اس کے متاخرین کا راستہ مشکلات سے پُر ہے تو یہ بڑی ہی غیر معقول بات ہوگی۔ یہ اس لیے کہ فقہائے متاخرین کو

اجتہاد کے لیے زیادہ آسانیاں حاصل ہیں۔ قرآن مجید اور سنت رسول
صلعم میں تفاسیر و شروح کا ذخیرہ اس حد تک وسیع ہو چکا ہے کہ آج
کل کے مجتہدین کے پاس بہ نسبت سابق تعبیر و ترجمانی کا کہیں زیادہ
سامان موجود ہے۔"

اقبال نے دسویں صدی کے امام سرخسی کی رائے کو نقل کرنے کے بعد غالباً یہ کہنا تحصیل حاصل سمجھا ہوگا کہ دسویں صدی کے بالمقابل چودھویں صدی میں تفاسیر و شروح کا ذخیرہ کہیں اور زیادہ وسیع ہو چکا ہے۔

اجتہاد کی اس پوری بحث کو اگر ہم چند لفظوں میں سمیٹنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ اسلام کی نشو ونما کے لیے اقبال اجتہاد کو ضروری سمجھتے تھے۔ وہ فقہ اسلامی کی تشکیل نو میں جرأت سے کام لینے کے قائل تھے لیکن یہ تشکیل نو محض زمانے کے احوال و ظروف سے مطابقت پیدا کرنے کا نام نہیں تھی۔ تشکیل نو کا مطلب تھا نصوص قرآنی کی تعبیر نو۔ اور یہی تھا وہ ان کا مقصد خاص جس کے بارے میں انھوں نے سید صاحب کو لکھا تھا کہ وہ اس کے اظہار کے لیے شاعری کو ایک ذریعہ بنائے ہوئے ہیں۔ ان کا یہ خیال رہا ہوگا کہ لوگوں کے ذہن کو تیار کیے بغیر اگر تشکیل نو کی بات کی گئی تو شاید بات اپنا اثر کھو بیٹھے۔ میرا خیال ہے کہ اسی اندیشہ کے پیش نظر انھوں نے خطبات کے لیے اردو کے بجائے انگریزی کو ذریعۂ اظہار بنایا ورنہ جہاں تک خطبۂ اجتہاد کے علاوہ بقیہ خطبوں کا سوال ہے اسے سمجھنے کے لیے نہ صرف انگریزی کافی ہے اور نہ اردو۔ ان خطبات کو سمجھنے کے لیے فلسفہ پر عبور ضروری ہے۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ مدراس اور علی گڑھ میں کتنے لوگ رہے ہوں گے جو ان فلسفیانہ مباحث کو صرف اس وجہ سے بآسانی سمجھ سکے ہوں گے کہ وہ انگریزی میں تھے۔ جہاں تک چھٹے خطبہ کا سوال ہے۔ اس کے بارے میں اس کے علاوہ اور کوئی دوسری رائے نہیں ہو سکتی کہ اس کے اظہار کے

لیے انگریزی کے مقابلے میں اردو کہیں زیادہ مناسب زبان تھی۔ لیکن اس کے باوجود اقبال نے وہ خطبہ بھی انگریزی ہی میں دیا۔ شاید علمار کے ردِّعمل کے اندیشہ سے۔

اقبال، آوازِ شکست

بیسویں صدی کے شروع میں ہندستانی سیاست ایک خاص ڈھرے پر گامزن تھی۔ غدر کی ہیبت ناک رات کی سیاہی بہت حد تک چھٹ چکی تھی، ہندو اور مسلمان دونوں ہی آزادی کے گیت گا رہے تھے اور انگریزوں کے خلاف ہر طرف ایک مشترکہ محاذ بن رہا تھا۔ ایسے میں اقبالؔ ایک وطن پرست شاعر کی حیثیت سے اسٹیج پر آئے اور ان کا "سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا" بچّے بچّے کی زبان پر چڑھ گیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب انھیں خاکِ وطن کا ایک ایک ذرّہ دیوتا نظر آتا تھا۔ لیکن وہ ارضیت کے اس جال میں بہت دنوں تک پھنسے نہ رہ سکے اور یورپ کے چند سالہ قیام نے انھیں ایک ایسے موڑ پر لا کھڑا کیا جہاں سے وہ چشتی اور نانک کی دھرتی سے آگے ایک نیا افق تلاش کرنے لگے۔ انھیں جب اپنے مسلمان ہونے کا احساس ہوا تو صرف ہندوستان ان کا وطن نہیں رہ گیا بلکہ وہ چین و عرب اور ہندوستان کی بھول بھلیوں سے نکل کر سارے جہان کو اپنا وطن کہنے لگے۔ یہی وہ مرحلہ تھا جہاں اقبال نے محسوس کیا

ما مسلمانیم و اولادِ خلیل
از ابیکم گیر گر خواہی دلیل

با وطن وابستہ تقدیرِ اُمم
بر نسب بنیاد تعمیرِ اُمم

اصلِ ملت در وطن دیدن کہ چہ
باد و آب و گِل پرستیدن کہ چہ

بر نسب نازاں شدن نادانی است
حکمِ او اندر تن و تن فانی است

ملّت ما را اساس دیگر است   این اساس اندر دلِ ما مضمر است

(رموزِ بے خودی)

دیکھا جائے تو ایک محدود ارضیت سے لامحدود آفاقیت کی طرف اقبال کا یہ سفر نکرِ انسانی کی تاریخ کا کوئی نیا واقعہ نہ تھا۔ ایک پختہ سفکر رفتہ رفتہ محدود سے لامحدود کی طرف گامزن ہوتا ہے۔ اقبال کے یہاں اگر کوئی ندرت تھی تو یہ تھی کہ وہ درمیانی منزلوں پر رک کر سانس لیے بغیر ایک لمبی چھلانگ لگا گئے اور جب انھیں آفاق کی پہنائیوں میں اپنی تنہائی کا احساس ہوا تو وہ پھر اسی محدود ارضیت کی طرف واپس آنے پر مجبور ہوئے لیکن اس فرق کے ساتھ کہ اب ان کے سامنے ایک جغرافیائی عالم اسلام تھا۔ اپنا قدم ٹکانے کے لیے انھیں ایک زمین میسّر تھی، جہاں سے وہ اپنا پیغام دے سکتے تھے کہ۔

بندۂ حق بے نیاز از ہر مقام   نے غلام او را نہ او کس را غلام

بندۂ حق مردِ آزاد است و بس   ملک و آئینش خدا داد است و بس

فلسفہ کی حد تک یہ بات درست تھی کہ بندۂ حق کو ۔مقام۔ کی حاجت نہیں ہوتی لیکن عملی زندگی میں ایسے بندۂ حق ملتے کہاں ہیں؟ اقبال کو اس کا احساس تھا ان کی نظروں کے سامنے جو عالمِ اسلام تھا۔ وہ اقبال کا "بندۂ حق۔ پیدا کرنے کی صلاحیت کھو چکا تھا۔

ابتدائی بیسویں صدی کے عالمِ اسلام کا مطالعہ کرتے وقت ہم اس حقیقت کو نہیں بھول سکتے کہ اس وقت عالمی سطح پر مغربی تہذیب کو مختلف وجوہ سے بالادستی حاصل تھی۔ مشرقی عالمِ اسلام کے سامنے مغربی تہذیب ایک بہت بڑا سوالیہ نشان بن کر کھڑی ہو گئی تھی۔ واضح رہے کہ یہاں تہذیب سے مراد اس کا وہ وسیع مفہوم ہے جو علم سائنس، ادب، ٹکنالوجی، عمرانیات، معاشیات غرضیکہ زندگی کے ہر پہلو پر محیط ہوتا ہے۔ اس مرحلے پر ہمیں عالمِ اسلام میں دو دھارے بہتے نظر

آتے ہیں۔ ایک دھارے میں وہ ممالک تھے جو کسی خاص تیاری کے بغیر مغربی تہذیب سے نفرت کرتے تھے اور دوسرے دھارے میں ایسے ممالک تھے جو اپنی روایات اور ماضی سے اس حد تک نالاں تھے کہ مغربی تہذیب کے اچھے بُرے ہر پہلو کو بغیر کسی چھان بین کے اپنانے کے لیے تیار تھے۔

منفی رویّہ رکھنے والے ممالک میں نمایاں مثال افغانستان کی تھی افغانستان کے علما اور حکمراں یہ دیکھتے ہوئے بھی کہ مغربی تہذیب کا سیلاب تیزی کے ساتھ بڑھتا ہوا چلا آرہا ہے اپنے ملک کو اس دھارے سے الگ رکھنے پر مُصر تھے۔ سیلاب کے دھارے کو اپنے سر سے نہ گذرنے دینا دیکھا جائے تو قابلِ تحسین بات ہے لیکن اس کے لیے بھی کچھ محنت کرنی ہوتی ہے۔ سیلاب کا رُخ موڑنے کے لیے مضبوط پُشتے بنانے پڑتے ہیں۔ افغانستان نے اس قسم کی کوئی بات نہیں کی اور صرف اردو کے ایک مشہور عوامی مصرعہ "فرنگی کی توپوں میں کیڑے پڑیں" کو اپنا نصب العین بنائے رہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ افغانستان ترقی کے سفر میں اپنے ساتھیوں سے بہت پیچھے رہ گیا۔ بیسویں صدی میں افغانستان کی حالت یہ تھی کہ وہاں سڑکیں مفقود، اسکول اور مدرسے نایاب، تعلیم عنقا، غرضیکہ ہر طرف معاشی پراگندگی اور سماجی ابتری نظر آتی تھی۔ اس صدی کے دوسرے دہے میں تحریک ہجرت کے زیر اثر جو لوگ ہندوستان سے افغانستان چلے گئے تھے۔ ان میں سے ایک مُہاجر ظفر بیگ کا بیان ہے کہ کابل میں لوگ پوسٹ کارڈ اور ڈاک کے لفافوں سے بھی واقف نہ تھے۔ اول تو کوئی کسی کو خط لکھتا نہیں تھا اور اگر کبھی کسی نے یہ نیک کام کیا بھی تو پھر وہ اپنے ہاتھ سے لفافہ بناتا تھا اور ڈاک خانے سے ٹکٹ خرید کر اسے بھیج دیتا تھا۔ اپنی "آپ بیتی" میں انھوں نے لکھا ہے کہ ایک بار انھیں کاغذ اور قلم خریدنے کی ضرورت ہوئی تو پورے کابل میں اسٹیشنری کی ایک بھی دوکان نہ ملی۔ تلاشِ بسیار کے بعد انھیں معلوم ہوا کہ کاغذ قصّاب کی دوکان پر ملتا ہے لیکن

قلم یا پنسل نام کی کوئی چیز قصّاب کے یہاں بھی نہ تھی۔

۱۹۳۰ء میں علّامہ سید سلیمان ندوی اور راس مسعود کی معیت میں علّامہ اقبال نے شاہ افغانستان کی دعوت پر کابل اور دوسرے شہروں کا چند دنوں کے لیے دورہ کیا تھا۔ انھیں کاغذ یا قلم کی تو شاید کوئی دشواری پیش نہ آئی ہوگی کیونکہ شاہی مہمان تھے لیکن آمد و رفت کے ناکافی ذرائع سے وہ بھی بہت متأثر ہوئے تھے سیّد صاحب نے اپنے سفر نامہ "سیر افغانستان" میں لکھا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا خیال تھا کہ:

"یورپ نے اپنی اس نئی ترقی میں اپنا سارا زور بحری طاقت پر صرف کیا اور ہر قسم کی تجارتی آمد و رفت اور سیر و سیاحت کے راستے دریائی رکھے اور اپنے انھیں جہازوں کے ذریعہ مشرق کو مغرب سے ملا دیا لیکن اب یہ نظر آرہا ہے کہ ان بحری راستوں کی یہ حیثیت جلد فنا ہو جائے گی۔ اب آئندہ مشرق وسطیٰ کا راستہ مشرق و مغرب کو ملائے گا اور تری کے بجائے خشکی کا راستہ اہمیت حاصل کرے گا۔ تجارتی قافلے اب موٹروں، لاریوں، ہوائی جہازوں اور ریلوں کے ذریعہ مشرق و مغرب میں آئیں جائیں گے۔ اور چونکہ یہ پورا راستہ اسلامی ملکوں سے ہو کر گذرے گا اس لیے اس انقلاب سے ان اسلامی ملکوں میں عظیم الشان اقتصادی و سیاسی انقلاب رونما ہوگا۔ اور اس وقت پہلے کی طرح پھر افغانستان کو دنیا کی شاہراہ بننے کا موقع ملے گا، اس کے لیے ابھی سے اس کو تیاری کرنی چاہیئے۔"

افغانستان نے اس نصیحت پر کان نہ دھرا اور صرف افغانستان ہی پر کیا منحصر ہے، کس ملک نے اقبال کے اِس تجزیے کو سنجیدگی سے لیا؟ بہر حال اس کا

نتیجہ جو نکلا ہے وہ آج ہم آپ سب کے سامنے ہے۔ سفر سے واپس آکر ڈاکٹر اقبال نے افغانستان کے متعلق اپنے تاثرات اپنی اس مثنوی میں قلمبند کئے تھے جو "مسافر" کے نام سے ۱۹۳۴ء میں شائع ہوئی۔ کتاب کا خاتمہ "خطاب بہ شاہ ظاہر خاں" پر ہوتا ہے اس میں وہ ظاہر خاں کو خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

حرف شوق آوردہ ام، از من پذیر — از فقیرے رمز سلطانی بگیر

ہر کہ خود را صاحب امروز کرد — گرد او گردد سپہر گرد گرد

در جہان رنگ و بو را آبروست — دوش ازو، امروز ازو، فردا ازوست

افغانستان ہی کی طرح مغربی تہذیب کی طرف منفی رویہ رکھنے والا ایک دوسرا مسلم ملک سعودی عرب بھی تھا۔ آج کا "پٹرو ڈالری" سعودی عرب نہیں بلکہ خالص بدوی تہذیب کا نمائندہ سعودی عرب وہ سعودی عرب بیسویں صدی میں بھی کتنی صدیوں پیچھے تھا۔ اس کا اندازہ لگانے کے لیے ان "حج ناموں" کا مطالعہ کرنا چاہئے جو ہندوستانی اہلِ قلم حاجیوں نے اس صدی کے شروع میں مرتب کیے تھے۔ خود شاہ سعود کی زندگی میں پٹرول کی دریافت سے پہلے سعودی عرب کی جو حالت تھی اس کا اندازہ لگانے کے لیے صرف ایک واقعہ کا ذکر کافی ہو۔

آسٹرین نومسلم محمد اسد نے اپنی مشہور کتاب "روڈ ٹو مکہ" میں شاہ سعود سے اپنی ایک ملاقات کا ذکر کیا ہے جس میں اس وقت کے عالم عربی کے مشہور عالم اور مفکّر امیر شکیب ارسلان بھی موجود تھے۔ محمد اسد سعودی علاقے کا تفصیلی دورہ کر کے شاہ کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے اور اپنے تاثرات سنا رہے تھے گفتگو کے دوران انھوں نے شاہ کو مخاطب کر کے کہا کہ ان کی مملکت میں وادئ بیشہ کی زمین میں ایسی صلاحیت موجود ہے کہ اگر اسے باقاعدہ ترقی دی جائے تو اس وادی سے اتنا گیہوں پیدا ہو سکتا ہے کہ سعودی عرب گیہوں کے معاملہ میں خود کفیل ہو جائے گا۔ بادشاہ اس خبر سے بہت خوش ہوئے اور پوچھا کہ

کتنے دنوں میں اس وادی کو کار آمد بنایا جا سکتا ہے۔

اسد نے جواب دیا کہ صحیح جواب تو علاقے کا باقاعدہ سروے کرنے کے بعد ماہرین ہی دے سکتے ہیں لیکن ان کا اندازہ ہے کہ اس میں پانچ سے دس برس تک کی مدت لگے گی۔ دس برس کی مدت سن کر بادشاہ ہکا بکا رہ گئے۔ بولے دس برس تک کون انتظار کر سکتا ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ وہ لوگ بدوی تہذیب کے فرزند ہیں اور صرف حال پر زندہ رہتے ہیں۔ بدو جو کچھ دن بھر میں حاصل کرتا ہے شام کو اسے اپنے منہ میں رکھ لیتا ہے۔ کل کی فکر میں آج کو خراب نہیں کرتا۔ یہ جواب آسٹرین محمد اسد کے لیے ناقابلِ یقین تو تھا ہی، امیر شکیب ارسلان بھی اپنے کانوں پر یقین نہ کر سکے لیکن بات بہر حال شاہی منہ سے نکلی تھی اس لیے اسد اور ارسلان دونوں کو سننے اور سن کر خاموش رہ جانے کے علاوہ کوئی چارہ نہ تھا۔

یہ حالت تھی اس وقت عالم اسلام کے اس ایک حصے کی جس نے جدید تہذیب کے دروازے اور کھڑکیاں اپنے اوپر بند کر رکھے تھے۔ اس صورتحال کو دیکھ کر عالم اسلام سے قلبی تعلق کے باوجود اقبال صرف یہی کہہ سکتے تھے کہ۔

آہ وہ تیرِ نیم کش جس کا نہ ہو کوئی ہدف
میر سپاہ ناسزا، لشکریاں شکستہ صف

ڈھونڈھ چکا میں موج موج دیکھ چکا صدف صدف
تیرے محیط میں کہیں گوہرِ زندگی نہیں

مغربی تہذیب کی طرف منفی رویہ رکھنے والے مسلم ممالک کے برخلاف کچھ ایسے مسلم ممالک بھی تھے جو اپنی زبوں حالی کا سبب صرف اپنے ماضی کو سمجھتے تھے اور اپنے ہر درد کا درماں مغربی تہذیب میں تلاش کرتے تھے۔ انھوں نے مغربی تہذیب کے مقابلے میں مکمل شکست خوردگی کے رویہ کو اپنایا اور بغیر کسی ذہنی تحفظ کے اس کے آگے ہتھیار ڈال دیے۔ اس ذہنیت کی نمایاں مثال ہمیں ترکی میں نظر آتی ہے۔ جدید ترکی کے فکری بانیوں میں نامق کمال اور ضیا گوکلپ کو اہم مقام حاصل ہے۔ ان مفکرین کے بقول ہر تہذیب کی ایک

عمر طبعی ہوتی ہے اور ان کا خیال تھا کہ اسلامی تہذیب اپنی عمر طبعی کے اس مرحلہ میں داخل ہو چکی تھی کہ اس سے فائدہ کے بجائے عالم اسلام کو نقصان پہنچ رہا تھا اس لیے وہ چاہتے تھے کہ ترکی اسلامی تہذیب سے قطع تعلق کر کے مغرب کی صنعتی اور سائنسی تہذیب سے اپنا رشتہ جوڑ لے۔ وقت آجانے پر مصطفیٰ کمال نے جو کچھ کیا اور ترکی کے سر سے عالم اسلام کی سیادت کا تاج اتار پھینکنے کے سلسلے میں جو کارہائے نمایاں انجام دئے ان کی تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ عام طور سے لوگ مصطفیٰ کمال کے کارناموں کو "جدید" کی فہرست میں رکھتے ہیں۔ لیکن اقبال کا یہ خیال نہ تھا۔ ان کے بقول

ترک را آہنگ نو در چنگ نیست   تازہ اش جز کہنۂ افرنگ نیست

اقبال "خذ ما صفا و دع ما کدر" (اچھائی کو قبول کرو اور برائی کو چھوڑ دو) کے مطابق اتاترک کے اقدامات سے متفق نہ ہونے کے باوجود ان کی بعض اصلاحات کو پسند کرتے تھے۔ ترکی میں سیکولر انقلاب آجانے کے بعد اتاترک نے علماء کو قانوناً پابند کر دیا تھا کہ وہ حکومت سے لائسنس حاصل کیے بغیر وعظ و ارشاد کی گدی پر نہ بیٹھیں۔ اقبال کے خیال میں یہ ایک صحیح قدم تھا۔ قادیانیت کے موضوع پر پنڈت نہرو سے اقبال کا جو تحریری مباحثہ ہوا تھا۔ اس میں اقبال نے اتاترک کے اس قانون کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے۔

> "آج مجھے اختیار ہوتا تو میں یقیناً اسے اسلامی ہند میں نافذ کر دیتا۔ ایک اوسط مسلمان کی سادہ لوحی زیادہ تر افسانہ تراش ملاؤں کی ایجادات کا نتیجہ ہے۔ قوم کی مذہبی زندگی سے ملاؤں کو الگ کر کے اتاترک نے وہ کام کیا جس سے ابن تیمیہؒ یا شاہ ولی اللہ کا دل مسرت سے لبریز ہو جاتا۔"

اس کے باوجود وہ اتاترک جیسے اشخاص کی شکست خوردہ ذہنیت کو عالم اسلام

کے لیے مضر سمجھتے تھے۔ علامہ سید سلیمان ندوی کو ایک خط میں انھوں نے لکھا تھا۔

"میں آپ سے سچ کہتا ہوں کہ میرے دل میں ممالک اسلامیہ کے موجودہ حالات کو دیکھ کر بے انتہا اضطراب پیدا ہو رہا ہے۔ یہ بے چینی اور اضطراب محض اس وجہ سے ہے کہ مسلمانوں کی موجودہ نسل گھبرا کر کوئی اور راہ اختیار نہ کر لے۔"

(اقبال نامہ مرتبہ عطاء اللہ)

اقبال کی پریشانی دیکھا جائے تو بجا تھی۔ انھوں نے مغرب کا اپنی آنکھوں سے مطالعہ کیا تھا اور مشرق بھی ان کی نظروں کے سامنے تھا لیکن ان کے ڈھب کے آدمی نہ یہاں تھے نہ وہاں۔ دونوں جگہ ایک خلا تھا جسے پُر کرنے کی کوئی صورت نظر نہیں آتی تھی۔

بہت دیکھے ہیں میں نے مشرق و مغرب کے میخانے
یہاں ساقی نہیں پیدا وہاں بے ذوق ہے صہبا

وہ مغرب کو بالکل نظر انداز کر دینے کے حق میں نہ تھے لیکن ساتھ ہی ساتھ اسے آنکھیں بند کر کے اپنا لینے کے بھی خلاف تھے کیونکہ وہ دیکھ رہے تھے کہ مغرب تیزی کے ساتھ تنزل کی طرف گامزن تھا۔

خبر ملی ہے خدایانِ بحر و بر سے مجھے
فرنگ رہ گذر سیل بے پناہ میں ہے
ڈھونڈ رہا ہے فرنگ عیش جہاں کا دوام
وائے تمنائے خام، وائے تمنائے خام

مغرب اور مشرق کی اندرونی حالت کا نقشہ انھوں نے ایک شعر میں جس طرح پیش کیا ہے اس کی تشریح کے لیے دفتر کے دفتر بھی ناکافی ہیں۔

سازِ عشرت کی صدا مغرب کے ایوانوں سے سُن
اور ایراں میں ذرا ماتم کی تیاری بھی دیکھ

اقبال کے زمانے کا عالمِ اسلام جس دور سے گذر رہا تھا اس سے اقبال

پر ایک مایوسی کی کیفیت طاری تھی۔ مصطفےٰ کمال اور رضا شاہ کے "تجدیدی" کارناموں کے باوجود اقبال دیکھ رہے تھے کہ مشرق اپنے سفر کی صحیح سمت متعین نہیں کرسکا ہے۔

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

ان حالات میں اقبال یہ فیصلہ کرنے پر مجبور ہوگئے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی ترقی عالمِ اسلام پر بھروسہ کرکے نہیں ہوسکتی کیونکہ ان کے زمانے کا عالمِ اسلام جیسا کہ ہم نے دیکھایا تو "عہدِ تاریک" کا ایک ایسا عالمِ اسلام تھا جہاں سائنس اور صنعتی تہذیب کی پرچھائیں بھی نہیں پڑی تھی یا پھر ایسا عالمِ اسلام تھا جو مغرب کا بے دام غلام بن کر رہ گیا تھا۔ یہ عالمِ اسلام مغربی تہذیب کے ظاہری گل بوٹوں کی نقالی کرنے میں اس طرح مست تھا کہ وہ مغرب کی خوبیاں تو کیا لیتا خود اپنی خوبیوں سے بھی ہاتھ دھو بیٹھا تھا۔

فرنگیوں کو عطا خاکِ سوریا نے کیا — نبی عفت و غم خواری و کم آزاری
صلہ فرنگ سے آیا ہے سوریا کے لیے — مے و قمار و ہجومِ زنانِ بازاری

اسلامی شریعت، تاریخ اور تہذیب کے بارے میں اقبال کا جو نقطۂ نظر تھا اسے انھوں نے خاصی تفصیل کے ساتھ اپنے ان خطبات میں پیش کیا ہے جو مدراس میں دیے گئے تھے اور بعد میں RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM کے نام سے کتابی صورت میں شائع ہوئے۔ ان خطبات کو پڑھنے سے صاف اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال اسلام کو ایک جاندار، فعال اور موثر حقیقت کے طور پر تسلیم کرتے تھے اور سمجھتے تھے کہ اگر اسلام کو اس کی صحیح صورت میں دوبارہ نافذ کرنا ہے تو پھر مسلمانوں کو قرآن کی طرف لوٹنا ہوگا انھیں اپنے پورے سرمایہ کی جانچ کرنی ہوگی اور زمانہ کی ضروریات کے پیشِ نظر قرآنی تعلیمات کو دنیا کے سامنے پیش کرنے کی کوشش کرنی ہوگی۔ ۱۹۲۵ء میں

صوفی غلام مصطفےٰ تبسم کے نام اپنے ایک خط میں انھوں نے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ "کاملیتِ قرآن کو ثابت کرنے کے لیے یہ دکھانا ضروری ہے کہ قرآن میں سیادتِ انسانی کے لیے تمام ضروری قواعد موجود ہیں۔ اُن کا عقیدہ تھا کہ "جو شخص اس وقت قرآنی نقطۂ نگاہ سے زمانۂ حال کے جورس پروڈنس (یعنی اصولِ فقہ) پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکامِ قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا وہ دینِ اسلام کا مجدد ہوگا اور بنی نوعِ انسان کا سب سے بڑا خادم بھی وہی شخص ہوگا۔ مگر افسوس ہے کہ زمانۂ حال کے اسلامی فقہاء یا تو زمانے کے میلانِ طبیعت سے بالکل بے خبر ہیں یا قدامت پرستی میں مبتلا ہیں۔"

اقبال کی تمام زندگی کی بالخصوص نثری تحریروں کا اگر بنظرِ غائر مطالعہ کیا جائے تو محسوس ہوگا کہ ارضیت اور وطنیت کے قلادے کو اتار کر اسلام کی لامحدودیت میں پرواز کا پیام بر یاسیت کا اس بری طرح شکار ہو چکا تھا کہ وہ ہندوستانی مسلمانوں کے تمام امراض کا مداوا محدود ارضیت ہی میں دیکھنے پر مجبور ہو گیا "اقبال ہندی" جب "اقبال مسلم" کی شکل میں سامنے آیا تھا تو اس نے "وطنیت" کے تصور کو ایک غیر اسلامی تصور سمجھ کر یہ کہا تھا کہ۔

اس دور میں مے اور ہے جام اور ہے جم اور
ساقی نے بنا کی روشِ لطف و ستم اور
مسلم نے بھی تعمیر کیا اپنا حرم اور
تہذیب کے آذر نے ترشوائے صنم اور
ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

اقبال کی یہ پوری نظم جو "وطنیت" کے عنوان سے بانگِ درا میں موجود ہے اقبال کے اس ذہن کی عکاسی کرتی ہے جو مسلمانوں کو محدود ارضیت کی بندشوں

سے چھٹکارا دلانے کے لیے بے تاب ہے۔ ۱۹۱۰ء میں اقبال نے اپنی ذاتی ڈائری میں جسے ان کے انتقال کے برسوں بعد ان کے صاحبزادے جاوید اقبال نے Stray reflection : A note book of Allama Iqbal کے نام سے ۱۹۶۱ء میں لاہور سے شائع کی تھی، وطن پرستی (Patriotism) کو ایک قسم کی بت پرستی سے تعبیر کیا تھا۔ اقبال زندگی کے جس دور سے بھی گذرے ہوں، وطن کے سلسلے میں وہ اس خیال کے پابند رہے کہ مسلمان جس پیغام کا علمبردار ہے اس کا محدود وطنیت سے کسی طور معاملہ نہیں ہو سکتا۔ مولانا حسین احمد مدنی سے وطنیت اور قومیت کے مسئلہ پر انتقال سے چند برس پہلے ان کا جو تحریری مباحثہ ہوا تھا وہ اس بات کا شاہد ہے کہ فکر اقبال کے مطابق اسلام ارضیت کا تابع نہیں تھا اور مسلمان مذہبی طور سے یہ کہنے پر مجبور تھا کہ "ہر ملک ملک ماست کہ ملک خدائے ماست" اس تصور کو بروئے کار لانے کے لیے اقبال نے اپنی عمر عزیز لگادی لیکن ہم اسے تقدیر کی ستم ظریفی نہ کہیں تو اور کیا کہیں کہ اقصائے عالم کا سفر کرنے کے بعد اقبال اس نقطہ پر لوٹ آنے پر مجبور ہو گئے جہاں سے انھوں نے اپنے سفر کا آغاز کیا تھا۔ انھوں نے دن کے وقت چراغ ہاتھوں میں لے کر ایک مرد بینا کی تلاش میں عمر گذاری اور جب یہ دیکھا کہ دن ڈھلنے کو آیا اور جس کی تلاش تھی وہ نظر نہ آیا تو ایک بڑے جغرافیائی وطن کے بجائے، جسے پہلے وہ تسلیم کرنے سے انکار کر چکے تھے۔ ایک نسبتاً چھوٹے جغرافیائی خطے کو اپنا وطن بنانے پر نہ صرف یہ کہ بادل ناخواستہ آمادہ ہو گئے بلکہ انھیں اسلامیان ہند کے امراض کا مداوا بھی اسی میں نظر آنے لگا۔ اقبال کی آخری عمر کا یہ خواب ان کی وفات کے تھوڑے ہی دنوں بعد پورا ہوا اور دنیا کے نقشے میں ایک نئے ملک کا اضافہ ہوا، عالم اسلام، کا تھوڑا سا رقبہ اور بڑھا۔ یہ سب تاریخی اور جغرافیائی حقائق ہیں جن سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن اس جغرافیائی حقیقت کو جب

ایک ہندستانی مسلمان اقبال کے پورے پیام کے تناظر میں رکھ کر دیکھتا ہے۔ تو یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ یہ اس خواب کی تعبیر تو نہیں ہے جسے اقبال نے دیکھا تھا۔ آج شاید اقبال بھی زبانِ حال سے کہتے ہوں گے کہ۔ شد پریشاں خواب من از کثرت تعبیر ہا،، اور اسی کے ساتھ ساتھ ہم بھی ایک ایسی کیفیت سے دو چار ہوتے ہیں کہ اگر اسے کہہ دیں تو زبان پر چھالے پڑ جائیں اور نہ کہیں تو ہڈیاں تک گل جائیں۔

مرا دردیست اندر دل اگر گویم زباں سوزد
وگر دم درکشم ترسم کہ مغز استخواں سوزد

IQBAL LIBRARY BHOPAL ★ ESTD. 1939 Tel.: 2542 653 ★ इक़बाल लाइब्रेरी भोपाल ★ اقبال لائبریری بھوپال

اقبال اور آزاد

اکیسویں صدی کی دہلیز پر!

خطبۂ افتتاحیہ برائے سمینار "اقبال اور آزاد : صدی کے اختتام پر" منعقدہ ۱۸، ۱۹ اکتوبر ۱۹۸۹ء زیر اہتمام اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سری نگر

آج ہمارے درمیان اقبال موجود ہیں اور نہ آزاد۔ اس لیے اکیسویں صدی کی دہلیز پر خود ان دونوں بزرگوں کے قدم رکھنے کا تو سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ ہاں ہم جو موجود ہیں ان میں کچھ ایسے خوش قسمت ضرور ہوں گے جو اکیسویں صدی کا استقبال کریں گے۔ اگر یہ بات ہے تو ذہنوں میں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ جب اقبال اور آزاد موجود نہیں ہیں تو پھر اکیسویں صدی کی نسبت سے ان پر گفتگو کرنے سے فائدہ کیا؟

اس سوال کا ایک جواب تو میرے خیال میں یہ ہے کہ قوموں اور افراد کے فکر کا مطالعہ دو سطحوں پر کیا جاتا ہے۔ مطالعہ کا ایک انداز تو یہ ہے کہ ہم کسی فرد کے فکر کا مطالعہ اس فرد کے ماحول اور اس کے زمانے کے حالات کو ذہن میں رکھتے ہوئے اپنے زمانے کی روشنی میں کریں۔ یہ ایک طرح سے حال کی روشنی میں ماضی کا تجزیہ ہوتا ہے۔ اور مطالعہ کا دوسرا انداز یہ ہے کہ ہم مستقبل کی ذہنی تصویر کے چوکھٹے میں گذرے ہوئے مفکرین کے خیالات

کا مطالعہ کریں اور یہ دیکھنے کی کوشش کریں کہ ماضی میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کی کوئی معنویت مستقبل میں بھی ہے یا نہیں۔

مستقبل میں جھانکنے کی کوشش کرنا انسان کی کمزوری ہے۔ جو کچھ اس کے پاس ہے اس پر وہ مطمئن ہو کر نہیں بیٹھ جاتا۔ وہ یہ جاننے کے لیے بے چین رہتا ہے کہ کل کیا پیش آنے والا ہے۔ اس پیاس کو بجھانے کے لیے لوگ عام طور سے غالب کی طرح برہمنوں کا سہارا لیتے ہیں اور ان کے حساب کتاب سے مطمئن ہو کر دل کو خوش کر لیتے ہیں کہ سال اچھا گذرے گا لیکن کچھ لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جو خود ہی مستقبل کے اندھیرے میں ٹامک ٹوئیاں مارتے رہتے ہیں خواہ گوہر مقصود ہاتھ آئے یا نہ آئے۔ میرے اس مضمون کی نوعیت بھی کچھ اسی قسم کی ہے۔

دنیا کی کوئی بھی دو چیزیں بعینہ یکساں نہیں ہوتیں۔ نہ ظاہر میں نہ باطن میں اگر ان میں کچھ باتیں مشترک ہوتی ہیں تو کچھ بالکل ایک دوسرے سے مختلف۔ اس لیے کسی بھی دو چیزوں کا تقابلی مطالعہ اس نقطۂ نظر سے کرنا بے سود بلکہ مضر ہے کہ ہم انھیں ایک دوسرے کا عکس ثابت کر سکیں۔ ڈبلیو سی اسمتھ نے اپنے ایک مضمون[1] "اسلام اور عیسائیت" کچھ مشابہت اور کچھ عدم مشابہت" میں اس نکتے کو بہت خوبی کے ساتھ واضح کر کے دکھایا ہے اور یہ نتیجہ نکالا ہے کہ دو چیزوں کی ظاہری مشابہت سے دھوکا نہیں کھانا چاہئے بلکہ ان دونوں کو اپنی اپنی جگہ قائم قائم بالذات مان کر ان کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ یہی نکتہ ہمیں اقبال اور آزاد کا مطالعہ کرتے وقت بھی اپنے ذہن میں رکھنا چاہئے۔ دونوں ہم عصر تھے۔ دونوں کا ہتھیار ان کا قلم تھا۔ دونوں اپنے زمانے اور اپنے لوگوں سے شاکی تھے۔ دونوں ملک و ملت کو غیروں کی سیاسی اور فکری غلامی سے آزاد دیکھنا چاہتے تھے لیکن ان تمام مشابہتوں کے باوجود ان دونوں میں کچھ عدم مشابہتیں بھی تھیں۔ اقبال شعر کی

---

[1] مضمون کے لیے ملاحظہ ہو "اسلام دور حاضر میں"، مرتبہ مشیر الحق، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی

زبان میں بات کرتے تھے اور آزاد اپنے خیالات کی ترسیل کے لیے نثر کا سہارا لیتے تھے۔ ان دونوں وسیلوں کا فرق ظاہر ہے۔ اچھے شعر کی خوبی یہ ہوتی ہے کہ اس کا معاملہ براہِ راست دل سے ہوتا ہے لیکن نثر کی دنیا دوسری ہوتی ہے۔ یہاں دل سے زیادہ دماغ کی ضرورت ہوتی ہے۔ شعر کے لیے ضروری نہیں ہے کہ ہر سننے والے کے ذہن میں اس کا ایک ہی مفہوم آئے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو پھر شارحین شعر کہاں جاتے لیکن نثر میں جو لکھا جاتا ہے وہی پڑھا جاتا ہے اور جو پڑھا جاتا ہے وہی سمجھا جاتا ہے۔ شعر کی زبان میں شاعر سخت سے سخت بات کہہ کر نہ صرف آسانی سے آگے بڑھ سکتا ہے بلکہ سننے والوں کو وہی شعر گنگنانے پر مجبور بھی کر سکتا ہے۔ اس کے برعکس نثر میں بات بات پر زبان پکڑی جاتی ہے۔ اقبال نے جب شعر کی زبان میں

نمود اس کی نمود تیری، نمود تیری نمود اس کی
خدا کو تو بے حجاب کر دے خدا تجھے بے حجاب کر دے

یا

تراشیدم صنم بر صورتِ خویش	بشکلِ خود خدا را نقش بستم
مرا از خود بروں رفتن محال است	بہر رنگے کہ ہستم خود پرستم

کہا تو سننے والوں پر وجد کی کیفیت طاری ہو گئی اور انھیں حکیم الامت بنا دیا گیا لیکن ذرا سوچیے کہ اسی بات کو اگر وہ منصور کی طرح نثری زبان میں کہنے کی جرأت کر بیٹھتے تو انجام کیا ہوتا۔

آزاد نے سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں مذہب کا تقابلی مطالعہ کرتے ہوئے جو نتیجہ نکالا ہے اس کے باعث ان کی مذہبی فکر آج تک مابہ النزاع بنی ہوئی ہے۔ اور ہم "وحدتِ دین" اور "وحدتِ ادیان" کے چکر میں پھنسے ہوئے ہیں۔ جن لوگوں نے مولانا آزاد کے مذہبی فکر کا مطالعہ کیا ہے۔ ان کے حلق سے بھلا یہ بات کیسے اتر سکتی ہے کہ وہ نبوت کے مرتبہ کی اہمیت سے واقف نہ تھے تاہم جب اُن کی

تفسیر سورۃ الفاتحہ پہلی بار شائع ہوئی تو کچھ لوگوں نے یہ محسوس کیا کہ آزاد نے خدا اور انسان کے باہمی رشتے پر اتنا زیادہ زور دیا ہے کہ ان دونوں کے درمیان وسیلہ کا کام دینے والی ذات تقریباً غائب ہو کر رہ گئی ہے۔ اس طرح ہر شخص اپنی ذات کے لیے خود ہی نبی کا روپ دھار لیتا ہے۔ فرد کا رشتہ اپنی مذہبی روایات سے کٹ جاتا ہے۔ اور خود اپنا شارع بن جاتا ہے۔ آزاد پر اس قسم کے الزامات لگائے گئے اور انھیں یہ صفائی دینی پڑی کہ ان کی بات کو لوگوں نے سیاق و سباق سے الگ کر کے سمجھا ہے ورنہ وہ بھی ویسے ہی مسلمان ہیں جس کے لیے ضروری ہے کہ وہ خدا اور اس کے رسولوں، اس کی کتابوں، اس کے ملائکہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھے۔

درحقیقت آزاد جن باتوں پر پکڑے گئے اقبال انھیں باتوں کو شعر کی زبان میں کہہ کر آسانی سے آگے بڑھ گئے۔

مسلماں ہے توحید میں گرم جوش
مگر دل ابھی تک ہے زنّار پوش
تمدن، تصوف، شریعت، کلام
بتانِ عجم کے پجاری تمام
حقیقت خرافات میں کھو گئی
یہ امّت روایات میں کھو گئی

آزاد کی تفسیر کا نظر نہ آنے والا بین السطور اس کے علاوہ اور کیا ہے
اقبال اور آزاد کے ذہنی سانچے کی بناوٹ میں ہمیں ایک فرق یہ بھی نظر آتا ہے کہ اقبال اپنی تمام تر بلندیوں کے باوجود اپنے پیروں پر بھی نظر رکھتے ہیں۔ وہ اپنے اردگرد کی شخصیتوں کے مرتبے سے بھی بے خبر نہیں ہیں۔ وہ علماء اور صوفیوں کے حلقے میں اس انکساری کے ساتھ حاضر ہوتے ہیں،

جس کی توقع عام طور سے لوگ کرتے ہیں۔ اس کے برعکس آزاد جنم جنم کے انانی ہیں وہ اپنی ذات میں اس حد تک گم ہیں کہ انھیں اپنے ارد گرد کے لوگ نظر نہیں آتے وہ اپنے کو جنگل کا ایسا مور سمجھتے ہیں جیسے خود انھیں کے بقول۔ کبھی باغ و چمن کی جستجو نہیں ہوتی۔ اس کا چمن خود اس کی بغل میں موجود رہتا ہے جہاں کہیں (وہ) اپنے پر کھول دے گا ایک چمنستانِ بوقلموں کھل جائے گا۔

نہ با صحرا سرے دارم، نہ با گلزار سودائے
بہر جامی روم، از خویش می جوشد تماشائے

(غبار خاطر، ساہتیہ اکاڈمی اڈیشن، ص ۶۸)

اقبال اور آزاد کے ذہنی سانچے کا یہ فرق بھی ان کی شخصیتوں کا مطالعہ کرتے وقت ہمیں اپنے سامنے ضرور رکھنا چاہیے۔

اقبال اور آزاد دونوں ہی اپنی زندگی میں ملک کی آزادی کے ساتھ ساتھ ملت کی سربلندی کے لیے کوشاں رہے۔ اس سلسلے میں لطف کی بات یہ ہے کہ اقبال پر ان کی زندگی ہی میں فرقہ پروری کا ٹھپہ لگا دیا گیا۔ اس کے برعکس آزاد اگرچہ زندگی بھر "قوم پرستی" کا طعنہ سنتے رہے لیکن اب مرنے کے اتنے دنوں بعد لوگ انھیں فرقہ پرستی کی قبا پہنانے کی کوشش کر رہے ہیں۔ "انڈیا ونس فریڈم" کے ۳۰ صفحات کی اشاعت کے بعد ان کے ایک ایک بیان کی بخیہ ادھیڑی جا رہی ہے اور رجسٹروں اور پرانے کاغذات کی مدد سے ان کے ہر بیان کو جھوٹ کا پٹارا ثابت کرنے کی جد و جہد کی جا رہی ہے مثلاً اگر مولانا یہ کہتے ہیں کہ وہ آخر دم تک تقسیم کے خلاف رہے تو ایسا تاثر دیا جا رہا ہے کہ وہ جھوٹ کہتے ہیں کیونکہ فلاں فلاں مواقع پر جب کانگرس ورکنگ کمیٹی میں اس موضوع پر بحث ہوئی تو مولانا نے اس کی کھل کر مخالفت نہیں کی۔ بظاہر اس قسم کے اعتراضات دل کو لگتے ہیں لیکن اس قسم کی باتیں وہی لوگ کہہ سکتے ہیں "جو نہیں جانتے وفا کیا ہے"۔ یہ وہ لوگ

ہیں، جو ماضی کے پولٹیکل کلچر کو آج کی ترازو میں تولنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مولانا۔ انڈیا ونس فریڈم۔ میں جس زمانے کی بات کر رہے ہیں وہ آج سے بہت الگ تھا اور اس وقت کا جو پولٹیکل کلچر تھا وہ آج سے بہت مختلف تھا۔ اس وقت کے پولٹیکل کلچر میں فرد کی شخصیت جماعت کے تابع ہوتی تھی۔ اجتماعی فائدے کی قربان گاہ پر انفرادی فائدے چڑھادئے جاتے تھے۔ ایسا نہیں ہوتا تھا کہ لوگ ذاتی اختلافات کو بنیاد بنا کر جماعت کو توڑنے اور اپنی ڈھائی اینٹ کی مسجد بنانے کی کوشش کریں۔ انڈیا ایکٹ کے نفاذ کے بعد الکشن میں حصہ لینے یا نہ لینے کے سوال پر جب کانگریسی "چینجر" اور "نوچینجر" دو دھڑوں میں بٹ گئے تھے۔ اس وقت بھی کانگرس ایک ہی رہی۔ موتی لال نہرو اور ان کے حامی اسمبلی کے اندر گئے اور گاندھی جی کے پیرو اس سے باہر رہے لیکن قیادت گاندھی کے ہاتھوں میں رہی آج کا زمانہ رہا ہوتا تو کانگرس کے دو حصے ہوگئے ہوتے۔ گاندھی کانگرس اور نہرو کانگرس۔

آزاد کو اپنے نقطۂ نظر کی روشنی میں اپنے ساتھیوں کے طریق کار سے شکایتیں پیدا ہوتی تھیں جو بالکل فطری تھیں لیکن وہ اس اصول سے واقف تھے کہ جنگ کے موقع پر فرد کو اپنی رائے جماعت کی رائے کے تابع کر دینا چاہئے اور یہی سبب تھا کہ وہ اندرونِ خانہ باتوں کو پبلک ایشو بنانا پسند نہیں کرتے تھے۔

جہاں تک "مسلم کاز" کا سوال ہے آزاد بھی ویسے ہی مسلم پرست تھے جیسے اقبال۔ دونوں کے طریق کار میں فرق ضرور ہو سکتا ہے لیکن ان کی نیتوں پر شبہ نہیں کیا جا سکتا مثلاً جب اقبال کو اس بات کا یقین ہو گیا کہ سارا جہاں مسلمانوں کا وطن نہیں بن سکتا تو انھوں نے الہ آباد کے خطبہ میں کھل کر یہ بات کہہ دی کہ اسلامی تہذیب و روایات کو باقی رکھنے کے لیے جتنی سرزمین بھی مل سکے اس پر قناعت کر لینی چاہیے اور اسے ایک تجربہ گاہ کی حیثیت سے استعمال کر کے دوسروں کو یہ

سوچنے کا موقع فراہم کرنا چاہیے کہ کہیں اس نئی تجربہ گاہ سے فائدہ نہ اٹھا کر وہ خود اپنا نقصان تو نہیں کر رہے ہیں۔ اقبال کے ذہن میں شاید ہجرت نبوی کی مثال تھی جہاں رسول اکرمؐ نے بظاہر ایک چھوٹے سے خطہ پر قناعت کی تھی لیکن دیکھتے ہی دیکھتے وہی ٹوٹا ہوا تارہ مہ کامل بن گیا۔ شاید اسی یقین کی بنا پر اقبال نے قائداعظم کو جو ابتدا میں اقبالی نقطۂ نظر کو تسلیم کرلینے میں متذبذب تھے اصرار کے ساتھ اپنے خطوط میں لکھا تھا کہ انھیں پورے برصغیر کے مسلمانوں کو بھول کر صرف مستقبل کے پاکستانی خطہ کے مسلمانوں کے حالات پر توجہ کرنی چاہیے۔

اس کے برعکس آزاد کا نقطۂ نظر دوسرا تھا۔ ان کی تعلیم و تربیت ایک مذہبی گھرانے میں ہوئی تھی۔ ان کا جدید تہذیب کا مطالعہ بھی اقبال کے مقابلہ میں کم ہی تھا۔ لیکن ایک حیثیت سے انھیں اقبال پر فوقیت حاصل تھی انھیں کانگرس کے اندر رہنے کی وجہ سے اپنے غیر مسلم معاصرین کو بہت قریب سے دیکھنے اور سمجھنے کا موقع ملا تھا وہ انھیں دور نبوی کا "مکہ باسی" سمجھنے پر تیار نہیں تھے۔ اپنی تفسیر میں انھوں نے "وحدت دین" کی جو بحث کی تھی وہ اسی بات کی غماز تھی۔ وہ جانتے تھے کہ اب وہ زمانہ نہیں رہا کہ قوموں کی قومیں اجتماعی طور سے کسی دوسری قوم کے دست حق پرست پر ایمان لے آئیں۔ اب ہر قوم کے پاس اس کا اپنا مذہبی فلسفہ ہے اور اس کی روشنی میں وہ زندہ رہنے اور آگے بڑھنے کی کوشش کرتی ہے اور کرتی رہے گی۔ یہ فرق و امتیاز باقی رہے گا اور اگر ان حالات میں ملک کی تقسیم ہوتی ہے تو ملک کی جو تباہی ہوگی وہ تو ہوگی ہی، خود ہندستانی خطہ میں بچے رہ جانے والے مسلمانوں کی حالت اور بھی ابتر ہو جائے گی۔ اس لیے وہ اپنے نقطۂ نظر سے "مسلم کاز" کی خاطر بھی آخر دم تک تقسیم کے مخالف رہے لیکن جب ملک تقسیم ہو گیا تو اس سے اختلاف رکھنے کے باوجود انھوں نے اس بات کو کھلم کھلا تسلیم کر لیا کہ پاکستان اب ایک حقیقت ہے۔ اُسے بھی زندہ رہنے ا

ترقی کرنے کا پورا حق ہے. ہاں ہندوستان میں جو مسلمان رہ گئے ہیں انھیں حالات کا نئے سرے سے جائزہ لینا چاہیے اور اپنے عمل سے یہ ثابت کر دینا چاہیے کہ خود ہندوستان کی ترقی کے لیے ان کا وجود ناگزیر ہے۔

آزاد اور اقبال دونوں ہی رخصت ہو چکے ہیں لیکن ہم اکیسویں صدی کی دہلیز پر کھڑے ہیں. کوئی دن جاتا ہے کہ نئی صدی کا دروازہ کھلے گا اور ہم اس کے اندر قدم رکھیں گے. اس دن کے لیے کیا کہتے ہیں ہم سے اقبال اور آزاد۔ آزاد کا پیغام ہے۔

"یاد رہے کہ سفر کی کامیابی نہ تو منزلوں پر موقوف ہے، نہ مختلف راہوں پر ——

راہ کوئی ہو قدم میں حرکت اور ہمت میں اقدام ہے تو کبھی نہ کبھی منزل مقصود پر پہنچ ہی جاؤ گے خواہ راہ میں ہر درخت کے سائے تلے دم لو، خواہ ہر سرائے میں کمر کھولو...... کوئی درمیانی منزل ہو اگر قدم آگے بڑھنے سے رک گئے، تو پھر وہی منزل بت ہے اور راہ رو اس کا پرستار....

کامیابی چلتے رہنے اور بڑھتے جانے کا نام ہے کہ

ٹک دیکھ لیا، دل شاد کیا، خوش کام ہوئے اور چل نکلے اور نامرادی نہیں ہے مگر اٹکنے اور رہ جانے میں۔

یک لحظہ غافل بودم وصد سالہ راہم دور شد

(تذکرہ، ساہتیہ اکاڈمی اڈیشن صفحات ۳۲۲، ۳۲۱)

اور اقبال بھی اس کے علاوہ اور کیا کہتے ہیں کہ

صنوبر باغ میں آزاد بھی ہے پابہ گل بھی ہے

انھیں پابندیوں میں حاصل آزادی کو تو کر لے

نہیں یہ شان خودداری چمن سے توڑ کر تجھ کو کوئی دستار میں رکھ لے کوئی زیب گلو کر لے

یہ پیام ہے آزاد اور اقبال کا، نہ صرف مسلمانوں کے لیے بلکہ پوری انسانیت کے لیے. وہ انسانیت. جو جغرافیائی حدود سے بالا ہے. وہ انسانیت جو اکیسویں صدی کی دہلیز پر کھڑی دروازے کے کھلنے کا انتظار کر رہی ہے۔

IQBAL LIBRARY
& PUBLIC READING ROOM (REGD.)
IQBAL MAIDAN, BHOPAL (M.P.) 462001
PHONE - 540337 Post Box No. 29

[illegible]