تشخص کی تلاش کا مسئلہ

اور

اقبال

مرتب

پروفیسر آل احمد سرور

اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سری نگر

© کشمیر یونی ورسٹی۔ سری نگر

سلسلۂ مطبوعات اقبال انسٹی ٹیوٹ ۔ 17

Tashakhkhus Ki Talash Ka Masala
aur
Iqbal
Edited by
Prof. Al-e-Ahmad Saroor

تقسیم کار

صدر دفتر:

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ جامعہ نگر۔ نئی دہلی 110025

شاخیں:

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ اردو بازار۔ دہلی 110006

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ پرنسس بلڈنگ۔ بمبئی 400003

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ یونی ورسٹی مارکیٹ۔ علی گڑھ 202001

بار اول اپریل ۱۹۸۴ء | تعداد 500 | قیمت: =/30

لبرٹی آرٹ پریس (پرو پرائٹرز: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ) پٹودی ہاؤس۔ دریا گنج نئی دلی میں طبع ہوئی

MAKTABA JAMIA LTD.
URDU BAZAR,

فہرست

● پیش لفظ ——— پروفیسر آل احمد سرور ———

● خطبۂ افتتاحیہ ——— شیرِ کشمیر شیخ محمد عبداللہ ——— 1

● تشخص کا مسئلہ
——— اقبال اور مولانا آزاد کی نظر ——— پروفیسر آل احمد سرور ——— 6

● تشخص اور تنوع ——— پروفیسر عالم خوندمیری ——— 17

● بدلتی ہوئی دنیا میں تشخص کا مسئلہ ——— پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی ——— 27

● اقبال ——— شاعر خطبات ——— پروفیسر مشیر الحق ——— 38

● تشخص کی جستجو
——— کلام اقبال کے پس منظر میں ——— پروفیسر ساجدہ زیدی ——— 56

● اقبال کی شاعری میں تشخص کا مسئلہ ——— پروفیسر حامدی کاشمیری ——— 71

● روداد ——— ★ نصرت اندرابی ★ شفیقہ رسول ——— 79

پیش لفظ

تشخص کی تلاش کیا ہے؟ تشخص کا مفہوم کیا ہے؟ یہ مسئلہ کیوں پیدا ہوا اور ہمارے لیے کیوں اہمیت رکھتا ہے؟ ہم اس مسئلے سے کس طرح عہدہ برآ ہو سکتے ہیں؟ یہ اور ایسے بہت سے سوال آج ہمیں پریشان کر رہے ہیں۔ ان کا کوئی قطعی اور فیصلہ کن جواب تو ہوتا نہیں ہے مگر ان سوالات سے بہر حال ذہنی بیداری اور مثبت فکر کی راہیں ضرور کھلتی ہیں۔ اس لیے ان پر غور کرنا ضروری ہے۔ اقبال چونکہ اس دور کے ایک بڑے شاعر ہی نہیں، ایک بڑے دانش ور بھی ہیں اور انھوں نے اپنی نظم و نثر میں اس سلسلے میں بہت کچھ کہا ہے اس لیے ضروری ہے کہ نہ صرف اقبال کو سمجھنے کے لیے بلکہ اپنے دور کو اور اپنے آپ کو سمجھنے کے لیے ہم ان کے حوالے سے ان مسائل پر غور کریں۔ یہی "تشخص کی تلاش اور اقبال" کے موضوع پر ہمارے سمینار کا جواز تھا اور یہی ان مقالات کی کتابی صورت میں اشاعت کا جواز ہے جو اس موقع پر پڑھے گئے تھے۔ شیرِ کشمیر کے خطبۂ افتتاحیہ کے علاوہ چھ مقالے اُردو میں پڑھے گئے تھے اور تین انگریزی میں۔ انگریزی میں بلراج پوری کا مقالہ خاص توجہ چاہتا ہے۔ کتاب میں بحث کا خلاصہ بھی شامل ہے جو ہمارے ریسرچ اسکالروں نصرت اندرابی اور شفیقہ رسول نے مرتّب کیا ہے۔

تشخص کا تعلق جغرافیے سے بھی ہے اور تاریخ سے بھی، مکان سے بھی اور زمان سے بھی۔ یہ ایک یادداشت ہے، اپنائیت کا ایک احساس ہے، اپنے تسلسل کا ایک روپ ہے۔ جرمن فلسفی ہرڈر نے کہا تھا کہ انسان کی بنیادی ضروریات میں پناہ، تحفّظ، افزایش نسل، ابلاغ کے علاوہ ایک مخصوص گروپ کا حصّہ ہونا جس کے افراد کے درمیان آپس کے کچھ رشتے

ہیں خصوصاً زبان، اجتماعی حافظہ، ایک ہی خطے میں زندگی کا تسلسل اور جدید دور میں نسل، رنگ، مذہب، ایک مشترک مشن کا احساس اور اسی طرح کی دوسری چیزیں شامل ہیں، بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ گویا کسی گروپ کی ایک اجتماعی شناخت اور پہچان ہوتی ہے جو طبیعی بھی ہے اور مابعد الطبیعی بھی، سماجی بھی اور تہذیبی بھی، لسانی بھی اور ادبی بھی، ظاہری بھی اور باطنی بھی۔

جدید دور کی انقلابی تبدیلیوں نے ایک طرف اس تشخص یا کھردرے پن پر رندا چلانا چاہا ہے تو دوسری طرف اس عمل کے نتیجے میں اپنے وجود کی بقا کا احساس بھی پیدا کیا ہے۔ نوآبادیاتی نظام نے مفتوح علاقوں کو اپنے رنگ میں رنگنا چاہا اور نتیجے میں ان علاقوں کی آزادی کی تحریکیں نمودار ہوئیں، جن کا سب سے طاقتور ہتھیار یہی تشخص کا احساس تھا۔ سائنس اور ٹکنالوجی نے اپنا اسٹیم رولر چلایا، جدید جمہوری اداروں نے اپنا گر آزمایا۔ سرمایہ داری نے اپنے طریقے برتے، عوامی نشریات نے اپنا افسوں پھونکا، مگر تشخص کا مسئلہ، اس لیے پھر بھی جہاں کا تہاں رہا کہ اس کا تعلق انسان کے پورے وجود، اس کی کارکردگی اور اس کے جذبات و خیالات سے ہے۔ اسے آپ کسی کی جادو کی چھڑی سے ہوا میں تحلیل نہیں کر سکتے۔

ہاں اگر غور کیا جائے تو اس مسئلے کے ساتھ ایک اور مسئلہ بھی جڑا ہوا ہے۔ موج کو دریا میں گم کرنے کے بجائے موج اور دریا کے رشتے کو ایک نئے زاویے سے دیکھنا۔ آزاد انفرادیت کا مل کر ایک جامع، ہمہ گیر اور ہمہ جہت، رنگا رنگ اور طرحدار کل بنانا۔ کثرتوں کا یکساں وحدت بننے کے بجائے وحدت میں کثرت کے وجود کو تسلیم کرنا، کئی تشخصوں کا بیک وقت موجود اور اثر انداز ہونا اور ہر کثرت کا اپنے وجود پر اصرار کرتے ہوئے ایک وحدت کا ساعی ہونا۔ تراجیوں اور مارکوزے کے یہاں یہ تصور ملتا ہے۔

ہمارے ملک کی صورتِ حال اسی نکتے کی روشنی میں پوری طرح گرفت میں آ سکتی ہے۔ جب انگریزوں کی غلامی سے آزادی کی تحریک شروع ہوئی تو کچھ لوگوں نے آزادی کے جوش میں ہندستان کی وسیع آبادی، مختلف علاقوں، مختلف زبانوں، مختلف مذاہب، مختلف تہذیبی لہروں، مختلف رسم و رواج اور مختلف ذہنی رویوں کو نظر انداز کرنا چاہا۔ نتیجے میں ملک تقسیم ہو گیا مگر مسائل پھر بھی باقی رہے۔

اقبال صرف مذہبی تشخص کی بات کرتے ہیں گو ان کے یہاں مسلم اکثریت کے علاقوں کے

نام پر علاقائی تشخص کا احساس بھی ملتا ہے - مولانا آزاد نے جیسا کہ میں نے اپنے مقالے میں واضح کیا ہے، اسلامی تشخص اور ہندستانی تشخص دونوں پر زور دیا تھا- اس لیے میرا خیال یہ ہے کہ تشخص کی تلاش اور اس کی بقا کی سعی کو صرف علاحدگی پسندی کہہ کر رد نہیں کرنا چاہیے- اسے تسلیم کرنے اور اس کے ایک بڑے کل میں آزادانہ شرکت کے لیے راستہ ہموار کرنا چاہیے- ہاں اپنی Identity کے احساس کے ساتھ ایک بڑے کل سے Identification کا جذبہ بھی ہے اور اسے سمجھنا چاہیے - اقبال سر الوصال کے بجائے سر الفراق کہلانا زیادہ پسند کرتے تھے- یہ صحیح ہے- مگر ان کے یہاں "اسرار خودی" کے ساتھ "رموز بے خودی" بھی تو ہے - اقبال غلامی سے سخت بیزار تھے مگر آزاد ہونے کے لیے اسلامی تشخص کو چھوڑنا انھیں گوارا نہ تھا- اسی بنا پر ان کی حریت پسندی اور آزادی کے جذبے، ان کی حب الوطنی اور اپنی دھرتی اور آسمان سے ان کی محبت کو جھٹلانا نہیں چاہیے- وہ آزادی چاہتے تھے مگر ان شرطوں پر جن کے مطابق ان کا اسلامی تشخص برقرار رہے - مولانا آزاد اسلامی تشخص اور قومی تشخص میں کوئی تضاد نہیں دیکھتے تھے، وہ دونوں پر بیک وقت اصرار کرتے تھے - مگر مولانا آزاد کے مقابلے میں اقبال کی نظر اس ملک کے حقائق پر زیادہ گہری تھی- اس کے یہ معنی نہیں کہ انھوں نے اس کا جو حل تجویز کیا وہ درست تھا- اور بھی حل ہو سکتے تھے مگر میرا کہنا یہ ہے کہ اس وسیع و عریض ملک میں جہاں بہت سے مذاہب کے ماننے والے اور بہت سی زبانوں کے بولنے والے بستے ہیں اور جس کے چمنستان میں ہر طرح کی روشیں اور سبزہ زار اور ہر طرح کے پھول ہیں اور مختلف تہذیبی عناصر کے رنگ اپنی بہار دکھاتے ہیں، مذہبی تشخص کی بات کو نظر انداز کرنا کسی طرح درست نہیں ہے- آخر جدید یورپی تہذیب یونانی افکار کے علاوہ مسیحی افکار کی بھی مرہون منت ہے- خواہ ان افکار میں وقت کے ساتھ کتنی ہی اونچ نیچ کیوں نہ ہوئی ہو-

اقبال کی عظمت کو تسلیم کرتے ہوئے یہ بھولنا نہیں چاہیے کہ وہ شاعر تھے اور فلسفے میں ان کی دلچسپی مابعد الطبیعیات سے زیادہ تھی- انھوں نے کہا تو ہے کہ اگر زمین

کے ہنگامے سہل نہ ہوں تو مستی اندیشہ ہائے افلاکی بُری چیز ہے، مگر ان کے یہاں مستی اندیشہ ہائے افلاکی آج کے زمین سے بندھے ہوئے ذہن کو کچھ ہوائی لگتی ہو تو تعجب کی کوئی بات نہیں۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم دونوں میں توازن پیدا کریں اور اس کام میں اقبال کے نقطۂ نظر کا عرفان بھی مدد کر سکتا ہے۔ سرسید ہوں یا اقبال صرف ان کی روشنی کافی نہیں۔ ان کے چراغ سے ہمیں اپنا چراغ جلانا چاہیے اور اپنے چراغ سے دنیا کے اندھیرے کو روشن کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔

آج کے نوجوان زندگی کی چوہے کی دوڑ میں اس طرح لگے ہوئے ہیں کہ انھیں سر پیر کا ہوش نہیں۔ ان کے پاس گمانوں کے لشکر ہیں یقین کا ثبات نہیں۔ سچی دانشوری کا تقاضا یہ ہے کہ ان کو چند بنیادی حقائق سے آشنا کرایا جائے، وہ جدید و قدیم علوم کا جائزہ لے سکیں، وہ نہ ابلۂ مسجد ہوں نہ تہذیب کے فرزند بلکہ اپنی بنیادوں کے احساس کے ساتھ زندگی کے محشرستان میں اپنا راستہ بنا سکیں۔ اقبال انسٹی ٹیوٹ اسی کوشش میں مصروف ہے۔

اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی
سری نگر

آل احمد سرور

خطبۂ افتتاحیہ

جناب شیخ محمد عبداللہ

قابلِ احترام وائس چانسلر صاحب محترم پروفیسر سرور صاحب، خواتین و حضرات!

مجھے بڑی خوشی ہے کہ اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی "تشخص کی تلاش اور اقبالؒ" (THE QUEST FOR IDENTITY AND IQBAL) کے عنوان پر ایک سہ روزہ سمینار منعقد کر رہا ہے اور اس میں ریاست سے باہر کے اور ریاست کے ممتاز عالم اور اسکالر مقالات پیش کر رہے ہیں۔ مجھے اس بات کی بھی بڑی خوشی ہے کہ اس موقع پر میں مشہور اور مایۂ ناز مصوّر مقبول فدا حسین کی کی بنائی ہوئی اقبال کی تصویر کی بھی نقاب کشائی کروں گا۔ یہ تصویر ہماری درخواست پر خاص طور سے اقبال لائبریری کے لیے حسین صاحب نے تیار کی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ اس تصویر سے اُن تمام لوگوں کو جو لائبریری سے استفادہ کرتے ہیں اقبال کی شخصیت اور فکر و فن کی بصیرت حاصل کرنے میں مدد ملے گی۔ مجھے مزید مسرت ہے کہ اس موقع پر لائبریری میں اقبالیات سے متعلق کتابوں کی ایک نمایش بھی رکھی گئی ہے جس میں اب تک فراہم کردہ اقبال پر وہ کتابیں اور رسالے شامل ہیں جو ہندوستان کے علاوہ پاکستان سے بھی حاصل کیے گیے ہیں۔ مجھے امید ہے کہ رفتہ رفتہ اقبال انسٹی ٹیوٹ اور اقبال لائبریری میں اقبالیات کا وہ سارا ذخیرہ فراہم ہو جائے گا جو اب تک کہیں بھی شایع ہوا ہے تاکہ ہماری یونی ورسٹی اقبال پر کام کرنے والوں کے لیے ایک

راہنما بن سکے اور اقبال کے فکر و فن سے دل چسپی رکھنے والوں کے لیے مسرت اور بصیرت کا مخزن بن جائے۔

اقبال سے مجھے شروع سے گہرا شغف رہا ہے۔ میری زندگی اور جدوجہد پر اُن کے افکار اور اشعار کا گہرا اثر ہے۔ میں نے اقبال کے اشعار کی مدد سے عوام کو بیدار کیا ہے اور کشمیر کی تحریکِ حریت میں اقبال کی ذاتی دل چسپی کے علاوہ اقبال کی حیات بخش تعلیم کے اثرات بھی واضح ہیں۔ اقبال کشمیری الاصل تھے۔ اُن کے آباواجداد کے تنِ خاکی میں یہیں کی آتشِ چنار کا شعلہ روشن تھا۔ اقبال پر کشمیر کا جو حق تھا وہ انہوں نے اپنے ولولہ انگیز اشعار کے ذریعے سے ادا کر دیا مگر کشمیر پر اقبال کا جو حق ہے اُسے ابھی پوری طرح محسوس نہیں کیا گیا ہے۔ پہلے اقبال چیر اور پھر اقبال انسٹی ٹیوٹ اور اقبال لائبریری اِس حق کو ادا کرنے کی ابتدائی کوششیں ہیں۔ میری دلی خواہش یہ ہے کہ نہ صرف کشمیر کے نوجوان بلکہ سارے ہندوستان کے لوگ اقبال شناسی کی طرف متوجہ ہوں اور اقبال کے ذریعہ سے قوم و ملت اور انسانیت کے لیے باعثِ فلاح ہو سکیں۔ میں جتنی بار اقبال سے مِلا حیاتِ تازہ کا ایک نیا ولولہ لے کر آیا اور اُن سے میری ملاقاتیں میری زندگی کا نہایت قیمتی سرمایہ ہیں۔

اقبال بہت بڑے شاعر تھے۔ اُن کا اردو اور فارسی کلام، اردو اور فارسی شاعری میں گراں قدر اضافہ ہے۔ اُن کی شاعری میں جلال بھی ہے اور جمال بھی۔ اقبال بڑے شاعر ہی نہیں بڑے مفکر بھی ہیں، مصلح بھی ہیں، مجدد بھی ہیں، معلم بھی ہیں۔ اُن کے فکر و فن میں حیرت انگیز وحدت ہے۔ مِلٹن کا مقصد تو انسانوں کے لیے خدا کے کاموں کا جواز پیش کرنا تھا، اقبال آدم کو آدابِ خداوندی سکھاتے ہیں اگرچہ اُن کی فکر کا سرچشمہ قرآن ہے اور اُن کی ساری شاعری اور سارا فلسفہ اِسلام کے روحانی، اخلاقی اور آفاقی مشن کو آشکار کرنے اور دلوں میں اتارنے سے عبارت ہے، مگر اس میں مشرق و مغرب کے فکر و نظر، علم و معرفت اور جذب و مستی کی جو کشید ہے اُس کی دوسری مثال مشکل سے ہی ملے گی۔ انسانیت کی ہر مہم اُس کی ہر مشکل، ہر الجھن، اُس کے ہر وسوسے ہر خطرے سے وہ آگاہ ہیں۔ ترقی کی جدوجہد میں جو پیچ پڑتے ہیں، اُن پر بھی ان کی نظر ہے۔

ہر آفاقی پیام کیلیے ایک مخصوص نظر، رنگ و آہنگ، ایک مخصوص قالب، ایک مخصوص زبان کی ضرورت ہوتی ہے۔

اقبال کی آفاقی تعلیم بھی اِسلام کے اخلاقی مشن کی روشنی میں پیش کی گئی ہے۔ اس میں تسلسل اور تغیر دونوں کا احترام ہی نہیں عرفان بھی ملتا ہے، زندگی برابر آگے بڑھ رہی ہے۔ پیچیدہ ہو رہی ہے۔ نئے مسایل اور نئے امکانات پیدا کر رہی ہے۔ اس میں خیر بھی ہے اور شر بھی۔ کچھ لوگ اِس کے شر سے ڈر کر ماضی کی یاد میں

اس طرح کھو جانا چاہتے ہیں جس طرح شتر مرغ ریت میں سر چھپا کر اپنے کو دنیا کی نظروں سے محفوظ سمجھتا ہے۔ کچھ دوسرے لوگ نئی زندگی نئی تہذیب اور نئے کمالات پر اس طرح فدا ہیں کہ وہ اس دور کا آشوب نہیں دیکھ سکتے جس میں سورج کی شعاعوں کو گرفتار کرنے والے زندگی کی شب تاریک کو سحر نہیں کر سکے، بلکہ شاید اندھیرے کا احساس کچھ بڑھا ہی گئے۔ اقبال اِن دونوں گروہوں سے تعلق نہیں رکھتے۔ انہوں نے اپنے متعلق کہا ہے۔

درویشِ خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند

کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے ہو
میں ابلہِ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند

گویا اقبال ایک تیسرے گروہ کی آواز ہیں۔ ایک طور پر تیسری دنیا کا ضمیر ہیں۔ وہ شاخِ کہن پر آشیانہ تو ضروری جانتے ہیں۔ مگر پرواز میں نئے جہنوں کے لیے نئے ویرانے کو ضروری سمجھتے ہیں۔ وہ محض مشرق کے علمبردار اور مغرب سے یکسر بیزار نہیں، مغرب کے علم و حکمت کو جو اُن کے نزدیک اسلامی تہذیب کا عطیہ ہے وہ بڑی اہمیت دیتے ہیں، مگر وہ اُس کی مادہ پرستی اور مشین پرستی کو انسانیت کے لیے مضر سمجھتے ہیں۔ وہ مشرق کی سرد روحانیت، تقدیر پرستی اور سکینی و محکومی و نومیدیٔ جاوید کے فلسفے سے بھی نالاں ہیں۔ انہوں نے ایک نئی مشرقیت پر زور دیا ہے، جس میں قدیم کے عرفان کے ساتھ جدید کا بھی پورا احساس ہے اور جس میں انسان کی منزل خوب سے خوب تر کی جستجو ہے اسی لیے تو وہ کہتے ہیں:

مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

اور اسی وجہ سے میرے نزدیک آپ کے اس سمینار کا موضوع بھی بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ زندگی میں آئے دن تبدیلیاں ہو رہی ہیں۔ دنیا سمٹ کر ایک عالمی گاؤں (GLOBAL VILLAGE) ہو گئی ہے سائنس اور ٹیکنالوجی نے بہت سے مسایل حل کئے ہیں تو بہت سے پیدا بھی کیے ہیں۔ تبدیلی کے اس طوفان میں افراد اور جماعتوں، قوموں اور ملکوں کے سامنے یہ سوال بڑی شدت سے اُبھرتا ہے کہ وہ کیا ہیں؟ اُن کے وجود اُن کی ہستی، اُن کی شخصیت، اُن کی انفرادیت کی کیا نوعیت ہے؟ اُن کی فطرت، مزاج، کردار، شعور اور اجتماعی لاشعور کی خصوصیات کیا ہیں؟ کیا یہ خصوصیات اٹل ہیں یا ان میں تبدیلی بھی ہوتی ہے۔ کیا اپنی انفرادیت اپنی امتیازی صفات اپنے نشانات پر اصرار کرنا چاہیئے یا آنکھ بند کر کے اپنے آپ کو تبدیلی اور تغیر کے حوالے

کردینا چاہیئے۔ پھر یہ اصرار کس حد تک ممکن ہے اور کس حد تک مفید۔ میں اِس مسئلے کی تفصیل میں نہیں جانا چاہتا کیونکہ آپ لوگ اس کے ہر پہلو پر غور کرنے کے لیے یہاں جمع ہوئے ہیں اور آپ سے یہ توقع ہے کہ آپ جوش و جذبے سے بلند ہوکر علمی انداز سے اس مسئلے کا جائزہ لیں گے۔ پھر بھی اتنا ضرور کہوں گا کہ ہم نوآبادیاتی دور سے نکل کر آزادی کی فضا میں سانس لے رہے ہیں۔ اس کی وجہ سے جہاں ہمارے لیے یہ ضروری ہوگیا ہے کہ ہم مغرب کی ذہنی غلامی سے آزاد ہوں اور اپنی فطرت، ماحول، مزاج، تاریخ اور نفسیات کو ملحوظ رکھیں، وہاں یہ بھی ضروری ہے کہ ہم عالمی تناظر، انسانیت کے کارواں اور اس کی پوری تاریخ اور ایک علاقے کے دوسرے سے تعلق اور ایک انسانی برادری کے دوسری انسانی برادری کے رشتے کو بھی نظر انداز نہ کریں۔ اس کے ساتھ ہمیں اُن فلسفوں کی چمک دمک سے بھی خیرہ نہ ہونا چاہیے جو صرف اقتصادی اور مادی رشتوں کو ہی سب کچھ سمجھتے ہیں اور جو مذہب کو، جو انسان کو انسان بناتا ہے، ایک پرانا لباس سمجھ کر اُتار پھینکنا چاہتے ہیں۔ اقبال کا مطالعہ اس سلسلے میں ہمارے لئے ہر لحاظ سے مفید ہوگا۔ اقبال نے ایک جگہ کہا ہے کہ میری تمام سرگذشت کھوئے ہوؤں کی جستجو ہے، مگر اقبال نے یہ بھی کہا ہے کہ ان کی نظر کوفہ و بغداد پر نہیں ہے، وہ تازہ بستیاں آباد کرنا چاہتے ہیں۔ یعنی وہ کھوئے ہوؤں کی جستجو، اپنے کو پانے کے لیے کرتے ہیں اور یہ جستجو ہم میں سے ہر ایک کا فرض ہے۔ اپنے تشخص کی دریافت ایک طور پر اپنی جڑوں کا عرفان ہے اور اسی لیے ترقی پذیر ملکوں کے لیے اس کی اہمیت اور بھی زیادہ ہو جاتی ہے۔ کوئی قوم یا کوئی جماعت مانگے کے اُجالے سے اپنا گھر روشن نہیں کر سکتی۔ اُسے اپنا چراغ خود روشن کرنا ہوتا ہے ہاں وہ دوسرے چراغوں سے کسب نور کر سکتی ہے۔ انسانیت کی منزل مقصود ایک ہے۔ مگر ہر جماعت اور برادری اور گروہ کو راستہ اپنا اختیار کرنا ہوتا ہے۔ اس راستے میں مذہب، قومیت، تہذیب اور زبان سب کی اہمیت مُسلّم ہے۔ اس کثرت میں وحدت کی تلاش اس لیے ضروری ہے کہ اس وحدت کے عرفان کے ذریعہ سے ہی ہم کثرت کی رنگا رنگی اور شادابی تک پہنچ سکتے ہیں۔

اقبال انسٹی ٹیوٹ نے کئی اچھے سیمینار کئے ہیں۔ اُمید ہے کہ ان کے مقالات کے مجموعے جلد شائع ہو جائیں گے اور اس طرح ان کے مباحث سے تمام اہلِ نظر کو روشنی ملے گی۔ اقبال انسٹی ٹیوٹ نے علاوہ اقبال پر کتابیں شائع کرنے کے اقبالیات پر ایم فل اور پی ایچ ڈی کے لیے ریسرچ کا سلسلہ بھی شروع کیا ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ ریسرچ کے پروگرام میں اقبال کی زندگی اور شخصیت پر مستند مواد مہیا کرنے کے علاوہ ہندوستان

میں اسلام، تصوف کی انسان دوستی، اقبال پر ہندوستانی فکر کے اثرات، اجتہاد کے مضمرات، اصلاح کی تحریکوں دنیائے اسلام میں بیداری اور اُس کے عالمگیر اثرات پر بھی کام ہو۔ کشمیر کی ذہنی بیداری اور نئی نسل کی شخصیت کی اُستواری اور کردار کی پائیداری کے لیے خاص طور سے اقبال کا مطالعہ ضروری ہے کیونکہ اقبال کے ذریعہ ہم اپنی صالح روایات کا عرفان حاصل کر سکتے ہیں اور اُس کے ساتھ آج کے دور کے ہنگاموں کو بھی سہل کر سکتے ہیں۔ میں اس ادارے کی ترقی کو کشمیر کے لیے خصوصاً اور ملک و قوم کے لیے عموماً بہت ضروری سمجھتا ہوں۔

کسی ادارے کی ترقی کا انحصار شخصیتوں پر ہوتا ہے۔ یہ ہماری خوش قسمتی ہے کہ ڈاکٹر رئیس احمد اور پروفیسر آل احمد سرور جیسی قابل اور باہمہ صفات شخصیتیں ہمیں دستیاب ہوئی ہیں۔ میں نے جو اُمیدیں اس یونیورسٹی کے ساتھ وابستہ کی ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ وہ ان دو بزرگ شخصیتوں کے ہاتھوں سے پوری ہو کے رہیں گی۔ میں نہ صرف اس کو اپنی خوش قسمتی سمجھتا ہوں بلکہ جملہ اہل کشمیر کی بھی۔ میری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ انکی عمر دراز کرے اور انہیں ہمت دے کہ وہ اِن ذمہ داریوں کو نبھا سکیں، جو ہم نے اِن پر ڈال رکھی ہیں۔

اِن الفاظ کے ساتھ میں آج کے سمینار کا افتتاح کرتا ہوں اور اقبال کے اِس شعر پر اپنی بات ختم کرتا ہوں ؎

"اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغِ زندگی
تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن اپنا تو بن"

پروفیسر آلِ احمد سرور

تشخص کا مسئلہ

اقبال اور مولانا آزاد کی نظر میں

تشکیل جدید الہیات اسلامیہ کے چھٹے خطبے میں اقبال لکھتے ہیں:

"اپنے ماضی کو یکسر رد کرنا لوگوں کی جماعت کے لیے ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ان کا ماضی ہی ہے جس نے ان کے تشخص کی تشکیل کی ہے۔ ایک ایسے سماج میں جیسا کہ اسلام ہے پرانے اداروں پر نظرثانی کرنے کا مسئلہ اور زیادہ نازک ہو جاتا ہے اور ایک ریفارمر کی ذمہ داری بہت زیادہ گہری نوعیت اختیار کر لیتی ہے۔ اسلام اپنے مزاج کے اعتبار سے غیر مقامی ہے اور اس کا مقصد انسانیت کی آخری صورت کے لیے ایک ماڈل مہیا کرنا ہے۔ اس کے لیے وہ اپنے پیرو مختلف اور ایک دوسری سے گریزاں نسلوں سے بنتا ہے اور اس جوہری مجموعے کو ایسے عوام میں تبدیل کر دیتا ہے جو اپنی ایک مخصوص خود آگہی رکھتے ہیں۔ یہ ایک آسان کام نہ تھا لیکن اسلام نے اپنے اچھی طرح سوچے ہوئے اداروں کے ذریعہ سے ایک غیر ہم آہنگ ہجوم میں بہت بڑی حد تک ایک طرح کی اجتماعی خودی اور ضمیر پیدا کرنے میں کامیابی حاصل کر لی ہے۔ اس طرح کے سماج کے ارتقاء میں ایسے سماجی اعتبار سے بے ضرر قواعد کا تبدیل ہونا جیسے کہ کھانے پینے، پاک اور ناپاک کے متعلق ہیں، زندگی کے لیے خود ایک قدر بن جاتا ہے کیونکہ اس کی وجہ سے اس سماج کو ایک مخصوص دروں بینی ملتی ہے جو ایک مزید بیرونی اور اندرونی یکسانیت کی ضامن ہوتی ہے اور اس تنوع کی اور اختلاف کی مدمقابل ہوتی ہے جو ایک مختلف العناصر سماج میں ہمیشہ پوشیدہ ہوتا ہے۔ اس لیے ان اداروں پر معترض ہونے والے کو چاہیے کہ ان کے عہدہ برا ہونے کی کوشش سے پہلے وہ اس سماجی تجربے کے متعلق

ایک واضح بصیرت پیدا کرے جو اسلام میں مضمر ہے۔ وہ ان کی ساخت پر اس ملک یا اُس ملک کے سماجی فلاح یا نقصان کے نقطہ نظر سے غور نہ کرے بلکہ اس وسیع تر مقصد کے لحاظ سے انہیں دیکھے جو آہستہ آہستہ مجموعی طور پر بنی نوع انسان کی زندگی میں ڈھالا جا رہا ہے" (ص ۱۶۷)

گویا اقبال نے ماضی کو یکسر رد نہ کرنے پر زور دیا ہے۔ ماضی کی اہمیت ان کے نزدیک یہ ہے کہ یہی تشخص کی تشکیل کا ضامن ہے۔ اِس لیے اسلام کے پرانے اور مقررہ اداروں پر نظر ثانی سے منع نہ کرتے ہوئے ان کے سلسلے میں مناسب غور و فکر پر زور دیا ہے۔ انہوں نے اسلام کو اپنے مزاج اور کردار کے اعتبار سے غیر مقامی یا لا مقامی قرار دیا ہے جس نے مختلف نسلوں کو ایک اجتماعی شعور اور ضمیر دیا ہے۔ اس لیے ان کے نزدیک اسلام نے معاشرے کے لیے جو قوانین بنائے ہیں وہ اس کے عالمگیر اخلاقی اور انسانی مشن کا اہم جزو ہیں اور کسی خاص ملک کے سماجی قوانین کی روشنی میں ان کے حسن و قبح کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا بلکہ مجموعی انسانیت کی فلاح کے نقطۂ نظر سے ان پر غور کرنا ضروری ہے۔

اقبال نے اس لیکچر میں اپنے نقطہ نظر کی کچھ اور وضاحت کی ہے جس سے مسئلے کو سمجھنے میں آسانی ہوتی ہے:

"اسلام کے تصور کے مطابق زندگی کی بنیاد بالآخر روحانی ہے اور اپنے کو تنوع اور تغیر میں ظاہر کرتی ہے۔ ایک سماج کو جو حقیقت کے اس تصور پر مبنی ہے اپنی زندگی میں استقلال (PERMANENCE) اور تغیر دونوں نوعیتوں میں توافق اور توازن پیدا کرتا ہے۔ اس کے پاس ایسے ابدی اصول ہونے چاہئیں جو اس کی اجتماعی زندگی میں کارفرما ہوں کیونکہ پیہم تغیر کی دنیا میں ابدیت ہی پاؤں جمانے کا ایک ذریعہ ہے۔ مگر ابدی اصولوں کے متعلق جو قرآن کے نزدیک خدا کے آیات یا عظیم نشانیوں میں سے ایک عظیم نشانی ہے اگر یہ سمجھ لیا جائے کہ وہ تبدیلی کے ہر امکان کو خارج کرتے ہیں تو پھر جو چیز اپنی فطرت میں حرکی ہے اسے وہ سکونی بنا دیتے ہیں۔ یورپ کے سماجی اور سیاسی علوم کی ناکامی پہلے اصول کو ظاہر کرتی ہے اور گذشتہ پانچ سو سال میں اسلام کا جمود دوسرے کو۔ پھر اسلام کی تکوین میں حرکت کا اصول کیا ہے۔ اس کا نام اجتہاد ہے" ص ۱۴۸

یہاں اقبال نے PERMANANCE کے ساتھ تغیر کو بھی ضروری قرار دیا ہے۔ بلکہ غور سے دیکھا جائے تو اجتہاد کی پر زور تائید کے ذریعے سے تسلسل اور تغیر دونوں کے عرفان کو حیاتِ انسانی کے لیے لازمی قرار دیا ہے۔ اس لیے اقبال کو ماضی پرست نہیں کہا جا سکتا مگر ۔۔ جدت پرست بھی نہیں ہیں۔ دونوں کے مناسب تناظر پر زور دیتے ہیں۔ اقبال نے مذہبِ اسلام کے عنوان سے اپنی نظم میں اسلامی تشخص کو روح القدس کے ذوقِ جمال کے ساتھ عجم کے حسنِ طبیعت اور عرب کے سوزِ دروں سے تعبیر کیا ہے۔ جس

میں نہ عصرِ رواں کی حیا سے بیزاری ہے اور نہ عہدِ کہن کے افسانہ و افسوں ہیں۔ وہ تازہ بستیاں آباد کرنا چاہتے ہیں، ان کی نظر کوفہ و بغداد کی طرف نہیں ہے۔ یعنی وہ جب اسلامی تشخص کی بات کرتے ہیں تو ماضی کے عرفان کے معنی ان کے یہاں زندگی کے ایک اخلاقی مشن کے اور سماجی مساوات کے اس تصور کے ہوتے ہیں جس کا خواب اسلام نے دیکھا اور دکھایا۔ جس میں توحید کا عقیدہ ایک بنیاد اور لنگر کا کام کرتا ہے اور جس میں رسول اللہ کی شخصیت معاملات کے لیے ایک مشعلِ راہ کی حیثیت سے روشن ہے۔ اس تشخص میں دین و سیاست کی دوئی نہیں ہے۔ اس میں علما بھی اربابِ کلیسا کی طرح نہیں ہیں۔ اس میں فرد کی آزادی، شخصیت کی تکمیل، مرد اور عورت کی مساوات، امکاناتِ زیست سے بھرپور فایدہ اٹھانے اور تمام انسانیت کے لیے رحمت بننے کا پیام ہے۔ اقبال نے اگرچہ اندیشۂ عجم اور عجمی تخیلات کی مذمت کی ہے کیونکہ ان کے نزدیک عجمی تخیلات نے تصوف کو فلسفہ بنا دیا اور اس فلسفے نے مسلمانوں سے زندگی کا حوصلہ چھین لیا، مگر انہوں نے اپنی ڈایری "بکھرے خیالات" میں فارس کی فتح کو اسلام کی تاریخ میں بڑی اہمیت دی ہے گویا وہ اسلامی فکر کے علاوہ اس تہذیبی سرمائے کو بھی اہمیت دیتے ہیں جو دنیائے اسلام کی عالمِ انسانی کو دین ہے اور جس میں بلاشبہ عرب کے علاوہ دوسرے اسلامی ملکوں کے علم و فن، فکر و نظر اور جذبہ و احساس کی ترجمانی ہے۔

اسلامی تشخص ان کے نزدیک عرب کی شہنشاہیت کو اس فقیرِ غیور سے ایک انحراف سمجھتا ہے جس کی مثال رسول اللہ کی شخصیت ہے اور جسے اسلام کی روح سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ تشخص عرب کی شہنشاہیت کو نہیں، میرِ عرب کو مرکزی اہمیت دیتا ہے، اس میں جلال ہے، مگر جمال کے ساتھ۔ اس میں قوت، مقصود بالذات نہیں ہے، مگر ایک اخلاقی مشن کو پورا کرنے کے لیے ضروری ہے۔ ان کے یہ اشعار اس سلسلے میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں:

ہے زندہ فقط وحدتِ افکار سے ملت	وحدت ہو فنا جس سے وہ الہام بھی الحاد
وحدت کی حفاظت نہیں بے قوتِ بازو	آتی نہیں کچھ کام یہاں عقلِ خدا داد
اے مردِ خدا تجھ کو وہ قوت نہیں حاصل	جا بیٹھ کسی غار میں اللہ کو کر یاد
مسکینی و محکومی و نومیدیِ جاوید	جس کا یہ تصوف ہو وہ اسلام کر ایجاد

اس تشخص میں مقام یعنی علاقائیت سے انکار نہیں، اس سے بلندی کا تصور بھی ایک لازمی جزو ہے۔ ان کے اس موضوع پر بکثرت اشعار ہیں مگر چند کی طرف اشارہ کافی ہوگا:

ہو قیدِ مقامی تو نتیجہ ہے تباہی	رہ بحر میں آزادِ وطن صورتِ ماہی
ہے ترکِ وطن سنتِ محبوبِ الٰہی	دے تو بھی نبوت کی صداقت پہ گواہی
گفتارِ سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے	ارشادِ نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

رہے گا وادیٔ نیل و فرات میں کب تک　　　　ترا سفینہ کہ ہے بحرِ بیکراں کے لیے

تو ابھی رہ گزر میں ہے قیدِ مقام سے گزر　　　　مصر و حجاز سے گزر، پارس و شام سے گزر

نہ میں اعجمی نہ ہندی نہ عراقی و حجازی　　　　کہ خودی سے میں نے سیکھی دو جہاں سے بے نیازی

اگر اِن اشعار کو غور سے پڑھا جائے تو یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال مقام کے خلاف نہیں ہیں، مقام میں قید ہونے کے خلاف ہیں۔ مقام انسانیت کی رہ گزر ہے مگر منزل نہیں ہے۔ منزل آفاقیت ہے۔ یعنی اقبال وطن پرست نہیں، وطن دوست ہیں۔ وہ قومیت (NATIONALISM) کو اسلامی تشخص کے لیے صرف اُن ملکوں میں خطرہ سمجھتے ہیں جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں کیونکہ ان ممالک میں جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے قومیت اسلامی تشخص سے برسرِ پیکار نہیں ہوتی۔ ہاں ان ممالک میں جہاں وہ اقلیت میں ہیں، اسلامی تشخص کے لیے ایک خطرہ ضرور رہتی ہے۔ بجائے اس کے کہ یہاں ہم اقبال کے اس نظریے پر غور کریں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے مولانا آزاد کے رام گڑھ کے خطبے سے چند اقتباسات بھی دیکھ لیں جو ایک دوسرے نقطۂ نظر کو اپنی پوری آب و تاب سے سامنے لاتے ہیں۔ مولانا آزاد نے یہ خطبہ ۱۹۴۰ء میں دیا تھا جب پاکستان کا مطالبہ سامنے آچکا تھا۔

مولانا غیر منقسم ہندوستان میں مسلمانوں کو ایک اقلیت نہیں سمجھتے تھے "اقلیت ہونے کے لیے ان کے نزدیک تعداد کے نسبتی فرق کے ساتھ دوسرے عوامل کی موجودگی بھی ضروری ہے"۔ ہندوستانی مسلمانوں کو انہوں نے "ایک عظیم گروہ" کہا ہے۔ جو اپنی اتنی بڑی اور پھیلی ہوئی تعداد کے ساتھ سر اٹھائے کھڑا ہے اس کی نسبت اقلیت کی کمزوریوں کا گمان بھی کرنا اپنی نگاہ کو صریح دھوکا دینا ہے۔ اس کی مجموعی تعداد ملک میں آٹھ نو کروڑ کے اندر ہے۔ وہ ملک کی دوسری جماعتوں کی طرح معاشرتی اور نسلی تقسیموں میں بٹی ہوئی نہیں ہے۔ اسلامی زندگی مساوات، اور برادرانہ یک جہتی کے مضبوط رشتے نے اسے معاشرتی تفرقوں کی کمزوریوں سے بہت حد تک محفوظ رکھا ہے"۔

اس کے بعد مولانا نے اپنے دہرے تشخص کی بات کی ہے اور ایسے شاندار اور دو ٹوک الفاظ میں کی ہے کہ آج بھی اس کے پڑھنے سے ایک نیا ولولہ پیدا ہوتا ہے۔ مولانا کے اس بیان کی خصوصیت یہ ہے کہ اگرچہ پہلے انہوں نے اسلامی تشخص کی بات چھیڑی ہے۔ مگر اسلامی اور ہندوستانی تشخص کو برابر کی اہمیت دی ہے۔ فرماتے ہیں:

"میں مسلمان ہوں اور فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ مسلمان ہوں۔ اسلام کی تیرہ سو برس کی شاندار روایتیں میرے ورثے میں آئی ہیں۔ میں تیار نہیں کہ اس کا چھوٹے سے چھوٹا حصہ بھی ضائع ہونے دوں۔ اسلام کی تعلیم اسلام کی تاریخ' اسلام کے علوم و فنون' اسلام کی تہذیب' میری دولت کا سرمایہ ہے اور میرا فرض ہے کہ اس کی حفاظت کروں۔ بحیثیت مسلمان ہونے کے مذہبی اور کلچرل دائرے میں اپنی ایک خاص ہستی رکھتا ہوں اور میں برداشت نہیں کرسکتا کہ اس میں کوئی مداخلت کرے۔ لیکن ان تمام احساسات کے ساتھ میں ایک اور احساس بھی رکھتا ہوں جسے میری زندگی کی حقیقتوں نے پیدا کیا ہے۔ اسلام کی روح مجھے اس سے نہیں روکتی۔ وہ اس راہ میں میری راہنمائی کرتی ہے۔ میں فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ میں ہندوستان کی ایک اور ناقابل تقسیم متحدہ قومیت کا ایک عنصر ہوں۔ میں اس متحدہ قومیت کا ایک اہم عنصر ہوں جس کے بغیر اس کی عظمت کا ہیکل ادھورا رہ جاتا ہے۔ میں اسکی تکوین (بناوٹ) کا ایک ناگزیر عامل (FACTOR) ہوں۔ میں اپنے اس دعویٰ سے کبھی دست بردار نہیں ہوسکتا۔"

ان کلمات رجز میں حسب ذیل نکتے قابل توجہ ہیں۔ اسلام کے تیرہ سو برس کے سارے ورثے کی امانت اور حفاظت بحیثیت مسلمان ہونے کے مذہبی اور کلچرل دائرے میں ایک خاص ہستی کا احساس۔ کلچرل دائرے سے ظاہر ہے۔ یہاں اسلامی تہذیب کا دائرہ مراد ہے اور اس دائرے میں کوئی مداخلت گوارا نہیں ہے۔ اس کے ساتھ ایک دوسرے تشخص پر اصرار اور یہ وضاحت ہے کہ اسلام کی روح اس سے نہیں روکتی۔ بلکہ اس راہ میں رہنمائی کرتی ہے۔ پھر ہندوستان کی متحدہ قومیت کے ایک عنصر ہونے کا بے دھڑک اعلان اور یہ مزید وضاحت کہ متحدہ قومیت کی عظمت کا ہیکل اس عنصر کے بغیر ادھورا رہ جاتا ہے۔

مولانا آزاد اور اقبال دونوں میں اسلامی تشخص پر اصرار مشترک ہے اور اس تشخص کو کسی طرح مجروح کرنے یا مدغم کرنے کی بھی دونوں مخالفت کرتے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ اقبال اسلام کے روحانی اور اخلاقی مشن کی تکمیل کی خاطر اس ملک یا اس ملک کے علاقائی یا اس کے سماجی خیر کے تقاضوں کو چنداں اہمیت نہیں دیتے۔ وہ ایک آفاقی مشن کو ایک مخصوص علاقے کے سماجی مشن پر فوقیت دیتے ہیں۔ مولانا آزاد کے نزدیک دونوں میں کسی طرح کا تضاد نہیں ہے۔ اور دونوں بیک وقت اور یکساں قوت کے ساتھ برتے کار رہ سکتے ہیں۔ میرے نزدیک یہاں دونوں نے مسئلے کو کچھ زیادہ ہی سادہ بنا دیا ہے۔ اقبال کو اس بات کا احساس تو ہے کہ قومیت یا علاقائیت کے تقاضے بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ خصوصاً علاقائی تہذیب اور قومی سیاسی نظام کے۔ ان کا یہ کہنا کہ جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے وہاں قومیت اسلام سے متصادم نہیں ہوتی' مگر جہاں مسلمان

اقلیت میں ہیں وہاں اسلامی تشخص کو اس قومیت کے تقاضوں کی طرف سے خطرہ رہتا ہے۔ اس بات کا ثبوت ہے۔ مولانا آزاد کا یہ کہنا کہ غیر منقسم ہندوستان میں مسلمانوں کو اقلیت کہا ہی نہیں جا سکتا۔ میرے نزدیک حقائق سے چشم پوشی کرنا تھا دوسرے مولانا نے اس بات کو بھی نظر انداز کر دیا تھا کہ ایک مخلوط سماج میں جیسا کہ ہندوستان میں ہے، علاقائی تہذیب کے تقاضے اور قومی سیاسی نظام کے تقاضے، بہر حال اس اسلامی تشخص کو مدھم کرنے کا آلہ قدرتی طور پر ہوتے ہیں۔ تشخص میں زور دراصل ذاتی خیالات، جذبات اور تصورات پر ہے۔ ایک فرد کے تشخص کا معیار اس کا حافظہ ہے اور جماعتوں کے تشخص کا معیار اپنی تاریخ کا احساس۔ گویا تشخص دوسرے کے تسلیم کرنے سے نہیں، اپنے جاننے اور ماننے سے عبارت ہے۔ اس طرح دیکھا جائے تو ہند کے مسلمانوں کا اپنے تشخص پر اصرار، نہ تو علیحدگی پسندی کی علامت ہے، نہ فرقہ واریت کی۔ اپنے تشخص پر اصرار کے ساتھ ایک اور، مثلاً قومی یا علاقائی تشخص کی بات ہو سکتی ہے جیسے کہ مولانا آزاد نے کی ہے۔ اختلاف اس وقت ہوتا ہے جب ایک کو بڑا اور دوسرے کو چھوٹا قرار دیا جاتا ہے۔ مثلاً ایک مسلمان یہ کہہ سکتا ہے اور اکثر کہتا بھی ہے کہ اسلام کا آفاقی اور اخلاقی مشن چونکہ عالمگیر انسانیت پر نظر رکھتا ہے اس لیے اسے کسی علاقے یا ملک میں قید کرنا مناسب نہیں ہے۔ دوسری طرف کسی آفاقی مشن کی خاطر ایک مخصوص علاقے یا ملک کی فلاح و بہبود میں حصہ نہ لینا اور اپنے مخصوص مشن کا نام لیکر انسانیت کے اس حصے کی اپنی شخصیت کی تکمیل کے کام میں شریک نہ کرنا بھی غلط ہوگا۔ اس پیچیدہ مسئلے کو چند مثالوں سے واضح کیا جا سکتا ہے۔ جب پاکستان وجود میں آیا تو اس میں مشرقی پاکستان کے نام سے موجودہ بنگلہ دیش بھی شامل تھا۔ اور اسے پاکستانی قوم کا ایک لازمی حصہ سمجھا جاتا تھا۔ مگر بنگلہ دیش کی تہذیب کے بھی کچھ تقاضے تھے اور باوجود اس کے کہ مشرقی پاکستان اور مغربی پاکستان میں اسلام مشترک تھا، مگر جیسا کہ مولانا آزاد نے (INDIA WINS FREEDOM) میں کہا ہے "تاریخ یہ بتاتی ہے کہ دوسری صدی ہجری کے بعد اسلام مختلف اسلامی ملکوں کو ایک سیاسی وحدت دینے میں کامیاب نہ ہو سکا۔ اس لیے یہ اتحاد برقرار نہ رہ سکا اور پاکستان سے الگ ایک بنگلہ دیش علاقائی اور قومی بنیادوں پر وجود میں آیا۔ یہاں ٹراٹسکی اور اسٹالین کی عالمی کمیونزم اور روسی کمیونزم کے تصور کی کشمکش کو بھی ذہن میں رکھنا چاہیے۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ مذہبی تشخص کے تقاضوں کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے بھی موجودہ دور میں قومی تشخص اور علاقائی تشخص کی اہمیت کو نظر انداز کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس سے اقبال جیسے آفاقی شاعر کی جو "ہر ملک ملکِ ماست کہ ملک خدائے ماست" کہتا رہا ہے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ایسے علاقوں میں جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے، انہیں اپنے آفاقی اور اخلاقی مشن اور اپنے نظامِ عدل و مساوات کو نافذ کرنے کی آزادی ہونی چاہیئے لیکن اُن علاقوں میں جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں، صرف اسلامی تشخص پر اصرار اور قومی یا علاقائی تشخص سے انکار یا اس کی طرف سے بیزاری یا بے پروائی یقیناً غلط ہوگی کیونکہ یہاں معاملہ

اکہرے تشخص کا نہیں بلکہ دُہرے تشخص کا ہے۔ جس میں کسی کی اہمیت کو نظر انداز کرنے کا سوال نہیں ہونا چاہیئے۔ ایک مشترک قومی تہذیب، قومی سماج اور قومی سیاسی نظام، ایک وحدت چاہتا ہے۔ اس وحدت میں کثرت کی جلوہ گری یکسانیت کے بجائے رنگا رنگی اور ایک بُعد کے بجائے کثیر الابعاد تشخص کا نہ صرف تصور کیا جاسکتا ہے بلکہ یہ عملاً ممکن بھی ہے۔ مثلاً میں مسلمان ہوں اور اس حیثیت سے میرا ایک تشخص ہے جس میں عالم اسلامی کے دوسرے مسلمان شریک ہیں مگر اس کے ساتھ میں ایک ہندوستانی ہوں اور ہندوستان کی مشترک تہذیب میں برابر کا حصہ دار اور ہندوستانی قومیت کا ایک فرد۔ اس سے میں علیحدگی پر نہیں صرف اس مخصوص حیثیت پر زور دیتا ہوں۔ جدید افکار کی رو سے مذہب ایک ذاتی فعل ہے اور زندگی کے معاملات میں اس کا کوئی دخل نہ ہونا چاہیئے لیکن اسلام دین اور سیاست کی دوئی گوارا نہیں کرتا مگر رسول اللہ نے بھی مسلمانوں اور غیر مسلموں کے مل کر ایک اُمّتِ واحد بننے کی طرف اشارہ کیا تھا جیسا کہ مولانا آزاد نے کہا ہے۔ اس لیے ہندوستانی مسلمانوں اپنے ملی وجود پر اصرار کرتے ہوئے ہندوستانی قوم کا ایک جز ہونے پر فخر کرسکتے ہیں۔ مجھے اقبال کے اسلامی تشخص پر اصرار سے اختلاف نہیں ہے۔ مجھے صرف یہ کہنا ہے کہ اقبال جب قومیت کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں اور بعض ان علاقوں میں جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے اسلام کے اخلاقی اور روحانی مشن کی تکمیل کے کام میں لگ جانے کی بات کرتے ہیں، وہاں وہ یہ کیوں بھول جاتے ہیں کہ قومیت کے تقاضے ہر ملک میں ہیں اور ان کی قوت، وسعت، گہرائی اور اثر پذیری سے انکار نہیں کیا جاسکتا، نیز صرف اختلاف اور امتیاز پر زور اور مشترک تہذیبی اور سماجی اور علاقائی تقاضوں کو نظر انداز کرنا کسی طرح صحت نظر کی دلیل نہیں ہے۔ پھر چاہے اسلامی تشخص ہو یا ہندوستانی تشخص جب اس کا سابقہ نئے مغربی بلکہ عالمی، سائنسی، صنعتی اور سیکولر کلچر سے ہے، جس کے اثر اور جس کی ہمہ گیری سے انکار ممکن نہیں ہے تو اسلامی تشخص کو اس طرح برقرار رکھا جاسکتا ہے کہ بقول مولانا آزاد کے دین اور شریعت میں فرق کیا جائے اور اسلام کے توحید کے عقیدے اور رسالت کے انسانیت کے لیے مثالی ہونے اور عدل اور مساوات کے اصولوں کو ہر لحاظ میں ملحوظ رکھنے کو بنیاد مان کر روزمرہ زندگی کے قوانین میں اجتہاد کی اجازت کی روشنی میں حسب ضرورت ترمیم کی جائے۔ اگر ایسا نہ ہو اور سارے اسلامی قوانین اسلامی تشخص کے نام پر برقرار رکھنے کی سعی کی جائے اور اس تشخص کی خاطر علاقائی یا قومی زندگی کے تقاضوں سے بے نیازی برتی جائے اور مشترک پہلوؤں کو نظر انداز کیا جائے تو اس کی وجہ سے ایک تو مسلمانوں کے اُس طبقے کو تقویت پہنچے گی جو قدامت پرست ہے اور ہر تبدیلی کو شبہے کی نظر سے دیکھتا ہے دوسرے اکثریت اور اقلیت میں ایک خلیج حایل رہے گی جس سے دونوں کا نقصان ہوگا۔ مگر اقلیت کا زیادہ ہوگا۔ تیسرے مذہب چند رسوم کا نام بن جائیگا اور اس کا حیات آفرین مشن اور ہر ایک زندگی کو ایک نوائے سینہ تاب بنانے کا رول مجروح ہوگا۔ کہنا

یہ ہے کہ اسلامی تشخص پر اصرار کے معنی کسی طرح اسلامی FNDAMENTALISM کے نہیں ہیں' جیسا کہ اس وقت پاکستان' ایران اور سعودی عرب میں ہو رہا ہے' بلکہ اسلامی MODERNISM کا وہ تصور جو اقبال کے یہاں اور ایران میں شریعتی کے یہاں ملتا ہے' میرے نزدیک یہ اسلام کی روح سے زیادہ قریب ہے۔ میں جس طرح جارحانہ قوم پرستی کو برا سمجھتا ہوں اسی طرح جارحانہ فرقہ واریت کو بھی۔ قوم پرستی کے آنکھ بند کر کے گن گانے والوں نے مذہب کے عالمگیر جاودان اور انمٹ اثرات کو نظر انداز کیا ہے۔ انہوں نے اس بات کو بھی نظر انداز کیا ہے کہ قومیت میں بھی وہ تشدد ڈکٹرین' تنگ نظری اور تعصب ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے جسکی وجہ سے انسانیت کو خطرے لاحق ہو سکتے ہیں اور ہوتے ہیں اور ہندوستان میں جس طرح اسلامی FUNDAMENTALISTS ایک خطرہ ہیں اسی طرح بلکہ اس سے بڑا خطرہ ہندو FUNDAMENTALISTS ہیں اور چونکہ کسی جمہوری نظام میں اکثریت کا اثر اور دباؤ اور زور قدرتی ہے اس لیے یہ FUNDAMENTALISM صرف اس موہوم امید میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ تعلیم کے عام ہونے اور جمہوریت مستحکم ہونے اور سیکولر زندگی کی ضروریات کے احساس کے ساتھ یہ FUNDAMENTALISM ختم ہو جائے گا۔ اسلامی دنیا میں جو بیداری ہے' میں اس کا خیر مقدم کرتا ہوں' لیکن احیاء پرستی (REVIVAL) اور اسلامی تجدد میں فرق کرتا ہوں۔ احیاء پرستی خطرناک ہے۔ تجدد کا نہ صرف خیر مقدم کرنا چاہیئے' بلکہ یہ اسلام کے آفاقی مشن کو تکمیل تک پہنچانے اور زندگی کے ہر دور میں انسانیت کو بیدار کرنے اور زندگی کے امکانات کو فرد اور جماعت کے لیے وسیع تر کرنے کا دوسرا نام ہے۔ اسلامی تجدد اسلامی تشخص کو اس کی اصلی شکل میں پہچاننے اور ہر دور میں اس کی روح کو حالات کے مطابق ڈھالنے کا نام ہے۔ اسلامی تجدد وقت اور زندگی کا ساتھ دیتا ہے۔ اسلامی FUNDAMENTALISM وقت کی رفتار کو روکتا ہے۔ گھڑی کو پیچھے لے جاتا ہے اور صدیوں میں انسان نے جو ترقی کی ہے اس سے انکار کرتا ہے۔

کہنا یہ ہے کہ اسلامی تشخص کی بات نہ صرف قدرتی ہے بلکہ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے ضروری بھی ہے۔ اس تشخص کا قومیت یا جدید سیکولر طرز زندگی سے کوئی لازمی تصادم نہیں ہے۔ تصادم اس وقت ہوتا ہے جب یا تو اسلام کی روح کو سمجھے بغیر اور اسلامی تاریخ کا مطالعہ کیے بغیر صرف اسلامی قوانین اور قومیت کے سمندر میں فرقے کے ایک علیحدہ جزیرے پر اصرار کیا جاتا ہے یا اس کے ذریعے پرانی شان و شوکت کے افسانہ و افسوں کی یاد تازہ رکھ کر احمقوں کی جنت تعمیر کرنے کی کوشش ہوتی ہے یا جاگیردارانہ دور کے طرز زندگی کو موجودہ عوامی دور میں باقی رکھنے اور چند طبقوں کی عوام پر بالادستی کو گوارا کیا جاتا ہے۔ اگر تمام افراد کی شخصیت کی نشوونما پر سب کی تخلیقی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے پر' مساوات پر' عدل پر' فطرت پر' اقتدار پر' قدرتی وسایل کے بھرپور اور صحت بخش استعمال پر اور اسلام کی

حر کی روح کی بنیاد پر بدلتے ہوئے حالات میں اس کی مناسب تعبیر و تفسیر پر زور دیا جائے تو اسلامی عنصر ایک ایسا تہذیبی عنصر ہو جاتا ہے جو پورے تمدن کو متاثر کر سکتا ہے، اور اسلامی تشخص وصل و فصل کے درمیان توازن قایم رکھ سکتا ہے۔ اور اگر اسلامی تشخص کو کثرتِ ازدواج، لباس، مخصوص حالات میں وضع کیے ہوئے جرم و سزا کے قوانین یا ارکانِ اسلام کی بے روح پابندی میں مقید کر دیا جائے تو یہ صرف ماضی پرستی، اسلاف پرستی اور کوتاہ بینی ہوگی۔ مولانا محمد علی نے جب یہ کہا تھا کہ میں ایک فاسق و فاجر مسلمانوں کو گاندھی جی پر ترجیح دیتا ہوں تو یہ اس میں کوتاہ بینی تھی۔ اقبال نے بے رُوح مذہبیت پر بہت کاری وار کیے ہیں۔ وہ مزاجِ خانقاہی کو ابلیسیت کا حربہ سمجھتے ہیں اور کارِ جہاں دراز ہونے کی بناء پر خدا سے بھی انتظار کرنے کو کہتے ہیں۔ اُن کے نزدیک عشق کے بغیر شرع و دین بھی تبکدۂ تصورات ہیں۔ وہ طویل سجدہ اماموں کی مذمت کرتے ہیں۔ کیونکہ مردانِ حر کو دنیا میں بہت کام ہیں۔ طویل سجدوں کی انہیں فرصت نہیں ہوتی۔ اقبال کے بعض اشعار سے کچھ لوگ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ وہ اسلامی ORTHODOXY کے علمبردار تھے حالانکہ یہ اقبال کے ساتھ انصاف نہیں ہے۔ وہ اسلامی تجدد پسند کہے جا سکتے ہیں۔ اِس کے ساتھ اُن کے یہاں آزاد ہندوستان کے تصور کے ساتھ گہری وفاداری ہے۔ ہاں وہ اس آزاد ہندوستان میں آزاد اسلام کی بات بھی کرتے ہیں جو سمجھ میں آتی ہے۔ گو انہوں نے جہاں مسلمان قوم کی بات کی ہے، وہ صحیح نہیں ہے۔ مسلمان ایک ملت، ایک مذہبی برادری ہیں، قوم کا رشتہ ایک ملک سے ہوتا ہے۔ ہندوستانی مسلمان ایک طرف ہندوستانی قوم کا ایک حصہ ھیں دوسری طرف عالمی اسلامی برادری کا ایک حصہ۔ مسلمانوں کا رول قومیت کو اس کی جارحیت سے بچانے اور اسے عالمی انسانی برادری کا احساس دلانے کا ہے۔ اسمتھ نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ اسلامی تاریخ میں صرف دو صورتوں کا لحاظ ملتا ہے ایک وہ جس میں مسلمان حاکم ہیں دوسری وہ جہاں وہ محکوم ہیں۔ مگر ایک تیسری صورت بھی ہے یعنی جمہوری نظام کی، جہاں وہ حکومت میں شریک ہیں۔ خواہ یہ شرکت تاریخی حالات کی بناء پر قرار واقعی نہ ہو پائی ہو مگر بالآخر ہو سکتی ہو۔ غرض اسلامی تشخص، ہندوستانی تشخص کی یا کسی اور قومی تشخص کی نفی نہیں کرتا۔ اگر اسلامی تشخص کی روح کو سمجھ لیا جائے تو یہ قومیت کے ساتھ چل کر اسے بین الاقوامیت کی طرف لے جا سکتا ہے۔

تو ہی ناداں چند کلیوں پر قناعت کر گیا
ورنہ گلشن میں علاجِ تنگیٔ داماں بھی ہے

ایک اور تشخص جسے کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جا سکتا تہذیبی تشخص ہے۔ یہ تشخص عام طور پر کسی خطے یا علاقے سے وابستہ ہوتا ہے اور اس کا سب سے طاقتور مظہر زبان ہوتی ہے۔ جس کا زبانی یا تحریری سرمایہ بھی ضروری ہے۔ ماہرین نسلیات یا بشریات

کا کہنا ہے کہ ہر زبان میں بالقوۃ (POTENTIALLY) اعلیٰ سے اعلیٰ خیال کے اظہار کی صلاحیت ہوتی ہے اور اس لحاظ سے کم ترقی یافتہ اور زیادہ ترقی یافتہ زبانیں یکساں ہیں، مگر تاریخی حالات، جغرافیائی خصوصیات اور نقل وحرکت (MOBILITY) اور پھر اقتدار کسی زبان کے حدود کو پھیلاتے اور بڑھاتے ہیں۔ مادری زبانیں تشخص کا سب سے اہم ذریعہ ہوتی ہیں، مگر یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ تاریخی حالات کی وجہ سے مادری زبان کے علاوہ اکتسابی زبانیں بھی تشخص کی حامل ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ وسط ایشیا کی زبانیں زیادہ تر ترکی النسل ہیں مگر وسط ایشیا میں ایک طویل عرصے تک فارسی ادبی زبان رہی۔ ہندوستان میں اردو دراصل دہلی اور مغربی یوپی کی زبان ہے لیکن مسلم بادشاہوں اور پھر زیادہ تر صوفیوں کے ذریعہ سے یہ دکن تک پہنچی اور رفتہ رفتہ شمالی ہند کے ایک بڑے حصے کی شہری زبان بن گئی جس کی ایک عوامی بنیاد کھڑی بولی تھی۔ یہ اردو زبان دراصل ہندوستان کی مشترک تہذیب کی مظہر ہے، مگر رفتہ رفتہ جب شمالی ہند میں ہندوازم کا احیا ہوا تو عام شہری اور ایک خاص دور کی یادگار، اردو زبان سے بھی نئی ہندو نسلوں نے علیحدگی اختیار کی۔ پھر چونکہ اس عرصے میں شمالی ہند کے مسلمانوں نے اسے اپنے مذہبی، تہذیبی، نفسیاتی، علمی اور ادبی اظہار کیلئے بھی استعمال کیا تھا اور فارسی کی جگہ یہ دیسی ریاستوں میں بھی رائج تھی، اسلیے یہ ہندوستانی مسلمانوں کے تشخص کے اظہار کے لیے بھی ایک اہم علامت اور نشان بن گئی۔ اقبال کا مطالعہ اس سلسلے میں دلچسپ ہے۔ انیسویں صدی کے آخر نصف میں پنجاب میں پنجابی کے علاوہ اردو بھی ادبی اظہار کا ایک اہم ذریعہ بن گئی تھی، اور پنجاب نے پنجابی کو ایک بولی کی طرح اور اردو کو ایک ادبی زبان کی طرح برتنا۔ اقبال نے جب شاعری شروع کی تو پنجابی میں نہیں اردو میں۔ اقبال عام بول چال میں پنجابی ہی استعمال کرتے رہے، مگر ان کے ادبی اظہار کا ذریعہ پہلے اردو پھر فارسی رہی اور اردو کو انہوں نے دہلی اور لکھنؤ کی قید سے آزاد کر کے، پنجاب کی اردو کو ایک مستند حیثیت دی۔ یہ نکتہ قابلِ لحاظ ہے کہ آج بھی مغربی پنجاب میں یعنی پاکستانی پنجاب میں پنجابی میں شعروادب کی روایت کی تقویت کے باوجود لاہور، برصغیر میں اردو کا سب سے بڑا اشاعتی مرکز ہے اور اگرچہ مغربی پنجاب میں پنجابی کو علاقائی اور سرکاری زبان بنانے کی تحریک ہے، مگر پنجاب کی ادبی زبان، پنجابی سے زیادہ اردو ہے۔ اسی کے ساتھ ہندوستان میں یوپی اور بہار کے علاوہ مہاراشٹر، آندھرا اور کرناٹک میں نہ صرف اردو بولنے والوں کی قابل لحاظ تعداد موجود ہے، اردو میں ابتدائی تعلیم اور ثانوی تعلیم کا انتظام شمالی ہند سے زیادہ تسلی بخش ہے اور ہند میں کوئی ریاست ایسی نہیں ہے جہاں اس ریاست کے کچھ مسلمان، علاقائی زبان جاننے کے باوجود اردو زبان بولتے اور پڑھتے نہ ہوں اور اسے اپنے اسلامی تشخص کے لیے ضروری نہ سمجھتے ہوں۔ کہنا یہ ہے کہ مختلف اسباب کی بناء پر جن کے حسن و قبح سے یہاں بحث نہیں، تشخص میں زبان کے رول اور ہندوستانی مسلمانوں کے تشخص میں اردو کے رول کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ جیسا کہ قاموس الکتب شائع کردہ انجمن ترقی اردو پاکستان سے ظاہر ہوتا ہے، مسلمانوں کا مذہبی

سرمایہ اردو میں اب عربی، فارسی، ترکی زبانوں کے مذہبی سرمائے سے کسی طرح کم نہیں ہے، یہ تو ظاہر ہے کہ یہ پڑھے لکھے طبقے کی بات ہو رہی ہے، مگر ELITISTS یا اختصاصی طبقے کی تہذیبی اہمیت کو تہذیبوں کے ارتقاء میں جو رول ہے ظاہر ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں کے عالم اسلامی کے رشتے کا اظہار زیادہ تر اردو زبان میں ہوا ہے۔ جنگ طرابلس، جنگِ بلقان، خلافت تحریک، ترکِ موالات، ہندوستان چھوڑ دو، پاکستان کی تحریک، ترقی پسند تحریک، پنجاب میں پنجابی اور ہندی کی جنگ، سب اردو میں منعکس ہوتی ہیں۔ جدیدیت کی رو بھی ہندوستان اور پاکستان میں مشترک ہے۔

اقبال نے مولوی عبدالحق کو یہ مشورہ دیا تھا کہ انجمن ترقی اردو ہند کا صدر دفتر دہلی کے بجائے لاہور میں قائم کیا جائے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال اردو کے ہندوستانی مسلمانوں کے تشخص میں اہم رول سے واقف تھے۔ مولانا آزاد نے بھی مسلمانوں کے مخصوص مذہبی اور کلچرل دائرے میں ایک خاص ہستی رکھنے پر زور دیا تھا، اور یہ بھی کہا تھا کہ اس میں کسی مداخلت کو گوارا نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ مولانا آزاد اور اقبال دونوں کے ذہن میں قومی تشخص، مسلم تشخص اور تہذیبی یا لسانی تشخص کا مسئلہ بالکل واضح تھا۔ تشخص کے ان ابعاد کو اس طرح قبول کرنا چاہیے جس طرح ایک شخصیت نے مختلف اور بعض اوقات متضاد عناصر کی موجودگی کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ اسی لیے اقبال اور مولانا آزاد سیاسی میدان میں ایک دوسرے سے خاصے الگ ہونے کے باوجود اسلامی تشخص اور قومی تشخص کے زمرے میں ایک دوسرے سے خاصے قریب ہیں۔ اقبال نے ایشیائی تشخص کی جو بات کی ہے، وہ دراصل وسط ایشیا اور مغربی ایشیا کے تہذیبی سرمائے کی بات ہے، اس کو دوسرے الفاظ میں اسلامی تہذیب کے سرمائے کی بات کہا جاتا ہے۔ اقبال اور آزاد دونوں صرف اسلامی عقاید یا عبادات یا اسلامی قوانین کی بات نہیں کرتے، وہ اس تہذیبی سرمائے کی بات کرتے ہیں جو اسلامی دنیا کی دین ہے اور جس میں عرب و عجم دونوں شامل ہیں۔ تشخص کے ان ابعاد میں تصادم بھی ہوتا ہے، مگر اس کے باوجود ان کی بقائے باہمی (CO-EX ISTENCE) صرف خوش فہمی نہیں، ایک روزِ روشن کی طرح بدیہی بات بھی ہے۔

آخر میں، میں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ہندوستانی مسلمانوں کے لیے قومی تشخص تنہا گوارا نہیں۔ اسلامی تشخص کے ساتھ اور اس کی معنویت کو کم کیے بغیر ہی گوارا ہوتا ہے، اس سے ہندوستانی قومیت کے جلوۂ صد رنگ میں اسلامی تشخص کے چاند سورج کو ہندوستانی قومیت کے ہر جامع اور معنی خیز تصور میں ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔

عالم خوندمیری

تشخص اور تنوع

تشخص (IDENTITY) کی اصطلاح، ہماری عام زبان کا ایک ایسا حصہ بن گئی ہے جس کو ہم ایک امرِ واقعہ کے طور پر تسلیم کر لیتے ہیں "تشخص کا بحران" (INDENTITY CRISIS) ہمارے نزدیک عصرِ حاضر کا ایک ایسا المیہ ہے جس کے نقوش کی ہم اپنے ادب اور فن اور تہذیب کے ہر شعبہ میں تلاش کرتے ہیں ہماری یہ تلاش اور جستجو اس بنا پر یکسر بے معنی نہیں ہے کہ جہاں پچھلی ایک صدی میں ہم نے "ذات" کا عرفان حاصل کیا ہے وہیں ہم نے اس ذات کو بکھرا ہوا اور منتشر بھی پایا ہے۔ اس انتشار ذات کا ایک اہم پہلو یہ بھی ہے کہ اب ہم "ذات" کو اس کائنات یا عالم سے جس سے ہم وابستہ اور منسلک ہیں اور جس کے بغیر "ذات" ایک بے سہارا موجود بن جاتی ہے بے گانہ بھی محسوس کرنے لگے ہیں۔ بے گانگی اور عرفانِ ذات ہمارے وجود کے ایسے اجزاء بن گئے ہیں جنہیں ہم ایک دوسرے سے جدا کرنے میں اپنے آپ کو ناکام محسوس کرتے ہیں۔ یہ واقعہ صرف دانش وروں کے ایک مختصر سے گروہ تک محدود نہیں رہا ہے بلکہ اب یہ ہر اس فرد کی تقدیر بن گیا ہے جس پر موجودہ تمدن نے کسی نہ کسی طرح راست یا بالواسط اپنا اثر ڈالا ہے الفاظ یا اصطلاحیں بے سبب عام زبان کے جزو نہیں بن جاتیں، زندگی کے تجربات، انہیں زبان میں داخل کرتے ہیں اور زندگی کے بہاؤ سے ان میں معانی کا ایک نیا رنگ بھی پیدا ہو جاتا ہے۔

اسی بناء پر یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ ہم ایسے الفاظ کے بارے میں سنجیدگی سے غور کریں اور ان میں جو جہانِ معانی پنہاں ہے ان کی تلاش کریں۔ اس مختصر مضمون کا صرف یہی مقصود ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ہمارا نقطۂ آغاز (POINT OF DEPARTURE) کیا ہو، یہ سوال اس لیے اہم ہے کہ تشخص جہاں انفرادی شخصیت کا مسئلہ ہے وہیں یہ انسانی اجتماع یا (COLLECTIVITY) سے بھی وابستہ ہے۔ ان دو مختلف

سطحوں پر جہاں چند معانی مشترک ہیں وہیں یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ جہاں گفتگو کی سطح بدلی وہیں نئے معانی اور مفہوم بھی اُبھر آئے یا اُن کے معیار بدل گیے۔ اگر ہم سہولت کی خاطر صرف ایک سطح پر غور کرنے لگیں تو اندیشہ ہوتا ہے کہ ہم تحلیلیت یا (REDUCTIONISM) کا شکار ہو جائیں ۔ ـــ اس بحث میں الجھے بغیر ابتدا ہی میں اس امر کی وضاحت کافی ہوگی کہ ہم فرد اور اجتماع کی علیحدہ وحدتوں کو تسلیم کرتے ہوئے ان میں ایک جدلیاتی ربط کو فرض کر سکتے ہیں اور جماعت کو افراد کا ایک ہنگامی ظہور یا جدلیاتی EMERGENT قرار دے سکتے ہیں۔ اسی لیے یہ بے جا نہ ہوگا کہ ہم فرد کو اپنی بحث کا نقطۂ آغاز بنائیں اور فرد سے اجتماع کی جانب اپنا سفر جاری رکھیں۔ فرد کی زندگی میں تشخص کا مسئلہ وہاں پیدا ہوتا ہے جہاں وہ اچانک سوچتا ہے میں کون ہوں اور غیر سے میرا ربط کیا ہے۔ اگر غیر نہ ہو تو شاید یہ مسئلہ ہی پیدا نہ ہو اور زبان میں صیغۂ واحد متکلم بے معنی بن جائے۔ لیکن صیغۂ واحد متکلم کا بھی ایک مقام ہے اور صیغۂ واحد مخاطب اور غائب کا بھی۔ ان میں کامل عینیت نہ صرف زبان کو معدوم کردے گی بلکہ خود عالم یا WORLD کی نوعیت بھی بدل جائیگی۔ اس لیے یہ مفروضہ بے معنی نہیں کہ ان صیغوں میں کامل عینیت کم از کم زیست کی سطح پر موجود عالمی نظام WORLD ORDER کے مغایر ہے فرد اور غیر دونوں تشخص کے حامل ہیں اور ان دونوں میں ایک ربط بھی ہے۔ بحث کو مختصر کرتے ہوئے صرف یہ وضاحت کافی ہے کہ تشخص اور غیریت (IDENTITY AND OTHERNESS) کی بنیادوں کی تلاش ہم ان دونوں کے علیحدہ حافظوں اور ان کے جداگانہ اجسام میں کر سکتے ہیں۔ وہ جس نے اپنا حافظ کھو دیا وہ تشخص سے عاری ہوگیا اس طرح وہ جس نے اپنا جسم معدوم کر دیا وہ بھی تشخص سے بے نیاز ہو گیا۔ میری اپنی انفرادی زندگی بڑی حد تک ان دو جداگانہ ہونے والے اجزا سے عبارت ہے، لیکن یہاں ایک معماتی واقعہ یہ بھی ہے کہ حافظ اور جسم دونوں کے لیے ثبات اور تغیر ضروری اور لازمی شرائط یا CONDITIONS ہیں۔ تسلسل کا نقطہ ثبات اور تغیر کے جدلیاتی ربط کا مظہر ہے۔ دوسرے لفظوں میں SPATIO - TEMPORAL CONTINUITY یا زمانی و مکانی تسلسل ہی تشخص عطا کرتا ہے اور دو جداگانہ زمانی و مکانی تسلسل، تشخص اور غیریت کی علامتوں کا اظہار کرتے ہیں اسی لیے دو افراد اپنی، الگ الگ سوانح حیات رکھتے ہیں۔ لیکن یہاں ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تشخص اس ثبات کی علامت ہے جو تغیر کے دوران یا زندگی کے بہاؤ میں موجود رہتا ہے یا اُس وحدت کا جو اس سلسلۂ حادثات کو ایک بامعنی ربط کی صورت عطا کرتا ہے۔ اگر ہم پہلے مفروضے کو تسلیم کریں تو اس صورت میں یہ مشکل پیش آتی ہے کہ اس ثبات کا کوئی وجودی مظہر ہمیں ہاتھ نہیں لگتا ہم مزید مفروضوں جیسے روح یا آتما کی کھوج میں لگ جاتے ہیں اور عالم سے ہمارا ربط ٹوٹ جاتا ہے۔ عالم مظہری

بن جاتا ہے اور انفرادی زندگی میں سوانح یا اجتماعی زندگی میں تاریخ اپنا مفہوم برقرار نہیں رکھتے۔ یہاں تشخص عینیت کا مفہوم اختیار کرلیتا ہے اور انسانی زندگی ایک پہلے سے مکمل طور پر لکھی ہوئی کتاب کی ورق گردانی بن جاتی ہے۔ وہ ایک خاص مکان میں اپنا ایک مختصر عرصے کے لیے اظہار کرتی ہے اور پھر ثبات کی نذر ہوجاتی ہے۔ زندگی کے بہاؤ کو معنویت اسی وقت عطا ہوتی ہے جہاں ہم تسلسل کی تلاش ثبات میں نہیں بلکہ بڑھتی ہوئی گراں تر ہوتی ہوئی اور اضافہ پاتی ہوئی وحدت کو تشخص کی علامت قرار دیں۔ اس مفہوم میں تشخص ایک ایسی وحدت کی شکل اختیار کرتا ہے جو زندگی کے تجربات کو چند اقدار کی روشنی میں مسلسل وحدت عطا کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اقدار اور معانی کا ایک نظام تشخص کا دوسرا نام بن جاتا ہے اور یہی نظام تشخص اور تنوع دونوں پر احاطہ کرسکتا ہے دوسرے لفظوں میں تشخص تنوع میں وحدت UNITY AMIDST DIVERSITY کی علامت بنتا ہے اور ثبات اور تغیر کے جدلیاتی ربط کا مظہر بن جاتا ہے۔ اس وحدت کے پھیلاؤ کے لیے ایک زمانی و مکانی نظام لازمی شرط ہے۔ اور چونکہ ہر وحدت کا زمانی و مکانی نظام SPATIO_TEMPORAL ORDER جداگانہ ہوتا ہے اسی لیے ہر وحدت اس کائنات میں اپنا ایک مقام رکھتی ہے اور کوئی وجود لوح جہاں پر حرف مکرر نہیں بنتا۔ یہی زمانی و مکانی نظام اور عالم کی تاریخ میں وہ لمحہ جہاں یہ تشخص اپنا اظہار کرتا ہے اس تشخص کی تقدیر یا DES_TINY۔ کو متعین کرتا ہے یہی تقدیر ایک شخصیت یا ذات یا PERSONALITY کا تشخص بن جاتی ہے دوسرے لفظوں میں تشخص اس تقدیر یا DESTINY کا نام ہے جو تاریخ عالم کے ایک لمحے میں ایک حافظے اور جسم کی وحدت کو اپنی منزل تک پہونچانے میں اور اپنے آپ کو تغیرات کے نظام میں محفوظ رکھنے میں مدد دیتا ہے۔ یہ منزل ہے تاریخ کی اجتماع قدروں کی حفاظت کرتے ہوئے نئی قدروں تک پہونچنا اور حاصل کیے ہوئے جہان معانی کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک نئے جہانِ معانی کی تخلیق کرنا۔ اس مقام پر یہ دعوے بے جا نہ ہوگا کہ ہر فرد امکانی طور پر تشخص تو ضرور رکھتا ہے لیکن حقیقی تشخص اسی وقت ظہور پذیر ہوتا اور عالم وجود میں آتا ہے جہاں حافظ محض ایک یادوں کا انبار نہیں رہتا بلکہ اس زمانی مکانی نظام کو جس میں وہ اپنا وجود رکھتا ہے توسیع دینے اور پھیلانے کی کوشش کرتا ہے وہ تعینات کو توڑتا ہوا نئے تنوعات کو اپنے دامن میں سمیٹنے میں اور ان سے نئی وحدتوں کی تشکیل میں سرگرداں رہتا ہے۔ اگر تشخص صرف حدود گرد و پیش کی دنیا میں سکڑ جائے تو پھر وہ مقامی یا PAROCHIAL نوعیت اختیار کرلیتا ہے اور عالم یا آفاق سے اپنا رشتہ توڑ لیتا ہے۔ یہ تشخص کا اظہار نہیں بلکہ تشخص کا ٹھہراؤ ہے اس ٹھہراؤ کی دوسری صورت یہ ہے کہ تشخص ماضی یا حال کے ایک لمحہ کے اندرون میں مستغرق ہوجائے اور زندگی کے بہاؤ سے بے نیاز ہوجائے دوسری صورت میں وہ ایک منجمد حافظ کی نوعیت اختیار کرلیتا ہے جس کو نفسیاتی تجزیے کی زبان میں طفلانہ رجعت یا INFANTILE REGRESSION

کا نام دیا جا سکتا ہے۔ بسا اوقات وہ واقعہ جس کو ہم تشخص کے بحران یا IDENTITY CRISIS کا نام دیتے ہیں اسی رجعتِ طفلانہ کا اظہار ہوتا ہے، شخصیت زمانے یا تاریخ کے بہاؤ میں اپنی تقدیر کو متعین کرنے میں ناکام ہو جاتی ہے۔ زمانی مکانی تسلسل ٹوٹ جاتا ہے، مکان یا مقام PLACE بے گانہ نظر آنے لگتا ہے جس کی بیشتر صورتوں میں وجہ یہ ہوتی ہے کہ زمانی مکانی تسلسل میں مکاں یکساں نہیں رہتا۔ انسانی مکاں کی غیر یکساں کیفیت HETEROGENICITY ہی اس کو طبعی مکاں سے ممتاز کرتی ہے جس کی ماہیت HOMGENITY ہے۔ مکاں پر زماں یا TIME کے AGRESSIVE ENCOUNTER کا نتیجہ تاریخ ہے۔ اسی لیے تاریخ صرف زماں سے نہیں بلکہ زماں مکان تسلسل سے تشکیل پاتی ہے۔ اس مقام پر ہم انفرادی تشخص سے اجتماعی تشخص کی جانب اپنے سفر کا آغاز کر سکتے ہیں جس طرح انفرادی تشخص کے لیے کسی روحی جوہر یا SOUL SUBSTANCE کے مفروضے کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح اجتماعی تشخص کے لیے کوئی اجتماعی ذہن GROUP MIND یا کوئی پُر اسرار اجتماعی جوہر درکار نہیں ہے۔ اجتماعی تشخص GROUP IDENTITY اجتماعی تاریخی تہذیبی حافظ اور کسی اجتماع کے SPATIO-TEMPORAL ORDER زمانی مکانی نظام سے تشکیل پاتا ہے۔ اگر اجتماعی تہذیبی حافظ انفرادی حافظ کا COUNTERPART ہے تو مخصوص زمانی مکانی نظام انفرادی جسم کا۔ جس طرح انفرادی حافظ کے لیے ایک جسم اور "مکان" یا PLACE درکار ہے اسی طرح اجتماعی تہذیبی حافظ کے لیے ایک زمانی مکانی نظام بھی ایک ناگزیر ضرورت ہے۔ کوئی انسانی AGGREGATE یا مجموعہ اس وقت تک اجتماع یا GROUP کی صورت اختیار نہیں کرتا جب تک کہ ایک تہذیبی حافظ اس کے پس منظر میں موجود نہ ہو۔ اسی مشترک و تہذیبی حافظ سے اجتماعی تشخص ایک زمانی مکانی نظام میں ایک مخصوص اور قابلِ شناخت پیکر اختیار کرتا ہے اور گماں گذرتا ہے کہ شاید انفرادی ذہن کی طرح کوئی اجتماعی یا گروہی ذہن بھی موجود ہو لیکن مشترک تہذیبی حافظ افراد کے ایک خاص زمانی مکانی نظام میں تسلسل کا نتیجہ ہے کوئی پُر اسرار وجود نہیں۔ انفرادی حافظ کی طرح مشترک تہذیبی حافظ بھی گہری ہوتی ہوئی گراں تر ہوتی ہوئی اور وسیع تر ہوتی ہوئی وحدتوں کو اپنے اندر سمیٹتا اور اس عمل میں زمانی مکانی نظام کو بھی وسیع تر کرتا ہے۔ یونانی تہذیب کے آغاز سے بیسویں صدی کے آخری دور تک مغربی تشخص WESTERN IDENTITY اس عمل کی ایک نمایاں مثال ہے۔ قومی اور گروہ داری رقابتوں، باہمی جنگ و جدل، کشت و خون اور تیز رفتار سماجی معاشی تبدیلیوں کے باوجود اور لسانی تنوع کے باوصف مغرب اپنی ایک IDENTITY یا تشخص رکھتا ہے۔ یہاں اس تشخص کے عوامل ترکیبی سے بحث نہیں صرف اس امر کی جانب اشارہ مقصود ہے کہ مخصوص تہذیبی حافظ اور مخصوص زمانی مکانی نظام اور ان دونوں کا تعامل ایک ایسے تشخص کو جنم دیتا اور برقرار رکھتا ہے جس کی شناخت

یا IDENTIFICATION میں ناقابل حل مشکل پیش نہیں آتی یہ تشخص، تنوع میں، وحدت یا تنوع تشخص کی ایک مثال فراہم کرتا ہے اسی سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ اگر اجتماعی تہذیبی حافظ طاقت ور ہو اور اس کو شکست دینے والی قوتیں کمزور ہو تو تشخص خود کثیر تشخصات یا PLURAL IDENITIES کو اپنے اندر محفوظ رکھ سکتا ہے اور ان میں ایک جدلیاتی ربط برقرار رہ سکتا ہے۔ یہ جدلیاتی اتحاد در تضاد UNITY OF OPPOSITES کی ایک تاریخی علامت بن جاتا ہے۔ یہاں اس امر سے انکار نہیں کہ ارضی قومیت TERRITORIAL NATIONALISM نے اس تشخص کو بار ہا دھکا پہونچایا ہے لیکن ایک مشترک تہذیبی ورثے کے شعور نے اس تشخص کو مکمل طور پر منتشر ہونے سے بچالیا۔ صنعتی انقلاب اور ایک مشترک ٹکنولاجیکل نظام خود اس مشترک تہذیبی ورثہ کے اجزا بن چکے ہیں۔ لیکن یہاں ایک اہم نکتہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر مغرب صنعتی انقلاب سے نہ گذرا ہوتا اور مشترک ٹکنولاجیکل نظام نہ ابھرا ہوتا تو کیا اجتماعی تہذیبی حافظ زمانے کی دست برد سے محفوظ رہ سکتا۔ کھلی ہوئی بات ہے کہ مغربی تشخص کے یہی دو اجزاء یعنی صنعتی انقلاب اور مشترک ٹکنولاجیکل نظام، مکانی زمانی تسلسل یا SPATIO-TRMPORAL ORDER یا CON-TINUITY کی علامتیں ہیں۔ اسی لیے مغرب میں رجعت طفلانہ کا جس کو صحافتی زبان میں احیا پرستی کہا جاتا ہے امکان کم نظر آتا ہے۔ بات کو واضح کرنے کے لیے صرف ایک اشارہ کافی ہے سرمایہ داری نظام کا بحران مغرب کو نیدرل نظام کی جانب بھکائے گا نہیں۔ کیونکہ بالآخر سرمایہ داری اور کمیونزم دونوں مغربی تشخص کے تنوع کی مثالیں ہیں اور EURO COMMUNISM اس تنوع کی ایک تخلیقی علامت!

مشرقی تشخص ایک دوسری صورت حال کی تصویر پیش کرتا ہے ایک عرصہ دراز تک یہاں تشخص اور ثبات مرادف قرار دیے گئے۔ مشرق کے مختلف حصوں میں جو تہذیبی تصور نظر آتی ہے اور جس کو عام طور پر تشخص کے بحران کا نام دیا جاتا ہے وہ ایک اعتبار سے معانی کے اسی انتشار یا گنجلک کا نتیجہ ہے۔ یہاں تہذیبی حافظ تو رہا لیکن حافظ صرف ماضی کے تجربات کی حفاظت کے مترادف قرار پایا، وہ بڑھتی ہوئی وحدتوں کا اظہار نہیں بنا۔ زمانی مکانی نظام تو تھا لیکن زماں پر مکاں کا تسلط رہا اور زمین کی حکمرانی۔ زمانی مکانی نظام نے ایک تسلسل میں اظہار نہیں پایا ایک جامد نظام میں محصور رہا۔

اقبال نے اپنے ایک خطبہ میں ابدی قدروں یا تبدیلی کے اصول کے جدلیاتی ربط اور ان کے تصادم پر ان لفظوں میں اظہار خیال کیا ہے:

"THE ULTIMATE SPIRITUAL BASIS OF ALL LIFE AS CONCEIVED

BY ISLAM IS ETERNAL AND REVEALS ITSELF IN VARIETY AND CHANGE. A SOCIETY BASED ON SUCH A CONCEPTION OF REALITY MUST RECONCILE, IN ITS LIFE, THE CATEGORIES OF PERMANANCE AND CHANGE. IT MUST POSSESS ETERNAL PRINCIPLES TO REGULATE ITS COLLECTIVE LIFE: FOR THE ETERNAL MUST GIVE US A FOOT-HOLD IN THE WORLD OF PERPETUAL CHANGE. BUT ETERNAL PRINCIPLES WHEN THEY ARE UNDERSTOOD TO EXCLUDE ALL POSSIBILITIES OF CHANGE WHICH ACCORDING TO THE QURAN IS ONE OF THE GREATEST "SIGNS OF GOD," TEND TO IMMOBILISE WHAT IS ESSENTIALLY MOBILE IN ITS NATURE THE FAILURE OF EUROPE IN POLITICAL AND SOCIAL SCIENCE ILLUSTRATES THE FORMER PRINCIPLE, THE IMMOBILITY OF ISLAM DURING THE LAST 500 YEARS ILLUSTRATES THE LATTER. WHAT THEN IS THE PRINCIPLE OF MOVEMENT IN THE STRUCTURE OF ISLAM, THIS IS KNOWN AS 'IJTEHAD'

اقبال نے جن لفظوں اسلام اور مغرب کی جو تصویریں پیش کی ہیں وہ شاید آج کے اسلامی مشرق کی پوری طرح عکاسی نہیں کرتیں اور مغرب کی تصویر کچھ حد تک مسخ شدہ (DISTORTED) نظر آتی ہے اس سے ہٹ کر ابدی اصول" کی اصطلاح بھی ذرا سی ترمیم طلب ہے' اس کے بجائے ہم ABIDING PRINCIPLES کی ترکیب استعمال کریں تو اسلامی مشرق اور مغرب میں ایک حد تک یکسانی نظر آتی ہے دونوں ان اصولوں کے حامل ہیں لیکن ایک نے ان اصولوں اور تغیر کے جدلیاتی ربط کو پالیا ہے اور دوسرے نے اب تک اس میں کامیابی حاصل نہیں کی ہے اسی لیے مغرب میں ہمیں فرد کے تشخص کا تو بحران نظر آتا ہے لیکن جہاں تک مغرب کے ترقی یافتہ سماج کا سوال ہے وہاں ادارات ۔INSTITUTIONS۔ کے ذریعے گروہی تشخص کے تصادم پر بڑی حد تک قابو پالیا گیا ہے ۔ اقبال کے بعد مشرق اور خصوصاً

اسلامی مشرق مسلسل تغیر کا مقابلہ کر رہا ہے۔ جس کا اقبال نے خطبات کے بعد کی شاعری میں اظہار کیا ہے۔ مثلاً (ساقی نامہ) لیکن یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ اسلامی مشرق نے آج تک بھی دیرپا اصولوں اور تغیر کے درمیان ربط کے عرفان میں کامیابی حاصل نہیں کی ہے۔ اس کی ایک مثال اسلامی اور غیر اسلامی مشرق کے تقابل سے بڑی حد تک واضح ہوتی ہے۔ اگر یہاں ہم بحث کو DISTORTION (انحراف) سے محفوظ رکھنے کے لیے صرف ان غیر اسلامی سماجوں پر نظر رکھیں جنہوں نے غیر کمیونسٹ NON - COMMUNIST راستہ کو اپنایا ہے تو شاید مسئلہ بڑی حد تک واضح ہو جائے۔ غیر اسلامی اور اسلامی سماج دونوں کسی نہ کسی طرح تشخص کے بحران کا شکار ہیں کیونکہ ان دونوں سماجوں میں تہذیبی حافظے کے شعور اور زمانی مکانی تسلسل کے درمیان ربط ٹوٹتا ہوا نظر آتا ہے۔ بحث کو واضح کرنے کے لیے ایک طرف ہندوستان کا تہذیبی نقشہ سامنے رکھ سکتے ہیں اور دوسری طرف اسلامی مشرق کا پہلی مثال میں ایک اہم ABI-DING PRINCIPLE - وحدت یا UNITY کا ہے اور دوسری طرف دین کی جامعیت کا۔ پہلی مثال میں اہم مسئلہ وحدت در تنوع UNITY IN DIVERSITY کے اصول کی حفاظت ہے تو دوسری طرف معاملہ تنوع کے انکار کا۔ پہلی مثال میں حل یہ ہو سکتا ہے کہ مسلمہ اداروں جیسے وفاقی تشکیل یا (FEDERAL STRUCTURE) کی اس طرح توسیع کی جائے کہ وہ ان تنوعات یا DIVERSITIES کو اپنے اندر سمو سکے اور ہر گروہ اپنے تہذیبی حافظ اور مکانی زمانی تسلسل کو ٹوٹتا ہوا محسوس نہ کرے یا وفاقیہ یا FEDERALISM کے تصور میں ایسی لچک پیدا کی جائے کہ وہ وحدتوں کو ذیلی قومیتوں کی نوعیت عطا کر سکے اور عظیم تر ارضی وحدت یا GREATER TERRIT-ORIAL UNITY کو ایک ابدی اصول کا درجہ نہ دیا جائے۔ اس مثال میں مسئلہ یا PROBLEM ارضی قومیت کو جسے اقبال نے EARTH - ROOTEDNESS کا نام دیا ہے اور تہذیبی وحدتوں کے درمیان تصادم کا ہے اور ان کے حل کے لیے پچھلی تاریخ سے نہیں بلکہ عصر حاضر کے تجربات سے جن کا اظہار ادارات میں ہوتا ہے مدد لی جا سکتی ہے لیکن اسلام میں صورت حال مختلف ہے یہاں تصویر کافی پیچیدہ اور فن کی زبان میں SURREALISTIC نظر آتی ہے۔ فرد اور گروہ دونوں ماضی کے جبر کا شکار ہیں۔ ایک طرف وہ جنہیں ابدی اصول کہا جاتا ہے فرد کی تخلیقی صلاحیتوں پر روک لگاتے ہیں تو دوسری طرف گروہوں کی نئی آرزوؤں اور تمناؤں کو ابدی اصولوں سے انحراف کا نام دیا جاتا ہے۔ اقبال کی بصیرت اسلام کے صرف غیر ارضی پہلو پر کوز رہی اور اس نے فرد اور گروہ کی زندگی کے دوسرے اصول PLACE کو کمتر اہمیت کا مستحق قرار دیا۔ ہر چند اقبال نے اپنے اسی خطبہ میں ارضی قومیت سے مصالحت کی کوشش کی ہے لیکن تبدیلی کے جس اصول کی طرف اشارہ کیا ہے یعنی اجتہاد وہ بھی ایک اعتبار سے حال کا حل ماضی میں تلاش

کرنے کے مرادف ہے۔

یہاں سوال یہ ہے کہ کیا اسلامی دنیا یا اس کے مختلف حصے خود ایک مستقل تشخص یا IDENTITY کے حامل ہیں یا یہ ایک MONOLITHIC IDENTITY کی تصویر فراہم کرتے ہیں جس امر کو ہم اسلامی تشخص قرار دیتے ہیں وہ خود ایک CLUSTER OF IDENTITIES ہے ایسے تشخصات کا جن کے تہذیبی حافظے بھی جدا ہیں اور SPATIO-TEMPORAL CONTINUITY بھی مختلف، اسی لیے اجتہاد کے ادارے یا تصور کو مشکل ہی سے تغیر اور تشخص کے تصادم کا حل قرار دیا جا سکتا ہے، سنی اسلام پر کسی نہ کسی طرح علماء کی گرفت برقرار رہے گی اور شیعہ اسلام امامت، فقیہ کے تصور میں اسیر رہے گا۔ یہاں اقبال کی بصیرت کچھ دور تک ہی ہماری رہنمائی کر سکتی ہے لیکن خود ماضی کے پیدا کردہ تضادات میں گھر جاتی ہے۔ اقبال نے نئے دور کی آواز سنی تھی جس کی جھلک ہمیں اُس کے اسی خطبہ میں نظر آتی ہے، لیکن اُس نے حل ماضی کے ایک INSTITUTION میں تلاش کیا۔ اس مضمون کا ایک پیش مفروضہ PRESUPPOSITION یہ ہے کہ اسلامی سماج کے لیے سیاسی، سماجی اور تہذیبی مسایل کا کوئی ایسا حل تلاش کرنا آسان نہیں ہے جس کو ہم اسلامی حل کا نام دے سکیں، اسی لیے حسبِ ذیل PROPOSITIONS پر نظر رکھنا ہوگی:-

۱. اس وقت کوئی ایسا وجود نہیں ہے جس کو ہم قطعی معنوں میں اسلامی دنیا کا نام دے سکیں،

۲. جس خطۂ ارض کو ہم اصطلاحی آسانی کی خاطر اسلامی دنیا کا نام دیتے ہیں وہ خود کئی دنیاؤں کا مجموعہ ہے۔

۳. اسلام کے ABIDING اصول اُس کے قانونی نظام میں نہیں ڈھونڈے جا سکتے بلکہ انہیں اس کے اخلاقی اور روحانی VISION میں ڈھونڈا جانا چاہیے جن کا اظہار متنوع ادارات میں ہو سکتا ہے۔

۴. اسلام ایک توانا اخلاقی اور روحانی نظام تو عطا کر سکتا ہے لیکن کوئی نیا عالمی نظام یا WORLD ORDER فراہم نہیں کر سکتا۔

ان مفروضوں کی روشنی میں اسلامی تشخص یا ISLAMIC IDENTITY اپنا اظہار علاقائی یا مکانی تنوعات ہی میں کر سکتا ہے ارضی قومیت جس کو اقبال نے EARTH - ROOTEDNESS کا نام دیا ہے، اس وسیع تر اسلامی تشخص کے لیے ایک ضروری شرط ہے، تمدن صرف زمانی CATEGORY نہیں ہے زمانی مکانی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ ایک STRUCTURE ہے اور ہر STRUCTURE مکاں یا PLACE کا متقاضی رہتا ہے۔ خود اقبال کو جس نے اپنی شاعری میں قومیت کے تصور کے خلاف اپنی شاعرانہ آواز بلند کی تھی، خطبات میں اس اصول کو تسلیم کرنا پڑا۔ اس لیے کہ وہ خطبات میں RIGOROUS فلسفیانہ فکر کر رہا تھا۔ اس نے جب فلسفیانہ فکر کی تب محسوس کیا کہ اسلامی

تشخص، محض روحانی اصول کے طور پر کارفرما نہیں رہ سکتا اس کی شناخت یا IDENTIFICATION کے لیے قوتیوں کا STRUCTURE ضروری ہے، اور وہ اپنا اظہار مختلف صورتوں یا قالبوں ہی میں کر سکتا ہے۔ تہذیبی حافظ محض آفاقی یا COSMOPOLITAN نہیں ہو سکتا یہ صرف زمانی تسلسل میں محفوظ نہیں رہ سکتا اس کے تاریخی بننے کے لیے مخصوص مکانی نظام بھی ایک لازمی شرط ہے تاریخ دراصل SPACE. TIME STRUCTURE ہے اور اسی لیے کوئی بھی مفکر جو RIGOROUS THINKING کرنے پر مائل ہو اس STRUCTURE سے اپنے آپ کو بے نیاز نہیں کر سکتا۔ اقبال کی سیاسی فکر کا وہ لمحہ بڑا اہم ہے جب اس نے اسلام کی روح کی بازیافت کے لیے ایک مخصوص خطۂ ارض کی ضرورت کو محسوس کیا ایک اعتبار سے یہ لمحہ ان شاعرانہ لمحات کا انکار ہے جب اس نے مردِ مومن کیلئے دلی اصفہان اور سمرقند کی شرط سے انکار کیا تھا۔ فکری اعتبار سے یہ اس بات کا اعتراف تھا کہ جہاں نفسی کیفیت زمانی دوراں یا DURATION میں کشف حاصل کرتی ہے وہیں تمدنی یا تاریخی فرد ایک STRUCTURE کا طالب ہوتا ہے۔ جس کے لیے PLACE درکار ہے۔ اسی لیے شخصیت کے قومی اور علاقائی پہلوؤں میں کوئی بنیادی تضاد نہیں ہے۔

اقبال کا ایک دوسرا اہم فکری تقاضا جس کو اس نے فرد کی روحانی یا نفسی آزادی۔ SPIRITUAL EMANA-PATION۔ کا نام دیا ہے، ایک اور سمت کی جانب بھی اشارہ کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ وہ اپنی روحانی زندگی کے تقاضوں کی تکمیل کے لیے ایک SUPER-IMPOSED جماعت یا اجتماع سے جس کا کوئی ارضی مرکز نہیں ہے زیادہ سے زیادہ آزادی حاصل کرے، مختصر لفظوں میں روحانی آزادی، فرد اور ایک بین الاقوامی امّت کے تضاد کا شکار بن جاتی ہے۔ خودی کے اسرار بے خودی کے رموز کے شکار ہو جاتے ہیں، شاید یہی وجہ تھی کہ خطبات میں اقبال نے بالآخر امّت کو ایک LEA-GUE OF NATIONS کا STATUS عطا کرنا چاہا لیکن اگر ہم اس تاریخی واقعہ کو اپنی نظر کے سامنے رکھیں کہ اسلامی تشخص، تاریخ کے بہاؤ میں متضاد اور متصادم تشخصات کی ایک مثال ہے تو اس صورت میں جمیعتہ اقوام کا یہ تصور کسی روحانی تقاضے کی تکمیل یا تشفی نہیں کر سکتا۔ اقبال نے اس بات کا اعتراف تو نہیں کیا لیکن یوں محسوس ہوتا ہے کہ اس نے غیر شعوری طور پر اسلامی دنیا کے لیے ایک غیر قومی کلیسا کی ضرورت کو فرض کر لیا تھا۔ لیکن اسلام کی صورت میں، ایسی جمیعتہ اقوام وہی فرائض انجام دے گی جو کوئی بھی دوسری علاقائی جمیعت کر سکتی ہے اس لیے اس کے وسیلے سے ایک آفاقی یا کلی اسلامی تشخص کی ضمانت حاصل نہیں ہو سکتی۔ جب اقبال نے اپنے اسی خطبہ میں، جس کی طرف پچھلے صفحوں میں اشارہ کیا گیا ہے ریاست اور دین کی جدائی کے اصول سے مصالحت کر لی تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہیے تھا کہ وہ اسلامی تشخص کے لیے ایک روحانی اخلاقی اصول کو کافی تصور کر لیتا اور ISLAMIC POLITY کے غیر تاریخی تصور سے دستکش

ہو جاتا ۔ اس صورت میں پہلے چار خطبات میں انسانی فرد کے روحانی ارتقاء کی جو سمت متعین کی تھی اور جس کے لیے راہ دریافت کی تھی اُس کی اہمیت میں مزید اضافہ ہو جاتا ہے۔ آسان لفظوں میں، اسلامی فرد کسی بھی ارضی تشخص کا پابند ہوتے ہوئے وجدان اور کشف کی سمّت میں گام زن ہو سکتا ہے ۔ اور یہی اسلامی صوفیا کا راستہ تھا۔ اس صورت میں اقبال کا مثالی فرد ایک نیا رُوحانی تشخص حاصل کرتا جو صحیح معنوں میں EARTH ROOTEDNESS سے آزاد ہوتا اور ایک معتبر آفاقیت کا حامل ہوتا ۔ لیکن مشکل یہ تھی کہ خود اقبال کی IDENTITY کئی IDENTITIES کا مجموعہ تھی اور ان میں سے ہر IDENTITY اپنا حصّہ طلب کر رہی تھی۔

★

ضیاء الحسن فاروقی

بدلتی ہوئی دنیا میں تشخص کا مسئلہ

جس طرح افراد کے تشخص کی ایک صورت ہوتی ہے اسی طرح جماعتوں اور قوموں کے تشخص کی بھی ایک صورت ہوتی ہے۔ بدلتی ہوئی دنیا میں فرد کے لیے حالات سے مطابقت کا مسئلہ ہوتا ہے بالکل اسی طرح ایک وسیع سطح پر جماعتیں، ملتیں اور قومیں بھی اس مسئلہ سے دوچار ہوتی ہیں۔ انسان نے جب پہلی بار عالم فطرت کی نیرنگیوں کو دیکھا تھا۔ اسی وقت سے اسے اس مسئلہ کا سامنا ہے۔ پھر جب زندگی کی ضرورتوں نے اسے مل کر رہنا سکھایا اور رفتہ رفتہ بستیاں بسیں، معاشرہ وجود میں آیا، زندگی کا کاروبار چلانے کے لیے معاشرہ کی تنظیم ہونے لگی تو پہلے فرد نے نئے حالات سے مطابقت کی اور پھر بستیوں اور معاشرتوں کو بھی اس عمل سے گزرنا پڑا۔ اس وقت سے لے کر آج تک یہ سلسلہ جاری ہے اور نہ معلوم کب تک جاری رہے گا۔ کارجہاں بہرحال دراز ہے، نہ ابتدا کی خبر ہے اور نہ انتہا معلوم ہے۔

حالات سے مطابقت میں فرد کو بھی مشکلیں پیش آتی ہیں اور جماعتوں اور قوموں کو بھی۔ فرد کی قوت حافظہ مطابقت کے اس عمل میں اس کی مدد بھی کرتی ہے اور اڑچنیں بھی ڈالتی ہے قوموں کی تاریخ کے تجربوں کی سرگذشت ہوتی ہے اور جیسے فرد کی قوت حافظہ کے مماثل کہا جا سکتا ہے ان کی اپنی زندگی میں یہی رول ہوتا ہے۔ آیئے قدرے اس اجمال کی تفصیل ہم تعلیمات قرآنی اور مسلمانوں کی تاریخ سے سمجھنے کی کوشش کریں کہ سمینار کے موضوع کا اشارہ اسی طرف ہے۔

مسلمانوں کی تاریخ بھی تسلسل اور تغیر کے نشیب و فراز سے اسی طرح گذری ہے جیسے قانون فطرت کے مطابق دنیا کی دوسری قومیں گزرتی رہی ہیں۔ اس وقت مسلمانوں کے سامنے سب سے بڑا مسئلہ یہی ہے کہ وہ آج کی ہر

آئی بدلتی ہوئی دنیا میں کس طرح اپنی انفرادیت یا اپنے تشخص کو برقرار رکھتے ہوئے نئے حالات سے مطابقت پیدا کریں۔ اس بات کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ کس طرح نئے حالات سے ایسی مطابقت پیدا کریں کہ اسلامی ثقافت کا تاریخی تسلسل بھی باقی رہے اور عہدِ جدید کے تقاضوں کے مطابق فعال مفید اور ترقی یافتہ شہریت کے مطالبے بھی پورے ہوں۔

یہاں اس بات کو بھی ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ تعلیمات قرآنی کے مطابق یہ کائنات کیا ہے، زندگی کیا ہے، انسان کا اس کائنات اور زندگی میں کیا مقام اور مرتبہ ہے اور زمانے کے سیل رواں میں اس سے کیا توقعات وابستہ کی جاتی ہیں۔ یہ بات واضح ہو جائے تو ہمیں اسلامی ثقافت کے بنیادی عناصر کو سمجھنے میں آسانی ہوگی۔ اسلام میں وحی الہی کو بنیادی حیثیت حاصل ہے اور یہی اساس ہے جس پر اسلامی ایمانیات کی پوری عمارت کھڑی ہے۔ وحی وہ واسطہ ہے جس کے ذریعہ بندے کا خدا سے تعلق قائم ہوتا ہے اور وہ خدا کے ساتھ زندگی کی تعمیر و ارتقاء میں شریک ہو جاتا ہے۔ بظاہر یہ بات مشرکانہ معلوم ہوتی ہے لیکن غور سے دیکھئے تو یہ خالص اسلامی حقیقت ہے۔ اس لیے کہ یہ شرکت اتنی ہی بامعنی اور نتیجہ خیز ہوگی جتنی کہ ذات الہی سے بندہ کی قربت ہوگی اور وحی الہی یا دوسرے لفظوں میں قرآن کی گہرائیوں میں جو اللہ کا کلام ہے، بندہ کی نظر ہوگی۔ مسلمانوں کے عقیدہ کے مطابق انبیاء علیہم السلام وحی الہی کے امانت دار تھے اور انبیاء علیہم السلام پر وحی کے ذریعہ جس طرح مشیت الہی منکشف ہوئی اور جس انداز پر وہ تاریخ انسانی کی تشکیل میں شریک ہوئے وہ تاریخ عالم کا سنہری باب ہے۔ ایک طرف تو انبیاء کا یہ عظیم الشان رول تھا اور دوسری طرف خدا کی بندگی میں وہ اس قدر ڈوبے رہتے تھے کہ اپنی راتیں جاگ کر اور رو رو کر گذارتے تھے اور اپنی مغفرت کی دعا کرتے تھے۔ خاص دعا ان کی یہ ہوتی تھی کہ منشائے الہی کو انسانوں تک پہنچانے میں اگر ان سے کوتاہی ہوئی ہو تو اللہ تعالی انہیں معاف کردے اور انہیں بخش دے۔

اس طرح اسلام میں نبوت کا جو تصور ہے اس کی اہمیت واضح ہو جاتی ہے۔ ہمارے بعض صوفی بزرگوں نے یہ بات اپنے اپنے انداز میں کہی ہے کہ محمد عربی ﷺ اونچے سے اونچے آسمان کی بلندیوں تک پہونچے اور واپس آگئے اگر ہم اس مقام تک پہونچتے تو ہرگز واپس نہ آتے۔ اس بات میں جو نکتہ ہے وہ یہ ہے کہ نبی اس لیے دنیا میں واپس آتے یا بھیجے جاتے ہیں کہ وہ مشیت کے تخلیقی عمل کا ایک دنیوی واسطہ بن جائیں۔ یہ گوشت پوست کے انسان جب بار امانت اٹھائے ہوئے، زمانے کی رو میں داخل ہو کر، انسانوں کی دنیا کی تعمیر نو کے لیے ظہور فرماتے تو اول لوگ انہیں اپنے ہی قبیلے کا ایک فرد تصور کرتے، لیکن چونکہ ان کا کام تخلیقی ہوتا تھا اس لیے جب وہ قدیم

معتقدات اور فرسودہ رسوم و روایات کے خلاف آواز اٹھاتے تھے تو ان کی مخالفت ان کے اپنے ہی لوگ کرتے تھے، یہ جانے بغیر کہ وہ جن مصلحتوں اور قوتوں کے ساتھ اس دنیا میں آئے ہیں وہ غیبی مصلحتیں اور قوتیں ہیں اور ان کا ہاتھ درحقیقت اللہ کا ہاتھ ہے جو کارآفرین اور کارساز ہے۔ قرآنی آیت: مَا رَمَیتَ اِذ رَمَیتَ... اس کا یہی مفہوم ہے۔

اسی کے ساتھ یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ مسلمان قرآن کو خدا کا آخری کلام اور محمد عربی صلعم کو آخری نبی مانتے ہیں۔ قرآن میں ختم نبوت کا تصور موجود ہے، پھر متفق علیہ حدیث نبوی بھی ہے۔ اس کے علاوہ قرآن میں عالم فطرت، عالم تاریخ اور انفس و آفاق میں تکرار کے ساتھ آیات الٰہیہ کے مشاہدے اور غور و فکر کی جو تعلیم دی گئی ہے، اس کا بھی مدعا یہی ہے کہ اب آیندہ خدا اور بندہ کے مابین وحی کا سلسلہ ختم ہوگیا۔ اب علم کا سرچشمہ وہی وحی الٰہی ہے جو قرآن کی صورت میں ہے اور جس میں کہا گیا ہے کہ آیات الٰہی کا ظہور محسوسات و مدرکات میں، خواہ ان کا تعلق خارج کی دنیا سے ہو یا داخل کی دنیا سے، ہر کہیں ہو رہا ہے۔ اسی سلسلے میں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ ہم جس قدر عالم فطرت، عالم تاریخ اور انفس و آفاق میں آیات الٰہیہ کا مشاہدہ کریں گے اور اس عمل میں جتنی گہرائی میں اترتے جائیں گے، ہمارا تعلق قرآن کے توسط سے اللہ تعالیٰ سے اتنا ہی مضبوط اور مستحکم ہوتا جائے گا۔ یعنی ایک طرف ہمارا تعلق علم کے ما فوق الفطرت سرچشمے سے ہوگا اور دوسری طرف اس دنیا کے احوال سے جن میں خدا کی شان ہر آن ایک نئے روپ میں ظاہر ہوتی رہتی ہے اور اس طرح یہ احوال علم کا ایک خارجی ذریعہ بن جاتے ہیں۔ قرآن کی تعلیم یہی ہے کہ علم کے ان دونوں سرچشموں سے بیک وقت انسان کا تعلق باقی رہے۔

اب آئیے دیکھیں کہ مسلمانوں نے جو قرآن کو آخری وحی الٰہی جانتے ہیں، محمد عربیؐ کو آخری نبی تسلیم کرتے ہیں اور اپنے آپ کو اسلام کے عالمگیر پیغام کا علمبردار کہتے ہیں۔ تاریخ میں اپنے آپ کو کس طرح پیش کیا اور انہوں نے جس تمدن کی تعمیر کی، اس کی خصوصیات کیا تھیں۔

ہمارے نبی محمد عربی صلعم جب تک زندہ رہے مسلمان ان کی کامل اطاعت کرتے رہے۔ وحی کے ذریعہ آپ کا تعلق براہ راست اللہ تعالیٰ سے قائم تھا۔ لیکن جب آپ اس دنیا میں نہیں رہے تو قرآن کے ساتھ آپ کا اسوۂ حسنہ آپ کے صحابہ کے لیے مشعل راہ بنا۔ قرآن کتاب ہدایت ہے عام قانون سازی کی کتاب نہیں ہے اور پیغمبر اسلام کا اصل مقصد بھی انسانوں کی اخلاقی اصلاح اور روحانی ترقی تھی۔ البتہ تعلیمات قرآنی

اور اسوۂ نبوی میں وہ بنیادی اصول ضرور کارفرما تھے جو اس وقت کے خاص تاریخی حالات کے پابند تھے بلکہ ان میں ہر زمانے کیلئے نور رشد و ہدایت و فکر و عمل کی قوت موجود تھی اور یہی صورت حال آج بھی ہے۔ صحابۂ کرام قرآن کو بھی خوب سمجھتے تھے اور حضور کی زندہ سنت کو بھی۔ یہی وجہ ہے کہ صحابہ اور تابعین تک عام طور پر سنت نبوی کے بارے میں وہ تصور نہیں ملتا جو بعد میں جمع و تدوین احادیث کے ساتھ کچھ مخصوص تاریخی حالات کے سبب مسلمانوں میں رونما ہوا۔ قرون اولیٰ میں مسلمانوں نے کسی طرح قرآنی تعلیمات اور پیغمبر اسلام کی زندہ سنت کی تعبیر و تشریح کر کے ایک ایسے تمدن کی بنیاد رکھی جو سرتاسر انقلابی تھا اس کی وضاحت کا یہ موقع نہیں۔ یہاں تو صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ صدر اول کے مسلمانوں میں ہمیں پوری ذمہ داری کے ساتھ آزادی فکر کی سرگرمیاں ملتی ہیں جو یقیناً تعلیمات قرآنی کے مطابق تھیں۔ اس موقع پر صرف ایک مثال کافی ہے:

حضور کا یہ طریقہ تھا کہ اگر کسی قبیلے سے جنگ ہوتی اور اسے شکست ہو جاتی تو اس کی زمینیں مال غنیمت کے طور پر ان مجاہدین میں تقسیم کر دی جاتیں جو اس جنگ میں شریک ہوتے تھے۔ حضور کے بعد بھی عرب سے باہر چھوٹی جنگوں میں یہی طریقہ رائج رہا۔ لیکن جب حضرت عمر کے عہد خلافت میں عراق اور مصر فتح ہوئے تو انہوں نے اس طریقے کے برخلاف وہاں کی زمینوں کو اہل عراق اور اہل مصر سے لے کر عرب مجاہدین میں تقسیم کرنے سے صاف انکار کر دیا۔ صحابہ کی ایک بڑی جماعت نے حضرت عمر کے اس موقف کی شدت سے مخالفت کی، اگرچہ بعض ذی اثر صحابہ کو حضرت عمر کی رائے سے اتفاق تھا۔ اس طرح اس مسئلہ پر صحابہ میں دو گروہ بن گیے۔ لیکن حضرت عمر اپنے موقف پر ڈٹے رہے۔ ان کی دلیل بظاہر تو یہ تھی کہ اگر عرب مجاہدین کو زمینیں ملیں اور وہ زراعت کے کاروبار میں لگ گیے تو ان کی جنگی صلاحیت رفتہ رفتہ ختم ہو جائیگی اور ان کا جہاد کا جذبہ سرد پڑ جائے گا۔ لیکن درحقیقت بات دوسری تھی جو بعد میں ظاہر ہوئی یعنی ان کے سامنے یہ مسئلہ تھا کہ اگر عراقیوں اور مصریوں کو ان کی زمینوں سے محروم کر دیا گیا تو یہ بڑی ناانصافی ہوگی ایک دن ایسا ہوا کہ حضرت عمر کا ذہن قرآن کی اس آیت کی طرف منتقل ہوا جس سے ایک عام اصول کے لحاظ سے ان کے موقف کی تائید ہوتی تھی اور اپنے توسیع کے اعتبار سے عدل و انصاف پر ان کے یقین کو اور مستحکم کرتی تھی: وَالَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ۔ (۱)

---

(۱) سورہ الحشر۔ آیت نمبر ۱۰

اس آیت سے فیصلہ کن حد تک یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حضرت عمرؓ کے سامنے سماجی و معاشی انصاف ہی کا مسئلہ تھا۔ پھر تو انہوں نے صاف منع کر دیا کہ وہ عام انسانوں اور آنے والی نسلوں کے مفاد کو نظر انداز کر کے ملک کے ملک عرب مجاہدین میں تقسیم نہیں کریں گے۔ رفتہ رفتہ تمام صحابہ حضرت عمرؓ کی رائے سے متفق ہو گئے۔

بادی النظر میں یہ صرف ایک واقعہ ہے جو گزر گیا، لیکن اس کے مضمرات پر غور کیجیئے تو قرآن اور سنت نبوی کی تعبیر و تشریح کے سلسلے میں اس سے کئی نہایت اہم عقدے کھلتے ہیں۔ پیغمبر اسلام کی پوری زندگی ظلم اور ناانصافی کے خلاف جنگ کرتے گزری تھی۔ عدل و انصاف کا قیام ان کے مشن کی بنیادی تعلیم تھی عرب کے قبایل سے چھوٹی موٹی لڑائیاں نبوت محمدیؐ کے مہتم بالشان مشن میں کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی تھیں۔ قبل از اسلام عرب میں قبایلی جنگوں کے جو طریقے تھے، ان میں سے کئی ایک آپ نے وقتی مصالح کے پیش نظر اپنائے تھے۔ لیکن کسی موقع پر آپ نے کسی کے ساتھ کوئی ناانصافی نہیں کی۔ آپ کا اسوۂ یہ تھا کہ کسی صورت میں بھی انصاف کا دامن ہاتھ سے نہ چھوٹے۔ حضرت عمرؓ نے اس خاص معاملہ میں بظاہر سنت نبوی سے انحراف کر کے تسلسل کو توڑ دیا لیکن غور سے دیکھئے تو انہوں نے اصل سنّت سے انحراف نہیں کیا بلکہ اصلی اسوۂ نبوی کے تسلسل کو قائم رکھتے ہوئے ایک نئی راہ اور ایک نئے اصول تعبیر و تشریح سے مسلمانوں کو روشناس کرایا۔ اس عہد کے مسلمانوں میں جو تعلیمات قرآنی اور اسوۂ نبوی کے مزاج شناس تھے اس طرح کے اجتہاد کی اور مثالیں بھی ہیں۔

مسلمانوں میں ابھی حکمت یونانی کا رواج نہیں ہوا تھا اور وہ زندگی کے حقایق پر نظر رکھتے تھے۔ ان میں عمل کی بے پناہ صلاحیت تھی اور فکر مجرد کی نظری بحثوں سے ابھی وہ دور تھے۔ اسی لئے وہ سنت نبوی کو صحیح معنوں میں اس کی اصل روح کے مطابق زندہ کیے ہوئے تھے وہ اسلامی ثقافت کی ترقی میں روایات کے تسلسل کا بھی خیال رکھتے تھے اور حالات کے تقاضوں کے مطابق قرآن اور سنت کی روح اور مزاج کا لحاظ رکھتے ہوتے فکر و عمل کی نئی نئی راہیں بھی نکالتے تھے۔ اس طرح ان کا ملی تشخص بھی قایم رہتا تھا اور تغیر پذیر دنیا میں وہ پورے اعتماد کے ساتھ حالات کا سامنا بھی کرتے تھے لیکن خیر حسن اور عدل کی ان اعلیٰ اقدار کو کسی حال میں بھی نہیں چھوڑتے تھے جن کا سرچشمہ تعلیمات قرآنؑ اور سنّت نبوی تھی۔

جیسے جیسے مسلمانوں کے تمدن و ثقافت کا کارواں آگے بڑھتا اور صدر اول کی سادگی اور حقیقت پسندی سے دور ہوتا گیا مسلمانوں میں بھی وہ اچھائیاں اور برائیاں پیدا ہوتی گئیں جو ترقی یافتہ تمدن کی خصوصیات ہوتی ہیں یہی وہ دور ہے جب مسلمانوں میں یونانی فلسفے کا رواج ہوا اور اس کے اثر سے بقول علامہ اقبال مسلمانوں

میں قرآنی تعلیمات کی اصل روح ایک عرصہ تک دبی رہی۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اسلام میں عقلی و فکری کاوشوں کی گنجایش نہیں ہے۔ یہاں یہ کہنا ہے کہ زندگی کے ہر مسئلے محض فکر مجرّد سے حل نہیں ہوتے اور چونکہ حکمت یونان کا زور نظریات پر تھا ٹھوس اور محسوس حقایق پر نہیں تھا اس لیے "یونانیوں کے افکار اور طمع کی روک تھے جس نے اہل فکر مسلمانوں کو کوئی دو سو برس تک یہ سمجھنے کا موقع نہیں دیا کہ قرآن پاک کی حقیقی روح کیا ہے۔ ان افکار نے تو عربوں کے عملی ملکات بھی دبا رکھے "(۱)

اس نقطۂ نظر سے دیکھیے تو یہ بات عجیب سی لگتی ہے کہ ایک عرصہ تک مسلمانوں میں حکمت و فلسفے کی تحریک نے جسے عام طور پر اسلامی فکری ثقافت کا طرہ امتیاز سمجھا جاتا ہے اسلامی معاشرہ کی ترقی کی رفتار کو بہت کمزور کر رکھا تھا۔

اسلامی معاشرہ میں جمود و تعطل کا سبب خارجیوں اور شیعوں کی سیاسی سرگرمیاں بھی تھیں جنہوں نے سنّی مسلک کے سیاسی و معاشرتی رجحان کو بہت زیادہ تقویت بخشی۔ شروع میں تو سنیوں نے عقاید کی سطح پر ان دونوں فرقوں کے انتہا پسندانہ موقف کے مابین بیچ بچاو کی کوشش کی اور اولوالامر کی اطاعت پر زور دیا اور ایسی حدیثیں سامنے لائی گئیں جو مکمل سکوت اور خلوت پسندی کے حق میں تھیں۔ یہ صحیح ہے کہ لاقانونیت کے مقابلے میں قانون کی حکومت، خواہ وہ کسی طرح کا قانون ہو، بہتر ہے۔ لیکن ایک بار جب یہ اصول بن گیا اور اسے حدیث نبوی کی سند بھی مل گئی تو پھر یہ اصول سنی عقیدہ کا ایک مستقل جزبن گیا۔ اس طرح سنّی ہمیشہ کیلئے سلطان کے ساتھی بن گئے یہاں تک کہ سلطان عادل اور سلطان ظالم میں بھی بس ایک اصولی امتیاز رہ گیا۔ پھر اسی کے ساتھ اخلاقی جمود نے بھی آگھیرا مثلاً یہ بات کہ ہر کلمہ گو جنت میں جائے گا خواہ وہ گناہ کبیرہ ہی کا کیوں نہ مرتکب ہو، شروع میں تو مسلمان کی قانونی تعریف کے طور پر تھی جس کا مقصد جماعت کو خانہ جنگی سے محفوظ رکھنا تھا، لیکن جب یہ تعریف و تصریح عقیدہ کا جزبن گئی تو عملاً اس کا نتیجہ اخلاقی بے حسی کی صورت میں رونما ہوا حالانکہ ایسی احادیث کی کمی نہ تھی جن سے اخلاقی بے حسی کی مذمت ہوتی ہے، لیکن بہر حال ان احادیث سے اس خاص حدیث کی تنسیخ نہیں ہوسکتی تھی نتیجہ یہ ہوا کہ خارجی لحاظ سے ایک بڑے پیمانے پر ملّت کی شیرازہ بندی تو

---

(۱) اقبال ـ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (ترجمہ نذیر نیازی) بزم اقبال، لاہور، ۱۹۵۸ء

ص ـ ۲۰۳، بحوالہ بریفولٹ : MAKING OF HUMANITY

ہو گئی لیکن عقیدہ کی داخلی مضبوطی اس پیمانے پر قایم نہیں رہی۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اہل سنّت والجماعت میں ہمیشہ ایسی شخصیتیں موجود رہیں جو جماعت کے ضمیر کی محافظ رہیں اور جن کے عقیدے کی پختگی اور گہرائی نے مصلحت، مفاہمت اور مداہنت پر اصل دین کو قربان نہیں کیا، لیکن یہ بھی حقیقت ہے، اور تاریخ اسلام میں اس حقیقت کو بنیادی اہمیت حاصل ہے کہ سیاسی اطاعت شعاری اور اخلاقی بے حسی نے باہم ملکر سیاسی موقع پرستی کو نہ صرف یہ کہ ممکن بنایا بلکہ اسے عقیدے کی سی پختگی بخشی۔

علم کلام، فلسفہ وحکمت، تدوین فقہ اور جمع حدیث کی طرح تصوف نے بھی اسلام میں راسخ العقیدگی یعنی آرتھوڈکس کی بنیادیں مظبوط اور مستحکم کرنے میں خاصا حصہ لیا۔ یہاں ہم تاریخ تصوف یا تصوف کے فکری و عملی مشمولات سے بحث نہیں کریں گے۔ البتہ اس ثنویت کی طرف اشارہ کریں گے جو گیارہویں اور بارہویں صدی میں علما اور صوفیہ کے خیالات و افکار کے سبب مسلم معاشرہ کی فکری و اخلاقی کشاکش کی علامت بن گئی تھی۔ امام غزالی نے اس کی کوشش کی کہ مسلمانوں کی زندگی کے روحانی اور رسمی عناصر کی اصلاح اور ان میں باہم ایک ایسا توازن اور ربط قایم ہو جائے کہ اس سے ملتِ اسلامیہ کی داخلی بے داری کی قوتیں بروئے کار آجائیں۔ انہوں نے علما سے تو یہ کہا کہ جب تک ان کی فقہ و دینیات کو جن کا احترام واجب ہے، از سر نو بامعنی نہیں بنایا جائے گا وہ اصل دین کی معنوی قدر و قیمت سے عاری رہیں گی، دوسری طرف صوفیا سے انہوں نے نہایت صفائی سے یہ کہا کہ انکے روحانی تجربوں کو مختلف راہوں میں بھٹکنے کی اجازت نہیں ملے گی اور ضروری ہوگا کہ ان کے روحانی تجربے محض تجربے نہ رہیں بلکہ انہیں اسلامی اقدار کی کسوٹی پر پرکھا جائے۔

لیکن ابھی امام غزالی کی وفات پر سو سال ہی گزرے ہوں گے کہ ابن عربی اور پھر ان کے پیرؤں نے وحدت الوجود کی فکر کو بڑی بے آب و تاب سے پیش کیا۔ اس نظریے نے تکشف و تعقل کے مابین ایسا واضح رخنہ ڈالا کہ اس کے اثر سے مسلم معاشرہ میں علمی و فکری روایات کا زندہ رہنا ناممکن ہو گیا اور اسی کے ساتھ مسلم معاشرہ کی رہی سہی اخلاقی و عملی قوت بھی محفوظ نہ رہ سکی۔ ابن تیمیہ، شیخ احمد سرہندی اور ہمارے زمانے میں اقبال نے اس کے خلاف سخت احتجاج کیا۔

اس طرح حکمت یونان کے اثر سے آزاد ہو کر اسلامی ثقافت نے جو ہتم بالشان علمی و فکری کارنامے انجام دیے تھے اس کا سلسلہ قایم نہ رہ سکا اور بارہویں صدی عیسوی کے ختم ہوتے ہوتے مسلم معاشرہ میں علم و ثقافت کے ہر شعبے میں جمود و تعطل پیدا ہو گیا۔ راسخ العقیدگی نے کچھ تو سیاسی انتشار اور پراگندگی کے سبب اور کچھ اپنے تعلیمی

نظام کی بدولت ایسی شکل اختیار کر لی کہ مزید علمی ترقی، فکری ارتقاء اور معاشرتی توسیع و کشادہ جبینی کے امکانات باقی نہ رہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ معاشرہ میں تحفظ پسندی کا ایک عنصر ضرور کارفرما رہنا چاہیے کیونکہ کوئی سماجی تبدیلی یا ترقی اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک وہ قوت موجود نہ ہو جو تغیر و تبدل کے عمل کے دوران تسلسل کے عنصر کو تغیر میں شامل کرتی رہے۔ اقبال کے الفاظ میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ اسلام کا نظریہ توحید اور نظریہ نبوت مسلمانوں کی عقلی اور جذباتی زندگی میں، اپنے تمام مضمرات کے ساتھ دوامی عنصر کی حیثیت رکھتے ہیں اور یہی نظریے فی الحقیقت روحانی اساس ایک قایم و دایم وجود ہے جسے ہم اختلاف و تغیر میں جلوہ گر دیکھتے ہیں۔ اب اگر کوئی معاشرہ حقیقت مطلقہ کے اس تصور پر مبنی ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات اور تغیر دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے[1]، کیونکہ جس طرح کوئی معاشرہ محض تغیر ہی پر زندہ نہیں رہ سکتا، اسی طرح کوئی معاشرہ عرصہ تک محض تحفظ پسندی کے سہارے بھی زندہ نہیں رہ سکتا۔ لیکن حیرت کے ساتھ افسوس بھی ہوتا ہے کہ حالات کے مختلف نشیب و فراز سے گزر کر، اسلام میں مذہبی تحقیق اور تغیر و تدوین کا جو بنیادی ڈھانچہ مستحکم ہو کر ابھرا اور کئی سو برس سے قایم ہے، اس میں عملاً صرف تحفظ پسندی ہی کی گنجایش رہ جاتی ہے۔ مسلم راسخ العقیدگی جیسی کہ یہ بنی اور ترقی کرتی رہی، مخصوص تاریخی حالات کا نتیجہ تھی اور تاریخ کی روشنی میں اس کی جانچ ہوتی رہنی چاہیے تھی، لیکن اسے اس کے تاریخی سیاق و سباق سے الگ رکھا گیا اور اسے دوامی مرتبہ دے دیا گیا۔ نتیجہ یہ ہوا اور اس کا یہی نتیجہ ہو سکتا ہے کہ تعلیم، علمی و فکری عمل، روحانی زندگی اور سیاسی و اخلاقی اصول، غرض زندگی کے ہر شعبے میں تغیر اور ترقی کی رفتار رک جائے۔

اسلام میں زمان اور کائنات کا جو تصور ہے وہ حرکی تصور ہے اور اس لیے تاریخ کا جو تصور ہے وہ بھی مسلسل اور مجموعی حرکت کا تصور ہے اور چونکہ تاریخ ایک مسلسل حرکت ہے زمانے کے اندر، لہذا یہ ماننا ہوگا کہ اس کی نوعیت فی الحقیقت تخلیقی ہے۔ اقبال نے یہ کہہ کر:

جو تھا نہیں ہے، جو ہے نہ ہوگا، یہی ہے اک حرف محرمانہ
قریب تر ہے نمود جس کی، اسی کا مشتاق ہے زمانہ

---

[1] اقبال۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ۔ ص۔ 227

ماضی پرستی ہی پر تنقید نہیں کی تھی بلکہ اسلامی تصورِ زمان کا اثبات بھی کیا تھا اور بتانا چاہا تھا کہ زمانے کی گردش دایرے کی سی گردش نہیں ہے۔ اگر اسے تسلیم کرلیا جائے کہ زندگی، واقعات اور حادثات سب بار بار اپنے آپ کو دہراتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حرکت غیر تخلیقی ہے اور زندگی میں تغیر اور ترقی کی کوئی گنجائش نہیں۔ اسلامی تصورِ حیات و کائنات اس نظریے کا متحمل نہیں ہوسکتا۔ یہ نظریہ تعلیمات قرانی کے سراسر منافی ہے۔

اب جبکہ صورت یہ ہے تو میں محسوس کرتا ہوں کہ اسلام میں تسلسل اور تغیر میں فی نفسہٖ کوئی کشاکش نہیں ہے اور یہ اسلامی ثقافت اور مسلم معاشرہ کی بڑی خدمت ہوگی اگر اس حقیقت کو مسلک راسخ العقیدگی کے پرجوش حامی اور انقلاب و تجدد کے مخلص مبلغ دونوں عقیدے کی سی پختگی کے ساتھ تسلیم کریں۔ ماضی کی طرف واپس جانے اور ماضی کی طرف مڑ کر دیکھنے میں بہت فرق ہے۔ زمانے کی رفتار بہت تیز ہے اور یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایسے میں کسی کو اتنی فرصت کہاں کہ ماضی کی طرف مڑ کر دیکھے لیکن یاد رکھیے کہ اگر ماضی کی طرف مڑ کر دیکھنے کی فرصت نہیں ہے تو مریض افراد اور مریض قومیں ہی پیدا ہونگی۔ اس لیے بہتر ہے کہ ہم تغیر و ترقی کا ہوکا چھوڑ کر غریب رہنا پسند کریں، غریب رہنے میں مریض ہوکر رہ جانے کے مقابلے میں زیادہ دانائی اور دانشمندی ہے۔ ہم کتے اور گھوڑے پالنا چاہتے ہیں تو اچھی نسل کے کتے اور گھوڑے کی تلاش کرتے ہیں، ان کے خاندان کا پتہ چلاتے ہیں، پھر جو نمونے دیکھتے ہیں ان میں اپنی معلومات کے مطابق اس نسل کی معلوم خصوصیات ڈھونڈتے ہیں جن سے اس کتے اور گھوڑے کا نسلی تشخص عبارت ہے۔ یہ بھی ہوتا ہے کہ اس جانور کے آبا و اجداد سے متعلق بھی، جہاں تک ممکن ہوتا ہے، کچھ سراغ لگاتے ہیں لیکن تجدد اور تغیر کے ہمارے اکثر جوشیلے مبلغین کا انسانوں اور انسانی جماعتوں سے متعلق جو رویہ ہوتا ہے وہ اس سے مختلف ہوتا ہے وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ انسان کی فطرت یہ ہے کہ وہ ہمیشہ اپنی جڑ کی تلاش میں رہتا اور صدیوں کے ماضی کو کریدتا رہتا ہے۔ آج امریکہ کے حبشی، یہودی، اسپینی اور دوسری قومیں اپنے ماضی کی تلاش میں سرگرداں ہیں کہ وہ کون ہیں۔ ان کی تاریخ کیا ہے، ان کی اپنی تمدنی و ثقافتی خصوصیات کیا ہیں، اور کیوں ہیں۔ اس تلاش میں انہیں اگر کچھ ملتا ہے تو اس پر وہ قدرے جذباتی ہوکر فخر کرتی ہیں اس طرح وہ اپنی ملی اور قومی تشخص کے لیے ماضی سے اپنا سلسلہ جوڑتی ہے۔ یہ گویا فطرت انسان کا ایک تقاضا ہے جسے پورا کرنے کی کوشش کرتی ہے قرآن کریم نے جو یہ فرمایا کہ ابتدا میں سب ایک تھے لیکن پھر مشیت الٰہی نے انہیں قبایل و شعوب میں تقسیم کردیا تاکہ وہ ایک دوسرے کو پہچان سکیں، تو اس کا یہی مطلب ہے کہ تبی نوعِ انسان سب ایک ہیں لیکن اپنے اپنے تشخصاتِ قومی و ملی کے ساتھ ان میں مختلف گروہ بھی ہیں جن سے ایک دوسرے

کو پہچاننے میں مدد ملتی ہے گویا ملّی و قومی تشخصات کے پیچھے ایک ماورائی مصلحت ہے اس لیے جہاں تغیر آیت الٰہی ہے وہی قومی تشخص بھی آیت الٰہی ہے۔ اور خدا نے زمانے کی قسم بھی کھائی ہے پس زمانے میں کتنی ہی سرعت کے ساتھ تغیر و تبدل رونما ہو اس سے اللہ کی دوسری آیات میں کوئی فرق نہیں پڑتا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيلًا۔ "ہم اللہ کی سنت میں کبھی کوئی تبدیلی نہیں پائیں گے"۔

یہاں یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ آخر سالکان مسلکِ راسخ العقیدگی اور حامیان تجدد و اصلاح اپنے اپنے موقف میں جو اتنے سخت ہو جاتے ہیں ان میں سے اکثر انتہا پسندانہ رویہ اختیار کر لیتے ہیں تو اس کی کیا وجہ ہے؟ میرا خیال ہے کہ راسخ العقیدگی کے حامیوں میں "جرأت اندیشہ" اور "ذوق عمل" دونوں کی کمی ہے اور وہ اس خوف میں مبتلا ہیں کہ اگر رائج راسخ العقیدگی کی دیوار سے ایک اینٹ کھسکی تو پھر رفتہ رفتہ پوری دیوار گر جائے گی۔ ان کے رویے کی سختی اور ان کی بے لوچ تنگ نظری میں تقلید جامد کا حصہ تو ہے ہی تجدد و اصلاح کے بعض حامیوں کے خیالات و نظریات، طرز حیات کا شعائر اسلام سے بے پروائی کے رویے کو بھی بڑا دخل ہے۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ مسلمانوں کی راسخ العقیدگی کے جمود میں سیاسی حالات کی ابتری، سماجی انتشار کے خوف اور مختلف سیاسی، مذہبی، علمی اور کلامی قوتوں کے انتہا پسندانہ افکار و معتقدات اور ان میں سے بعض فرقوں کی پراگندہ خیالی کا بڑا اہم رول رہا ہے تجدد و اصلاح کے مخالفین کا خیال ہے کہ مسلم معاشرے آج بھی اسی صورت حال سے دوچار ہیں اس لیے ان کے نزدیک صحیح نقطۂ نظر یہی ہے کہ راسخ العقیدگی کے ڈھانچے کو علی حالہٖ باقی رکھ کر مسلم معاشروں کو انتشار سے بچایا جائے تاکہ من حیث الفرد اور من حیث الجماعت مسلمانوں کا تشخص محفوظ رہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ صورت حال کو جوں کا توں باقی رکھنے سے ان کا دنیوی مفاد وابستہ ہو اور اس کے تحفظ کے لیے وہ دین و ملت کا سہارا لیتے ہوں لیکن ہمیں انہیں نیک نیت سمجھنا چاہیے اور ان سے یہ کہنا چاہیے کہ ان کا یہ رویہ اسلامی ثقافت کی رو کے منافی ہے کہ اس سے اسلام کے تصور زمان اور تغیر و تبدیل سے متعلق آیات قرآنی کی نفی ہوتی ہے۔ اسی طرح تجدد و اصلاح کے علمبرداروں سے بھی کہنا چاہیے کہ تغیر کا ایک جدید تصور بھی ہے اور تسلسل کے بغیر تغیر بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے۔ انسان کی فطرت ایسے تغیر سے مطمئن نہیں ہو سکتی اور تاریخی حقائق کی دنیا میں اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

ہندوستانی مسلمانوں کے سامنے اپنے ملی تشخص کا جو مسئلہ ہے وہ اس لیے اور بھی اہم اور پیچیدہ ہے کہ وہ ایک مخلوط معاشرے کی جس میں اکثریت غیر مسلموں کی ہے ایک اہم اکائی ہیں اور ہندوستان میں جو سیاسی نظام ہے وہ عام طور پر ان ملکوں سے مختلف ہے جہاں مسلمان اکثریت میں ہیں اس لیے یہاں کبھی

کبھی ایسی قوتیں ابھرتی رہتی ہیں اور آیندہ بھی ابھریں گی جن سے مسلمانوں کی جماعتی زندگی میں تفریق اور انتشار پیدا ہو سکتا ہے۔ اسی کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ گذشتہ صدیوں میں ان کی جو تاریخ رہی ہے وہ اس تاریخ سے مختلف ہے جو دوسرے مسلم ملکوں کے مسلمانوں کی رہی ہے۔ مسلمان اس تاریخ سے اور تمدن و ثقافت کے اس مخصوص دھارے سے جس کی تشکیل میں خود ان کا بھی نمایاں حصہ رہا ہے، اپنے آپ کو الگ نہیں رکھ سکتے۔ پھر وہ اسلامی تمدن و ثقافت کے عالم گیر دھارے میں بھی شریک رہے ہیں جس کی حیثیت لاجغرافی ہے، وہ اس سے بھی اپنے آپ کو جدا نہیں رکھ سکتے۔ اس لیے ہندوستانی مسلمانوں کے مذہبی، فکری، سماجی اور قانونی ادارات پر تنقید اور اعتراض کرنے سے پہلے ان کے ناقدین اور معترضین خوب سمجھ لینا چاہیے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی جو شخصیت ہے اس کی تشکیل میں کون کون سے عناصر کارفرما رہے ہیں، ان کی تاریخ کیا ہے اور اقلیت میں ہونے سے ان کی نفسیات کیا بن گئی ہے۔ پھر اتحادِ معاشرہ کے نام اور نعرہ پر وہ اتحادِ انسانی کا وہ تصور کسی قیمت پر نہیں چھوڑ سکتے جو اسلام کی بنیادی تعلیمات میں سے ہے۔ وہ اس تعلیم سے بھی دستبردار نہیں ہو سکتے کہ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ۔ پس ایسی صورت میں تمام لوگوں کے لئے، خواہ وہ حامیانِ راسخ العقیدگی ہوں خواہ مدعیانِ تجدد و اصلاح، اقبال کی زبان میں ہمارا پیغام یہی ہو گا کہ:

"اس سلسلے میں غور طلب امر قرآن مجید کا وہ مطمحِ نظر ہے جو اس نے زندگی کے بارے میں قائم کیا اور جس میں اس کی نگاہ جمود کے بجائے حرکت پر رہی۔ لہٰذا ظاہر ہے کہ جس کتاب کا مطمحِ نظر ایسا ہو گا اس کی روشِ ارتقا کے خلاف کیسے ہو سکتی ہے...... (لیکن) زندگی چونکہ ماضی کا بوجھ اٹھائے آگے بڑھتی ہے اس لیے ہمیں چاہیے کہ جماعت میں تغیر و تبدل کا جو نقشہ ہم بنائیں اس میں قدامت پسندانہ قوتوں کی قدر و قیمت اور وظائف فراموش نہ کریں۔ تعلیماتِ قرآنی کی یہی وہ جامعیت ہے جس کا لحاظ رکھتے ہوئے (مسلمانوں میں) جدید عقلیت (کے حامیوں کو) اپنے ادارات کا جائزہ لینا ہو گا۔ دنیا کی کوئی قوم اپنے ماضی سے قطع نظر نہیں کر سکتی اس لیے کہ یہ ان کا ماضی ہی ہے جس سے ان کی موجودہ شخصیت متعین ہوتی ہے۔"(1)

---

(1) اقبال۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ۔ صفحات ۲۵۸-۲۰۷

ڈاکٹر مشیر الحق

اقبال
شاعرِ خطبات

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 انہیں 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 انہیں 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 انہوں نے علامہ سید سلیمان ندوی کو ۱۹۳۵ء میں لکھا تھا:(۱)

"میں نے کبھی اپنے آپ کو شاعر نہیں سمجھا اس واسطے کوئی میرا رقیب نہیں۔ اور نہ میں کسی کو اپنا رقیب تصور 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 فرودست
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 جا سکتا 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 از راہ تکلف تھا اور نہ اس وجہ سے کم

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 کئے جاسکتے ہیں جن میں انہوں نے خالص زبان و بیان کے معاملات میں سید صاحب سے مشورے کیے ہیں[۳]۔ اقبال کی نظروں میں سیّد صاحب صرف شعر کے پارکھ نہیں بلکہ شاعر بھی تھے۔ ۱۹۲۵ء سے بہت پہلے ۱۹۱۶ء کے ایک خط میں اقبال نے سیّد صاحب کی غزل گوئی پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا[۴]:

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

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

اس کے بعد ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ ہم شاعر اقبال کے بجائے پیغام بر اقبال کی تلاش کرنے اور اس پیغام کی جستجو کرتے جس کے ابلاغ کی خاطر انہوں نے شعر کا وسیلہ ڈھونڈھا تھا۔ لیکن ایسا نہ ہوسکا اور اقبال شاعر کے شاعر ہی رہے، جیسا کہ رشید صاحب نے کہا ہے[۵]:

"اقبال نے ہمارے جذبہ 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۔ ہندوستان 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 جارہے ہوں۔ ایسی صورت میں یہ تصور بھی نہیں کیا جاسکتا 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 ہمیں ہوسکے۔ لیکن نتیجہ معلوم کرنے کے لیے دیگ کا ایک ایک چاول دیکھنا تو ضروری نہیں ہے۔ پنجاب یونیورسٹی لاہور میں ۱۹۵۰ء سے ۱۹۷۶ء تک کی چوتھائی صدی میں اقبال پر جو تحقیقی مقالے لکھے گئے ہیں ان کی ایک کتابیاتی فہرست "پنجاب یونیورسٹی اور اقبال"[۶] کے نام سے شایع ہوچکی 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 گیے ان کی تعداد ۸۴ ہے جن میں سے ۷۷ اردو زبان میں اور ۷ انگریزی 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 تصور بقائے دوام، اقبال کا تصور

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 ۴۸ مقالات میں سے صرف ۱۸ مقالات اقبال کی شاعری سے بحث کرتے ہیں اور بقیہ اقبال کے پیش کردہ مختلف تصورات کے اردگرد 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؟ مردِ مومن ہے؟ خودی اور رموزِ بے خودی ہے؟ کاخِ امرا 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 انہوں نے مختلف اوقات میں اپنے جاننے والوں کو لکھے تھے' یا پھر ان کے خطبات میں دیکھنا چاہیئے جسے ایک طرح سے ان کے مذہبی خیالات کا متن کہا جاسکتا ہے۔

اقبال مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کی تمنا میں جئے بھی اور 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 ہوسکتی 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 دیئے 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۔"[۴] 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۔'

تلاوت 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 ساتھ تلاوت قرآن کی آوازیں آیا کرتی تھیں اس لیے اقبال کا تلاوت قرآن میں انہماک رکھنا کوئی بڑی بات نہ 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 ایک خط میں انہوں نے لکھا تھا:[۸]

"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 اطمینانِ خاطر کے ساتھ میسر ہو کہ اس عظیم الشان دین کی جو حضور 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 گیے۔ لیکن اگر انہیں موقع مل جاتا تو آخر وہ 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 ــــ جس کا ایک خاکہ انہوں نے اپنے خطبات[۹] 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 گیے 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 شایع ہو گیے تو وہ لوگوں کو ان کے مطالعہ کا مشورہ دینے لگے۔ ۱۹۳۱ء میں الہ آباد یونیورسٹی کے ایم۔ اے کے ایک طالب علم نے سوشلزم اور کمیونزم کا مطالعہ کرنے کے بعد ڈاکٹر اقبال سے دریافت تھا کہ "تحریکات حاضرہ" کے پیش نظر تشکیل عالم کے سلسلے میں اسلام کوئی قوت ہوگا یا نہیں۔ اس کے جواب میں اقبال نے انہیں لکھا کہ:[۱۰]

"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 دیے تھے، مطالعہ کیجیے۔ وہ شایع ہو چکے ہیں۔ مذہبی مسایل بالخصوص اسلامی مذہبی مسایل 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۔"

7377

ایسا نہیں ہے کہ مسلمانوں کی نئی پود کو مذہبی تربیت میسر نہ تھی۔ اُس 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 انہوں 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 خان (وفات ۲۸ فروری ۱۹۷۶ء) پنجاب کے ایک دردمند مسلمان تھے۔ انہوں نے اقبال کے سامنے پٹھان کوٹ کے قریب موضع جمال پور میں ایک ایسا ادارہ بنانے کی تجویز رکھی "جہاں خالص اسلامی ماحول پیدا کیا جائے اور بہترین دل و دماغ کے نوجوانوں کو ایسی تربیت دی جائے جس سے ان میں مسلمانان 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"۔[۱۱] علامہ اقبال نے اس تجویز پر لبیک کہا اور چودھری صاحب کو لکھا:[۱۲]

> "آپ ضرور تشریف لائیں۔ میں آپ سے اس ادارہ کے متعلق گفتگو کروں گا۔ اسلام کے لیے اس ملک میں نازک زمانہ آرہا 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 آگئی 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 علمائے کے بارے میں جو ان کا خیال تھا اس کی ایک جھلک مذکورہ بالا خط میں دکھائی دیتی ہے۔ اس لیے انہوں نے شیخ الازہر علامہ مصطفےٰ المراغی سے رابطہ قایم 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"۔[۱۲] 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۔[۱۳]

اسی قسم کا ایک خواب مولانا ابوالکلام آزاد نے بھی دیکھا تھا اور کلکتہ میں دار الارشاد 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۔[۱۴] اقبال کے خواب کی تعبیر بھی کچھ اسی قسم کی نکلی۔ انہوں نے حیدر آباد سے مدیر ترجمان القرآن مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کو بلا کر اس ادارہ کی باگ ڈور سپرد کر دی جو 'دار الاسلام' کے نام سے وجود میں آیا تھا۔ لیکن دار الاسلام اقبال کی آنکھ بند ہوتے ہی غیر منقسم ہندوستان کی جماعت اسلامی کا مرکز بن کر رہ گیا جس کا خاتمہ ۱۹۴۷ء کی تباہی میں ہوا۔ ویسے بھی اسے دیر سویر ختم ہونا ہی تھا کیونکہ اقبال کا دار الاسلام مولانا مودودی کے دار الاسلام 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 علما سے اقبال کے خوشگوار تعلقات کا علم ہر شخص کو ہے۔ اکثر علما آج بھی اقبال کے نام کے آگے 'مرحوم' لکھنے کے بجائے 'علیہ الرحمۃ' لکھتے ہیں۔ لغوی حیثیت سے 'مرحوم' اور 'علیہ الرحمۃ' دونوں لفظ بھلے ہی ہم معنی 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 لاحاصل ہے۔ بہر حال 'حکیم الامت' اور 'علیہ الرحمۃ' ہو جانے کے باوجود' یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اقبال کی طرف سے علمائے نے مکمل بے اعتنائی برتی ہے۔ آج تک ان پر جتنا بھی کام ہوا ہے اس میں علما کا حصہ صفر کے برابر ہے۔ اس معاملے میں نہ تو ہندوستان کی کوئی تخصیص ہے نہ پاکستان کی۔ دونوں اس معاملے میں برابر کے شریک ہیں۔ حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہونا چاہیئے تھا۔ اقبال بقول خود شاعر نہیں تھے۔ شاعری ان کے لیے ایک ذریعہ تھی 'بعض مقاصد خاص' کے اظہار کا۔ اور وہ مقاصد خاص انہوں نے نثر کی زبان میں ظاہر کیے اپنے خطبات میں۔ اس لیے ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ علما اقبال کے خطبات کا مطالعہ کرتے اور اس کی تفسیر یا ضروری ہوتا تو اس پر تنقید شایع کرتے۔ لیکن ایسا ہوا نہیں اور بات جہاں کی تہاں رہ گئی۔ بعض لوگ اس موقع پر برصغیر کے مشہور عالم میرے استاذ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کا نام لے سکتے ہیں۔ جنہوں نے اقبال پر عربی زبان میں 'روایع اقبال' لکھ کر ایک طرح سے علما کی طرف سے فرض کفایہ ادا کر دیا ہے۔ دمشق اور بیروت سے مولانا کی اس کتاب کے دو ایڈیشن شایع ہو چکے ہیں، اور اردو میں 'نقوش اقبال' کے نام سے لکھنو اور کراچی سے اس کتاب کے پانچ ایڈیشن نکل چکے ہیں۔ اس کے علاوہ لکھنو سے انگریزی میں بھی ایک ایڈیشن شایع ہو چکا ہے۔ چند برسوں کے اندر اندر کسی کتاب کے تین زبانوں میں مختلف ملکوں سے آٹھ ایڈیشن شایع ہو جانے کے بعد اس کی اہمیت اپنی جگہ خود مسلم 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 کیا 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 اور 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 النفس 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 اور پیغام رکھتے ہیں اور مغرب کی مادی تہذیب کے سب سے بڑے ناقد اور باغی ہیں۔ وہ اسلام کی عظمت رفتہ اور مسلمانوں کے اقبال گزشتہ کے لیے سب سے زیادہ فکرمند، تنگ نظر قومیت و وطنیت کے سب سے بڑے مخالف اور انسانیت و اسلامیت کے عظیم داعی ہیں"۔ (۱۰)

مولانا علی میاں نے روائع اقبال (اردو نقوش اقبال) دراصل شاعر اور فلسفی اقبال کو عربوں سے متعارف کرانے کے 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 انہوں نے اس سلسلے میں کسی قسم کا تکلف کیے 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 سنائی، عطار اور عارف رومی 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 ایسے خیالات و افکار ملتے ہیں جن کی تاویل و توجیہ اور اہل سنت کے اجماعی عقائد سے مطابقت مشکل ہی سے کی جا سکتی 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 تے

دنیا کو ضرب کلیم اور زبور عجم دی۔ جس نے امت مسلم کی طرف سے خدا کی بارگاہ میں شکوہ کیا پھر خود ہی اس کا جواب بھی دیا جس کی بانگ درا فضا کی پہنائیوں 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 صورتِ 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 ہوگئی اور انہیں حکیم الامت بنا دیا گیا لیکن سوچیے کہ اگر اسی بات کو وہ منصور کی طرح نثر کی 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 چاہیے۔

اقبال نے قصداً اپنے خطبات انگریزی میں دیے تھے اور اس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ جو کچھ وہ کہنا چاہتے تھے اس کی ادائیگی 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 اسی قسم کے اشارات کیے ہیں[14]۔ لیکن اس بات میں اس وقت کوئی زیادہ وزن نہیں رہ جاتا جب ہم انگریزی متن اور اردو ترجمہ کو ملا کر دیکھتے 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 "قحط اللسانی" نہیں بلکہ حالات کی ناسازگاری تھی۔

دراصل اقبال کو معلوم تھا کہ ان کے "خطباتی اشعار" ان حقائق سے پردہ اٹھا دیں گے جنہیں وہ تشبیہ و استعارہ کی زبان میں پیش کرتے آرہے 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 اسلام کی عظمت رفتہ اور مسلمانوں کے اقبالِ گذشتہ کے لیے سب سے زیادہ فکر مند رہا کرتے تھے اور وہ انسانیت اور 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 ضرب کلیم میں ہے اور نہ بانگ 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"[۱۷]۔ 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۔ مصنف 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 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 علماً 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 جنہیں آج سے صدیوں پہلے فقہائے اسلام نے "اصول اجتہاد" کے نام پر تعمیر کیا تھا۔ اقبال امت مسلمہ کو ان بھول بھلیوں سے نکالنا چاہتے تھے اس لیے انہوں نے اس خطبہ کا عنوان "الاجتہاد فی اسلام" کے بجائے "اسلام کی ترکیب میں حرکت کا اصول" قرار دیا تھا۔ حرکت سے اقبال کا منشاً 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[۱۸]

> "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 معاشرے میں تو پرانی تاسیسات پر نظر ثانی کا مسئلہ اور بھی نازک ہو جاتا ہے لہذا اس کے مصلحین کی ذمہ داریاں بھی ایک بڑی سنگین شکل اختیار کر لیتی ہیں"۔

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"[۱۹] 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 جنہیں منصوص اور جن کے اطلاق کو دوامی کہا جاتا ہے۔ سید صاحب کو ان دنوں انہوں نے جو خطوط لکھے ان سے میں اکثر و بیشتر میں انہوں نے احکام قرآن کی دوامیت پر گفتگو کی ہے۔ انہی دنوں ایک امریکی مصنف اغنیڈز کی کتاب "محمڈن تھیوریز آف فنانس" شایع 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 انہیں لکھا کہ اجماع صحابہ سے نص کی تنسیخ نہیں بلکہ "تخصیص" جایز 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 معمول کیا جائے گا کہ کوئی ناسخ حکم ان کے علم میں ہوگا جو ہم تک روایتہً نہیں پہنچا۔ اس بات کو تسلیم کرنے میں غالباً یورپ سے سیکھی ہوئی بدعت کے باعث اقبال کو تکلف تھا انہوں نے لکھا:[۲۰]

> "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 آمدی 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 علما ایسا نہیں کر سکتے تھے۔ کیونکہ انکے 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 انہوں نے سید صاحب سے ایک خط میں دریافت کیا تھا کہ "آیۂ توریث میں حصص بھی ازلی و ابدی ہیں یا قاعدہ توریث میں جو اصول مضمر ہے صرف وہی ناقابل تبدیلی ہے اور حصص میں حالات کے مطابق تبدیلی ہو سکتی ہے"۔ سید صاحب نے ان دونوں کو ابدی اور ناقابل تبدیل بتایا۔[۲۱] لیکن سید صاحب کے خط میں غالباً کوئی ایسا جملہ تھا جس سے یہ مترشح ہو رہا تھا کہ سید صاحب کے خیال میں اقبال حصص قرآنی پر نظرثانی کرنا چاہتے ہیں اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لیے اقبال نے اپنے دوسرے خط میں لکھا:[۲۱الف]

"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 وابدیت 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 بتاتے ہیں وہ وہی ہیں جنہیں عام طور سے علما 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 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 منشا..... 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 وضوابط موجود ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ جس وحی وتنزیل کا موضوع حیات انسانی کے مدارج عالیہ سے ہے اسے اس قسم کے اصولوں یا قواعد وضوابط سے کیا تعلق۔ (۲۲)

قرآن کو "قانونی ضابطہ" کی حیثیت نہ دینے کے باوجود اقبال نے اس سوال کا کوئی واضح جواب نہیں دیا کہ جب قرآن قانونی ضابطہ کی کتاب نہیں ہے تو پھر اس میں مذکور قانونی احکامات کی ابدیت کی بنیاد کیا ہو سکتی ہے؟ انہوں نے قرآنی احکام میں مثال کے طور پر صرف وراثت کے مسئلے کو لیا ہے اور اس سلسلے میں ترکی کے مشہور شاعر ضیاء گوکلپ کی ایک نظم نقل کی ہے جس میں اور باتوں کے علاوہ اس نے کہا ہے کہ "عورت کے معاملے میں علما نے قرآن مجید کی تعبیر وتفسیر میں ٹھوکر کھائی ہے..... جب تک عورتوں کی صحیح قدر وقیمت 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، وراثت میں۔" (۲۳) ضیاء 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 ہمیں 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 نظریہ مساوات بھلے ہی مجروح ہو لیکن عورت کو نصف ہی ملنا 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 نظرثانی نہیں کی جا سکتی خواہ اس کی افادیت ہماری سمجھ میں آئے یا نہ آئے۔ اس کے بجائے انہوں 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 انہوں نے ضیا گوکلپ کے مطالبہ کو نظر انداز کر دیا۔ اقبال آج ہمارے درمیان موجود نہیں ہیں وہ ہوتے تو بتاتے کہ آج جب 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 زیادہ مہر کو خلاف سُنت کہا جاتا ہے اور مہر کی فوری ادائیگی کو "تعلق خاطر" کے منافی سمجھا جاتا ہے۔ تو کیا ایسی صورت ہی میں وراثت میں نصف حصہ کو مساوات ہی کہا جائے گا!

اجتہاد کا دوسرا ماخذ ہے حدیثِ نبوی۔ اقبال کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو محبت اور عقیدت 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 سے معمولی بات بھی سننے کو تیار نہ تھے۔ حُبِ رسول میں ان کی نزاکت 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 اسی لیے انہیں حضور رسالتِ مآب پر جزوی فضیلت حاصل ہے۔ تو اقبال کو اس بات میں توہین رسول نظر آئی اور انہوں نے سید صاحب کو خط لکھ کر دریافت کیا کہ فقہ اسلامی کی رو سے توہین رسول قابل تعزیر جرم ہے یا نہیں، اور اگر ہے تو اس کی سزا کیا ہے اور حضور پر مرزا غلام احمد کو جزوی فضیلت دینا توہین رسول کی حد میں آتا ہے یا نہیں۔ سید صاحب نے اس کے جواب میں لکھا کہ توہین رسول 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 رسول کی حد میں نہیں آتا تھا۔ انہوں نے لکھا:[۴۴]

> "حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر کسی کو جزوی فضیلت حاصل ہونا جایز ہے اور ایسا کہنا نہ کفر ہے نہ توہین نبی 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 متمدن زمانہ میں ہونا کوئی فضیلت نہیں، کیونکہ خود تمدن نہ 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 زمانہ کے آدمی کو فوقیت ہو جائے۔ اور اگر یہ امر باعث فضیلت ہو تو غلام احمد قادیانی کیا اقبال سیال کوٹی 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 رسول کا جو نمونہ پیش کیا ہے اور مذکورہ بالا خط میں اپنی جس تلملاہٹ کا مظاہرہ کیا ہے اس کے پیش

نظر میں حیرت نہ ہوتی اگر اقبال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب تمام روایات کو بعینہٖ تسلیم کر لیتے لیکن جب انہوں نے احادیث کو اجتہاد کے ایک ماخذ کی حیثیت سے تسلیم کیا تو پھر نقد حدیث میں وہ عشقِ رسول کے تقاضوں کو نظر انداز کر گیے۔

مسئلہ اجتہاد کے تعلق سے انہوں 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 چاہئیے 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 مآب صلعم نے تھوڑی بہت ترمیم کر دی کس قدر حصہ موجود ہے۔ لیکن یہ وہ حقیقت ہے جس کا اکتشاف 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 سچ مچ ہر کہیں اور ہر زمانے میں عمل کرنا مقصود تھا۔[۲۵] 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 انہوں 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 حنیفہ نے احادیث سے اس لیے اعتنا نہیں کیا کہ ان کے زمانے میں کوئی مجموعہ احادیث موجود نہیں تھا۔ اقبال اس عذر کو لنگ سمجھتے ہیں کیونکہ ان کا خیال ہے کہ امام ابو حنیفہ نے دانستہ استحسان کے اصول کو اپنایا تھا ورنہ جہاں تک احادیث کے مجموعوں کا سوال ہے عبدالملک اور زہری کے مجموعے امام صاحب کی وفات سے کم از کم تیس 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 مجموعہ احادیث مرتب کر سکتے تھے۔ اس بحث سے اقبال یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ:[۲۶]

> "بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو میری رائے میں امام موصوف نے فقہی احادیث کے بارے میں جو روش اختیار کی سرتاسر جائز اور درست تھی۔ اندریں صورت اگر آزادئ اجتہاد کی وہ تحریک جو اس وقت دنیائے اسلام میں پھیل رہی ہے احادیث کو بلا جرح و تنقید قانون کا ماخذ تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہے تو اس سے اہلِ 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 ہو گا یا اسے ازلی و ابدی حیثیت حاصل ہو جائے گی۔ اس سوال کا جواب خود دینے کے بجائے اقبال نے شاہ ولی اللہ کے الفاظ مستعار لیے ہیں جو کہتے ہیں:[۲۷]

> "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 اپنی ضروریات کے لیے الگ الگ اصول عمل متعین 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 انہیں اصولوں کو حرکت دیتا ہے جو ساری نوع انسانی کی حیات 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 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 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 ہوئی۔ اس کی وجہ اقبال کے خیال میں یہ ہے کہ خلیفہ 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 اغنیدز کی کتاب "اسلامی نظریۂ مالیات" کی اشاعت کے بعد اقبال نے سید صاحب سے خط و کتابت کی تھی خطبات میں انہوں 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 ان کی دو قسمیں ہیں ۱۔ امر واقعی اور ۲۔ امر قانونی۔ ان دونوں میں اقبال کی رائے میں فرق ملحوظ رکھنا ضروری تھا امر واقعی کے سلسلے میں انہوں 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 معاملے 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 انہیں 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"۔ (۲۸)

دوسرے لفظوں میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اقبال ایک زمانے یا ایک علاقے کے اجماع کو دوسرے زمانے اور علاقے کے لیے واجب العمل اور ضروری نہیں قرار دیتے۔ وہ اجماع کو طبقہ علمائتک 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 علمائکی کوئی مستقل جماعت ہو جو قانونی معاملات میں اسے مشورہ دیا کرے۔ ان کی رائے یہ تھی کہ "مجالس قانون ساز میں علمائکو بطور ایک موثر جزو کے شامل تو کر لیا جائے لیکن علمائبھی ہر امر قانونی میں (مجلس کو) آزادانہ بحث و تمحیص اور اظہار رائے کی اجازت دیتے ہوئے اسکی رہنمائی کریں" لیکن یہ حل بھی اقبال کے نزدیک عارضی تھا مستقل حل جس سے شریعت اسلامیہ کی غلط تعبیرات کا سد باب ہو سکتا یہ تھا کہ "بحالت 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 اسکے ساتھ ساتھ جدید فقہ کا مطالعہ بھی با احتیاط اور سوچ سمجھ کر کیا جائے"۔ (۲۹)

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" 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۔ غیر علمائبھی جو ان امور میں بڑی 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"۔ (۳۰)

قانون کے چوتھے ماخذ قیاس ــ یعنی قانون سازی میں مماثلتوں کی بنیاد پر استدلال ــ 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 آزادی ہونی چاہیئے"۔ انہوں نے اس سلسلے میں دسویں صدی ہجری کے امام سرخسی کی اس رائے کو سراہا کہ: (۳۱)

> "(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 تحقیل 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 نشوونما کے لیے اقبال اجتہاد کو ضروری سمجھتے تھے۔ وہ فقہ اسلامی کی تشکیل نو میں جرأت سے کام لینے کے قایل 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 مقصدِ خاص جس کے بارے میں انہوں نے سید صاحب کو لکھا تھا کہ وہ اس کے اظہار کے لیے شاعری کو ایک ذریعہ بنائے ہوتے 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 انہوں نے خطبات کے لیے اردو کے بجائے انگریزی کو ذریعہ اظہار بنایا ورنہ جہاں تک خطبہ 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 مقابلہ میں اردو کہیں زیادہ مناسب زبان تھی۔ لیکن اس کے باوجود اقبال نے وہ خطبہ بھی انگریزی ہی میں دیا۔ شاید علما کے ردعمل کے اندیشہ سے۔

حوالے

۱۔ اقبال نامہ، از عطاء اللہ۔ جلد اول، لاہور (بلا تاریخ) ص ۱۹۷

۲۔ مثلاً، ایضاً۔ خطوط نمبر ۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴ وغیرہ

۳۔ ایضاً۔ خط نمبر ۳۴ (۲)

۴۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی "نقوش اقبال" پر رشید صاحب کا مقدمہ (مطبوعہ مجلس تحقیقات و نشریات اسلام، لکھنؤ۔ پانچواں ایڈیشن ۱۹۷۹ء، ص ۲۴)

۵۔ "پنجاب یونیورسٹی اور اقبال" (تحقیقی مقالات کا کتابیاتی جائزہ) مرتبہ سید جمیل احمد رضوی عزیز پبلشرز لاہور، ۱۹۷۷ء

۶۔ خط بنام سراج الدین پال، مورخہ ۱۹ جولائی ۱۹۱۶ء (اقبال نامہ جلد ۲۔ ص ۱۴)

۷۔ خط بنام صوفی غلام مصطفےٰ تبسم مورخہ ۲ ستمبر ۱۹۲۵ء (اقبال نامہ، جلد ۱۔ ص ۴۸)

۹۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ یعنی حکیم الامت حضرت علامہ اقبال کے انگریزی خطبات (THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM) کا اردو ترجمہ مع مقدمہ و حواشی اور تصریحات از سید نذیر نیازی، مطبوعہ بزم اقبال، لاہور ۱۹۵۸ء

۱۰۔ اقبال نامہ ص ۲۵۹

۱۱۔ خطوط اقبال مرتبہ رفیع الدین ہاشمی، لاہور، ۱۹۷۶ء ص ۱۰۷

۱۲۔ اقبال نامہ جلد ۱، ص ۲۵۲، نیز خطوط اقبال مرتبہ رفیع الدین ہاشمی، ص ۲۸۶

۱۳۔ خطوط اقبال از رفیع الدین ہاشمی، ص ۲۸۸

۱۴۔ تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو میری کتاب MUSLIM POLITICS IN MODERN INDIA مطبوعہ میناکشی پرکاشن، میرٹھ۔

۱۵۔ "نقوش اقبال" (لکھنؤ ۱۹۷۹ء) ص ۳۴

۱۵ الف ایضاً۔ ص ۴۰۔۴۱

۱۶۔ مثلاً ملاحظہ ہو اقبال کا خط میر سید غلام بھیک نیرنگ کے نام مورخہ ۵، دسمبر ۱۹۲۸ء (اقبال نامہ ص ۱۱

۱۷۔ "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" ص ۲۲۳

۱۸۔ ایضاً ص ۲۵۷

۱۹۔ اقبال نامہ، جلد ۱، ص ۱۳۰

۲۰۔ اقبال نامہ (ص ۱۳۴۔۱۳۵) خط نمبر ۳۴ (۲۷، اگست سنہ ۱۹۲۴ء)

۲۱۔ ایضاً۔ ص ۱۴۵

۲۱۔الف۔ ایضاً۔ ص ۱۴۸

۲۲۔ "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ"۔ ص ۲۵۶

۲۳۔ ایضاً۔ ص ۲۴۹

۲۴۔ خط نمبر ۶۵، مورخہ ۱۹، جولائی ۱۹۳۵ء (اقبال نامہ جلد ۱، ص ۱۸۹۔۱۹۰

۲۵۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۲۶۴۔۲۶۵

۲۶۔ ایضاً۔ ص ۲۶۶۔۲۶۷

۲۷۔ ایضاً۔ ص ۲۶۵۔۲۶۶

۲۸۔ ایضاً۔ ص ۲۷۰

۲۹۔ ایضاً۔ ص ۲۷۱

۳۰۔ ایضاً۔ ص ۲۶۸

۳۱۔ ایضاً۔ ص ۲۷۴۔۲۷۵

ساجدہ زیدی

تشخص کی جستجو

کلامِ اقبال کے پس منظر میں

گھنے درختوں کے پراسرار جنگل کے درمیان میں ایک پہاڑ کی چوٹی پر تنہا کھڑی ہوں۔ میں زندہ ہوں، سانس لے رہی ہوں اور اپنے گرد وپیش سے باخبر ہوں ابھی میرا وجود ہے۔ لیکن اگلے ہی لمحے اگر میرا پاؤں پھسل جائے تو میں ہزاروں فٹ گہری کھائی میں گر کر پاش پاش ہو سکتی ہوں۔ شاید چند ثانیے کے لیے وادی کی خاموش فضاؤں میں کوئی مبہم سی گونج پیدا ہو۔ اور بس۔ اور پھر میرا وجود عدم میں تبدیل ہو جائے گا۔ لیکن پر شکوہ درختوں کا یہ پراسرار جنگل اسی طرح شانت کھڑا رہے گا۔ اس کو میری نیستی کا احساس تک نہ ہوگا۔ بالکل اسی طرح جیسے اسے میری ہستی کا احساس نہیں ہے۔

اس پراسرار جنگل کے بلند وبالا پر شکوہ گھنے اشجار کے لیے میرا وجود اور میرا عدم ہم معنی ہیں۔ بلکہ یکساں بے معنی ہیں کہ یہ میری زبان نہیں سمجھتے۔ میرا درد نہیں پہچانتے، میری سوچوں میں شامل نہیں ہو سکتے۔ ان کے وجود پر میرے وجود کی کوئی مہر ثبت نہیں ہے لہذا یہ مجھ سے بیگانہ ہیں۔

آج انسانوں کے انبوہ، اداروں کے بے حس ہجوم اور اشیاء کے بے جان جنگلوں کے درمیان فرد کا وجود و عدم اسی طرح ہم معنی ہے۔ اگر معمول کی چکی میں پستے ہوئے آج کے فرد کو چند ایسے لمحاتِ فرصت نصیب ہوں جن میں وہ اپنے روبرو کھڑا ہو سکے تو شاید اس کے ذہن میں پہلا سوال ——— خواہ وہ کتنا ہی مبہم کیوں

نہ ہو، یہی ابھرے گا کہ عدم کے اس بحرِ بیکراں میں اس کے وجود کے چند قطروں کے معنی کیا ہیں ـــــ ؟ ان کا کیا جواز ہے؟ اور اگر وہ اس سوال کی چبھن سے دامن نہ بچائے تو یقیناً یہ احساس اس کا پیچھا کرے گا کہ ؎

میں کیا ہوں؟

کون ہوں؟

کیوں ہوں؟

کہاں سے آئی ہوں؟

کس سمت جاؤں گی؟

میری ہستی میں'

میر نیستی میں فرق ہی کیا ہے؟

میں اک بے مایہ نقطہ'

آج ہوں موجود

کل نابود ہو جاؤں گی

بزم ہست و امکاں سے

ھزاروں لاکھوں نقطے

میری ہی مانند ہیں ـــــ مجبور اور مجہول اور بے بس.......

احساس کی سطح پر جب اس نوع کے سوالات کے موہوم سے خاکے ابھرتے ہیں تو انسانی سائیکی کا اضطراب فرد کے ذہن کو اپنے وجود کا جواز ڈھونڈنے پر مایل کر دیتا ہے اور انسان نیم شعوری' نیم لاشعوری سطح پر یہ سوچنے کیلئے مجبور ہو جاتا ہے کہ وہ اس عرصۂ حیات کو' جو لامحدود کائنات کی زمانی و مکانی وسعتوں میں ایک ثانیہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا کس طور پر گذارے کہ موت کے بعد اس کی جگہ خالی رہ جائے۔ یہیں سے فردیت کی آرزو اور تشخص کی جستجو کا آغاز ہوتا ہے۔ اور انسان اپنی ذات کے امکانات کی طرف رجوع کرتا ہے۔

ہر چند کہ فلسفیانہ سطح پر انسان کے سامنے تشخص کی جستجو کا مسئلہ ہمیشہ رہا ہے۔ اور تاریخ کے ہر دور میں افراد اور اقوام دونوں ہی نے اس مسئلہ کا حل یعنی اپنے وجود کا جواز ڈھونڈنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن فی زمانہ یہ مسئلہ فرد کا نفسیاتی مسئلہ بھی بن گیا ہے۔ اور اس کی اہمیت تاریخ کے پچھلے ادوار کے مقابلے میں

زیادہ شدت اختیار کر گئی ہے۔ یہ کیونکر ہوا؟ یہ جاننے کے لیے، ہمیں آج کے تیز رفتار معاشرے کو تاریخ کے پچھلے چند ادوار کے سیاق و سباق میں دیکھنے کی ضرورت ہے۔

اختصار کی خاطر، ہم اپنی بحث کا آغاز جاگیرداری نظام میں فرد کی حیثیت سے کر سکتے ہیں۔ اور اس کے پیش رو نظام ہائے حیات کو نظر انداز کر سکتے ہیں، کہ مکمل تاریخی تجزیئے کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

جاگیرداری سماج بندھے ٹکے مقررہ تہذیبی نظام کا حامل نسبتاً آہستہ خرام معاشرہ تھا۔ جس کی اقدار بڑی حد تک مستحکم تھیں، افراد کے ذہن میں اقدار کی حیثیت کم و بیش مطلق تھی، اخلاقیات کے سانچے مقررہ تھے، جن میں تبدیلی کی برائے نام گنجائش تھی۔ یا اگر تھی تو اس قدر مبہم کہ افراد کو اپنے عرصۂ حیات میں اس تبدیلی کا احساس تک نہ ہوتا تھا۔ لہٰذا اپنے طبقے اور اپنے گروہ کی اقدار سے وابستگی اور اس کے اخلاقی نظام کی پابندی کے وسیلے سے وہ اپنی شناخت کر سکتے تھے۔ یعنی اجتماعی شناخت ہی انفرادی شناخت کا وسیلہ تھی۔ مذہب، ذات پات، قومیت، زبان، تہذیبی ورثہ، پیشہ، یہاں تک کہ شہر اور محلّہ اور سب سے بڑھ کر خاندان، فرد کی شناخت کے مختلف زاویے تھے۔ جو اپنی جگہ بے حد مستحکم اور معتبر تھے کہ ان سب طبقوں کے اپنے اپنے منضبط دائرہ ہائے کار تھے، اپنے اپنے طور طریق تھے، اپنے اپنے معیارات تھے۔ اور فرد کے لیے ان ضابطوں کی عملی پابندی یا کم از کم ان سے ذہنی و جذباتی وابستگی تقریباً ناگزیر تھی۔ جاگیرداری نظام میں تقریباً ہر طبقے کے افراد کی جڑیں اپنے معاشرے میں اس طرح پیوست تھیں کہ وہ اپنی انفرادی نشو و نما کے لیے تمام تر قوت و حرارت اپنی اجتماعی زندگی کے اخلاقی معیارات اور عملی ضابطوں سے حاصل کرتے تھے۔ جس کی وجہ سے ذاتی شناخت کا مسئلہ نہ تو اس قدر نمایاں تھا۔ اور نہ ہی اتنا PRESSING جتنا آج کے دور میں بن گیا ہے۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے تو مناسب ہوگا کہ ذاتی اور اجتماعی حیثیتیں بڑی حد تک لازم و ملزوم تھیں۔ فرد کے لیے اس کے وجود کا اتنا ہی جواز کافی تھا کہ وہ اپنے مذہب کا پابند ہو۔ اپنے طبقے کے طور طریق سے واقف ہو، اپنے تہذیبی ورثہ کا حامل ہو، اپنے گروہ کے اخلاقی نظام اور اقدار کی پاسداری کر سکے۔ اپنے شہر اور محلے کے آداب و اطوار کی نمائندگی کرے اور اپنے خاندان کی عزت کا پاس کر سکے ——— یہی تمام سانچے اس کے ذاتی کردار کے معمار بھی تھے۔ اور کسوٹی بھی۔ ان ہی سانچوں میں ڈھل کر اس کی شخصیت کا ضمیر تیار ہوتا تھا۔ اور انہیں سے ہم آہنگی اس کی نفسیاتی آسودگی کا سامان تھی۔ بہ الفاظ دیگر انفرادی تشخص کی جستجو میں کسی نفسیاتی اضطراب، وجودی کرب اور جذباتی ناآسودگی کے عناصر اس شدت سے شامل نہ تھے کہ یہ مسئلہ ان کے لیے روحانی کرب کا سبب بن جائے۔ اور اس کا حل نہ ملنے کی صورت میں وہ اپنی زندگی کے خلاء کو پر نہ کر سکیں

کیونکہ ان کے پاس متعدد چھوٹی بڑی وابستگیاں تھیں جو ان کے لیے جذباتی طمانیت اور ذہنی تسکین کا سرچشمہ بن جاتی تھیں۔ اس کے علاوہ زندگی میں ان کے رول اس حد تک متعین تھے کہ اپنے رول سے ذمہ داری کے ساتھ عہدہ برآ ہونا ہی ان کے لیے زندہ رہنے کا جواز بن سکتا تھا۔ اس سے میرا مطلب یہ نہیں کہ پچھلے ادوار کے لوگوں میں انفرادیت کا فقدان تھا۔ بلکہ محض اتنا ہے کہ انفرادی اور اجتماعی تشخص میں بڑا باریک سا فرق تھا۔ اور معاشرہ اور نظامِ حیات کی آہستہ روی اور اخلاقی اقدار کی پائیداری کے سبب اجتماعی کردار سے وابستگی کوئی عقدۂ لاینحل نہ تھی بلکہ ذاتی کردار کا جزو لاینفک تھی۔

اس کے علاوہ اس معاشرے میں گھریلو صنعتوں کا رواج تھا۔ جن کی بدولت فرد کا رشتہ اپنے کام اور اپنے پیشے سے نہ صرف استوار تھا بلکہ بے حد ذاتی قسم کا تھا۔ فرد کو اپنے کام سے لگاؤ تھا۔ کیونکہ کام کے ذریعے اسے اظہارِ ذات کے مواقع ملتے تھے۔ فرد اپنے پیشے میں ذہنی اور جذباتی لحاظ سے اس حد تک شامل تھا کہ اس کا کام ہی اس کے لیے تخلیقی لذت اور ذہنی آسودگی کا ذریعہ تھا۔ اور یہی آسودگی اس کی انفرادیت کا سرچشمہ تھی۔ یہاں جملۂ معترضہ کے طور پر یہ بھی کہتی چلوں کہ میرا مدعا نہ تو جاگیرداری نظام کے استحصالی رجحانات سے چشم پوشی کرنا ہے اور نہ اس طبقے کی تقدیر سے قطع نظر کرنا ہے، جس کا اس نظام میں ہر لحاظ سے استحصال ہوتا تھا۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ پسماندہ طبقوں کی اجتماعی شناخت بھی ان کی استحصالی حیثیت ہی سے ہوتی ہے۔ جسے بڑی حد تک جاگیردار اور اوپری طبقے کے رویّے اور اقدار متعین کرتے تھے۔ کہنے کا ماحصل صرف یہ ہے کہ اس سماج میں جس طبقے کی جو بھی حیثیت تھی یا اس پر لادی جاتی تھی، اسی کے ضابطوں کے مطابق ان کی اجتماعی شناخت ہوتی تھی۔

اس کے برخلاف صنعتی انقلاب کے آغاز کے بعد سرمایہ داری نظام کی تیز رفتاری نے نہ صرف اس معاشرے کی جڑیں کھوکھلی کر دیں، بلکہ اس کی آہستہ خرامی کو ایک ہمہ گیر تغیر پذیری میں تبدیل کر دیا۔ سائنس اور ٹکنالوجی کی غیر معمولی ترقی نے فرد کو پیشے کے اعتبار سے ایک مشین کے پرزے میں تبدیل کر دیا۔ جس کا تعلق اپنے پیشے سے بے حد غیر شخصی قسم کا رہ گیا۔ ان اقدار کے سانچے ٹوٹ گئے جنھیں انسان نے صدیوں سے اپنے سینے سے لگا رکھا تھا۔ پرانا نظامِ حیات جو فرسودہ ہو چکا تھا، نئے نظامِ حیات کے ایک ہی وار سے درہم برہم ہو گیا۔ زندگی بے حد پیچیدہ، اور بے حد غیر شخصی اداروں میں منقسم ہو گئی۔ پرانی اقدار کی شکست وریخت اور نئی اقدار کے کھوکھلے پن نے فرد کو بے جڑ کے پودے کی طرح غیر محفوظ بنا دیا۔

پھر یہ بھی ہوا کہ دن بدن پیچیدہ تر ہوتے ہوئے صنعتی نظام میں فرد گم ہو گیا اور ٹکنالوجی کی

PHENOMINAL ترقی نے انسانی زندگی کی رفتار اس قدر تیز کر دی کہ اس کا ساتھ دیتے دیتے فرد کا دم پھول گیا۔ یہ تیز رفتاری، تغیر اور تبدیلی جو دورِ حاضر کی خصوصیت بن گئی۔ اس نے نہ صرف تہذیبی گروہوں کے مقررہ سانچوں کو منہدم کر دیا بلکہ ایک ایسے تہذیبی انتشار کو جنم دیا جس میں کسی بھی تہذیبی ضابطے کا دیرپا وجود ممکن نہ رہ سکا۔ اس کے علاوہ INDUSTRIALIZATION کے بڑھتے ہوئے سیلاب میں صرف بڑے پیمانے کی صنعتیں معاشرتی آسودگی کی ضامن بن گئیں۔ لہذا صنعتی شہروں کی طرف ہجرت کا رجحان، تلاشِ معاش کے لیے ناگزیر ہو گیا۔ اس رجحان نے مختلف تہذیبی گروہوں کو ایک دوسرے میں اس طرح ضم کر دیا کہ افراد کی تہذیبی شناخت ممکن نہ رہ سکی اور فرد کے لیے کوئی ایسا معتبر سیاق و سباق نہ رہ گیا جس سے وابستگی اس کی ذات کے اثبات کی ضامن ہو سکے جو اس کے لیے کردار کا معیار اور اخلاق کی کسوٹی بن سکے۔ رفتہ رفتہ صنعتی شہروں کے جنگل میں افراد محض اعداد رہ گئے۔ غیر اہم اور بے نام ۔۔ دیوہیکل اداروں کی کارکردگی کے لیے محض بے جان پرزے، بے نشان، لاپتہ، تنہا اور بیگانہ ۔۔۔ ایک دوسرے سے بیگانہ، خود اپنی ذات سے بیگانہ ۔۔۔ اس نئی تہذیب کی بنیاد تجارت تھی، لہذا رشتوں کی نوعیت بھی بڑی حد تک تجارتی، کاروباری اور غیر شخصی ہو کر رہ گئی۔ تجارت، سیاست، اور اداروں کے جنگل میں فرد ایک ایسی گم شدہ ہستی بن گیا۔ جو ذاتی زندگی کی لذتوں، رشتوں کے گداز، پیشے اور کام کی تخلیقی آسودگی، ذاتی جذبات کی کشمکش، اور اجتماعی زندگی کی کیفیتوں سے محروم ہو گیا۔ یہاں تک کہ بے گانگی کے اس ہجوم میں خود اس کی نگاہوں میں اس کا وجود مشکوک ہو گیا۔ اور زندگی کو اس نے محض معمول کی گردان کے طور پر قبول کر لیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک طرف تو اجتماعی وابستگی کے وسیلے سے ذاتی شناخت کے امکانات ختم ہو گئے، دوسری طرف تیز رفتار، تجارتی، اور COMPETITIVE سماج کے تقاضوں کا ساتھ دیتے ہوئے وہ ایسی RAT-RACE میں پھنس گیا کہ ذاتی زندگی سے اس کا رہا سہا رشتہ بھی ٹوٹ گیا۔ اور ظاہر ہے کہ جسے دم بھر کے لیے اپنی ذات کے تقاضوں کا سامنا کرنے کی فرصت نہ ہو وہ اثباتِ ذات کی جستجو کیا کرے گا۔ چنانچہ فرد خود اپنی ذات سے اس طرح بے گانہ ہوتا چلا گیا کہ اپنے باطنی وجود سے اس کا ربط و تعلق موہوم ہوتے ہوتے تقریباً معدوم ہو گیا۔

ظاہر ہے کہ انسان اس طرح کی مجہول اور بے معنی زندگی کو ناگزیر سمجھ کر اس سے سمجھوتہ تو کر سکتا ہے۔ لیکن معمول کی اس بے مقصد گردان اور بے گانگی کی ان فضاؤں کے درمیان جی کر وہ زندہ رہنے کی لذت اور تخلیق کی آسودگی حاصل نہیں کر سکتا۔ اور یہی بے زاری و بیگانگی وہ کیفیتِ وجود ہے جس نے تشخص کی جستجو کو آج کے انسان کے لیے نفسیاتی مسئلہ بنا دیا ہے۔ کیونکہ اسے احساس ہے کہ غیر شخصی اداروں کے اس ہجوم، مشینی

زندگی کی اس سفاکی، اور تجارتی رشتوں کے اس غیر انسانی ماحول کے وسیلے سے مقصدِ حیات تلاش کرنا لاحاصل ہے۔ اسے اگر اپنی زندگی کا جواز تلاش کرنا ہے تو اپنی ذات کی طرف رجوع کرنا ہوگا اس کے تقاضوں کا ادراک کرنا ہوگا۔ اور اس کے احکامات کو بروئے کار لانا ہوگا۔ اپنی ذات کا سراغ پا کر ہی وہ اپنی انفرادی شناخت کی راہیں ہموار کر سکتا ہے۔

میں یہ نہیں کہتی کہ دورِ حاضر کے ہر فرد کو تشخص کی جستجو یا اس کا شعوری ادراک ہے۔ نہ تو یہ ممکن ہے اور نہ ہی ہمیں اپنے گرد و پیش میں اس کا کوئی قطعی مظاہرہ نظر آتا ہے۔ میں تو صرف اس امر پر زور دینا چاہتی ہوں کہ آج کے دور میں یہ مسئلہ شدید تر ہو گیا ہے۔ اور اس کا انفرادی نفسیاتی پہلو بہت اہم ہو گیا ہے۔ کیونکہ ہمارے سامنے سب سے بڑا سوال یہ ہے کہ انسان اتنی کھوکھلی، اور بے معنی زندگی گذارنے پر کس طرح قانع رہ سکتا ہے۔ جو ہر نوع کی آسودگی سے محروم ہو، معنویت سے خالی ہو اور نفسیاتی بنجر پن اور ذہنی دیوالیہ پن کے مترادف ہو۔ اب یہ اور بات ہے کہ وہ اس صورتِ حال کی سفاکی سے ڈر کر فرار کے راستے ڈھونڈے۔

ہم جانتے ہیں کہ انفرادی تشخص کے بھی دو پہلو ہوتے ہیں، خارجی یا ظاہری اور باطنی یا داخلی۔ ہمارے موجودہ معاشرے میں جس میں بنیادی طور پر مادی اقدار کی بالادستی ہے۔ ظاہری تشخص مادی آسائشوں کے حصول معاشی برتری اور مادی اشیائی ملکیت کے مترادف سمجھا جاتا ہے۔ لہٰذا فی زمانہ بیشتر افراد تشخص کی جستجو میں ایسی طرزِ معاشرت اپنانے کی کوشش کرتے ہیں جو انہیں سماج میں برتر یعنی ظاہرہ طور پر نمایاں کر سکے، اور اس مقصد کے حصول کے لیے وہ ان تمام لوازمات کی جستجو کرتے رہتے ہیں جو ایک زر پرست اور قوت پرست سماج میں قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں۔ جنہیں ہم STATUS SYMBOL بھی کہہ سکتے ہیں۔

مادی لوازمات کے علاوہ ظاہری تشخص کے دُوسرے ذرایع لباس، اسٹائل، مذہب، قومیت، کلاس یا طبقہ، پیشہ، طرزِ حیات اور تاریخی حیثیت وغیرہ ہیں۔ جن کے توسط سے عام آدمی خصوصاً اونچے اور متوسط طبقے کے افراد اپنی IDENTITY قائم کرنے کی کوشش میں سرگرداں رہتے ہیں۔

میرے خیال میں تشخص کی تلاش کے یہ ظاہری لوازمات فردیت سے ایک قسم کا غیر شعوری فرار ہیں۔ اور ہمارے سماج کے افراد کے خود فریبی اور سہل انگاری کی علامات ہیں۔ دوسری طرف باطنی تشخص کی تلاش و جستجو ایک دیر آمیز اور صبر آزما کام ہے۔ یعنی ذات کی طرف رجوع کرنا عام آدمی کے لیے ایک لرزہ خیز عمل ہے۔ لہٰذا وہ اپنی باطنی زندگی کے صبر آزما تقاضوں سے فرار حاصل کرنے اور اس باطنی خلا کو مادی آسایشوں

یا دوسرے قسم کے ظاہری لوازمات سے پر کرنے ہی میں اپنی عافیت سمجھتا ہے۔

دورِ حاضر میں مشرق و مغرب کے بیشتر معاشروں کا ہیرو نہ کوئی سورما ہے نہ جانباز، نہ فلسفی ہے، نہ شاعر نہ فن کار، نہ کوئی SAINT ہے، نہ زہد و تقویٰ کا طلب گار، نہ شرافت و نجابت کا مجسم ہے، نہ ریفارمر بلکہ محض ایک WELL ADJUSTED کامیاب انسان ہے۔ ADJUSTMENT کا تقاضہ زندگی سے ایک پست سطح پر سمجھوتہ ہے۔ اور کامیابی کی کسوٹیاں دولت، سیاسی اقتدار اور قوت ہیں۔ سوچنے کی بات ہے کہ یہ آئیڈیل زندہ رہنے کے عمل کو کس حد تک بھرپور اور بامعنی بنا سکتے ہیں؟ زندگی میں ذہنی اور جذباتی تسکین کے کون سے اسباب مہیا کر سکتے ہیں؟ ان شاہراہوں پر چل کر فرد کی اپنی ذات کے پوشیدہ امکانات سے کہاں مڈبھیڑ ہو سکتی ہے؟ نتیجہ ظاہر ہے، فرد کا بطون خالی خالی رہ جاتا ہے۔ اس کی زندگی میں نہ سوز و ساز، آرزو مندی کا گذر ہوتا ہے نہ شوق کی تڑپ کا، نہ عشق کی بے پناہی کا، نہ اپنی ذات کی وادیوں میں سفر کرنے کا ایڈوینچر، نہ کائنات کے اسرار و رموز تک پہنچنے کی خلش، نہ کسی بڑے مقصد سے وابستگی کی تسکین، نہ ذاتی رشتوں کا گداز، نہ تخلیق کی جاں سوزی اور نہ تعمیر و تسخیر کا حوصلہ —— یہ بھی ایک PARADOX ہی ہے کہ بحیثیت نسل دورِ حاضر میں ہماری تسخیر فطرت PHENOMINAL ہے۔ اور تعمیر و ترقی کی جد و جہد بے مثال ہے، لیکن بحیثیت افراد ہماری زندگیاں عظیم مقاصد کی لگن سے بے بہرہ ہیں۔ ہمارے دل تخلیق کی لذت سے خالی ہیں۔ اور ہمارے ذہن تعمیر و تسخیر کی جد و جہد سے ناآشنا ہیں سائنس اور ٹکنالوجی کی بے مثال ترقی نے ہمارے تمام سامانِ عیش و نشاط ہماری راہوں میں بچھا دیئے ہیں۔ جن کے حصول کے لیے صرف ایک ہی چیز کی ضرورت ہے —— دولت —— اور اسی کے حصول کی جد و جہد ہمارا مقدر بن گیا ہے۔

دورِ حاضر کی تہذیب کے اس PARADOX اور آج کے فرد کی اسی ذہنی تہی مائیگی کا ادراک اقبال کی شاعری میں غم کی لہر بن کر رواں دواں ہے۔ میر کا غم شخصی بلکہ نجی تھا جسے ان کے لہجے کے گداز نے آفاقی بنا دیا۔ غالب کا غم بھی ذاتی تھا۔ جسے ان کی فکرِ فلک پیما نے فلسفیانہ عظمت عطا کی۔ لیکن اقبال کا غم اپنی سرشت ہی میں غیر ذاتی ہے کہ اس کا سرچشمہ اپنی قوم کے زوال اور پستی کا احساس، اور افرادِ قوم کی تہی مائیگی کا ادراک ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اقبال کی شاعری کے بڑے حصہ کا مخاطب وہ پست و درماندہ گروہِ انسانی یعنی ملت اسلامیہ ہے جو ماضی کی عظمت سے محروم ہو کر روبہ زوال ہے اور جو اپنی عظیم روایات کے ساتھ اپنی

اپنی شناخت بھی کھو کر تن بہ تقدیر ہو گئی ہے۔ جس کی بے عملی نے اس پر اپنے امکانات کی دریافت کے دروازے بند کر دیتے ہیں۔ اور جس کے ساتھ اقبالؔ اپنے آپ کو کلیتہً وابستہ محسوس کرتے ہیں۔ لہٰذا اگر یہ کہا جائے کہ اقبالؔ کی شاعری آج کے تیز گام اور تغیر پذیر سماج میں بے عمل و بے حوصلہ مسلمان قوم کے لیے صورِ اسرافیل ہے۔ اور ان کے کھوئے ہوئے اجتماعی تشخص کے لیے RESSURELTION کا پیغام ہے تو کچھ ایسا بے جا نہ ہوگا۔
یہاں اس امر کا اعتراف ضروری ہے کہ اقبالؔ کی فکر اور شاعری کے تار و پو صرف ماضی کی بازیافت سے نہیں بنے گئے ہیں۔ بلکہ مسلمانوں کے لیے ان کے پیغام میں ماضی کے صالح عناصر کی باز آفرینی اور اسلام کی روحانی، فکری اور آفاقی اقدار کے احساس کے ساتھ ساتھ حال کی بدلتی ہوئی دنیا کے تقاضوں کا ادراک اور ایک روشن اور شاندار مستقبل کی تعمیر کی جد و جہد کی بے پناہ ترغیب بھی شامل ہے۔ اقبالؔ نے خود بھی کئی جگہ اس کا اعتراف کیا ہے کہ ان کی مخاطب ملّتِ اسلام ہے۔

لیکن مجھے بارہا یہ احساس ہوا ہے کہ مسلمان قوم اقبال کی مخاطب برائے بیت ہے۔ اور اگرچہ مسلمانوں کی اجتماعی IDENTITY کی تلاش ان کی شاعری کا ظاہری ڈھانچہ ہے۔ لیکن ان کا اصل مخاطب انسان ہے۔ فردِ واحد ہے ـــ ورنہ خودی کے اسرار اور بے خودی کے رموز کی اتنی موثر پردہ کشائی کہاں ممکن تھی؛ اقبال نے فرد کی خودی کو "رازِ درونِ حیات" اور "بیداریٔ کائنات" کا ہم معنی قرار دیا ہے، جب وہ یہ کہتے ہیں کہ ؎

تو رازِ کن فکاں ہے اپنی آنکھوں پر عیاں ہو جا
خودی کا راز داں ہو جا خدا کا ترجماں ہو جا

یا

خودی جلوہ بدمست و خلوت پسند
سمندر ہے اک بوند پانی میں بند

یا

یہ پیام دے گئی ہے مجھے بادِ صبح گاہی
کہ خودی کے عارفوں کا ہے مقام پادشاہی

یا

خودی کا نشیمن تیرے دل میں ہے
فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے

یا

مرد چوں شمع خودی اندر وجود
از خیالِ آسماں پیما چہ سود

یا

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی ست
ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی ست

تو وہ افراد ہی کی بے کیف زندگی کو خود شناسی کا کیف بخشنا چاہتے ہیں۔ اور ان کے بے جان پیکروں میں خود آگاہی کے خون کی گرمی پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ ان اشعار کا مخاطب ہر وہ فردِ واحد ہو سکتا ہے جو ان کی معنویت سے بہرہ ور ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

ہمارے سامنے ایک بڑا سوال یہ ہے کہ اس میکانیکی سماج میں جہاں اقدار کی حیثیت محض PRAGMATIC رہ گئی ہے، انفرادی تشخص کے وسیلے کیا ہو سکتے ہیں؛ ظاہر ہے کہ جب اجتماعی زندگی کی بنیادیں تجارتی ہونگی تو تشخص کی جستجو کا بڑا وسیلہ فرد کی ذات ہی ہو سکتی ہے۔ کہ اگر فرد اپنی ذات کے تقاضوں کا ادراک کر سکے، اپنی ذات کے امکانات کا اندازہ لگا سکے، اپنی ذات کی گہرائی میں اتر کر اس کے امکانات کو بروئے کار لانے کی سعی کر سکے، ذاتی صلاحیتوں اور قابلیتوں کا "اپنے فکر اور احساس کا" شعور حاصل کر کے، اپنے عمل کے ذریعے ان کا اظہار کر سکے، مختصراً یہ کہ اثباتِ ذات کے وسیلے سے اپنی خودی کو پہچان سکے، اور اپنی خودی کی قوت سے کائنات کے اسرار تک پہنچنے کی کوشش کر سکے۔ تب ہی وہ اپنی IDENTITY قائم کر سکتا ہے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ ذات کو پہچاننے کا یہ عمل جذبوں کی گرمی، ذہن کی تگ و تاز، شوق کی تپش، آرزو کے سوز و ساز عمل کی قوت اور جدوجہد کے حوصلے سے عبارت ہوگا۔ کہ ذات کا سفر انسانی وجود کا مشکل ترین مرحلہ ہے۔ اور اس مرحلے کے کرب سے گذرے بغیر نہ تو کائنات کے اسرار تک رسائی ممکن ہے اور نہ ہی ہستی کے اس بیکنار سمندر میں اپنے قطرے کی آبرو کا تعین۔ آج کے غیر شخصی بلکہ غیر انسانی سماج میں انفرادی تشخص کی جستجو تک اور کوئی راہ لے جا نہیں سکتی کہ بائیں بازو کے محاذ کی مقصدی جدوجہد بھی سیاست کے داؤ پیچ میں الجھ کر

اپنا آیڈیل بڑی حد تک کھو چکی ہے۔

اگر ہم تشخص کی تلاش کے مندرجہ بالا زاویے سے متفق ہوں تو کلام اقبال کا بڑا حصہ، ہمیں انفرادی تشخص کی جستجو سے عبارت نظر آئے گا ایک ایسی جستجو جس میں عرفانِ ذات اور خود آگاہی کی منزلوں سے گذر کر اثباتِ ذات اور خودی تک کا مسلسل سفر درحقیقت کائنات کے اسرار کی جستجو اور عرفانِ حق و صداقت کی آرزو کا نقطۂ آغاز ہے۔ اقبال کی شاعری میں انفرادیت کے لیے جو بے مثال ترغیب ہے اس پر سرسری نظر ڈالنے سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اس میں انسانی شخصیت کے ان تمام عناصر پر زور دیا گیا ہے، جو اسے تہذیب حاضر کے یک رخے پن کی تنگنائے سے نکال کر جامعیت، ہمہ گیری، ربط و تسلسل، گہرائی اور گیرائی عطا کرتے ہیں۔ یہ ایک ایسی دل پذیر شخصیت ہے جس میں جذبوں کی شیرینی، آرزو کے گداز اور عشق کی تپش کے ساتھ عظیم مقاصد کی لگن اور زمان و مکان کو تسخیر کر سکنے کی بے پناہ جرأت کے تمام عناصر شیر و شکر ہو گئے ہیں اقبال کے نزدیک تغیر ایک پائندہ حقیقت ہے کہ "ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود" —— لہٰذا ان کی شاعری میں کہیں بھی شخصیت کا جامد تصور نہیں ملتا بلکہ ایک ایسا تصور ملتا ہے کہ فرد ایک طرف تو بدلتے ہوئے زمانے کا ادراک کر سکے اور دوسری طرف زمانی و مکانی حد بندیوں کو TRANSCEND کرنے کا حوصلہ اپنے اندر پیدا کر سکے —— کہ "پرے ہے چرخِ نیلی فام سے منزل مسلماں کی" —— کیونکہ ؎

"ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں
تہی زندگی سے نہیں یہ فضائیں
یہاں سینکڑوں کارواں اور بھی ہیں"

یہاں ایک بات اور قابلِ غور ہے کہ اقبال کیونکہ بنیادی طور پر شاعر تھے اس لیے ان کا پیغام خواہ قوم کے لیے ہو یا فرد کے لیے (اور قوم کے لیے ان کا جو پیغام ہے اس کے مخاطب بھی دراصل اپنی انفرادی حیثیت میں افرادِ قوم ہی ہیں) ساحل سے تماشا دیکھنے والے کا پیغام یا کسی خالص مفکر اور فلسفی کا معروضی تجزیہ نہیں ہے۔ بلکہ وہ اس جستجو کے کرب سے ہر لحظہ خود گذرتے ہیں۔ وہ اپنی زندگی سوز و ساز کی تپش کا سرمایہ لیکر معرکۂ وجود کی

AWE INSPIRING راہوں میں خود نکل پڑتے ہیں۔ اور سننے والوں کو اپنے اس بے پناہ تجربے میں شامل کرتے ہیں۔ فکر کی معروضیت کے ساتھ نہیں بلکہ شاعرانہ دل سوزی کے ساتھ ؎

جوانوں کو سوزِ جگر بخش دے | مرا عشق میری نظر بخش دے
مری ناؤ گرداب سے پار کر | یہ ثابت ہے تو اس کو سیار کر
مرے دیدۂ تر کی بے خوابیاں | مرے دل کی پوشیدہ بے تابیاں
مرے نالۂ نیم شب کا نیاز | مری خلوت و انجمن کا گداز
امنگیں مری آرزوئیں مری | امیدیں مری جستجوئیں مری
مرا دل مری رزم گاہِ حیات | گمانوں کے لشکر یقیں کا ثبات
یہی کچھ ہے ساقی متاعِ فقیر | اسی سے فقیری میں ہوں میں امیر

مرے قافلے میں لٹا دے اسے
لٹا دے ٹھکانے لگا دے اسے

اقبال نے فرد کی گوناگوں صلاحیتوں کا احاطہ اور اس کی ذات کے پوشیدہ امکانات کا اندازہ صرف مردِ مومن کے تصور کے توسط سے نہیں کیا، بلکہ ان کی وہ تمام شاعری بھی جس میں مردِ مومن کا حوالہ نہیں ملتا۔ فردیت کے تقاضوں سے مملو ہے۔ اقبال کی شاعری درحقیقت ہر فرد کے لیے حیات و کائنات، زمان و مکاں اور فنا و بقا کے عقدہ ہائے لاینحل تک ذاتی تجربے کے وسیلے سے رسائی کا پیغام ہے۔ مثلاً جب وہ کہتے ہیں ؎

جوہرِ انساں عدم سے آشنا ہوتا نہیں
آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے فنا ہوتا نہیں

یا

ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا
حیات ذوقِ سفر کے سوا کچھ اور نہیں

تو ان کا مخاطب ہر وہ فرد ہے جو اس ادراک سے بہرہ ور ہو سکے۔ اسی طرح یہ اشعار دیکھئے ؎

"مقامِ پرورشِ آہ و نالہ ہے یہ چمن
نہ سیرِ گل کیلئے ہے نہ آشیاں کیلئے

نگہ بلند، سخن دلنواز، جاں پر سوز
یہی ہے رختِ سفر میرِ کارواں کیلئے

یا

دل و نظر کا سفینہ سنبھال کر لے جا
مہ و ستارہ ہیں بحرِ وجود میں گرداب

یا

دل سوز سے خالی ہے، نگہ پاک نہیں
پھر اس میں عجب کیا کہ تو بے باک نہیں
ہے ذوقِ تجلی بھی اسی خاک میں پنہاں
غافل تو نرا صاحبِ ادراک نہیں

یا

چہ باید مرد را؟ طبعِ بلندے، مشربِ نابے
دلِ گرمے، نگاہِ پاک بینے، جانِ بے تابے

ان کا حوالہ یا مخاطب مردِ مومن نہیں ہے لیکن ان میں حیاتِ انسانی کے وہ عقدے کھلتے ہیں جن سے ذات اپنے امکانات سے متعارف ہوتی ہے۔ یا یہ اشعار دیکھئے، جہاں حوالہ شاعر کی اپنی ذات کا ہے اور اشارہ ذاتِ انسانی کے تجربات کی طرف ہے ؎

بادِ صبا کی موج سے نشو و نمائے خار و خس
میرے نفس کی موج سے نشو و نمائے آرزو
خونِ دل و جگر سے ہے میری نوا کی پرورش
ہے رگِ ساز میں رواں صاحبِ ساز کا لہو

اقبال خونِ دل و جگر سے اپنی نواؤں کی پرورش کرنے کی کیفیت کو اس طرح لازمۂ وجود بنا دیتے ہیں کہ اس سے ایک لمحہ کا فراغ بھی گوارا نہیں کرتے۔ بلکہ اس میں شدت کے آرزومند ہیں ؎

فرصتِ کشمکش مدہ ایں دلِ بے قرار را　　　یک دو شکن زیادہ کن گیسوئے تابدار را

تڑپ اور جستجو معتبر زندگی کا لازمہ ہے۔ ٹھہراؤ، جمود اور بے عملی زندگی میں موت ہے۔ ساحل جمود کی علامت ہے ؎

ساحل کی سوغات: خار و خس و خاک

اسی لیے ان کا پیغام ہے کہ: تو اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بیکراں ہو جا

اس نوع کے اشعار کے علاوہ اقبال کے وہ تمام اشعار اور نظمیں تشخص کی جستجو کے ضمن میں قابلِ غور ہیں، جن میں انہوں نے حیات کے تضاد و تناقص کو محسوس کر کے ان میں شخصی تجربے کے ذریعے آہنگ و ربط پیدا کرنے کے حوصلہ افزا نغمے سنائے ہیں۔ میرے خیال میں انفرادی تشخص کی جستجو میں متضاد کی کشمکش اور متصادم عناصر میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کاوش ایک ناگزیر قدم ہوتا ہے۔ اس ضمن میں یہ چند اشعار دیکھیے ؎

مانندِ سحر صحنِ گلستاں میں قدم رکھ
آئے تہِ پا گوہرِ شبنم تو نہ ٹوٹے
ہو کوہ و بیاباں سے ہم آغوش و لیکن
ہاتھوں سے ترے دامنِ افلاک نہ چھوٹے

یا

گذر جا بن کے سیلِ تند رو کوہ و بیاباں سے
گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہو جا

کبھی دریا سے مثلِ موج ابھر کر
کبھی دریا کے سینے میں اتر کر
کبھی دریا کے ساحل سے گذر کر
مقام اپنی خودی کا فاش تر کر

تو اے اسیرِ مکاں، لامکاں سے دور نہیں
وہ جلوہ گاہ ترے خاکداں سے دور نہیں

خوگر پرواز کو پرواز میں ڈر کچھ نہیں
موت اس گلشن میں جز سنجیدن پر کچھ نہیں

یہ اور اس نوع کے بے شمار اشعار وہ ہیں جن میں اقبال کی شاعری کا سیاق و سباق مردِ مومن نہیں۔ عام انسان ہے۔ فردِ واحد ہے۔ اپنی انفرادیت اور تشخص کے تمام تر امکانات کے ساتھ ـــــ وہ خود ہیں کہ وہ بنی نوع انسان کے ضمیر کی علامت ہیں۔

علاوہ بریں، میرا خیال ہے کہ مردِ مومن کا حوالہ بھی اقبال کی شاعری میں کسی جامد اور معروضی تصور کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک ایسے جیتے جاگتے انسان کی حیثیت سے آیا ہے جو ارضی ہے۔ لیکن ماورائیت سے ہمکنار ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ جو فانی ہے لیکن اپنے جوشِ تخلیق سے بقا کے شعلے کی پرورش کر سکتا ہے جو صاحبِ ادراک ہے لیکن "عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اولیں عشق" کو مانتا ہے۔ جس کے فقر میں شانِ قلندری ہے۔ لیکن جس کے سامنے دارا و اسکندر و جم کے تخت و تاج کی کوئی حیثیت نہیں۔ جس کا دل بے نیازِ دو جہاں سے غنی ہے۔ لیکن جس کی بلند حوصلگی میں تسخیر، تعمیر اور تخلیق کا اضطراب ہے۔ جو اپنے عشق کے شعلے سے خاشاکِ غیر اللہ کو پھونک سکتا ہے۔ لیکن جو باعمل ہے کہ اس کا ہاتھ "غالب و کار آفریں کارکشا کارساز" ہے۔ مختصراً یہ کہ اس کی ذاتِ انسانی وجود کے پوشیدہ امکانات کی علامت ہے۔ اقبال کا مردِ مومن کوئی خالص آئیڈیل کوئی ماورائی ہستی، کوئی معروضی تصور نہیں ہے۔ بلکہ ارضی و فانی انسان ہے، جس کے وجود میں ارضیت سے بلند تر ہونے کی چنگاری روشن ہے۔ جو اپنے عشق کی گرمی اور عمل کی قوتوں کے ذریعے اپنا فانی پیکر چھوڑ دینے کے بعد بھی دنیائے موجودات پر اپنا نقش چھوڑ دینے کا آرزو مند ہے۔ یہ نطشے کا فوق البشر نہیں جسے صرف قوت اور قوت کی تمنا ہے۔ بلکہ وہ بندۂ مولا صفات ہے۔ جو شبستانِ محبت میں حریر و پرنیاں بن سکتا ہے۔ جو اپنی خودی کی قوت سے "رازِ درونِ حیات" تک پہنچنے کا حوصلہ رکھتا ہے لیکن خودی کا اسیر نہیں رہتا بلکہ خود آگاہی کے وسیلے سے بے خودی کے رموز تک پہنچتا ہے اور وجودِ مطلق کے حضور میں جس کی نیازمندی، بے نیازی اور استغنا کی کھلی فضاؤں میں اس کی پرورش کرتی ہے۔

اقبال کو مشرق و مغرب کے فلسفے سے نہ صرف آگاہی تھی بلکہ انہوں نے اپنے دور کی ان تباہ کاریوں کا ادراک احساس کی سطح پر بھی کیا تھا۔ جنہوں نے انسان کی زندگی کو یک رخا، اس کی نشو و نما کو یک طرفہ

ور اس کی ذات کو شب و روزِ معمول کا اسیر بنا دیا ہے۔ اور شاید یہی وجہ تھی کہ انہوں نے مردِ مومن کے استعارہ کے ذریعے بنی نوعِ انسان کو اس کے وجود کے امکانات سے روشناس کرانے کی ایسی بے پناہ جدوجہد کی بس مثال مشرقی شاعری میں تو کہیں ملتی ہی نہیں۔ مغرب کی شاعری میں بھی خال خال ہی نظر آتی ہے

اقبال کا پیغام اس لیے بھی دل نشین ہے کہ ان کی فکر نے شعر کے قالب میں ڈھل کر سوز و گداز کی تاثیر حاصل کی ہے۔ اسے اقبال کی شاعری کا اعجاز ہی کہیے کہ ان کی فکر کی تندی سے شاعری کا نازک آبگینہ ٹوٹا نہیں بلکہ اس میں تراشیدہ ہیرے کا سا جمال پیدا ہو گیا ہے۔

وجود انسانی کے پوشیدہ امکانات کے اشارے، تشخص کی جستجو، زندگی کو بامعنی بنانے کی آرزو، انفرادی بطون کو بھرپور بنانے کی تمنا، خودی کی قوتوں کی تلاش، اقبال کی شاعری کے سمندر میں موج در موج پھیلی ہوئی ہیں۔

اگر کلامِ اقبال کے ظاہری انسلاکات سے قطع نظر کر لیا جائے تو ہمیں یہ اندازہ لگانے میں دقت نہ ہوگی کہ اقبال کی آتش نوائی میں ملک و قوم و تہذیب کی چھوٹی چھوٹی حد بندیوں کو توڑ کر ان سے گذر جانے کی قوت ہے۔ بلکہ اپنے شاعرانہ تجربے کے PEAK MOMENTS میں وہ مذہب و ملت کی حدود سے بھی آگے نکل گئے ہیں اور انہوں نے بنی نوعِ انسان کے ہر فرد کے بطون سے اپنا رشتہ جوڑا ہے۔ یہاں تک کہ ان کی شاعری انفرادی بطون کے ان بے پناہ امکانات کا اشاریہ بن گئی ہے۔ جن کی ابھی انسان نے دریافت بھی نہیں کی ہے۔ اور جن کی دریافت کے کرب و نشاط سے گذرنا اس کی سعادت نہیں بلکہ اس کی تقدیر ہے۔ اس کا انسانی فرض ہے۔ ؎

یہ عالم یہ ہنگامۂ رنگ و صوت — یہ عالم کہ ہے زیرِ فرمان موت
خودی کی یہ ہے منزلِ اولیں — مسافر یہ تیرا نشیمن نہیں
تری آگ اس خاکداں سے نہیں — جہاں تجھ سے ہے تو جہاں سے نہیں
بڑھے جا یہ کوہِ گراں توڑ کر — طلسمِ زمان و مکاں توڑ کر

جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود
کہ خالی نہیں ہے ضمیرِ وجود

ڈاکٹر حامدی کاشمیری

اقبال کی شاعری میں تشخص کا مسئلہ

پہلی جنگ عظیم کے ہولناک پس منظر میں انسانی روابط، اقدار اور تصورات کو، عالمی سطح پر جس بحران کا سامنا کرنا پڑا، اقبال اس سے بخوبی آگاہ ہیں، وہ اس عالمی بحران کے محض تماشائی نہیں رہے، بلکہ خود بھی "طوفاں کے طمانچے کھاتے رہے" اس بحران کے نتیجے میں انسانی شخصیت کو جس عدیم المثال پراگندگی اور انتشار سے گذرنا پڑا، اقبال نے اسے محض فکر رسا سے ہی نہیں، بلکہ ایک فنکار کی گہری حسیت کے توسط سے بھی محسوس کیا، وہ اپنے عہد سے متصادم ہونے میں اپنے معاصرین مثلاً ایلیٹ، ایٹس، کامیو اور سارتر سے کسی طرح پیچھے نہ رہے، یہ ضرور ہے کہ انہیں اپنے انفرادی ردعمل (خواہ اس کی کوئی بھی شکل کیوں نہ رہی ہو) پر اصرار رہا۔ یہ رویہ ان کی مستحکم انفرادیت کو ظاہر کرتے ہوئے ان کے عصری شعور کو کسی طرح دھندلا نہیں کرتا، یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ انہوں نے انسانی تشخص کے انتشار اور تباہی کے مسئلے پر صرف ایک فلسفی، مورخ یا سیاست دان کی طرح سے نہیں، بلکہ ایک تخلیقی فنکار کی حیثیت سے سوچا اس لئے تخلیقی تناظر میں ان کے رویوں کے مطالعے کی افادیت اور نتیجہ خیزی سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

اقبال کے یہاں اہم اور بنیادی مسئلہ تشخص کے بحران کا ہے، اس مسئلے پر انہوں نے ایک مفکر اور شاعر دونوں حیثیتوں سے غور و فکر کیا ہے، اور اتنے تواتر، شدت اور ارتکاز کے ساتھ کہ یہ ان کی فکری، جذباتی اور نفسیاتی زندگی کا سب سے بڑا مسئلہ بن کر سامنے آتا ہے، یہ مسئلہ اقبال کی شخصی اور عصری زندگی کے تعلق سے یقیناً اتنا ہمہ گیر اور پیچیدہ ہے کہ اس کے محرکات اور اس کی تشکیلات کی تلاش و تحقیق ناگزیر ہوجاتی ہے فی الوقت بہرحال زیادہ سے زیادہ چند بنیادی پہلوؤں کو ہی چھوا جاسکتا ہے۔

اقبال کے اولین مجموعے بانگ درا کی کئی نظموں مثلاً رات اور شاعر، چاند اور شمع اور شاعر سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہیں شروع ہی سے وجود، کائنات اور موت کی ازلی اور پر اسرار حقیقتوں کو کھوجنے کا تجسس اور اضطراب تھا، وہ ان حقیقتوں کا سامنا کرتے پر تشکیک، حیرانی، تردد اور بے تابی سے آشنا ہوتے رہے، اس ذہنی رویے کے گہرے نفسیاتی مطالعے سے کئی سربستہ رازوں کا انکشاف ہو سکتا ہے، اس کا ایک محرک یہ بھی ہے کہ انہیں اپنی شناخت، اس کی پرداخت اور تقدیس کی فکر دامنگیر رہی، اس کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ اُن کی شاعری میں شعری کردار اقبال کے "میں" سے ہمہ وقت ہم آہنگ نظر آتا ہے، دنیا کے متعدد فنکاروں کے یہاں ذات پسندی کا رجحان فرائڈ کی تحلیل نفسی کے جدید طریقے سے قابل فہم بن گیا ہے، ہو سکتا ہے کہ اقبال کی نجی یا ذہنی زندگی میں ایسے حالات (جو ہنوز تحقیق طلب ہیں) رہے ہوں جنہوں نے انہیں شروع سے ہی ذات پسندی کے میلان کی طرف مایل کیا ہو، بہر حال اُن کی شاعری سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ ابتدائی دور ہی سے "مثل بو پریشاں ہیں"، وہ "اپنی تقدیر" کی خبر کے لیے "زندگی کی رہ" میں سرگرداں ہیں، وہ "دل ناصبور" رکھتے ہیں، یعنی وہ ناقابل فہم کائناتی قوتوں کے مقابلے میں اپنے وجود کی شناخت کے لیے متردد ہیں، ایک روایتی ماحول میں پرورش پانے، اور مذہبی اور قرآنی تعلیمات سے بہرہ ور ہونے کی بنا پر وہ زندگی کو معنویت سے عاری دیکھنے کے روادار نہیں ہو سکتے تھے، لیکن معنویت کیا ہے؟ یہ کرب انگیز سوال اُن کی تقدیر بن جاتا ہے، اور وہ ساری عمر اسی کا جواب دینے کی جدوجہد کرتے رہے ہے۔

یورپ میں اپنے قیام کے دوران انہیں مغربی فلسفے کے بالاستیعاب مطالعے کا موقع ملا، اور فلسفے کا بنیادی نکتہ یعنی انسانی آزادی اور مشیت کی جبریت کا ٹکراؤ اُن کا مرکز توجہ رہا۔ اس کے ساتھ ہی انہیں تہذیبی اور سیاسی سطحوں پر دیوآسا اداروں اور مشینوں کی بالادستی کے نتیجے میں فرد کی بے چارگی اور بے بسی کا شدید احساس ہوا، انہوں نے اس صورت حال سے پیدا ہونے والے مسایل پر بہت کچھ لکھا، خاص طور پر انہوں نے واضح کیا کہ انسان مادہ پرست ہو کر اپنے ہاتھوں روحانی اقدار کو تہس نہس کر رہا ہے، لیکن اس سے بھی بڑھ کر ایک پیچیدہ اور پریشان کن مسئلہ یہ تھا کہ مشینی تہذیب فرد کے تشخص کو بحران سے آشنا کر رہی تھی، یہ بحران کئی سطحوں پر یعنی قومی، ملی اور عالمی سطحوں پر انسان کی ہلاکت کا باعث بنا ہوا تھا، اقبال بیک وقت ان سطحوں پر سوچتے رہے، ساتھ ہی وہ شخصی طور پر بھی اس آشوب میں گرفتار رہے ہے۔ اُن کے فکری رویے کی کلیت کی تفہیم کے لیے یہ ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ انہیں فلسفہ کے مستند ماہر ہونے اور ایک مفکرانہ ذہن کے مالک ہونے کے تعلق سے مابعد الطبیعات کے ہمیشہ لگاؤ رہا، تاہم اس سے بھی زیادہ جو رجحان اُن کے یہاں نمایاں ہے وہ یہ ہے کہ وہ تیزی سے بدلتے ہوئے حالات میں انسان کی تقدیر کی برگشتگی کے بارے میں فکرمند

رہے، یہ رجحان آسمانوں کے بجائے اُن کی ارضی وابستگی کو ظاہر کرتا ہے، موجودہ صدی میں اقبال کے علاوہ شاید ہی کوئی دوسرا تخلیقی فنکار ملے، جس نے اتنی فیاضی اور دردمندی کے ساتھ پوری انسانیت کی بقا کے لیے جدوجہد کی ہو، دوستووسکی، کافکا، سارتر اور ایلیٹ کو عام انسانی PREDICAMENT سے زیادہ اپنے وجود کی تباہی کا خیال ہے، اقبال کے یہاں جدید انسان کی ایک ایسی DEPHT - IMAGE ابھرتی ہے، جو شخصی ہوتے ہوئے بھی غیر شخصی ہے۔ اور جس کے سامنے تمدنی، طبقاتی، مذہبی اور جغرافیائی سرحدیں بے معنی ہو جاتی ہیں۔ یہ ایک آفاقی انسان کی تصویر ہے جو اپنے خالق کی شخصیت کی آفاق گیری پر دال ہے۔

یہ سوچنا کہ اقبال نے ایک رومانی فن کار کی طرح حقیقی دنیا سے کنارہ کش ہو کر ایک غیر حقیقی کردار یعنی مردِ مومن کے روپ میں ایک رومانی ہیرو کی تخلیق کی ہے، اقبال کی حسیت کی پیچیدگی سے عدم واقفیت کو ظاہر کرتا ہے، انہوں نے شوکت پاستاں کی باز آفرینی کر کے اپنے رومانی طرزِ فکر کا احساس تو دلایا ہے، مگر زندگی کی نئی شیرازہ بندی کے لیے ایک مردِ کامل کی تخلیق کر کے وہ رومانی آرزو مندی کے رویے کو ظاہر نہیں کرتے، اُن کی شخصیت اتنی سادہ اور رنگین نہیں کہ انہیں آسانی کے ساتھ ایک رُومانی فن کار قرار دیا جائے، وہ ایک پیچیدہ، ہمہ جہت اور گمبھیر شخصیت ہے، جو ماضیت سے ہم رشتہ ہونے کے ساتھ ساتھ حال کی تباہیوں اور مستقبل کے امکانات و خطرات پر محیط ہے، اس لیے اس کے مطالعے کے لیے وسیع تر تناظر کی ضرورت ناگزیر بن جاتی ہے۔

یہ کہنا بھی کافی نہیں کہ ایک ایسے دور میں جبکہ انسان اپنی شناخت سے ہی نہیں، بلکہ اپنی شخصیت سے بھی محروم ہو رہا تھا۔ اقبال نے اُسے احساسِ ذات یعنی خودی کا معلّمانہ درس دیا، ایسا عجلت پسندانہ بیان اقبال ناشناسی پر دلالت کرتا ہے، کوئی بھی شخص جو نئے انسان کی تخلیق اور اس کے تشخص کی احیاء کے لیے اتنا آسان نسخہ تجویز کرے نام نہاد مصلح تو ہو سکتا ہے، دیدہ ور شاعر نہیں ہو سکتا، اقبال کے یہاں جدید انسان کی امیج اتنی سادہ اور یک رخی نہیں، اگر یہ کہا جائے کہ انہوں نے اپنی ساری دانشوری اور تخلیقیت کو اسی مسئلے پر مرتکز کیا ہے، تو غلط نہ ہوگا، اور ایسا کرتے ہوئے انہیں جس دشت و سراب سے گذرنا پڑا ہے، اُس کا احساس ان کے کلام سے ہوتا ہے۔

سب سے پہلے ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ اقبال نے اس ناگزیر حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ انسان شخصی اور قومی سطحوں پر اپنی خودی کھو چکا ہے، لکھتے ہیں "عہدِ حاضر کی ذہنی سرگرمیوں سے جو نتائج مرتب ہوئے اُن کے زیرِ اثر انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے۔ یعنی وہ اپنے ضمیر اور باطن سے ہاتھ دھو بیٹھا ہے۔" ضمیر اور باطن، جس کا انہوں نے ذکر کیا ہے۔ انسان کا تشخص نہیں تو اور کیا ہے؟ اور جس کی تباہی کا المناک احساس اقبال کی بے چینی اور کرب کا باعث ہے، اور

جس کا اظہار اُن کی شاعری میں ملتا ہے' لالۂ صحرا اس کی ایک نمایاں مثال ہے' نظم میں لالۂ صحرا' خود شاعر' جو اپنی شناخت کے لیے سرگرداں ہے' کی علامت بن جاتا ہے' اور اس المیہ صورت حال کے نتیجے میں اجنبیت' تنہائی' محرومی اور خوف سے آشنا ہوتا ہے۔

یہ گنبدِ مینائی' یہ عالمِ تنہائی
مجھ کو تو ڈراتی ہے اِس دشت کی پہنائی
بھٹکا ہوا راہی تو' بھٹکا ہوا راہی مَیں
منزل ہے کہاں تیری اے لالۂ صحرائی

یہ المیہ صرف تہذیبی سطح پر ہی اُن کے وجود کو ہلا کر نہیں رکھتا' بلکہ ماورائی سطح پر بھی انہیں "جستجوئے وجود" کے کرب سے آشنا کرتا ہے:

چو موج مے تپد آدم بہ جستجوئے وجود
ہنوز تا بہ کمر در میانۂ عدم است

لیکن وہ مایوسی اور پسپائی کو اپنا مقدر بنانے پر رضامند نہ ہوئے' انہیں خارجی حالات سے ٹکرانے کے ساتھ ساتھ ہی اپنی شخصیت کی نادیدہ اور غیر معمولی قوتوں کا احساس ہونے لگا۔ انہوں نے شدت سے محسوس کیا کہ وہ موجودہ تنزل یافتہ دور میں بھی ایک نئے انسان کی تخلیق کر سکتے ہیں۔ ایک ایسا انسان' جو اپنی جبلی اور فطری قوتوں کو مجتمع کر کے اپنی کھوئی ہوئی انفرادیت کو بحال کر سکتا ہے' اور دنیا میں کھویا ہوا نظامِ اخلاق قایم کر سکتا ہے' جو انسان کو ضمیر و ذہن کی آزادی اور تخلیقیت کی توانائی کی ضمانت فراہم کر سکتا ہے' لیکن یہ اُسی وقت ممکن ہے' جب انسان خودی پیدا کرے۔

خودی کا تصور پیش کرتے ہوئے انہوں نے ہوا میں بات نہیں کی ہے' انہوں نے گہرے مفکرانہ شعور کے ساتھ اس کی بنیادیں تلاش کی ہیں' لکھتے ہیں "خودی کے مسئلے کو اُس وقت تک نہیں سمجھا جا سکتا' جب تک زندگی کے اس تناقض اور تضاد کو نہ سمجھا جا سکے کہ زندگی فطرت کا جز بھی ہے' اور اِس سے ماورا بھی"۔ اس سے خودی کے بارے میں دو اہم باتیں سامنے آتی ہیں' ایک یہ کہ خودی زندگی سے پیوستہ ہے' زندگی' جو فطرت کا جز ہے۔ گویا زندگی فطرت ہی کی طرح توانائی کے خزانوں سے معمور ہے' جو تنظیم و ترتیب سے خودی کی شکل اختیار کرتے ہیں۔ اور انسانی شعور پر واضح ہوتے ہیں۔ دوسرے زندگی فطرت سے ماورا بھی ہے' یعنی یہ ارادے اور تخلیقیت جسے اقبال "عشق" سے موسوم کرتے ہیں' کی بدولت فطرت سے الگ ہو جاتی ہے' اور اس کی متخالف قوتوں پر غالب آ جاتی ہے' نٹشے نے بھی انسان میں فوق البشر

کی شناخت کی، جو غیر خود کی نفی کرنے سے اثبات وجود کرتا ہے، یعنی جو زمینی سطح پر ایستادہ ہو کر نا قابل فہم ماورائی قوتوں جن میں خدا بھی شامل ہے، کی موت کا اعلان کر کے اپنے وجود کی شناخت کرتا ہے، اس کے برعکس، اقبال کے نزدیک انسان خدائی قوت ہی سے نمود کرتا ہے، اور اپنی انفرادیت قایم کرتا ہے۔

اقبال کے مرد مومن کی ایک مستحکم بنیاد یہ ہے کہ یہ ان کی ذات سے گہرے طور پر پیوستہ ہے۔ یہ اُنکے تخلیقی جوہر سے برآمد ہوتا ہے۔ اور اُن خدشات کا ابطال کرتا ہے جو کسی فلسفیانہ مفروضے کے ساتھ لاحق رہتے ہیں، یہ ایک مرد قلندر ہے، جو پیغمبرانہ لہجے، متانت اور علوئے فکر سے مختلف اور غیر معمولی ہونے کا احساس دلاتا ہے :

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ — غالب و کار آفریں، کار کشا، کارساز
خاکی و نوری نہاد، بندۂ مولا صفات — ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی آن نئی شان — گفتار میں، کردار میں، اللہ کی برہان
قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت — یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان

اقبال کے لیے ایسے جدید انسان کی تخلیق کا مسئلہ کوئی آسان کام نہ تھا، چونکہ انسان کی یہ امیج اُن کے لہو سے پھوٹی ہے۔ اس لیے انہیں کشمکش و کرب کے مرحلوں سے گذرنا پڑا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مرد مومن، اُن کے یہاں کوئی ٹائپ یا خیالی کردار نہیں، بلکہ ایک جیتا جاگتا، تغیر پذیر اور پیچیدہ کردار ہے، وہ ذاتی آزادی اور نفسیاتی جبریت کی متضاد صورت حال کا زائیدہ ہے، یہاں تک کہ اس کی آزادی یا ارادہ ماورائی سطح پر بھی۔ CONDITIONING FA-CTORS سے رہائی نہیں پاتا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ گم شدگی، اسراریت اور تنہائی سے دوچار ہے۔

من بہ تلاش تو روم یا بہ تلاش خود روم
عقل و دل و نظر ہمہ گم شدگان کوی تو

جدید انسان کی یہ داخلی کشمکش اُسے حقیقی سطح پر لے آتی ہے، اس کی متضاد شخصیت سے ہمیں موجودہ انسان کو تمام کمال سمجھنے میں مدد ملتی ہے، اور ہم پر اپنے وجود کا بھی انکشاف ہوتا ہے۔

اس بحث سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ اقبال کے یہاں یہ کشمکش مستقل نوعیت کی ہے، درست نہیں، وہ اس کشمکش پر غالب آتے ہیں، وہ انسان کی مادی جبریت سے نجات پانے، اور اپنی بے پایاں قوتوں کی آگہی کے رجحان

کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اُن کا یہ رویہ محض کھوکھلی جذباتیت یا سطحی لجاجت کا زائیدہ نہیں۔ اس کے پیچھے کئی ایسے عناصر کام کر رہے ہیں جن کا تعلق ان کی ذات اور عہد سے ہے۔ اول تو ان کے عہد میں انسان دوستی کے تصورات کی پامالی کے باوجود انسانی اور تمدنی بحالی کی آرزومندی مکمل طور پر التباس نہیں بن چکی تھی، یہی وجہ ہے کہ ایلیٹ نے جدید تہذیب کے ویرانے کے سفر کے بعد اپنی آخری نظموں میں مذہبی عقیدے کی تجدید کو شکست خوردہ نسلوں کی نجات قرار دیا۔ اقبال نے بھی تمام وسوسوں اور کشمکشوں سے نجات پا کر اپنی شخصیت کو منتشر ہونے سے بچایا۔

دوم وہ سائنس کی ترقیات اور تغیرات کے نتیجے میں پیدا ہونے والی صورتحال کو یکسر نظر انداز کر کے رجعت پسندی کے شکار نہ ہوئے، بلکہ انہوں نے کشادہ دلی سے اس کا مطالعہ کیا، اور پھر ردّ و قبول کے عمل کے تحت اس کی نئی صورت گری میں شریک رہے اور اس طرح تہذیب، اقدار اور انسانیت کا ایک نیا خواب بننے کا جواز پیش کرتے رہے:

عالم نو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں،
میری نگاہوں میں ہے اسکی سحر بے نقاب

فلسفیانہ نقطۂ نظر سے دیکھئے تو اُن کا نظریہ قابل فہم نظر آئے گا۔ انسان میکانکی جبریت سے نجات پا کر آزادی کا طلب گار ہے۔ آزادی انسان کے تشخص کو مسلّم کرتی ہے، یہ شخصیت کی ضروری شرط بن جاتی ہے۔ تاکہ وہ مسلسل تخلیق کا عمل بن سکے۔ اقبال بھی حیات و کائنات کو ایک مسلسل عمل تخلیق کی میں دیکھتے ہیں۔ انہیں دمادم صدائے کن فیکون سنائی دیتی ہے۔ پس اگر انسانی شخصیت کا ایک پہلو مایوسی ہے، تو دوسرا پہلو آزادی بھی ہے، جو قابل شناخت ہے اور ارادے اور عمل سے بروئے کار لائی جا سکتی ہے۔

اقبال کو اپنی تخلیقی قوتوں کی بدولت بھی اپنے تشخص کی بازیافت و استحکام میں مدد ملی اُن سے پہلے اردو شاعری کا حاوی رجحان غزل کے پیرائے میں انفعالی جذبات کا اظہار رہا ہے۔ اقبال نے انفعالی اور مجہولانہ غزل سے انحراف کیا۔ اور نظم کی کھلی فضا میں آزادی اور توانائی کا احساس کیا۔ انہوں نے پوری طاقت کے ساتھ شعر گوئی کو اعلیٰ مقاصد کی تکمیل کا ذریعہ بنایا، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان کی جملہ شاعری مقصد یا پیغام بن کر رہ گئی۔ سچ تو یہ ہے کہ اُن کے یہاں شاعری کا مقصدی کردار اگر ہے تو صرف یہ ہے کہ انہوں نے اسے ذاتی سطح پر انسانی وجود کی اہمیت کو منوانے کا ذریعہ بنایا، تاکہ وہ بے چہرہ ہجوم میں اپنے آپ کو پہچانیں۔ یہ کام انہوں نے تخلیقی عمل کو منجمد کر کے نہیں بلکہ اس کے تحرک کو برقرار رکھتے ہوئے انجام دیا۔

سماجی سطح پر وہ عالمگیر انسانی دردمندی کے تحت شاعری کو اپنے عہد اور تہذیب سے شخصی رابطے کا موثر ذریعہ بناتے ہیں۔ وہ جدید انسان کو بغاوت کی تلقین کرتے ہیں :

گفتند جہاں ما آیا بتو می سازد
گفتم کہ نمی سازد، گفتند کہ برہم زن

بغاوت کی یہ تعلیم مقصدیت کی تعلیم ہوتے ہوئے بھی تخلیق کاری کی دعوت ہے ـــ ایک نئی دنیا تخلیق کرنے کی دعوت!

وہی جہاں ہے ترا تو کرے جسے پیدا
یہ سنگ و خشت نہیں جو تری نگاہ میں ہے

شاعری کے یہ دونوں عوامل چونکہ اقبال کے تخلیقی سرجوش سے پیوست ہیں، اس لیے اُن کے نظریئے کی قبولیت مسلّم ہو جاتی ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ اقبال کا تخلیق کردہ انسان آج کیوں ایک سوالیہ نشان کی طرح سامنے آتا ہے، یہ ایک اہم سوال ہے، اور نئی حسیت کے تعلق سے اس کی اہمیت زیادہ ہی نمایاں ہوتی ہے، اقبال کی وفات کے بعد دنیا زیادہ ہی تیزی سے بدلی ہے۔ اور تبدیلی کا یہ چکرا دینے والا عمل جاری ہے۔ موجودہ صدی کے شروع ہی میں انسان نظریوں اور عقیدوں کی بے بضاعتی کو محسوس کر چکا تھا، اور اب ایک لاتعلق اور بے کراں کائنات میں اپنے وجود کی بے مائیگی اور لایعنیت کی آگہی کے کرب کو جھیلنا ہی اُس کا مقدر بن گیا ہے، اپنے وجود کی اصلیت کا شعور اُسے آج جتنا شدید ہے، شاید پہلے کبھی نہ تھا، اس مکاشفاتی شعور کے ہوتے ہوئے اقبال کا ہمہ صفات مردِ کامل ایک غیر حقیقی کردار بن کر رہ جاتا ہے، اور عام انسانوں کے لیے کوئی معنویت نہیں رکھتا۔

دوسری بات یہ ہے کہ اقبال مردِ مومن کو کئی جگہوں پر زندگی کی تاریک اور کھردری سطح سے اٹھا کر تخیل کی مصفّا اور مجلّا دنیا میں لے آتے ہیں، جہاں اس کی خودنگری اور لاتعلقی اس کی دیگر خصوصیات پر غالب آجاتی اور وہ خود ہی اپنی موت کا ساماں کرتا ہے۔ کیونکہ زمین سے اپنے رشتے کو منقطع کرکے اس کی حرارت اور توانائی معدوم ہو جاتی ہے۔ اور وہ تصویر خیالی بن کر رہ جاتا ہے، فن کار اگر کسی تصور یا کردار کو زندگی کی بوالعجبیوں، تضادوں، کوتاہیوں یا الجھنوں سے منزہ کرکے فرشتگی عطا کرے، تو وہ لایعنی ہو کر رہ جاتا ہے، اقبال کے تصورِ انسان کے ساتھ بھی یہی ہوا۔ انہوں نے اُسے زندگی سے حاصل تو کیا، لیکن زندگی سے علیحدہ بھی کیا۔ وہ فن کار کے ہاتھوں سے نکل کر ایک فلسفی کی

گرفت میں آیا۔ جس نے اُسے زندگی سے انحراف اور زندگی کی طرف مراجعت کے جدلیاتی عمل سے الگ کر کے ایک سیمیائی پیکر عطا کیا۔ اور اس طرح سے اس کی بے معنویت اور مجہولیت واضح ہونے لگی۔

تاہم یہ واقعہ ہے کہ اقبال تمام عمر انسان کے گمشدہ اور زوال یاب تشخص کی بحالی کے لیے جدوجہد کرتے رہے۔ اُن کی جدوجہد کے نتایج کی نوعیت سے قطع نظر، یہ بات مسلم ہے کہ انہوں نے اس جدوجہد کو دل و نظر کی عبادت کا درجہ دیا۔ اور انسانی تاریخ میں اپنی انسان دوستی کے ایک روشن باب کا اضافہ کیا۔

★

مرتّبہ : نصرت اندرابی
شفیقہ رسول

روداد

اقبال انسٹی ٹیوٹ کی طرف سے "تشخص کی تلاش اور اقبال" کے عنوان سے
۸ جولائی کو سہ روزہ سمینار کا افتتاح شیر کشمیر جناب شیخ محمد عبداللہ وزیر اعلیٰ جموں و کشمیر نے کیا۔

پروگرام کا آغاز اقبال کی غزل "پھر چراغِ لالہ سے روشن ہوئے کوہ و دمن" سے ہوا جو ریاض پنجابی نے تحت اللفظ پڑھی۔ اس کے بعد اقبال انسٹی ٹیوٹ کے ڈائریکٹر پروفیسر آلِ احمد سرور نے اپنی تقریر میں انسٹی ٹیوٹ کے مقاصد اور کارگزاریوں پر روشنی ڈالی۔ انہوں نے اس بات پر مسرت کا اظہار کیا کہ اس سمینار کا افتتاح جناب شیخ صاحب کے ہاتھوں ہو رہا ہے کیونکہ اقبال انسٹی ٹیوٹ کا پودا انہی کا لگایا ہوا ہے جس میں وائس چانسلر جناب رئیس احمد صاحب بھی معاون و مددگار رہے ہیں۔

سرور صاحب نے فرمایا کہ یہ ادارہ محض ایک ادارہ ہی نہیں ہے بلکہ اسکے پس پشت بڑے سنجیدہ علمی اور ثقافتی مقاصد کار فرما ہیں۔ انہوں نے فرمایا کہ بیسویں صدی کی عظیم شخصیتوں میں اقبال بھی ایک ایسی عظیم شخصیت ہیں جو ایک کلّی نظر رکھتے تھے وہ اپنی جڑوں کا عرفان رکھتے تھے اور جدید کاری کے قایل تھے اور نئے جنون کے لیے نئے ویرانے کو ضروری سمجھتے تھے۔ وہ مشرق

اور مغرب کی فکر کا نچوڑ تھے ۔ وہ تعلیم کے نئے نظام اور تاریخ کے شعور کے لیے ایک جست کے تختے کی سی اہمیت رکھتے ہیں جس کو بنیاد بنا کر ہم نوجوانوں کو سنجیدہ تعمیری اور بلند مقاصد کا عرفان دلا سکتے ہیں ۔ اس ادارے کا کام نوجوانوں میں ذہنی بیداری اور اقبال شناسی کے ذریعے ملک قوم اور انسانیت کی خدمت کا جذبہ پیدا کرنا ہے ۔

سرور صاحب نے مزید فرمایا کہ ہمارے نظام تعلیم میں کچھ خامیاں بھی ہیں اور خوبیاں بھی ۔ آج کل زیادہ زور تخصیص پر دیا جاتا ہے ضرورت اس بات کی ہے کہ تعلیم کا ایک کلی تصور جس سے ایک آفاقی نظر پیدا ہو پیش کیا جائے جس میں تہذیب و تاریخ سب کا اثر ہو ۔ اداروں اور شعبوں میں جو یک طرفہ ہونے کا مرض پھیل گیا ہے اس کو دور کرنے کے لیے یونیورسٹی کے کام میں ایک وحدت پیدا کرنی ہے ، شعبوں کے باہمی رشتوں کو سمجھنا ہے طلبا اور اساتذہ کو تعمیری کاموں میں مصروف ہونا ہے جس کے لیے شیخ صاحب کی رہنمائی کی ضرورت ہے ۔ یہ کام تو ہوگا ہی اگر ہم نہ کریں گے تو دوسرے کرینگے لیکن پھر یہی کہا جائے گا کہ

یارانِ تیز گام نے محمل کو جا لیا
ہم محوِ نالۂ جرسِ کارواں رہے

میں ۱۹۳۳ء سے کشمیر آتا رہا ہوں یہاں بڑی صلاحیتیں موجود ہیں لیکن نئی بیداری اور نئے تقاضوں کا احساس عام نہیں ہے ۔ ہمیں اسلام کے اصولوں کو آج کل کی روشنی میں پرکھنا ہے زندگی کے بہت سے مسایل پر اس نقطۂ نظر سے غور کرنا ہے کہ حال کے پیچ و خم سے مستقبل کی بنیادیں استوار ہو سکیں ۔ ہمیں آج ایک کلی نظر کی ضرورت ہے ایسی کلی نظر کی جس کو اپنی روایات اور میراث کا احساس ہو اور جو ایک ایسی آفاقی نظر پیدا کرے جس میں مخصوص تہذیبی اور تاریخی روایات کا احساس موجود ہو ۔ یہ سمینار اسی لیے منعقد کیا گیا ہے تاکہ ان مسایل کا حل تلاش کیا جا سکے ۔ سمینار میں کوئی مسئلہ قرارداد سے پاس نہیں کیا جاتا البتہ لوگوں کو مسایل پر غور و خوض کرنے کا موقع فراہم ہوتا ہے ۔

سرور صاحب نے انسٹی ٹیوٹ کی کارکردگی کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ علمی کاموں کے سامنے آنے میں دیر لگتی ہے ۔ اس کے لیے خونِ جگر صرف کرنا پڑتا ہے ؎ بستی بسنا کھیل نہیں ہے بستے بستے بستی ہے ۔ ایم فل اور پی ایچ ڈی کے کاموں کے علاوہ ادارہ کتابوں کی اشاعت سمیناروں

اور توسیعی لیکچروں کے ذریعے پوری یونیورسٹی اور نئی نسلوں میں ذہنی بے داری، بلند نظری اور تعمیری صلاحیتیں بیدار کرنے میں مصروف ہے یہ سلسلہ جاری ہے اور آئندہ بھی جاری رہے گا۔ ہم اقبال شناسی کے لیے کتابیں تحریر کریں گے تاکہ نوجوانوں کی تربیت ہو سکے۔

آخر میں جناب سرور صاحب نے شیخ صاحب، رئیس صاحب، بیرون ریاست سے آئے ہوئے مہمانوں اور حاضرین کا خیر مقدم کیا اور شیخ صاحب سے سمینار کے افتتاح کی درخواست کی۔

(وزیر اعلیٰ جناب شیخ محمد عبداللہ کا خطبۂ افتتاحیہ علیحدہ درج کیا جا رہا ہے۔)

جناب شیخ صاحب کے بعد کشمیر یونیورسٹی کے وائس چانسلر پروفیسر رئیس احمد صاحب نے اپنے صدارتی کلمات میں شیخ صاحب کے اعتماد و محبت کا شکریہ ادا کرتے ہوئے فرمایا کہ ہم سب کوشش کرتے ہیں کہ ہم شیخ صاحب کے اعتماد پر پورے اتر سکیں۔ رئیس صاحب نے اقبال انسٹی ٹیوٹ کے بارے میں کہا کہ ہم اس ادارے کو ایک وسیع معنوں میں لیتے ہیں تاکہ تحقیق کے لیے وسیع النظری بڑھے، خاص طور پر علم حاصل کرنے کے طریقوں میں جذبے سے بڑھ کر سوچ سمجھ کر مسئلہ پر غور کر کے ایک رائے قائم کرنے کی صلاحیتوں کو بڑھانا اعلیٰ تعلیمی اداروں کا کام ہے۔ اقبال انسٹی ٹیوٹ کے تمام سمیناروں میں ایسے موضوعات کو ابھارا گیا جن کی اہمیت اقبال کو سمجھنے کے لیے مسلم ہے مگر وہ تمام مسئلے خود بھی اپنی جگہ الگ اہمیت رکھتے ہیں۔ شیخ صاحب نے تشخص کی تلاش اور اقبال کے تقریباً ہر پہلو پر روشنی ڈالی ہے یہ مسئلہ گو اس وقت اقبال کے سلسلے میں ہے مگر بذات خود بھی یہ ایک بڑا مسئلہ ہے۔ ہمارے ملک کے جو حالات ہیں وہ سب کے سامنے ہیں ان حالات میں تشخص کی تلاش بہت بڑا عامل (FACTOR) ہے۔ یہ مسئلہ ابھی پیدا نہیں ہوا ہے بلکہ بہت پرانا ہے۔ جب سے ملک آزاد ہوا ہے تب سے تشخص (IDENTITY) کا مسئلہ ہمارے سامنے رہا ہے اور اس کا حل ڈھونڈھنے کی کوشش ہو رہی ہیں مگر ہر حل کے پیچھے خود ایک نیا مسئلہ ابھر آتا ہے۔ ہر مسئلہ میں ہمارا INTERDEPENDENCE (باہمی انحصار) بڑھ رہا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ تشخص کے معاملے کو ہمیں دو مختلف چیزوں کی روشنی میں دیکھنا ہے جس دنیا میں ہم ہیں اور جس کی طرف ہم بڑھ رہے ہیں۔ یہ باہمی انحصار (INTERDEPENDENCE) اور باہمی ردعمل (INTERACTION) کی دنیا ہے۔ اگر ہم تشخص کو INTERDEPENDENCE سے الگ کر کے دیکھیں گے تو ہم کو کوئی راہ عمل نہ ملے گی۔ تیز رفتار ذہنی تبدیلی نے ہمارے پورے LIFE

کو بدل دیا ہے ہر رشتہ اور تعلق کچھ کا کچھ ہو گیا ہے۔ ان تبدیلیوں کے چوکھٹے (FRAME) STYLE میں تشخص کو دیکھنا ہے۔ ہم DENTITY کو پانے کی کوشش کر سکتے ہیں مگر اس کو ہم کبھی پا نہیں سکتے یہ ایک مستقل جدوجہد ہے۔ انہوں نے امید ظاہر کی کہ سمینار میں ان تمام مسائل پر تفصیل سے گفتگو ہوگی۔

آخر میں انہوں نے جناب شیخ صاحب وزیر تعلیم شفیع صاحب اور معزز مہمانوں کا شکریہ ادا کیا۔

رئیس صاحب کی تقریر کے بعد سرور صاحب نے شیخ صاحب سے درخواست کی کہ وہ اقبال لائبریری میں علامہ اقبال کی تصویر کی نقاب کشائی کریں جو ملک کے مایہ ناز آرٹسٹ محترم فدا حسین نے بنائی ہے اور اقبالیات پر فراہم کردہ کتابوں کی نمائش کا بھی افتتاح کریں۔ انہوں نے کہا کہ شیخ صاحب نے میرے متعلق جو کچھ فرمایا ہے اس کے متعلق صرف اپنا یہ شعر پڑھنا کافی سمجھتا ہوں۔

لہو کی چند بوندیں میں نے بکھرائی ہیں راہوں میں
نہ جانے کس شگوفے کو بہاروں کا سلام آئے

افتتاحی تقریب کی کاروائی ساڑھے بارہ بجے ختم ہوئی۔

۸ جولائی کو دن کے تین بجے سمینار کا پہلا اجلاس شروع ہوا۔ اجلاس کی صدارت جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کے جناب ضیاء الحسن فاروقی نے فرمائی۔ اس اجلاس کا آغاز کرتے ہوئے فاروقی صاحب نے فرمایا کہ اس اجلاس میں تین پرچے پڑھے جائیں گے۔ اس کے بعد انہوں نے سنٹرل ایشین سٹڈیز کے ڈائریکٹر ڈاکٹر مقبول احمد سے اپنا مقالہ پڑھنے کی درخواست کی۔ مقالے کا عنوان، PROBLEM OF IDENTITY IN DEVELOPING COUNTRIES تھا۔ مقالے کے بعد فاروقی صاحب نے حاضرین کو بحث میں شریک ہونے کی دعوت دی۔ بحث کی ابتدا ڈاکٹر عالم خوندمیری نے کی۔

DR. ALAM ASKED FOR A CLARIFICATION FROM DR. MAQBOOL ABOUT THE ANALYSIS OF IDENTITILES WHICH IN HIS VIEW WAS OVERLAPPING. HE SAID THAT WHAT BOTHERED HIM WAS THAT THE CONCEPT OF RELIGIOUS MINORITIES WAS NOT CONFINED TO INDIA

ALONE. HE MENTIONED THE JEWS IN EUROPE AND PROTESTANTS IN IRELAND. THE SECOND POINT HE MENTIONED WAS THAT SELF IMAGE IS MORE IMPORTANT THAN THE TERM DR. MAQBOOL HAS USED (ETHENIC IDENTITY). HE ADDED THAT ISLAMIC JURISPRU- DENCE DID NOT DIVIDE THE MUSLIMS IN TWO دارالاسلام، AND دارالعرب

CAN WE SAY THAT 'AJMIS' WERE SECOND CLASS CITIZENS

DR. MAQBOOL REPLIED THAT HE TALKED ABOUT THE SENTI- MENT OF ARAB'S TOWARDS AJAMI'S. NOT AJAMI'S BUT JEWS WERE GIVEN THE STATUS OF SECOND CLASS CITIZENS AND AJAMI'S WERE CONSIDERED A LITTLE INFERIOR TO THE ARABS. AS FAR AS DR. ALAM'S QUESTION ABOUT دارالاسلام AND دارالعرب IS CONCERNED PROFESSOR MAQBOOL WAS IN FULL AGREEMENT WITH HIS OPINION.

صدیق حسین نے سوال کرتے ہوئے کہا کہ تشخص کا مسئلہ کس حد تک حاوی ہے؛ دوسرا سوال یہ ہے کہ ہم دنیا کے شہری کیسے ہو جائیں؛ دنیا کی تہذیب کی کیا سرحدیں ہیں؛ اپنے تہذیب و تمدن کے سرمایہ کو یکسر فراموش کر کے کیسے ایک ہو جائیں؛ اس سلسلے میں انہوں نے آسام کے موجودہ حالات کا بھی ذکر کیا۔

ڈاکٹر مقبول صاحب نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ WORLD CIVILIZATION سے میری مراد یہ ہے کہ ہم اس کو غیر چیز نہ سمجھیں، جو مشرقی یا مغربی تہذیب و تمدن حاوی ہے مجموعی طور پر اس میں ہم سب کا حصہ ہے اس کو ایک الگ نقطۂ نظر سے دیکھنے کی ضرورت ہے کیونکہ یہ سب تہذیبوں کا مجموعہ ہے۔ انہوں نے مزید کہا کہ آسام میں تشخص کا مسئلہ نہیں ہے۔

BALRAJ PURI MADE A SHORT COMMENT ABOUT THE CONCLUDING REMARKS ________ "IDENTITIES ARE COMMUNAL AND SEPARATIST, "THERE IS GREATER REASON FOR DISCUSSING THEM AND BEFORE WE MAKE ANY JUDGEMENTS WE HAVE TO VALUE THEM. NUMBER OF

IDENTITIES GET OVERLAPPED. THERE IS NO SIMPLE ATTITUDE OF DIFFERENTIATING THE IDENTITIES. WE NEED NOT BE APOLOGETIC ABOUT THE TOPIC OF THE SEMINAR.

IN HIS REPLY PROFESSOR MAQBOOL SAID THAT HE NEVER WANTED TO CREATE A GUILTY CONSCIENCE. HE WAS REFERING TO RELIGIOUS AND COMMUNAL IDENTITY BUT RELIGIOUS ASPECT IF CARRIED TO FAR LEADS TO SEPARATISM.

PROFESSOR PUSHP SAID THAT IT IS NOT A FACT THAT THERE COULD BE IDENTITY WITHIN IDENTITIES. IT IS A RELATIVE TERM AND IT BELONGS TO CERTAIN AREAS.

Dr. JAI RAMAN SAID THAT WE ARE GOING TOO FAR FROM THE FIELD. IDENTITY IS A PHILOSOPHICAL TERM. DR. MAQBOOL HAS REFERRED ONLY TO ASPECTS OF IDENTITY BUT HAS NOT DEFINED IDENTITY.

DR. MAQBOOL REPLIED THAT IDENTITY IN PHILLOSOPHICAL TERMINOLOGY IS CONSCIOUSNESS. RELIGIOUS SENTIMENT WAS OFTEN USED FOR POLITICAL PURPOSES AND WE HAVE SEEN THAT IT HAS LEAD TO HAVOC.

DR. IMTIYAZ AHMAD OF JAWAHAR LAL NEHRU UNIVERSITY SAID THAT DR. MAQBOOL'S THESIS WAS MISUNDERSTOOD BY IT'S BREVITY. DIVERSITY OF IDENTITIES EXISTS NOT ONLY IN INDIA BUT ALSO IN OTHER PARTS OF THE WORLD. NINETEENTH CENTURY IS AN UNPARALLELLED PERIOD FOR ASSERTION OF IDENTITIES. WHAT IS IT ABOUT THE 19TH CENTURY THAT EVOKES THE PROBLEM OF IDENTITY IS IT NOT RELATED WITH THE EXPANSION OF IMPERIALISM AND IT IS A CONSEQUENCE OF IT?

PROF. SUROOR JOINED THE DISCUSSION BY SAYING THAT

INSPITE OF FAIRLY LUCID SIMPLIFICATION OF DR. MAQBOOL'S PAPER IT HAS LED TO A DRAG. AT THIS STAGE WE SHOULD START WITH THE DEFINITION OF IDENTITY. CRITERION OF THE MEMORY OF A PERSON OR A GROUP WHICH CONSIDERS ITSELF THE SAME HAS AN IDENTITY. KEEPING THIS IN VIEW WITHOUT BEING APOLOGETIC OR AGRESSIVE WE HAVE TO SEE HOW THIS IDENTITY HAS DEVELOPED IN THE VARIOUS PARTS OF THE WORLD AT THE VARIOUS PERIODS OF HISTORY. WE HAVE TO CONSIDER THE MULTIDIMEN SIGNAL APPROACH THAT WOULD PROBABLY GIVE US A CLUE TO THE PRESENT PROBLEM. THE ROLE OF LANGUAGE IN THE IDENTITY OF A GROUP IS VERY IMPORTANT, BUT WE SHOULD GIVE UP MERELY SAYING THAT THE BRITISH CREATED THE PROBLEM OF URDU AND HINDI ANY GOVERNING CLASS WOULD HAVE DONE THE SAME. EVEN IN THE MOUGHAL PERIOD PERSIAN WAS THE COURT LANGUAGE AND URDU WAS THE LINK LANGUAGE. REGIONAL LANGUAGES SHOULD DEVELOP EVERYWHERE. IN THE COURSE OF INDIAN HISTORY THERE HAS BEEN A VERY CLEAR SYNTHESIS. THERE HAVE ALWAYS BEEN CERTAIN DIVISIVE FORCES WHICH ARE FACTS OF HISTORY AND CANNOT BE DENIED. HOWEVER LANGUAGE HAS BEEN AN IMPORTANT FACTOR IN THE PROBLEM OF IDENTITY.

وزیر تعلیم شفیع صاحب نے کہا کہ IDENTITY کا مسئلہ نہایت اہم ہے۔ مذہبی جذبات کو ہندوستان کی تقسیم کے لیے استعمال کیا گیا مگر اس کے لیے سماجی، اقتصادی اور سیاسی عوامل بھی مددگار ثابت ہوئے۔

حامدی صاحب نے بحث میں شرکت کرتے ہوئے فرمایا کہ ڈاکٹر صاحب نے ایک اچھا تجزیہ پیش کیا ہے مگر ایک کمی محسوس ہوئی ہے کہ پورے تاریخی سفر کے بعد جب معاملہ بیسویں صدی کا آتا ہے تو لمحے بھر کے لیے ساری IDENTITIES (تشخصات) کو بھول کو انسانی تشخص کا مسئلہ سامنے

آتا ہے۔ موجودہ بحرانی دور میں انسانی تشخص خود ایک بحران کا شکار ہے۔ اور جب ایسا ہو تو زبان کے تشخص کا کوئی مسئلہ ہی باقی نہیں رہتا۔

ڈاکٹر مقبول احمد صاحب نے سوالوں کے جواب دیتے ہوئے کہا حمید صاحب نے جو اسلامی تعلیمات کی بات کی ہے ان کو میں بھی جانتا ہوں اور وہ آج بھی RELEVANT (برمحل) ہیں۔ نسلی نفرت کو دور کرنا اور اخوت و انصاف کے تصورات اس وقت پیش کرنا اسلام کا ایک بہت بڑا کارنامہ ہے۔ انہوں نے وضاحت فرماتے ہوئے کہا کہ RATIONALISATION کا دور اسلام کے شروع سے متوسط دور تک حاوی رہا جس میں علوم و فنون اور سائنس و حکمت نے ترقی کی مگر ۱۲ ویں ۱۳ ویں صدی کے بعد اسلامی سوسائٹی میں تنزل ہی تنزل نظر آتا ہے۔ آج کل جو یورپین خیالات پھیلنے لگے ہیں اور تعلیم کا جو چرچا ہوا ہے اگر یہ نہ ہوتا تو ہم مدرسوں ہی میں پڑھتے مگر سائنس اور فلسفہ ارسطو کا ہی پڑھایا جاتا۔

ڈاکٹر مقبول احمد نے اپنی بات جاری رکھتے ہوئے کہا کہ جہاں تک سرور صاحب کے COMMENTS کا تعلق ہے میں نے کوئی بہت زیادہ مختلف خیالات پیش نہیں کئے ہیں۔ میں نے بھی MULTIDIMENSIONS کی بات ہے۔ میں اپنے آپ کو مسلمان بھی کہتا ہوں اور ہندوستانی بھی۔ میرا مطلب یہ تھا کہ جن ابعاد پر زور دینے سے ہمیں نقصان پہنچا ہے ان سے اجتناب کرنا چاہیے۔

شفیع صاحب کے سوال کے جواب میں انہوں نے کہا کہ مسلم لیگ کے سلسلے میں سیاسی اور اقتصادی عوامل کی بات بالکل صحیح ہے۔ بمبئی اور گجرات کا تاجر طبقہ، یوپی اور بہار کا زمیندار طبقہ اقتصادی مقاصد کے لیے تقسیم کا حامی تھا۔ لیکن جس چیز کو انہوں نے آلہ کار بنایا وہ مذہب تھا جو بالکل غلط تھا۔ میں اس بات سے اختلاف کرتا ہوں کہ کمیونسٹ پارٹی کے لیڈر مسلم لیگ کے سٹیج پر حق خود ارادیت مانگتے تھے، کہنے کا مقصد یہ ہے کہ حق خود ارادی کا تصور اسی قسم کے مباحث کی طرف لے جاتا ہے۔ مسلمانوں کا اصل مسئلہ اقتصادی، سماجی اور سیاسی تھا۔ بنیے سمندری جہازوں میں پوری دکانیں بھر لے گئے اور یوپی کے زمیندار اگرچہ زمینیں نہ لے جا سکے مگر پاکستان میں ان کی دلچسپی نوکریوں سے تھی۔

استعماری تسلط کی بات بالکل ٹھیک ہے۔ ہمارا ذہن ابھی ۱۹ ویں صدی کا ذہن ہے ہم نے سیاسی آزادی تو حاصل کر لی ہے لیکن سماجی اور اقتصادی آزادی ابھی ہمیں حاصل نہیں ہوئی ہے۔

ان خیالات کے اظہار کے بعد پروفیسر مقبول احمد کے مقالے پر بحث ختم ہوئی۔ اور صاحبِ صدر نے ڈاکٹر قیوم رفیقی صاحب سے اپنا پرچہ پڑھنے کی استدعا کی۔ پرچے کا عنوان "مسلمانوں کا تشخص اور کرب" تھا۔

پرچے کے اختتام پر جامعہ ملیہ کے مشیر الحق صاحب نے بحث کا آغاز کرتے ہوئے کہا کہ رفیقی صاحب نے اپنے مقالے کے شروع میں جب اجتہاد اور تقلید کے مسئلے کو ابھارا تو انہوں نے فرمایا کہ فقہ میں تقلید کی وجہ سے علم کا دروازہ بند ہوگیا۔ انہوں نے اس بات سے اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ حقیقتاً جب فقہ میں تقلید کا دور شروع ہوا تو اچھے فلاسفر اور سائنس دان پیدا ہوئے۔ صدر اسلام کے زمانے میں پوری توجہ فقہ کی طرف مرکوز تھی اور ایک سکول مرتب ہوگیا جس کی وجہ سے قوم نے بھی سمجھ لیا کہ اب مزید ترویج کی خاص ضرورت نہیں ہے تو ترقی کا دروازہ بند ہوگیا۔ مگر چونکہ انسان کی فطرت ہے کہ وہ کچھ نہ کچھ کرنا چاہتا ہے اسی لیے انفرادی کوششیں جاری رہیں اور امام ابو حنیفہ، الغزالی، ابو علی سینا جیسی عظیم شخصیتیں پیدا ہوئیں۔ عقلیات کا تنزل تقلید کی وجہ سے نہیں ہوا بلکہ یہ ایک فطری چیز ہے کہ کسی چیز کی پہلے ترقی ہوتی ہے پھر تنزل ہوتا ہے اور آخر میں انحطاط کا زمانہ آتا ہے جس کے بعد ترقی کا دور شروع ہو جاتا ہے۔ تقلید اور تخلیقی قوتوں کو جوڑنا مناسب نہیں ہے۔

رفیقی صاحب نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ مشیر الحق صاحب کا کہنا بجا ہے مگر عام مسلمانوں کو سوچنے کا موقع نہیں ملتا تھا کیونکہ ہر نئی بات کو فوراً بدعت سے تعبیر کر دیا جاتا تھا۔

عالم صاحب نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے فرمایا کہ دونوں حضرات نے صحیح فرمایا ہے اس زمانے میں تخیل کی گنجائش نہیں رہی جو عقیدے بن چکے تھے ان میں مزید اضافے کی گنجائش نہیں تھی۔ دو سو برس کا دور ایک حادثہ طبعی تھا یہ محض اتفاق تھا کہ ابن سینا اور فارابی جیسے لوگ پیدا ہوئے۔ دونوں کی بات صحیح ہے زبان مختلف ہے۔

DR. IMTIAZ AHMAD MADE A COMMENT THAT THE FIRST RESSENTMENT SHOWN TO COLONIALISM WAS BY SHAH WALI-ULLAH MOVEMENT AND DEOBAND MUSLIMS WERE HOSTILE TOWARDS ENGLISH COLONIALISM-THIS TENDENCY SHOULD BE TAKEN A NOTE OF. HE ADDED THAT HE DID NOT BELIEVE THAT ISLAMIC CIVILIZATION CAME TO AN END, OF COURSE, MUSLIMS CONTINUID TO EXIST.

IN FACT THERE WAS MORE PROGRESS IN CERTAIN FIELDS THAN OTHERS. MUSLIMS AS A PEOPLE HAVE SHOWN TREMENDOUS CAPACITY OF RIVIVAL, THEY HAVE IMMENSE POTENTIALITIES. DR. IMTIAZ FURTHER SAID THAT HE HAS STARTED TO HAVE DOUBTS ABOUT THE ISLAMIC CIVILIZATION THAT WHAT IT MEANS IN THE CONTEMPORARY WORLD. THERFFORE, IN THE MODERN WORLD THE BASIC UNIFICATION OF CIVILIZATION WOULD BE RELATED TO HUMAN CIVILIZATION. DR. RAFIQI REPLIED THAT HE DID NOT MEAN THAT MUSLIM CIVILIZATION CAME TO AN END. MUSLIMS SHOULD NOT SEPARATE THEMSELVES FROM THE WORLD CIVILIZATION. WHAT HE MEANT TO SAY WAS THAT MUSLIMS DID NOT PROGRESS AS THEY PROGRESSED IN THE PAST. PROBLEMS ARE NOT OF MUSLIM IDENTIFICATION ALONE BUT ARE GLOBAL. PROF. SAJIDA ZAIDI TAKING PART IN THE DISCUSSION SAID THAT THE TITLE WAS NOT REDISCOVERING ISLAM IN THE MODERN AGE. THE BROADER ASPECTS OF THE TITLE SHOULD BE DEALT WITH. SHE DIFFERED FROM DR. MAQBOOL AND SAID THAT ON ONE HAND WE THINK OF AN INTERNATIONAL OUTLOOK AND ON THE OTHER HAND WE CONSIDER DIFFERENT IDENTITIES TODAY-ITS RELEVANCE IS LESS, BECAUSE IT DOES NOT GIVE ANY JUSTIFICATION OF INDIVIDUAL EXISTENCE. THE QUESTION OF IDENTITY BEGINS WITH THE INDIVIDUAL HIMSELF. THE NEED IS THAT THE COLLECTIVE AND GROUP IDENTITIES SHOULD BE CONSIDERED TO SEE THE INDIVIDUAL IDENTITY.

DR. JAVEED ASHRAF OF J.N.U. SAID THAT THE CRISIS OF IDENTITY IS NOT CONFINED TO INDIA ONLY BUT IT IS A GLOBAL PROBLEM. THE NATIONALIST MOVEMENT IN INDIA BEGAN FROM WEAKNESS TO STRENGTH. WHY IS IT SO THAT MUSLIMS

HAVE LOST THEIR IDENTITY AND SLOWLY TRANSFORMED THEMSELVES IN OTHER DIFFERENT IDENTITIES. WHY IT ONLY HAPPENED TO MUSLIMS. IQBAL IS FULL OF CONSCIOUSNESS OF THIS IDENTITY IN HIS MANY POEMS. WE ARE NOT GAINING IDENTITY STEP BY STEP BUT LOSING IT STEP BY STEP, TILL WE HAVE NO IDENTITY. THIS IS THE AGONY OF MUSLIMS.

PROF. SUROOR JOINING THE DISCUSSION, POINTED OUT THAT NO DOUBT DEOBAND AND ULEMA WERE ANTI-BRITISH BUT THAT WAS NOT SUFFICIENT SIR SYED AND HIS MOVEMENT IS IMPORTANT BECAUSE A CONCEPT OF A NEW CULTURE WAS GIVEN. SIR SYED HAS SAID IT IN PATNA.

"دین کے چھوڑنے سے دنیا نہیں جاتی مگر دنیا کو چھوڑنے سے دین بھی جاتا ہے"۔

THIS HELPED THE MUSLIMS OF INDIA TO PRESERVE THEIR IDENTITY. NATIONALIST MOVEMENT HAD CHAUVINIST ELEMENTS IN THEM FOR EXAMPLE TILAK MOVEMENT, WHOSE SLOGAN WAS HINDI,HINDU,HINDUSTAN, MUSLIMS FORM A MINORITY IN THE TOTAL POPULATION OF WORLD. THIS QUESTION OF NUMBERS IS VERY IMPORTANT. WHOLE ISSUE ARISES IF ONE HAS TO UNDERSTAND WHAT IS THERE TO PRESERVE AND WHAT IS THERE TO LEAVE THE QUESTION OF GAINS AND LOSSES DOES NOT ARISE HERE.

PROF. SUROOR FURTHER SAID THAT THE QUEST OF IDENTITY IS ARISING BECAUSE OF THE SWEEP OF TECHNOLOGICAL AND MECHANICAL FACTORS. WE HAVE TO ASSIMILATE AND RECOGNISE THE SITUATION.

بحث کا اختتام صدیق حسین صاحب کی اس بات پر ہوا کہ طبقاتی سماج میں فرد واحد کا تشخص ناممکن ہے۔

اس نشست کا آخری مقالہ ڈاکٹر حامدی کا تھا۔ مقالے کا عنوان "اقبال کی شاعری

ہیں تشخص کا مسئلہ" تھا۔

بلراج پوری نے بحث کا آغاز کرتے ہوئے ڈاکٹر حامدی سے پوچھا کہ جیسا کہ ان کے پرچے سے ظاہر ہے کیا واقعی اقبال کے ہاں بطور شاعر اور فلاسفر کے اتنا تضاد ملتا ہے؟

ڈاکٹر عالم خوندمیری نے کہا کہ پرچے میں بہت سے (ASSUMPTIONS) مفروضے ہیں۔ کیا ہم ایک رجحان کو ABSURDITY (خرافات) کی اہمیت دے دیں۔ مادی فلسفے کا DISTORTED (مسخ) پہلو یہ ہے کہ اگر اس کائنات کا کوئی خالق نہیں ہے تو ABSURDITY کو ہم نقطۂ آغاز بنا سکتے ہیں نقطۂ آخر نہیں۔ زندگی میں خود کوئی معنی نہیں ہیں ہمیں معنی (CREAT) اجاگر کرنے پڑتے ہیں۔

لایعنیت وجودیت کی چیز ہے اور آخری حصّہ میں اس کے یک طرفہ مفہوم لیے گیے ہیں اور بات جو کہی گئی ہے وہ بعید العقل (PARADOXICAL) ہے کہ کب اقبال نے انسان کے وجود کا رشتہ زمین سے توڑ دیا۔ اقبال کی نظریں ضرور ماورائیت پر ہیں مگر ارضیت سے رشتہ نہیں توڑا۔ بیسویں صدی کا انسان نظریوں سے بے نیاز ہو گیا ہے کا مفروضہ سارتر کی روشنی میں بھی سچ نہیں ہے۔ انسان کو بالاخر دنیا کے ساتھ رشتہ رکھنا ہی ہے۔ یہاں ہمیں عمل کا پورا تصور ملتا ہے۔ دنیا کا عرفان ملتا ہے۔ آپ کا آخری نتیجہ اقبال کے ساتھ کچھ زیادتی ہے۔ اقبال نے انسان کامل کا لفظ کہیں استعمال نہیں کیا ہے انہوں نے مرد مومن کا لفظ استعمال کیا ہے ہاں البتہ گورونانک کے لیے مرد کامل کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ آپ کی توجیہ قیاس آرائی ہو جاتی ہے۔

بلراج پوری نے کہا کہ شاعری میں تو آسمان پر نظریں زیادہ ہیں مگر لیکچروں میں تو بالکل ارضی باتیں کی گئی ہیں اور شاعری میں بھی زمین سے تعلق منقطع نہیں کیا ہے۔

پروفیسر سرور نے علامہ اقبال کا یہ شعر پڑھا ؏

اگر نہ سہل ہوں تجھ پر زمین کے ہنگامے
بری ہے مستئ اندیشہ افلاک

ڈاکٹر عالم نے مزید کہا کہ ماورائیت کا معاملہ اقبال کے ہاں ہے ہی نہیں۔

محترمہ ساجدہ زیدی نے بحث میں شرکت کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ عالم صاحب کے نقطۂ نظر

ہی کو آگے بڑھانا چاہتی ہیں اور کہا کہ لایعنیت پر وجودی مفکروں نے جو اتنی زیادہ بحث کی ہے وہ دراصل ان کو اپنے فلسفے کے لیے ایک زمین تیار کرنی تھی۔ ان کا مقصد انسان کو (SLUMBER) غنودگی سے جگانے کا نہ تھا۔

ساجدہ زیدی صاحبہ نے بات جاری رکھتے ہوئے کہا کہ اقبال نے مردِ مومن کا جو تصور پیش کیا ہے وہ قیاسی (خیالی) انسان کا نہیں وہ یہ خصوصیات بتا کر فرد کو اس کی صلاحیتوں سے آگاہ کرتے ہیں اور اس کو بے گانگی سے نجات دلانا چاہتے ہیں۔ ان کا مخاطب مسلمان نہیں اصل تخاطب فرد کی طرف ہے۔ وہ عمل کی قوتوں سے انسان کو اس کی صلاحیتوں کا احساس دلاتے ہیں جس نے کہ شترمرغ کا سا رویہ اختیار کر لیا ہے۔ یہ مردِ مومن نہ تو ماورائی ہے نہ قیاس بلکہ یک طرفہ نشوونما نے اس کی بہت سی صلاحیتوں اور امکانات کو (ECLIPSE) گہنا دیا ہے۔

حامدی صاحب نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ یہ سب قابلِ قدر باتیں ہیں مگر المیہ یہ ہوا کہ پرچے کا آخری صفحہ ہی سب کے ذہن میں رہ گیا جسے دوبارہ پڑھوایا گیا۔ اقبال کے یہاں انسان کا تصور انسانی ہے اور تمام تضادات اس میں موجود ہیں۔ اور میرے پرچے میں اس کی نشاندہی کی گئی ہے۔ مجموعی طور پر جب میں ان کے مردِ مومن کی مکمل تصویر دیکھتا ہوں تو وہ ہمہ صفات ہے۔ آج کل کے دور میں انسان اتنا مکمل نہیں ہو سکتا۔ آج کی دنیا وہ نہیں ہے جو اقبال کی دنیا تھی۔ خود سارتر کے ہاں عمل کا پہلو بھی ہے اور لایعنیت بھی۔ وجودیت ہی ایک فلسفۂ زندگی نہیں ہے۔ آج جو قدروں کی محرومی نے ایک بحران کی شکل اختیار کی ہے اقبال کا تصورِ انسان ہمارا ساتھ نہیں دیتا۔

صاحبِ صدر جناب ضیاالحسن فاروقی نے اپنی اختتامی تقریر میں کچھ ضروری نکتوں کو ابھارا اور کہا یہ اجلاس بخیر و خوبی گزر گیا۔ جو مقالے پڑھے گئے ان سے بہت سے ایسے سوالات ذہن میں ابھرے جن پر ہمیں غور کرنا ہے۔ ممکن ہے وہ سوالات اور زیادہ نکھر کر کل کے اجلاس میں سامنے آئیں۔ میرے خیال سے اس بات پر بھی غور کرنا چاہیے کہ انسان یا ایک گروپ کے عقاید کا کیا رول ہوتا ہے۔ وہ عقاید مذہبی بھی ہو سکتے ہیں اور غیر مذہبی بھی۔ جن سے ایک انسان کی وابستگی ہوتی ہے اور اسی سے اس کا تشخص پیدا ہو جاتا ہے۔

اس اجلاس میں زبان کا مسئلہ بھی زیر بحث آیا۔ پوری ثقافت میں زبان وادب کے ذریعے اظہار ہوتا ہے اور یہ دونوں کسی تشخص کے سمجھنے میں مدد دیتے ہیں۔ انسانی تہذیب کو ہمیں ایک تسلسل میں دیکھنا چاہیے۔ عالمی تہذیب مختلف تہذیبوں کا ایک سیل رواں ہے اور اس میں اسلامی تہذیب بھی شامل ہے۔ انسان تسلسل کو قایم رکھنے کے لیے اپنے ماضی کریدتا رہتا ہے اور اقبال کے تشخص کو ڈھونڈھنے کا بھی یہی مقصد ہے۔

تشخص کے تعین میں ہمیشہ یہ خیال رکھنا چاہیے کہ اس کے ڈانڈے دوسری تہذیب سے ملے ہوئے ہیں۔ ہندوستان کے مسلمانوں کی ایک خاص شخصیت ہے جو دنیا کے مسلمانوں سے الگ ہے۔ اصل میں جدید تہذیب کے طوفان مغرب نے مشرق کو بیدار کیا۔ مسلمانوں کو اپنی تاریخ سے رشتہ باقی رکھنا چاہیے تاکہ دوسرے غلبات میں وہ اپنی تاریخ ہی کو نہ بھول جائیں یہ تمام چیزیں زیر بحث آئیں جو نکات زیر بحث آئے وہ خاصے اہم تھے اور بحث کا معیار اچھا رہا جس کے لیے میں سب حاضرین کا شکرگذار ہوں۔

9 جولائی صبح 11 بجے کے قریب سمینار کے دوسرے اجلاس کی پہلی نشست پروفیسر مشیر الحق صاحب کی صدارت میں منعقد ہوئی۔ اس نشست میں پروفیسر پی۔ این۔ پشپ اور بلراج پوری صاحب کے مقالے پڑھے گئے۔

بغیر کسی صدارتی تقریر کے جناب صدر نے پروفیسر پشپ سے اپنا مقالہ پڑھنے کے لیے کہا۔ مقالے کا عنوان "ہندو تشخص" (HINDU IDENTITY) تھا۔ پرچے کے خاتمے پر بلراج پوری صاحب نے بحث کا آغاز کرتے ہوئے کہا کہ:

DEFINING A HINDU IS S DIFFICULT EXPOSITION. HE DID AGREE THAT HINDU TERM HAS A VERY BROAD FRAME-WORK, BUT AT THE SAME TIME HE DISAGREED WITH PROF. PUSHP ON THIS POINT THAT IT HAS NO ENCLOSURES. NOT ONLY BY IMPLICATION OR EXPLICITY IT HAS CERTAIN METAPHYSICAL FOUR WALLS, IT DOES HAVE A DEFINITE FAITH. IT IS NOT

ENTIRELY FACELESS. HINDUISM HAS A DIRECT RELATION WITH NDIAN NATIONALISM AS AUROBINDO HAS DEFINED IT. PROF. USHP IN HIS REPLY SAID THAT WHEN HE USED THE WORD SPECTRUM HE MEANT THIS ALL WHAT MR. BALRAJ PURI HAD OINTED OUT. HE ADDED THAT WE HAD DISCUSSED THE SEMANTICS OF THE VERY IDEA OF HINDU IN HIS PAPER. HE WAS HAPPY HAT MR. BALRAJ PURI HAD MADE THAT POINT BUT THERE WERE IFFERENT STAGES AND LEVELS, SO BRAHMINS AND KARMA IS OT THE ONLY IDENTITY, BUT WE HAVE TO TAKE HINDUISM AS A WHOLE OTHERWISE IT WILL BE LIMITED. Mr. BALRAJ PURI AID THE SPECTRUM DOES HAVE SOME LIMIT AND PROF. PUSHP GREED WITH HIM. DR. ALAM KHUNDMIRI, PARTICIPATING IN HE DISCUSSION SAID THAT PROF. PUSHP HAS SAID THAT TO EFINE HINDI IS DIFFICULT BUT TO IDENTITY HINDU IS EASY. WHO IS A HINDU? THERE IS A BIG DIFFERENCE BETWEEN IFINITION AND IDENTIFICATION. EACH RELIGION AT CERTAIN STAGE OF DEVELOPMENT NEEDS SOME SORT OF CODE, WHICH BINDS ITS ADHERENTS TOGETHER. DR. ALAM MENTIONED ABOUT HE BOOK "STUDY OF HINDU MIND" BY SUDHIR KAKA IN WHICH HERE IS A CLUE TO WHAT HINDU MIND MEANS. DR. ALAM MAKING SOME OBSERVATION SAID THAT THE IMPORTANT POINT IS THAT HEREAS, MUSLIMS CONSCIOUSLY BELONG TO A CERTAIN GROUP, HINDUS HAVE A COLLECTIVE UNCONSCIOUS BELIEF LURKING UNDER HE FOUR STAGES OF LIFE, BY COMING OF THE OTHER GROUPS IKE MUSLIMS, THE HINDU MADE SOME SORT OF CONSCIOUS FFORT TO DEFINE HIMSELF IN THE PERSPECTIVE OF OTHER. HIS IS THE IDENTIFICATION OF HINDUS. THE COMMUNITY

CONSCIOUSNESS WAS ALIEN TO HINDU ETHOS. BUT SWAMI DAYANAND AND SWAMI VIVEKANAND GAVE THE IDEA OF THE HINDU CONSCIOUSNESS. PROF. PUSHP WELCOMED DR. ALAM'S OBSERVATIONS.

جناب ضیاالحسن فاروقی نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے کہا کہ دو چیزیں جاننا چاہتے ہیں ایک یہ کہ ترکوں کے آنے کے بعد ہندو سماج میں کشادگی باقی کیوں نہیں رہی؟ دوسری یہ کہ ترکوں سے پہلے ہن اور کشان جب آئے تو اس وقت کشادگی موجود تھی، یا تو انہوں نے ان کو اپنے میں ضم کر لیا یا ان کے عقیدوں کو اپنایا۔ آپ اس بارے میں کیا سوچتے ہیں کہ انہوں نے مسلمانوں کی IDENTITY کو کیوں باقی رہنے دیا؟

پشپ صاحب نے جواب دیتے ہوئے کہا میں نہیں جانتا کہ اس وقت کیا حالات تھے۔ ظاہری وجہ یہ ہے کہ یہ دراصل یک طرفہ کاروائی نہ تھی۔ ہن اور کشان منظم ہوکر نہیں آئے تھے اور جب مسلمان آئے تو ذات پات کے بندھن بندھ چکے تھے۔

مشیر الحق صاحب نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے کہا کہ ہندو سسٹم میں اتنی کشادگی تھی کہ جو خدا کو مانے وہ بھی ہندو اور نہ مانے وہ بھی ہندو کیا وجہ ہے کہ جب مسلمانوں سے سابقہ پڑا تو یہ تصور قایم نہ رہا اور کیوں ہندو ایک الہامی مذہب کو اپنے فلسفے کا ایک حصہ نہ بنا سکے۔ اسی ایک تصور کے لیے دروازے کیوں بند رہے؟

عالم صاحب نے ایک نکتہ ابھارتے ہوئے کہا کہ مذہب کی بنیاد دو طرح کے تصور پر ہے ایک اوتار کا تصور اور دوسرا پیغام (الہام) کا تصور۔ پیغام کا تصور SEMETIC مذاہب کا تصور ہے اور اسلام کا تصور بھی۔

پوری صاحب نے عالم صاحب کے جواب میں کہا کہ نئے ہندوازم میں عیسائیت کا عنصر زیادہ ہے کیا وجہ ہے کہ وہ اسلام کے تصور کو نہ اپنا سکے جب کہ عیسائیت بھی الہامی مذہب ہے۔ عالم صاحب نے پوری صاحب کو جواب دیتے ہوئے کہا کہ عیسائیت میں INCARNATION (اوتار) کا تصور موجود ہے۔

سرور صاحب نے پشپ صاحب کے پرچے پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ بحیثیت مجموعی یہ ایک جامع جایزہ ہے اور مجھے اس جایزے سے کوئی اختلاف نہیں ہے مگر چند باتیں الجھن پیدا کرتی ہیں۔ آپ نے کہا کہ ہندو مذہب کی کوئی بنیادی کتاب نہیں ہے مگر یہ مسلّم ہے کہ ویدوں کو اہمیت دی گئی ہے گو کہ مجموعی طور پر عقاید کا زیادہ اثر نہیں رہا ہے جتنا کلچر کا۔ اگر ہم کلچرل ورثے کا لفظ استعمال کریں تو بہتر ہے۔ یہ کہنا غلط نہیں ہے کہ ہندوازم مذہب سے زیادہ ایک تہذیب ہے اور ایک رہن سہن کا طریقہ بھی۔

نیشنلزم کا خیال ماڈرن تصور ہے البتہ سرحدی تصور کی اہمیت مسلّم ہے۔ آسٹرونگیوڈیس (OSTRO NEGROIDS) کوئی باہر کے لوگ نہیں ہیں۔ دراوڈ ان کے بعد آئے ہیں۔ ہندو کلچرل ورثہ ایک ملی جلی چیز ہے جس میں آسٹرونگروئیس اور دراوڑوں کی وراثت شامل ہے۔ اکبر کے زمانے کی تصنیف رام چرت مانس ہندو کلچر کو مذہب بنانے کی پہلی کوشش تھی۔ سرور صاحب نے مزید فرمایا کہ ۱۵ اگست ۱۹۴۷ء میں جواہر لال نہرو نے اپنی ایک تقریر میں کہا کہ ہم دو سو سال کے بعد آزاد ہوئے ہیں اور شری گوبند بلبھ پنتھ وزیر اعلیٰ یوپی نے کہا کہ ہم دو ہزار سال کے بعد آزاد ہوئے ہیں۔ یہ دو طرح کے انداز ہیں ایک ہی بات کو کہنے کے۔

پشپ صاحب نے کہا کہ جواہر لال ہندو بھی تھے اور ہندوستانی بھی۔

ساجدہ زیدی صاحبہ نے کہا کہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان دونوں بیانات کو ہندو تشخص کی روشنی میں دیکھیں یا ہندوستانیت کی روشنی میں۔ دونوں ہندو ہیں مگر ایک خاص مسئلے پر دونوں کا بیان کیوں مختلف ہے؟

ڈاکٹر قمر رئیس نے اپنی رائے پیش کرتے ہوئے کہا کہ پنتھ صحیح تھے اور جواہر لال نہرو غلط۔

پشپ صاحب نے کہا کہ دونوں ہندو ہیں مگر ہندوستانیت کا تصور ایک کا کم واضح ہے اور دوسرے کا زیادہ۔

DR. IMTIAZ AHMAD OF J.N.U. SAID THAT THE ELEMENT OF POWER WAS NOT CONSIDERED IN THE WHOLE DISCUSSION. CULTURAL

AND POLITICAL ENCOUNTER WERE THE KEY WORDS USED BY PROF. PUSHP. AFTER ALL THE QUESTION OF IDENTITY ARISES IN THE SITUATION OF ENCOUNTER AND THIS SITUATION WAS UNKNOWN TO HINDUS. HE FURTHER SAID THAT PROF. PUSHP WAS READING HISTORY BACKWARDS, ALL RELIGIONS ARE TO BE TAKEN INTO CONSIDERATION IN THE HISTORICAL PERSPECTIVE. SERIOUS DILEMMA OF HINDU IDENTITY AROSE IN THE 19TH CENTURY. DEFINING HINDU, HE SAID THAT A HINDU IS ANYBODY WHO IS BROUGHT UP IN A HINDU SOCIETY.

MR. JAVEED OF J.N.U. JOINED THE DISCUSSION AND SAID THAT HOW WAS IT THAT MUSLIMS COULD FIND A WELCOME ALL OVER INDIA WHEN THEY WERE آٹے میں نمک کے برابر TILL AURANGZEB'S TIME . HUN TRADITION WAS PAR WITH HINDU TRADITION WHILE MUSLIMS BROUGHT THE HEIRAREHICAL ORGANISATION OF STATE TO INDIA. PROBLEM OF IDENTITY IN FACT AROSE WHEN INDIAN SOCIETY MET THE WESTERN SOCIETY AND WESTERN SOCIETY TRIED TO MODIFY IT. VERY OFTEN THE SUBJECTIVE REALITY IS THE OBJECTIVE REALITY. ONE'S IDENTITY IS WHAT HE IDENTIFIES HIMSELF AS.

DR. IMTIAZ AHMAD DISAGREED WITH MR. JAVEED ON THE POINT OF SUBJECTIVE AND OBJECTIVE REALITY.

PROF. PUSHP SAID THAT PROF. JAVEED ASHRAF HAS RAISED AN INTERESTING POINT. THERE IS NOTHING LIKE OBJECTIVE ABSOLUTENESS. OUT OF THE OBJECTIVE FACTS WE HAVE TO SELECT AND THERE SUBJECTIVITY COMES IN.

اس کے ساتھ ہی اس پرچے پر بحث ختم ہوئی۔ اور بلراج پوری صاحب نے اپنا مقالہ "مسلم تشخصات کی دنیا اور اقبال" پڑھا۔

۹۔ جولائی کو دوسری نشست کی صدارت ڈاکٹر امتیاز احمد نے کی۔ اس نشست کا آغاز بلراج پوری صاحب کے مقالے پر بحث سے ہوا جو وقت کی تنگی کے باعث پہلی نشست میں نہ ہو سکی تھی۔

ڈاکٹر امتیاز احمد نے بحث کا آغاز کرنے کی دعوت دی۔ مسٹر صدیق نے بحث کو شروع کرتے ہوئے کہا کہ مذہب اور کلچر دونوں ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ اگر کوئی مذہب بدل دے تو کلچر نہیں بدلنا پڑتا ہے۔ میں اس کے ساتھ اتفاق نہیں کرتا۔ میرے خیال میں دونوں کو ساتھ ساتھ چلنا پڑتا ہے۔

DR. ALAM JOINED THE DISCUSSION SAYING THAT IN TIMES OF CRISIS REGIONAL ELEMENT BREAKS DOWN. URDU HAS BECOME A STATUS SYMBOL FOR SOUTHRNERS ALSO. SOME ISSUES ARE WEAKENING THE REGIONAL ISSUE OF MUSLIM IDENTITY.

Dr. RAFIQUI ASKED WHETHER IQBAL HAD REFERRED TO INDIA AS دار الکفر TALKING OF SUB-CONTINENTAL IDENTITY WOULD YOU TALK OF INDIAN MUSLIM IDENTITY IN THE SAME WAY AS OF PAKISTANI IDENTITY.

مشیر الحق صاحب نے سوال کیا کہ آپ نے رئیس امروہی اور انتظار حسین وغیرہ کی مثالیں دی ہیں یہ کس زمانے کے لوگ ہیں جو ہندوستان میں اپنی جڑیں تلاش کر رہے ہیں؟ گویا پاکستان کے لوگ ہندوستان میں اپنی جڑیں تلاش کر رہے ہیں یہ صحیح نہیں۔ ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ یہاں کے گئے ہوئے مسلمانوں کی نئی نسل اپنا تشخص مغرب میں ڈھونڈتی ہے یا مشرق میں۔

ڈاکٹر قمر رئیس نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے کہا کہ پوری صاحب نے اقبال کے ذریعے اور ڈاکٹر حلیم پاشا کے حوالے سے جو یہ کہا ہے کہ جب اسلام ترکی پہنچا تو وہاں پر CULTURAL DOMINATION تھا یہ صحیح نہیں ہے۔ آپ نے اردو بیلٹ کے مسلمانوں کی بات کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ MAIN STEAM سے الگ ہیں مگر اس کا سبب کیا ہے کیا وہ اپنے آپ کو اس مشترکہ کلچر کا وارث نہیں سمجھتے ہیں اس کی کیا وجوہ ہیں۔ کیا ان مسلمانوں نے ہندوستانی کلچر کو

نہیں کیا ہے۔ کیا ہیروز سے IDENTIFY کرنا ASSIMILATE ضروری ہوگا۔

محترمہ ساجدہ زیدی صاحبہ نے بھی اردو بیلٹ کے سلسلے میں کہا کہ آپ نے جو حل پیش کیا ہے کہ غالباً اس سے CULTURAL CRISIS حل ہو کر حصے متعین کئے جائیں مگر کیا REGI-ONAL BOUNDARIES اتنی اہم ہیں۔ کیا ضروری ہے کہ اس مسئلہ کو اس کے دوسرے تناظر سے الگ کر کے دیکھنے کی کوشش کریں۔ پاکستان کے مسلمانوں اور لٹریچر کے مختلف TRENDS کو دیکھیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ جس کی جڑیں ہندوستان میں ہیں وہ مسلسل الگ تشخص کی تلاش میں ہے ایسا نتیجہ نکالنا قرین قیاس نہیں ہے خصوصاً نئی نسل کے لیے کہ وہ ہندوستان میں اپنی جڑیں تلاش کر رہی ہے۔

ڈاکٹر جاوید اشرف صاحب نے کہا کہ اردو کی اہمیت یہ بھی رہی ہے کہ اس نے ہندوستان کے URBANIZATIONAL PNOCESS میں اہم رول ادا کیا ہے۔ کیا یہ ایک FACT نہیں ہے کہ جب ہندی کا سوال آتا ہے تو اردو داں طبقہ URBAN INFLUENCE کی نمائندگی کرتا ہے۔ گنگا جمنا کے علاقے میں یہ مسئلہ ACUTE ہے کہ وہاں دو زبانوں کے بجائے تین زبانیں ہوتی ہیں۔ ایک RURAL دوسری URBAN اور تیسری کورٹ کی زبان ـــــ یہ محلوں کی تہذیب کی چھاپ ہے۔

PROF. SAROOR MADE A REMARK ABOUT THE PAPER SAYING THAT MR. BALARAJ PURI'S PAPER IS A COMPREHENSIVE THESIS. HE MADE TOO POINTS. FIRSTLY HE SAID ABOUT THE ROLE OF URDU THAT CONSIDERING URDU TO BE THE PRODUCT OF THE COMPOSITE CULTURE OF INDIA, URDU HAS BECOME AN ASPECT OF THE IDENTITY BECAUSE OF CERTAIN HISTORICAL REASONS. ALL ATTEMPTS ON THIS COMPOSITE CULTURE WERE DUBBED PARTICULARLY TO MUSLIMS. IN URDU MUCH MORE VOLUMINOUS ISLAMIC LITERATURE WAS PRODUCED THEN IN ARABIC OR PERSIAN. U.P. WAS DOMINATED BY MINORITY CULTURE AND ATTEMPTS ARE BEING MADE TO CHANGE IT WHICH BECOMES SYNONIMOUS WITH

RURALISATION. THE IDENTIFICATION OF URDU WITH MUSLIMS IS ALSO NECESSARY FOR IDENTITY.

SECOND POINT IS ABOUT BENGALIS WHO ASSERTED THEIR MUSLIM IDENTITY IN 1947 AND THEIR BENGALI IDENTITY IN 1971 THEY WERE MUSLIMS AND BENGALIS AT THE SAME TIME. BUT IN CRISIS YOU CANNOT SAY WHICH FEELING WILL DOMINATE. DR. IMTIAZ AHMAD POINTED OUT THAT A POINT WHICH STRUCK HIM WAS THE WORD "SHOULD" USED IN MANY PAPERS AND BY MR. PURI AS WELL. WHAT YOU ARE SAYING IS ALREADY HAPPENING. QUESTION OF PERSPECTIVE IS IMPORTANT, SOMETIMES AN ALL INDIA IDENTITY WILL BE LOCAL IDENTITY ALSO.

DR. ALAM ASKED: WHAT WAS THE EVIDENCE OF MOTIVATION BEING LOCAL?

DR. IMTIAZ SAID THAT THE RELEVANCE OF URDU IS SYMBOLISED FOR AN ELITE WHO USES IT WITH CERTAIN DEGREE OF FASCINATION WHILE COMMON MAN WILL NOT USE IT.

PROF. SAROOR SAID THAT CAN WE OR CAN WE NOT SAY WHETHER WE CONSIDER IT RIGHT OR WRONG THAT URDU HAS BECOME A SYMBOL, LIKE ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY. DO THEY OR DO THEY NOT ASSOCIATE URDU WITH MUSLIMS?

MR.BALRAJ PURI IN HIS REPLY SAID THAT HE DID NOT USE "SHOULD" AT ALL IN HIS PAPER AND IF IT HAS UNCONSCIOUSLY SLIPPED HE WAS READY TO WITHDRAW IT. HE SAID THAT HE HAS NOT GIVEN HIS OPINION IN HIS PAPER.

ABOUT THE RELATIONSHIP OF RELIGION AND CULTURE HE SAID THAT RELIGION HAS BEEN INFLUENCED BY CULTURE ALL

OVER THE WORLD. HE DID NOT AGREE WITH THIS VIEW-POINT THAT THE REGIONAL ELEMENT IS BREAKING DOWN. HE FURTHER SAID THAT TWO PROCESSES ARE TOGETHER AT WORK AS ISLAMIZATION AND REGIONALIZATION. IT IS HAPPENING ALL OVER THE COUNTRY.

ABOUT URDU MR. PURI SAID THAT ITS SPREAD HAD VARIED REASONS. SINCE URDU GAVE INDIAN MUSLIMS NATIONAL IDENTITY SO THEY WANT TO ACQUIRE BOTH.

BALRAJ PURI FURTHER ADDED THAT HE ONLY WHISPERED ABOUT دارالکفر AND THAT WAS NOT A PART OF HIS STATEMENT. HE ADDED THAT HE NEVER DEALT WITH PAKISTAN IDENTITY THOUGH A SERIOUS DEBATE ON THIS EAST AND WEST ORIENTATION IS GOING ON.

"PAK-INDIANS" HAS NOT BEEN COINED BY HIM, HE SAID, IT WAS IN USE IN PAKISTANI PRESS AND POLITICS. PAK-INDIANS AND OTHERS HAVE THIS CRISIS. INDIA IS RELEVANT FOR PAKISTANIS BUT PAKISTAN IS NOT AN INTELLECTUAL COLONY, BUT THERE ARE REFERENCES TO INDIAN LITERATURE, TO INDIAN MOVEMENTS BECAUSE THESE REFERENCES ARE RELEVANT TO PAKISTAN. SPEAKING ABOUT URDU HE SAID THAT PRESENT IDENTITY OF URDU SPEAKING PEOPLE WAS TOO NEBULOUS AND HE WAS REFERRING ONLY TO THAT PART OF URDU WHICH HAS A CERTAIN COMMUNITY.

MR. BALRAJ PURI CONSIDERED INDIA AND PAKISTAN TO BE TWO DIFFERENT SETS OF IDENTITIES WHICH SHARE ONE COMMON ELEMENT AT DIFFERENT LEVELS.

بحث کے خاتمے پر ڈاکٹر امتیاز احمد نے محترمہ ساجدہ زیدی کو اپنا مقالہ پڑھنے کے لیے کہا۔ ان کے مقالے کا عنوان "تشخص کی جستجو۔ کلام اقبال کے پس منظر میں" تھا۔

بلراج پوری صاحب نے اپنا خیال ظاہر کرتے ہوئے کہا کہ مقالے کے شاعرانہ انداز میں وہ ایسے کھو گئے کہ وہ یہ نہ سمجھ سکے کہ اقبال کا اصلی مقصد فرد تھا یا ملت' فرد اور ملت کا تضاد محترمہ ساجدہ زیدی کے پورے پرچے میں ہے۔ کیا واقعی یہ تضاد اقبال کے ہاں موجود تھا کیا فرد اور ملت کی IDENTITY الگ ہے۔ فرد کو اپنے تشخص کو بچانے کے لیے جماعت کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ فاضل مقالہ نگار کے نظریہ سے دونوں کو ہم آہنگ کرنا کچھ مشکل معلوم ہوتا ہے' اجتماعی تشخص سے بچ کر انفرادی IDENTITY پر جو زور دیا گیا ہے اگر وہ صحیح ہے تو جاگیردارانہ نظام کے ٹوٹنے کے بعد یہ مسئلہ حل ہو جانا چاہیے تھا۔ مگر یہ مسئلہ تو حل ہونے کے بجائے زیادہ شدت اختیار کر گیا ہے۔ دوسرا جو مستقبل کے بارے میں اشارہ ہے وہ 40، 50 برس پہلے تو ٹھیک تھا کیا اب ETHENIC IDENTITIES نئے ماحول میں کم ہو گئی ہیں فاصلے مختصر ہو گئے ہیں، تاریخی فاصلے بھی کم ہو گئے ہیں۔ علوم و فنون اور ٹیکنولوجی کی ترقی سے انفرادی IDENTITY زیادہ واضح ہو گئی ہے۔

محترمہ ساجدہ زیدی نے پوری صاحب کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ انہوں نے انفرادی تشخص کی طرفداری نہیں کی ہے البتہ انہوں نے یہ کہا ہے کہ اجتماعی تشخص کی رو آہستہ خرام ہے۔ لیکن جس قدر حدود ٹوٹتی جاتی ہیں اور معاشرہ بے کنار (NEBULOUS) ہوتا جاتا ہے تو ہم ایسی IDENTITY سے کوئی خاص تسکین حاصل نہیں کر سکتے ہیں۔ ہم میں سے کتنے ایسے ہیں جو صرف کشمیری یا سیّد یا ہندو کہکر اپنا پورا اظہار کر سکتے ہیں۔ دنیا میں تہذیبوں اور معاشرتی دھاروں کا انسلاک ہوتا ہے اتنا ہی زیادہ BOUND RIES تشخص کو متعین نہیں کر سکتی ہیں۔ ساجدہ زیدی صاحبہ نے مزید وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ آج کل کی دنیا میں تشخصات کے ہجوم میں کہاں تک ہم اپنی IDENTITY کو پیش کر سکتے ہیں IDENTITY کے لیے ذاتی تشخص کو تلاش کرنے کی ضرورت ہے جو اقبال کی شاعری میں پھیلا ہوا ہے۔

ڈاکٹر عالم خوندمیری نے فرمایا کہ اقبال کی شاعری کے کئی ادوار ہیں۔ ۱۹۰۸ء سے ۱۹۱۴ء تک یقیناً ان کی نظر جماعت پر تھی اس کے بعد جماعت اور فرد پر اور آخر میں وہ فرد کی طرف راغب ہوئے۔ وہ محسوس کرنے لگے تھے کہ انسان کو اپنی ذات کا عرفان حاصل ہونا چاہیئے تضاد کا سوال غیر اہم ہے۔ اپنے خطبات میں انہوں نے کہا ہے کہ سب سے بڑا مقصد SPIRIT-UAL EMANCIPATION OF THE INDIVIDUAL ہے۔

ڈاکٹر سلامت اللہ صاحب نے محترمہ زیدی کے پرچے کی تعریف کرتے ہوئے کہا کہ یہ پرچہ دوسرے پرچوں سے مختلف تھا اور بہت ہی اثر آفرین بھی۔ انہوں نے مزید کہا کہ سرمایہ دارانہ سماج کی بنیاد صنعت و حرفت کی تیز رفتار ترقی پر ہے جس نے فرد کو بہت زیادہ بے گانگی سے متاثر کیا ہے۔ مگر کیا یہ کیفیت ہندوستان میں بھی کارفرما ہے جو جاگیردارانہ نظام کا ابھی تک اسیر ہے تو پھر ہمارے یہاں تشخص کے مسئلہ کا کیا حل ہے؟

پی این پشپ صاحب نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے دریافت کیا کہ کیا واقعی SOCIOLOGICAL APPROACH اور PSYCO-PHILOSOPHICAL APPROACH میں اتنا تضاد ہے؟

قمر رئیس صاحب نے پرچے کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ میر اور غالب کا غم ذاتی تھا مجھے اس سے اتفاق نہیں۔ پرچے میں جاگیردارانہ سماج میں تشخص کے مسئلہ میں استحصال کو نظر انداز کیا گیا ہے۔ فاضل مصنفہ اقبال کے فلسفۂ خودی میں آکر ڈوب گئی ہیں۔ مصنفہ وجودیت کے مسایل اور ALIENATION کے مسایل کو چھوڑ کر اقبال کے شاعرانہ مسئلہ میں الجھ کر رہ گئی ہیں۔

ضیاالحسن فاروقی صاحب نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے فرمایا کہ اس خوبصورت پرچے سے یوں ظاہر ہوتا ہے کہ مصنفہ اور بھی کچھ کہنا چاہتی تھی لیکن کسی مصلحت کی وجہ سے نہیں کہا ہے۔ ہر بڑے شاعر کا المیہ یہ ہوتا ہے کہ اس کو مختلف طریقوں سے INTERPRET کیا جاتا ہے۔ اقبال جو مردِ مومن کا استعارہ پیش کرتے ہیں اس سے وہ فرد کی روحانی برتری

کو سامنے لاتے ہیں ۔ اس طرح فردِ خدا کا ترجمان بن جاتا ہے۔ خدا انسان کی تاریخ میں شامل رہتا ہے۔ تاکہ زندگی کے معنی ہر دور اور حیات کے ہر مرحلے میں نئی شکل میں سامنے آئیں وہ ایک اعلیٰ منزل تک پہنچ جاتا ہے۔ اقبال جانتے تھے کہ ہر شخص مردِ مومن نہیں ہو سکتا لیکن کوشش ضرور جاری رکھتے ہیں کیونکہ کوئی مردِ مومن یا مردِ مومن کی جماعت تاریخ کو بدل سکتی ہے۔ اقبال اس لیے فرد کو آزاد کروانا چاہتے ہیں کہ اس کارگاہِ حیات کو آگے بڑھائے۔ میں اس بات سے متفق نہیں کہ وہ فرد اور جماعت کو الگ کرتے ہیں ۔

MR. JAVEED ASHRAF COMMENTED THAT PROBLEM OF ALIENATION ARISES FROM BIOLOGICAL FACTURS, BECAUSE **SPECIES** AND NOT THE INDIVIDUAL PREVAILA. IQBAL FEELS IT AND WANTS TO OVERCOME IT IN A POETIC FORM. IQBAL LACKS IN SOCIAL CONSCIOUSNESS OF ALIENATION. HE COULD NOT GO BACK TO THE PAST, DID NOT FIND ANYTHING IN FUTURE AND COULD NOT SAY ANYTHING ABOUT PRESENT.

سرور صاحب نے محترمہ ساجدہ زیدی کے پرچے پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اس پرچے کا ایک خوش آئندہ پہلو یہ ہے کہ فرد کی خودی یا فرد کے تشخص کی بات کی گئی ہے جو اقبال کے ہاں مرکزی اہمیت رکھتا ہے۔ انفرادیت کا تصور اقبال کے ہاں مغرب سے آیا ہے۔ اس معاملے میں وہ تمام مشرقی لوگوں سے زیادہ مغربی ہیں۔ ان کے ہاں شخصیت کی تکمیل یا خلاقی اور لامحدود امکانات اور آزادی کا مسئلہ آتا ہے ۔

یہ کہنا کہ تقدیرِ امم سے ان کو دلچسپی نہیں تھی صحیح نہیں ہے۔ ان کے یہاں کوئی تضاد نہیں ہے ان کے خیال میں غیر مفید خودی شیطان ہو جاتی ہے۔ ان کے

خیال میں فرد کسی جماعت کی غلامی قبول کر کے اپنی انفرادی خودی کو بلند تر اور آفاقی مقاصد سے ہم آہنگ کرتا ہے۔ وہ اس رشتہ کے قایل ہیں جو خودی کو آفاقی رشتے سے منسلک کرتے ہیں۔

بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ شاید اور لوگوں کو یہ احساس نہیں تھا کہ موجودہ دور اپنے ساتھ FACELESS MASTER بھی لاسکتا ہے اور اس کو اس کے جبر سے روکنے کے لیے آزاد افراد کا رشتہ ہونا چاہیے۔ وہ فرائیڈ سے ضرور متاثر ہوتے ہیں، مسئلہ صرف مادی بنیادوں کا نہیں ہے بلکہ انسانی باطن اور خارجی دنیا میں ربط پیدا کرنے کا ہے۔ یہ نفسیاتی طریقہ اقبال کو سمجھنے میں معاون ہو سکتا ہے۔ اس کی تان اجتماعی نظام پر ٹوٹنی چاہیے۔

ساجدہ زیدی صاحبہ نے سوالات کے جواب میں کہا کہ ڈاکٹر سلامت اللہ صاحب نے میکانکی سماج اور جاگیردارانہ نظام کا ذکر کیا ہے یہ دراصل ایک TREND (رحجان) ہے یہ کوئی ٹھوس حقیقت نہیں ہے۔ جاگیردارانہ نظام کے باقیات موجود ہیں مگر تحفظ کے چھوٹے چھوٹے ذرایع ٹوٹ رہے ہیں۔ میں نے انسان اور اس کی تقدیر کو اپنی ذات کے ذریعے سے پہچاننے کی بحث کی ہے۔ TRENDS جو GLOBAL LEVEL پر نظر آرہے ہیں خو آج یورپ میں ہیں اور کل یہاں بھی ہو سکتے ہیں گو ابھی مغرب جیسی بے گانگی ہمارے یہاں نہیں ہے، ہمارے سامنے بھی یہ مسایل ہیں۔ اپنی ذات کے امکانات کو تلاش کی ضرورت بہر صورت ہمیں بھی ہے۔ یہ ضرورت آج بھی ہے اور کل تو اور زیادہ ہوگی۔

ایک مسئلہ جو دھرایا گیا ہے کہ گویا میں نے یہ کہنے کی کوشش کی ہے کہ اقبال کے ہاں اجتماعی تشخص کا تصور نہیں پایا جاتا ہے۔ میں نے یہ اشارہ کیا ہے کہ اقبال کلیتاً ملت سے وابستہ تھے اور جب وہ جماعت سے بھی مخاطب ہوتے ہیں تو انداز ایسا ہے کہ جیسے وہ آپ سے مخاطب ہیں۔ وہ خود سے بھی مخاطب ہیں اور قوم سے بھی۔

پشپ صاحب کے سوال کے جواب میں ساجدہ زیدی صاحبہ نے فرمایا کہ انہوں نے کوئی الگ بات نہیں کی ہے صرف EMPHASIS کا فرق ہے۔

جاوید اشرف صاحب کے اس اعتراض پر کہ اقبال BIOLOGICAL REALITY سے بھاگ گئے ہیں اور ان کے ہاں سماجی شعور نہیں ہے۔ محترمہ ساجدہ زیدی نے کہا کہ شاعری کو آپ جیسے چاہیں INTERPRET کریں مگر ہم فلسفیانہ نقطہ نظر سے دیکھیں تو انسان کی تمام جدوجہد ہم کو ان کے ہاں نظر آئے گی وہ فانی ہے اور اس کے لافانی ہونے کی تمنا ہر مذہب نے کسی نہ کسی صورت میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے اس کا اظہار ملتا ہے۔ وجود مطلق کو حاصل کرنے کی خواہش انسان کے چھوٹے چھوٹے اظہار میں ہر وقت ملتی ہے۔ قمر رئیس صاحب نے جو وجودیت اور ALIENATION کی بات کی ہے اس کے لیے ضیا صاحب کا ریمارک اپنی جگہ بالکل صحیح ہے۔ مرد ملت مومن کی جماعت قایم ہو میرے خیال میں مرد مومن ایک SYMBOL ہے۔

سرور صاحب نے بحث کے خاتمے پر کہا کہ SYMBOL کے لیے ضروری نہیں کہ خاص اشارہ ہو۔ اس دلچسپ بحث کے بعد مشیر الحق صاحب نے اپنا پرچہ پڑھا۔ ان کے پرچے کا عنوان "اقبال شاعر خطبات" تھا پرچہ شروع کرنے سے پہلے انہوں نے فرمایا کہ ان کے پرچے میں اقبال ہی اقبال ہیں IDENTITY کا لفظ کم ہے۔

اس پرچے پر بحث کا آغاز ڈاکٹر عالم خوندمیری نے کیا۔ انہوں نے فرمایا کہ نقد حدیث اور عشق رسول میں کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ آپ کی ذاتی رائے ہے۔ ان دو چیزوں کو ملانے کی جو آپ نے کوشش کی ہے وہ VALUE JUDGEMENT بن گیا ہے۔ FOUNDATIONAL PRINCIPLES کا ترجمہ احکام نہیں ہو سکتا۔ اس کے ترجمے سے اقبال میں ایک تضاد نظر آتا ہے۔ آپ کو انگریزی خطبے کو استعمال کرنا چاہیے اس خطبے کے لیے نذیر نیازی کا ترجمہ مجرد دعویٰ ہے کوئی EVIDENCE نہیں ہے کہ اقبال نے یہ ترجمہ APPOVE کیا ہے یا نہیں۔ مشکل یہ ہے کہ اقبال فن سے غافل نہیں تھے۔ آپ نے اقبال کے ساتھ زیادتی یہ کی ہے کہ ان کے خطبات کو آپ نے شاعرانہ خطبات کا نام دیا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ وہ واقعی LOGICAL خطبات ہیں۔

پروفیسر پشپ صاحب نے کہا کہ مشیر الحق صاحب نے اس بات پر اصرار کیا ہے کہ

اقبال شاعر خطبات ہیں لیکن کیا یہ شاعر کا حق نہیں کہ وہ کہیں سے بھی اپنے موضوعات لے لے۔ ساجدہ زیدی صاحبہ نے کہا کہ شاعری کی بھول بھلیاں سے نکل کر خطبات کو سمجھنے والی بات کچھ عجیب سی ہے تاثیر کے اعتبار سے جو شاعری کا مقام ہے وہ خطبات کا نہیں ہے'

ڈاکٹر سلامت اللہ نے پرچے پر اپنی رائے ظاہر کرتے ہوئے کہا کہ ہر صاحب علم کے سوچ بچار کے طریقے میں ایک ارتقا ہوتا ہے۔ علامہ اقبال نے ۱۹۳۰ء میں جو خطبات دئے ہیں اس پر وہ قائم رہے یا نہیں اس بات کو تاریخی شعور کے بغیر سمجھنے کی کوشش کرنا صحیح نہیں ہے۔

بلراج پوری صاحب نے کہا کہ جب تک یہ نہ ثابت کیا جائے کہ کوئی تضاد ہے تب تک شاعری اور خطبات کا مقابلہ بالکل غیر ضروری نظر آتا ہے۔

سرور صاحب نے بحث میں شرکت کرتے ہوئے کہا کہ میری نظر میں اہم سوال یہ اٹھایا گیا ہے کہ علمائے نے اقبال کو نظر انداز کیا ہے کیونکہ وہ انہیں یہ حق نہیں دینا چاہتے تھے کہ وہ اسلام کی ترجمانی کریں اور ان کی اپنی اجارہ داری ختم ہو جائے۔ علما نے اقبال کو کیوں نظر انداز کیا اس کی اہمیت ہے اور انہوں نے ایک ذاتی واقعہ بیان کیا کہ سرسید کی مذہبی خدمات پر میں نے ایک مضمون لکھا تو شاہ معین الدین صاحب نے مجھے خط لکھا کہ صاحب آپ ان معاملات میں نہ پڑا کیجئے آپ ادبی کام کیجیے۔ سرور صاحب نے مزید فرمایا کہ اقبال نے انگریزی میں خطبات لکھے ترجمے کی بات کی جاتی تھی تو کہتے تھے کہ یہ انگریزی ہی میں رہیں تو بہتر ہے۔ عابد حسین کا نام انہوں نے خود ترجمے کے لیے تجویز کیا تھا مگر نذیر نیازی کا اصرار رہا کہ ترجمہ وہ کریں گے۔ آخر کار اقبال بادل ناخواستہ اس پر راضی ہوتے۔ ترجمے کے کچھ حصوں کے سنانے کا EVIDENCE (ثبوت) ہے اور یہ ایک تہائی حصہ ہے۔ احکام کے ترجمے کی اجازت اقبال نہیں دے سکتے تھے۔ فارسی شاعری کے جواز میں انہوں نے لندن میں کہا کہ میرا ماحول ان باتوں کی تاب نہیں لا سکتا تھا اس لیے یہ خیالات فارسی میں پیش کئے ہیں۔ اقبال اجتہاد کو ایک ذریعہ سمجھتے تھے آج کے دور میں اسلامی تعلیم کو عام کرنے کا نہ کہ منزل مقصود۔

ضیاالحسن فاروقی صاحب نے فرمایا کہ اقبال میں جرأت اندیشہ نہ تھی۔ ان کا

مولانا انور شاہ صاحب سے رجوع کرنا اور بار بار سید سلیمان ندوی کو لکھنا یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ بغیر علمائے کے اشتراک کے کچھ کر نہیں سکتے تھے اور بغیر علمائے کے وہ اپنے کو کمزور سمجھتے تھے۔

مشیر الحق صاحب نے سوالوں کے جواب دیتے ہوئے کہا کہ میرے مقالے سے یہ غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے کہ اقبال شاعر نہ تھے یہ میں نے نہیں کہا میرے کہنے کا مطلب تھا کہ شاعری کو وہ اظہار کا ذریعہ سمجھتے تھے۔ لیکن اتنے مرتب طریقے سے ان کے خیالات کا خطبات کے علاوہ کہیں اور اظہار نہیں ملتا ہے۔ ان کے یہاں تضاد کا کوئی سوال نہیں اٹھتا۔ کیونکہ ان کا اصل ماخذ صرف قرآن ہے۔ سلامت اللہ صاحب نے جو بات کہی ہے اس سلسلے میں مجھے ایسی کوئی بات نہیں ملتی کہ وہ اپنے خیالات پر قایم نہ رہے ہوں۔

مشیر الحق صاحب نے کہا کہ قمر رئیس صاحب نے جو یہ کہا کہ مطابقت کا ایک جامع تصور ہے یہ کوئی صحت مند رویہ نہیں ہے۔ اقبال کے تصور سے اختلاف ہو سکتا ہے لیکن اگر پورے نظریے کو دیکھیں تو حالات سے مطابقت اصل مقصود نہیں رہ جائے گا بلکہ اصل مقصد قرآن کی تعبیر نو (REINTERPRETATION) ہے۔

THE FOURTH SESSION OF THE SEMINAR WAS HELD ON JULY 10, 80 AT 10.30 A.M. UNDER THE CHAIRMANSHIP OF PROF. P.N. PUSHP. THE FIRST TO PRESENT HIS PAPER IN THIS SESSION WAS DR. IMTIYAZ AHMAD OF JAWAHAR LAL NEHRU UNIVERSITY AND HE SPOKE ON "IDENTITY, ISLAM AND IQBAL". THE CHAIRMAN DESCRIBED THE PAPER OF DR. IMTIYAZAS THOUGHT PROVOKING, THERE WAS HEATED DISCUSSION BY MR. BALRAJ PURI, WHO OPENED THE DISCUSSION ON THE PAPER. HE WANTED TO KNOW FROM DR. IMTIAZ WHAT HE MEANT BY "TWO STAGES IN IQBAL". MR. PURI ALSO OBSERVED THAT IN ORDER TO UNIFY THE MUSLIMS, IQBAL WANTED RECONSTRUCTION OF ISLAM (ISLAMIC THOUGHT) AND TO ACHIEVE THIS, RETHINK-

ING ON THE FUNDAMENTALS WAS NECESSARY, TO PROVIDE MAXIMUM FLEXIBILITY AND TO AVOID STRAIN. HE ADDED THAT IQBAL LAID STRESS ON IJTIHAD AND TWO FUNDAMENTALS OF ISLAM توحید TAUHID AND ختم نبوّت

DR. ALAM SAID THAT HE AGREED IN PRINCIPLE WITH WHAT DR. IMTIAZ HAD SAID BUT HE POINTED OUT THAT ISLAM COULD RECONCILE AT THE IDEOLOGICAL LEVEL, BUT HE DISAGREED WITH DR. IMTIAZ WHEN HE REMARKED THAT IT REPRESENTED SOME SORT OF SPLIT MIND AMONG MUSLIMS. DR. ALAM FURTHER SAID THAT HE CONSIDERED SHAH WALIULLAHS MOVEMENT AS A PURIFICATION OF ISLAM ALTHOUGH IT WAS PROJECTED AS A PROGRESSIVE MOVEMENT. THE RISE OF THIS MOVEMENT TOOK THE MUSLIMS IN GRIP IN THE MUGHAL PERIOD. SIRHINDI MOVEMENT GOT ROOTS IN SUFI CIRCLES. SOCIOLOGICALLY SPEAKING, A RELIGION GROWS IN A SOCIAL ORDER, WHAT WAS ELEVATED IN HISTORY COULD NOT BE NEGATED BY ANY HUMAN EFFORT. THE PURIFICATION OF ISLAM RESULTED IN FUNDAMENTALISM. THERE WAS A CLOSE LINK BETWEEN MAUDUDI AND DEOBANDI SCHOOLS.

MAUDIDI SCHOOL WAS A CONTINUATION OF MAULANA AZAD'S "AL HILAL" THE WHOLE THRUST WAS THAT MAUDUDI WANTED ISLAMISATION OF THE WHOLE CONTINENT WITH WHATEVER MEANS; DEV BAND SCHOOL WANTED THIS TOO ON A THIN LINE AND WITHOUT UNDERSTANDING WHAT WAS HAPPENING IN HISTORY. ABOUT THE SERI SHRINES HE ASKED DR. IMTIAZ IF SOCIOLOGICAL ORDER HAD ANY RELEVANCE TO

KASHMIRI'S GOING TO SHRINES. DR. QAMAR RAIS SAID THAT HE VERY MUCH DOUBTED DR. IMTIAZ'S STATEMENT THAT ULEMA EMERGED ONLY AFTER THE BREAKDOWN OF THE MUSLIM POWER. HE CONTINUED THAT ULEMA HAD PLAYED AN IMPORTANT ROLE IN MUGHAL AS WELL AS IN SULTANATE PERIOD, BOTH IN POLITICS AND IN PROGRESS. TO SAY THAT THERE WERE TWO IMPORTANT TENDENCIES IN INDIAN MSULIMS, ONE REPRESENTED BY SIR SAIYED AND THE OTHER BY JINNAH ALSO WAS NOT TRUE BECAUSE ULEMA WERE ON ONE SIDE AND SIR SAIYED AND JINNAH ON THE OTHER.

فاروقی صاحب نے یہ کہا کہ وہ اشتیاق حسین قریشی کے نقاد ہیں اس لیے ان کے زمرے میں شامل ہونا پسند نہیں کرتے۔ انہوں نے مزید فرمایا کہ ہر مذہب کے کچھ بنیادی عوامل ہوتے ہیں۔ دیوبند سکول والے اپنے آپ کو ولی اللہی مکتبے کا ترجمان کہتے تھے مگر ان کی کئی باتوں کو نہیں جانتے تھے۔ شریعت کے چاروں اللہی سکولوں سے ضرورت کے مطابق تطبیق کرنے کے بجائے سنّی اسکول کو بہتر جان کر اس پر فخر کرتے رہے۔ تصوف میں ایک راسخ العقیدہ گروپ بھی رہا ہے جو شریعت اور طریقت دونوں کو ساتھ لے کر چلتا ہے مگر ہندوستان میں HETRODOX ELEMENTS بھی ساتھ رہے ہیں جن سے بہت سے HETRODOX GROUPS پیدا ہو گئے۔ فاروقی صاحب نے مزید فرمایا کہ امتیاز احمد صاحب نے جن کو ISLAMIC FUNDAMENTALIST کے نام سے موسوم کیا وہ خود تصوف کے حامی تھے۔ اس طرح سلسلوں کا CODIFICATION بن گیا۔ مودودی صاحب کے مسئلے کو انہوں نے قیاس آرائی قرار دیا کیونکہ مودودی صحابہ کو بھی جو کہ مسلم ORTHODOXY کی IDEOLOGY میں ایک اہم رول ادا کرتے ہیں بالائے تنقید نہیں سمجھتے اگر اقبال FUNDAMENTALIST ہوتے تو مودودی صاحب کو دارالاسلام نہ بلاتے۔

ہندوستان میں جب کبھی مسلم تشخص کو خطرہ لاحق ہوا ہے اس وقت مسلم ORTHODOXY نے اپنے آپ کو ASSERT کیا ہے۔ ظاہر ہے جس FRAMEWORK میں وہ سوچتے ہیں اسی میں باتیں کرتے ہیں جن کو ماننے سے ہمارا جدید ذہن انکار کرتا ہے لیکن ان کی اپنی حدود ہیں۔ جب تک سیاسی اقتدار ORTHODOXY کے ساتھ رہا وہ ٹھیک رہے اور اس کے بعد بقول شاہ ولی اللہ وہ اپنے آپ کو اجنبی محسوس کرنے لگے۔ مگر دیوبند کی ORTHODOXY نے شاہ صاحب کی اس بات کو تسلیم نہیں کیا وہ وطن کو آزاد کرانا اپنا مذہبی فریضہ سمجھتے تھے لیکن عربی ہونے پر فخر بھی محسوس کرتے تھے۔ فاروقی صاحب نے آخر میں کہا کہ مسلم تشخص کو اس ملک میں ایک عرصے تک خطرہ لاحق رہا اور اسی وجہ سے ORTHODOXY نے اپنے آپ کو ASSERT کیا۔ فاروقی صاحب کی ایک بات کے جواب میں ڈاکٹر عالم نے فرمایا کہ مولانا مودودی کی دعوت کے بارے میں ڈاکٹر لطیف کے پاس اقبال کا خط تھا کہ اقبال مولانا مودودی سے پوری طرح واقف نہیں تھے۔

ڈاکٹر اشرف نے فرمایا کہ جن لوگوں کو ہم سیاسی طور پر REACTIONARY کہتے ہیں یہ لوگ اسلامی تہذیب کے علمبردار بنتے ہیں کمیونل کے معنی اگر مذہبی ہیں تو غلط ہے کمیونل سیاست SACULAR ہے۔

اس کے بعد پروفیسر آل احمد سرور نے امتیاز احمد کے پرچے کے بنیادی THESIS کے بارے میں فرمایا کہ امتیاز صاحب نے MUSLIM MIND نام کی چیز سے انکار کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ SOCIOLOGIST ان TERMS سے ALLERGIC ہیں۔ MUSLIM MIND کا ایک حصہ چند بنیادی عقاید اور قوانین پر اپنی توجہ مرکوز کرتا ہے لیکن اسلام صرف ان عقاید اور قوانین کا نام نہیں بلکہ اس کے ساتھ ساتھ ISLAMIC CULTURE جو عرب، ایرانی، وسط ایشیائی، افریقی CULTURE کا مجموعہ ہے، کا بھی نام ہے۔ سرور صاحب نے اپنی بات کو جاری رکھتے ہوئے فرمایا کہ کلچر کا لفظ وہ LOOSELY استعمال کر رہے ہیں۔ اقبال کے الفاظ میں عرب کا سوز دروں اور عجم کا حسن طبیعت اسی اسلامی کلچر کو کہہ سکتے ہیں۔ ان دونوں پہلوؤں میں سے کبھی ایک پر زور رہا ہے اور کبھی دوسرے پر۔ یہ دونوں پہلو ایک دوسرے سے

ملنے کی کوشش بھی کرتے رہے ہیں اور الگ ہونے کی بھی۔ امتیاز صاحب نے جو SYNTH-ETIC CHARACTER OF ISLAM پر زور دیا اس کے بارے میں سرور صاحب نے فرمایا کہ وہ شروع سے ہی ہر جگہ موجود تھا۔ اسلامی تاریخ میں اسلامی کلچر کے ارتقا کو دیکھتے ہیں تو لگتا ہے کہ ایک بڑے دریا میں بہت سے چھوٹے چھوٹے دریا مل گیے ہیں SHRINES کے بارے میں انہوں نے فرمایا کہ یہ بات اہمیت رکھتی ہے۔ لیکن یہ سلسلہ اسلام سے پہلے وسط ایشیا اور ایران میں بھی ملتا ہے مجموعی طور پر اسلام کا یہ SYNTHETIC کردار وہ اسلام ہے جس کا احساس تاریخ میں ملتا ہے اسلام ہر جگہ مقامی رنگ بھی لے لیتا ہے۔ تصوف بھی اسلام کو پھیلانے میں بے حد معاون رہا ہے۔ اس کے CULTURAL اور HUMANISING پہلو کو سامنے رکھنا ہے۔

یہ بات صحیح ہے کہ مسلمان بادشاہ اسلام پھیلانے نہیں بلکہ سیاسی مقصد سے آئے تھے لیکن ہندوازم کو اصلی خطرہ اکبر کے دین الٰہی سے محسوس ہوا جس کے بارے میں مان سنگھ کا ردعمل سامنے ہے۔ سرور صاحب نے امتیاز صاحب کی اس بات کو صحیح قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ علمائ ANTI - BRITISH تھے۔ سرسید کی تحریک اس معاملے میں PROGRESSIVE تھی سرسید کا اہم رول یہ ہے کہ انہوں نے مذہب کی ایک نئی تفسیر پیش کی گو کہ ان پر وہابیوں کا اثر تھا۔ وہ FUNDAMANTALISTS کی مدد کرنا چاہتے تھے۔ عقلیت کے اثر سے ایک ذہنی تحریک پیدا ہوئی جس کے نتیجے میں مولانا شبلی محمد علی اور اقبال کو دیکھا جا سکتا ہے۔

اقبال رومانٹیک بغاوت سے پہلے کافی متاثر ہوتے "خضر راہ" میں اقبال کے یہاں مسلم تشخص کا اظہار پورے عالمی پس منظر میں ہے۔ اقبال اکتوبر REVOLUTION سے پیدا کردہ اثرات کو قبول کرنے کی طاقت رکھتے تھے۔ دنیائے اسلام کی بیداری کا مسئلہ پیدا ہو رہا تھا اس کے سلسلے میں اقبال کی اصلی MOTIVATION اسلامی تشخص سے آئی ہے اور اسلامی تشخص کی بات لازمی طور پر علیحدگی پسندگی کی بات نہیں۔ پروفیسر سرور نے اس کو ستی سیاست قرار دیا جو اقبال کو پاکستان بنانے کا ذمہ دار قرار دیتی ہے۔

PROF. PUSHP ASKED DR. IMTIAZ IF HE COULD POINT OUT A SINGLE CULTURE WHICH WAS NOT SYNTHETIC. DR. IMTIAZ SAID THAT HE WAS GRATEFUL FOR ALL THE COMMENTS. HIS OBJECTION TO THE THESIS OF MUSLIM MIND AROSE FROM THE FACT THAT THE IMPLICATIONS OF THE TERM WERE DIFFERENT WITH THE APPLICATION AND THEN THE THESIS FOLLOWED THAT MUSLIM MIND IS COMMUNAL. IN HIS OPINION A MUSLIM IS A RATIONAL BEING AND HE RESPONDS TO SOMETHING NOT THAT ISLAM TEACHERS HIM SO, BUT AS THE CIRCUMSTANCE DEMAND. REGARDING QUALITY OR CONCEPT OF SPLIT MIND, HE SAID THAT IT WAS NOT THAT THE ORTHODOX OR THE REVIVALIST CREATED A CONFLICT, BUT BOTH CAN RECOGNISE THE RULES OF THE LAND EXCEPT INA PARTICULAR HISTORICAL SITUATION. DR. IMTIAZ FURTHER SAID THAT HE HAD NOT USED THE TERMS PROGRESSIVE OR CONSERVATIVE. HE SAID THAT THERE WERE TWO CHALLENGES ______ ______ BRITISH AND HINDU __________ DEO-BAND TRADITION WENT BACK TO ITS HISTORICAL ROOTS. INDIAN ULEMA BOTHERED MORE ABOUT WESTERN CHALLENGE THAN THE INDIAN CHALLENGE. KACHAHRI PEOPLE AND NOT THE LANDED ARISTOCRACY BOTHERED ABOUT HINDU CHALLENGE AND NOT THE WESTERN. THIS WAS THE DIFFERENCE OF PERPECTIVE. DR. IMTIAZ ADMITTED HIS INADEQUACIES ABOUT MAUDUDI AND DEO-BAND SCHOOL. ABOUT IQBAL HE SAID THAT HE COULD NOT BE BRACKETED WITH SIR SAIYED AND JINNAH AS IQBAL WANTED TO RECREATE MUSLIM IDENTITY. ABOUT PROF. Z.H. FAROOQI'S REMARK, DR. IMTIAZ SAID THAT HE DISTINGUISHED PROF. FAROOQI FROM ISHTIYAQ HUSSAIN AND CONSIDERED HIM A

FUNDAMENTALIST AMONG THE MODERNISTS, IN DR. IMTIAZ'S OPINION, ASSURANCE OF ISLAMIC IDENTITY IN PRE-BRITISH INDIA BASICALLY DEPENDED ON POLITICAL POWER AND HE DID NOT COMPLETELY AGREE WITH THE HETRODOXY OF ULEMA. HE CONCLUDED THE DISCUSSION WITH THE REMARK THAT BEFORE 18TH CENTURY ULEMA WERE HETRODOX BUT NOT AFTER THAT.

ڈاکٹر امتیاز کے بعد راؤ صاحب سے استدعا کی گئی کہ وہ اقبال سے اپنی پہلی ملاقات کا ذکر کریں۔ راؤ صاحب نے اپنی اہم ملاقات کا حال ان الفاظ میں پیش کیا:

"ویسے تو میں ایک ورق پارینہ ہوں۔ آج سے کوئی ۶۰ سال پہلے کی بات ہے۔ ۱۹۲۱ء میں میں یہاں پرتاپ سنگھ کالج کا متعلیم تھا۔ ہمارے ایک پرنسپل تھے اقبال کرشن جو بڑے علم دوست تھے۔ ان دنوں میں بھی ہم علامہ کے کلام پر گفتگو کیا کرتے تھے۔ ریذیڈنسی کے منشی سراج الدین بھی علامہ اقبال کے کلام سے شغف رکھتے تھے۔ انہی دنوں مجھے علامہ کے کلام سے عقیدت پیدا ہوئی۔ پرنسپل صاحب نے کہا کہ یونیورسٹی کے ممتحن سے تعلق ہونا چاہیے۔ تم لاہور کے کسی کالج میں جاؤ تو رابطہ ہوگا۔ لاہور اور دہلی کالج سے رابطہ فایدے کے لیے کیا تھا۔ اس خیال سے نہیں کہ فلسفیانہ گفتگو کروں "آگ لینے کو جائیں۔ پیغمبری مل جائے۔ اقبال سے فیض حاصل کرنے نہیں گیا تھا۔ انارکلی کے سامنے ایک محراب دار مکان تھا دالان میں ایک معمولی بنچ تھا۔ جس پر میں بیٹھ گیا اور اپنا کارڈ اندر بھیجا۔ مجھے مایوسی ہوئی کیونکہ کارڈ پر لکھ کر بھیجا۔ "اس وقت مصروف ہوں پھر کبھی آئیے" میں نے کہا ملاقات نہیں تو دیدار ہو جائے ملازم سے معلوم ہوا کہ چھ سات بجے چہل قدمی کے لیے جاتے ہیں۔ میں نے اسی کارڈ کے اوپر لکھ مارا کہ "علامہ خاکم بدھن آپ ایک شدید غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ اس بڑی دنیا میں محض آپ مصروف آدمی ہیں۔ ایک غریب طالب علم کشمیر میں اپنی مصروفیتیں چھوڑ کر آپ سے ملنے آیا ہے۔" اتنی دیر میں ایک سفید قمیض اور سفید شلوار پہنے چائے کی پیالی ہاتھ میں لیے آئے اور کہا "برخوردار تمہاری تحریر بڑی گستاخانہ ہے مگر میرے پاس کوئی جواب

نہیں ہے۔ آؤ اندر چلو۔"

سادہ سا کمرہ تھا مجھ پر ان کی سادگی، قناعت اور استغنا کا اثر ہوا۔ وہ کوچ پر بیٹھے اور مجھ سے کرسی پر بیٹھنے کے لیے کہا لیکن میں کرسی پر بیٹھنے کے بجائے انکے قدموں میں بیٹھ گیا۔ انہوں نے بہت اصرار کیا۔ گفت و شنید ہوتی رہی۔ میں سوچتا تھا بار خاطر تو نہیں لیکن وہ باتیں کرتے رہے اور کہا بیٹھو۔ کشمیر کے متعلق باتیں ہوئی۔ جب میں جانے کے لیے اٹھ کھڑا ہوا تو پوچھا "کیا میں پھر کبھی آنے کی جرات کر سکتا ہوں۔ کہا "اس گھر کے دروازے کھلے رہیں گے"۔ جب بھی گیا باریابی ہوتی رہی اور مجھے یہ فیضیاں ملتا رہا۔ اور میں خوش قسمت ہوں کہ مجھے یہ فیض حاصل ہوا۔"

اس کے بعد ضیا الحسن فاروقی صاحب نے اس ریمارک کے ساتھ اپنا مقالہ پیش کیا کہ "میں نہ تو ماڈرنسٹ ہوں اور نہ FUNDAMENTALIST بلکہ ایک طالب علم ہوں،

مقالے کے اختتام پر لیشپ صاحب نے مقالے کو بصیرت افروز قرار دیتے ہوئے حاضرین کو بحث کا آغاز کرنے کی دعوت دی۔

ڈاکٹر جاوید اشرف صاحب نے بحث کا آغاز کرتے ہوئے وضاحت چاہی کہ اگر اسلام یہی ہے تو یہ اسلام اب سے پہلے وجود میں کیوں نہ آیا۔ یہ اسلام، اسلام کیوں نہ بن سکا۔ اسلامی فکر ایک STUNT کی شکل میں کیوں ملتی ہے۔

مسٹر راؤ یہ کہتے ہوئے شریک بحث ہوئے کہ پیچھے کی طرف دیکھنے اور پیچھے کی طرف لوٹنے میں فرق ہے۔ دیکھنا تو ضروری ہے کیونکہ اس طرح تسلسل قایم رہتا ہے۔ لیکن قدامت کی طرف لوٹنا ترقی میں سدِ راہ ہو سکتا ہے۔

عالم صاحب نے فرمایا کہ فاروقی صاحب نے ایک درمیانی راستہ تلاش کرنے کی کوشش کی ہے لیکن اس راستے کو واضح نہیں کر سکے ہیں۔ درمیانی راستہ ڈھونڈنا مشکل کام ہے۔ تغیر اور تسلسل کو انہوں نے اصول تو جانا ہے لیکن آخر میں تغیر چاہنے والوں کو وارننگ دی ہے۔

اس پر فاروقی صاحب نے کہا کہ انہوں نے یہ بات نہیں کی تھی۔

ڈاکٹر عالم نے اپنی بحث جاری رکھتے ہوئے فرمایا کہ پروفیسر فاروقی نے ابن عربی پر تنقید کی ہے۔ اگر DIVERGENCE نہ ہو۔ مختلف اسکول نہ ہوں تو خود بخود ترقی میں رخنہ پڑے گا اور جمود طاری ہوگا۔ ابن عربی کا مسئلہ REALITY کا مسئلہ ہے۔ معاشرت کا نہیں۔ دنیا کے ۱۲، عالموں میں ابن عربی کا ایک اہم مقام ہے۔ اسی طرح شیخ احمد سرہندی کا وحدت الشہود کی مسئلہ ایسا ہے جس کو ان کی سیاسی سرگرمیوں سے علیٰحدہ کرکے دیکھنا چاہیے۔ ابن عربی نے اپنے آپ کو سیاست سے الگ رکھا لیکن شیخ احمد سرہندی نے دونوں کام کیے۔ حقیقت تک پہنچنے کے راستے مختلف ہیں اگر علمی مسایل کے فوری تاریخ کو ہی زیر نظر رکھا جائے گا تو علمی ترقی رک جائے گی۔ اسلامی فکر میں جو ترقی ہوتی رہی ہے اس سے اگر ابن عربی کو نکال دیا جائے تو کچھ زیادہ باقی نہیں بچ پائے گا۔

امام غزالی جب باطنی مکاشفات پر غور کرتے ہیں تو علمی مسایل کو۔ IMM-EDIATE۔ عملی روشنی میں نہیں دیکھتے کیونکہ اس سے علمی ترقی رک جاتی گی۔ ان کی مشکواۃ الانوار کو لیجیے۔

عالم صاحب کے بعد سرور صاحب نے فرمایا کہ فاروقی صاحب نے جو اپنے پرچے میں نسلی تشخص کی جو بات چھیڑی ہے وہ قطعی ضروری نہیں تھی۔ کیونکہ وہ معاملہ بالکل دوسرا ہے۔ نئی تحقیق کے مطابق PURE RACE کوئی نہیں ہے۔

سرور صاحب نے مزید فرمایا کہ آخری جملہ جس پر فاروقی صاحب نے اپنا مقالہ ختم کیا تھا تشویش ناک تھا۔ جس کے جواب میں فاروقی صاحب نے فرمایا کہ وہ ان کا نہیں بلکہ اقبال کا جملہ تھا۔ لیکن سرور صاحب نے فرمایا کہ اقبال کا CONTEXET بالکل دوسرا تھا۔

سرور صاحب نے اپنی بحث کو جاری رکھتے ہوئے فرمایا کہ تشخص کے سلسلے میں بنیادی مسئلہ عقاید اور عبادات کا ہے قوانین کا بالکل نہیں۔ اسلام کی اصل روح انسانی عدل و مساوات ہے۔ اقبال کا اصل کنٹریبیوشن یہ ہے انہوں نے سرسید کے اس جملے پر کہ "شریعت اور دین میں فرق کرنا چاہیئے" پر عمل کیا۔ تغیر یا تسلسل پر جو زور ہے تو دونوں ضروری ہیں۔ PERMENANCE میں CONTINUITY بھی ہے اور

CHANGE کو سب کچھ سمجھنے کے بجائے اس پر RESTRICTIONS بھی عاید کرتی ہیں۔

قمر رئیس صاحب نے مقالے کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے فاروقی صاحب سے استفسار کیا کہ تجدد پسندوں اور قدامت پسندوں کے جو دو دائرے مضمون کے آخر میں بنائے گئے ہیں خود فاروقی صاحب ان میں کہاں کھڑے ہیں۔ پوری صاحب نے بحث میں شرکت کرتے ہوئے فرمایا کہ اس مقالے سے انہیں شدید تشنگی کا احساس ہوا اس لیے فاروقی صاحب کو دوسرا مقالہ لکھنا چاہیے کہ ان کے APPROACH کو پرکھا جائے — تغیر اور تسلسل کے عمل میں DISSENT کے رول پر ایک الگ بحث کی ضرورت محسوس کی۔

فاروقی صاحب نے ان سب سوالوں کے جواب میں فرمایا کہ سوال کرنے والے حضرات اگر ان کے مقالے کو دوبارہ بغور پڑھ لیں تو ان کو بہت سی باتوں کا جواب مل جائے گا۔ ماضی کی طرف دیکھنے اور لوٹنے میں کچھ قباحت ہے لیکن ایک ماضی وہ ہے جس کو REINTERPRET کرنے کی ضرورت ہے QURAN یا LIVING SUNNAT کے اصول کو سامنے رکھ کر SOCIOLOGICAL یا HISTORICAL پرکھ کی ضرورت ہے۔ فقہ جب CODIFY ہو گئی تو احادیث میں کچھ کا کچھ ملا دیا گیا۔ حضرت عمر نے خود ان سے انحراف کیا۔ فاروقی صاحب نے مزید فرمایا کہ نسلی تشخص کے بارے میں ان کا خیال RACIAL نہیں تھا۔ تغیر اور تسلسل کے بارے میں فاروقی صاحب نے فرمایا کہ ORTHODOXY کو مدنظر رکھ کر CONTINUITY ہونی چاہیے اور اس کے ساتھ ہی سمینار کا چوتھا اجلاس اختتام کو پہنچ گیا۔

دس جولائی دن کے تین بجے سمینار کے پانچویں اور آخری اجلاس کا افتتاح کرتے ہوئے پوری صاحب نے گذشتہ اجلاسوں میں پڑھے گئے مقالوں کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے فرمایا کہ اقبال کے متعلق انہوں نے جو کچھ بھی سیکھا ہے وہ سرور صاحب اور عالم صاحب جیسی عظیم ہستیوں کی شفقت اور دوستی میں ہی سیکھا ہے۔

جلسے کا پہلا مقالہ جناب عالم خوندمیری نے پڑھا جس کا عنوان تھا "تشخص

اور تنوع" IDENTITY AND VARIETY" مقالے کے اختتام پر پیشپ صاحب نے بحث کا آغاز کرتے ہوئے عالم صاحب کی اس بات کو دہرایا کہ خودی کے اثرات بے خودی کے رموز میں کھو جاتے ہیں۔ اقبال نے رموزِ بے خودی لکھی لیکن اسرارِ خودی میں اقبال نے خودی پر روشنی ڈالی ہے وہی خودی رموزِ بے خودی میں ایک SOCIOLOGICAL اور SOCIAL اثر اختیار کرتی ہے جبکہ اسرارِ خودی میں بے خودی کے پہلو جیسے ضبطِ نفس، نیابتِ الٰہی، خلافتِ الٰہی وغیرہ نمایاں ہیں۔

قاضی غلام محمد صاحب نے بحث میں شریک ہوتے ہوئے فرمایا کہ عالم صاحب نے جو مغربی تہذیب کا ذکر کیا کہ اس میں باوجود تنوع کے ایک یکسانیت ہے اس کی وجہ ہے کہ اس میں ایک SECULAR BASIS ہے جو کہ ایک BINDING FORCE ہے۔ سلطنت اسلامیہ کا شیرازہ پہلی جنگ عظیم میں بکھر گیا۔ جواب میں عالم صاحب نے فرمایا کہ سنہ ۱۹۲۴ء میں سٹالن نے کہا تھا کہ اس وقت ہندوستان میں صرف چند زبانیں ہیں لیکن جب یہ آزاد ہوگا تو اس وقت بہت سی زبانیں سامنے آئیں گی۔ EMANCIPATION کا مادہ ہر فرد کو زیادہ EMANCIPATION کے لیے آمادہ کرتا ہے۔ برطانوی مورخ ہندوستان کی طرف ایک نظر سے دیکھتا ہے اور ہم اپنی نظر سے دیکھتے ہیں اسلامی تشخص کئی IDENTITIES کا مجموعہ ہے جس کو کہ سیاسی اقتدار پر برقرار نہیں رکھا جاسکتا۔ اسلام کو ہم ایک NON-TERRITORIAL تشخص کہتے ہیں۔

جاوید اشرف صاحب نے عالم صاحب سے سوال کیا ہے کہ یونانی فلسفہ جب اس علاقے میں آیا جس کو ہم اسلام کا وطن کہتے ہیں تو اس نے ضرور اپنا اثر ڈالا ہوگا۔ تو کیا وجہ ہے کہ مشرقیانہ سلسلۂ فکر نے اس اثر کو قبول نہیں کیا۔

جواب میں عالم صاحب نے فرمایا کہ اسلام میں سائنس اور فلسفہ ضرور ابھرے مگر INSTITUTIONAL صورت اختیار نہ کر سکے۔ ہر سائنس دان منفرد طور پر کام کرتا رہا۔ ابوبکر رازی جس نے جرثومے کی دریافت کی لیکن اسکول نہیں بن پایا۔ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ہر اسلامی فلسفی پر باطنی ہونے کا الزام لگایا گیا۔

اس بات پر فاروقی صاحب نے فرمایا کہ یورپ میں بھی سائنس دان اور فلسفیوں کا PERSECUTION ہوا وہاں انہوں نے کیسے SURVIVE کیا۔ جاوید صاحب نے پھر استفسار کیا کہ کیا وجہ ہے کہ اسلام کے اندر ادارے پنپ نہیں سکے۔ عالم صاحب نے جواب میں فرمایا کہ اس کے وجوہ کی تلاش ہمیشہ رہے گی۔ اس بات پر سرور صاحب نے عالم صاحب سے دریافت کیا کہ آیا اس کا تعلق CONFORMISM سے تو نہ تھا۔ عالم صاحب نے نفی میں جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ شروع سے ہی اداروں کے بدلے فرد کی DEMOCRACY پر زور رہا ہے۔

فاروقی صاحب نے اس بات پر حیرت کا اظہار کیا کہ اسلام اور عیسائیت دونوں SEMETIC مذہب ہیں مگر یورپ میں اداروں میں جو سائنس کے عالموں کا زور رہا ہے وہ اسلامی دنیا میں نہ رہا۔ سرور صاحب نے عالم صاحب سے فرمایا کہ انہوں نے MIND کی جو بات کی تھی تو کیا یورپی تہذیب میں REGRESSION کا امکان نہیں۔ یہ بات دراصل OVER SIMPLIFIED تھی۔ جواب میں عالم صاحب نے فرمایا کہ ممکن ہے TECHNOLOGY خود اپنے آپ کو GENERATE کرے لیکن یورپ کا FEUDALISM کی طرف واپس جانا ناممکن ہے۔ ہوسکتا ہے کہ کوئی فرد جماعت پر کچھ دیر تک HYSTERIA طاری کر دے لیکن چونکہ میں کسی GROUP MIND کا قایل نہیں اس لیے GROUP NEUROSIS کو بھی نہیں مانتا۔

جاوید صاحب نے اس بات پر کہا کہ جس چیز کو COLLECTIVE MIND کہتے ہیں۔ وہ مشترکہ تہذیبی ورثے کے طور پر بعض چیزوں کو ضروری قرار دیتا ہے۔ اس کا ایک تہذیبی پس منظر ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں عالم صاحب نے فرمایا کہ انہیں اس سے انکار نہیں۔

امتیاز صاحب نے عالم صاحب سے پوچھا کہ اقبال میں اگر ALIENATION کا تصور ہے تو کیا ہے۔ عالم صاحب نے جواب میں فرمایا کہ اقبال کے پاس ALIENATION کا واضح تصور تھا جو کہ لالۂ صحرائی اور ارمغانِ حجاز کی رباعیوں میں بھی موجود ہے۔ قمر رئیس صاحب نے ALIENATION کے بارے میں فرمایا کہ اقبال کا ALIENATION وہ ہے

جوہر تخلیقی فن کار کو محسوس ہوتا ہے جب وہ اپنے پیام کو پہنچا نہیں سکتا۔ سرور صاحب یہ کہتے ہوئے شریک گفتگو ہوئے کہ اقبال کے ہاں یہ احساس ضرب۔ کلیم سے شروع ہوتا ہے مختلف مسایل پر جو باتیں ہوئی ہیں اس میں ALIENATION کا احساس واضح ہو جاتا ہے لیکن ان کے ہاں یہ DOMINANT نہیں، سرور صاحب نے اپنے مقالے کا آغاز کیا جس کا عنوان تھا "ہندوستانی مسلمانوں کے تشخص کا مسئلہ اقبال اور مولانا آزاد کی نظر میں"۔ مقالے کا آغاز کرنے سے پہلے سرور صاحب نے فرمایا کہ وہ نہ تو عمرانیات کے طالب علم ہیں اور نہ فلسفے کے بلکہ ایک ادب کے طالب علم کی حیثیت سے اپنے خیالات کا اظہار کریں گے بقول اقبال:

عقل عیار ہے سو بھیس بنا لیتی ہے
عشق بیچارہ نہ ملا ہے نہ زاہد نہ حکیم

مقالے پر بحث کی ابتدا پشپ صاحب نے کی۔ پشپ صاحب نے سرور صاحب سے ایک لسانیاتی وضاحت چاہتے ہوئے فرمایا کہ ان مسلمانوں کا جن کی مادری زبان اردو نہیں ہے تشخص کیسے کیا جائے؟

جواب میں سرور صاحب نے فرمایا کہ ان کو اپنے اسلامی تشخص کا بھرپور احساس تب ہوتا ہے جب وہ زبان بھی سمجھتے ہیں۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ علاوہ مذہبی سرمایہ کے زبان سے بھی تعلق ہوتا ہے۔

فاروقی صاحب نے اس بات پر خوشی کا اظہار کیا کہ انہوں نے یہ بات کہی تھی کہ تشخص میں زبان کا حصہ ہوتا ہے جس کو سرور صاحب نے مدلل طریقے سے واضح کیا ہے۔ جماعتی تشخص میں زبان کا بہت بڑا حصہ ہوتا ہے۔ یہ حقیقت COMPOSITE CULTURE کی نمائندگی کرتی ہے۔ قاموس الکتب کو دیکھنے سے ہی اندازہ ہوتا ہے کہ اردو مسلمانوں کی مذہبی زبان بنتی جا رہی ہے۔ اور اس بات سے مسلمانوں کی ہندوستانیت پر کوئی فرق نہیں آتا ہے۔ فاروقی صاحب نے مزید فرمایا کہ ایک بات جو سرور صاحب کے مقالے میں ان کو کھٹکی ہے وہ یہ کہ آزاد کے مذہبی اور تہذیبی پہلوؤں میں سے مذہبی پہلو پر کم اور تہذیبی پہلو پر زیادہ زور دیا گیا ہے۔

سرور صاحب نے جواب میں فرمایا کہ اسلامی FUNDAMENTALISM اور

سلامی MODERNISM میں وہ فرق سمجھتے ہیں اسی لیے انہوں نے تہذیبی پہلو پر زیادہ زور دونوں پر دیا تھا۔

عالم صاحب نے سرور صاحب سے استفسار کیا کہ پہلے حصے میں انہوں نے آزاد اور اقبال میں بنیادی فرق کو واضح کیا تھا لیکن آخر میں کہا کہ آزاد اور اقبال میں زیادہ فرق باقی نہیں رہتا۔ مولانا آزاد DEMOCRATIC STRUCTURE کے قایل تھے لیکن اقبال مختلف وجوہ کی بنا پر جمہوریت میں یقین نہیں رکھتے تھے۔ اقبال نے THOMPSON کو ایک خط میں لکھا تھا۔

"DEMOCRACY IS NOT SUITABLE FOR SUCH A VAST COUNTRY."

یہ کہنا صحیح نہیں کہ اقبال جمہوریت کے خلاف ہیں لیکن ہندوستان کے حالات میں مغربی طریقہ جمہوریت پر سخت تنقید کی۔ ان کا RURAL SOCIETY کا تصور دوسرا ہے اپنے چھٹے خطبے میں انہوں نے LEGISLATURE کی بات کی ہے۔ انہوں نے FEUDAL SOCIETY کے تصور کو تسلیم نہیں کیا DEMOCRATIC INSTITUTIONS کی نہیں بلکہ DEMOCRATIC GOVERNMENT کی مخالفت کی۔

سرور صاحب نے اس بات کی تائید کی کہ اقبال نے DEMOCRATIC INSTITUTIONS کی مخالفت نہیں کی تھی۔

عالم صاحب نے مزید فرمایا کہ اقبال کو OPPRESSED مسلمانوں کا خیال تھا لیکن OPPRRSSED HINDUS کا خیال نہیں تھا۔ اقبال نے AUTONOMY NORTH WEST کا تصور پیش کیا لیکن MIGRATION کا تصور پیش نہیں کیا۔ مولانا آزاد کا عقیدہ تھا کہ مذہب کو سیاست سے الگ رہنا چاہیے۔ اقبال اور مولانا کے موازنے میں سیاسی بصیرت کے اعتبار سے مولانا زیادہ RELEVANT ہو سکتے ہیں۔ جواب میں سرور صاحب نے فرمایا کہ اقبال میں ANTI-IMPERIALISTIC جذبہ اتنا شدید ہے کہ ان کا دل OPPRESSED ہندوؤں کے لیے بھی تڑپتا ہے۔ چنانچہ اقبال فرماتے ہیں:

لیکن مجھے پیدا کیا اس دیس میں تو نے
جس دیس کے بندے ہیں غلامی پہ رضامند

۱۹۳۸ء میں اقبال نے پنڈت نہرو سے ملاقات پر دو باتیں کیں پہلی ہندوستان کی آزادی کی بات اور دوسری ہندوستانی مسلمانوں کا رول۔ اقبال خاصے جذباتی آدمی تھے انہوں نے امان اللہ خان سے کچھ امیدیں وابستہ کی تھیں۔ مصطفےٰ کمال سے امیدیں وابستہ کیں مگر بعد میں وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اسلامی نظام کو کسی علاقے میں نافذ کیا جانا چاہیے تاکہ MUSLIM WORLD کے تصور کو DEVELOP کیا جائے۔ عالم صاحب نے اس بات پر فرمایا کہ اقبال نے جناح صاحب کو خط میں لکھا تھا کہ "اب ہمیں ہندوستانی مسلمانوں کو ان کے حال پر چھوڑ دینا چاہیئے"۔

اس کے جواب میں سرور صاحب نے فرمایا کہ اقبال اور جناح کے معاملات میں جس WATER SHED کی طرف اشارہ ہوا ہے وہ سمجھ کی غلطی ہے۔ ۱۹۳۶ء تک اقبال کے ہاں کہیں بھی علیحدگی کا تصور نہیں ملتا۔ NORTH WEST MUSLIM AREA WITHIN INDIAN TERRITORY اقبال کا تصور تھا۔

فاروقی صاحب نے فرمایا کہ تعمیر میں تخریب کا عنصر ضرور شامل تھا۔ ڈاکٹر رفیقی نے فرمایا کہ سرور صاحب نے ایک بہت اہم نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ وہ یہ کہ آپ نے CO-SH-ARERS IN POWER کا ذکر کیا ہے۔ غالباً آپ ہندوستانی مسلمانوں کی طرف اشارہ کر رہے تھے۔ سرور صاحب نے جواب میں فرمایا کہ وہ مسلمانوں ہی کو ہندوستان میں CO-SHARERS مانتے ہیں۔

اس کے بعد امتیاز صاحب نے اردو زبان کے سلسلے میں یہ اعتراض کیا کہ اردو ایک تہذیبی IDENTITY تو ہے لیکن اسلامی IDENTITY نہیں۔ دوسرا سوال انہوں نے یہ کیا کہ آزاد اور اقبال جب اسلامی اور ہندوستانی تشخص کے بارے میں سوچتے ہیں تو آزاد کا تصور MUSLIMHOOD کا تصور ہے MUSLIMNESS کا نہیں۔ اقبال کا تصور ہندوستانیت کا نہیں۔ اقبال کا معاملہ اسلام سے زیادہ مسلم کا ہے۔ اس پر عالم صاحب نے فرمایا کہ آزاد

کو اسلام سے زیادہ دل چسپی ہے بحیثیت دین اور مذہب کے ان کا معاملہ زیادہ روحانیت اور وژن سے ہے۔ امتیاز صاحب نے فرمایا کہ آزاد کے ہاں مسلمان ہونا ہی صرف مُسلم تشخص کے لیے کافی ہے جب کہ اقبال کے ہاں یہ کافی نہیں۔

جاوید صاحب نے پوچھا کہ جہاں تک مسلم تشخص کا تعلق ہے وہ ہمیں ہر جگہ ملتا ہے مگر اس کا REACTION جو ہندوستانی مسلمانوں پر ہوتا ہے وہ اور کہیں کیوں نہیں ہوتا جواب میں سرور صاحب نے فرمایا کہ اس کی وجہ تاریخی ہے۔

اس کے ساتھ ہی صاحب صدر جناب بلراج پوری نے اس اجلاس میں پڑھے گئے مقالوں کو سراہتے ہوئے دونوں مقررین کا شکریہ ادا کرتے ہوئے فرمایا کہ دونوں مقالے توقع سے بڑھ کر ثابت ہوئے کافی نازک مسئلوں پر بڑی بے باکی اور دلیری سے بحث کرنے پر سب حاضرین کا شکریہ ادا کرتے ہوئے جناب بلراج پوری نے فرمایا کہ سرور صاحب اور ان کے ساتھی مبارک باد اور شکریہ کے مستحق ہیں کیونکہ حسن خوش اسلوبی سے انہوں نے اس سطح پر کشمیر میں ایک بامقصد سمینار منظم کیا تھا اس سے سب حاضرین مستفید ہوئے۔ سمینار کے اس اجلاس کو اختتام پر پہنچاتے ہوئے انہوں نے سب مقالہ نگاروں اور سمینار کے منتظمین کو سمینار کی کامیابی پر مبارک باد پیش کی اور فرمایا کہ حالانکہ بہت سے سوالوں کا جواب سامنے آگیا لیکن بہت سے سوال رہ گئے ہیں جو دوسرے سمینار کا جواز پیش کرتے ہیں۔

آخر میں سمینار کے منتظم اعلیٰ اور اقبال انسٹی ٹیوٹ کے ڈائریکٹر جناب آل احمد سرور نے ان سب مہمانوں کا شکریہ ادا کیا جنہوں نے ان کی دعوت کو قبول کر کے اپنے مقالات اور اپنی گفتگو سے حاضرین کو مستفید کیا انہوں نے مزید فرمایا کہ اگر ہم اپنے ذہن کی کھڑکیاں کھلی رکھیں اور ہر طرف کی تازہ ہوا کو آنے دیں۔ لیکن اپنے آپ کو جڑ سے اکھڑنے نہ دیں تو یہ بہت اچھی چیز ہے۔ علاوہ درس و تدریس کے یونیورسیٹیوں میں اس قسم کے سمیناروں اور توضیحی خطبات کے ذریعے سے تعلیم کو بامعنی بنایا جاتا ہے اور اس کلّی نظر کی کمی کو پورا کیا جاتا ہے۔ اور اگر ایسا نہ کیا جائے تو تعلیم بے مقصد ہو کے رہ جاتی ہے۔

اقبال انسٹی ٹیوٹ کی کارکردگی کی وضاحت کرتے ہوئے جناب سرور صاحب نے فرمایا کہ اس انسٹی ٹیوٹ کا مطلب اقبال کی قصیدہ خوانی نہیں بلکہ اقبال شناسی کا حق ادا کرنا ہے قصیدہ خوانی سے اقبال کی توہین ہوگی اقبال شناسی پیدا کرنا اور اقبال کے توسط سے حال کے پیچ و خم سے راستہ نکال کر مستقبل کی طرف گامزن ہونا۔ ماضی کا عرفان ہے ماضی پرستی نہیں۔ ہماری کوشش ایک مستقبل کی طرف بڑھنے کی ہے۔ اقبال ایک بڑا ذریعہ ہے جس سے ہم قومی، ملکی، تاریخی، سماجی، سیاسی اور سماجی مسایل کا حل تلاش کر سکتے ہیں اور ایک کلی نظر پیدا کر سکتے ہیں۔ سمینار کے بارے میں سرور صاحب نے فرمایا کہ یہ سمینار ہمارے لیے ایک سنجیدہ نکتہ نظر پیش کرتا ہے یہ ہماری زندگی کا المیہ ہے کہ لوگ سوچتے نہیں۔ آج کل یونیورسٹیوں میں بھی سوچنے کا کاروبار بند ہوگیا ہے ہمارا کام سوچنا ہے پٹری پر چلنا نہیں۔ ہماری دعوت ہے کہ سب سوچیں اس میں کبھی کبھی مروجہ خیالات سے اختلاف بھی کیا جاتا ہے لیکن اختلاف برائے اختلاف نہیں ہمارا فرض ہے کہ سارے مسایل پر پھر سے غور و فکر کریں جس میں اقبال ہماری مدد کر سکتے ہیں اقبال ہماری منزل نہیں لیکن رہنما ضرور ہیں جن کی روشنی میں ہم اپنی منزل کو تلاش کر سکتے ہیں۔ روشنی دکھانا ہی ایک معلم کا کام ہے۔ ہمیں عام طور پر پورے ملک میں اور خاص طور پر کشمیر میں ایک ذہنی بے داری پیدا کرنی ہے کیونکہ میرے خیال میں کشمیر کی ذہنی بے داری اور صلاحیت کو بروئے کار نہیں لایا جارہا ہے۔

سرور صاحب نے اس بات پر خوشی کا اظہار کیا کہ اقبال انسٹی ٹیوٹ کو اس کام کے لیے بڑا تعاون ملا جس میں وزیر اعلیٰ اور وائس چانسلر جناب رئیس احمد صاحب کی حمایت اور ساتھیوں اور کارکنوں کی مدد بھی شامل ہے۔ سرور صاحب نے اپنی بات کو جاری رکھتے ہوئے فرمایا کہ یہ انسانیت کو خوب سے خوب تر کی طرف لے جانے کی کوشش ہے تاکہ لوگوں میں ذہنی توانائی پیدا ہو اور صحت مندانہ معاشرے کے بنانے میں اس توانائی کو کام میں لگایا جاسکے۔ آخر میں انہوں نے فرمایا کہ اس کام کے لیے انہیں سب لوگوں کے تعاون کی ضرورت ہے تاکہ سب کو یہ احساس رہے کہ مقامات آہ و فغاں اور بھی ہیں۔ ابھی عشق کے امتحان

اور بھی ہیں ۔

اس پُر مغز تقریر کے ساتھ ہی سمینار کا پانچواں اور آخری اجلاس اختتام پذیر ہوا ـــــ

-★-

7377

خوشنویس : محمد یعقوب