Iqbal Review (64:3)
(July - September 2023)
ISSN: p0021-0773
ISSN: e3006-9130

عصری اقبال شناسی کی منفرد روایت
ڈاکٹر معین الدین عقیل کی کاوشیں

ڈاکٹر صائمہ ذیشان

Dr. Moinuddin Aqeel, renowned Iqbal Scholar, critic, researcher and writer of Urdu language and literature, needs no introduction due to his scholarly, literary and educational services. He has devoted himself for Iqbal Studies, Urdu language and literature for the past five decades. Apart from Iqbal studies, he is a distinguished researcher, writer and educator of the history, culture and literature of the Muslims of South Asia. He authored or compiled about 85 books in Urdu and English languages and wrote about 400 research articles which were published in international research journals, dictionaries, books and periodicals. Along with numerous official awards and recognitions at the national level, Dr. Moinuddin Aqeel has also been conferred with the highest civilian honor "Order of the Rising Sun, Gold Rays with Neck Ribbon" by the Emperor of Japan. Apart from this, he also has the honor of Festschrift. He has set new tradition in the field of Iqbal Studies.

علامہ اقبال کے فکر و فلسفے اور نظریات کو اپنے مطالعے کا حصہ بنایا جائے تو شخصیت اور شاعری دونوں کے بارے میں یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ماہ و سال کی گردش میں رہنے والے اس چاک پر زندگی، ترمیم و تنسیخ کے لاتعداد مراحل سے گزری ہوگی اور خرامِ عمر کے خارجی آثار اور داخلی افکار کی قلبِ ماہیت میں انسان کی بشریت اور ارضیت ہر دو نے حصہ لیا ہوگا۔ ڈاکٹر معین الدین عقیل صاحب کی اقبالیات کے موضوع پر تصنیفی و تحقیقی خدمات کو مدِ نظر رکھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ آپ نے اقبالؔ کے جذبے و فکر کی آویزش کو عصری تقاضوں سے ہم آہنگ کر کے اُسے ملتِ اسلامیہ کے لیے ترقی کا ایک ناگزیر عمل خیال کیا اور اپنے مستند دلیل و براہین سے ایک ایسے معینہ نظام کے اقدار کا حامی قرار دیا جو صراط مستقیم [1] کی

دریافت و بازیافت کر کے فرد کے حیاتیاتی اور ماورائے حیاتیاتی وجود کی تکمیل کر سکے۔

کامل شخصیت اور خودی کے نظریے کے ابتدائی مدارج میں تخلیقی فعالیت نمودار ہوتی ہے۔ یہی خودی جب فرد کی محدودیت سے لامحدودیت کی جانب قدم بڑھاتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ فرد کی آزادی کا علم بردار، یہی فلسفۂ خودی ہے جو دراصل انسانی شخصیت کی پہچان، اس کی خواہشات اور اس کے دوام پر سوال اُٹھاتا ہے اور جواب بھی اسی خودی کے فلسفے سے برآمد ہوتا ہے۔ مارٹن لوتھر کی تحریک اصلاحِ مذہب (Reformation) نے بھی یہ تصور مسیحیت کو دیا تھا۔[۲] یہ تصورات قدرے مختلف صورت میں علامہ اقبال کے یہاں بھی نظر آتے ہیں۔

روشن خیالی کی مختلف تحریکوں اور رہنماؤں نے ہی انسان کو اخلاقیات، مذہب اور معاشرت کے بارے میں از خود غور و فکر اور اپنی رائے قائم کرنے کے قابل بنایا اور تحمل و بردباری کی شمولیت سے ذاتی عقائد طے کرنے اور اسے بروئے کار لانے کا انفرادی و اجتماعی حق تفویض کیا جس کا اظہار بزمِ ہستی کی صغیر و کبیر دونوں سطحوں پر ہوتا ہے۔ علامہ اقبال کے یہاں بھی ہم دیکھتے ہیں کہ انسانی فکر کی ترویج اور فروغ کے لیے ایمانیات کے بجائے فروعات اور محکمات کی جگہ متشابہات کی شمولیت کبھی بھی پسندیدہ نہیں رہی اور نخلِ کُہن کی اس کرشمۂ ساحری کو معاشرت کے لیے ہمیشہ ضرر رساں تسلیم کیا گیا اور ابلیس کو، جو معنوی اعتبار سے مایوسی، تکبر اور سرکشی کی علامت ہے، اسے معاشرت کے ناپسندیدہ عناصر کی مثال بنا کر علامہ اقبال نے اپنے شعری رویوں میں شامل کیا۔

ڈاکٹر معین الدین عقیل نے اقبال پر اپنی تحاریر میں ان ہی نکات کو مدنظر رکھا اور فکرِ اقبال کے تعین میں تاریخیت، عقلیت اور عصریت کی رفتگی و پیوستگی سے ایک منفرد و متوازن زاویۂ نظر عطا کیا اور ایک نئے شعور کی اشاعت کی۔ آپ کی اقبالیات کے ضمن میں تصنیفی و تالیفی کتب میں ''اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات''، ''اقبال: حیات و فکر کے نئے گوشے''، ''اقبال اور کلامِ اقبال''، ''اختر و اقبال: برتضمینِ کلامِ اقبال''، ''نوآبادیاتی عہد میں: مسلمانانِ جنوبی ایشیا کے سیاسی افکار کی جدید تشکیل (سید احمد خان اور اقبال)، اور انگریزی تصنیف *Iqbal: From Finite to Infinite* اہم ہیں۔

ڈاکٹر صاحب نے علامہ اقبال پر اپنی تمام کتب و مقالہ جات میں ان کے فکر و خیال کے وسیع اقلیم سے زندگی کے جان دار تقاضوں اور زندہ معاشرتی قدروں کی تقویت کے احساس کو بیان کیا ہے جو معاشرے کے لیے ہمیشہ زرِ کامل عیار ثابت ہوتا ہے۔ مطالعۂ اقبالیات میں ڈاکٹر صاحب کا تخصیصی پہلو آپ کا اس بات کو پایۂ ثبوت تک پہنچانا ہے کہ اقبال کی شعری مرکزیت میں احترامِ آدمیت، احترامِ کائنات اور عرفانِ خودی کا صیغہ نمایاں حیثیت رکھتا ہے اور یہ ایک ایسے فرد کا رویہ ہے جس کی ذات میں

انسانی فطرت کی سچائی، غیر محسوس اندز میں شامل رہتی ہے اور جو ایک مختلف، بہتر اور کامل دنیا کی تعمیر کی خواہش میں مبتلا ہے۔ اس لیے ڈاکٹر صاحب کی مذکورہ کتب کا مطالعہ پیش کرنا ضروری ہے جس کی جانب اب ہم بڑھتے ہیں۔

(الف) اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات [۳]

علامہ اقبال اور جدید دنیائے اسلام میں ربط و آہنگ کا احساس، فکری و نظریاتی اعتبار سے صداقت پر مبنی تھا۔ اس استواری اور یک جائی کا نتیجہ جدوجہد آزادی اور حریت پر منتج ہوتا ہے۔ اس کتاب کی غرض و غایت بیان کرتے ہوئے ڈاکٹر صاحب ابتدائی سطور میں ہی اقبال کی فردیت کے عمیق ہونے اور نتیجتاً خود کو وسیع نظریاتی سرحدوں تک متشکل ہونے کی وضاحت کرتے ہیں۔[۴] اقبال شاعر و مفکر، حکیم و کلیم، استدلالی نظام فلسفہ اور مربوط نظریۂ حیات و کائنات میں ملفوف اپنے اثبات کی ذمہ داری قبول کرنے والے وجود کی حیثیت میں سامنے آتے ہیں۔

ایسی قوتِ ارادی پر بھروسہ کسی بھی وجود کو کامیابی اور کامرانی کا متلاشی بناتا ہے اور اس عرفان کا سرچشمہ فرد کی موضوعیت کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا۔ ڈاکٹر صاحب نے ان ہی حقائق کو مدنظر رکھتے ہوئے فرمایا کہ ''دیکھنا مقصود ہے کہ اقبال نے اپنی فکر کی تشکیل میں اپنے عہد تک کن مسلم مفکرین اور کن اسلامی تحریکات کے اثرات قبول کیے اور جدید دنیائے اسلام کے کن کن مسائل نے ان کی فکر اور شاعری کو متہیج کیا اور ان کے بارے میں اقبال کا نقطہ نظر اور ردعمل کیا تھا۔ اس قسم کے مطالعہ سے اقبال کی فکر اور اس کی نوعیت و اہمیت کو جدید دنیائے اسلام کے تناظر میں دیکھنا ممکن ہوسکتا ہے۔''[۵] اقبال کی توقیر نفس، عرفان نفس، فلسفۂ خودی، فلسفۂ مذہب میں صوفیت و ملائیت سے پہلو تہی اور بصیرت اندوز اصلاح و تنقیدی انداز کو ڈاکٹر صاحب نے بارہ ابواب میں منقسم کیا ہے تاکہ علامہ اقبال کے فکری قد و قامت کا مقام، دنیائے اسلام کے دیگر مفکرین و دانشوران کے سامنے متعین و واضح کیا جاسکے اور جہاں آتشِ رفتہ کا سراغ ملے، وہیں کھوئے ہوئے کی جستجو کے اسرار کھل سکیں۔ تاریخی اور وہ ابدی حقائق جو لوحِ محفوظ سے محو نہیں ہوسکے اور اقبال نے جن انسانی فکری رجحانات اور عالمی حالات کا تجربہ و تجزیہ کیا، ان کا دائرہ وسیع اور زمان و مکاں کی وسعت پیدا ہوئی اور ان کی روشنی میں اقبال کے نظریات کی تصدیق و تائید نے احیا و استحکام کی تشکیل کو ممکن بنایا۔

ڈاکٹر صاحب نے اس کتاب میں ان مقاصد کو پیش نظر رکھتے ہوئے اقبال کے افکار کا احاطہ کیا اور ہر تاثر وہ جو دنیائے اسلام کی تحریکات سے وابستہ رہے، ان کے مضمرات کو تہذیبی شعور اور لامتناہی صفات کے ساتھ متصف کیا ہے۔ اس مقصدی و فکری تجزیے کی علت بیان کرتے ہوئے آپ کہتے ہیں کہ ''جدید

دنیائے اسلام کے تمام اہم، مؤثر اور نمائندہ مسائل، افکار اور تحریکات کا تاریخی و تجزیاتی مطالعہ کیا جائے اور فکرِ اقبال میں ان کے اثرات، ان کی بازگشت، ان سے مماثلتیں اور ان سے انحراف کی صورتوں کو دیکھا جائے اور بہ حیثیت مجموعی ان افکار و مسائل کے تعلق سے اقبال کے نقطہ نظر کا جائزہ لیا جائے۔''[۶]

ڈاکٹر صاحب نے اس کتاب کے معروضات تحریر کرتے ہوئے اس بات کو ملحوظ رکھا ہے کہ وہ دن، یومِ پاکستان ہو، تاکہ تصنیف کے مندرجات، اس کی پیش کش، اور فکری موضوعات کا تعین مابہ الامتیاز حیثیت میں ہو سکے۔ اس کتاب کے مقدمے میں ڈاکٹر صاحب نے نہایت فکری و تجزیاتی انداز میں دنیائے اسلام کے زوال کی وجوہات بیان کرتے ہوئے یورپی تصادم و اثرات کا مطالعہ کیا ہے۔ ہندوستان، ایران، ترکی، مصر اور جزیرۃ العرب میں موجود سیاسی، تہذیبی اور فکری نوعیت کے مسائل اور ان کے پہلو بہ پہلو اصلاح و تعمیر کی تحریکیں اقبال کے عہد تک آتے آتے کس زاویہ نگاہ اور کن خطوط پر استوار رہیں، اقبال کے عہد میں فکری مسائل اور اصلاحی تحاریک کی تفہیم خود اقبال کی ذات میں کس انداز میں وقوع پذیر ہوئی اور تحصیل و تکمیل تک پہنچی، اگلے ابواب میں عمیق بنیادوں پر صداقت اور استواریت کو متعین بنیادوں پر طے کرتے ہوئے اس کا مطالعہ کیا گیا ہے اور اپنی موضوعیت کا احاطہ اساسیت کے ساتھ کیا گیا ہے۔

باب اول میں وہابی تحریک کے علائم و رموز، فکری زاویہ نگاہ سے اس تحریک کی اہمیت اور محمد بن عبد الوہاب کی اصلاح و تبلیغی جدوجہد کو بیان کیا گیا ہے۔ اس تحریک کے لیے مخالفانہ رویے اور اقبال کا ذہنی و فکری سطح پر اس تحریک سے متاثر ہونا اس لیے ممکن العمل رہا کہ آپ نے اپنی فکری بنیادیں، اسلامی عقائد اور حکمائے اسلام کی حکمت پر قائم کیں، اور ملت اسلامیہ کی نشاۃ الثانیہ کے عوامل سے مملو اس تحریک کی قدر و قیمت کا بھرپور اعتراف کیا ہے۔ یہ تحریک درحقیقت زوال آمادہ معاشرت کے ردعمل میں سامنے آئی۔ محمد بن عبدالوہاب نے اس معاشرت اور اس کی مکانیت کے ساتھ مفاہمت کا اسپیس (خلا) ترتیب نہیں دیا کہ ان نظریاتی ساختیوں کی اجارہ داری قائم ہو سکے کہ جس کی بنیادیں، تصوف کے غیر اسلامی شعائر اور فرسودہ توہمات کی کثرت سے، دینی و اخلاقی انحطاط کا سفر نہایت تیزی کے ساتھ جاری رکھے ہوئے تھیں۔ عقیدہ توحید سے روگردانی اور تعویذ، گنڈوں اور فقیروں پر اعتقاد مجاوریت کا عنوان بن کر سامنے آ رہا تھا۔[۷]

انفرادی اور اداریاتی بہتری کی خواہش بالعموم، اور مذہبی عناصر کی اصلاح و تجدید کی خواہش مند اصلاحی تحاریک بالخصوص، جب بھی زمان و مکاں میں پروان چڑھتی ہیں، تب بے لگام، لذت پسند اور مجہولیت پر مبنی خرافات کو قابل فخر اعمال سمجھا جانے لگتا ہے۔ غاصبانہ خواب و خواہش اور غیر انسانی رویے، گروہی حرکی توانائی کا سبب بن جاتے ہیں اور مخالفانہ اطوار معکوسی تناظر کے سزاوار بن جاتے ہیں۔[۸] اس خانہ زدہ شورش سے برطانوی حکومتوں نے بھی فیض حاصل کیا۔ ''وہابی'' کا لفظ عیب کے معنوں میں استعمال

کیا جانے لگا، سیاسی مفادات کے حصول کے لیے اس لفظ کو اپنے مخالفین کے لیے برتا جانے لگا ''جیسے ٹیپو سلطان کو اس کی مذہبی اصلاحات کے بہانے سے 'وہابی' مشہور کرایا۔''[9]

علامہ اقبال نے محمد بن عبدالوہاب کی تجدیدی مساعی پر اپنی ستائش اظہار کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب اپنی کتاب میں لکھتے ہیں کہ ''ان [اقبال] کی حکمت اور ان کی شاعری کا حاوی رجحان ان ہی مقاصد کا حامل تھا جن پر وہابی تحریک کاربند رہی۔ ۔ ۔ [اور اقبال] نے وہابی تحریک کو 'جدید دنیائے اسلام میں زندگی کی پہلی تڑپ' سے تعبیر کیا ہے۔''[10] نکولائی باردیو کے یہاں آدمی کی شخصیت کا تعین بہ ذریعہ وراثت، حیاتیات اور سماج نہیں ہوتا بل کہ یہ فرد کی ذاتی شعوری حریت ہوتی ہے۔ ڈاکٹر صاحب بھی اس بات کو منطقی انداز میں بیان کرتے ہیں کہ ''ان [اقبال] کا فلسفہ خودی، خدا کے وجود میں مخلوط ہوجانے کے متصوفانہ مسلک سے قطع نظر خلافت الٰہیہ کے حصول کے مقاصد کا حاصل ہے۔

نائب حق ہمچو جان عالم است
ہستیٔ او ظل اسم اعظم است
فطرتش معمور و می خواہد نمود
عالمے دیگر بیارد در وجود[11]

ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ توحید پر اقبال کا ایمان، مسلمہ و غیر متنازعہ ہے اور ان کی تحریروں اور کلام میں نمایاں اور مترشح بھی۔ آپ کی signification میں خیال، عمل اور عقل انسانی ایک مساویانہ مقام پر قائم ہیں ؎

یہ مال و دولت دنیا یہ رشتہ و پیوند
بتان وہم و گماں، لا الہ الا اللہ
یہ نغمہ فصل گل و لالہ کا نہیں پابند
بہار ہو کہ خزاں، لا الہ الا اللہ
اگرچہ بت ہیں جماعت کی آستینوں میں
مجھے ہے حکم اذاں، لا الہ الا اللہ[12]

علامہ اقبال وہابی تحریک کے معترف ہونے کے باوجود اس کے بعض پہلوؤں پر تنقید بھی کرتے ہیں، بالخصوص اس کے داخلی پہلوؤں میں موجود ''تشدد اور ظواہر پر اصرار''[13] کے باعث اجتماعی نصب العین اور معاشرت کی اجتماعی ہیئت کی ترکیب بندی سے روگردانی، آپ کے نزدیک اس تحریک کے کم زور پہلوؤں

کی جانب اشارہ کرتی ہیں۔

باب دوم میں ڈاکٹر صاحب نے شاہ ولی اللہ تحریک کی وضاحت میں وہابی تحریک کے ساتھ اس کا تعلق، شاہ ولی اللہ کی علمی وفکری خدمات، سیاسی بصیرت، تحریک جہاد اور اس کی انفرادیت و اہمیت، اور ان کے مقام کے تعین کو مفصل بیان کیا ہے اور علامہ اقبال کی شاہ ولی اللہ سے سے فکری مماثلتوں کا مطالعہ اقبال کی فکری تخلیقیت کے مظاہر میں دیکھا گیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اٹھارویں اور انیسویں صدی کے منظر نامے کو بیان کرتے ہوئے کہا کہ برطانوی سامراج اور ہندوؤں کے اشتراک نے اس بات پر اپنی توجہ حددرجہ مرکوز رکھی کہ مسلمانوں کی ملی زندگی میں نظریاتی نقطہ نظر سے آنے والے زوال کو کامل تباہی کی صورت عطا کردی جائے اور ان کا منفرد وجود باقی نہ رہے۔ شیخ احمد سرہندی کی تحریک سے شروع ہونے والا یہ سلسلہ شاہ ولی اللہ کی تحریک تک پہنچتا ہے۔'' وہابی تحریک اپنے داخلی اعمال واطوار کے سبب شاہ ولی اللہ تحریک سے قریب تر تھی، تاہم فکر وعمل میں بہ لحاظ عقیدہ، اختلافات بھی نمایاں رہے۔ اس سے قطع نظر، شاہ ولی اللہ کی حیثیت برعظیم میں ''ایک متبحر اور وسیع القلب عالم، حقیقت پسند مفکر اور مستعد مصلح[کی رہی]۔۔۔ وہ ایک مجدد تھے اور ان کے تجدیدی کارنامے دو مرحلوں میں پایۂ تکمیل کو پہنچے۔ اس میں پہلا مرحلہ تنقید وتنقیح کا تھا، جس کے تحت انھوں نے مسلمانوں کے ماضی اور حال کا تفصیل سے جائزہ لیا اور جامعیت کے ساتھ ان پر تنقید کی۔ اس کے بعد۔۔۔[اگلا مرحلہ] قوم کی تعمیر کے لیے تھا۔''[۱۴] شاہ ولی اللہ کا نقطہ نظر کائنات اور کائنات میں انسان کو قائم کرنے کی سعی پر مبنی تھا۔ نظام اخلاق کے اجتماعی تصور کے لیے انھوں نے ''ارتفاقات'' کی اصطلاح اختیار کی تھی۔ ڈاکٹر صاحب نے اس باب میں جہاں شاہ ولی اللہ کی علمی وفکری تبحر علمی کا تفصیلی مطالعہ پیش کیا ہے، وہیں آپ کے زیر اثر ان شخصیات کا ذکر بھی کیا جو تخصیصی حیثیت میں فکر شاہ ولی اللہ سے استدلالیت سے قائل ومتاثر ہوئے۔ ان میں سید احمد خان، شبلی نعمانی اور اقبال کے ناموں کو مرکزی حیثیت حاصل رہی۔ شبلی کے علم الکلام اور اقبال کی مذہبی فکر کی تشکیل جدید میں، بہ قول عزیز احمد[۱۵] شاہ ولی اللہ کے اثرات موجود ہیں۔

اقبال نے اپنے نظام فکر کی ترتیب وتشکیل میں جہاں قرآن حکیم کی تعلیمات اور اسلامی شعائر واقدار سے اثرات قبول کیے ہیں، وہیں اقبال نے مغربی فلسفے اور جدید سائنسی نظریات کا بھی بہ نظر غائر مطالعہ کیا، تاہم وہ قرآن کریم سے منافی تعلیمات کو بہ یک جنبش قلم مسترد کردیتے ہیں۔ اس مقام پر اقبال اپنی فکری جہات اور حکمت کی ترتیب وتشکیل میں شاہ ولی اللہ کے قریب ہیں۔ اپنے نظام فکر کے موضوعات میں متنوع وہمہ گیری اقبال کے یہاں ایک مربوط اور روحانی تجربے کے امکان کے ساتھ ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے فلسفۂ اقبال کو بیان کرتے ہوئے کہا کہ ''وہ[اقبال] کہتے ہیں کہ قرآن کی تعلیم اس

بات کی موئید ہے کہ کائنات ارتقا حاصل کررہی ہے۔ وہ اس نظریہ میں ابن مسکویہ سے متفق ہیں کہ ارتقا اولاً جمادات، نباتات، اور رفتہ رفتہ حیوانات اور پھر انسان کی صورت اختیار کرتا ہے۔ بعد کا ارتقا ایسے حیاتیاتی تغیر پیدا کرسکتا ہے جس کے نتیجہ کے طور پر عقلی و روحانی قوتیں بڑھتی جاتی ہیں، یہاں تک کہ انسانیت تہذیب کے مرحلہ میں داخل ہوتی ہے۔''[16] شاہ ولی اللہ نے بھی ارتقا کے نظریے پر تفصیلی بحث کی ہے اور اپنے تصور کو بڑی وضاحت سے پیش کیا۔ ڈاکٹر صاحب کے الفاظ میں،'' شاہ ولی اللہ کے ارتقا اور زوال کے ہر خیال میں فنا یا موت کا تصور موجود ہے اور اقبال بھی اس پر خاص توجہ دیتے ہیں۔''[17]

اسلامی تعلیمات کے مطابق یہ مذکورہ تصور، فنا اور نیست ہوجانا نہیں ہے۔ اس سے ایک تخلیقی عمل اور جوہر وابستہ ہے۔ اس لحاظ سے اقبال کے یہاں یہ نظریۂ وجودیت ہے کہ جو''اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغِ زندگی'' کا درس دیتی ہے اور فرد کا عمل خود اس کی بقا کا ضامن بن جاتا ہے۔ ڈاکٹر سی-اے-قادر نے شاید اسی لیے کہا کہ انسانی وجود، آزادی اور ذمہ داری، دونوں کا نام ہے۔''[18]

باب دوم میں علامہ اقبال کی فکری جہات اور معنویت کو نہایت فلسفیانہ انداز میں بیان کیا ہے۔ یہ فکری جہت دراصل اقبال کے یہاں خالق کے ساتھ باہمی یقین و اعتماد کی حامل رہی، گویا انسان کی آزاد تخلیقیت، خالقِ کل کی عظیم پکار کا جواب بن گئی۔ ڈاکٹر صاحب کے الفاظ میں'' اقبال کا نظام فکر جن موضوعات و مباحث سے تشکیل پایا ہے، وہ بہت متنوع ہیں، جیسے فکر اور وجدان کی حقیقت، تخلیق کائنات، اس کی ماہیت، زمان و مکان اور علت و معلول کے تصورات کی تشریح، خالقِ کائنات کے وجود اور اس کی صفات، توحید کا مطلب، تخلیقِ آدم اور انسان کا مقصد حیات، خیر و شر اور جبر و قدر کے مسائل، فرد اور جماعت کے حقوق و فرائض، خودی اور بے خودی کا تصور، قوموں کا عروج و زوال، موت و حیات بعد الموت کی حقیقت، موجودہ تہذیب کی دشواریوں سے نوع انسانی کی نجات کا طریقہ، مسلمانوں کی پستی اور کم زوری کے اسباب اور ان کا تدارک وغیرہ۔''[19]

علامہ اقبال کے نظریات کی اساسیت، وجود کو جدوجہد کی حظ سے آشنا کراتی ہے۔ یہ وہی جدوجہد ہے جس کی بنیاد پر فرد اپنا جہان تخلیق کرنے کی استعداد اور حوصلہ رکھتا ہے۔ اورسی فس کے نظریے کے عین مطابق وہ انسان اپنی قسمت سے برتر ہے، وہ چٹان سے بھی مضبوط ہے۔[20] ڈاکٹر صاحب نے شاہ ولی اللہ کی حکمت میں کم و بیش ان ہی نظریات کی وضاحت کی ہے اور اقبال کے یہاں بھی ان خیالات کو منطقی تحلیل و تشریح کے بعد ترتیب اور اس کے مربوط ہونے کا ذکر کیا ہے۔ آپ کے نزدیک اقبال کے یہاں فکر اور وجدان ایک ہی اصل سے نمودار ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ چنان چہ اقبال برگساں کے اس خیال سے متفق ہیں کہ وجدان دراصل ایک اعلیٰ قسم کا ذہن ہے[21] اور اس وجدان کی

عظمت کی بنا پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ فرد صرف اتنا ہی نہیں جتنا نظر آتا ہے بل کہ اس سے ورا اور زیادہ ہے۔ البرٹ کاموس (Albert Camus) کی کتاب *The Rebel*[۲۲] میں ان ہی خصائص کو آدمیت کی اساس قرار دیا ہے۔ کوئی شخص پرانی روایات اور سماجی و مذہبی تحریکات کی اسیری میں زندگی گزار سکتا ہے مگر وہ خطِ فاصل کہ جس کے سبب سے فرد اخلاقیات، اقدار اور تحریکات کی فرسودگی کے خلاف اٹھ کھڑا ہوتا ہے، یہ خطِ فاصل اقبال کے یہاں خالق کائنات کا ذاتِ مطلق احد اور صمد کا تصور ہے'' کیوں کہ وہ لازوال ولا مکان ہے۔''[۲۳] اقبال اسی نظریے کے قائل ہیں کہ'' کائنات میں ہر موجود شے اور فطرت کا ہر مظہر، نفس ہی کا مظہر ہے۔''[۲۴]

فرد جدوجہد سے دست بردار نہیں ہوتا۔ اپنی ذات کی معراج کے لیے اسے اپنی دست برداری سے گریز کرنا پڑتا ہے وگرنہ وجودِ آدمیت، بدعقیدگی (bad faith) یا غیر مصدقہ وجود میں تبدیل ہوجاتا ہے کیوں کہ جدوجہد اور خدا کی تفہیم، انسان کی اپنی ذات کی تفہیم ہے جو اس کی ذات کی استواریت، استقامت اور یقین کی ہم آہنگی ہے اور یہی اللہ تعالی کی تدبیر عام کا مظہر ہے۔ اقبال'' اس اصولِ تخلیق کے قائل تھے جسے شاہ ولی اللہ اور دیگر حکما و اشاعرہ بیان کرتے رہے ہیں۔ ان کے نظریہ کے مطابق کائنات، جوہر یا اجزائے لایتجزیٰ پر مشتمل ہے اور ان کی بے شمار تعداد ہر لمحہ وجود میں آتی رہتی ہے اور اس طرح کائنات یا موجودات میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔''[۲۵]

ڈاکٹر صاحب کے تجزیے میں اقبال کا فلسفۂ زمان و مکاں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ بلاشبہ یہ فلسفہ اقبال کی تفہیم کے لیے کلیدی حیثیت رکھتا ہے، اگرچہ یہ تدریجی مراحل میں بے پناہ دریافتوں اور انکشافات سے گزرتا ہے اور کردار کا شعور، دریافت و استعجاب کی مکانی کشش سے گزر کر زمانی خلا کو پر کردیتا ہے۔ یوں بھی خالق کائنات نے ایک خاص انداز میں جود و عطا سے ہر ڈھونڈنے والے کو نئی دنیا کی نشان دہی کی ہے۔[۲۶] یہ وضاحت کی گئی ہے کہ اقبال کا فلسفۂ زمان و مکاں اضافی اور حقیقی ہیں لیکن'' دونوں میں سے زمان زیادہ اساسی اہمیت رکھتا ہے۔ ۔ تخلیق آدم اور ارتقا کے بارے میں اقبال حیاتیاتی ارتقا کے قائل ہیں اور اس کو قرآنی حکمت کے منافی نہیں سمجھتے۔''[۲۷] تصوراتی اور اساسیت کے لحاظ سے لامحدودیت کا یہ نظریہ شاہ ولی اللہ کے خیالات کا بعینہ پرتو ہے لیکن مشتملات، معقولیت اور توانائی، حیات اور روح کی غایت بالیدگی کے سبب اقبال کا فلسفہ تعقل اور فکری آگہی پر مشتمل ہے۔

مدعا ر از بقائے زندگی
جمع سیماب قوائے زندگی

اس باب میں ڈاکٹر صاحب نے اقبال اور شاہ ولی اللہ کے نظریات میں فکریاتی تسلسل کی جستجو و تلاش

کا نتیجہ یہ برآمد کیا ہے کہ ''اپنی فکر اور اپنے تصور کے توسط سے اقبال نے فی الحقیقت شاہ ولی اللہ کی حکمت کا تکملہ پیش کیا ہے۔ ان کی فکر شاہ ولی اللہ کی تعلیمات سے کہیں انحراف نہیں کرتی۔''[۲۸]

اس کتاب کے تیسرے باب بہ عنوان ''سنوسی تحریک'' میں آپ نے اس تحریک کا پس منظر، اس تحریک کی اصلاحی و سیاسی جدوجہد کے تناظر میں اس کی وسعت اور اثرات اور دنیائے اسلام میں اس تحریک کا مقام اور اس کے فلسفہ وفکر کا تفصیلی مطالعہ پیش کیا ہے۔ اس کے علاوہ اس تحریک کے لیے اقبال کی ستائش، نظریاتی انسلاک اور مربوط فکری آہنگ کو شعوری زاویوں کے ساتھ بیان کیا ہے۔

اس تحریک کے بارے میں ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں کہ ''سنوسی تحریک جدید دنیائے اسلام کی ان تحریکوں میں سے ایک ہے جنھوں نے مسلمانوں کے ذہن وفکر کو بہت زیادہ متاثر کیا ہے۔ اس کے اثرات اپنے عہد کے عالم اسلام پر سیاسی اور مذہبی اعتبار سے بڑے دوررس تھے۔''[۲۹] اس تحریک نے ایک طرف مسلمانوں کی اصلاح کی کوششیں کیں اور دوسری طرف مغربی اور اطالوی استعمار کا مقابلہ کیا۔[۳۰] ڈاکٹر صاحب نے اس تحریک کی ابتدا و اثرات کے حوالے سے فرمایا کہ ''سنوسی تحریک کا مقصد کتاب وسنت کی اساس پر عالم اسلام کا مکمل دینی احیا تھا۔ اس سلسلے میں دو باتیں علی الخصوص اہمیت کی حامل ہیں۔ ایک ردِ بدعات اور دوسری اجتہاد۔''[۳۱] علامہ اقبال کی نظریاتی مطابقت اور فطری انسلاک کے اسباب کی جستجو کی جائے تو اس تحریک کے ساتھ آپ کے باطنی ربط میں شعری رویے اور بیانوی نظام، ہر دو مقام پر مشابہت و مماثلت پائی جاتی ہے۔ اقبال بھی اپنے عہد کی بے سمتی اور ژولیدہ فکری کو تبدیل کرنے کے آرزومند تھے۔ آپ کی خودی خودتونگری اور خودنگہی کے معنیٰ لیے ہوئے تھی اور مذکورہ تحریک سے آپ کا ربطِ خاص اور تعلقِ خاطر اس نظریے اور خواہش پر دال ہے کہ ''اجتہاد کے دروازے اب بھی کھلے ہوئے ہیں۔''[۳۲] اس لحاظ سے یہ تحریک، اسلام کا ایک حقیقی اور اسلامی تصور رکھتی تھی۔ ''اپنے مقصد و عمل کے توسط سے سنوسی تحریک نے جن تعلیمات پر زور دیا اور جن کوششوں میں مصروف رہی، وہ اقبال کی توجہ اور دل چسپی کے عین مطابق تھیں۔''[۳۳]

ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں کہ ''اقبال بھی اس خیال سے متفق تھے کہ بنی نوع انسان کے لیے اگر کوئی عالم گیر مذہب ہوسکتا ہے تو وہ اسلام ہی ہے۔۔۔ [اور] قرآن ہی ایک ایسی کتاب ہے جو تمام دنیا کے انسانوں کو متحد کرسکتی ہے۔''[۳۴] اقبال کے نظریہ وفکر میں بھی یہ بات شامل ہے کہ اسلام اپنی آفاقیت اور لامتناہی اسرار و رموز کے سبب کامل انسانیت و معاشرت کی تحدید و تعریف پر قادر ہے۔[۳۵] سنوسی تحریک کے ان مقاصد و نظریات کو اقبال کی فکر میں قدرے ردوبدل کے ساتھ دیکھا جاسکتا ہے۔

علی گڑھ تحریک کے باب میں سرسید اور اقبال کے مقام و مرتبے کے تعین کے ساتھ ساتھ تحریک کا پس منظر، بالخصوص مسلمانوں کی تعلیمی، تہذیبی، قومی و سیاسی بیداری کی کوششیں بھی مفصل و جامعیت کے

ساتھ بیان کی گئی ہیں۔ سرسید اپنی تحریک کی پیش کش کے لحاظ سے برعظیم کے مسلم رہنماؤں میں جس انفرادیت کے حامل رہے اور ان کی تحریک کے قومی و سیاسی تصورات کے دوررس نتائج کو ڈاکٹر صاحب نے نہایت عمیق تجزیوں اور حوالوں کے ساتھ بیان کیا ہے۔ سرسید احمد خان سے اقبال کی فکری مماثلت، انسلاک اور عقیدت مندی کی حد تک اتفاقِ فکر و نظر، علی گڑھ تحریک کا تکلمہ اور اقبال کے سیاسی نظریات جو برعظیم پاک و ہند کے لیے رہے، ان سب کا مطالعہ، فکری و نظریاتی بنیادوں پر اس باب کا حصہ ہے۔[۳۶]

علی گڑھ تحریک کے لیے آپ کے الفاظ یہ ہیں کہ ''سید احمد خان نے اپنے ماحول کے تقاضوں کے پیش نظر مسلمانوں کے قومی تشخص کے تحفظ کے لیے سیاسی، مذہبی، تعلیمی اصلاح و ترقی کی جو ہمہ گیر [علی گڑھ] تحریک شروع کی، اس نے برعظیم کے اونچے اور متوسط طبقے کے مسلمانوں کو متاثر کیا اور انھیں اپنے حلقۂ اثر میں لے کر ان میں ایک ذہنی انقلاب پیدا کر دیا۔[۳۷] سید احمد خاں مسلمانوں کی کم زوریوں اور صلاحیتوں دونوں سے واقف تھے۔ ان کی حکمت عملی اور ان کے سیاسی افعال اس خیال کے ماتحت رہے کہ انگریزی حکومت بہت زیادہ مضبوط ہے اور اسے مسلمانوں کی جدوجہد سے ہٹایا نہیں جا سکتا۔ ابتدا میں یوں محسوس ہوتا ہے کہ ان کا عقیدہ تھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے مفادات مشترکہ ہیں کیوں کہ وہ ایک ہی سرزمین کے باشندے ہیں، اس لیے آغاز کار میں ان کی حکمت عملی بعض مشترک مقاصد کے حصول کی حامل تھی۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان بہتر تعلقات اور تعاون پر ان کا عقیدہ ایک عرصہ تک رہا، لیکن جب ہندوؤں نے کھل کر ایسی حکمت عملی اختیار کی جو مسلمانوں کے ساتھ تعاون کے بجائے منافرت کے جذبات پر مبنی تھی،''[۳۸] تو بالآخر ایک لسانی تنازع کے بعد سرسید'' کے خیالات میں واضح تبدیلی رونما ہوئی''[۳۹] جو بالآخر دوقومی نظریے کی بنیاد ثابت ہوئی۔ مسلمانانِ برعظیم کے سیاسی مستقبل کے لیے کانگریس کے خلاف دیے گئے بیانات کو سرسید کا نصب العین قرار دیا جا سکتا ہے۔[۴۰]

سید احمد خان کی تحریک نے برعظیم میں ایک سالم و متحد مسلم ملت کے خیال کو بیدار کیا۔ اس طرح یہ ایک تعلیمی ادارہ بھی تھا اور ایک تحریک بھی، جس نے قوم کو ایک نئی امید اور ایک نیا مقصد دیا۔ سرسید کا یہ عقیدہ تھا کہ جو مذہب وحی کے ذریعے آتا ہے، وہ حقیقتاً خدا کا قول ہوتا ہے۔ اس لیے قوانینِ فطرت، جو خدا کی تخلیق ہیں، کی خلاف ورزی نہیں کی جا سکتی۔[۴۱] اگرچہ سرسید نے کسی نئے مذہبی نظامِ فکر کی ابتدا نہیں کی[۴۲] تاہم اپنے فہم و ادراک میں مخفی مقاصد اور اخلاقیات کی حقیقت کو اپنے طرز و عمل سے قوم کے سامنے پیش کر دیا۔ اقبال اور سرسید میں یہی قدرِ مشترک ہے کہ دونوں کے رویے انسانی جذبِ دروں پر اکتفا کرنے اور اپنی انسانی موضوعیت سے فرد کے بے مثل وجود کے تجربے کو حقیقت کی رسائی عطا کرتے ہیں۔ گویا سرسید و اقبال دونوں آشنائے حقیقت ہیں کہ اولاً اپنے وجود کی داخلی صفات سے آگہی حاصل کر لی جائے، بعد ازیں تگ و تاز اور جدوجہد سے تجدید اور اجتہاد کا در بھی وا کیا جائے، گویا آپ دونوں کے ''مذہبی شعور کی بنیاد سائنسی

عقلیت، اسلامی فکر کی حرکیت اور اس کی ارتقا پذیری ہے۔''[۴۳] مقاصد اور فکر و عمل کے تعلق سے اقبال اور سید احمد خان، دونوں میں بڑی مشابہت تھی[۴۴] کہ دونوں نے ذہن کی آزادی اور ارتقائی حرکیات کے قوانین کو لازم سمجھا۔

اقبال کے ارتقائی اور حیاتیاتی فکریات کے مطالعے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ آپ نے فاؤسٹ کے خیالات کو[۴۵] اہمیت دی ہے اور امکانی نشونما کے مدارج کو کمالِ فن کا استعارہ قرار دیا ہے کہ فاؤسٹ کا کردار بیکراں تمناؤں کا مجموعہ ہے جو عالم امکاں کی تسخیر کے خواب دیکھتا ہے اور نجات کے لیے ترکِ آرزو کا قائل نہیں۔ اس کے نزدیک آرزوؤں کی تخلیق میں ہی زندگی کا راز پوشیدہ ہے۔ وہ اپنی جہدِ مسلسل اور اپنے جذبۂ ایثار کے سہارے مختار بن سکتا ہے۔ 'کچھ کام نہیں بنتا بے جرأتِ انداز'، اور یہ بھی کہ 'کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحبِ ادراک'۔

ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں کہ'' اپنے سے قریبی عہد کے مسلمان مفکرین میں اقبال جہاں ایک طرف سید جمال الدین افغانی کے معتقد تھے تو دوسری طرف سید احمد خاں کے بڑے معترف تھے۔ اپنی حکمت کے مطابق اقبال کو سید احمد خاں کے نظامِ فکر و عمل میں جو قدر مشترک نظر آتی تھی وہ ان کی اصلاح و تجدید کی مساعی تھیں جو وہ اسلام کی روح کو اپنے زمانے کے تقاضوں اور ضرورتوں کے مطابق ڈھالنے کے لیے کرتے رہے۔''[۴۶] اقبال اور سید احمد خان، اصول اور نظامِ زندگی میں ایسا امتزاج شامل کرنے کے خواہاں تھے کہ جہاں فلسفہ، نیچرل سائنس اور کلمے کا تاج مسلمانوں کے سر پر ہو۔

اقبال نے سرسید کے نظریۂ ادب و فن کے اصولوں اور عقائد پر پورا اترنے کی کوشش کی ہے۔ اقبال کے خیال میں ادب اور تمام فنون لطیفہ کا اعلیٰ ترین مقصد، خودی کا استحکام ہے۔ جو ادب انسان کو اس کی خودی سے بیگانہ کرتا ہے اور تسخیر عالم کے لیے اس کو آمادہ نہیں کرتا، وہ انفرادی اور قومی زندگی کے لیے مہلک ہے[۴۷]

علامہ اقبال کے اشعار اور سرسید کی فکر میں تمام تر اہمیت وجودِ مصدقہ (autheniteexistant) کی ہے کیوں کہ یہی وہ واحد ذریعہ ہے جو خودی اور جہد و عمل کا راستہ اختیار کر لیتا ہے اور خودی کا یہ سفر صدیوں پر محیط ہو جاتا ہے۔ شاید اسی لیے اقبال کے یہاں'' مردِ مومن''، ''دلِ زندہ'' اور ''مردِ حر'' کی تراکیب آپ کے شعری طریق کار اور ذہنی و فکری سیاق کی وضاحت کرتی ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی رائے میں ''ہندوستان اور مسلمانوں کی حد تک جو مسائل درپیش رہے، ان کے تعلق سے تو مقاصد، نصب العین اور اصول و نظریے میں دونوں [سرسید احمد خان اور اقبال] میں بڑی حد تک یکسانیت اور مماثلت ہے۔''[۴۸]

سید جمال الدین افغانی کے باب میں ڈاکٹر معین الدین عقیل صاحب نے عالمِ اسلام کا منظر نامہ اور

اس منظرنامے پر مرتسم جمال الدین افغانی کی شخصی خوبیاں، عقائد و مقاصد، مغربی استعماریت کے خلاف ان کی جدوجہد اور اتحاد بین الاسلامی میں ان کی حصہ داری کو موضوع بنایا ہے اور علامہ اقبال پر افغانی کے نظری وفکری لحاظ سے اثرات، افکار وتصورات کی مماثلت اور مشترکہ طرزِ فکر کا تفصیلی مطالعہ پیش کیا ہے۔ آپ لکھتے ہیں کہ ''افغانی ایک مذہبی مصلح، روشن خیال مفکر اور سیاسی رہنما تھے۔''[۴۹] آپ نے طریقۂ تدریس میں وہ رنگ اختیار کرلیا تھا کہ ''جن سے کام لے کر اسلام کے تاریخی و معاشرتی مؤقف کو موجودہ زمانے کی سائنسی فکر کے مطابق بنایا جاسکتا تھا۔''[۵۰] ایک اعلیٰ سیاسی و معاشرتی خاندان سے تعلق رکھنے کے باعث آپ کے یہاں مذہب اور علم دونوں میں ایک مصالحانہ رویہ آتا ہے اور ''کسی گوشے میں بھی ان کے قدم مقلدانہ سطح سے مس نہیں ہوتے۔ سیاست میں وہ سرتاپا انقلاب کی دعوت دیتے، چناں چہ جہاں کہیں جاتے، چند دنوں کے اندر مستعد وصالح طبیعتیں چن کر ان میں انقلاب وتجدد کی روح پھونک دیتے۔''[۵۱]

علامہ اقبال پر افغانی کے خیالات ونظریات کے اثرات کے حوالے سے ڈاکٹر صاحب کا کہنا ہے کہ ''انھوں (اقبال) نے افغانی کے افکار و خیالات سے اپنی ہم آہنگی کو برعظیم کے دوسرے زعما سے کہیں زیادہ ظاہر کیا ہے۔''[۵۲] اقبال کے یہ خیالات کہ ''دنیائے اسلام ایک ناقابلِ تقسیم حقیقت (indivisible entity) ہے اور اتحادِ اسلامی کو تقویت پہنچانے کا نسخۂ کیمیا بھی،''[۵۳] ''اس سلسلہ میں اقبال نے جدید حالات کے مطابق ایک طرف عالم اسلام کے لیے الماوردی کے نظریات کے مطابق ایک مرکز پر غور کیا''[۵۴] ''تو دوسرے انھوں نے افغانی کے اس تصور کو قبول کیا کہ مکہ معظّمہ مذہبی اعتبار سے مسلمانوں کا مرکز رہے گا۔''[۵۴] یہ دونوں حوالے ڈاکٹر صاحب نے اپنی کتاب میں بہ طور نمونہ درج کیے ہیں۔ اقبال، افغانی سے اس حد تک متاثر تھے کہ جب انھوں نے جاوید نامہ میں ایک تصوراتی اسلامی مملکت کا خاکہ پیش کیا تو اس کے لیے انھوں نے افغانی کو اس کا ذریعۂ اظہار بنایا۔ اس میں افغانی کے بارے میں ان کے تاثرات کو ان اشعار میں دیکھا جاسکتا ہے ؎

سید السادات مولیٰنا جمال
زندہ از گفتار او سنگ و سفال
عالمے بے امتیاز خون و رنگ
شام او روشن تر از صبح فرنگ''[۵۵]

افکار ونظریات کے اعتبار سے افغانی اور اقبال میں بہت کم نظریاتی فاصلے ہیں۔ ان ہر دو شخصیات کو سائنس اور فلسفے کی تعلیم کے باعث دنیائے اسلام کو پہنچنے والے ضرر کا احساس تھا۔ اقبال اور افغانی، دونوں مذہب کی حفاظت، انسانی بقا اور اپنے باطن سے متعارف ہونے کی تلقین کرتے ہیں، اور یہ محض خارجی

سطحوں کے تعارف تک محدود نہیں، بل کہ داخلی سطح پر خودی کا اثبات ہے جس میں کتاب [۵۶] اور حکمت دونوں شمولیت رکھتے ہیں:

برگ وساز ما کتاب وحکمت استاہل دوقوت اعتبار ملت است

افغانی نے شعری رویوں میں جن نظریات وافکار کی موجودگی کو مضمر خیال کیا، [۵۷] اقبال کے شعری رجحانات میں ان مقصد اور افادی پہلوؤں کو ہمہ صورت محسوس کیا جاسکتا ہے:

افغانی اور علامہ اقبال کے خیالات و افکار کا بہ نظر غائر مطالعہ یہ ثابت کرتا ہے کہ اقبال کے فلسفۂ خودی میں انسانی حقیقت اور انسانی وجود میں تفاوت ہیں۔ کرکیگارڈ نے عقل محض کو علوم کی حیثیت سے اہمیت نہ دی۔ اقبال کا طریقۂ فکر ونظر حواسی ذرائع کے پہلو بہ پہلو وجدان اور ماورائے علم یقین رکھتا ہے۔ [۵۸]

باب ششم میں کثیر الجہات موضوعات کا ایسا تکثیری بیان ملتا ہے کہ جس میں بنیادی موضوع ''تحریک اتحاد اسلامی'' ہے۔ اس تحریک کے اسباب، آغاز، وسعت ومقبولیت اور پائیدار اثرات کا مطالعہ اور دنیائے اسلام پر پڑنے والے اثرات جو کہ سیاسی اور مذہبی عقائد کے لحاظ سے تھے، ان کا مطالعہ بیان کیا گیا ہے۔ اس باب میں اسلام میں اتحاد اور مرکزیت کے ایک وسیلے یعنی نظامِ خلافت، خلیفۃ المسلمین کی حیثیت، خلافتِ عثمانیہ کا دور، ترکوں کا زوال و انتشار، اور سید جمال الدین افغانی کی کوششوں کا تجزیاتی و محاکماتی جائزہ بھی شامل ہے۔ [۵۹] ڈاکٹر صاحب کے الفاظ میں ''چناں چہ اس لحاظ سے اسلام اور مسلمانوں کا اتحاد دو علیحدہ چیزیں نہیں، بل کہ مترادف الفاظ ہیں۔ اتحاد اسلام کا یہ اصول اگرچہ دنیائے اسلام میں عملی طور پر بہت کم آزمایا گیا ہے تاہم یہ اسلامی دنیا کو ایک مرکز پر مجتمع کرنے کا سبب ہے۔'' [۶۰] تحریک اتحاد اسلامی کا بڑا سبب عالمِ اسلام کا انحطاط بل کہ ترکوں کا زوال تھا جو بارہ سو سال کی شورش کے بعد سامنے آیا تھا، تاہم ''یہ تحریک دراصل انحطاط وزوال سے بچنے کی ایک ناکام کوشش تھی کیوں کہ یورپ اب علم وفن کی دولت سے اس قدر مالا مال تھا اور جہانبانی اور حکم رانی کے وسائل اس حد تک اس کے اختیار میں تھے کہ خلافت عثمانیہ اس کے مقابل ٹھہر نہ سکی۔'' [۶۱]

ڈاکٹر معین الدین عقیل اپنے تحقیقی مطالعے میں تحریک خلافت کے اثرات بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہندوستان میں تحریک خلافت نے مسلمانوں کو برطانوی اقتدار کے خلاف بیدار کیا۔ تنسیخ خلافت کے بعد، جب کہ یہ بات واضح ہوگئی تھی کہ مسلمانوں کو ایک مملکت کے تحت متحد کرنے کی توقعات حقیقت سے بعید تھیں۔ ''برعظیم کے مسلمانوں میں تحریک اتحاد اسلامی کی مقبولیت کے بڑے امکانات موجود تھے۔'' [۶۲]

اتحاد اسلامی کی اس تحریک میں اقبال کے خیالات نے علمِ محض اور سیاسی علم کے درمیان فرق کو ظاہر

کیا۔ آپ کی ہمہ تاثیر اور اثر انگیزی نے برعظیم میں غیر معمولی محرک کا فریضہ سرانجام دیا۔ ابتدا میں اپنے نظریات میں قوم پرستی کا شعوری اظہار کرنے والا شاعر ان نظریات کا داعی ہوا کہ ''اب میں انسانوں کو ازل اور ابدی روحانی بنیادوں پر متحد کرنا چاہتا ہوں اور جب بھی میں اسلام کا لفظ استعمال کرتا ہوں تو میری مراد اس سے یہی روحانی نظام ہے۔''[۶۳] ڈاکٹر صاحب تحریکِ اتحادِ اسلامی کے اثرات اقبال کے حوالے سے بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ''آپ نے ہر قسم کی قوم پرستی کی مذمت کی۔ انھوں [اقبال] نے اسے سب سے زیادہ تباہ کن اور مذہب کے منافی بتایا:

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے جو پیراہن ہے اس کا وہ مذہب کا کفن ہے''[۶۴]

اقبال نے اس خیال کو بڑی شد و مد کے ساتھ پیش کیا کہ مسلم ملت، زمان و مکاں میں محدود نہیں، اور یہ کہ مسلمان زندگی کی حرارت، لگن اور تڑپ کو اپنی ذات کے اثبات کے لیے لازمی عنصر خیال کرتا ہے اور اپنے جیسے افرادِ دیگر سے ایک نامعلوم وابستگی کے رشتے میں بندھ جاتا ہے۔ یہ نامعلوم وابستگی درحقیقت اقبال کے بیان میں ''عروۃ الوثقیٰ'' ہے

تفریق ملل حکمت افرنگ کا مقصود
اسلام کا مقصود فقط ملتِ آدم[۶۵]
بازو ترا توحید کی قوت سے قوی ہے
اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے''[۶۶]

باب ہفتم میں ''مسئلۂ خلافت'' کو اقبال کے فکری تناظر اور معنیاتی سیاق میں بیان کرتے ہوئے ڈاکٹر صاحب نے ترکی سے مسلمانوں کا قلبی و فکری نظریہ، پہلی جنگ عظیم کا خاتمہ، ترکی کی تقسیم، ہندوستان میں تحریک خلافت کے اثرات اور مسلمان رہنماؤں کے رویے اور ردعمل، ان تمام موضوعات کو نہایت مفصل انداز میں بیان کیا ہے۔ علامہ اقبال کا تحریک خلافت سے فکری ارتباط اور بعد ازاں عدم دل چسپی کے اسباب اور نوعیتوں کا مطالعہ بھی اس باب کا حصہ ہے۔ دراصل اقبال کے نزدیک خلافت کا فقہی تصور اور حیثیت ایک خاص زاویہ نگاہ اور شعور کا حامل تھا۔ ڈاکٹر صاحب نے اس زاویہ نگاہ کی وضاحت میں نہایت علمی تبحر اور مستند حوالہ جات سے کام لیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ ''اقبال بیسویں صدی میں ملت اسلامیہ کے ذہن کے اولین معمار ہیں۔ اسلامی فکر کی تشکیلِ جدید اور وقت کے فکری اور جذباتی رجحان کو تبدیل کرنے میں ان کا حصہ سب سے نمایاں ہے۔''[۶۷] اقبال کا نقطہ نظر یہ بھی تھا کہ ''اسلام کا بہ حیثیت ایک مذہب کے کوئی وطن نہیں ہے۔''[۶۸] تحریک خلافت میں برعظیم کے رہنما پیش پیش رہے۔ علی برادران، ''مولانا عبدالباری، سید سلیمان ندوی، حسرت موہانی، ابوالکلام آزاد، ظفر علی خان اور دیگر مسلم

رہنما، خواہ وہ کسی مسلک سے تعلق رکھتے ہوں، اس تحریک میں سرگرم اور شامل رہے''[۶۹] لیکن ڈاکٹر صاحب نے بالخصوص اس بات کی وضاحت کی ہے کہ ''اس نہایت اہم اور مؤثر تحریک میں مسلم ہندوستان کے دو بہت بڑے نام قائداعظم محمد علی جناح اور اقبال اور ان کی جدوجہد کا پہلو نمایاں نہیں ہے۔''[۷۰]

ڈاکٹر صاحب کے تجزیے کے مطابق قائداعظم محمد علی جناح کا شامل نہ ہونا تو اس سبب سے تھا کہ قائداعظم ''کسی ایسی تحریک کے حق میں نہ تھے جو ہندوؤں کے اشتراک اور تعاون سے جاری رکھی جائے۔ اس تحریک میں گاندھی کے بڑھتے ہوئے اثر کو دیکھتے ہوئے انھوں نے اپنے اس نظریے کا عملی اظہار کیا کہ وہ کسی ایسی تحریک میں شامل نہیں ہو سکتے جس کی حکمت عملی کی تشکیل میں ہندوؤں کو عمل دخل حاصل ہو۔''[۷۱] ''یہی وجہ تھی کہ قائداعظم نے گاندھی کے زیر اثر دوسری تحریکوں کی طرح تحریکِ ہجرت کی بھی مخالفت کی۔''[۷۲]

جہاں تک علامہ اقبال کا تعلق رہا، ان کے فکریات میں یہ بات شامل ہو چکی تھی کہ ہندو مسلم اتحاد مستقل بنیادوں پر قائم نہیں رہ سکتا ہے اور اس خیال کے تحت انھوں نے جنوری ۱۹۲۳ء میں تشکیل دی جانے والی جماعت ''کانگریس خلاف سوراج پارٹی'' میں شرکت سے انکار کیا۔[۷۳] اقبال اس تحریک [تحریک خلافت] کی روش سے خوش نہ تھے اور اپنے منصبی شعور کی اہلیت کو بروئے کار لاتے ہوئے اپنے ایک خط میں سید سلیمان ندوی سے یوں مخاطب ہوئے کہ ''افسوس اہل خلافت اپنی اصل راہ سے بہت دور جا پڑے۔ وہ ہم کو ایک ایسی قومیت کی راہ دکھا رہے ہیں جس کو کوئی مخلص مسلمان ایک منٹ کے لیے بھی قبول نہیں کر سکتا۔''[۷۴] ترکی کے ابتلا پر آپ کی رنجیدگی بجا اور برمحل تھی۔ اس زمانے میں ''شکوہ''، ''صقلیّہ''، اور ''فاطمہ بنت عبداللہ'' جیسی نظمیں بھی تخلیق پاتی ہیں۔[۷۵] ان سب کے باوجود اقبال اس تحریک میں سرگرم نہ ہوئے، بل کہ الگ تھلگ رہ کر ''پیام مشرق'' کی ترتیب میں مصروف رہے۔[۷۶]

ترکی کے بارے میں اقبال کے ردعمل کے دو پہلو تھے۔ ''طلوع اسلام'' میں آپ تورانی تحریک کا بہترین ادراک رکھتے تھے لیکن اقبال آزادی کو خلافت کے مقابلے میں برتر سمجھتے تھے۔ ان کے خیال میں اگر آزادی کی قیمت قربانی ہے تو خلافت کو قربان کر دینا ہی مناسب ہے[۷۷]

ڈاکٹر صاحب نے مسئلہ خلافت کے ضمن میں اقبال کا تجزیہ پیش کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اقبال ترکوں کے مسئلہ خلافت میں اجتہاد کو اہم بھی سمجھتے تھے اور اس ضمن میں ابن خلدون کی رہنمائی پر بھی زور دیتے تھے۔ ''تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'' میں اقبال نے تین نکات بھی پیش کیے ہیں۔ اول: عالم گیر خلافت ایک مذہبی ادارہ ہے، اس لیے اس کا قیام ناگزیر ہے۔ دوم: اس کا تعلق محض اقتضائے وقت سے ہے۔ سوم: ایسے ادارے کی ضرورت ہی نہیں۔[۷۸] ''چناں چہ جب ترکی میں خلافت کا خاتمہ ہوا تو اقبال نے

اس پر کوئی شدید ردعمل ظاہر نہ کیا بل کہ مصطفیٰ کمال کی کوششوں پر مسرت کا اظہار کیا۔''[۷۹]

باب ہشتم اپنے فکری تسلسل اور انسلاکی رشتے میں باب ہفتم کے موضوعات سے بندھا ہوا ہے۔ اس باب میں تخصیصی اعتبار سے ڈاکٹر صاحب نے بیسویں صدی میں ترکی کا مسئلہ، یوروپی ممالک کے فسطائیت کا ذکر، اور پہلی جنگ عظیم میں ترکی کی شمولیت اور اس کے نتائج پر بات کی ہے۔ مصطفیٰ کمال کا عروج، ۱۹۰۸ء کے انقلابی اثرات اور ملک میں مغربیت کے نفاذ کی کوششیں جو کہ ترکی تشیب وفراز کے سبب سے تھیں، خلافت کی تنسیخ اور ''نفاذ شریعت'' کے باب میں جو اصلاحات نافذ کی گئیں، ان کا ردعمل بھی سامنے آیا۔ ردعمل کا اظہار دنیائے اسلام میں بھی ہوا اور ہندوستان کے اکابرین کا رویہ اور ردعمل بھی سامنے آتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب اس باب میں علامہ اقبال کے ردعمل کا ذکر تجزیاتی انداز میں کرتے ہوئے ان اسباب کی تلاش کرتے ہیں جو اس کا سبب ہوئے، علامہ اقبال کے خیالات اتاترک کے بارے میں کیا تھے اور مصطفیٰ کمال کے اجتہادی اقدامات پر آپ کا فکری ونظریاتی رویہ کن بنیادوں پر پسندیدگی کے پیراہن میں ڈھل گیا، اور آپ نے اس پر فقہی توجیہ کی دلیل بھی ثبت کی۔ ان تمام موضوعات کا احاطہ مفصل اور مربوط انداز میں ڈاکٹر صاحب نے اس باب میں پیش کیا ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے اگلے ابواب میں ''وطنی قومیت کے مسئلے'' کی جانب توجہ دلائی ہے۔ دنیائے اسلام میں قومیت کا تصور، اس کے اسباب اور پس منظر سے لے کر عرب قومیتوں کی تحاریک، اس ضمن میں سلطنتِ عثمانیہ کو الگ کرنے کی عیسائی اور یہودی سازشیں اور ان کی خفیہ انجمنوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ اس باب میں قومیت کے مختلف تصورات اور ان کے درمیان ایک جدلیاتی کیفیت کو بھی آپ اپنے مطالعے کا حصہ بناتے ہیں۔

اس باب میں ڈاکٹر صاحب وضاحت کے ساتھ فرماتے ہیں کہ قومیت کے تعلق سے اقبال نے اپنا سفر محدود سے لامحدود کی طرف کیا ہے۔ ابتداً وہ وطنیت کے مغربی تصور سے متاثر رہے۔ طالب علمی کے زمانہ میں قوم پرست خیالات کے حامل تھے، اور اس زمانہ میں ان کی لکھی ہوئی نظمیں، ''ترانۂ ہندی''، ''ہندوستانی بچوں کا قومی گیت''، اور ''نیا شوالا'' ان کے اس رجحان کی نمائندگی کرتی ہیں۔[۸۰] ''لیکن پختگی فکر کے بعد انھوں [اقبال] نے اپنے خیالات کو تبدیل کرلیا تھا۔''[۸۱] یہ تصور پختگی فکر کے بعد اس شعر میں ڈھل گیا کہ:

اپنی ملت پر قیاس اقوامِ مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمیؐ[۸۲]

اقبال ملت کے تصور کے خواہاں تھے اور قومیت کا تصور آپ کے یہاں ایک بے روح و بے دماغ

ڈھانچے سے زیادہ کچھ نہ تھی، اور یہ اقبال کے تجربے و خیالات میں وسعت کا سبب تھا۔[۸۳] اقبال کے خیالات میں یہ بات نہایت صریح انداز میں موجود تھی کہ وطن پرستی، دراصل بت پرستی کی ہی ایک نازک صورت ہے۔ اسلام میں اس کی قطعاً گنجائش نہیں، اور اس [بت پرستی] کے خلاف احتجاج کرنا ہمارا نصب العین ہے۔

باب دہم میں مغربیت کے مسائل پر ڈاکٹر صاحب کا مطالعہ نہایت عمیق بنیادوں پر استوار رہا ہے۔ دنیائے اسلام پر مغربی طرز فکر کے اثرات سے جو ذہنی، تہذیبی اور سیاسی تبدیلیاں نمودار ہوئیں، اور بالخصوص ترکی، مصر اور ایرانی معاشرت میں ان کا دخیل ہونا اور پھر یہ سلسلہ ہندوستان کی سرزمین تک پہنچتا ہے۔ ہندوستان یا برعظیم میں مسلمانوں کے درمیان مغربی تصورات کے تعلق سے دو گروہ اختلاف رائے کا شکار ہوئے۔ اس اختلاف کی نوعیت میں دیگر سیاسی مفادات بھی پیش نظر رہے۔ سرسید احمد خان بھی اس ضمن میں اپنے افکار کے ساتھ اپنے نقطہ نظر کی وضاحت بھی کرتے ہیں اور اس کی ٹریٹمنٹ میں آپ کا اپنا انداز فکر بھی شامل رہا جو اس باب کے مطالعے میں شامل ہے۔ مغربیت کے تسلسل میں اقبال ایک نقاد کی حیثیت سے سامنے آتے ہیں اور اس ضمن میں اقبال کا رویہ ایک ایسے نقاد کی شکل میں سامنے آتا ہے کہ جس کی تنقید اس نظام پر شدید رہی۔ ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ ''اقبال نے جس شد و مد سے مغربیت کا رد کیا ہے اور جس مستقل مزاجی اور تواتر سے اس کے خلاف اپنے جذبات و خیالات بیان کیے ہیں، اس کے لحاظ سے یہ موضوع ان کی فکر و شاعری کا ایک اہم اور بنیادی موضوع بن گیا ہے۔''[۸۴]

مسئلہ فلسطین کے باب میں ڈاکٹر صاحب نے اس کا بہ نظر غائر جائزہ لیا ہے کہ مسئلہ فلسطین سے مسلمانوں کی قلبی وابستگی کی نوعیت کیا ہے، اور اس ضمن میں اقبال کا ایک مضطرب رویہ بھی سامنے آتا ہے۔ بیسویں صدی میں دنیائے اسلام کے بڑے اور نمایاں ترین مسائل میں سے مسئلہ فلسطین رہا، اور دنیائے اسلام جذباتی و قلبی طور پر ہمیشہ اس مسئلے کو اپنے لیے بھی اہم خیال کرتی رہی۔ علامہ اقبال اس حد تک فلسطین سے لگاؤ رکھتے تھے کہ فلسطین کے مفتی اعظم سے ان کے روابط رہے اور ان کی معاونت بھی آپ کی نظریاتی فکر کا حصہ رہی۔ مسئلہ فلسطین کی ذمہ دار حکومتیں بالخصوص برطانیہ اور یہود پر اقبال کی نکتہ چینی کو بھی ڈاکٹر صاحب نے اپنا موضوع بنایا ہے۔ ''اقبال نے مسئلہ فلسطین کی اہمیت جتاتے ہوئے اسے ساری دنیائے اسلام کا اور خالص اسلامی مسئلہ قرار دیا''[۸۵] اور اقبال کی یہی دلچسپی اور اس کو مسئلۂ نزاع سمجھتے ہوئے آپ نے فلسطینی مسلمانوں کو خود اعتمادی اور خود آگاہی کی تعلیم و تلقین کا اظہار جا بجا کیا ہے۔

اشتراکیت کے مسئلے کو دنیائے اسلام میں سرائیت کرنے کے محرکات اور اسباب کا تذکرہ ڈاکٹر صاحب اگلے باب میں کرتے ہیں۔ ہندوستان میں اشتراکیت کا رجحان اور اقبال کا ردعمل ان کے فکری سیاق اور تناظر میں بیان کرتے ہوئے ڈاکٹر صاحب نے معاشی تصورات، اور ہندوستان کے مسلمانوں کے

معاشی مسائل اور ان کے حل کے ضمن میں اقبال کے تصورات کو بہ نظر غائر اپنے مطالعے کا حصہ بنایا ہے۔ اقبال کی نظر میں روس کے اشتراکی انقلاب کے اثرات، اس کے نقائص اور برائیاں ایک خاص زاویۂ نظر لیے ہوئے تھیں جس کی روشنی میں اقبال نے اشتراکیت اور اسلامی معیشت کے نظام کا ایک جدلیاتی تصور پیش کیا۔ یہی نہیں، اقبال نے اشتراکیت اور اشتراکی فکر و فلسفے کو تنقید کا نشانہ بھی بنایا ہے۔ یہاں تک کہ ''اشتراکی خیالات رکھنا ان [اقبال] کے نزدیک دائرہ اسلام سے خارج ہونے کے مترادف تھا۔''[۸۶]

علامہ اقبال کا نظریہ اشتراکیت کے تعلق سے یہ تھا کہ یہ انسانی روحوں کے لیے سم قاتل، خدا کے وجود کی منکر اور انسانی حقائق کو جھٹلانے والی تحریک ہے جو تشدد اور فسطائیت کے ساتھ اپنا اقتدار قائم رکھتی ہے، جب کہ ملوکیت محکوموں کے سہارے اپنی عیش و عشرت کا سامان پیدا کرتی ہے۔

زمام کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریق کوہکن میں وہی حیلے ہیں پرویزی

اشتراکیت جس پس منظر اور جن نظریوں پر استوار تھی، اقبال کو ان سب سے بنیادی اختلاف رہا۔ مثلاً، تاریخ کی مادی تعبیر کو جسے فریڈرک ہیگل اور مارکس نے معاشرہ پر منطبق کرنے کی کوشش کی تھی، اقبال سراسر غلط قرار دیتے تھے۔[۸۷]

ڈاکٹر صاحب نے اس کتاب اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات میں ضمیمے کے طور پر کچھ اہم شخصیات کا تذکرہ بھی کیا ہے کہ جن سے اقبال فکری و ذہنی سطح پر انسلاکی ربط محسوس کرتے تھے اور ان کی فکر آپ کے کلام میں نظر آتی ہے۔ مثال کے طور پر ٹیپو سلطان کی شخصیت اور ان کی جدوجہد اقبال کے لیے بڑی پسندیدہ اور مثالی تھی۔ مہدی سوڈانی، سعید حلیم پاشا، مفتی عالم جان اور ابوالاعلیٰ مودودی، ان تمام شخصیات سے ان کی راسخ فکری اور عالم اسلام سے دردمندی کے جذبات نے اقبال کو متاثر بھی کیا اور ان کی اصلاحی، تبلیغی اور احیائی مساعی نے خود کلام اقبال میں اپنے اثرات بھی مرتب کیے۔

حرفِ آخر میں ڈاکٹر معین الدین عقیل صاحب نے اس بحث کو سمیٹتے ہوئے اس پہلو کی جانب بھی اشارہ کیا ہے کہ ''اقبال نے محض اپنے عہد کو ہی متاثر نہیں کیا بل کہ ان کی فکر کے اثرات ان کے بعد بھی فکرِ اسلامی، تہذیب و سیاست اور ادب پر خاصے نمایاں نظر آتے ہیں۔۔۔ چناں چہ اقبال کی فکر کا یہ بھی ایک تقاضہ ہے کہ ان کے ہمہ گیر اثرات کا مطالعہ کیا جائے۔''[۸۸]

(ب) انگریزی تصنیف Iqbal: Finite to Infinite [۸۹]

اقبال اور جدید دنیائے اسلام کے موضوع کا اردو زبان میں مفصل احاطہ کرنے کے بعد ڈاکٹر معین الدین عقیل صاحب کی اس انگریزی تصنیف *Iqbal: Finite to Infinite* امحور غیر منقسم برطانوی ہندوستان میں اسلامی قومیت کے نظریے کی ابتدا و ارتقا ہے۔ ہندوستان میں اسلام کی موجودگی کے باوجود اسلامی قومیت، بل کہ اقبال کے الفاظ میں، قومِ رسولِ ہاشمیؐ کے نظریے کا کئی سو سال بعد اقبال کے فکر و نظریے میں جنم لینا ایک عمیق مطالعے کا متقاضی موضوع ہے جس پر دیگر زبانوں کے اسکالرز مختلف نوعیت کے ابہام میں مبتلا تھے اور قومیت کے برعظیمی اسلامی منظرنامے کو واضح کرنے کے لیے غیر زبانوں کے افراد کے لیے ڈاکٹر صاحب کی یہ قابلِ تحسین تحقیق ہے جسے ڈاکٹر صاحب نے مذکورہ تصنیف میں تین ابواب میں سمو دیا ہے۔ اس تصنیف کی خوبی یہ ہے کہ اس کی ہر سطر برطانوی ہندوستان میں موجود مسلمانوں سے متعلق کسی نہ کسی سنجیدہ سوال کا مدلل جواب ہے۔ تاہم ہندوستان میں قومِ رسول ہاشمیؐ کا نظریہ دنیا کے دیگر اسلامی ممالک کے نظریۂ قوم سے کس حد تک مختلف ہے، اسے بنیادی طور پر مطالعے کا جز بنانے کی غرض سے دنیائے اسلام میں قومیت کے تصور کی ابتدا و محرکات سے مطالعے کا آغاز کیا گیا ہے اور موضوع کو وسیع کرتے ہوئے برعظیم پاک و ہند میں قومیت کے مختلف تصورات اور ان تصورات میں اقبال کا ایک منفرد نظریۂ قوم مطالعے میں شامل کیا گیا ہے۔ یوں اس کتاب کے تین ابواب بالترتیب ان عنوانات کے حامل ہیں: (اول)Nationalism in the Islamic World، (دوم) Nationalism in the Indian Sub-Continent؛اور(سوم)Iqbal's Concept of Nationalism۔

باب اول پوری دنیائے اسلام میں سیکولر معاشرت کی بنیاد ڈالنے والے تصورِ قومیت کا احاطہ کرتا ہے۔ کسی بیرونی اثر کے تحت اختیار کردہ، بل کہ سرایت کردہ، کوئی نئی معاشرتی روایت اس معاشرے کے افراد میں اپنے حتمی نتائج کی پیش کش کے سلسلے میں سکون کے بجائے اولاً ہیجان پیدا کرتی ہے اور اس نئے معاشرے میں اپنے معنوی اور افادی مفاہیم میں رد و قبول کے ملے جلے تضادات کا سامنا کرتی ہے۔ کچھ ایسا ہی دنیائے اسلام میں ''قومیت'' کی اس یورپی اصطلاح کا ہوا جو اولاً کوئی نظریہ بننے کے بجائے غرور و تکبر کے رجحانات کو ہوا دینے کی غرض سے سلطنت عثمانیہ کی نوجوان ترک بیوروکریسی میں، جب کہ عرب عربوں کے لیے کا ردِعمل بن کر زیادہ تر ان خطوں کی عرب عوام میں سرایت کر گئی جہاں غیر مسلم اقلیتوں کا زور تھا یا جو یورپی اقتدار و اثرات کی راست زد میں تھے۔ یورپی نظریات اور یورپی تعلیم کے علاوہ نوجوان عثمانی ترکوں کی جاہ پسندی و گھمنڈ پر مبنی پالیسیاں ایک اندرونی سبب تھا جو ترک قومیت کی آب

یاری کررہا تھااور انھیں عربوں کے خلاف اکسا رہا تھا، جب کہ دوسری جانب مذہب کو سیاست وحکم رانی سے علیحدہ کرنے کا درس دینے والی استعماری قوتیں عربوں کو ان کی بھی علیحدہ شناخت سے روشناس کرانے اور حکم رانی کے ضمن میں ان کے احساس محرومی کو شدید تر کر کے انھیں ایک الگ خطے کی اہمیت کا احساس دلانے کے لیے متحرک تھیں جو ظاہر ہے کہ نسل اور زبان کی بنیاد پر قائم ہونا تھا، نہ کہ مذہب اور بھائی چارے کی بنیاد پر۔ ترک عصبیت کے ضمن میں ترکوں کا جدید ذاتی نقطۂ نظر کیا ہے، اس ضمن میں نرجس ایر ترک کا نظریہ یوروپی جدیدیت کے حوالے سے ڈاکٹر صاحب کے بیان کو تقویت پہنچانے کے لیے آگے شامل کیا جائے گا۔

ان استعماری قوتوں اور قومیت کی یوروپی اصطلاح کا مقصد گویا ایک بڑے قفس میں مقید مختلف پرندوں کو یہ سمجھانا تھا کہ ان کی فطرت میں تضاد کی بنیاد پر ہر قسم کے پرندے کا پنجرہ الگ ہونا چاہیے اور ایک قسم کے پرندوں کا دوسری قسم کے پرندوں پر حکم رانی کا خیال تو دور کی بات، ان کی حدود میں داخلے کے لیے بھی پابندیوں کا سامنا کرنا چاہیے۔ اسی مقصد کے تحت اولاً عربوں میں مسلمان ہونے کے باجود نسل و زبان کی بنیاد پر علیحدگی کی کونپل پھوٹی جو ترکوں کی متعصب طرز حکم رانی اور یورپ کی گریٹ وال آف یورپ کی تعمیر کی غرض سے دنیائے اسلام پر معاشرتی نظر ثانی سے ایک درخت بن گئی۔ یوں دنیائے اسلام کے کچھ خطوں میں اسلام اور قومیت، دو علیحدہ ایقان بن گئے اور ان دونوں پر ایمان کا درس دینے کے لیے بالخصوص قوم پرست عرب مصنفین نے قلم اٹھا کر لکھنا شروع کر دیا۔[۹۰]

عربوں سے قبل یونان کے عیسائیوں نے متعصب ترک حکومت کے مقابلے میں اپنی آزاد حکومت کی آواز بلند کی جسے مغرب سے تقویت بھی ملی لیکن ترکوں میں ایک متعصب طرز حکومت پیدا ہونا اور ترک جدیدیت کی بنیاد، دونوں ہی مغربی نظریات وافکار کے پھل تھے۔ سلطنت عثمانیہ کے اواخر کے ترک عقلیت پسندی (rationalism) اور مثبت خیالی (positivism) کی طرف اولاً بڑھے اور انھوں نے ترک زبان، تاریخ اور ثقافت کو فوقیت دی، بل کہ بیسویں صدی کی ابتدا کے نوجوان ترکوں نے اس فوقیت میں شدت بھی شامل کر دی ورنہ اس سے قبل صورت حال مختلف تھی۔[۹۱]

باب دوم کا موضوع برعظیم پاک و ہند کا خطہ ہے جہاں اسلام نے مختلف رنگ ونسل کے افراد میں طویل عرصہ تک یک جہتی کا قیام کر کے دکھایا تھا جس کی نظیر جدید دنیائے اسلام میں نہیں ملتی۔ اس کی اولین وجہ تو یہ تھی کہ برعظیم کے خطے میں اسلام قبول کرنے والوں کی بقا اسی میں تھی کہ وہ ہمیشہ جڑ کر رہیں کیوں کہ بہرحال وہ سینکڑوں سال قبل بھی ہندوؤں کے مقابلے میں ایک مذہبی اقلیت ہی تھے۔ اسی لیے ''ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے'' کی آواز یہیں سے بلند ہوئی تھی۔ گویا یہ کہا جاسکتا ہے کہ برعظیم پاک و ہند

میں قومیت کا اسلامی تصور خاصا قدیم ہے جو نہ تو اسلام کی مکمل بالادستی پر ختم ہوا اور نہ ہی کسی مشترکہ اسلامی-ہندی ثقافت کی مکمل شکل قائم نہ کر سکا، بل کہ آگے چل کر دو قومی نظریہ کی صورت میں باقاعدہ سامنے آیا جو اسلامی ہندوؤں یا محمدی ہندوؤں کے لیے آج بھی نا قابل قبول ہے اور جو سرزمین بھارت و پاکستان میں ہندومت اور اسلام کو آج بھی دو جڑے ہوئے دریا قرار دیتے ہیں لیکن اس کا راست فائدہ اٹھانے والے ماضی و حال دونوں میں ہندو، بل کہ شدت پسند ہندو، ہی رہے جنھوں نے اس دو دریا کے نظریے کو صرف ہندومت کے فروغ کے لیے استعمال کیا۔ گویا ہندومت ارضی طور پر ایک جامد نظریہ، جب کہ اسلام ایک متحرک قوت کے طور پر ہمیشہ موجود رہا لیکن دو دریاؤں کا نظریہ ہندومت کو بھی ایک بحرِ رواں قرار دیتا ہے جس کی کوئی سند موجود نہیں۔ اس قدیم تصورِ قومیت اور مذہبی طور پر ایک مشترکہ رنگ کی کاوشوں کے بارے میں ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں۔ [۹۲]

مغل شہنشاہ اکبر کے بعد ہندو-مسلم مشترکہ کلچر کے پرچار کی وہ شاہی روایت سست رفتاری کا شکار ہوگئی اور برعظیم میں خالص اسلامی تعلیمات کا معاشرتی احیا ہوا جس میں سب سے بڑے دو نام خواجہ باقی باللہ اور شیخ احمد سرہندی المعروف مجدد الف ثانی کے تھے۔ موخرالذکر کو ڈاکٹر صاحب نے اقبال کی سند کے ساتھ ہندوستان میں مسلم قومیت کی اولین آواز قرار دیا ہے جس کا منتہا قیام پاکستان تھا۔ یوں جدید دنیائے اسلام میں پاکستان اولین ریاست ہے جو قومِ رسولِ ہاشمیؐ کے لیے اور ہر اس شخص کے لیے قائم ہوئی جو سلامتی و سکون کا خواہاں ہو، خواہ اس کا تعلق کسی بھی رنگ، نسل یا مذہب سے ہو۔ تحریکِ پاکستان کے پانچ اسباب ڈاکٹر صاحب نے بیان کیے ہیں۔ [۹۳]

اس طرح پاکستانی جدیدیت دراصل اسلام اور اللہ کے آخری پیغمبر ﷺ کے لائے ہوئے ان نظریات پر قائم ہے جنھوں نے عرب کے اصنام پرست اور بت پرست معاشرے میں تصورِ خدا کو دوبارہ زندہ کر کے دینِ ابراہیمی کا ایک مرتبہ پھر نفاذ کیا تھا۔ پاکستانی جدیدیت کی جڑیں [۹۴] بلاشبہ و بہرنوع یوروپی جدیدیت سے جدا ہیں، ؛ موخرالذکر کے مفصل مطالعے سے، بالخصوص فرانس، جرمنی، سلطنت ہیبس برگ، اٹلی، انگلستان، روس، پرتگال، اسپین، آئرلینڈ، اسکینڈی نیویا، سوئٹزرلینڈ، مشرقی یوروپ، یونان اور ترکی میں جدیدیت کے مطالعے سے یہ فرق مزید واضح ہوتا ہے۔ [۹۵]

چوں کہ برعظیم پاک و ہند میں تصورِ قومیت اور پاکستانی جدیدیت کا راست تعلق و تضاد، ترک جدیدیت سے ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ ترک جدیدیت کے خود ترکی نقطہ نظر کا بھی مختصراً مطالعہ کیا جائے۔ ترک جدیدیت کے مطالعے میں جو پہلی بات سامنے آتی ہے وہ مغربیت (Occidentalism) کے فروغ کا وہ یوروپی خواب ہے جسے گریٹ وال آف یورپ کی تعمیر براستہ استنبول بھی کہا جاسکتا ہے۔ انیسویں صدی

میں سلطنت عثمانیہ، جو دیوارِ یورپ (The Great Wall of Euorpe) کی دوسری جانب واقع تھی، استعماری جدیدیت سے متاثر ہوکرایک سلطنت کے بجائے ارضی خطوں میں تقسیم ہونے لگی تھی جس میں حکومت کرنے والوں اور بسنے والوں کا خواب یہی تھا کہ ترکوں کی نئی شناخت کی بنیاد یورپ کی عقلیت پسندی ہی ہوا۔[۹۶] یحییٰ کمال (۱۸۸۴ء-۱۹۵۸ء) کی شاعری میں اس کا اظہار ملتا ہے، بالخصوص اس شاعری میں جو اُن کی ۱۹۰۳ء تا ۱۹۱۲ء پیرس جلاوطنی کے دور میں سامنے آئی۔ یوں پیرس کا کردار سلطنت عثمانیہ اورخود برعظیم پاک و ہند کے لیے اہم ہوجاتا ہے۔ بیسویں صدی کی پہلی دہائی کی ترک نوجوان نسل کے مصوری کے فن پاروں میں تو یورپی جدیدیت کے اثرات نمایاں تھے جس کی وجہ انھیں دی جانے والی یورپی تعلیم تھی، مثلاً سلطنتِ عثمانیہ اسکول برائے فنون لطیفہ(Sanayii Nefise Mektebi/Ottoman School of Fine Arts) کے نوجوان طلبہ حکومتی اسکالرشپ پر فرانس سے تعلیم حاصل کرتے تھے۔ گویا یورپی علوم وجدیدیت کا حصول، سلطنت عثمانیہ اور ترک ری پبلک ریاستوں کا ایک سرکاری منصوبہ تھا۔[۹۷]

سلطنت عثمانیہ کے خاتمے سے قبل یحییٰ کمال اور ان کے ہم عصروں، مثلاً احمت حمدی (۱۹۰۱ء-۱۹۶۲ء) اور پیامی (۱۸۹۹ء- ۱۹۶۱ء) وغیرہ کا ماضی کی شان کو یاد کرتا ہوا پرسوز کلام بھی جدیدیت کی ضروت اوراس کے حصول پر زور دیتا تھا۔ گویا ترک جدیدیت کومکمل طور پر مغربیت یا مغربی سرایت کردہ کوئی نظریہ نہیں کہا جاسکتا، بل کہ یہ حال کے مغرب کی جانب ترک انیسویں صدی کے آغاز کی نوجوان نسل کی مراجعت اور ماضی کے مشرق کا ملاپ تھا؛ موخرالذکر کی یادہی ان مذکورہ ترک شعرا کے کلامِ سوز کا باعث تھا۔ اس ملی جلی ترک یورپی جدیدیت کو بیسویں صدی کے دوسرے وسط میں نیا موڑ ملا کہ جب جدید ترک شعرا اور ناول نگاروں نے مغربی جدیدیت کے کلیسائی تصورات کو بھی ترک ادب میں شامل کیا ہے۔ اورحان پاموک کے ناول اس ضمن میں اہم ہیں جن کے کرداروں میں نصرت حوجا بھی ہے جو کافی خانوں اور علامتی تصویروں کے خلاف ہے اور نفیس آفندی بھی جو حیات بعد الممات کے نظریے پر اسلامی مآخذ سے سند دیتا ہے۔[۹۸] ماضی کی سلطنت عثمانیہ پر مغربیت کا سیاسی و معاشرتی اثر یہ تھا کہ شاہی طاقت کی دھاک بٹھانے والی لیکن بعد میں ملکی معاملات میں مداخلت اور استنبول میں دوہزار گھروں کو آگ لگا دینے والی ینی چری افواج (Janisaary forces) کو ختم کرکے یورپی طرز پر فوج قائم کی گئی تھی، افسر شاہی کی یورپی طرز پر تجدید نو کی گئی تھی، کاروبار و عدالتی نظاموں میں نئی یورپی اصطلاحات شامل کی گئی تھیں اور نئی بحری و انجینئرنگ کی درس گاہیں قائم کی گئی تھیں۔[۹۹] نرجس ایرترک[۱۰۰] کا کہنا ہے کہ سلطنت عثمانیہ کے ان مذکورہ عقلیت پسندانہ اور مثبت خیالات پر مبنی اقدامات میں سے زیادہ تر کا مقصد صرف یورپ کی عظیم طاقتوں کا علمی، فنی و حربی مقابلہ کرنا اور ریاست کی بقا تھا، نہ کہ یہ اقدامات اس لیے اٹھائے گئے تھے کہ

سلطنت عثمانیہ کے حکم ران اپنی ہی شان اور اپنی ہی ریاست کے انتزاع پر تل جائیں جس کے وہ محافظ تھے:[۱۰۱]

ڈاکٹر صاحب نے دوقومی نظریے کی اہمیت کے بیان میں اس اہم نکتے کی جانب بھی توجہ دلائی ہے کہ قومِ رسولِ ہاشمی ﷺ کے عظیم فلسفے کے باوجود برعظیم کے مسلمان ایک کش مکش میں مبتلا ہو گئے تھے۔ ڈاکٹر صاحب نے اس کش مکش کی وضاحت میں کانگریس اور اس کی سوشلسٹ پارٹی کے ہتھکنڈوں، ان چالوں سے متاثر ہونے والے مسلمانوں اور اس کا توڑ کرنے والے مسلم اکابرین کا مفصل بیان پیش کیا ہے۔ ان مسلمان اکابرین میں اقبال نے نہایت فراست کا ثبوت دیتے ہوئے ارضی بنیادوں پر قومیت کو رد کر کے قوم رسول ہاشمی کا فلسفہ پیش کیا جس کا کوئی توڑ نہ تو کانگریس کے پاس تھا اور نہ ہی ان یورپی استعماری قوتوں کے پاس جو پوری دنیا میں اگرچہ کام یاب رہیں لیکن فلسفۂ اقبال کے آگے ناکام ہو گئیں۔ ڈاکٹر صاحب نے تیسرے باب میں نظریۂ اقبال کی فتح اور یورپی نظریات کی شکست کی سند پیش کی ہے۔[۱۰۲] اور اسی سند کے تحت اقبال نے رنگ، نسل، زبان، غرض ہر قسم کی بالادستی کے ہر نظریۂ شاونیت کو رد کر دیا، تاہم اقبال نے وطن مالوف سے محبت کو رد نہیں کیا کیوں کہ یہ انسان کی فطرت ہے، خواہ وہ پیمبر ہی کیوں نہ ہو۔ یہاں پر یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اقبال کی نظر میں وطن مالوف، کسی ارضی حدود میں مقید کوئی زمین کا ٹکڑا ہرگز نہیں ہے بل کہ وطن تو وہ جگہ ہے جہاں آپ کے پیارے بستے ہیں۔ ایسے علاقے کو کسی سیاسی نقطہ نظر سے ارضی بالادستی کے لیے منتخب کرنا نظریۂ اقبال سے متصادم ہے۔ اس لحاظ سے بھارت مسلمانوں کا وطن کس طرح ہو سکتا ہے جہاں حکومت صرف ہندو بالادستی کی اور مسلمانوں کو کچل دینے کی خواہاں ہو۔ جب کچھ علما بھی اقبال کے اس نظریے کو نہ سمجھ سکے اور متحدہ ہندوستان اور ایک مشترکہ کلچر کی بات کرتے تھے تو اقبال کے لیے یہ مقام رنج تھا کیوں یہ مکمل طور پر سیکولر نظریات ہی تھے اور وہ علما کوئی انیسویں صدی کے آغاز کی نوجوان ترک نسل تو تھی نہیں کہ یورپی استعماری نظریات سے متاثر ہو جاتی اور مسلمانوں کی عظمت کو گہنا دیتی۔ ڈاکٹر صاحب نے اس بات کو یوں بیان کیا:[۱۰۳] علامہ اقبال کا شاونیت کو مسترد کرنے کی وجوہات، براعظم ایشیا میں یورپی طاقتوں کا نسل پرستی کو ہوا دینے کی کوشش اور اسلام میں اس کا توڑ، متحدہ ہندوستان میں ایک ہندو-مسلم قومیت کے نظریے کی پیروی کے نتیجے میں قائم ہونے والی ہندو بالادستی اور نتیجتاً برعظیم کے بےخبر مسلمانوں پر مستقبل میں پڑنے والے مہلک اثرات کی نشان دہی، اور مسلم قومیت کا اقبال کا پیش کردہ تصور ڈاکٹر معین الدین عقیل صاحب کی تصنیف کے تیسرے باب کے اہم موضوعات ہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے ترک، عرب اور افغان معاشروں اور برعظیم کے معاشرے کے مابین بنیادی تضاد، جو اقبال نے پیش کیا تھا۔[۱۰۴]

ڈاکٹر صاحب نے اقبال کے اس باریک نقطے کو بھی بہ خوبی سمجھایا ہے کہ جب ایک قوم رسول ہاشمی

تیار ہوجاتی ہے تو اس کا اپنے وطن مالوف سے اور اپنی زبان میں ہونے والی علمی تحقیقات سے عقیدت رکھنا کوئی عیب نہیں ہے، بل کہ یہ مسلم قوم کے اس عالمی قومی نظریے کی بقا کے لیے ازحد ضروری بھی ہے جس نے انھیں ایک قوم بنایا۔ اسی لیے ترکی ہو یا ایران، افغان ہو یا حجاز، فارسی ہو یا عربی، سب ہی اسلام کے گلدستے کے پھول ہیں، ان سب کی عزت وتقدیس ہر مسلمان پر لازم ہے، یہ سب زبانیں اور ارضی خطے، ہر ایک مسلمان کی زبان اور وطن ہیں۔[۱۰۵]

اس طرح ڈاکٹر معین الدین عقیل صاحب کی یہ تصنیف انگریزی کے قارئین تک اقبال کے نظریات کا پس منظر، ان نظریات کی تشکیل اور ان کی وضاحت بہ خوبی پہنچانے میں کام یاب رہی ہے۔

(ج) اقبال: حیات وفکر کے نئے گوشے:[۱۰۶]

ڈاکٹر معین الدین عقیل صاحب کی کتاب اقبال: حیات و فکر کے نئے گوشے میں اقبال کے فکر ونظریے کی توضیح مختلف موضوعات کے تحت کی گئی ہے۔ اس کتاب کا انتساب عبدالحمید کمالی صاحب کے نام کرتے ہوئے ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں آپ فکر وفلسفہ اور اقبالیات جیسے سنجیدہ اور محققانہ موضوعات کو اپنے مطالعے کا حصہ بناتے رہے اور نام ونمود اور شہرت کی خواہش لاحاصل سے بے نیاز رہتے ہوئے ۲۰۱۵ء کو اس دنیا سے رخصت ہوگئے۔ اس کتاب کے معروضات میں ڈاکٹر صاحب اپنی دل چسپیِ مطالعۂ اقبال میں اور اپنی فکری تعمیر وتشکیل میں افکارِ اقبال کی حصہ داری کو ایک بنیادی محرک قرار دیتے ہیں۔ بلاشبہ یہ متحرک تعلق ڈاکٹر صاحب کی تخلیقی اور تصنیفی زندگی میں صداقت، جستجو اور مآخذات کی شہادت کی تلاش کے سبب فکری کمالات تک رسائی پاتی ہے لیکن یہ بھی سچ ہے کہ اقبال کے نظریے اور معنیاتی نظام کے ساتھ ڈاکٹر صاحب کی پرخلوص اور صداقت پر مبنی وابستگی وہم آہنگی نے آپ کے یہاں علمی، جمالیاتی، عالمانہ اور تمدنی قوت کو فروغ دیا ہے۔

ڈاکٹر صاحب کی اس کتاب میں اقبال کے موضوع پر مختلف مقالات ہیں۔ ان مقالات کو ڈاکٹر صاحب نے استدلال، استنباط اور استناد کے ساتھ تحریر کیا، اگرچہ زمانی اعتبار یہ تسلسل کے حامل نہیں رہے، لیکن فکری اعتبار سے اک غیر مشروط ارتباط، ایک اکائی کی صورت لیے ہوئے ہے۔ ''جنوبی ایشیا میں فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید اقبال سے پہلے اور اقبال کے بعد'' کے عنوان کے حامل مقالے میں ڈاکٹر صاحب نے دیگر اکابرینِ فکر وفلسفہ کے خیالات بھی بیان کیے اور ان میں اقبال کی انفرادیت کو مختلف النوع حوالوں سے بیان کیا ہے۔ آپ نے یہ ثابت کرنے میں تمام تر دلائل و براہین سے کام لیا ہے کہ اقبال روایتی اور پس ماندہ خیالات کو رد کرتے ہوئے اجتہاد اور فکرِ نو کی مثبت آفرینی پر یقین رکھتے ہیں۔

یہ درست ہے کہ مجدد الف ثانی ہوں یا شاہ ولی اللہ، احکاماتِ الٰہی اور اعلیٰ اخلاقی اقدار، صریح بنیادوں پر رائج کرنا ان تمام مفکرین وعلمائے دین کا مطمحِ نظر رہا اور کشف و الہام کے بجائے عقل کی اہمیت پیش نظر رہی۔ مولوی چراغ علی اور سید احمد خان کے یہاں بھی اجتہاد کا فلسفہ نظر آتا ہے لیکن یہ بھی درست ہے کہ ''اقبال اپنی فکر کو زیادہ مربوط اور منظم صورت میں پیش کرنے میں کامیاب ہو سکے۔''[۱۰۷]

اس کتاب کا ایک اہم مقالہ اقبال اور جمال الدین افغانی کے فکری ارتباط کا منظر نامہ پیش کرتا ہے۔ ڈاکٹر معین الدین عقیل صاحب کی کتاب ''اقبال اور جدید دنیائے اسلام''[۱۰۸] میں ان دونوں عہد ساز شخصیات کی فکری سطح پر ہم آہنگی اور معاشرت کی تہذیبی زندگی اور ذہنی تشکیل کا مستقل تصور قائم کرنے کا یکساں احساس نہایت مفصل، مربوط اور مدلل انداز میں بیان کیا ہے۔ دونوں شخصیات کے یہاں باہمی ربط و تعلق کے ساتھ ساتھ کہیں فکر کی زیریں لہروں میں اختلاف کی صورت بھی نمایاں ہے۔ ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ ''افغانی کی تحریک اور فکر دراصل مسلمانوں کے ہر ملک میں قومی اور جمہوری عناصر کو تقویت پہنچانے کی ایک کوشش تھی۔۔۔لیکن وطنیت کا جو جواز افغانی کی فکر میں ملتا ہے وہ اقبال کے یہاں نہیں کیوں کہ اقبال کے نزدیک اسلامی اتحاد بجائے خود ایک سیاسی وحدت ہے۔''[۱۰۹]

ڈاکٹر صاحب کا ایک اور مقالہ اسی فکری تسلسل میں ہے جس میں وہ اقبال اور نئے عالمی نظام کے عنوان سے اقبال کے اس طرز فکر کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ اشتراکیت کا نظام ہو یا سرمایہ دارانہ نظام، ہر دو اطلاقی لحاظ سے ناکام و مسترد ہیں۔[۱۱۰] اور اقبال کو دونوں کی ناکامی کا احساس بھی بخوبی تھا اور وہ ایک نئے نظامِ عالم کی تشکیل کی ازحد جستجو رکھتے تھے جو احترامِ آدمیت اور انصاف و مساوات کی منزل کی جانب لے جاتا ہو، اقبال کے نزدیک اس کا مرکز تہران ہوسکتا تھا۔۔۔جس طرح اقوامِ مشرق کے اتحاد کا مرکز انکے خیال میں تہران ہوسکتا تھا اسی طرح مسلمان ملکوں یا جمعیتِ اقوامِ اسلام کا مرکز ان کی نظر میں بیت الحرام یا مکہ المکرمہ کے علاوہ کچھ اور نہ ہوسکتا تھا۔[۱۱۱]

ڈاکٹر صاحب نے اقبال کے اس فکری نظام کے سرے کو نائن الیون کے تاریخ ساز واقعے سے ملا دیا ہے کہ جب اعتدال پسند (Golden Mean) کا خاتمہ ہوا، انتہا پسندی، اجتماعی مجہولیت اور فکر و نظر پر قدغن کے دور کی ابتداء ہوئی، یہی نہیں بل کہ پس ماندہ اقوام میں مرعوبیت، خوف اور مایوسی کی غلامی کا دور دورہ ہوا۔ ڈاکٹر صاحب اپنے تجزیے کو اس نقطۂ نظر سے پیش کرتے ہیں کہ ایسے وقت میں اقبال کی فکر مغربی استعمار کے مقابلے میں حوصلے اور ہمت اور اپنی توانائیوں اور خودی سے آشنائی کا درس بھی دیتی ہے۔

غلامی میں نہ کام آتی ہیں شمشیریں نہ تدبیریں
جو ہو ذوقِ یقیں پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں[۱۱۲]

علامہ اقبال کے خطبۂ الہ آباد کی فکری ونظری حیثیت کے تعین میں ڈاکٹر صاحب نے ان اسباب کا جائزہ لیا ہے کہ جن خطوط پر اقبال نے اپنی فکر کو زمانی اعتبار سے ہم آہنگ کیا، جذباتی رجحانات میں تبدیلی کی کوشش کی اور اخوت، عدالت اور حریتِ فکر وگفتار کو معاشرت کا حصہ بنانے پر زور دیا۔ اقبال کا دور، عالمِ اسلام کے لیے مصائب و ابتلاء کا دور تھا، عالمِ اسلام کے عظیم علمی اور ثقافتی ورثے کی تباہی کا سدِ باب اقبال کے نزدیک اسلام کی حرکی، انقلابی اور علمی وسعتِ نظری کی جملہ توانائیوں کے سبب ہی ممکن تھا اور اخذِ فیض کا یہ عمل اعلیٰ ظرفی اور احساسِ زیاں سے ممکن ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے اس مقالے میں تجزیہ کرتے ہوئے بتایا ہے کہ اسی سبب سے اقبال کے پیغام کا بیش تر حصہ درسِ خود آگاہی، آزادی اور پیغامِ عمل پر مشتمل ہے۔ اقبال نے ایک مایوس، محکوم اور زوال پذیر قوم کو حرکت اور جدوجہد پر مائل کرنے کے لیے اگرچہ اپنی شاعری سے نہایت موثر کام لیا ہے لیکن جہاں کہیں ضرورت محسوس کی، تحریر و تقاریر اور مکاتیب کے ذریعے بھی اپنے مافی الضمیر کو بیان کیا ہے۔ خطبۂ الہ آباد کا ذکر کرتے ہوئے ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ اقبال نے نہایت مدلل انداز میں ہندوستان کے مسلمانوں کے قومی اور سیاسی مسائل کے حل کی بات کی اور محض آزادی نہیں بل کہ ہندوستان میں آزاد اسلامی مملکت کے قیام پر بھی زور دیا۔ خطبۂ الہ آباد کے بعد اقبال وطنی قومیت کے تصور کو یک جنبشِ قلم رد کرتے ہیں اور دنیائے اسلام کے ناقابلِ تقسیم ہونے کا تصور آپ کے شعری و فکری رویوں میں نمایاں صورتوں میں مترشح ہوتا ہے۔

اقبال ایران میں، اس مقالے میں ڈاکٹر صاحب نے ایران میں اقبال کی شخصی وفکری مقام و مرتبے کے تعین کے ادوار کا تذکرہ کرتے ہیں کہ جنوبی ایشیا میں اقبال کی فکر کے عظیم تر اثرات مرتب ہو رہے تھے۔ ایران اس وقت جدیدیت، مغربی طرزِ فکر اور رجحانات کی سطحی سحر انگیزی کو اپنی معاشرت میں جگہ دے رہے تھا۔ اقبال کی فکر کو کچھ ایرانی شعرا جیسے ملک الشعرا، بہار، سعید نفیسی اور مجتبیٰ مینوی نے اپنے مطالعے کا حصہ بنایا۔ اس دور اول میں علی اکبر دہخدا، اصغر حکمت اور منوچہر طالقانی بھی شامل رہے۔ اقبال کے فکری اثرات کے حوالے سے ڈاکٹر صاحب نے دوسرا دور اسے قرار دیا ہے کہ جب ڈاکٹر علی شریعتی نے اقبال کے افکار کو اپنی روشن دماغی کا حصہ بنایا۔ اس ضمن میں علی شریعتی صاحب کی کتاب ''ما و اقبال'' (فارسی) بھی سامنے آئی۔

اقبال کے کتاب ''اسرارِ خودی'' کے ترجمے اور مختلف نسخوں کے تقابلی جائزے کے حوالے سے اپنے تحریر کردہ مقالے میں ڈاکٹر صاحب کہتے ہیں کہ ''مجھے ''اسرارِ خودی'' سے ذاتی طور پر دل چسپی یوں بھی رہی کہ اس کی اولین اشاعت (۱۹۱۵ء) کا ایک نسخہ۔ ۔ ۔ جس پر اقبال کے دستخط بھی موجود ہیں،

میرے ذخیرۂ کتب میں ایک متاعِ خاص کی ایک حیثیت سے محفوظ ہے۔''[۱۱۳] اس مقالے میں ڈاکٹر صاحب نے مختلف نسخوں اور سعید اختر درانی کا تقابلی جائزہ لیتے ہوئے اس حقیقت کی جانب بھی اشارہ کیا کہ ڈاکٹر نکلسن کے ترجمے میں کچھ اغلاط موجود تھیں، اقبال نے اس کی تصحیح بھی کی تھی باوجود اس کے کہ اقبال اپنے استاد نکلسن کے ترجمے کو اپنے لیے باعثِ افتخار خیال کرتے تھے، لیکن ترجمے کے حوالے سے اقبال کا نقطۂ نظر بہت واضح تھا کہ ترجمہ اپنی روح سے الگ کوئی چیزے دیگر معلوم نہ ہو، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ نکلسن کا ترجمہ مغربی دنیا میں اقبال کو متعارف کروانے کا سبب ہوا۔

مطالعۂ اقبال کے ضمنی ماخذ[۱۱۴] میں ڈاکٹر صاحب نے مطالعۂ اقبال کی نہایت وقیع کتب کا ذکر کیا ہے۔ اس مقالے کی اہم بات یہ ہے کہ ان کتب اور رسائل و مقالات جو بہ طور خاص اقبال کے فکر و نظریے کے ضمن میں تحریر کیے گئے، ڈاکٹر صاحب نے ان کتب و ماخذات کو زیادہ اہم اور مستند و وقیع قرار دیا ہے کہ جن کتب کا تعلق راست اقبال کی شخصیت سے نہیں، لیکن ان میں اقبال کی فکر کو موضوع بنایا گیا ہے۔ یہ مضمون ایک مستند حوالہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے جن کتب کا ذکر کیا ہے، وہ زماں و مکاں کے خصائص سے معمور عظیم الشان تخلیقی تجربے کا بھی مظہر ہیں۔ اس ذیل میں خود ڈاکٹر صاحب کی متعدد کتب[۱۱۵] کا حوالہ دیا جا سکتا ہے جو راست اقبال کے موضوع پر نہیں ہیں، لیکن اقبال کی شخصی تشریح و تعبیر اور ان کے افکار و اشعار کی سیاسی، فکری، نظریاتی اور قومی تعبیرات کو جو جنوبی ایشیا، بالخصوص مشرق اور جدید دنیا، کی دانش ورانہ روایت سے متعلق ہیں، مسلمہ اور مدلل بنیادوں پر ثابت کرتی ہیں۔

دیگر مقالات جو اقبال کے موضوع سے متعلق ہیں، ان میں ''کلیاتِ اقبال کے اولین مرتب عبدالرازق راشد''، ''اقبال کی ایک پرستار بیگم سیدہ اختر حیدر آبادی''[۱۱۶] ''اقبال کے تین نوادر''، ''ہمارا نصابِ تعلیم اور فکرِ اقبال کے تقاضے''، ''اقبالیاتی مکاتیب بنام ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی''، ''اقبال کے جاپانی تراجم''، ''تصورِ پاکستان: علامہ اقبال پر اعتراضات کا جائزہ''، ''محسناتِ شعرِ اقبال: شعر اقبال میں علمِ بیان و بدیع''، ''حیاتِ اقبال کے چند مخفی گوشے''، ''اقبالیاتِ مہر''، ''اقبال: شاعری اور فکر و مقام''، ''اقبال، یہودیت اور جمہوریت''، ''پیر و اقبال: میر نیرنگ''[۱۱۷] ''فروغِ بادۂ اقبال: ماہر القادری''، ''اقبال پر اولین کتاب کے مصنف احمد دین کی ایک نادر تصنیف'' شامل ہیں۔ اقبال کی شاعری میں موجود فکر کا ایک مکمل نظام موجود ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے بھی اس فکری نظام کی روایت کے تسلسل میں نہایت وقعت کے ساتھ اقبال کے شعری و فکری مفاہیم کو اس کے ممکنہ مرتبے تک رسائی دی ہے۔

حوالہ جات وحواشی

۱- صراطِ مستقیم کا یہ فلسفہ اقبال کے یہاں محض احکامِ شریعہ تک محدود نہ تھا بل کہ فکری، قومی، سیاسی اور نظریاتی بنیادوں میں جادۂ راست وصریح کی تلاش تھی۔

۲- مطالعہ کیجیے: مارٹن لوتھر کا نظریۂ اصلاحِ مسیحیت

۳- طبع اول، مکتبہ تعمیر انسانیت، ۱۹۸۶ء، لاہور

۴- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، مشمولہ ''پیش لفظ'' بہ عنوان ''معروضات''، ۱۹۸۶ء، ص ۱۳۔

۵- ایضاً، ص ۱۴-۱۳ ۶- ایضاً، ص ۱۴ ۷- ایضاً، ص ۳۷-۳۶

۸- ایضاً، ص ۳۸ ۹- ایضاً، ص ۳۹

۱۰- ایضاً، ص ۴۲؛ اور حرف اقبال، ص ۱۴۸۔

۱۱- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، ص ۴۳

۱۲- ایضاً، ص ۴۳ ۱۳- ایضاً، ص ۴۵ ۱۴- ایضاً، ص ۴۹

۱۵- ایضاً، ص ۶۱ ۱۶- ایضاً، ص ۷۳

۱۷- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، ص ۷۴

۱۸- قادر، ڈاکٹر سی-اے، *Freedom and Responsibility*، ص ۱۷، مشمولہ 24th Session، Pakistan Philosophical Congres s Proceeding۔

۱۹- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، ص ۶۷

۲۰- کامو، البیغ، ۱۹۴۲ء، *Le Mythe de Sisyphe*، انگریزی ترجمہ *The Myth of Sisyphus* از، جسٹن او برائن، اردو ترجمہ ''خودکشی'' از، ارشاد احمد مغل، سن اشاعت ۲۰۱۳ء، ص ۱۱۳، لاہور، بک ہوم۔

۲۱- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، ص ۶۸؛ رسل، برٹرینڈ، *A History of Western Philosophy*، ص ۷۹۳ اور ۸۰۴۔

۲۲- کامو، البیغ، ۱۹۵۶ء، *L'Homme Révolté*، انگریزی ترجمہ *The Rebel* از، انتھونی باور، نیویارک، الفریڈ اے نوپف ان کارپوریشن۔

۲۳- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، ص ۶۹

۲۴- تصنیف مذکور، ص ۷۰؛ اور ''خطبات''، ص ۶۶-۶۴

۲۵- عقیل، ''اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات''، ص ۷۲-۷۱

۲۶- رامپوری، تصور بشر اور اقبال کا مردِ مومن، ۱۹۷۹ء، ص ۵،

۲۷- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، ص ۷۳

۲۸- ایضاً، ص ۹۴۔ اور اسی طرح، ''اسرار و رموز کا کوئی شعر ایسا نہیں جسے شاہ ولی اللہ یا شاہ اسمٰعیل شہید نہ لکھ سکتے ہوں''

بہ حوالہ شیخ محمد اکرام، ''موج کوثر''، ص ۳۴۴۔ ۲۹- ایضاً، ص ۹۹

۳۰- تفصیلی جائزے کے لیے انصاری، ظفر اسحاق، The Sanusi Movement، مشمولہ *Proceedings of the First International Conference of Historians of Asia*، ص ۱۵۲-۱۲۹

۳۱- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، ص ۱۰۱

۳۲- ظفر اسحاق، The Sanusi Movement، ص ۱۳۶-۱۳۵

۳۳- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، ص ۱۰۳

۳۴- ایضاً، ص ۱۰۴-۱۰۳؛ اور اقبال، ''خطبات، و نیز جا بہ جا

۳۵- اقبال کی تصنیف اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل میں ص ۱۸۵ پر اور دیگر جگہوں پر ان خیالات کا اظہار ملتا ہے۔

۳۶- ڈاکٹر صاحب نے اپنی زیر نظر کتاب میں اس کا حوالہ دیا ہے کہ: اقبال کے ''خطبات'' میں ص ۱۳، اور متعدد صفحات پر ان خیالات کا اظہار ہوا ہے۔

۳۷- ڈاکٹر صاحب نے نہایت وضاحت اور مختلف حوالوں و استناد کے ساتھ یہ بیان کیا ہے کہ: علی گڑھ تحریک محض سرزمینِ علی گڑھ پر ہی واقع نہ ہوئی، بل کہ: یہ ایک فکری تحریک تھی جس نے برعظیم پاک و ہند کی سرزمین پر سوادِ اعظم کو متاثر و قائل کیا۔

۳۸- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، ص ۱۱۰

۳۹- ایضاً، ص ۱۱۱-۱۱۰؛ اور حالی، الطاف حسین، حیات جاوید، جلد ۱، ص ۱۱۲

۴۰- سرسید کے یہ بیانات انھوں نے لکھنؤ میں ۲۸ / دسمبر ۱۸۸۷ء کو اور میرٹھ میں ۱۶ / مارچ ۱۸۸۸ء کو دیے تھے، مشمولہ تصنیف مذکور، ص ۱۱۱؛ اور خان، سید احمد، مکمل لکچرز و اسپیچز، ص ۳۷۶، ص ۳۶۹، ص ۳۶۱، ص ۳۴۵

۴۱- ڈاکٹر صاحب نے سرسید احمد خان کے نظریے کا جائزہ زمانی تقسیم کے ساتھ کیا ہے جو ماضی، حال اور مستقبل میں مسلمانانِ برعظیم کے مقدر کے مسائل تھے اور سرسید احمد خان تعلیمی، قومی، مذہبی اور اصلاحی نوعیت کا ایک سپر اسٹرکچر تعمیر کرنا چاہتے تھے۔ ان صفحات میں سرسید کی ان ہی خدمات کا جائزہ بہ نظر غائر ڈاکٹر صاحب نے لیا ہے۔ ملاحظہ کیجیے: عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، ص ۱۱۲-۱۱۰

۴۲- قریشی، ڈاکٹر اشتیاق حسین، ملت اسلامیہ، ص ۳۱۹

۴۳- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، ص ۱۱۵

۴۴- ایضاً، ص ۱۱۹

۴۵- تفصیلات کے لیے ملاحظہ کیجیے: حسین، ڈاکٹر اشفاق، ۱۹۷۴ء، اقبال اور انسان، ص ۸۹؛ و نیز رامپوری، ڈاکٹر حاتم، تصور شر اور اقبال کا مرد مومن، ص ۱۰۵، حیدرآباد، آندھرا پردیش ساہتیہ اکادمی

۴۶- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، ص ۱۲۱-۱۲۰،

۴۷- ملاحظہ کیجیے تصنیف مذکور، ص ۱۲۶-۱۲۰؛ اس تحریک کے باب میں ڈاکٹر صاحب نے متعدد جگہ اس بات کا اظہار کیا ہے۔

۴۸- ایضاً،ص ۱۳۰ ۴۹- ایضاً،ص ۱۳۶ ۵۰- ایضاً،ص ۱۳۸

۵۱- ایضاً،ص ۱۳۸؛ آزاد، ابوالکلام، عظیم شخصیتیں، ص ۸۷؛ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، جلد ۷، ص ۳۷۴۔ ڈاکٹر صاحب نے تفصیل کے لیے قاضی عبدالغفار کی کتاب آثار جمال الدین افغانی کے متعدد ابواب کا ذکر کیا ہے۔ ۵۱- ایضاً،ص ۱۴۹

۵۳- ایضاً؛ و نیز اقبال، خلافت اسلامیہ، ص ۹۴ و بعدہٗ

۵۴- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، ص ۱۴۹؛ و نیز ''خطبات''، ص ۱۴۵، ۱۵۴

۵۵- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، ص ۱۵۱

۵۶- اقبال اور افغانی، دونوں نے قرآن حکیم کی تعلیمات کو زمانی اعتبار سے مسلسل اور اصلاح کا ذریعہ قرار دیا ہے۔

۵۷- افغانی، مقالات جمالیہ، ۱۳۱۳ھ، ص ۱۵۷-۱۵۶، تہران، بہ حوالہ عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، ص ۱۵۶

۵۸- قریشی، سمیع اللہ، ۱۹۷۷ء، ''فلسفۂ وجودیت اور اقبال''، مشمولہ اقبال ریویو، ادارت: غلام مصطفیٰ تبسم، جنوری ۱۹۷۷ء، ص ۹۱-۹۰، لاہور، اقبال اکادمی پاکستان۔

۵۹- قرآن حکیم، سورۂ آل عمران (ترجمہ)، آیت نمبر ۱۲، بہ حوالہ عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، ص ۱۶۳

۶۰- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، ص ۱۶۴

۶۱- ایضاً، ص ۱۶۷-۱۶۶؛ ڈاکٹر صاحب نے اس کا تفصیلی جائزہ پیش کیا ہے اور بہ طور حوالہ خالدہ ادیب خانم صاحبہ کی تصنیف ''ترکی میں مشرق و مغرب کی کش مکش''، ابوالحسن ندوی صاحب کی کتاب انسانی دنیا پر مسلمانوں کے عروج کا و زوال کا اثر اور اسمتھ کی کتاب *Islam in Modern Histroy* سے حوالے پیش کیے ہیں۔

۶۲- عقیل، ''اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات''، ص ۱۸۰۔ ڈاکٹر صاحب نے اس بات میں نہایت تفصیل کے ساتھ تحریک خلافت، برطانوی سازشیں، مصر وغیرہ کے حالات، شاہ ولی اللہ کے خیالات، تحریکِ اتحاد اسلامی کے ذیل میں اور ریشمی رومال تحریک وغیرہ کا بھی جائزہ فکری، سیاسی و عمل بنیادوں پر کیا ہے۔ ان میں متعدد نایاب کتب سے حوالہ جات اخذ کیے گئے ہیں جن میں اردو اور انگریزی کی کتب یکساں طور پر شامل ہیں۔

۶۳- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، ص ۱۸۹؛ و نیز ڈاکٹر قاضی عبدالمجید، اقبال، مرتبہ مولوی عبدالحق، ص ۱۹۰۔

۶۴- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، ص ۱۹۰-۱۸۹

۶۵- ایضاً،ص ۱۹۰ ۶۶- ایضاً،ص ۱۹۱ ۶۷- ایضاً،ص ۲۰۵

۶۸- ایضاً؛ و نیز اقبال، حرفِ اقبال، ص ۱۵۳-۱۵۲

۶۹- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، ص ۲۰۸

۷۰- ایضاً ۷۱- ایضاً،ص ۲۰۹

۷۲- ایضاً؛ نیز ٹائن بی، آرنلڈ جے، ۱۹۲۵ء، *Survery of International Affairs*، ص ۴۹

۷۳- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، ص ۲۱۰؛ ونیز ے، لینی ایس، Iqbal: His Life and Times، ص ۱۴۶

۷۴- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، ص ۲۱۱؛ ونیز اقبال، اقبال نامہ، جلد ۱، ص ۱۵۸

۷۵- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، ص ۲۱۱

۷۶- ایضاً، ص ۲۱۳ ۷۷- ایضاً، ص ۲۱۴

۷۸- ایضاً، ص ۲۲۰-۲۱۹؛ یہ تینوں متمائز نقاط اقبال نے ایک اقتباس کی صورت میں پیش کیے ہیں۔ ''تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'' میں یہ وضاحت کرنے کے ساتھ ساتھ اقبال نتائج کے اعتبار سے ان خیالات کا اظہار بھی کرتے ہیں کہ: عالم گیر خلافت کا تخیل عملی صورت اختیار کرنے سے قاصر رہا۔

۷۹- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، ص ۲۲۰؛ ونیز حرف اقبال، ص ۱۵۱، ۱۵۳ وغیرہ۔ ہندوستان میں خلافت کے خاتمے پر تقریباً یہی ردعمل اقبال کے علاوہ خدا بخش (ایچ-اے-آر-گب، Wither Islam، ص ۲۵۲) اور مولوی برکت اللہ بھوپالی (The Khilafat، ص ۱۲) کا بھی رہا۔

۸۰- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، ص ۲۷۸۔ ڈاکٹر صاحب نے یہ مصرع بھی بہ طور خاص درج کیا ہے۔ ؎ خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے۔

۸۱- ایضاً۔ ڈاکٹر صاحب نے ''انگریزی تحریریں''، ص ۵۹-۵۸ کا حوالہ دیا ہے۔

۸۲- ایضاً، ص ۲۸۱، مشمولہ حواشی نمبر ۱۴۳

۸۳- اقبال نے یہ بات کئی جگہوں پر بیان کی، جیسے ۲۴/نومبر ۱۹۲۳ء کو ایک مکتوب بنام سید محمد سعید الدین جعفری (مشمولہ ''خطوط اقبال''، ص ۱۶۵) میں آپ نے یہی فرمایا؛ بہ حوالہ تصنیف مذکور، ص ۲۷۹، مشمولہ حواشی نمبر ۱۴۷۔

۸۴- ایضاً، ص ۳۲۴ ۸۵- ایضاً، ص ۳۳۴

۸۶- ایضاً، ص ۳۴۹۔ ڈاکٹر صاحب نے یہ الفاظ خطوطِ اقبال سے اخذ کیے ہیں جو اقبال نے زمیندار اخبار کے مدیر کے نام مفصل تردیدی خط میں تحریر کیے تھے۔

۸۷- ایضاً، ص ۳۵۲۔ ڈاکٹر صاحب نے اقبال کے الفاظ من وعن پیش کیے ہیں کہ ''میرے نزدیک تاریخِ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے''، بہ حوالہ مکتوب بہ نام خواجہ غلام السیدین، مؤرخہ ۱۷/اکتوبر ۱۹۳۶ء، مشمولہ اقبال نامہ، جلد ۱، ص ۳۱۹-۳۱۸

۸۸- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات، ص ۳۶۶

۸۹- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، *Iqbal: Finite to Infinite - Evolution of the Concept of Islamic Nationalism in British India*، طبع اول ۱۹۸۳ء، طبع دوم ۲۰۰۸ء، لاہور، اقبال اکادمی پاکستان۔

۹۰- ایضاً، ص ۱۸-۱۷؛ ونیز روزن تھل، ۱۹۶۵ء، ص ۱۲۳-۱۲۱؛ ونیز حورانی، ۱۹۴۵ء، ص ۲۶۸؛ ونیز ہائیم، Arab Nationalism، مشمولہ Introduction۔

۹۱- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، *Iqbal: Finite to Infinite - Evolution of the Concept of Islamic*

Nationalism in British India، ص ۱۹۔

۹۲- ایضاً، ص ۲۶ ۹۳- ایضاً، ص ۳۰

۹۴- پاکستانی جدیدیت پر ایک تحقیقی مطالعہ: اختر، محمد ذیشان، ۲۰۲۱ء، *Modernity in Pakistan: Fantastic Roots and Where to Find Them*، ص ۴۰-۲۳، مشمولہ تحصیل، شمارہ ۹، جولائی-دسمبر ۲۰۲۱ء، کراچی، اسلامک ریسرچ اکیڈمی۔

۹۵- ملاحظہ کیجیے: لیوس، پیری کلس، *The Cambridge Companion to European Modernism* کیمبرج یونیورسٹی پریس، ۲۰۱۱ء۔

۹۶- ایضاً، ص ۲۴۷، مشمولہ Turkey از نرجس ایرترک۔ ۹۷- ایضاً، ص ۲۴۸

۹۸- ملاحظہ کیجیے: پاموک، اورحان، ''سرخ میرا نام''، اردو ترجمہ: ہما انور، لاہور، جمہوری پبلیکیشنز، ۲۰۱۷ء۔

۹۹- لیوس، پیری کلس، *The Cambridge Companion to European Modernism*، ۲۰۱۱ء، ص ۲۴۹-۲۴۸، کیمبرج یونیورسٹی پریس۔

۱۰۰- نرجس ایرترک (Nergis Ertürk)، ایسوسی ایٹ پروفیسر برائے تقابلی ادب، پنسلوانیا اسٹیٹ یونیورسٹی؛ ونیز ایرترک، نرجس، Turkey، مشمولہ *The Cambridge Companion to European Modernism*، ۲۰۱۱ء، ص ۲۵۹-۲۴۷، کیمبرج یونیورسٹی پریس۔ ۱۰۱- ایضاً، ص ۲۴۹

۱۰۲- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، *Iqbal: Finite to Infinite - Evolution of the Concept of Islamic Nationalism in British India*، ص ۴۸

۱۰۳- ایضاً، ص ۵۲ ۱۰۴- ایضاً، ص ۵۸ ۱۰۵- ایضاً، ص ۶۲

۱۰۶- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال: حیات و فکر کے نئے گوشے، نشریات، لاہور، ۲۰۱۶ء

۱۰۷- ایضاً، ص ۱۴

۱۰۸- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال اور جدید دنیائے اسلام: مسائل، افکار اور تحریکات

۱۰۹- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اقبال: حیات و فکر کے نئے گوشے، ص ۷۷

۱۱۰- اقبال کے یہ خیالات ان کے خطوط میں نظر آتے ہیں جن کا حوالہ ڈاکٹر صاحب نے تصنیف مذکور، ص ۸۷ میں دیا ہے۔

۱۱۱- ایضاً، ص ۸۹-۸۷ ۱۱۲- ایضاً، ص ۸۸

۱۱۳- ایضاً، ص ۱۴۴ ۱۱۴- ایضاً، ص ۹۸

۱۱۵- ملاحظہ کیجیے ڈاکٹر معین الدین عقیل صاحب کی دیگر کتب تحریک آزادی میں اردو کا حصہ، جہات جہدِ آزادی، مسلمانوں کی جدوجہد آزادی وغیرہ۔

۱۱۶- عقیل، ڈاکٹر معین الدین، اختر و اقبال: تضمین بر کلام اقبال، لاہور، دارالنعمان، ۲۰۱۷ء

۱۱۷- تفصیل کے لیے غلام بھیک نیرنگ پر ڈاکٹر معین الدین عقیل صاحب کی نہایت جامع اور مستند کتاب ''کلام نیرنگ کا مطالعہ ملاحظہ کیجیے: عقیل، ڈاکٹر معین الدین، کلام نیرنگ، اشاعتِ سوم (مع غیر مدون کلام)، کراچی، مکتبہ اسلوب