اقبالیات

کشمیری مصنفین نمبر

جلد نمبر ۵۵	جنوری-مارچ ۲۰۱۴ء	شمارہ نمبر ا

سرپرست: عرفان صدیقی

(مشیر وزیر اعظم برائے قومی تاریخ وادبی ورثہ-صدر اقبال اکادمی پاکستان)

رئیس ادارت: محمد سہیل مفتی

مدیر: ڈاکٹر طاہر حمید تنولی

نائب مدیر: ارشاد الرحمٰن

مجلس ادارت

پروفیسر فتح محمد ملک، افتخار عارف، ڈاکٹر عبد الخالق، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر خورشید رضوی، ڈاکٹر معین نظامی، ڈاکٹر نعیم احمد، ڈاکٹر تحسین فراقی، ڈاکٹر رؤف پاریکھ، ڈاکٹر شاہد اقبال کامران، ڈاکٹر خالد ندیم، ڈاکٹر بقائی ماکان (ایران)، ڈاکٹر ابراہیم محمد ابراہیم (مصر)، سویامانے یاسر (جاپان)، ڈاکٹر خلیل طوق آر (ترکی)، ڈاکٹر عبدالحق (بھارت)

مجلس مشاورت

منیب اقبال، بیرسٹر ظفر اللہ خان، ڈاکٹر عبد الغفار سومرو، ڈاکٹر محمد اکرم اکرام، ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا، ڈاکٹر معین الدین عقیل، ڈاکٹر عبد الرؤف رفیقی، ڈاکٹر ایوب صابر، ڈاکٹر سلیم اختر، ڈاکٹر سید جاوید اقبال، ڈاکٹر محمد عمر میمن (امریکہ)، ڈاکٹر کرسٹینا اوسٹرہیلڈ (جرمنی)، ڈاکٹر مستنصر میر (امریکہ)، ڈاکٹر جلال سوئیدان (ترکی)، ڈاکٹر تاش میرزا (ازبکستان)، ڈاکٹر عبدالکلام قاسمی (بھارت)

اقبال اکادمی پاکستان

مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان کی رائے تصور نہ کی جائے۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی، مثلاً: اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، آثاریات وغیرہ۔

سالانہ: دوشمارے اقبالیات (جنوری، جولائی) دوشمارے Iqbal Review (اپریل، اکتوبر)

ISSN: 0021-0773

اقبالیات جنوری - مارچ ۲۰۱۴ء - طباعت: مئی ۲۰۱۶ء

بدل اشتراک

پاکستان (مع محصول ڈاک)	فی شمارہ: -/۳۰ روپے	سالانہ: -/۱۰۰ روپے
بیرون پاکستان (مع محصول ڈاک)	فی شمارہ: ۶ امریکی ڈالر	سالانہ: ۱۲۰ امریکی ڈالر

☆☆☆

تمام مقالات اس پتے پر بھجوائیں

اقبال اکادمی پاکستان

(حکومتِ پاکستان)

چھٹی منزل، ایوانِ اقبال، ایجرٹن روڈ، لاہور

Tel: [+92-42] 3631-4510
[+92-42] 9920-3573
Fax: [+92-42] 3631-4496
Email: info@iap.gov.pk
Website: www.allamaiqbal.com

مندرجات

اقبال کا تصورِ اجتہاد - اثرات و تسلسل	ڈاکٹر مشتاق احمد گنائی	۵
عشق رسالت مآبؐ، اخلاق اور علامہ اقبال	ڈاکٹر علی محمد بھٹ	۲۱
فکرِ اقبال میں زمان و مکان کی اہمیت	ایس۔ اقبال قریشی	۳۳
اقبال کا نظریہ سیاست	ڈاکٹر پیر نصیر احمد	۳۹
کلام اقبال میں معاشی افکار	ڈاکٹر علی محمد	۵۳
اقبال اور رجال کشمیر	ڈاکٹر محمد صابر آفاقی	۶۷
مسئلہ تصوف - اسلامی تہذیب و تمدن اور فکر اقبال کے آئینے میں	ڈاکٹر مشتاق احمد گنائی	۷۳
پروفیسر بشیر احمد نحوی کی اقبال شناسی نظریہ تصوف کے تناظر میں	گلزار احمد ڈار	۸۷
رسالة الخلود أو جاويد نامه إحدى إبداعات إقبال	ڈاکٹر فیض اللہ	۹۳
اقبالیاتی ادب	حسنین عباس	۱۱۵

قلمی معاونین

ڈاکٹر مشتاق احمد گنائی	اسسٹنٹ پروفیسر، اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سرینگر
ڈاکٹر علی محمد بھٹ	اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، آئی یو ایس ٹی، عوانتی پورہ، پلواما، سرینگر، جموں وکشمیر۱۹۲۱۲۲
ایس-اقبال قریشی	ٹیچنگ اسسٹنٹ، اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، سرینگر
ڈاکٹر پیر نصیر احمد	اسسٹنٹ کنٹرولر امتحانات، کشمیر یونیورسٹی، سرینگر
ڈاکٹر علی محمد	انچارج اسلامک ریسرچ اکیڈمی، براکپورہ، اسلام آباد، اننت ناگ، جموں وکشمیر، ۱۹۲۲۰۱
ڈاکٹر محمد صابر آفاقی	پوسٹ بکس نمبر ۹، ۲۵۳-لوئر پلاٹ، مظفر آباد، آزاد کشمیر
گلزار احمد ڈار	جبل پورہ، بیج بہارہ، اننت ناگ، جموں وکشمیر۱۹۲۱۲۴
ڈاکٹر فیض اللہ	گاؤں ہزاری، تحصیل وڈاکخانہ برنالہ، ضلع بھمبر، آزاد کشمیر

اقبال کا تصورِ اجتہاد- اثرات و تسلسل

ڈاکٹر مشتاق احمد گنائی

علامہ اقبال بیسویں صدی کے عظیم المرتبت اسلامی مفکر ہیں۔ آپ ملت مسلمہ کی زبوں حالی اور اضمحلال کے خاتمے کے لیے نئے طرزِ فکر و عمل کے زبردست خواہاں تھے جو قرآن وسنت کی روح کے مطابق ہو۔ قرآن حکیم کو شاہِ کلید قرار دیتے ہوئے آپ اسے ایک زندہ و پائندہ حقیقت جان کر اس کی تعلیمات کو لازوال قرار دیتے ہیں۔ انھی عوامل کی بنا پر آپ اجتہاد پر کافی زور دیتے رہے تا کہ قرآن وسنت کی حرکی اور زندہ تشریح و توضیح کر کے زمانۂ جدید کے سیاسی، ثقافتی، عمرانی، تعلیمی اور معاشی تقاضوں سے ہم آہنگ بنایا جائے۔ انھی تقاضوں کی تکمیل کے لیے اقبالؒ نے خطبات پیش کیے جو تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ کے نام سے ترجمہ ہو کر سامنے آئے۔

عصر جدید میں اجتہاد کے حوالے سے اُن کی مربوط و مدلل فکر اسلامی انھی خطبات میں نمایاں نظر آتی ہے۔ انھی وجوہات کی بنا پر سید ظفر الحسن اقبالؒ کے ان خطبات کو نہ صرف عظیم اصولوں کی شان دار تشریح قرار دیتے ہیں بلکہ علمائے وقت کے لیے ان لیکچرز کو 'معنی خیز ذہنی تحریک' (Pregnant Suggestions) کا نام دیتے ہیں۔[1]

اسلام کے وسیع و عمیق مطالعے سے اقبالؒ کو ایسی وسعتِ قلبی نصیب ہوئی تھی کہ انھیں جہاں اور جس فلسفے میں بھی کوئی خوبی نظر آتی تھی وہ اسے نوعِ انسانیت کا مشترکہ ورثہ جان کر بغیر کسی ہچکچاہٹ کے اپنا لیتے تھے۔ فکر اقبال کی اسی وسعت کے تناظر میں سید وحید الدین کہتے ہیں:

> اقبال کا مخصوص اندازِ فکر یہ ہے کہ وہ ایک طرف تو مغربی فکر سے پورا فائدہ اٹھاتے ہیں لیکن مغربی فکر پر تکیہ کر کے نہیں بیٹھتے بلکہ قرآنی بصیرتوں سے اس کی تصحیح اور تکمیل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ قرآن حکیم نے عالمِ خلق کو عالمِ امر سے ممتاز کیا ہے۔ وہ فکر کے نئے راستے کھولتا ہے۔[2]

عبد المغنی علامہ اقبال کی اجتہادی کاوشوں کا اعتراف کرتے ہوئے کہتے ہیں:

اقبال کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اجتہاد واعتماد کے ساتھ حکمائے مشرق اور فلاسفۂ مغرب کے قدیم وجدید نظریاتِ خرد کو قرآن کے اصولِ دانش کی کسوٹی پر پرکھ کر فکر انسانی کے مسلسل ارتقا کا سراغ لگایا ہے اور اس طرح ایک ایسا مربوط نظامِ فکر ترتیب دیا ہے جو جامع، وسیع، عمیق اور نتیجہ خیز ہے۔ یونان اور روم کے خیالات پر عرب وعجم کی تنقیدات سے یورپ اور امریکہ کے انکشافات و ایجادات تک کا احاطہ کر کے اقبال نے نہایت اہم موضوعات پر انسانی تصورات کی ایک مستند ومؤثر روداد بہت ہی دلچسپ اور بصیرت افروز انداز سے مرتب کی ہے۔[۳]

اقبال اسلامی تعلیمات کو جدید علوم وفنون کی مدد سے نفسیاتی اور فلسفیانہ طور پر پیش کرنے کی ضرورت پر ہمیشہ زور دیتے رہے۔ خطبات رقم کرنے کی غرض وغایت بیان کرتے ہوئے آپ کہتے ہیں:

> ان حالات میں (یعنی موجودہ حالات میں) مذہبی حقائق کی سائنٹیفک تعبیر فطری معلوم ہوتی ہے۔ ان خطبات میں مَیں نے اسلام کی فلسفیانہ روایات اور انسانی علم کے مختلف شعبوں میں پیش آنے والی حالیہ ترقیوں کو مدنظر رکھتے ہوئے، مسلمانوں کے مذہبی فلسفے کی تشکیل جدید کی جُزوی طور پر کوشش کی ہے۔ موجودہ دور اس کام کے لیے بالکل ساز گار ہے۔[۴]

درحقیقت اقبال مغربی تہذیب وتمدن کے بڑھتے ہوئے اثر ونفوذ کو روکنے کے لیے، جدید ذرائع و وسائل کی ضرورت کو شدت سے محسوس کرتے تھے۔ اس لیے انھیں اس حقیقت کا زبردست احساس رہا ہے کہ اسلام چونکہ ایک انقلابی تحریک ہے، لہٰذا یہ تمام نظامِ حیات پر ہر زمان ومکان کے مطابق قابلِ عمل ہے۔ لیکن برسوں کے جمود وانجماد نے مسلمانوں کے قلوب کو مضمحل کر دیا ہے اس لیے ضرورت اس امر کی ہے کہ اسلام کو جدید فکر ونظر میں پیش کیا جائے، تاکہ ایک بار پھر یہ سسکتی ہوئی انسانیت کے دل ودماغ کو اپنی ضیا پاشی سے منور کر دے۔ اسی لیے آپ تقلید وجمود کے بجائے اجتہاد پر زور دیتے رہے۔ تاہم ان کی یہ پیش رفت سست اور دھیمی پڑ گئی تھی۔ اس کا ایک بڑا سبب قدامت پسند طبقے کا خوف اور عدمِ اعتماد ہے جو اجتہاد کے بجائے تقلید کو بہتر سمجھتا ہے۔[۵]

علامہ اقبال اجتہاد کے بارے میں بے حد سنجیدہ، محتاط فکر ونظر اور حزم واحتیاط سے سوچ بچار کرتے رہے۔ بالآخر آپ نے لاہور میں ۱۹۲۴ء میں انتہائی نازک موقعے پر اپنا خطبۂ اجتہاد پیش کیا جب کہ تنسیخِ خلافت کے واقعے کو ابھی صرف چھ ماہ ہوئے تھے۔ برصغیر کے مسلمانوں کے لیے تنسیخ خلافت کا صدمہ ناقابل برداشت تھا۔ تحریک خلافت بھی ابھی جاری تھی۔ ان حالات میں تنسیخ خلافت کی حمایت اور اسے اجتہادی عمل قرار دینا اقبال کی اولوالعزمی کا اظہار ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ دراصل اُس ساری صورتِ حال کو پوری طرح سمجھنے کے لیے، اس وقت کے سیاسی اور تاریخی پسِ منظر کو مدنظر رکھنا نہایت ضروری ہے۔

مصطفیٰ کمال اتاترک نے جب ''خلافتِ اسلامیہ'' کا ادارہ جو ''خلافت عثمانیہ'' کے نام سے ملقب تھا، ختم کر دیا تو اقبالؒ نے بھی اولین ردِ عمل ظاہر کرتے ہوئے کہا:

چاک کر دی ترکِ ناداں نے خلافت کی قبا
سادگی مسلم کی دیکھ، اوروں کی عیّاری بھی دیکھ[۶]

علامہ نے تجویز کیا کہ پہلے مسلمان ممالک غلامی سے نجات حاصل کریں اور اپنے اپنے علاقوں میں اپنے پاؤں پر کھڑے ہونے کی اہلیت پیدا کریں، اس کے بعد اسلامی کامن ویلتھ قسم کی کوئی شے وجود میں آ سکے گی۔ اسی لیے علامہ اقبال نے ترکوں کے ''تجدد'' کو اس وقت نیک فال جانا اور چاہا کہ دیگر مسلم معاشرے بھی اپنے اپنے سرمایۂ فقہ و قانون کو کھنگالیں۔ سعید اکبر آبادی اقبال کے اس رویے کے متعلق بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں:

علامہ صرف مسلمانوں کا نہیں بلکہ دنیا کے تمام انسانوں کا درد و غم اپنے دل میں رکھتے تھے۔ اس بنا پر جب وہ دیکھتے تھے کہ اقوام شرق و غرب سب پر ایک قسم کا سکونِ مرگ طاری ہے تو طبعی طور پر ان کو بڑا صدمہ اور رنج ہوتا تھا۔[۷]

یہی وجہ ہے کہ جب اقبال نے ترکی میں جمود اور سکونِ مرگ کے برخلاف انقلاب اور تبدیلی کے آثار دیکھے تو اس پر خوش ہو گئے کہ چلو حرکت و عمل کا آغاز تو ہو گیا۔ وہ غلط عمل کو بے عملی پر ترجیح دیتے تھے، کیونکہ بے عملی میں موت مضمر ہے۔ پیام مشرق میں آپ کہتے ہیں:

تراش از تیشۂ خود جادۂ خویش
براہ دیگراں زیستن عذاب است
گر از دستِ تو کارِ نادر آید
گناہے ہم اگر باشد ثواب است[۸]

جب یورپ میں فاشزم کی ایک حرکت مسولینی کی شکل میں پیدا ہوئی اور سنٹرل ایشیا میں کمیونزم اور سوشلزم کا دھما کا خیز انقلابِ روس کی صورت میں پیدا ہوا، تو اقبال ادھر بھی متوجہ ہو گئے اور اسے بہ نظر استحسان دیکھنے لگے لیکن اُن کا یہ فوری تاثر ہوتا تھا۔ سعید اکبر آبادی اس بارے میں بھی بحث جاری رکھتے ہوئے کہتے ہیں:

وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ جب یہ (انقلابی) تحریکیں اپنے مضمرات اور مقاصد کے ساتھ آگے بڑھتیں اور اپنے اصل رنگ و روپ میں نمایاں ہوتیں تو علامہ تنقید کے نشتر سے ان پر عملِ جراحی کرتے اور ان کا کھرا کھوٹا سب دنیا کے سامنے پیش کر دیتے۔ پس یہی معاملہ ترکی میں ضیا کی شاعری اور کمال اتاترک کی

اصلاحات کے ساتھ پیش آیا۔ اس لیے کسی تحریک سے متعلق علامہ اقبال کی اصل رائے وہ ہے جو اس تحریک کے نشیب و فراز کو جانچنے اور پرکھنے کے بعد بالکل اخیر میں ظاہر کی ہے نہ کہ وہ جس کا اظہار تحریک کے بالکل آغاز میں کیا ہے۔[9]

مصطفیٰ کمال اتاترک سے اقبال نے جو امیدیں وابستہ کر رکھی تھیں وہ پوری نہ ہوئیں کیونکہ اس نے قدم قدم پر مغربی تہذیب و تمدن کی اندھی تقلید جاری رکھی جس سے اسلامی اقدار پر شدید ضربیں پڑنے لگیں۔ اقبال اس وجہ سے کمال اتاترک سے بددل ہو گئے اور انھوں نے جاوید نامہ، بالِ جبریل اور ضربِ کلیم وغیرہ میں ان کی مذمت کی۔ چنانچہ ضربِ کلیم میں آپ مصطفیٰ کمال کو تجلّیِ افرنگ قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں:

ترا وجود سراپا تجلّیِ افرنگ
کہ تُو وہاں کے عمارت گروں کی ہے تعمیر
مگر یہ پیکرِ خاکی خودی سے ہے خالی
فقط نیام ہے تُو، زرنگار و بے شمشیر[10]

دوسری جگہ اتاترک کو خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں:

لادینی و لاطینی، کس پیچ میں اُلجھا تُو
دارُو ہے ضعیفوں کا 'لا غالبَ الاّ ھُو'[11]

۱۹۳۱ء میں اقبال جاوید نامہ میں سعید حلیم پاشا کی زبانی فرماتے ہیں کہ اگر ترکی کے لات و منات افرنگ سے آئیں تو کعبے کے لیے رختِ حیات نیا نہیں بن جائے گا کیونکہ ترکوں کی تازہ تہذیب کی جدتیں تو افرنگ ہی کی پرانی باتیں ہیں:

مصطفیٰ کو از تجدد می سرود
گفت نقشِ کہنہ را باید زدود
نو نگردد کعبہ را رختِ حیات
گر ز افرنگ آیدش لات و منات
ترک را آہنگِ نو در چنگ نیست
تازہ اش جز کہنۂ افرنگ نیست[12]

علامہ اقبال نے ترکوں کو متنبہ کرتے ہوئے کہا کہ اپنی تہذیب چھوڑ کر مغرب کے فسوں میں غرق نہ ہو جاؤ، اگر مسلمانوں کی طرح جگر رکھتے ہو تو اپنے ضمیر پر نظر ڈالو اور قرآن کریم کی تعلیمات پر نظر رکھو:

چوں مسلماناں اگر داری جگر
در ضمیر خویش و در قرآں نگر
صد جہانِ تازہ در آیاتِ اوست
عصر ہا پیچیدہ در آناتِ اوست
یک جہانش عصر حاضر را بس است
گیر اگر در سینہ دل معنی رس است
بندۂ مومن ز آیاتِ خداست
ہر جہاں اندر بر او چوں قباست
چوں کہن گردد جہانے در برش
می دہد قرآں جہانے دیگرش[۱۳]

دراصل ترکی نے اتحادیوں کے پنجے سے چھوٹ کر مغرب کی کورانہ تقلید کی اور ناعاقبت اندیشانہ اصلاحات کو رواج دیا جس سے پورے عالم اسلامی کو زبردست دھچکا لگا۔ لہٰذا اقبال نے ان اصلاحات سے آخر کار یہی اندازہ کیا کہ روحِ مشرق ابھی بدن کی تلاش میں ہی سرگرداں ہے اس لیے آپ پکار اٹھے:

مری نوا سے گریبانِ لالہ چاک ہوا
نسیمِ صبح چمن کی تلاش میں ہے ابھی
نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روحِ شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی
مری خودی بھی سزا کی ہے مستحق لیکن
زمانہ دار و رسن کی تلاش میں ہے ابھی[۱۴]

ترکی میں کمال اتاترک نے تجدید دین کا علم بلند کیا لیکن دینِ اسلام کی حقیقت سے ناواقفیت کی بنا پر وہ بہک گیا۔ اُس نے ترکوں میں اسلامی رنگ پیدا کرنے کے بجائے اُلٹا اُن میں مغربی جنون پیدا کر دیا اور تقلید فرنگی میں چُور ہو کر عربی کی جگہ لاطینی رسم الخط کو رائج کر دیا۔ انتہا یہ کی کہ آئین اسلامی کی جگہ ضابطہ سولیس (Swiss Code) نافذ کر دیا۔ اسی طرح ایران میں بھی رضا شاہ پہلوی نے یہی تباہی مچادی۔ افغانستان میں بھی امان اللہ خان نے اسی قسم کی ''اصلاحات'' کا فریضہ انجام دیا۔ ادھر برصغیر پاک و ہند میں بھی بدقسمتی سے انگریزوں کی شاطرانہ پالیسیوں کے ذریعے مرزا غلام احمد قادیانی (جھوٹے مدعیِ نبوت) نے اعلانیہ طور پر مسلمانوں کو اپنی تقلید (غلامی) میں مبتلا کرنے کی مذموم کوشش کی۔ مگر مرورِ زمانہ کے ساتھ

ساتھ جب یہ متجدد لوگ اپنے اصلی روپ میں ظاہر ہوئے تو علامہ نے ضربِ کلیم میں ہی ان پر کاری ضرب لگاتے ہوئے ملت کو بیدار کیا اور بتایا:

جو عالمِ ایجاد میں ہے صاحبِ ایجاد
ہر دور میں کرتا ہے طواف اس کا زمانہ
تقلید سے ناکارہ نہ کر اپنی خودی کو
کر اس کی حفاظت کہ یہ گوہر ہے یگانہ
اس قوم کو تجدید کا پیغام مبارک!
ہے جس کے تصور میں فقط بزمِ شبانہ
لیکن مجھے ڈر ہے کہ یہ آوازۂ تجدید
مشرق میں ہے تقلیدِ فرنگی کا بہانہ[15]

علامہ اقبال کے مختلف خطبات وتقاریر، مکاتیب اور اشعار میں بعض ایسے افکار نظر آتے ہیں جو ارتقائی مراحل سے گزرے ہیں اور بعض ایسے نظریات بھی ہیں جن پر مختلف اہلِ علم حضرات نے تبصرے بھی کیے ہیں اور یہ ایک بیّن حقیقت ہے کہ علامہ اقبالؒ کے اخلاص وعمل اور تجدید واحیائے دین کے عملِ صالح کے بارے میں جہاں مکمل اطمینان وایقان حاصل ہوتا ہے، وہیں یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ اسلامی نظامِ حیات جس کی بقا کے لیے وہ ساری عمر تڑپتے رہے اور نفاذِ کتاب وسنت جواُن کی زندگی کا ماحصل تھا۔ علامہ کی یہ تڑپ ان کی نثری تحریروں میں نمایاں ہے۔ قائداعظم کے نام علامہ کے خطوط سے بھی یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے۔

غرض علامہ اقبالؒ احوالِ زمانہ کے ساتھ قدم بہ قدم آگے بڑھتے رہے، رُکے نہیں، اسی لیے ان کا تصورِ اجتہاد خود اجتہاد ہی کی طرح ارتقا پذیر رہا۔ لہٰذا ہمیں تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کی روشنی میں دورِ مابعد کے مکتوبات، بیانات، خطبات اور تصریحات کو بھی پیشِ نظر رکھنا چاہیے۔ اقبالؒ کی سوچ ۱۹۲۹ء تک پہنچ کے رُک نہ گئی تھی بلکہ ''فکرِ اقبال'' تشکیل جدید کے بعد ایک مستقل کتاب کا تقاضا کرنے والا عنوان ہے۔ ان کا ہرگز یہ خیال نہیں تھا کہ افکارِ اسلامی کے متعلق انھوں نے جو خیالات خطبات میں ظاہر کیے تھے وہ حرفِ آخر ہیں۔ بلکہ آپ نے واشگاف الفاظ میں کہا ہے:

> میں نے عصرِ حاضر کی ذہنی اور فکری استعداد کے مطابق اسلام کو سمجھانے کی کوشش کی ہے فکرِ انسانی مسلسل ارتقا پذیر ہے اس لیے آیندہ اسلام کی تعبیر اور اس کی تشریح وتوضیح کے لیے نئے نئے پیرا ہائے بیان پیدا ہوں گے۔ اس لیے مسلمانوں کو فکرِ انسانی کی ترقی پذیری کی اس رفتار پر نگاہ رکھنی چاہیے تا کہ وہ آیندہ بھی عصرِ نو کی زبان میں اسلام کی تشریح کا فریضہ انجام دے سکیں۔[16]

اقبالؒ کے نزدیک تدوین فقہ جدید وقت کی اہم ترین ضرورت ہے۔ یہی آرزو ان کی زندگی میں ان کے دل کی دھڑکن بن گئی تھی۔ اس عظیم ملی ضرورت کے لیے آپ مسلسل اور پیہم کوشاں رہے۔ آپ کے خیال میں ہر دور میں اسلامی نظام قانون میں ارتقا کا عمل جاری رہا ہے۔ یہ عمل خلافت راشدہ کے دور سے لے کر اورنگ زیب عالمگیر کے دور تک کسی نہ کسی طرح تدریجی ارتقائی مراحل سے گذرتا رہا ہے۔ علمائے فقہ نے اس اہم ترین کام کو ہر دور میں سرانجام دیا ہے۔ البتہ جب سے ہند میں علمی اور اسلامی میخانے (ادارے) بند ہوئے اسی وقت سے اسلامی قانون کے ارتقا کا عمل روک کر ایک خلا پیدا کر گئے۔ انھی عوامل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے آپ کہتے ہیں:

تین سو سال سے ہیں ہند کے میخانے بند
اب مناسب ہے ترا فیض ہو عام اے ساقی[۱۷]

اقبالؒ کے نزدیک تین سو سال کے ارتقائی عمل کے خلا کو پر کرنے کی ایک تدبیر یہ ہے کہ ایک مجلسِ قانون ساز بیٹھے جو اپنی فکری کوششوں سے اس خلا کو پر کردے۔ یہی مجلس قانون ساز جدید ریاست کی جدید ضروریات کے مطابق قانون اسلامی کو مرتب و مدون کرے اور موجودہ حالات میں اسے عدالتوں میں نفاذ کے قابل بنانے کے لیے دفعہ وار (codify) ترتیب دے۔ اس ضمن میں آپ نے واضح طور پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ موجودہ دور میں اسلام کی سب سے بڑی ضرورت فقہ کی تدوین جدید ہے تا کہ زندگی کے ان سیکڑوں، ہزاروں مسائل کا صحیح اسلامی حل پیش کیا جائے جن کو موجودہ قومی اور بین الاقوامی، سیاسی، معاشی اور سماجی ارتقا نے پیدا کیا ہے۔

آپ نے ۱۹۳۳ء میں ایک تقریر کے دوران کہا کہ میں علما کی اسمبلی کے قیام کا مشورہ دوں گا جس میں مسلمان وکلا بھی شامل ہوں جو فقہ سے واقف ہوں۔ اس کا مقصد اسلام کی حفاظت اور تجدید ہے اس طور پر کہ بنیادی اصولوں کی روح قائم رہے۔ اس جماعت کو دستوری سند حاصل ہو تا کہ کوئی قانون جو مسلمانوں کے پرسنل لا پر اثر انداز ہوتا ہو، اس اسمبلی کے بغیر قانون نہ بن سکے۔ اس تجویز کے عملی فائدے کے علاوہ ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ زمانۂ حاضر کو بھی اسلام کے قانونی ادب کی بیش بہا قیمت کا اندازہ نہیں ہے۔

اس کے علاوہ آپ تعلیم قانون کے نصاب میں تین مضامین شامل کرنے پر زور دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایک: جدید زمانے کے اصول قانون (jurisprudence) کے ساتھ ساتھ اصول فقہ کا مطالعہ، دوسرے: اسلامی فقہ کی تاریخ کا مطالعہ، تیسرے: فقہ کے تمام بڑے بڑے مذاہب (اسکولوں) کا غیر متعصّبانہ مطالعہ کیا جانا چاہیے۔

علامہ اقبالؒ کے نزدیک دور حاضر کے مسائل اتنے متنوّع ہیں کہ ان کا حل ایک عالم یا مفتی کے بس

کی بات نہیں بلکہ محض دینی علوم ہی کافی نہیں ۔ آج کے مسائل کے حل کے لیے معاشیات، طبیعیات، قانون، نفسیات' انجینیرنگ وغیرہ کا علم بھی ضروری ہے۔ ایک ہی شخص ان تمام علوم کا ماہر نہیں ہوسکتا، اس لیے مختلف علوم کے ماہرین کی شمولیت ضروری ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک اجتہاد اور اجماع دونوں کو اکٹھا کرنے کی ضرورت ہے۔ اجتہاد انفرادی کے بجائے اجتماعی ہو، اور اس کے لیے ادارے قائم کیے جائیں۔

علامہ اقبالؒ نے اجماع اور قیاس دونوں کی تشکیل نو کی۔ اجماع کو آپ نے مصدر کی بجائے طریقہ اجتہاد اور اصول قانون کے طور پیش کیا۔ اجماع کی روایتی تعریف میں اجماع کی تمام ذمہ داری علما کی ہے۔ ان کے نزدیک دورِ حاضر میں اجماع کا مطلب ایسا ادارہ ہے جس میں علما دوسرے لوگوں کے ساتھ مل بیٹھ کر مسائل پر غور وفکر کریں اور اتفاق رائے سے مسائل کا حل تلاش کریں۔ یہاں اقبالؒ علما کی امتیازی حیثیت یا فقہی ولایت کے قائل نظر نہیں آتے۔ اجماع کی یہ حیثیت صرف اجماعِ صحابہ کو دی جاسکتی ہے۔ دورِ حاضر میں اقبالؒ کے نزدیک قانون ساز اسمبلیاں اجماع کے اداروں کا کام کرسکتی ہیں۔ آپ کے خیال میں مسلم ممالک کی اسمبلیاں بھی اجماع پر عمل کرسکتی ہیں اور اس میں علمائے دین کے ساتھ دوسرے واقف کار اور ماہرین فن بھی شریک ہوسکتے ہیں، اگرچہ غیر مسلم اکثریت والے ممالک، مثلاً ہندستان میں یہ ایک نازک مسئلہ بن جائے گا۔ مگر جہاں تک مسلم ممالک کے قانون ساز اداروں کا تعلق ہے تو عارضی طور پر علمائے دین کی ایک ایسی مجلس بنائی جاسکتی ہے جو اسمبلی کے اندر منظور ہونے والے ہر قانون کی نگرانی کرے، جیسا کہ ۱۹۰۶ء کے ایرانی دستور میں انتظام کیا گیا۔ اگرچہ علامہ کے نزدیک یہ چیز بھی خطرناک ہے اور یہ ایران کے شیعوں کے اس عقیدے پر مبنی ہے کہ بادشاہ صرف مملکت کی خبر گیری کرنے والا ایک منتظم ہوتا ہے جبکہ اصل اقتدار ایک غائب امام کا ہوتا ہے جس کی نیابت علمائے دین کرتے ہیں۔

علامہ اقبال کے نزدیک سُنی ریاستوں کو چاہیے کہ قانون سازی میں علما کو بطور ایک مؤثر جزو شامل تو کرلیں لیکن علما بھی ہر امر قانونی میں آزادانہ بحث وتمحیص اور اظہارِ رائے کی اجازت دیتے ہوئے اس کی صحیح رہنمائی کرنے کا فریضہ انجام دیں۔ بایں ہمہ شریعتِ اسلامی کی غلط تعبیرات کا سدباب ہوسکتا ہے تو صرف اس طرح کہ موجودہ اسلامی نظام قانون میں اہم تبدیلیاں لائی جائیں اور ایسے وسیع النظر ماہرینِ قانون یعنی فقیہ پیدا ہوسکیں جو فقہ قدیم اور قرآن وسنت کے علم کے علاوہ جدید فلسفۂ قانون (Modern Jurisprudence) سے بھی کما حقہ آشنا ہوں اور بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ ادارۂ قانون ساز کے اندر بیٹھ کر اپنی آئینی حیثیت کے مطابق احکامِ دین کی صحیح ترجمانی اور اطلاق کا سامان کرسکیں۔[۱۸]

علامہ اقبال سے ملتی جلتی رائے دورِ جدید کے اہم اسلامی دینیات کے ماہر محمد تقی امینی کی بھی ہے۔ آپ فقہا کے بجائے ''اہل حل وعقد'' کہتے ہوئے ایسے اہل بصیرت وتجربہ کار لوگوں کی طرف اشارہ کرتے

ہیں جو زندگی کے مختلف شعبوں سے تعلق رکھتے ہوئے، اس قانون ساز مجلس کے معاون بن سکتے ہیں۔ چنانچہ آپ اس بارے میں اپنے خیالات کا اظہار یوں کرتے ہیں:

> اجماع کی اصل اور ممکن العمل صورت یہی ہے کہ قانونی معاملات میں اہل حل وعقد کی ایک مجلس مشاورت قائم ہو اور حالات و مسائل کے غور و فکر کے بعد اس کا صحیح حل تجویز کرے جو کہ ایک طرف کتاب وسنت کے خلاف نہ ہو اور دوسری طرف ضروریاتِ زندگی سے ہم آہنگی پیدا کرنے والا بھی ہو۔[۱۹]

آپ کے اس اقتباس سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ آیا مجلسِ مشاورت سے مراد پارلیمنٹ ہے یا مجلس قانون یا محض اہل حل وعقد کی ایک جمعیت جو مشورے پیش کرتی رہے۔ یہ بھی واضح نہیں ہے کہ ''اہل حل وعقد'' سے اُن کی کیا مراد ہے، یعنی وہ لوگ کن اوصافِ حمیدہ کے مالک ہونے چاہییں اور علم و دین سے ان کی آگہی کا درجہ کیا ہوگا۔ یہ جملہ مسائل ان کے یہاں تشنۂ تشریح ہیں۔ علامہ اقبالؒ محدود عرصے کے لیے علما اور دانش وروں کا باضابطہ بورڈ تشکیل دینے کے حق میں ہیں جو براہِ راست دینی مسائل و معاملات سے تعلق رکھنے والے امور پر صلاح و مشورے سے رائے دیں۔ اقبالؒ کے اس ''اجتماعی اجتہاد'' کی تائید عالم اسلام کے ایک مشہور جدید فقہی عالم استاذ ابوزہرہ کے خیالات سے بھی ہوتی ہے۔ دونوں میں صرف اتنا فرق ہے کہ اقبال ''اجتماعی اجتہاد'' کو موجودہ پارلیمانی ایوان کی صورت دینا چاہتے ہیں اور ابوزہرہ اس کو ذرا وسیع کرتے ہوئے پوری اُمّت مسلمہ کے لیے، ایک ایسی اکیڈمی میں تبدیل کرنے کا مشورہ دیتے ہیں جو بالکل اسی طرز کی ہونی چاہیے جیسے ہمارے ہاں آج کل کی لسانی اور سائنسی اکیڈمیاں ہیں۔ وہ ایک فقہی اکیڈمی قائم کرنے کا مشورہ دیتے ہیں جس میں ایسے بلند پایہ فقہا ہر اسلامی ملک سے چُنے جائیں جو موجودہ مروّجہ علوم سے بھی پوری طرح واقف ہوں اور اس کے ساتھ ساتھ تقویٰ میں بھی اعلیٰ معیار کے حامل ہوں۔[۲۰]

علامہ اقبالؒ کے خیال کے مطابق استاذ ابوزہرہ کے علاوہ دوسرے معاصر علما نے بھی دورِ جدید کے مقتضیات کے تحت اجتماعی اجتہاد اور اجتماعی فقہی اکیڈمیوں کے قیام پر زور دیا ہے۔ ان میں شیخ عبدالوہاب خلاف[۲۱]، شیخ محمود شلتوت[۲۲]، شیخ مصطفیٰ الزرقا[۲۳]، شیخ طاہر بن عاشورہ[۲۴] اور ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ یہاں تک فرماتے ہیں:

> ہمارے لیے ضروری ہے کہ عربی زبان و ادب کے ساتھ اسلامی فقہ اور اس کی توضیح و تشریح کے لیے ایک اکیڈمی ہو، کیونکہ عربی اکیڈمی تو زبان و ادب کی بیش بہا خدمات انجام دے رہی ہے لیکن فقہ اکیڈمی کی ضروریات زیادہ شدید ہیں اس لیے کہ پیش آمدہ مسائل میں قرآن وسنت کی رہنمائی تلاش کرنا زبان کے مسائل سے زیادہ تنوع اور تراکیب رکھتا ہے۔ لیکن کسی فرد واحد یا متعدد افراد سے جو مختلف موضوعات پر اپنے طور سے کام کر رہے ہیں یہ کام انجام نہیں پا سکتا۔ لہٰذا ایک ایسی اکیڈمی کی ضرورت ہے جو ہر سال پیش آمدہ

مسائل پر علما کو دعوتِ تحقیق دے اور ہر موضوع کا ماہر اپنے موضوع کے اعتبار سے اس کی تفصیلات کا مطالعہ کرے۔ پھر اجتماعی طور پر ہر سال مذاکرہ ہو جس میں ہر فرد اپنے خیالات و نتائجِ تحقیق پیش کرے۔ پھر اجتماعی قرارداد منظور کی جائے اور اس کی بنیاد پر شرعی حکم کا نفاذ ہو جس پر عمل کرنا مسلمانوں کے لیے ضروری ہو، میرے نزدیک اسی عمل کا نام اجماع ہے۔[۲۵]

متعدد علمائے عصر نے اقبالؒ کے خیالات کی ترجمانی کرتے ہوئے اجتماعی اجتہاد کے لیے دورِ حاضر میں علمی و لسانی اکیڈمیوں کے طرز پر فقہ اسلامی کی ایک انٹرنیشنل (مسلم) اکیڈمی قائم کرنے پر زور دیا ہے جس میں عالم اسلام کے مشہور اور راسخ علما کی خدمات حاصل کی جائیں اور اس کا نام ''الفقۃ الاسلامی العالمی'' (عالمی فقہ اکیڈمی) ہو۔[۲۶] یہی عالمی فقہ اکیڈمی ان گوناگوں مسائل کا اسلامی حل تلاش کر سکتی ہے جو امت مسلمہ کو آج کل درپیش ہیں۔ اسی جذبے کے تحت ۱۹۷۶ء میں ''رابطہ عالم اسلامی'' نے اپنی سرگرمیوں کا دائرہ وسیع کرتے ہوئے اسلامی فقہ اکیڈمی قائم کی۔ یورپ اور مسلم دنیا کی متعدد فقہ اکیڈمیاں اس سے وابستہ ہوئیں اور اس کی کونسل اپنے سالانہ اجتماعات میں مسلمانوں سے متعلق فقہی امور میں جو فیصلے کرتی ہے بالعموم انھیں حتمی تسلیم کر لیا جاتا ہے۔

علامہ اقبال کے نزدیک قیاس یعنی (Analogy) سے مراد قانون سازی میں مماثلتوں کی بنا پر استدلال سے کام لینا ہے۔ اس مسئلے کے بارے میں اقبالؒ بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہاں بھی فقہا نے یونانی منطق کو اسلامی طریقہ استنباط پر فوقیت دے دی۔ اس لیے آپ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اجتہاد میں استخراجی کی بجائے استقرائی منطق اور مقاصد شریعت پر توجہ مرکوز کی جائے۔ اپنے چھٹے خطبے ''الاجتہاد فی الاسلام'' میں اقبال اپنے زمانے کی خواتین کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تقلید اور قیاس کی پابندی کی وجہ سے خود دین اسلام پر زد پڑتی رہی تھی۔ مثلاً لاپتہ خاوند کی بیوی کو حنفی فقہا پچاس سال تک انتظار کراتے تھے۔ خاوند مارپیٹ کرے، نان و نفقہ روک لے یا دوسرے طریقوں سے بیوی پر ستم ڈھائے تو حنفی فقہ کے مطابق بیوی کو عدالت میں جانے کا کوئی اختیار نہیں تھا۔ بیسویں صدی کے آغاز میں ان سخت قوانین سے تنگ آ کر مسلمان عورتوں نے شوہروں کے ظلم و ستم سے آزادی حاصل کرنے کے لیے یہ حیلہ اختیار کیا کہ وہ عدالتوں میں حاضر ہو کر مذہب ترک کرنے کا اعلان کرتیں اور تنسیخ نکاح کا دعویٰ کر کے شوہر سے آزاد ہو جاتیں۔ ان میں اکثر بعد میں دوبارہ مسلمان ہو جاتیں لیکن اس سے ارتداد کا فتنہ شروع ہوا۔ چنانچہ بیسویں صدی کے تیسرے عشرے یعنی ۱۹۲۰ء- ۱۹۲۵ء تک عدالت میں ایسے مقدمات کی تعداد میں بہت زیادہ اضافہ ہو گیا۔ مسلمان عورتوں نے تنسیخ نکاح کے لیے عیسائی ہونے کا دعویٰ کیا۔ ان حالات میں علامہ اقبالؒ ہی نے سب سے پہلے عالم اسلام کو اس جانب توجہ دلائی۔ آپ نے واضح کیا کہ مذہب، عقل،

نسل اور جان و مال کی حفاظت تو اسلامی قانون کے مقاصد میں سے ہے۔ لہٰذا اگر فقہ اسلامی نے مظلوموں کی دادرسی نہیں کی تو لوگ مذہب سے برگشتہ ہوکر کوئی اور راہ اپنا لینے پر مجبور ہوں گے۔[۲۷]

انھی عوامل کے پیشِ نظر علامہ اقبالؒ قیاس کی جگہ مقاصد شریعت کے استدلال کی ضرورت پر زور دیتے ہیں تاکہ درج بالا اور دیگر مسائل آسانی سے حل کیے جاسکیں۔ اگرچہ علامہ کو ان مسائل کے ابھارنے پر مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ لیکن اس سے بحث وتمحیص کا دروازہ کھل گیا اور عورتوں کے مسائل پر گفتگو کا آغاز ہوگیا۔ مولانا اشرف علی تھانویؒ نے بعض دوسرے علما کی اس جانب توجہ دلائی۔ حرمین شریفین کے علمائے دین سے خط وکتابت کی۔ فقہ حنفی کے علاوہ دوسرے مذاہب فقہ کی آرا کا جائزہ لیا اور پھر تحقیق وتفتیش کے بعد ایک جامع ومانع تحریر الحیلة الناجزة للحلیة العاجزة کے نام سے منظرعام پر لائے جو درحقیقت علمائے دیوبند کی ایک مجلس کا اجتہاد ہے۔ اس میں لاپتہ خاوند، نان ونفقے کی تنگی، شوہر کی مار پیٹ اور ظلم وستم وغیرہ مسائل پر عورتوں کو عدالت میں جانے کا حق تجویز کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی تجویز کیا گیا کہ شوہر بیوی کو طلاق کا حق تفویض کرسکتا ہے اور جب حالات ناقابل برداشت ہوجائیں تو بیوی اس حق کو استعمال کرتے ہوئے شوہر کو طلاق دے سکتی ہے۔ اسی تحریری اجتہاد کو بنیاد بنا کر مسلمانانِ ہند نے ایک شریعت بل قانون ساز اسمبلی کو پیش کیا جو بالآخر ۱۹۳۹ء میں تنسیخ نکاح کے ایکٹ کی صورت میں منظور ہوگیا۔ بیسویں صدی میں اجتہاد اور اس کی بنیاد پر قانون سازی کی یہ ایک اہم مثال تھی۔[۲۸] اول تو اس میں واقعتاً پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کرنے کی کوشش کی گئی۔ علامہ اقبالؒ اسی حل کے لیے قیاس کے بجائے مقاصد شریعت سے استدلال پر زور دیتے ہیں۔ دوسرے: علما کی جماعت نے اس اجتہاد میں برابر شرکت کی۔ یہ اجتہاد فی المذہب نہیں تھا یعنی صرف حنفی مذہب تک ہی محدود نہیں تھا بلکہ دوسرے مذاہب کی آرا پر عمل کا فتویٰ دیا گیا۔ تیسرے: یہ اجتہاد باقاعدہ قانون سازی کے عمل سے گذر کر قانون بنا۔ چوتھے: یہ قانون ایک غیرمسلم حکومت کی منظوری سے جاری ہوا۔

آزادی کے بعد مسلم ممالک کو جو مسائل درپیش رہے، ان میں طرزِ حکومت، معاش اور معاشی استحکام، قانون سازی اور تعلیم وغیرہ کے بنیادی مسائل کا شامل ہیں، ان میدانوں میں بھی انقلابی اقدامات اور اجتہادات کی ضرورت تھی۔ اسی ضرورت کے تحت پاکستان میں بھی کئی تحقیقی ادارے قائم کیے گئے۔ کراچی میں 'مرکزی ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی' ۱۹۶۰ء میں قائم کیا گیا جو اب 'ادارۂ تحقیقات اسلامی' کے نام سے بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی کا ایک حصہ بن گیا ہے۔ لاہور میں بھی 'ادارۂ ثقافت اسلامیہ' اور 'اقبال اکادمی' قائم کی گئی۔ جہاں پر علوم اسلامی اور اقبالیات پر تحقیق کا کام شدومد سے جاری ہے۔ اسی طرح مشرقی پاکستان میں 'اسلامی اکیڈمی' کا قیام عمل میں لایا گیا۔ اس کے ساتھ ساتھ 'اسلامی مشاورتی کونسل' قائم کی گئی جو اب 'اسلامی نظریاتی

کونسل' کے نام سے کام کر رہی ہے۔ ان اداروں نے تحقیقی اور اشاعتی منصوبوں کے ساتھ ساتھ بیشتر ملکی اور بین الاقوامی مسائل پر بھی اجتہادات پیش کیے۔ 'ادارۂ ثقافت اسلامیہ' نے خلیفہ عبدالحکیم کی قیادت میں معاشی، سیاسی اور قانونی مسائل پر تحقیقات شائع کیں۔ خلیفہ عبدالحکیم نے خود بھی ان مسائل پر خامہ فرسائی کی اور قانون سازی میں برابر حصہ لیتے رہے۔[۲۹] اس طرح انھوں نے علامہ اقبال کے فقہ جدید کے ادھورے خواب کو آگے لے جانے میں اہم کردار ادا کیا۔ 'ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی' اور' اسلامی نظریاتی کونسل' نے بھی اجتہادی پیش رفت میں حصہ لیا۔

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز (جامعہ ملیہ اسلامیہ) دہلی کے اہتمام سے دسمبر ۱۹۷۶ء کے اواخر میں ایک اعلیٰ پائے کا سیمینار منعقد کیا گیا جس میں اجتہاد اور اقبال کے حوالے سے کم و بیش دس مقالے پڑھے گئے اور جولائی ۱۹۷۸ء میں مرحوم مشیر الحق اور ضیاء الحسن فاروقی کے اہتمام سے فکر اسلامی کی تشکیل جدید کے عنوان کے تحت یہ مقالات کتابی صورت میں چھپ گئے۔

انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹو سٹڈیز نئی دہلی علوم اسلامیہ کی تحقیق و تدریس کے حوالے سے عہدِ حاضر میں قابلِ قدر خدمات انجام دے رہا ہے۔ چند سال پہلے اس تحقیقی دانش کدے نے نظریۂ اجتہاد کے وسیع موضوع پر ایک بہت بڑا سیمینار منعقد کرایا جس میں ملک وملت کے مستند و سر برآوردہ علما اور دانش وروں نے اپنے وقیع وشان دار تحقیقی مقالات پڑھے۔ یہ مقالات اجتہاد اور مسائل اجتہاد کے نام سے ۱۹۹۸ء میں کتابی صورت میں منظر عام پر آئے۔

اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونی ورسٹی سرینگر نے بھی اقبالیاتی ادب اور اسلامیات کے بارے میں اپنے قیام سے لے کر اب تک قابلِ قدر تحقیقی وتنقیدی کام انجام دیا ہے۔ اس ادارے کا آغاز ۱۹۷۷ء میں پروفیسر آل احمد سرور کی سربراہی میں ہوا۔

دراصل اس ادارے کا مقصد تحقیق و تدوین کے ذریعے علامہ اقبال کی حیات اور فکر و فن کا تحقیقی و تجزیاتی مطالعہ رہا ہے تا کہ فکر اقبال کے ساتھ ساتھ سچی دانش وری کو فروغِ عام مل سکے۔ اب تک اس شعبے میں اقبالیاتی فکر و فلسفہ اور شاعری کے حوالے سے بائیس ایم ۔فل اور بارہ پی۔ ایچ ۔ڈی کے مقالے لکھے جا چکے ہیں اور تحقیقی عمل برابر جاری و ساری ہے۔

علامہ اقبالؒ کی دعوتِ اجتہاد سے بیسویں صدی میں اجتہاد کا عمل کافی تیز رہا، جس میں علما اور مدارس نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ اس ضمن میں ایک اہم پیش رفت دارالافتاء کا قیام ہے۔ تقریباً ہر دینی مدرسے میں دارالافتاء قائم کیا گیا ہے جہاں فتاویٰ کا باقاعدہ اندراج ہوتا ہے۔ ان کے جوابات دیے جاتے ہیں اور پھر مجموعوں کی شکل میں چھپنا شروع ہوتے ہیں۔ تقریبا تمام اسلامی ممالک میں اب فتاویٰ کے ادارے قائم کیے

گئے ہیں اور وہاں سے اب باضابطہ طور پر فتاویٰ کے مجموعے شائع ہوتے ہیں۔ جامعہ الازہر کا الفتاویٰ الاسلامیہ تیرہ سے زیادہ جلدوں میں چھپ چکا ہے۔ بیسویں صدی کی ایک اور اہم پیش رفت اجتماعی اجتہاد کے ادارے ہیں۔ مثلاً سعودی عرب میں المجمع الفقہی اور بھارت میں ''اسلامی فقہ اکیڈمی'' جہاں تھوڑے تھوڑے وقفے کے بعد امت مسلمہ کو پیش آمدہ مسائل پر علما اور فقہا مل بیٹھ کر غور وفکر کر کے اپنی آرا پیش کرتے ہیں۔ ان کی آرا پر مبنی فتاویٰ کے مجموعے شائع کیے جاتے ہیں اور ان کو بنیاد بنا کر جدید فقہی کتابیں بھی ترتیب دی جاتی ہے۔

عالم اسلام میں ہر جگہ اب اجتماعی اجتہاد کے لیے باضابطہ کام شروع ہو چکا ہے۔ مراکش، سعودی عرب اور کویت، تینوں ملکوں میں فقہ کی انسائی کلوپیڈیا مرتب و مدوّن کرنے کا پروگرام ہاتھ میں لیا گیا ہے اور اس کا نام انھوں نے الموسوعۃ الفقہیہ رکھا ہے۔ اس سلسلے میں کویت پیش قدمی کر کے ۲۰ جلدوں میں یہ کام اختتام تک پہنچانے کے قریب ہے۔ اصول فقہ پر سب سے زیادہ اور محققانہ کام مصر میں ہوا ہے۔

عالم اسلام میں بیسویں صدی میں اجتہاد کے ارتقا کا عمومی جائزہ لیتے ہوئے مندرجہ ذیل خصوصیات ممتاز نظر آتی ہیں۔ اوّل تو اقبال کی آرزو کے مطابق اجتماعی اجتہاد کی شکل ابھر کر سامنے آئی ہے۔ دوسرے: تحقیق و اجتہاد کے وسائل میں بہت پیش رفت ہوئی ہے۔ علوم قرآن، تفسیر، حدیث اور فقہ کی بہت سی نادر کتابیں جن کے اب تک صرف نام سنے جاتے تھے، اب شائع ہو کر دستیاب ہیں۔ تیسرے: تحقیق و اجتہاد کے لیے بہت سی امدادی کتابیں سامنے آ گئی ہیں جن میں معاجم، اشاریے اور فہارس وغیرہ شامل ہیں۔ کمپیوٹر نے اس کام کو مزید آسان اور سہل بنا دیا ہے۔ اب فقہ کی بنیادی کتابیں سیکڑوں کی تعداد میں سی ڈی روم پر بھی دستیاب ہیں۔ چوتھے: اجتہاد کے رجحانات میں اب مقاصدِ شریعت سے استنباط کا رجحان بڑھ رہا ہے۔ اس عصر میں علامہ اقبال نے ہی پہلی مرتبہ اس اصول کی طرف توجہ دلائی۔ اب اس موضوع اور اصولِ استنباط پر کئی کتابیں منظرِ عام پر آ چکی ہیں۔ سعید اکبر آبادی بجا لکھتے ہیں کہ:

> عالم اسلام میں اس وقت اسلامی قوانین کی تدوینِ جدید کے لیے جتنی انفرادی اور اجتماعی کوششیں ہو رہی ہیں، یہ سب دراصل اقبال کے خواب کی تعبیریں ہیں۔ اس لیے اگر آج وہ زندہ ہوتے تو اس پر مسرور ہونے کا حق ان سے زیادہ اور کسے ہوتا۔[۳۰]

ان دنوں نہ صرف عالم اسلام میں بلکہ پورے کرۂ ارض پر احیائے اسلامی کے چرچے ہیں۔ یورپ اور امریکہ تک کے براعظموں میں وہاں کے دانش ور حلقے اور رائے عامہ کو منظّم کرنے والے عناصر سوچنے لگے ہیں کہ ایشیا اور امریکہ کے مسلمانوں کو صدیوں تک اپنے استعمار و استبداد کی گرفت میں اسیر رکھنے کے باوجود، اسلام کا جذبہ مسلمانوں کے دلوں اور دماغوں میں کیوں زوال پذیر نہیں ہو سکا اور چار طرف سے

اسلام کے حرکی (Dynamic) نظام کے بڑھتے ہوئے قدموں کی دھمک سی کیوں سنائی دے رہی ہے۔ یہ راز معلوم کرنے کے لیے قرآن وحدیث، اسلامی فقہ اور اسلامی تہذیب کا ازسرِ نو بیدار ذہنیت کے ساتھ مطالعہ کیا جا رہا ہے۔ ایک زمانے میں تو ایک سامراجی قائد نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ انھوں نے ایک ایسا نظام تعلیم ترتیب دیا ہے جو مسلمانوں کے اسلامی تشخص (identity) اور امتیاز کو ختم کر دے گا اور مسلمانوں کی ایسی نسل تیار کرے گا جس کی شکل وصورت مسلمانوں جیسی ہوگی لیکن فکر غیر اسلامی ہوگی، وہ اپنے مظاہر میں تو آزاد ہوں گے لیکن فکری اور ذہنی اعتبار سے وہ مغرب کے غلام ہوں گے۔ مگر یہ اسلامی نظام حیات کی کرشمہ سازی ہی ہے اور عصر حاضر میں علامہ اقبال جیسے متبحّر مفکرینِ ملّت کی ان تھک فکری کوششوں ہی کا ثمر ہے کہ معاملہ اب اس کے بالکل برعکس ہے۔ اب تو موجودہ مسلمان نسل بظاہر مغرب زدہ نظر آتی ہے لیکن اس کا دل اسلامی نظامِ حیات کی محبت سے سرشار اور اس کا دماغ اسلامی افکار ونظریات سے منوّر رہے۔

آج ہم بچشم خود یورپی اور امریکی ممالک میں مشاہدہ کرتے ہیں کہ وہاں جگہ جگہ پر مساجد، اسلامک سنٹرز اور اسلامی تحقیقاتی مراکز قائم ہو رہے ہیں۔ اب تو وہاں ہزاروں، لاکھوں افراد اسلام کے اجتہادی نظامِ فکر وعمل سے متاثر ہو رہے ہیں۔ الحاد، بے یقینی اور لامذہبیت کی دُھند اُن کے دل ودماغ سے نکلتی جا رہی ہے۔ یہی اسلام کی عالم گیریت کے واضح امکان کا ایک بلیغ اشارہ ہے اور علامہ اقبالؒ نے اسی روشن مستقبل کی نشان دہی کرتے ہوئے فرمایا ہے:

گئے دن کہ تنہا تھا مَیں انجمن میں
یہاں اب مرے راز داں اور بھی ہیں[۳۱]

❁……❁……❁

حوالہ جات وحواشی

۱۔　سمیع اللہ، ''خطباتِ اقبال کا پس منظر''، (مشمولہ) صحیفہ، جنوری ۱۹۷۴ء، ص ۱۳۲۔

۲۔　سید وحید الدین، تفکر اقبال، اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونی ورسٹی، سرینگر، مارچ ۱۹۸۷ء، ص ۲۷۔

۳۔　عبدالمغنی، اقبال کا نظریہ خودی، مکتبہ جامعۂ دہلی، اکتوبر ۱۹۹۰ء، ص ۹۷۔

۴۔　علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجم سید نذیر نیازی، اسلامک بک فاؤنڈیشن، دہلی، ۱۹۹۵ء، ص ۴۰۔

۵۔ علامہ اقبالؒ کے اجتہادات پر وقتاً فوقتاً تنقید ہوتی رہی، مثلاً مولانا سید سلیمان ندویؒ اور سید ابوالحسن ندویؒ نے علامہ اقبالؒ کے خطبات کے بارے میں اس خواہش کا اظہار کیا ہے کہ اگر یہ شائع نہ ہوتے تو اچھا ہوتا (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: سید ابوالحسن ندوی کی روائع اقبال، کا اردو ترجمہ نقوش اقبال مترجم شمس تبریز کراچی مجلس نشریاتِ اسلام ۱۹۷۳ء) اس کتاب کے صفحہ ۴ نمبر ا میں تحریر ہے کہ مولانا سید سلیمان ندویؒ کا کہنا تھا کہ کاش یہ کتاب شائع نہ ہوتی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اصل عربی کتاب یعنی روائع اقبال کے ۱۹۶۰ء اور ۱۹۸۳ء کے اڈیشن میں یہ حاشیہ اور عبارت شامل نہیں ہے۔ بہر حال مولانا سید سلیمان ندویؒ کے اس قول پر مولانا سعید اکبر آبادی تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ''اگر اس قول کی نسبت ان حضرات کی طرف صحیح ہے تو یہ نہیں معلوم کہ انھوں نے خطبات کا اول تا آخر توجہ سے مطالعہ کرنے کے بعد یہ رائے قائم کی ہے یا کچھ سن سنا کر یا خطبات کی سرسری ورق گردانی کے بعد انھوں نے یہ اظہار خیال کیا ہے۔۔۔ بہر حال اس میں شک نہیں کہ ایسی بات وہی شخص کہہ سکتا ہے جس کے افکار و نظریات اسلامی کی تاریخ پر نظر نہیں ہے۔ فقہ، علم کلام، تفسیر اور فلسفہ و تصوف میں کتنے مکاتب فکر پیدا ہوئے اور ان میں بحث و جدال کی کیسی گرم بازاری رہی؟ اسلامیات کا ہر طالب علم اس سے واقف ہے۔''

(مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: خطبات اقبال پر ایک نظر از سعید اکبر آبادی)

ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کے مطابق ۱۶ اپریل ۱۹۲۷ء کو انجمن حمایت اسلام میں ''روحِ تہذیب اسلامی'' یعنی The Spirit of Islamic Culture پر جب علامہ اقبال نے لیکچر دیا (جو کہ خطبات کا پانچواں لیکچر ہے) تو اُس وقت انجمن کے سالانہ جلسے میں سید سلیمان ندوی بھی پہلی بار شریک ہوئے۔ اقبال کے ساتھ بہت سی دعوتوں میں مدعو ہوئے اور علمی مسائل پر تبادلہ خیال ہوا۔ واپسی پر سید سلیمان ندویؒ نے معارف (مئی، ۱۹۲۷ء) میں اپنے سفرِ لاہور کے تاثرات رقم کیے اور اقبال کے بارے میں لکھا:

''ڈاکٹر اقبال ان تمام صحبتوں میں شمعِ محفل تھے۔ انھوں نے تو ''شمع اور شاعر'' لکھا ہے لیکن میں نے لاہور میں خود ''شاعر کو شمع'' دیکھا اور قدر شناسوں کو اس کا پروانہ پایا۔ ان کی صحبت، لاہور کے نوجوانوں کی دماغی سطح کو بہت بلند کر رہی ہے۔ ان کے فلسفیانہ نکات، عالمانہ افکار، شاعرانہ خیالات، ان کی آس پاس کی دُنیا کو ہمیشہ متاثر رکھتے ہیں۔ ان کی زمزمہ پردازیوں کا مجموعہ زبورِ عجم کے نام سے عنقریب سامعہ نواز ہونے والا ہے۔ میں نے کہا کہ فلسفۂ عجم کے دشمن کو مناسب بھی یہی تھا کہ عجم کے ہاتھ میں زبور دے کر ان کے خیالی فلسفے کو مزامیر داوٗد کی دعاؤں سے بدل دے، اور ان کے کانوں کو زبور کا ''پردہ'' رکھ کر قرآن کی نغمہ سنجیوں سے مانوس کر دے''۔

(ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، اقبال کا ذہنی ارتقا، اسلامک بک فاؤنڈیشن، نئی دہلی، ص ۱۱۰)

۶۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۲۰۹۔

۷۔ سعید اکبر آبادی، خطبات اقبال پر ایک نظر، اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونی ورسٹی سرینگر، ص ۵۴۔

۸۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص ۲۲۹۔

۹۔ سعید اکبر آبادی، خطبات اقبال پر ایک نظر، اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونی ورسٹی سرینگر، ص ۵۵۔

۱۰۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص ۵۴۶۔

۱۱۔ ایضاً، ص ۶۸۴۔

۱۲۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۶۵۴۔

۱۳۔ ایضاً۔
۱۴۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)،ص۶۵۴۔
۱۵۔ ایضاً،ص۶۷۹۔
۱۶۔ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ،مقدمہ از مترجم،ص۳۴۔
۱۷۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)،ص۳۵۱۔
۱۸۔ محمد اقبال'الاجتہاد فی الاسلام'،(مشمولہ) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ،ص۱۷۶۔
۱۹۔ مولانا محمد تقی امینی،فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر،اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، ڈھاکہ،۱۹۷۵ء،ص۲۷۔
۲۰۔ استاذ ابوزہرہ،''الاجتہاد فی الفقہ الاسلامی'' (مشمولہ) الندوۃ العالمیہ الاسلامیہ،مطبوعہ جامعہ پنجاب، لاہور، ۱۹۶۵ء،ص۱۰۹۔
۲۱۔ عبدالوہاب خلاف، مصادر التشریع الاسلامی فی ما لا نص فیه،دارالقلم،کویت،۱۹۷۰ء،ص۱۳۔
۲۲۔ شلتوت،الاسلام: عقیدۃ و شریعۃ،کویت۱۹۷۰ء،ص۵۵۸۔
۲۳۔ الزرقاء، الاجتہاد، بیروت، ص۱۱۷۔
۲۴۔ محمد الطاہر بن عاشور، مقاصد الشریعۃ الاسلامیہ،طبع اول ۱۹۷۸ء،ص۱۴۰-۱۴۱۔
۲۵۔ محمد یوسف موسیٰ، الاسلام والحیاۃ ،مکتبہ وہبۃ، قاہرہ،۱۹۶۱ء،ص۱۸۷۔
۲۶۔ اسی ضرورت کے پیش نظر عالم عرب میں دو قابل ذکر ادارے قائم ہیں:
(ا) مجمع البحوث الاسلامیہ ،مصر
(ا) المجمع الفقہی، رابطہ العالم الاسلامی، مکہ۔
۲۷۔ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، چھٹا خطبہ،ص۲۷۷۔
۲۸۔ محمد خالد مسعود، اقبال کا تصور اجتہاد، راولپنڈی، مطبوعات حرمت ۱۹۸۵ء،ص۲۰۳۔
۲۹۔ پاکستان میں اجتہادی مساعی میں سب سے پہلا نمایاں کام عائلی قوانین کا تھا جو ۱۹۶۲ء میں جاری ہوا۔ اس قانون سازی میں خلیفہ عبدالحکیم پیش پیش تھے۔ عائلی کمیشن کی سفارشات حکیم صاحب مرحوم کی تیار کردہ ہیں۔ ان قوانین میں پہلی بار کسی ایک فقہی مکتب کی تقلید کی بجائے قرآن وسنت کی روشنی میں اجتہاد سے کام لیتے ہوئے عائلی قوانین مرتب کیے گئے۔ یہ اجتہادی سرگرمیاں دراصل اسی سلسلے کی کڑیاں تھیں جس کا آغاز علامہ اقبال کی دعوتِ اجتہاد سے ہوا اور جس کے نتیجے میں مولانا تھانویؒ کی اجتہادی الحیلۃ الناجزہ اور ۱۹۳۹ء کا قانون تنسیخ نکاح ظہور میں آئے تھے۔
۳۰۔ سعید اکبر آبادی، خطبات اقبال پر ایک نظر،ص۶۹۔
۳۱۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)،ص۳۹۰۔

عشق رسالت مآبؐ، اخلاق اور علامہ اقبال

ڈاکٹر علی محمد بھٹ

عشق محبت کی ارفع ترین کیفیت کا دوسرا نام ہے اس سے انسان کے اندر محبوب کی لافانی حقیقت سما جاتی ہے البتہ محبوب کا ہر طرز عمل جب اخلاقیات، پاکیزگی اور حقیقت پسندی پر مبنی ہو تو عاشق بھی پاکیزگی کے کیف سے سرشار ہو جاتا ہے۔ اخلاق جب والہانہ ہو تو اس سے پیدا ہونے والی بے خودی سے فرد ہی نہیں بلکہ قومیں معراج پاتی ہیں۔ اس لیے لفظ اخلاق کو جاننا ضروری ہے اس کا اصلی منبع کیا ہے، عاشقانہ زندگی کے ساتھ اس کا کیا تعلق اور حقیقی زندگی سے اس کا کیا واسطہ ہے۔

اخلاقیات کا یونانی لفظ ایتھاس سے گہرا تعلق بیان کیا گیا ہے جس کا معنٰی عادی یا مروجہ طرز عمل کے ہیں۔ اخلاقیات معیارات اور اصولوں کے نظام کو کہا جاتا ہے۔ لغت کے لحاظ سے اس کو انسانی کردار میں اچھائی اور بھلائی کی سائنس سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔ یہ نیکیوں اور اچھائیوں کے ایسے اصولوں پر مشتمل نظام ہے جو کسی فرد کے مناسب اور موزوں کردار کی تشکیل میں معاون ہوتا ہے۔ اخلاقیات انسانی قدروں کا معیار ہوتا ہے جس سے انسان کی اہمیت، صداقت اور اصلیت کے اسرار کھل جاتے ہیں ایسی شخصیت مجموعی طور پر نیکی اور پاکبازی کا وہ آئینہ ہوتا ہے جو دوسروں کو اپنے گرد و پیش میں ضم کر دیتا ہے۔ اس طرح کی طرزِ زندگی عاشقوں کے جُھرمٹ میں ایک تابناک سورج کی طرح چمکنے لگتی ہے۔ جس ہستی کے اندر یہ اوصاف پائے جاتے ہیں اُس پر عاشقانِ دنیا فدا ہونے کے لیے تیار ہو جاتے ہیں۔ تاریخ گواہ ہے اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ پیغمبر آخر الزماںؐ ایسی باوصف ہستی ہیں جن کے عاشق ہر وقت اُن کی اخلاقی قدروں پر سرخم کر کے اطاعت گذاری کا ثبوت فراہم کرتے ہیں اور اُن کی اداؤں پر مر مٹنے کے لیے ہر وقت تیار رہتے ہیں۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ جب کسی کے اوصاف دیکھ کر انسان مغلوب ہو جاتا ہے تو وہ اس کے اندر مقناطیسی کشش کی طرح کھچاؤ پیدا کرتے ہیں اور عشق کے اس آگ میں پروانے جلنے کے لیے تیار ہو جاتے ہیں۔ محبت جب فروغ پاتی ہے تو محبوب کی طلب میں انسان دیوانہ ہو جاتا ہے، اسے شب و روز محبوب کے خیال میں سرفرازی اور سرشاری نصیب ہونے لگتی ہے۔ تن من اور دھن کا ہوش نہیں رہتا اور جب محبوب کا

درجہ خالق نے خود بلند کیا ہے تو عاشق اس کی رضا میں اپنی رضا، اُس کے خیال میں اپنا خیال، اس کی پسند میں اپنی پسند اور اُس کی ذات میں اپنی ذات گم کر دیتا ہے اور کمال محبت یعنی ولولہ عشق کی نعمت سے سرفراز ہو جاتا ہے۔ عشق کی اسی کیفیت کو امیر خسرو نے یوں بیان کیا:

من تو شدم تو من شُدی من تن شُدم تو جان شُدی
تاکس نگوید بعد ازیں من دیگرم تو دیگری

عشق کی تعریف کرتے ہوئے بہت سے لوگوں نے جو قابلِ قدر روحانی یا وجدانی وضاحتیں فرمائی ہیں اُن قابل ذکر اشخاص میں سے حضرت جنید بغدادیؒ فرماتے ہیں:

المحبة دخول صفات المحبوب علی البدل من صفات المحب۔
محبت یہ ہے کہ محبوب کی صفات مُحِبّ میں داخل ہو جائیں۔
حضرت حُسین بن المنصو رحلاجؒ کا قول ہے:
حقیقة المحبة قیامِك مع محبوب بخلع او صافك۔
محبت کی حقیقت یہ ہے کہ تو اپنے اوصاف کو چھوڑ کر محبوب کی ذات سے قائم ہو جائے۔
حضرت ابوعبداللہ قریشیؒ نے محبت کو کچھ ایسے انداز میں بیان کیا ہے:
محبت کی حقیقت یہ ہے کہ محبّ اپنا کُل محبوب کے سپرد کر دے اور اپنے لئے کچھ نہ چھوڑے۔
حضرت ابوعلی رودباریؒ نے محبت کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا:
محبت یہ ہے کہ اطاعت کو اختیار کرے اور حاجت کو ترک کرے۔
اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی اطاعت کو اپنی اطاعت کا درجہ عطا کیا:
من یطع الرسول فقد اطاع اللّٰہ۔
جس نے رسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی اطاعت کی بے شک اس نے اللہ کی اطاعت کی۔
شبلیؒ کا قول ہے:
المحبة اختیار ما یحب المحبوب وان کرهته و کراهة ما یکره المحبوب وان احببت۔
محبت، اس چیز کو اختیار کرنا ہے جس کو محبوب دوست رکھتا ہے اگر چہ وہ ناپسند ہو اور اس چیز کو مکروہ سمجھنا ہے جس کو محبوب مکروہ سمجھے اگر چہ وہ چیز تجھے پسند ہو۔

عشق کی شدت سے عاشق کو بے پناہ قوت حاصل ہوتی ہے اور وہ ہر اُس رُکاوٹ کو پاؤں تلے روند دیتا ہے جو محبوب کی راہ میں حائل ہو جاتی ہے۔ سائنس کششِ عشق کے زیرِنگیں ہو جاتی ہے۔ علامہ اقبالؒ نے عشق کی قوت کو محسوس کیا تو فرمایا:

عشق کی ایک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بے کراں سمجھا تھا میں[۱]

علامہ اقبال کے عشق کا محور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذاتِ گرامی ہے خالق ومخلوق اور عبد و معبود یا انائے کبیر اور انائے صغیر یا اُن کے الفاظ میں انائے مطلق اور انائے محدود کے مابین اصل رشتہ باہمی عشق اور محبت کا ہے۔ اب ظاہر ہے کہ جس کسی کو عشق کی حقیقی لذّت حاصل ہو جاتی ہے وہ اس کے دوام و بقا کا خواہشمند ہوگا اس لئے بقائے عشق بقائے ذات پر منحصر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ذکر میں اُن کی زبان تر رہتی ہے اور وہ آپؐ پر درود بھیجنے میں مصروف رہتے ہیں۔ علامہ اقبال کے کلام میں عشق کا بیان نمایاں ہے۔ اثبات ذات اور دوام عشقِ الٰہی اُن کے فلسفہ خودی کے نمایاں اصول ہیں:

میں انتہائے عشق ہوں، تو انتہائے حُسن
دیکھے مجھے کہ تجھ کو تماشا کرے کوئی[۲]

نہ ہو طغیان مشتاقی تو میں رہتا نہیں باقی
کہ میری زندگی کیا ہے، یہی طُغیان مشتاقی[۳]

علامہ کے کلام سے یہ ظاہر ہے تو عشق الٰہی کا عکس عشقِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے۔ اس لیے یہ امر بالکل واضح ہے کہ اطاعت ومحبت دونوں کے اعتبار سے اللہ کی اطاعت ومحبت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اطاعت ومحبت ہے۔ یہ پیغام کلام اقبال میں جا بجا نظر آتا ہے:

ہر کہ عشق مصطفی سامانِ اوست
بحر و بر در گوشۂ دامان اوست[۴]

بمصطفٰیؐ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نر رسیدی، تمام بولہبی است[۵]

حیات اقبال اس امر کی مظہر ہے کہ طریقہ محمدیؐ اقبال کی زندگی میں اس طرح سرایت کر گیا تھا کہ ایک دن کسی شخص نے اُن سے پوچھا کہ آپ حکیم الامت کیسے بنے، انہوں نے جواب دیا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر بے شمار درود بھیجا تم بھی درود وِردِ زبان رکھو تو تم بھی حکیم الامت بن جاؤ گے:

ذکر و فکر و علم و عرفانم توئی
کشتی و دریا و طوفانم توئی[۶]

علامہ اقبالؒ نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذاتِ گرامی کو کائنات کا رنگ اور سرور قرار دیا ہے اور وہ اُن کی ذاتِ اقدس کو مقصودِ حیات سے تعبیر کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ محبت اِلٰہی کا حاصل ہی اطاعت نبویؐ ہے دوسرے لفظوں میں محبت کا حاصل نسبتِ نبی آخر زماں صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے:

ہو نہ یہ پھول تو بلبل کا ترنم بھی نہ ہو

چمن دہر میں کلیوں کا تبسم بھی نہ ہو
یہ نہ ساقی ہو تو پھر مے بھی نہ ہو خم بھی نہ ہو
بزم توحید بھی دنیا بھی نہ ہو تم بھی نہ ہو
خیمہ افلاک کا استادہ اسی نام سے ہے
نبض ہستی تپش آمادہ اسی نام سے ہے[7]

علامہ اقبال پر یہ حقیقت واضح ہوگئی تھی کہ تمام تر کامیابیوں کا دار و مدار عشق رسولؐ پر منحصر ہے۔ جس ہستی کی ذات کے ساتھ محبت ہے اُس کی ادائیں یا اسوۂ حسنہ کے ساتھ محبت لازمی ہے کیونکہ ذات مقصود ہے صفات کا۔ اس لیے جس ذات کی صفات انسان کو اپنی طرف مائل کرتی ہیں تو وہ ذات انسانی وجود میں سرایت کر جاتی ہے۔ دنیا نے طریقہ محمدیؐ کے ساتھ کہیں قولاً تو کہیں قولاً و فعلاً اطاعت قبول کی۔ علامہ اقبال اسی ہستی کی محبت کا دم بھرتے ہوئے اور اپنی تمام تر نیاز مندیوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قدموں میں نچھاور کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دنیا و آخرت کی ساری کامیابیاں اور سرفرازیاں اس ذاتِ کریم کی بے لوث وفاداری اور محبت سے حاصل ہوسکتی ہیں۔ عشق رسولؐ وہ محور ہے جس کے گرد اقبال کا کلام گھومتا ہے۔ علامہ اقبال پر یہ حقیقت عیاں تھی کہ اُمت مسلمہ کی ترقی اور سلامتی عشق رسولؐ میں پوشیدہ ہے:

مقامِ خویش اگر خواہی دریں دیر
بحق دل بند و راہِ مصطفیٰ رَو[8]

اقبال نے اپنی شاعری کے ہر دور میں عشق رسولؐ کو اپنی زندگی کا رہبر مانا کیونکہ علامہ اقبال کا دل عشق رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روشن اور عقل نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سیرتِ کاملہ کی قائل تھی۔ علامہ اقبال کو یقین کامل تھا کہ عشق رسولؐ ہی عشق الٰہی کا ذریعہ ہے۔ ان کی شاعری میں عشق، روح حیات اور روحِ اسلام کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس محبت کا اثر ہی تھا جس نے اقبال کو شاعرِ مشرق اور حکیم الامت بنا دیا۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ میں کس طرح وضاحت کروں کہ عشق کیا ہے جس نے ایک خشک لکڑی کو بے قرار کر دیا تو ایک عاقل کی حالت کیا ہوگی:

می ندانی عشق و مستی از کجا ست؟
ایں شعاعِ آفتابِ مصطفیٰ است[9]

من چہ گویم از تولایش کہ چیست
خشک چوبے در فراقِ او گریست[10]

اقبالؒ کی ذات میں عشق رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا جذبہ سب سے نمایاں اور والہانہ تھا، جب کبھی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ذکر خیر ہوتا تھا علامہ اقبال پر جذبات کی شدت طاری ہو جاتی اور جب آنخضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے کسی بھی پہلو پر گفتگو شروع کرتے تھے تو بے خود ہو جاتے۔ علامہ کے خطوط، اشعار اور خطبات، عشق رسولؐ کے مظہر تھے۔ علامہ اقبال کو اس بات کا یقین تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بتائے ہوئے راستے پر چلنا عملاً محبت رسولؐ کا ثبوت ہے۔ آپ نے جو حد مقرر کی ہے اس سے باہر جانا یا اس پر عمل نہ کرنا عشق رسولؐ نہیں بلکہ کھلی بغاوت ہے:

شکوہ سنجِ سختیِ آئیں مشو
از حدودِ مصطفیٰ بیروں مرو[۱۱]

حقیقی محبت میں محبوب سے منسلک ہر چیز سے محبت ہو جاتی ہے یہی وجہ ہے جب بھی علامہ اقبال کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے صحابہ اور مدینہ طیبہ کی بات چھڑ جاتی تھی تو وہ ان میں بھی اسی محبت کی حدت محسوس کرتے تھے۔ اقبال کو مدینہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس قدر عقیدت اور محبت ہے کہ دو جہانوں پر خاکِ یثرب کو اہمیت دیتے ہیں:

خاکِ یثرب از دو عالم خوشتر است
اے خنک شہرے کہ آنجا دلبر است[۱۲]

علامہ مرحوم کو کس حد تک مدینہ سے محبت ہے وہ اُن کے کلام سے بخوبی واضح ہے۔ اُن کو مدینہ کی خاک میں جنت اور لوح وقلم عیاں دِکھائی دیتے ہیں۔ وہ اسی خاکِ مقدس میں دفن ہونا چاہتے ہیں۔ اس آرزو کو انھوں نے بارگاہِ الٰہی میں عرض یوں پیش کیا:

ہوا ہو ایسی کہ ہندوستاں سے اقبال
اُڑا کے مجھ کو غُبارِ رہ حجاز کرے[۱۳]

عشق رسولؐ کی طاقت کا اندازہ اس بات سے ہوتا ہے کہ اس نے ہر پست کو بالا کر دیا، زندگی کو متحرک کر دیا، اس نے خاموش سمندروں کے اندر طغیانی پیدا کی، برف جیسے جسموں کو حرارت اور کمزور دلوں کو ایمان کی طاقت عطا کی۔ یہ عشقِ رسولؐ کا ہی معجزہ ہے کہ اس نے مردہ ضمیروں کو جگایا اور اُن کے آنکھوں سے تاریکی کا پردہ ہٹایا۔ یہ عشق مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہی ہے جس نے خانہ بدوشانہ زندگی بسر کرنے والوں کے لیے قیصر و کسریٰ کے خزانوں کے دروازے کھول دیئے اور خاکی کو نور سے منور کیا:

دل ز عشق او توانا می شود
خاک ہم دوشِ ثریا می شود[۱۴]

علامہ اقبال کو جذبہ عشق رسولؐ نے وہ انداز بیان عطا کیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے شمائل،

آپ کی ذات مبارکہ اور سیرت کو جس حسین پیرائے میں علامہ نے بیان کیا اس کی نظیر کم ہی ملے گی:

وہ دانائے سبل ختم الرّسول مولائے کل جس نے
غبارِ راہ کو بخشا فروغِ وادی سینا
نِگاہ عشق و مستی میں وہی اول وہی آخر
وہی قرآں، وہی فرقاں، وہی یٰسیں، وہی طٰہٰ [۱۵]

زندگی کا کوئی گوشہ ایسا نہیں تھا جس کے متعلق آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے رہنمائی نہ فرمائی ہو دنیا میں معیشت، معاشرت، حکومت اور عدل وانصاف کے وہ زرّیں اصول بتائے کہ ان سے بہتر کوئی انسانی دماغ پیش نہیں کرسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبالؒ نے آپؐ کو کائنات کا حاصل بیان کیا:

اے ظہور تو شباب زندگی
جلوہ ات تعبیر خواب زندگی [۱۶]

قرآن کریم میں واضح طور حکم دیا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی ذات تمام ایمان والوں کے لیے بہترین نمونہ ہے۔ محبت اور عشق رسولؐ کے زبانی دعوے کوئی معنٰی نہیں رکھتے بلکہ زندگی عمل کا نام ہے۔ علامہ اقبال کو اس بات کا پورا پورا ادراک تھا کہ محبت عمل کا تقاضا کرتی ہے اس لئے اگر کوئی شخص آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے عشق کا دعویدار ہو لیکن آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے اسوۂ حسنہ کے بجائے غیروں کی اطاعت کرتا ہو تو وہ اپنے دعوے میں جھوٹا ہے۔ اس لئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے محبت کا مطلب یہ قطعاً نہیں کہ زبان سے محبت کے دعوے کئے جائیں اور عملاً دوسروں کی غلامی کی جارہی ہو۔ اس کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے فرمان کو چھوڑ کر دوسروں کی فرمانبرداری کررہا ہو اور آپؐ کے اسوہ کے بجائے رسم ورواج کی پابندی کرتا ہو۔ اس طرز زندگی کو علامہ اقبال نے موت سے تعبیر کیا ہے:

دامنش از دست دادن مردن است
چوں گل از بادِ خزاں افسردن است [۱۷]

علامہ اقبالؒ کو حُب رسولؐ وراثت میں ملی تھی وہ ایسے شخص کے اولاد تھے جو طریقہ محمدیؐ کے آئینہ میں اپنے آپ کو پہچانتا تھا۔ وہ عشقِ مصطفیٰ میں ایسے رنگے ہوئے تھے کہ اُن کو دنیا وآخرت کی کامیابی حُبِ رسولؐ میں ہی نظر آتی تھی۔ یہی وجہ ہے آخری سانس تک عشق رسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم علامہ اقبال کے وردِ زبان رہا۔ عشقِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا یہ جذبہ ابتدائی تربیت سے اقبال کی شخصیت کا حصہ بن گیا۔ اسرار و رموز میں علامہ لکھتے ہیں کہ جب وہ نوعمر تھے تو بحالتِ مجبوری دروازے پر سائل نے بڑی کرختگی سے ندا دی جو انہیں پسند نہ آئی۔ ڈنڈا لے کر غصّے کی حالت میں اس سائل کے سر پر مارا۔ اس نے علامہ کے والد سے شکایت کی۔ جب والد صاحب نے پورا قصہ سُنا تو آنکھیں آنسوؤں سے بھر آئیں اور ناراضگی کا

اظہار کرتے ہوئے کہا:

کیا تم چاہتے ہو کہ قیامت کے دن ساری دنیا موجود ہو، پیغمبروں، صدیقوں، شہیدوں اور صالح لوگوں کا مجمع ہو اور اس گداگر کی شکایت پر تمہارا باپ سفید داڑھی لے کر بحیثیت مجرم کھڑا ہو اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم مجھ سے پوچھیں: اے اقبال کے والد! میں نے تیرے سپرد ایک امانت رکھی تھی کہ تو اس کی اچھی تعلیم و تربیت کرے تا کہ یہ صحیح مسلمان بن کر میرے سامنے پیش ہو مگر تم نے اس کی یہ تربیت کی کہ غریبوں کو ستائے۔ خدارا مجھے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے سامنے رسوا نہ کرنا۔ میں اپنے خدا اور آقائے نامدار حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی ناراضگی مول نہیں لے سکتا۔

علامہ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ میرے ہوش اُڑ گئے اور آئندہ زندگی میں ایسی نازیبا حرکت کرنے سے توبہ کر لی اس صدمے کا نتیجہ یہ ہوا کہ والد سے رو کر معافی مانگی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے سامنے رسوائی سے بچنے کا سبق اِن کے والد صاحب نے اس انداز سے دیا کہ وہ اسے عمر بھر بھلا نہ سکے۔ آخری عمر میں رب العزت کی بارگاہ میں التجا کرتے ہیں کہ:

تو غنی از ہر دو عالم من فقیر
روزِ محشر عذر ہائے من پذیر
ور حسابم را تو بینی ناگزیر
از نگاہ مصطفیٰ پنہاں بگیر

اقبال ادب و احترام کو عشق کی پہلی کڑی قرار دیتے ہیں کیونکہ احترام اور سچائی ہی صحیح منزل تک رہنمائی کرتی ہے۔ اس منزل کا آخری پڑاؤ محبت ہے اور یہاں انسان اپنی ذات کو فنا کر کے محبوب کی اداؤں کو اپنے لیے پسند اور اُس کے طریقہ زندگی کو اپنا طریقہ قرار دیتا ہے اس طریقہ پر عمل پیرا ہو کر اپنے وجود کو ابدی کامیابی سے جوڑتا ہے۔

علامہ اقبال نے محبت کے اس سمندر کو اِن دو اشعار میں قلم بند کیا ہے کہ عشق کی برکت سے عاشق کو بے پناہ قوت حاصل ہو جاتی ہے اور انفس و آفاق اس کے زیرنگیں ہو جاتے ہیں:

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بیکراں سمجھا تھا میں [۱۸]

ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں [۱۹]

اللہ تبارک وتعالیٰ نے ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی اُمت میں پیدا کیا ہے۔ ہماری عزت وتکریم

حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وجہ سے ہے اس لئے ہمیں آپ کا دامن مضبوطی کے ساتھ پکڑنا چاہیے حقیقت میں ہماری زندگی کا راز اس پاک دامن سے وابستگی میں مضمر ہے۔ اگر کوئی شخص حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی محبت کا دعویدار ہو تو وہ عمل کسی اور طریقہ زندگی پر کر رہا ہو تو وہ اپنے دعوے میں جھوٹا متصور ہوگا۔

حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فرمان کو اپنا کر، سنت کا اتباع کر کے اور رسم و رواج کو چھوڑنے کے بعد ہی محبت رسولؐ کا اظہار بارگاہِ الٰہی میں قابل قبول ہے۔ حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا راستہ یا طریقہ شریعت ہے۔ مسلمان کے لیے یہی آئین ہے اور دونوں جہانوں کی کامیابی کا ضامن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عشق رسولؐ پر مرنے والے زندہ رہتے ہیں۔ علامہ اقبال کے لیے جب عشق رسولؐ کے چشمے کھل گئے تو انہوں نے اپنے آپ کو اُس میں فنا کر دیا۔ اس لیے یہ کہا جاتا ہے کہ عشق رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اُن کو امر کر دیا۔ انہوں نے قلب و روح کو عشقِ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منور کر کے یہ دعا کی:

اے امیر خاور اے مہر منیر
می کنی ہر ذرّہ را روشن ضمیر
پرتو تو ماہِ را مہتاب داد
لعل را اندر دلِ سنگ آب داد
نرگساں صد پردہ را بر می درد
تا نصیبے از شعاعِ تو برد
خوش بیا صبح مرا آوردۂ
ہر شجر را نخل سینا کردۂ
تو فروغ صُبح و من پایانِ روز
در ضمیر من چراغے برفروز
تیرہ خاکم را سراپا نور کن
در تجلّی ہائے خود مستور کن[۲۰]

اللہ اپنے پیروکاروں سے خالص اطاعت کی توقع رکھتا ہے اور معاشرے میں ایسا نظام چاہتا ہے جو اخوت، انسانیت اور اِخلاقیات پر مبنی ہے۔ ایسے طریقہ زندگی سے انصاف اور عدل کا ماحول پیدا ہوتا ہے لیکن یہ تبھی ممکن ہے جب انسان سچے دل سے اسوہ حسنۂ پر عمل کرنے کے لیے تیار ہو۔ علامہ اقبال اگرچہ عشق رسولؐ میں غرق تھے مگر ادب کا عالم یہ تھا کہ گول میز کانفرنس سے واپس آئے تو ان کے ایک قریبی

دوست کافی عرصہ کے بعد ملنے آئے۔ بعد از گفتگو کانفرنس اور اس کے احوال جاننے کے بعد عرض کیا کہ آپ یورپ سے ہو کر آئے ہو واپسی پر روضہ اطہر کی زیارت بھی کر لیتے۔ علامہ اقبالؒ کی آنکھوں سے آنسو رواں ہو گئے اور روتے ہوئے دوست سے فرمانے لگے کہ میں شرم کے مارے نہیں گیا آخر اپنے آقاؐ کے سامنے کیا منہ لے کر جاتا۔ یہی سچے اور کھرے عشق کی علامت ہے کیونکہ عاشق جب اپنے معشوق کی محبت میں حد سے زیادہ بڑھ جاتا ہے تو اُس کو ایسا لگتا ہے کہ اسے ابھی حقیقتاً محبت کا مقام حاصل نہیں ہوا۔ ایسے ہی عالم میں اقبالؒ فرماتے ہیں:

از جدائی گرچہ جاں آید بلب
وصل او کم جو رضاے او طلب[۲۱]

یہ حقیقت ہے کہ اگر انسانیت اس ضابطۂ حیات کی پابند ہو جائے جو اللہ تعالیٰ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نازل کیا تو دنیا میں لوگ محتاجی اور غلامی سے نجات ضرور حاصل کریں گے۔ اس لئے یہ امر اب عیاں ہو گیا کہ جو شخص حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات سے عشق کا دعویٰ کرتا ہے لیکن ان کے لائے ہوئے نظامِ حیات کو عملاً نافذ کر کے انسانوں کو تاریکی سے روشنی اور گمراہی سے ہدایت کی طرف لانے کی جدوجہد نہیں کرتا ہے اس کا عشق کامل نہیں ہے۔ اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عشق کا دعویٰ کرنے والے مردِ مومن کا فرض ہے کہ وہ اس نصب العین کو عام انسان تک پہنچانے کے لیے اپنے منصب کا صحیح ادراک کرے تا کہ پستی میں گرے ہوئے انسان بلندیوں پر فائز ہو سکیں:

قوّتِ عِشق سے ہر پست کو بالا کر دے
دہر میں اسمِ محمدؐ سے اُجالا کر دے[۲۲]

اقبال ملت اسلامیہ کا وقار، آبرو اور عظمت و سرفرازی صرف نسبت رسالتؐ کی بحالی قلباً اور عملاً آپؐ سے وابستگی میں دیکھتے ہیں:

در دِل مسلم مقام مصطفیٰ است
آبروئے ما ز نامِ مصطفیٰ است[۲۳]

در خصومات جہاں گردد حکم
تابع فرمانِ او دارا و جم[۲۴]

عشق از سوزِ دل ما زندہ است
از شرارِ لاالٰہ تابندہ است[۲۵]

علم و دولت نظمِ کارِ ملّت است
علم و دولت اعتبارِ ملّت است[۲۶]

حوالہ جات وحواشی

۱- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص۳۵۵۔
۲- ایضاً، ص۱۲۸۔
۳- ایضاً، ص۳۸۶۔
۴- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص۱۹۰۔
۵- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص۵۴۷۔
۶- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص۸۴۶۔
۷- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص۲۳۶۔
۸- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص۹۴۷۔
۹- ایضاً، ص۸۶۴۔
۱۰- ایضاً، ص۲۱۔
۱۱- ایضاً، ص۴۱۔
۱۲- ایضاً، ص۲۱۔
۱۳- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص۱۳۲۔
۱۴- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص۱۹۔
۱۵- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص۳۶۳۔
۱۶- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص۱۲۶۔
۱۷- ایضاً، ص۱۰۱۔
۱۸- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص۳۵۵۔

۱۹- ایضاً، ص ۲۳۷۔
۲۰- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۸۰۶۔
۲۱- ایضاً، ص ۸۲۷۔
۲۲- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص ۲۳۶۔
۲۳- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۱۹۔
۲۴- ایضاً، ص ۲۵۔
۲۵- ایضاً، ص ۱۲۰۔
۲۶- ایضاً، ص ۱۸۹۔

فکرِ اقبال میں زمان و مکان کی اہمیت

ایس۔ اقبال قریشی

اقبال کی پہچان ان کے فلسفہ خودی کی وجہ سے ہے اور تصور خودی اقبال سے اس حد تک وابستہ ہے کہ اُن کی شخصیت اور اُن کے پیغام کا جزولاینفک بن گیا ہے۔ اقبال کی پوری توجہ تصور خودی کی تشریح و توضیح پر ہے اور اُن کے دوسرے تمام تصورات تصور خودی کے تابع ہیں۔ ڈاکٹر ایس۔ عالم خوندمیری رقمطراز ہیں:

> The world, for him (Iqbal), consists of living-willing egos, who are continuously and unceasingly struggling to rise to higher stages of life and will. The universe is an ordered system of egos or individualities and the continuation of individuality depends upon the strengthening of the ego of self.[1]

مگر حیرت ہے کہ کہیں کہیں خودی زمان و مکان کے تابع ہوجاتی ہے۔ اقبال نے خودی کے فلسفے کو پیش کرنے کے لیے بڑی جدوجہد کی ہے۔ لیکن اُن کی تحریروں کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ خودی سے کہیں زیادہ زمان و مکان کے تصورات نے اقبال کو اپنی طرف متوجہ کیا ہے جیسا کہ مختلف صوفیہ یا فلسفیوں کے ساتھ ہوا ہے:

> It is to be kept in mind that the problem of time has always attracted the attention of philosophers and mystics. This is because according to the Qur'an the alternation of day and night is one of the greatest signs of God.[2]

ان تصورات کو اپنے نقطۂ نگاہ سے پیش کرنے کے لئے اقبال نے حتی الامکان اپنا پورا زور صَرف کیا۔ پروفیسر جگن ناتھ آزاد کہتے ہیں:

> اقبال نے اپنے فلسفیانہ نظریات میں جو اہمیت تصورِ زمان و مکان کو دی ہے، وہ شاید اپنے کسی اور نظریے کو نہیں دی۔[۳]

اُن کے خطوط شاہد ہیں کہ زمان و مکان کے نظریہ کو اپنانے اور پیش کرنے کے لئے ماخذ کی تلاش میں

اُنہوں نے کوئی کسر نہ اٹھا رکھی۔ اُس دور کے تمام علماء سے وہ رجوع کرتے رہے۔ کچھ خطوط کے اقتباسات ملاحظہ فرمائیے۔ مولانا سیّد سلیمان ندوی کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

کیا حکمائے صوفیائے اسلام میں سے کسی نے زمان ومکان کی حقیقت پر بحث کی ہے؟[۴]

ایسے ہی علامہ اقبال نے سیّد سلیمان ندوی کو ایک خط میں مُلا محمود جونپوری کی مشہور کتاب شمس بازغہ کے بارے میں لکھا:

شمس بازعہ یا صدرا میں جہاں زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کئے گئے ہیں، ان میں ایک قول یہ ہے کہ 'زمان خدا ہے' بخاری میں ایک حدیث بھی اس مضمون کی ہے: لا تسبّوا الدّھر کیا حکمائے اسلام میں سے کسی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے، اگر ایسا ہو تو یہ بحث کہاں ملے گی۔[۵]

ایک اور خط میں اقبال نے سیّد سلیمان ندوی کے نام لکھا:

(۱) حضرت محی الدین ابن عربی کی فتوحات یا کسی اور کتاب میں حقیقتِ زمان کی بحث کس کس جگہ ہے، حوالے مطلوب ہیں۔

(۲) حضراتِ صوفیہ میں کسی اور بزرگ نے بھی اس مضمون پر بحث کی ہو تو اس کے حوالہ سے بھی آگاہ فرمائیے۔

(۳) متکلمین کے نقطۂ خیال سے حقیقتِ زمان یا آن سیّال پر مختصر اور مدلّل بحث کون سی کتاب میں ملے گی۔[۶]

سیّد سلیمان ندوی سے ایک اور خط میں پوچھتے ہیں:

نورالاسلام کا عربی رسالہ بابتِ مکان، جو رام پور میں ہے کس زبان میں ہے، قلمی ہے یا مطبوعہ، نورالاسلام کا زمانہ کون سا ہے۔[۷]

ایک اور خط میں علامہ رقمطراز ہیں:

مسئلہ زمان کے متعلق ابھی تک مشکلات باقی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلاسفہ پر جو اعتراضات ہمارے متکلمین نے کئے ہیں وہ مسئلہ زمان کے متعلق خود ان کے افکار پر بھی عائد ہوتے ہیں۔ مولوی سیّد برکات احمد مرحوم نے دہر اور زمان میں امتیاز کر کے کسی قدر مشکلات کو کم کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن حق یہ ہے کہ مسئلہ نہایت مشکل ہے۔ ممکن ہے حضرت ابن عربی اس پر روشنی ڈال سکیں۔[۸]

ان خطوط کے علاوہ کئی مقامات پر علامہ نے اپنے خطوط میں تصورِ زمان ومکان کا ذکر کیا۔ مثلاً مختلف خطوط میں انہوں نے خواجہ غلام السیّدین، سیّد مہر علی شاہ گولڑوی اور سیّد نذیر نیازی کے ساتھ بھی اُن کی خط و کتابت رہی۔ یہ دوسری بات ہے کہ علماء اس مسئلہ میں اُن کی رہنمائی نہ کر سکے۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ جس فلسفۂ حیات کے لئے وہ مضطرب تھے وہ یہی نقطۂ نظر ہے اور ہونا بھی چاہیے تھا کیونکہ بیسویں صدی میں اس

تصور نے انسانی ذہن کو جس طرح جھنجھوڑا اور بے چین کیا تھا اُس کا تقاضا تھا کہ اقبال بھی ان حقائق کی تلاش وجستجو میں سرگرداں رہے۔ڈاکٹر رضی الدین کے مطابق:

اقبال نے اپنے کلام، خطبات میں دوسری تحریروں میں جن بنیادی مسئلوں پر غور وفکر کیا ہے، اُن میں زمان و مکان کا سائنسی اور فلسفیانہ مسئلہ بھی شامل ہے جو ان کے زیرِنظر بہت زیادہ رہا ہے، حتیٰ کہ خطبات کا بیشتر حصہ محض اسی مسئلے کی توضیح وتشریح اور اس کے اطلاقات پر مشتمل ہے۔اس کی روشنی میں انہوں نے مذہب اور الٰہیات کے مختلف اصولوں پر غائرنظر ڈالی ہے۔ان کا خیال ہے کہ زمان و مکان کا مسئلہ مسلمانوں کے لئے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے۔[9]

اگر یہ کہا جائے کہ بیسویں صدی کی سب سے بڑی فلسفیانہ یافت یہی ہے کہ تو بے جا نہ ہوگا۔ارسطو اور افلاطون سے لیکر اُنیسویں صدی کے آئن سٹائن کے نظریۂ اضافت نے زمان و مکان کے تصور کو ایک نئے نقطۂ نگاہ سے پیش کیا۔اقبال اپنی ابتدائی تصنیف اسرارِ خودی سے ہی اس مسئلے پر سنجیدگی سے سوچنے لگے تھے۔واقعہ یہ ہے کہ خودی جب بے اماں، بے زماں اور بے مکان ہوجائے تو پھر اُس کا وجود اور اُس کے حدود پر گفتگو آسان نہیں ہوتی:

مکانی ہوں کہ آزادِ مکاں ہوں
جہاں بیں ہوں کہ خود سارا جہاں ہوں
وہ اپنی لامکانی میں رہیں مست
مجھے اتنا بتادیں میں کہاں ہوں![10]

خودی کا یہ تصور بڑا پیچیدہ اور ماورائی حیثیت کا حامل ہے اور یہاں انسانی فکر کی حیرت بڑھ جاتی ہے۔اقبال نے خودی اور بےخودی کی تشکیل میں اسلامی فلسفے اور فکر کا سہارا لینا چاہا۔

علامہ اقبال نے خودی اور بے خودی کو اپنے آئینہ خانے میں ڈھالنا چاہا۔یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اسرار خودی میں ’’الوقتُ سیف‘‘ کے قول سے اسے مربوط کرنا چاہا۔پروفیسر ایم ایم شریف لکھتے ہیں:

Iqbal takes a dictum of Imam Shafi's الوقتُ سیف(time is sword) and writing under the title poem of sixty one couplets in *Asrar-e-Khudi*.[11]

اقبال نے جب گول میز کانفرنس میں شرکت کے بعد واپسی پر برگساں سے ملاقات اور گفتگو کی تو اس سے اُن کے تفکر میں حیرت انگیز انقلاب پیدا ہوا۔

Iqbal paid a visit to Bergson who was very pleased to see him.[12]

اور اُس ملاقات کے بعد اقبال کی تشنگی اور زیادہ بڑھ گئی۔راقم کا خیال ہے کہ شاید اس ملاقات کے ہی سبب

اُن کی اہم تصنیف بالِ جبریل میں ہمیں زماں کے مباحث ملتے ہیں:

> Following Bergson Iqbal makes a distinction between pure time and serial time, pure time for him is not unreal as Zeno and Plato... like Bergson he holds that pure duration is identical with life and is an unceasing flow or a continual change, as perpetual flux.[13]

بالِ جبریل اُن کے عمر کی پختگی کے ساتھ ساتھ اُن کی افکار کی ارتقائی صورت پیش کرتا ہے۔ گویا ۱۹۲۴ء سے لیکر ۱۹۳۵ء تک اقبال نے پوری توجہ کے ساتھ اس خیال کو مستحکم کرنے کے لئے کوشش کرتے رہے۔ برگساں معمولی فکر کا فلسفی نہ تھا۔ اگر بیسویں صدی کے فلسفیانہ تصورات کا اُسے حامل کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا، جس سے اقبال بہت متاثر ہوئے:

> Iqbal's poetry and thought are so indebted to Bergson that one cannot miss the Bergsonean note in his works. Leaving aside the influences and impressions from Bergson, one might feel attracted to discover the *raison d'etre* for the Bergsonean note in him. What seems to have appealed to Iqbal most is the poetic language that Bergson has used in all his works.[14]

یہی سفر ہے کہ مسولینی سے ملاقات نے اقبال کے فلسفۂ قوت کو نیا استحکام یا طاقت بخشی۔ ان دونوں فلسفیانہ تصورات میں یعنی زمان ومکان اور قوت میں ایک باریک رشتہ بھی ہے، جس کی طرف بڑا لطیف اشارہ مسجد قرطبہ والی نظم میں موجود ہے جو ہمارے ناقدین کی نظر سے اوجھل ہے۔ 'مسجد قرطبہ' کے پہلے بند میں وہی زمان ومکان ہے جو حادثات کا تسلسل ہے جس کی زد سے دنیا کی کوئی شئے محفوظ نہیں ہے۔ مگر 'مسجد قرطبہ' کیوں محفوظ اور باقی ہے اس لئے کہ مردِ خدا نے اس کی تخلیق کی ہے۔ اقبال کی نظر میں مردِ خدا لازوال قوت کا سرچشمہ ہے جو بڑے سے بڑے طوفان کو روک دیتا ہے۔ فنا ہر تخلیق کا مقدر ہے لیکن مردِ خدا کی تخلیق کو زوال نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی بے پناہ قوت سے تخلیق کو لافانی شاہکار میں تبدیل کرتا ہے۔

"عشق خود اک سیل ہے، سیل کو لیتا ہے تھام"[۱۵]

یہاں زمانے کی رَو اس تخلیق کو فنا نہیں کر پاتی، یہ بات بڑے غور وفکر کا مطالبہ کرتی ہے۔ اور مردِ خدا کا یہ سرچشمۂ قوت فیضانِ الٰہی کا حامل ہوتا ہے۔ اسی نظم میں ہے:

"مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ"[۱۶]

دوسرے لفظوں میں اقبال کا مردِ مومن زمان ومکان کے حدود کا پابند نہیں ہے۔ اس نظم میں زمان و مکان اور سرچشمۂ قوت پر جو توجہ ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مسولینی کی جن آنکھوں کی چمک نے اقبال کو بہت متاثر کیا وہ بے سبب نہیں ہے۔ اقبال نے اپنے فلسفیانہ خطبات میں بعض اہم نقطوں کی طرف اشارہ کیا ہے اُن میں وہ وقت کی ابدیت اور مکان کے حدود کو اس مادّی دنیا سے ماورا حیثیت رکھتے ہیں۔ اقبال کے

کلام میں قوت کے سرچشمے کی علامت حضرت علیؓ کو قرار دیا ہے۔جنہیں بار بار اسداللہ، خیبر شکن، یداللہ اور بازوئے حیدرؓ سے تعبیر کیا ہے۔ دوسری طرف زمان ومکان کو سمجھنے کے لئے اقبال نے معراج نبویؐ کے واقعہ کو بار بار دہرایا ہے:

دے ولولۂ شوق جسے لذتِ پرواز
کرسکتا ہے وہ ذرّہ مہ و مہر کو تاراج
تو معنیٔ والنجم نہ سمجھا تو عجب کیا
ہے تیرا مدوجزر ابھی چاند کا محتاج [۱۷]

اس سے زیادہ واضح لفظوں میں زمان ومکان کو سمیٹنے اور سر کرنے کا بہت ہی واضح تصور اس شعر میں ہے:

سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفیٰؐ سے مجھے
کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں [۱۸]

ان اسلامی واقعات کی مدد سے اقبال نے زمان ومکان کو سمجھنے اور سمجھانے کی بڑی کوشش کی۔ سورۃ والعصر کی بھی فکر انگیز تعبیر اُن کے یہاں ملتی ہے اور لا تسبّوا الدّھر کی حدیثِ پاک کا بھی حوالہ ہمیں مجبور کرتا ہے کہ اقبال کے زمان ومکان کو ایک نئے امکانی فلسفے کی صورت میں دیکھا جائے۔ چنانچہ اقبال کے بیشتر نقادوں نے ان کے اس تصور کو سمجھنے اور سمجھانے کی اپنی بساط بھر کوشش کی۔لیکن یہ سچ ہے کہ صرف ادبی نقاد اس کوشش میں کامیاب نہ ہوسکے۔اُن اقبال شناسوں نے بڑی جگر کاوی کی ہے اور اس میں فلسفے کے بیشتر پہلوؤں کو بروئے کار لانے میں اپنی پوری قوت صَرف کی ہے۔خواہ وہ خلیفہ عبدالحکیم ہوں یا رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر نصیر احمد ناصر یا پروفیسر ایم ایم شریف۔ یہ حضرات صرف ادب کے عالم نہ تھے بلکہ فلسفے کے عالم بھی تھے۔ان بزرگوں کے ساتھ ساتھ جناب شبیر احمد خان غوری نے بھی بڑی فکر انگیز گفتگو کی ہے اور اقبال کے تصورِ زمان ومکان کے مختلف پہلوؤں کا احاطہ کرنا چاہا ہے۔اگرچہ اُنہیں اقبال کے کئی پہلوؤں سے اختلاف بھی ہے لیکن یہ سچ ہے کہ ابھی تک اقبال کے ان فلسفیانہ پہلوؤں کا احاطہ نہیں ہوسکا۔وجہ صرف یہ ہے کہ اقبال ایک عبقری ذہن کے مالک تھے اور اُن کے فلسفہ وفکر کی بازآفرینی کے لئے وہی ذہن درکار ہے، شاید کوئی ایسا نابغہ پیدا ہو جو اس کا احاطہ کرسکے۔

یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ مشرقی ادب اور فکر میں اقبال پہلے شخص ہیں جنہوں نے اس اہم تفکیری تصور کی تفہیم پر سب سے زیادہ توجہ دی ہے۔ وہ اس لئے بھی ناگزیر ہیں کہ انہوں نے بیسویں صدی کے اس عظیم الشان فلسفیانہ فکر کو کماحقہ سمجھا ہے۔اقبال نے ہندوستانی ادبیات میں عالمی مسائل پر غور وفکر کرنے کی طرح ڈالی۔ان کے معاصر ادب میں کسی زبان میں بھی کائناتی حوادث کا منظر نامہ کجا محض جائزہ بھی نہیں ملتا۔ اسی طرح فکر کے اہم میلانات کو فکر وشعر سے ہم آہنگ کرنے میں اور ہندوستان کے رہنے والوں کے دلوں

کو درد آشنا بنانے میں انہوں نے پہل کی ہے اور اسی طرح یہ صرف اقبال کا کلام ہے یا تحریریں جن میں زمان و مکان کی پوری سنجیدگی اور بازگشت سنائی دیتی ہے۔ یہ فلسفہ ان کے لئے حیرت و استعجاب کا سبب بھی تھا اور ان کی تخلیقی فعالیت کا سرچشمہ بھی بنا رہا۔

حوالہ جات وحواشی

1. Dr. S. Alam Khundmiri, *Some Aspects of Iqbal's Poetic Philosophy*, Iqbal Institute, March 2000, p.31.
2. Syed Latif Hussain Kazmi, *Philosophy of Iqbal*, A. P. M. Publishing Corporation, New Delhi, 1997, p.18.

۳۔ جگن ناتھ آزاد، اقبال اور مغرب، مرتبہ آل احمد سرور، مضمون ''آئن سٹائن اور برگساں کے نظریاتِ زمان اور اقبال''، اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی، ۱۹۹۷ء، ص ۲۲۔

۴۔ کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم، مرتبہ سیّد مظفر حسین برنی، اُردو اکادمی دہلی، ۱۹۹۳ء، ص ۲۷۹۔

۵۔ ایضاً، ص ۶۹۰-۶۹۲۔

۶۔ ایضاً، جلد سوم، ص ۳۶۷۔۳۶۸۔

۷۔ ایضاً، ص ۳۸۱۔

۸۔ ایضاً، ص ۳۹۸۔

۹۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، اقبال کا تصورِ زمان و مکان، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۳ء، ص ۸۳۔

۱۰۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۴۰۶۔

11. Prof. M.M. Sharief, Iqbal on the Nature of Time, *Selection from the Iqbal Review* by Dr. Waheed Qureshi, April 1983, p.377.
12. Anwar Beg, *The Poet of the East*, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1961, p. 77.
13. Prof. M.M. Sharief, Iqbal on the Nature of Time, *Selection from the Iqbal Review* by Dr. Waheed Qureshi, April 1983. p. 376.
14. T.C. Rastogi, *Western Influence on Iqbal*, Ashish Publishing House, New Delhi, 1987, p.93.

۱۵۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص ۴۲۰۔

۱۶۔ ایضاً۔

۱۷۔ ایضاً، ص ۵۲۹۔

۱۸۔ ایضاً، ص ۳۶۴۔

اقبال کا نظریہ سیاست

ڈاکٹر پیر نصیر احمد

انیسویں صدی کے نصف آخر میں برصغیر نے کئی نابغۂ روزگار شخصیات کو جنم دیا، جنھوں نے منصۂ شہود پر آ کر فکر کا دھارا بدل دیا اور جن کی فکری بوقلمونیوں نے مذہب، عمرانیات اور ادبیات کے علاوہ سیاسیات کے روایتی عناصر کو بھی ایک خاص طرح دے دی۔ چونکہ غیر منقسم ہندوستان میں برطانوی استعمار کی ایک صدی بیت چکی تھی مگر آزادی کا خواب ابھی شرمندہ تعبیر ہونا باقی تھا۔ ہندوستان میں غدر کے آثار طول و عرض میں نظر آتے تھے۔ عوام الناس من حیث القوم بُری طرح غلامانہ نفسیات کا شکار ہو چکے تھے۔ ذات پات، طبقاتی کشمکش، جاگیردارانہ نظام اور جدلیاتی سیاست گرد و نواح میں پروان چڑھ رہی تھی۔ مذہب کے نام پر غریبوں اور ناداروں کے ساتھ ناروا سلوک کیا جاتا تھا۔ انگریز یہاں کے حریت پسند عوام کو تختۂ دار پر چڑھانے سے بھی دریغ نہیں کر رہا تھا۔ ہر سو بے چینی اور اضطراب کا عالم تھا، جبر و ظلم کا بول بالا تھا مگر پھر بھی خوش آئند بات یہ تھی کہ انسانی ذہن میں تحفظِ ذات کے جذبے کے متحرک ہونے کے آثار دیکھنے کو ملتے تھے۔ سیاسی اور سماجی کشمکش اور کشاکش کے اسی دور میں سیالکوٹ میں ایک عبقری شخصیت اقبال پیدا ہوئی۔

ضروریاتِ وقت کا ادراک کرنے اور حالات سے نبرد آزما ہونے کے لیے ہمہ وقت کوشاں اقبال کو بچپن سے ہی اللہ نے، علمی، ادبی اور سیاسی و تمدنی خوبیوں کے علاوہ ایک حساس ذہن عطا کیا تھا۔ اسی وجہ سے عصر حاضر کی تاریخ ساز شخصیات میں ان کا ایک منفرد مقام ہے۔ فکری اظہارِ خیال کے لیے آپ نے شاعری کو اپنا سب سے بڑا وسیلہ اظہار بنایا۔ اس کے علاوہ انھوں نے اپنے شہکار نثر پاروں، اردو اور انگریزی دونوں زبانوں میں اپنے بلند خیالات اور اصولوں کو کھل کر بیان کیا ہے۔

تمنائے انقلاب کے علمبردار، اقبال ایک ایسا انقلاب چاہتے تھے جو ملتِ اسلامیہ کو نہ صرف مغربی سیاست کے آہنی پنجے سے، بلکہ مغربی مادیت، وطنیت اور اتحاد سے نجات دلا سکے۔ نظام کہن کو برقرار رکھنے کے آرزومندوں کو اقبال حرارتِ حیات سے محروم قرار دیتے تھے۔ اقبال کا نظریۂ حیات ارتقائی ہے۔ آپ

کے نزدیک زندگی ایک مسلسل جد و جہد اور تخلیق کا نام ہے۔ آپ اس بات کے آرزومند ہیں کہ جس طرح مغرب نے گذشتہ تین سو سال سے زائد عرصے کے دوران سائنس، علم و ہنر اور سیاسیات میں ترقی کی ہے مسلمان بھی اسی طرح ترقی کی یہ منازل طے کرنے میں پہل کریں۔ لیکن کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ اپنی دنیا کو سنوارتے سنوارتے اپنی خودی اور اپنے خدا سے غافل ہو جائیں۔ آپ کا مقصد اپنی قوم میں ایک ایسا بلند نظریۂ حیات پیدا کرنا تھا جو نوع انسان کے لیے باعثِ خیر ہو۔ چوں کہ مشرق ہمیشہ ادیان کا گہوارہ اور روحانیت کا سرچشمہ رہا ہے اس لیے اقبال جیسے حساس انسان کے لیے مشرقی پاکیزہ اثرات سے محروم رہ جانا قطعاً ممکن نہ تھا۔ ان کی نظر آغاز محققانہ تھی۔ علامہ نے یورپ کے سطحی جلوؤں کو دیکھنے کے ساتھ ساتھ اس کے باطن پر بھی اپنی محققانہ نظر سے اس بات کا انکشاف کیا کہ یورپی علم وفن کا جھکاؤ زیادہ تر تن کی طرف ہے نہ کہ من کی طرف۔ اس سے دماغ کی تربیت تو ہو سکتی ہے لیکن دل تشنہ رہ جاتا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کے عمل کا محاذ مشرق تھا اور ان کی فکر کا افق پورا عالم۔ وہ ہمہ گیر انقلاب کے آغاز کے لیے مشرق کی سرزمین کو موزون ترین جگہ تصور کرتے تھے۔ اظہار خیال کے علاوہ اقبال کے ہاں عملی جد و جہد ایک ناقابلِ تردید اور بین حقیقت کی طرح ہمارے سامنے موجود ہے۔ اس حقیقت سے بھی شاید ہی کسی کو انکار ہوگا کہ اسلامی فکر، ہندوستانی فکر اور مغربی فکر اقبال کے ہم سفر رہے ہیں لیکن منزل مقصود تک پہنچنے میں ان کا مکمل ساتھ صرف اور صرف اسلامی فکر نے دیا ہے۔ اقبال کو سمجھنے کے لیے، ان کے سارے اردو کلام اور فارسی کلام کے علاوہ ان کی سبھی نثری تصانیف اور خطوط کو ذہن میں رکھنے سے منزل تک پہنچنے میں واقعی بڑی آسانی ہوتی ہے۔ ان کے افکار کا رشتہ آج بھی حالاتِ حاضرہ سے وابستہ نظر آتا ہے۔ یہی ان کی بلند نگاہی اور دور اندیشی کی دلیل ہے۔

اقبال تنگ نظر اور متعصب دل و دماغ کے بجائے جدید ذہن کے مالک تھے۔ وہ فرسودہ نظاموں کے بالکل خلاف تھے۔ وہ مشرق و مغرب کی قید سے بے نیاز ایک ایسے آفاقی انسان تھے جس میں خود بخود آفاق گم ہو جاتے ہیں۔ برصغیر کی سیاست کے متعلق بہت سے لوگ اس کردار سے پوری طرح واقف نہیں ہیں جو اقبال نے ادا کیا ہے۔ اگرچہ اکثر اہل قلم اور صاحبانِ علم و بصیرت، سیاست کی خارزار وادی میں قدم نہیں رکھتے کیوں کہ سیاست میں بے شمار قباحتیں ہیں مگر اقبال کے ہاں سیاست عبادت کے ہم معنی ہے۔

اقبال کی نظر میں سیاست کو قوم و ملّت سے وہی نسبت و مطابقت ہے جو جسم سے جان کو ہے۔ ان کے ہاں سیاست آزادی ہے، اقدام ہے۔ سیاست ان کے نزدیک حیات ملی کے شعور کا نام ہے اس لیے سیاسی بصیرت سے ہی اس نصب العین کی جد و جہد کی جا سکتی ہے جس سے ہمارا مستقبل وابستہ ہے۔ ظاہر ہے کہ اقبال جس دین کو سیاست کا حصہ بنانا چاہتے ہیں وہ مُلا کا دین نہیں ہے بلکہ اقبال کا تصورِ دین وسیع معنی رکھتا

ہے۔ وہ رواداری کے قائل ہیں۔ آپ کے نزدیک ''توحید'' کا مطلب انسانی اتحاد، مساوات اور رواداری کی بنیادوں پر زمان ومکان کے اندر ایک مثالی معاشرہ وجود میں لانا ہے۔ اسی بنا پر ۱۹۳۰ء کے خطبۂ الٰہ آباد میں آپ نے فرمایا تھا کہ مجھ پر اقلیتوں کی عبادت گاہوں، قوانین اور تمدن کے تحفظ کا فرض عاید کیا گیا ہے۔ اس ضمن میں آپ نے کہا ہے کہ اسلام کا اصل مقصد ''روحانی جمہوریت'' کا قیام ہے۔ آپ کی یہ روحانی جمہوریت دراصل ''میثاق مدینہ'' سے ماخوذ ہے یا سورۂ بقرہ آیت ۱۱۳ اور سورۂ آل عمران آیت ۶۴ سے۔ جس میں مختلف مذاہب کے لوگوں کو تلقین کی گئی ہے کہ ایک دوسرے سے نیک کام انجام دینے میں سبقت حاصل کریں اور یہ کہ جب تم سب اللہ کے روبرو حاضر کیے جاؤ گے تو وہ بتائیں گے کہ تمہارے آپس میں کیا اختلاف تھے۔ بعض اقبال شناس آپ کے اس تصورِ روحانی جمہوریت کو صرف مسلم فرقوں میں رواداری تک ہی محدود رکھتے ہیں اور اس میں غیر مسلموں کو شریک نہیں کرتے۔ حالانکہ جب یہ اصطلاح استعمال کی گئی آپ مقتدر مسلم ریاست کے اندر ''روحانی جمہوریت'' کے قائم ہونے کا ذکر اپنے چھٹے انگریزی خطبہ میں کر چکے تھے۔ اقبال اس قسم کی جمہوریت کے مخالف ہیں جس میں لادین سیکولرزم کا خمیر شامل ہو۔

اقبال اسلامی جمہوریت کے حق میں ہیں جسے وہ ''روحانی جمہوریت'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ کیوں کہ اس قسم کی جمہوریت میں ایک طرف حاکمیت اللہ کی ذات میں تسلیم کی جاتی ہے اور دوسری طرف تمام انسان بغیر کسی امتیازِ مذہب وملّت اس جمہوری حکومت میں اپنے اپنے مذہب کے مطابق زندگی گذارنے کے اہل ہوتے ہیں۔ جیسا کہ ربِ کائنات نے قرآن حکیم میں واضح انداز میں ارشاد فرمایا ہے: لکم دینکم و لی الدین (اے رسول! ان کافروں سے کہہ دیجیے کہ آپ کے لیے آپ کا دین اور میرے لیے میرا دین)۔

جاوید اقبال جدید اسلامی ریاست کے لیے درج ذیل تین بنیادی اصول وضع کرتے ہیں:

پہلا اصول ہے اتحادِ انسانیت یعنی (Human Solidarity)

دوسرا اصول مساوات ہے یعنی (Equality) اور

تیسرا اصول حریت یعنی (Freedom)۔[۱]

اس حقیقت کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے کہ اقبال مسلمانوں کے اتحاد کے برعکس ''اتحادِ انسانی'' پر کیوں زیادہ زور دیتے ہیں۔ دراصل اس کی وجہ یہی ہے کہ اقبال کے یہاں مذہبی رواداری کا تصور بدرجۂ اتم پایا جاتا ہے۔ اسی کو وہ اپنے معروف خطبے "The Principle of movement in the structure of Islam" میں روحانی جمہوریت سے تعبیر کرتے ہیں، جس روحانی جمہوریت میں اتحادِ انسانی کے حوالے سے ہر انسان کو اپنے مذہب اور عقیدے کے مطابق زندہ رہنے کا پورا پورا حق ہے اور یہی صحیح اسلامی ریاست یا صحیح اسلامی حکومت کی ذمہ داری بھی ہے۔ کیونکہ اقبال کے مطابق جہاں تک مذہبی

رواداری کا تعلق ہے اللہ تعالیٰ قرآن مجید کے ذریعے مسلمانوں پر یہ فرض عائد کرتا ہے کہ وہ دوسرے مذاہب کی عبادت گاہوں کا تحفظ کریں۔ یعنی قرآنی تعلیمات کے مطابق ضرورت پڑنے پر غیر مسلموں کی عبادت گاہوں کی حفاظت کرنا مسلمانوں کا فرض ہے۔

جاوید اقبال اس لامثال مذہبی رواداری کی مزید تشریح و توضیح کرتے ہوئے کہتے ہیں:

جب اقبال مذہبی رواداری کے پس منظر میں اتحادِ انسانیت کا ذکر کرتے ہیں تو اس کا مطلب ہے کہ ایک ایسی ریاست جہاں مسلمانوں میں اشتراکِ ایمانی ہو اور غیر مسلم اقلیتوں کے ساتھ اشتراکِ وطنی کی بنیاد پر رشتہ استوار ہو۔ پس ان کے نزدیک اشتراکِ ایمانی اور اشتراکِ وطنی کی بنیاد پر ہی تو اتحادِ انسانیت قائم ہوسکتا ہے۔[۲]

درحقیقت اقبال کا متذکرہ بالا تصور قرآنِ حکیم ہی سے اخذ کردہ ہے چنانچہ ارشادِ ربانی ہے:

و لو لا دفع اللّٰہ الناس بعضھم ببعض لھدمت صوامع و بیع و صلوٰت و مساجد یذکر فیھا اسم اللّٰہ کثیرا۔ [۳]

اگر اللہ طاقت ور حملہ آوروں کا تدارک بعض دوسرے لوگوں کے ذریعے نہ کرتا تو عیسائیوں کے کلیسا، یہود کے عبادت خانے، خانقاہیں اور مساجد جن میں اللہ کی پرستش بکثرت کی جاتی ہے سب منہدم ہو جاتے۔

اس آیت مبارکہ پر غور و فکر کرنے کی زبردست ضرورت ہے کہ اس میں مساجد کی اصطلاح سب سے آخر میں آئی ہے۔ پہلے عیسائیوں کے کلیسا کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس کے بعد یہود کے عبادت خانے کا نام لیا گیا ہے جب کہ مسجد کا ذکر سب سے آخر میں آیا ہے۔

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ فقہا نے یہاں کس اصول کی پیروی کی ہے۔ اس بارے میں ڈاکٹر جاوید اقبال یوں رقمطراز ہیں:

عام طور پر ابتدائی ایام کے فقہا اس آیت کی تعبیر اس طرح کرتے ہیں کہ اس میں صرف اہل کتاب ہی شامل ہیں جن کی حفاظت کرنا مسلم ریاست کا فرض ہے۔ لیکن جب ایران فتح ہوا تو فقہا نے پارسیوں یا زرتشتی مذاہب کے ماننے والوں کو بھی اس تحفظ میں شامل کیا اور ان کے عبادت خانوں کی حفاظت کی۔۔۔۔۔۔ یہی صورت ہندوستان میں ہوئی۔ جس وقت ہندوستان پر مغل بادشاہوں کی حکومت تھی تو یہاں بھی بعض فقہا نے ہندوؤں کو کمثل اہلِ کتاب کے زمرے میں شامل کر کے مسلم ریاست پر یہ فرض عائد کر دیا کہ وہ غیر مسلموں کا تحفظ کرے۔[۴]

اس طرح اقبال کی سیاسی بصیرت سے ہمیں عصر حاضر میں اسلامی ریاست کے اہداف (Ultimate goal) کا ادراک حاصل ہوتا ہے۔ اللہ نے انھیں واقعی اس سلسلے میں صلاحیت و صلابت سے نوازا تھا۔ حالانکہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ وہ عام معنوں میں کوئی سیاسی شخصیت یعنی (Politician) نہیں تھے یعنی

وہ پیشہ ور سیاست دان نہیں تھے۔ جو آج کل یا اقبال کے عصر میں ہمیں دیکھنے کو ملتے ہیں یا تھے، جو حالات اور ہوا کے رُخ کو جدھر چلتے دیکھتے، اسی طرف اپنے آپ کو چلا کر اپنے حقیر مفادات حاصل کرتے ہیں یا تھے۔ اس کے برعکس اقبال ایک عظیم مفکر، فلسفی اور اعلیٰ پایہ کی سیاسی بصیرت کی حامل شخصیت تھے۔

اس بارے میں عاشق حسین بٹالوی کی یہ رائے نہایت معقول ہے کہ:

میری رائے میں ڈاکٹر صاحب بنیادی طور پر ایک مفکر، ایک فلسفی اور ایک شاعر تھے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کے ہمہ گیر فکر کی پہنائی میں سیاست اسلامی کو بھی بڑا نمایاں مقام حاصل تھا۔[۵]

اقبال نے مسلم لیگ کے خطبۂ صدارت میں اس سلسلے میں خود اپنے متعلق یہ شہادت پیش کی ہے کہ:

میں نے اپنی زندگی کا بیشتر حصّہ اسلام اور اسلامی فقہ و سیاست، تہذیب و تمدن اور ادبیات کے مطالعہ میں صرف کیا ہے۔ میرا خیال ہے کہ اس مسلسل اور متواتر تعلق کی بدولت جو مجھے تعلیماتِ اسلامی کی رُوح سے، جیسا کہ مختلف زمانوں میں اس کا اظہار ہوا ہے، رہا ہے میں نے اس امر کے متعلق ایک خاص بصیرت پیدا کر لی ہے کہ ایک عالم گیر حقیقت کے اعتبار سے اسلام کی حیثیت کیا ہے۔[۶]

لہٰذا ہمیں اس حقیقت کا ادراک کرنا چاہیے کہ اقبال ایک معتبر سیاسی مفکر تھے، وقتی سیاست سے اقبال کو کوئی واسطہ نہ تھا۔ انھیں ایک ہنگامی لیڈر یا عملی کارکن کے بجائے ایک مثالیت پسند یعنی آئیڈیلسٹ کا مرتبہ حاصل ہے۔ اس حقیقت کے آئینے میں انھوں نے برسوں پہلے اپنی بصیرت سے یہ محسوس کر لیا تھا کہ برِاعظم ہند کے لوگوں کو کس طرح بدیشی حکمرانوں سے نجات حاصل ہوگی۔ اس سلسلے میں انھوں نے عام لوگوں کے لیے عموماً اور مسلمانوں کے لیے خصوصاً اپنی سیاسی دور اندیشی سے کارہائے نمایاں انجام دیے۔

اقبال ایک عملی سیاست دان کی حیثیت سے دو مختلف موقعوں پر تسلسل سے سیاست کے کارزار میں کام کرتے رہے۔ پہلے موقعہ پر انھوں نے بحیثیت عملی سیاست دان کام کا آغاز اس وقت کیا جب وہ ۱۹۲۷ء میں پنجاب لجسلیٹو کونسل کے ممبر منتخب ہوئے اور دوسرا موقعہ وہ تھا جب انھیں ۱۹۳۱ء میں گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن مدعو کیا گیا۔ اگر چہ اپنے بے لوث جذبۂ خلوص سے انھوں نے موقع کو غنیمت جان کر اپنے عوام کی خدمت کرنے میں کوئی کسر باقی نہیں چھوڑی لیکن اس دوران انھیں شدت سے اس حقیقت کا ادراک ہو گیا کہ اللہ نے انھیں مروّجہ سیاسیات کے ادنیٰ اور معمولی کاموں کے لیے پیدا نہیں کیا۔ یہی وجہ ہے کہ جب کونسل کی سہ سالہ میعاد ختم ہوئی تو انھوں نے دوبارہ ممبر بننے کا خیال تک ترک کر دیا اور گول میز کانفرنس سے تو وہ اس قدر برگشتہ خاطر ہوئے کہ کانفرنس ختم ہونے سے پہلے ہی وہ واپس چلے آئے۔

اس سلسلے میں عاشق بٹالوی کا یہ تبصرہ بالکل بجا لگتا ہے جس میں وہ یوں اظہار خیال کرتے ہیں:

جس شخص کی ساری عمر اس طرح بسر ہوئی کہ:

اسی کش مکش میں گذریں مری زندگی کی راتیں
کبھی سوز و سازِ رومی کبھی پیچ و تابِ رازی

اور جس شخص کا اپنے متعلق یہ دعویٰ ہو کہ:

سکھلائی فرشتوں کو آدم کی تڑپ اس نے
آدم کو سکھاتا ہے آدابِ خداوندی

اس سے یہ توقع رکھنا کہ مانٹیگو چیمسفورڈ اصلاحات کے تحت قائم کی ہوئی پنجاب لجسلیٹو کونسل کی مضحکہ خیز فضا میں جہاں قبائلی عصبیت کا زور و شور تھا اور جہاں طاقت و اقتدار کا سرچشمہ، ایک طرف گورنر اور دوسری طرف دیہات کے چند بڑے بڑے ناخواندہ زمینداروں کے ہاتھ میں تھا، کوئی انقلاب برپا کر دے گا گویا جان بوجھ کر حقائق سے چشم پوشی کرنے اور اپنے نفس کو فریب دینے کے مترادف تھا۔[۷]

عاشق حسین بٹالوی لندن کی گول میز کانفرنس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

اقبال کو جب ہم نے گول میز کانفرنس میں بھیجا تو ہم یہ پیش پا افتادہ حقیقت نظر انداز کر گئے کہ اس قسم کی کانفرنس میں سازش، ریشہ دوانی، خوشامد اور منافقت کا دور دورہ ہوتا ہے، وہاں بلاوجہ ہنس ہنس کر باتیں کرنے اور بوقت ضرورت جھوٹ بول دینے سے بھی دریغ نہیں کیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال اس ماحول میں زیادہ دیر نہ ٹھہر سکا اور واپس آ گیا۔[۸]

بہر حال اقبال نے عملی سیاسیات میں تمام اذہان اور رویوں کا بچشم خود مشاہدہ کیا۔ انھوں نے پنجاب لجسلیٹو کونسل کے اندر رہ کر وہاں کے مسلمانوں کی قبائلی عصبیت کی غلط کاریوں کا بھی مشاہدہ کیا۔ خود غرض رہنماؤں نے پنجاب کے مسلمانوں کو جس بے دردی سے شہری اور دیہاتی طبقات میں تقسیم کر کے ملّی مفاد کو نقصان پہنچایا تھا، اسے بھی اقبال نے اس کونسل میں رہ کر سمجھ لیا۔ حالات نے اقبال کی طبیعت میں ایک انقلاب پیدا کر دیا اور اس لیے وہ اتنے مضطرب ہوئے کہ متعدد بیماریوں میں مبتلا ہونے کے باوجود وہ اس نازک گھڑی میں اپنی قائدانہ صلاحیتوں کو بروئے کار لانے میں قطعاً پیچھے نہ رہے اور اس طرح عملی طور پر تمام دنیا کے امن کے لیے بالعموم اور برصغیر کے امن کے لیے بالخصوص اپنے تصورات لوگوں کے سامنے رکھے۔ ان کے تصورات عام فلسفی اور مفکر کی طرح محض تصورات ہی نہ رہے بلکہ ان پر عملی اقدامات بھی قوم نے اٹھائے۔

اقبال نے ہر نازک مرحلے پر قوم و ملت کے سامنے درست راستے کی نشاندہی کر کے انھیں صحیح فکر و منزل کی طرف گامزن کیا اور قوم و ملت کی صحیح رہبری کا فریضہ انجام دیا۔ چنانچہ خلافت اور ترکِ موالات کی تحریک نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں جو بیداری پیدا کی، اقبال نے اسے انقلاب کہا ہے اور اس کی تعریف بھی کی ہے۔[۹]

اقبال نے اپنی بے پناہ سیاسی بصیرت سے تحریکِ خلافت پر بہت پہلے جو تبصرہ کیا تھا وہ حرف بہ حرف صحیح ثابت ہوا اور تحریک ترکِ موالات کے خاتمے، شدھی اور سنگٹھن کے اجرا اور ہندو مسلم فسادات کے باعث متحدہ ہندوستانی قومیت کے غبارے سے ہوا نکل گئی۔

یہاں یہ حقیقت بھی مدنظر رہنی چاہیے کہ اقبال خلافت کے خلاف نہیں تھے بلکہ وہ خلافت کے ادارے کو ضروری سمجھتے تھے۔اس سلسلے میں ''خضرِ راہ'' کا یہ شعر ان کے موقف کو صحیح طور پر ظاہر کرتا ہے:

تا خلافت کی بنا دنیا میں ہو پھر استوار
لا کہیں سے ڈھونڈ کر اسلاف کا قلب و جگر[۱۱]

اس کے علاوہ خطبات میں اقبال نے خلافت کے اختیارات پارلیمان کو سونپنے کی حمایت کی ہے۔ تاہم بنیادی نکتہ یہ ہے کہ اقبال خلافت کے ادارے کو اسلامی سیاسی نظام کی بنیاد تصور کرتے ہیں۔

اقبال ہندو مسلم اتحاد کے صدق دلی سے حامی تھے لیکن یہ حمایت مسلم حقوق کے تحفظ کے ساتھ مشروط تھی۔ تاہم وہ ہندی قومیت کے روادار قطعاً نہیں تھے۔ وہ سرسید احمد خان کی طرح مسلمانوں کو اسلامی عقیدے کی بنیاد پر الگ قوم تصور کرتے تھے۔اس لیے انھوں نے مولانا حسین احمد مدنی جیسے شہرت یافتہ عالم کے موقف پر بھی تنقید کی جب انھوں نے ہندو مسلم قومیت کی یکسانیت کی بات کی۔

کسی ایسی تحریک کا ساتھ دینا یا اس کے لیے جیل جانا جو ہندوستانی متحدہ قومیت کو پروان چڑھا رہی تھی اقبال کے لیے محال تھا۔ ہندو مسلم اتحاد کی روایت کا آغاز تحریک خلافت اور ترکِ موالات سے ہوا۔ اس کا تمام تر فائدہ ہندو قائدین نے اٹھایا اور مسلمان کسی حقیقی اور دیرپا فائدے سے محروم رہے۔اس بات کا قوی امکان تھا کہ اگر محمد علی کچھ عرصہ اور زندہ رہتے تو اپنے استاد اقبال کے موقف کو پوری طرح اپنا لیتے۔ وہ اسی لیے ۱۹۳۰ء میں کانگریس کی عدم تعاون کی تحریک سے الگ رہے۔

یہاں پر یہ حقیقت بھی مدنظر رکھنی چاہیے کہ اقبال اگرچہ سیاسیات کے موضوع پر کوئی مستقل کتاب ضبطِ تحریر میں نہیں لائے لیکن اس امر سے انکار ممکن نہیں کہ ان کی اکثر تصانیف، تحریریں، بیانات اور سب سے بڑھ کر ان کا شاعرانہ کلام علم سیاسات کے بلند حقائق سے لبریز ہے۔اس لیے ان کی شاعری کو صرف جمالیاتی لذت کی خاطر نہیں پڑھا جا سکتا بلکہ اس پر اس حیثیت سے بھی نظر ڈالنی چاہیے کہ شاعری کے علاوہ اس کا کوئی اور بلند تر اخلاقی اور سیاسی مفہوم بھی ہے دراصل ان کی شاعری اور سیاسی فکر باہم اس طرح آمیختہ ہیں جس طرح دانتے کی شاعری اور فلارنس کی سیاسیات۔غرض ہمہ وقتی سیاسیات سے براہ راست متعلق نہ ہونے پر بھی ان کی شاعری، نثر، بیانات، تحریریں اور تقاریر سیاسیات سے بھی تعلق رکھتی ہیں۔

اقبال کے متعلق دو اقوال نہایت مرکزی اہمیت کے حامل ہیں۔ ایک معروف قول 'ہرمین ہیس'

(Herman Hess) کا ہے جس نے کہا تھا کہ اقبال تین اقلیموں کا فرماں روا ہے، ایک ہندوستان کا، دوسرے یورپ اور تیسرے عالم اسلام کا۔

دوسرا قول، اقبال سنگھ کا ہے۔ اقبال سنگھ نے اپنی انگریزی کتاب *The Ardent Piligrim* میں نہایت پتے کی بات کہی ہے کہ اقبال کو حال کا ایک کرب کے ساتھ احساس تھا۔ اس کے الفاظ اس بارے میں یوں ہیں:

Agonizingly aware of the present.

اقبال نے جب علمی اور سیاسی بیداری کے سلسلے میں آنکھ کھولی تو مشرق و مغرب میں زندگی اور اس کے مختلف شعبوں میں عجیب و غریب انقلاب نے جنم لیا تھا۔ مشرق کی جہاں گیریاں ختم ہو چکی تھیں۔ اس کے مقابلے میں مغرب کی سیاسی فتح مندیاں اپنا سکہ جما چکی تھیں۔ اہل مشرق علی الخصوص مسلمانوں کی آنکھیں مغربی افکار سے چندھیا گئی تھیں اور انھیں پستی اور مایوسی نے آ گھیرا تھا۔ ذہنی مرعوبیت کی حد یہ تھی کہ ہر شعبۂ حیات میں مغرب کی تقلید ناگزیر سمجھی جا رہی تھی۔ اقبال اگرچہ خود بھی یورپی علوم و فنون سے فیضیاب ہو چکے تھے مگر انھوں نے خود اس تہذیب کی ریشہ دوانیوں کا مشاہدہ یورپ میں کیا تھا۔ لہٰذا ان کے ذہن میں اس تہذیب کے خلاف ناقدانہ ردِعمل ترقی پذیر ہوتا گیا۔ اسی طرح کی صورت برگساں وغیرہ کو بھی پیش آئی تھی۔ اقبال کو اسی لیے ان مغربی، ہندوستانی اور اسلامی مفکرین کے مطالعہ کا شوق پیدا ہوا کیوں کہ وہ ہمیشہ متحرک اور چوکنا رہتے تھے۔

مشرق کی بے چارگی و درماندگی کے احساس نے رفتہ رفتہ اقبال کو نئے سیاسی عقائد کی تشکیل پر آمادہ کیا۔ یہ نتیجہ تھا درحقیقت مشرق و مغرب کے افکار کے آزادانہ مقابلہ و موازنہ اور امتزاج و اختلاط کا۔ یہ ایک نیا فلسفہ سیاست تھا جو اقبال کے ساتھ خاص تھا۔ یہ فلسفۂ سیاست افلاطون، ارسطو، کانٹ، روسو اور کارل مارکس وغیرہ کے تصورات پر مبنی نہیں تھا بلکہ اس کی تعمیر و ترتیب میں قرآن و حدیث، غزالی و رازی اور ابن خلدون وغیرہ کے اسلامی خیالات بنیادی حیثیت رکھتے ہیں اور اس کی تشکیل و ترکیب میں ان سب باتوں نے مل کر حصّہ لیا ہے۔

اقبال کا تصورِ سیاست دراصل روحانی بنیادوں پر استوار ہے۔ ان کی نظر مغرب کے سیاسی استیلا اور ملک گیری پر بھی رہتی ہے لیکن اس سے کہیں زیادہ رنج انھیں مغرب کی روحانی علالتوں اور اس تہذیب میں اخلاقی عنصر کی کمی دیکھ کر ہوتا ہے اور جب یہ دیکھ کر سادہ لوح مشرق بھی مغرب کے ان ہی روحانی امراض سے متاثر ہوتا ہے تو اقبال کو اس سے زبردست دکھ پہنچتا ہے۔

لہٰذا اقبال کے پیغامِ سیاست کے مقاصد دوگانہ ہیں۔ اولاً یہ کہ وہ مشرق کو مغرب کی روحانی بیماریوں

سے بچانے کی فکر میں لگے ہوئے تھے۔ دوم یہ کہ وہ یورپ کو بھی اس مرضِ مہلک سے آگاہ اور خبردار کرتے رہتے تھے۔ پیام مشرق کے باب 'نقش فرنگ' سے یہی حقیقت اچھی طرح یوں نکھر کر سامنے آتی ہے:

از من اے بادِ صبا گوے بدانائے فرنگ
عقل تاباں کشاد است گرفتار تراست
برق را ایں بجگر می زند آں رام کند
عشق از عقلِ فسوں پیشہ جگر دار تراست
چشم جز رنگ و لالہ نہ بیند ورنہ
آنچہ در پردۂ رنگ است پدیدار تر است
عجب آں نیست کہ اعجاز مسیحا داری
عجب ایں است کہ بیمار تو بیمار تراست
دانش اندوختہ دل زکف انداختہ
آہ زاں نقد گرانمایہ کہ در باختہ[۱۱]

میری طرف سے اے بادِ صبا یورپ کے دانا کو یہ کہہ کہ عقل نے جتنے پر پھیلائے ہیں اتنی ہی گرفتار ہو کر رہ گئی ہے۔ یعنی یورپ کے داناؤں کی عقل جتنی ترقی کرتی ہے اتنی ہی تنزل کی طرف جاتی ہے۔

بجلی کو یہ جگر پر مارتا ہے اور وہ اسے قابو میں کرتی ہے۔ عشق جادو کے پیشہ والی عقل سے زیادہ حوصلہ مند ہے کیوں کہ عقل بجلی کو تسخیر کرتی ہے، عشق خود آدمی کو بجلی بنا دیتا ہے۔

آنکھ گلاب اور لالہ کے پھولوں کے رنگ کے سوا کچھ نہیں دیکھتی ورنہ جو کچھ رنگ کے پردہ میں ہے وہ اس سے بھی زیادہ ظاہر ہے (اس میں پردہ جلوہ کو دیکھنے کے لیے جس نے یہ رنگ نمودار کئے ہیں ایک اور آنکھ کی ضرورت ہے جو عقل نہیں عشق پیدا کرتا ہے)۔

عجیب بات یہ نہیں کہ تو حضرت مسیح علیہ السلام کا معجزہ شفا رکھتا ہے عجب بات یہ ہے کہ تیرا علم شفا بیماروں کو تندرست کرنے کی بجائے اور بیمار کرتا ہے۔ مراد ہے اہل یورپ کی عقل، علم، فلسفہ، شعر، سائنس، سیاست، تہذیب، ثقافت غرض کہ ہر چیز بظاہر آدمی کی ترقی کے لیے ہے۔ لیکن ان سے مادی ترقی تو حاصل ہو رہی ہے روحانی ترقی ختم ہو چکی ہے۔ اور آدمی فرشتہ تو کیا بنتا آدمی بھی نہیں رہا۔ شیطان سے بھی بدتر ہو گیا ہے۔ زندگی کے ہر میدان میں اہل یورپ نے اصلاح کے لیے جو قدم اٹھایا ہے اس سے اصلاح کے بجائے خرابی پیدا ہوئی ہے۔

تو نے عقل تو جمع کی ہے لیکن دل گنوا دیا ہے۔ آہ! اس بہت قیمتی دولت پر جو تو نے ہار دی ہے۔

اقبال نے مشرق و مغرب کو محض سیاسی حیثیت سے ہی نہیں بلکہ عمرانی اور فکری زاویۂ نگاہ سے بھی جان

لیا تھا۔ ان کی فکر کے دائرے میں صرف مشرق و مغرب ہی نہیں بلکہ تمام نوع انسان ہیں۔

اقبال کی شعری و نثری تصانیف اور ان کے مکاتیب و مقالات کو موضوع گفتگو بنا کر یہ حقیقت کھل کر سامنے آ جاتی ہے کہ شاعری ان کے نزدیک ایک ذریعہ اظہار تھی۔ ان کے علمی و ادبی اثاثے کا اصل مقصد قوم کی اصلاح و فلاح تھا۔ اقبال انسان کو سیاسی غلامی، ذہنی غلامی، تعلیمی اور معاشی غلامی، غرض ہر طرح کی غلامی سے نجات پانے کا سبق پڑھاتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ اسے اپنے ہنر کے صحیح استعمال کا احساس بھی دلاتے ہیں۔ پروفیسر ریاض پنجابی، ''اقبال اور مملکت'' کے زیر عنوان موضوع پر بحث کرتے ہوئے، اقبال کی شاعری و افکار کے حوالے سے یوں رقمطراز ہیں:

> اقبال کی شاعری و افکار کو سیاسی، مذہبی اور اخلاقی اصولوں کے معیاروں پر جانچ کر جتنی تفسیرات و توجیہات پیش کی گئی ہیں، اتنی برصغیر کے کسی بھی شاعر کے کلام کی نہیں کی گئی ہے۔

میرے خیال میں پروفیسر موصوف کی متذکرہ نشاندہی عظمت اقبال کا احساس دلا کر مختلف زاویہ ہائے نظر رکھنے والوں کو اس بات کی طرف نہ صرف دعوت دیتی ہے بلکہ آمادہ بھی کرتی ہے کہ اگر اقبال کے سیاسی فلسفے کو سمجھنا ہے تو ان کی شاعری اور فلسفے کے تمام پہلوؤں کو مدنظر رکھنا ہوگا، نہ کہ صرف چند ایک منتشر خیالات و افکار کو ان کے سیاسی فلسفے کی بنیاد بنا کر ایک سنگین غلطی کا ارتکاب کیا جائے۔ کیوں کہ اقبال جیسے بڑے شاعر یا مفکر کے سیاسی خیالات کا، اس کے مجموعی افکار سے الگ کر کے اندازہ تک لگانا ناانصافی کے مترادف ہوگا۔ کلام اقبال میں ہمیں عہد جدید کے تصورات کی وسعتوں اور فکری بلندیوں کا سبق ملتا ہے۔

مطالعہ اقبال سے پتہ چلتا ہے کہ قیام یورپ کے دوران اقبال نے مغربی تہذیب کے مختلف پہلوؤں کا بالمشافہ مشاہدہ کر کے یہ بات اخذ کی کہ یورپی تہذیب کی ظاہری چمک دمک، مادی ترقی اور سائنسی انقلاب نے انسان کو روحانی اور ذہنی سکون سے محروم کیا ہے۔ نئے سائنسی حالات نے ذہنوں میں مایوسی پیدا کی ہے اور انسانی قدروں کو پامال کر دیا ہے۔ انھیں اس بات کا شدت سے احساس تھا کہ مادی سیاست گری کے نتیجے میں پوری انسانیت کی حالت بگڑ گئی ہے۔ ضبطِ تحریر میں لائی گئی ان سطور پر، اقبال ہی کا یہ شعر صادق آتا ہے:

ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساس مروت کو کچل دیتے ہیں آلات[۱۲]

اقبال کے ان ہی مشاہدات کے حوالے سے یوں کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اقبال شناس مرغوب بانہالی کے یہ کلمات ان پر صادق آتے ہیں:

> اقبال کی نظر میں پوری دنیا کے کرب و اضطراب کا علاج فقط اس بات میں مضمر ہے کہ مزید تاخیر کئے بغیر قرآنی محکمات کی بنیاد پر ایک عالم نو تعمیر کرنے کا تقاضا پورا کیا جائے کیوں کہ مشرق و مغرب میں نافذ کئے

جانے والے سارے نظریے یکے بعد دیگرے اپنے کھوکھلے پن کا اعلان کرتے جارہے ہیں۔ یہاں تک کہ بظاہر بہت امید افزا لگنے والا تازہ دم کمیونزم بھی اپنی باہری چمک دمک کے باوجود دکھی انسانیت کا مداوا نہ بن سکے گا۔ [۱۳]

مشہور جرمن مستشرق پروفیسر پی۔ای۔ کہلی (P. E. Kahle) اقبال کی ہمہ گیر فطانت اور ذہنی صلاحیت سے متاثر ہوکران کوان الفاظ میں خراجِ عقیدت پیش کرتے ہیں:

سرسید احمد خان کے انتقال کے بعد ہندومسلم تجدیدیت کی قیادت کی باگ ڈاکٹر محمد اقبال نے سنبھالی۔ اپنے چھ خطبات میں انھوں نے اپنے نتائج فکر بڑے فلسفیانہ اور سائنسی اصول سے کئے ہیں۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ پہلی جنگ عظیم کے اختتام کے ساتھ عالم اسلامی کی سیاسی کمزروی اور روحانی جمود پر بھی پردہ پڑ گیا...... اس کا خاص سبب یہ تھا کہ مغربی اقوام نے ان سائنسی علوم کا جو مسلمانوں کے ذریعے سے ہی ان تک پہنچے تھے، پورا استفادہ کیا۔ [۱۴]

ڈاکٹر جاوید اقبال کے بقول:

ڈاکٹر صاحب (اقبال) کی ذات میں سرسید احمد خان کی سیاسی قدامت پرستی، علامہ شبلی کی انتہا پسندی اور جمال الدین افغانی کے تصور عالم اسلامی کے تقاضے مجتمع نظر آتے ہیں...... انھوں نے لادینیت پر مبنی سیاسی نظام کی مذمت کی لیکن دستوریت اور اشتراکیت (Constitutionlism and Socialism) کی تشریح اسلامی اصول وعقائد کی روشنی میں کی۔ انھوں نے اسلامی ہند کے سیاسی اور تاریخی واقعات کی رو کو نئے رُخ پر موڑنے کی سعی کی......حریت پسندی اور رواداری کی جو تشریح وتوضیح فرمائی، اسی اساس پر موجود جمہوریہ پاکستان کا دستور مرتب کیا گیا ہے۔ [۱۵]

ایک مشہور جرمن صحافی ایف۔ ڈبلیو۔ فرناو (F. W. Fernau) اپنی تصنیف مسلمان ترقی کی راہ پر (*Muslims on the March*) میں لکھتے ہیں:

وہ (اقبال) اس کے قائل نہ تھے کہ انتہا پسندانہ مغربیت مشرقی تحریک کے لیے ناگزیر ہے......ان کی یہ کوشش تھی کہ ملّت اسلامیہ کے ابتدائی جمہوری حکومت کا نظارہ زندہ کر کے اس کو جدید سیاسی مقتضیات سے ہم آہنگ کرنے کے وسائل بہم پہنچائے جائیں۔ یہ جمہوری نظام وہی ہے جو اقبال کی رائے میں پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم اور خلفائے راشدین کے زمانہ میں صحیح اور خالص طور پر رائج تھا...... ہندوستان کی سیاسی تحریک نے مسلمانوں کے دلوں میں جداگانہ قومیت کے احساس کا قومی جذبہ پیدا کر کے بڑی سیاسی اہمیت حاصل کرلی۔ اقبال کو بجا طور پر علیحدہ اسلامی حکومت، ہندوستان میں قائم کرنے کا محرک سمجھا جاتا ہے وہ اپنے سیاسی تصورات کی تشکیل اور تکمیل کی کامیابی کو اپنی آنکھوں سے دیکھنے کے لیے زندہ نہ رہ سکے۔ [۱۶]

ہیکٹر بالیتھو (Hector Bolitho) اپنی کتاب سوانح مسٹر جناح میں اقبال کی وفات پر

لکھتے ہیں:

ان کے (اقبال کے) سیاسی تصورات بھی ان کی علمی فضیلت اور ٹھوس تاریخی سوجھ بوجھ کے مرہون تھے۔[۱۷]

مولانا سعید احمد اکبر آبادی کے بقول:

اقبال نے کبھی محض ایک فلسفی یا مفکر ہونے کی حیثیت سے دنیا کی موجودہ سیاسی و معاشی مشکلات پر غور نہیں کیا بلکہ وہ ہر چیز پر ایک زبردست اسلامی مفکر کی حیثیت سے نگاہ ڈالتے تھے۔[۱۸]

تاریخ کے اوراق سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کی سیاسی جدو جہد ذات پات، گروہی سیاست، رنگ ونسل کے امتیاز اور پیشہ ورانہ اور طبقاتی تفریق کے خلاف ایک پُر خلوص جنگ تھی۔ انھوں نے ۱۹۰۸ء اور ۱۹۳۸ء کے درمیان بہت سی سیاسی تنظیموں کو اپنایا۔ اس لیے یہ کہنا قطعاً درست نہیں کہ اقبال سیاست دان نہیں تھے۔

میرے خیال میں اقبال بہ یک وقت ایک کامیاب شاعر بھی ہیں اور اعلیٰ پائے کے فلسفی، مفکر اور سیاستدان بھی۔ برصغیر کی فکری، فنی اور سیاسی تاریخ میں آپ نے بلاشبہ انمٹ نقوش چھوڑے اور کئی نئی جہتیں متعین کیں۔ آپ نہ تو مغربی علوم وفنون سے مرعوب ہوئے اور نہ ہی روایاتی مشرقی فکر کو آنکھیں بند کر کے قبول کیا۔ بلکہ جہاں سے علم وحکمت کی روشنی پائی، وہاں سے اسے دل و جان سے قبول کیا اور دوسروں کو بھی اس کی ترغیب وتحریک دلائی۔

اقبال بنیادی طور ایک دینی یا مذہبی شخصیت کے حامل شاعر اور مفکر ہیں۔ مگر مذہب ان کی نظر میں کوئی جامع اصطلاح نہیں ہے وہ مذہب کو محدود مغربی تصور کی حامل اصطلاح قرار دیتے ہیں اس کے برعکس وہ ''دین'' کی اصطلاح کو ایک عمرانی (سوشل) نظام قرار دیتے ہیں۔ جو حریت اور مساوات کے ستونوں پر کھڑا ہے۔ اپنے نثری پاروں مثلاً خطبات اور متعدد مکتوبات میں بھی انھوں نے مذہب (Religion) کا استعمال درحقیقت عربی کے وسیع وعریض لفظ ''دین'' کے معنی میں کیا ہے۔ کیوں کہ یہاں اس کا مقصد مسلمان کی رائج الوقت مذہبی رسوم و روایات کی روایتی تشریح وتعبیر نہیں بلکہ ایک کامل نظریۂ حیات اور نظام زندگی کی حیثیت سے اسلام کا ایک حکیمانہ مطالعہ ہے۔ اس میں ان کی سیاسی بصیرت ٹپکتی نظر آتی ہے۔

آپ کے نزدیک شوکت کے بغیر اسلام کا تصور ناممکن ہے اور شوکت یا طاقت کے مظاہر میں سب سے اہم مظہر ریاست ہے جسے اقبال اسلام کا علاقائی تشخص قرار دیتے ہیں۔ انھوں نے اپنے تصورِ ریاست کے پہلے بنیادی اصول کی وضاحت کرتے ہوئے مسلم استحکام کے بجائے ''استحکام انسانیت'' کا ذکر کیا ہے۔ ظاہراً ایسی ریاست میں مسلمانوں کے اتحاد کی بنیاد اشتراکی ایمان پر ہوگی اور غیر مسلم اقلیتوں کے ساتھ اتحاد کی بنیاد اشتراکِ وطنی پر ہوگی کیوں کہ ایسی ریاست میں استحکام انسانیت کا آئیڈل انسان ہی ہے اس لیے وہ اسلام کو اپنے سیاسی نظریہ میں انسانیت یا انسان دوستی کی دریافت قرار دیتے ہیں غرض اقبال فکری اور

فنی اعتبار سے سیاسیات میں عمر بھر گہری دلچسپی لیتے رہے۔ ۱۹۲۶ء میں انھوں نے برصغیر کی سیاست میں عملی حصّہ لینا بھی شروع کیا۔

اقبال حق کا ادراک کرتے ہوئے کبھی ولیم جیمز کی پیروی کرتے نظر آتے ہیں تو کبھی عملی سیاست کے میدان میں اُترنے کے لیے برگساں اور میک ٹیگر یٹ کو بھی اپنا استاد ماننے میں عار محسوس نہیں کرتے۔ چنانچہ *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* میں اقبال کی نظر میں کائنات کے خارجی وجود کا مشاہدہ کرنے کے لیے حق کو تلاش کرنا ضروری ہے۔ فلسفہ بھی عملی سیاست کے بغیر پژمردہ ہے یا مردہ۔

عملی سیاست اقبال کے مطمحِ نظر کی روح ہے۔ برصغیر میں علی گڑھ تحریک، تحریک احرار، مسلم لیگ، آریہ سماج کے اصلاحی پہلو اور انڈین نیشنل کانگریس نے بھی اقبال کے فکر و فلسفہ کو ہی بنیاد بنا کر ملکی اور بین الاقوامی سیاسی معرکے سر کیے اور محمد علی جوہر سے لے کر ڈاکٹر بھیم راو امبید کر تک، نے آئینی و سیاسی بصیرت اور فکری شذرات کی جس طرح شیرازہ بندی کی، وہ دراصل اقبال کی سیاسی بصیرت کی صدائے بازگشت تھی۔

اقبال کی تصانیف میں *The Development of Metaphysics in Persia*، کلیات اقبال (فارسی)، کلیات اقبال (اردو) اور *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* میں اسلامی فکر کا احیاء کرنے کے حوالے سے سیاست اور مذہب کے باہم دیگر روابط کو اولیت نظر آتی ہے۔ اقبال کی صحرائے گوبی سے نکلنے والے تموچن (چنگیز خان) کی خونین داستان پر بھی پوری نظر تھی اور ہلاکو خان کے بغداد کی دلدوز داستان بھی ان کی نظروں کے سامنے تھی لہٰذا وہ سیاسی بصیرت کے لیے دین فہمی کو ہی پہلا زینہ گردانتے تھے۔

اقبال کی ایک اور منفرد ادا یہ ہے کہ انھوں نے عجمی فلسفہ اور الٰہیات اسلامیہ کے عجمی تصورات کے منفی پہلوؤں سے آگاہی دلا کر برصغیر کے مسلمانوں کے قلوب و اذہان کو جھنجھوڑا اور ان کو اپنی عظمتِ رفتہ کا احساس دلایا۔ مسلمانوں کو وطنیت و قومیت کے تنگ دھارے سے نکال کر آفاقیت اور عالم گیریت سے روشناس کیا۔

مجموعی طور پر یوں کہنا بے جا نہیں ہوگا کہ اقبال سے ہمارا تعارف ایک ایسے ذہنی اور فکری تناظر میں ہوتا ہے جہاں اقبال کا تہذیبی اور سیاسی شعور، کسی خارجی قانون کی اطاعت کرنے کے بجائے اسلام کی آفاقی اقدار کے تابع نظر آتا ہے۔ جس کی بدولت ان کے محسوسات اور ان کے نظام کی غیر مشروط سچائیاں ہمارے سامنے جلوہ گر نظر آتی ہیں۔ اقبال کی شعری و نثری تصانیف یا ان کے مکاتیب و مقالات محققین کو نہ صرف ایک فکری اساس فراہم کرتے ہیں بلکہ اقبال کو مشرق و مغرب کی ذہنی و فکری تحریکوں کا وارث قرار دے کر عالمی سیاست کے منظر نامے پر ایک منفرد طرزِ احساس اور ایک منفرد حیثیت کے سیاست دان کی

صورت میں پیش کرتے ہیں۔

بلا شبہ اقبال جدید ذہن کے مالک ہوتے ہوئے فرسودہ نظاموں کے خلاف تھے۔ ہم جس دور سے تعلق رکھتے ہیں وہ اپنے عظیم الشان ماضی کے پس منظر میں ایک ایسی دنیا کی تعمیر کا متمنی ہے جو انسانیت کے خوابوں کو شرمندہ تعبیر کرنے کا متلاشی ہو۔ یا یوں کہنا بے جا نہیں ہوگا کہ ایسی دنیا جو اخوت، مساوات، عدل و محبت، شرافت، رواداری اور انسانیت کی عظیم اقدار سے تعلق رکھتی ہو اور ایسی دنیا کی تعمیر کے لیے اقبال کی فکر میں ہمارے لیے بہت کچھ موجود ہے۔

❁.....❁.....❁

حوالہ جات و حواشی

۱۔ جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال، ''اقبال اور عصر جدید میں اسلامی ریاست کا تصور''، مشمولہ: جعفری حسین محمد، فکر اسلامی کی تشکیل جدید، دہلی، اسلامک بک فاؤنڈیشن، ۱۹۹۵ء، ص ۹۹۔

۲۔ ایضاً، ص ۱۰۰۔

۳۔ قرآن حکیم سورۃ الحج، آیت ۴۰۔

۴۔ جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال، ''اقبال اور عصر جدید میں اسلامی ریاست کا تصور''، مشمولہ: جعفری حسین محمد، فکر اسلامی کی تشکیل جدید، دہلی، اسلامک بک فاؤنڈیشن، ۱۹۹۵ء، ص ۱۰۱۔

۵۔ عاشق حسین بٹالوی، اقبال کے آخری دو سال، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء، ص ۱۴۔

۶۔ ایضاً، ص ۱۴۔ ۷۔ ایضاً، ص ۱۷-۱۶۔ ۸۔ ایضاً، ص ۱۷۔

۹۔ پروفیسر ڈاکٹر ایوب صابر، اقبال کی شخصیت پر اعتراضات کا جائزہ، انسٹی ٹیوٹ آف اقبال اسٹڈیز، بیت الحکمت، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۱۶۔

۱۰۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۲۹۵۔

۱۱۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص ۳۵۸۔

۱۲۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص ۴۳۵۔

۱۳۔ پروفیسر مرغوب بانہالی، کلام اقبال کے روحانی، فکری اور فنی سرچشمے، سرینگر، ۲۰۰۴ء، ص: ۵۲۔

۱۴۔ پروفیسر ضیا الدین احمد، اقبال کا فن اور فلسفہ، لاہور، بزم اقبال کلب روڈ، ۲۰۰۱ء، ص ۴۰۔

۱۵۔ ایضاً، ص ۴۲-۴۱۔ ۱۶۔ ایضاً، ص ۴۲۔ ۱۷۔ ایضاً، ص ۳۹۔

۱۸۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری، اقبال سب کے لیے، دہلی، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، ص ۲۶۵۔

❁.....❁.....❁

کلام اقبال میں معاشی افکار

ڈاکٹر علی محمد

معاشیات کا علم مادی ضروریات اور اس کی تکمیل کے ہر پہلو کو اُجاگر کرتا ہے۔ معاشیات نے دورِ حاضر میں انسان کے ہر پہلو کو متاثر کیا ہے یوں محسوس ہوتا ہے کہ زندگی کا حقیقی مقصد ہی معاشیات میں مضمر ہے۔ اسلامی سماج میں معیشت اگرچہ بذاتِ خود مقصد نہیں ہے مگر مقصد تک پہنچنے کا ایک ذریعہ ضرور ہے۔ یہ اسلامی سماج کے اہداف میں سے ایک ہدف ہے جو ریڑھ کی ہڈی کے مانند ہے۔ عصرِ حاضر میں معیشت ہی ایسا محور قرار پایا ہے جس کے گرد انفرادی اور اجتماعی زندگی چکر کاٹتی نظر آتی ہے۔ پندرہویں صدی عیسوی کے وسط کی عام بیداری کے بعد رونما ہونے والے صنعتی انقلاب نے ساری معنوی واخلاقی قدروں کو یکسر بدل کر رکھ دیا اور لوگوں نے نئی نئی اقتصادی قدریں ڈھونڈھ نکالیں۔ مسیحیت کے علم برداروں نے مذہبی قدروں کو من مانی طرز پر اپنانے کی ٹھان لی۔ مسیحیت، حکمران اور مالدار طبقوں کی آلہ کار بن گئی۔ سیاسی حالات میں اپنے آپ کو ڈھالنے کے لیے انہوں نے کمزوروں کو طاقتوروں اور غریبوں کو امیروں کا غلام بنانے میں کوئی کسر باقی نہیں چھوڑی۔ اس طرح وہ دنیاوی آسائشیں سمیٹنے میں جُت گئے۔[1] ایسے حالات نے لوگوں میں مذہب کے خلاف نفرت پیدا کی اور ردِعمل کے طور پر فکری انقلاب رونما ہوا۔ وہ ان نئے افکار و خیالات سے دینی عقائد اور تصورات کے خلاف بغاوت کا درس دینے لگے۔ اس معاملے میں کارل مارکس، الفرڈ مارشل اور جوزف شوبینر کے علاوہ اور بھی یورپی آزاد خیال اسکالر ہم آواز ہوئے۔ اُنکا کہنا ہے کہ دولت کا اطلاق ان تمام چیزوں پر ہوتا ہے جو کسی معاشی منفعت کے حصول کا ذریعہ بنیں اور معاشی فائدے کی تعریف یہ قرار پائی کہ انسانی خواہش اور دِلی تسکین جن چیزوں سے پوری ہو جائے اور جن کی مادی حیثیت سے کوئی فائدہ ہو وہی پاک اور حلال چیزیں ہیں۔[2] مثال کے طور پر شراب اُن کے درمیان حلال اور جائز اس لئے ہے کہ اس سے انسان کے اندرونی خواہشات کو سکون حاصل ہوتا ہے۔ عورتوں کی نمائش بھی تجارت میں زیادہ نفع بخش چیز قرار پائی کیونکہ اُس سے کشش پیدا ہو جاتی ہے۔ اس طرح اچھے اور بُرے کا معیار

منفعت کا وجود اور عدم وجود قرار پایا ہے۔[۳] علمی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو دورِ جدید کے بعض ماہرین معاشیات کے نزدیک منفعت دراصل وہ ہے جو سماج اور معاشرے کے لیے سودمند ثابت ہو اگرچہ عملی زندگی میں اس نظریہ کا اطلاق عمل میں نہ آ سکے۔ مارکس کے فکری انقلاب کے بعد معاشی فراوانی اور معاشی خوشحالی کو کامیابی کا معیار قرار دیا گیا۔ اس نظریہ کو مدِ نظر رکھ کر مختلف یورپی اسکالرز نے معیشت کی تعریف کی ہے۔ مارشل نے اپنی کتاب معاشیات کے اصول میں جو تعریف کی ہے شاید ہی اس سے بہتر کوئی کر سکے۔ وہ رقمطراز ہیں:

سیاسی معیشت یا علم معاشیات انسانی زندگی کے روز مرّہ کے معمولات کے مطالعہ کا نام ہے۔ یہ فرد اور جماعت کے ان کاموں سے بحث کرتا ہے جن کا تعلق مادی فلاح و بہبود کی خاطر مادی ضروریات کے حصول اوران کے طریقہ استعمال سے ہے۔[۴]

اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

دنیا میں انسانی زندگی پر دو اہم امور اثر انداز ہوتے ہیں۔ ایک تو اس کے معاشی معاملات وحالات اور دوسرا اس کا مذہبی عقیدہ۔ لیکن ان دونوں میں موازنہ کیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ انسان مذہبی عقیدے کے مقابلے میں اپنے معاشی حالات سے زیادہ متاثر ہوتا ہے کیونکہ انسانی اخلاق و عادات پر روز مرّہ کے معمولات اور مادّی منفعت کے حصول سے گہرا اثر پڑتا ہے۔[۵]

عصرِ حاضر میں معاشی انقلاب سے انسانی قدریں یکسر بدل گئیں۔ اس وقت انسان ایک دوسرے کو ڈالر کے پیمانے سے ناپنے لگا اور سماج کا طریقہ یہ بن گیا کہ سماج میں سب سے بہترین اور اہم وہ انسان ہے جو سب سے زیادہ مالدار ہے۔ بلکہ افلاطون کے الفاظ کے مطابق فضلیت کا معیار معرفت الٰہی کے بجائے معاشی خوشحالی بن گئی۔ اس وقت جو اعلیٰ قدریں جاری وساری ہیں وہ مکمل طور معاشی قدروں کے گرد گھومتی ہیں۔ مادی زندگی کے لیے انسان ہر اُس راستے پر چلنے کو تیار ہے جس سے یہ رتبہ حاصل ہو۔ اس کے برعکس وہ راستے جو فطرتِ سلیم اور صحیح عقائد سے ہم آہنگ ہیں آج کوئی اہمیت نہیں رکھتے۔ ماہر معاشیات سیلوہ جیز یل جو اپنے طرزِ فکر میں بے حد معتدل اور اسلام سے قریب تر ہے اپنی کتاب فطری نظامِ معیشت کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

جب کسی شخص کے اعمال اس کے دینی خیالات سے متصادم ہوں حقیقتاً وہ روشن ضمیر ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے ان خیالات پر نظر ثانی کرے کیونکہ ایک خراب درخت بہترین پھل نہیں دے سکتا اس بنا پر ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم اس انجام بد سے بچنے کی کوشش کریں جس سے ایک مسیحی غربت اور فقرو فاقہ کی شکل میں دوچار ہوتا ہے اور جو اسے عقائد پر عمل کرنے کی وجہ سے معاشی قوتوں اور محرکات سے نپٹنے کی صلاحیت سے محروم کر دیتا ہے۔[۶]

اٹھارویں اور اُنیسویں صدی میں معیشت کے بارے میں مخصوص نظریات رائج تھے اُس وقت معاشیات کو معیشت کہا جاتا تھا۔ یہ وہ وقت تھا جب معاشیات کو ابھی علیحدہ مضمون کی حیثیت حاصل نہیں ہوئی تھی۔ معاشی نظریات یہ تھے کہ معیشت کو منڈیاں چلاتی تھی اور سمجھا جاتا تھا کہ ہر چیز کی ایک قدر یا قیمت ہے جس کی وجہ سے معیشت چلتی ہے اور صرف پیداوار طلب و رسد سے جنم لیتی ہے۔[۷]

صنعتی انقلاب کے نتیجے میں اشیاء کی پیداوار نمایاں حد تک بڑھ چکی تھی۔ اس کے لیے منڈیاں درکار تھیں۔ اس بڑھوتری کی وجہ سے مغربی ملکوں میں کشمکش جاری ہوئی جس نے بعد میں نو آبادیاتی نظام کی شکل اختیار کر لی۔ صنعتی انقلاب میں سرمایہ دار طبقہ کو سیاست اور معیشت دونوں میں بالاتر پوزیشن حاصل ہوگئی تھی صنعت وحرفت کے تناظر میں یہ دور ہندوستانی مسلمانوں کے لیے بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ مسلم مصلحین نے بڑی باریک بینی سے اس کا مشاہدہ کیا اور اس کے تدارک کی تدبیریں بھی کیں۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبال نے اپنی کتاب علم الاقتصاد قلم بند کی۔ یہ کتاب اُس دور میں لکھی گئی جب کلاسیکل دور زوال پذیر تھا اور جدیدیت نے اپنے پنجے گاڑ دیئے تھے اس وجہ سے علامہ کی کتاب میں ان حالات کی بہت گہری چھاپ دِکھائی دیتی ہے۔

برصغیر کے تناظر میں یہ عہد بڑی اہمیت کا حامل تھا۔ خصوصاً ۱۹۲۰ء کے بعد جب تجارت، صنعت و حرفت اور حکومتی اداروں پر ہندوؤں نے غلبہ حاصل کیا اور مسلمانوں کے ذہنوں میں یہ بات اُجاگر ہوگئی کہ اُن کا بحیثیت قوم متحد ہونا وقت کی اہم ضرورت ہے۔ اس کے لیے مسلمانوں میں معاشی قومیت کا احساس پیدا ہونا شروع ہوا اور بیک وقت مختلف سمتوں سے کوششیں شروع ہوئیں۔[۸] اس معاملے میں علامہ اقبال ایک کثیر الجہات شخصیت کی حیثیت سے سامنے آئے اور انہوں نے معاشی مسائل ونظریات و خیالات پر گہری اور ناقدانہ نظر سے تحقیق شروع کی۔[۹]

اقبال نے اپنی کتاب علم الاقتصاد کی زیادہ اہمیت نہیں دی مگر انہوں نے اپنی نظم ونثر دونوں میں مختلف معاشی حوالوں سے اظہار خیال کیا ہے۔ اُن میں بعض خیالات شاہ ولی اللہ کی معاشی فکر سے جا ملتے ہیں اور تعلیمی نظریات سرسید کے فکر کے حامل تھے بلکہ یوں کہیے کہ انہوں نے اس کی ایک مزید نکھری ہوئی شکل ترتیب دی۔ علامہ جن معاشی موضوعات کو زیر بحث لائے ہیں وہ بڑی اہمیت کے حامل تھے۔ انہوں نے ہندوستانی مسلم کی ابتر حالت کے لیے چار بنیادی عوامل کو ذمہ دار ٹھہرایا (۱) مسئلہ غربت (۲) تصور فقر (۳) مسئلہ ملکیت زمین (۴) سرمایہ داری یا اشتراکیت۔ علامہ اقبال نے کی بالخصوص مسلمانانِ ہند کی معاشی بدحالی کو مدنظر رکھ کر مسئلہ غربت کی وجہ اور حل تلاش کرنے کی کوشش کی۔ ہندوستان میں پھیلی غربت معاشی فکر کا سب سے اہم پہلو رہا ہے۔ یوں تو غربت ہندوستان کی عام پہچان ہے اور مسلمانوں کی عمومی اقتصادی

حالت بہت ہی زیادہ ناگفتہ بہ ہے۔ عام غریب مسلمان بہت قلیل اُجرت پر کام کے لیے تیار ہو جاتے تھے مگر کسی کے سامنے ہاتھ نہیں پھیلاتے تھے۔[۱۰] مسلمانوں کی اقتصادی حالت کن اسباب وعلل کی وجہ سے تباہ ہوئی اس کے پیچھے بین الاقوامی اقتصادی قوتوں کا کتنا ہاتھ ہے اور کس حد تک اہل وطن کی اپنی کمزوریاں ذمہ دار ہیں علامہ نے ان تمام امور پر گہرا غور وخوض کرنے کے بعد اُن کا بھی حل بتا دیا۔[۱۱] اقتصادی زندگی کو بہتر بنانے کے لیے مسلمانوں میں رائج معاشی تفاوت کو ختم کرنا ضروری تھا۔[۱۲] اگرچہ اقتصادی حالت بہتر بنانے میں سرکاری ملازمتوں میں مسلمان کے حصّے میں اضافہ بھی ضروری ہے۔[۱۳] لیکن اجتماعی خوش حالی اُسی وقت ممکن ہے جب اقتصادی آزادی نصیب ہو۔[۱۴] اقتصادی بدحالی کا واحد علاج تعلیم کا فروغ ہے اس نئی صورتِ حال میں اقبال نے اپنے ہم وطنوں کے لیے ایک نئی راہ تجویز کی ہے جو بقائے اصلح کے تصور سے ملتی جُلتی ہے۔[۱۵]

اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے تعلیم کا فروغ انتہائی ناگزیر ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ معاشی بدحالی کی وجہ تعلیم کی کمی ہے۔ تعلیم اور اقتصادی ترقی لازم وملزوم ہیں۔[۱۶] اس لئے اصل غربت جدید صنعتی اثاثوں کی نہیں بلکہ ذہنی قوتوں کی قلت ہے۔ تعلیم، تجربہ، تکنیکی مہارت، دلائل اور مشاہدات کا استعمال اور فرائض کو ٹھیک طرح انجام تک پہچانے کا جذبہ ایسے عوامل ہیں جو بغیر کسی خارجی سہارے کے معاشرے کو خود بخود سیدھی راہ پر لے جاتے ہیں۔ تعلیم سے جدوجہد کی کارکردگی اور استعداد کار بہتر ہوتی ہے اور نئی ایجادات و اختراعات کی راہ کھلتی ہے۔ اس کے ذریعے قدرتی وسائل سے بھر پور استفادہ کیا جا سکتا ہے۔ وسائل کی موجودگی بھی بے معنی ہو جاتی ہے جب اُن سے فائدہ اُٹھانے کے لیے تکنیکی مہارت اور اعلیٰ تجربہ کار موجود نہ ہو۔[۱۷] اقبال کے نظر میں تعلیم کے ساتھ ساتھ صنعت وحرفت کی یکساں ترقی بھی ضروری ہے اس کے برعکس ترقی اور خود انحصاری ناممکن ہے۔ یہ ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ صنعت وحرفت ہی معاشی ترقی کو مضبوط اور معنی خیز بناتی ہے۔[۱۸] معاشی آزادی پر زور دینے کی وجہ یہ تھی کہ علامہ اقبال کی نظر میں اقتصادی اور صنعتی ترقی ہی سیاسی آزادی کی راہ فراہم کر سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کے لیے انہوں نے تجویز پیش کی کہ ادب اور فلسفے کے ساتھ ساتھ ان کے لیے تکنیکی علم سیکھنا انتہائی ناگزیر ہے:

بدست او اگر دادی ہنر را
ید بیضا است اندر آستینش[۱۹]

معاشی ترقی محض سرمایہ میں اضافے کا نام نہیں ہے اور نہ ہی محض جزوی تبدیلیوں کا نام ہے بلکہ حقیقت پسندانہ اور انقلابی تبدیلیوں ہی معیشت کی ضرورت پوری کر سکے گی۔[۲۰] اس حوالے سے اسلام کا کردار خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ اقبال کو یہ یقین تھا کہ اسلام ہی دنیا کے کسی بھی طبقے کو بدل سکتا ہے اسی

وجہ سے اقبال نے کہا:

تم اپنے اندر جو اعتقاد رکھتے ہو وہ فرد کی اہمیت کا قائل ہے اس کے برعکس انسان اس بات کے لیے کوشش کرے کہ انسانیت کی خدمت کر سکے اس لیے مسلمان جس تقدیر کی بات کرتا ہے اس کے امکانات ابھی پوری طرح وجود میں نہیں آئے وہ اب بھی ایک نئی دنیا پیدا کر سکتا ہے جہاں ذات، رنگ یا دولت کے پیمانے سے اس کی عظمت کو ناپا نہیں جاتا بلکہ اس طرزِ زندگی سے جہاں غریب و امیر پر ٹیکس اُس کی معیار کے مطابق لگاتے ہیں جہاں انسانی سوسائٹی شکم کی مساوات پر نہیں بلکہ روح کی مساوات پر قائم ہے۔[۲۱]

اقبال نے برصغیر کے مسلمانوں میں جس اقتصادی جدوجہد کا جذبہ پیدا کرنے کی کوشش کی وہ روایتی اقتصادی تصور کو منہدم کر دیتی ہے۔ کیونکہ اُس کو تقدیر کا نوشتہ سمجھا جاتا تھا، کاہلیت کو تقدیر سمجھ کر مسلمانانِ ہند نے فقر و افلاس کو مقدر مان رکھا تھا۔ اس لئے اقبال نے تقدیر کے جداگانہ تصور سے یہ پیغام دیا کہ:

ہم زمانے کی حرکات کا تصور ایک پہلے سے کھنچے ہوئے خط کی شکل میں نہیں کریں گے کیونکہ یہ خط ابھی کھینچا جا رہا ہے اور اسکا مطلب یہ ہے کہ وہ امکانات جو ہو سکتے ہیں ممکن ہے وقوع میں آئیں یا نہ آئیں۔[۲۲]

اس تقدیری نظریہ کو اقبال اشعار کے طرز پر بیان کر کے اس انداز سے وضاحت کرتے ہیں کہ دنیا میں کوئی چیز طے شدہ نہیں ہے جس کو تبدیل نہ کیا جا سکتا ہو:

گر زیک تقدیر خوں گردد جگر
خواہ از حق حکم تقدیر دِگر
تو اگر تقدیرِ نو خواہی رواست
زانکہ تقدیرات حق لاانتہا است[۲۳]

اگر انسان میں جدوجہد کا حوصلہ اور جذبہ زندہ ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کے نعمتوں کو کہیں بھی پا سکتا ہے۔ وہ جمود کا شکار نہیں ہو سکتا وہ لاتعداد تقدیرات اور حکمتِ خداوندی سے جو چاہے طلب کر سکتا ہے:

تو اپنی سر نوشت اب اپنے قلم سے لکھ
خالی رکھی ہے خامۂ حق نے تیری جبیں[۲۴]

جرأت ہو نمو کی تو فضا تنگ نہیں ہے
اے مردِ خدا ملکِ خدا تنگ نہیں ہے[۲۵]

اسلام کے معاشی نظام کے مثبت معاشی مقاصد میں غربت کا انسداد اور تمام انسانوں کو معاشی جدوجہد کے مساوی مواقع فراہم کرنا شامل ہے۔ اسلام سب کے لیے حصول رزق کے مواقع فراہم کرتا ہے اور مثبت طور پر ایسی حکمت عملی بنانے کی تاکید کرتا ہے جس سے غربت و افلاس ختم ہو اور انسان کی بنیادی ضروریات

لازماً پوری ہوں۔ اسلام افلاس، غربت، معیار زندگی کے گرنے کے خطرات اور قلتِ وسائل کے طریقے اپنانے والی پالیسی کی اجازت نہیں دیتا ہے بلکہ حالات کو بدلنے کے لیے یہ شرط بنیادی اہمیت کی حامل ہے کہ انسان کو مسئلہ غُربت ختم کرنے کے لیے اپنی ذہنی کابلیت کو بدلنا از حد ضروری ہے۔ اسی لیے اقبال کو یہ پختہ یقین تھا کہ انسان اگر خود بدل گیا تو وہ اپنی دنیا تبدیل کرسکتا ہے:

رمز باریکش بحرفے مضمر است
تو اگر دیگر شوی او دیگر است[۲۶]

دوسرا اہم پہلو جو برصغیر کے مسلمانوں کو اندر ہی اندر کاٹ رہا ہے وہ معاشی تنگ دستی اور پریشان حالی ہے جس کو تصورِ فقر کہہ دیا جاتا ہے۔ اقبال کے ذہن میں فقر اور استغناء ہم معنی الفاظ ہیں وہ اس سے بے رغبتی سے مراد لیتے تھے جو ارادی ہے اضطراری نہیں۔[۲۷] اقبال کے تصورِ فقر کے علمبردار سوشلسٹ اور مادہ پرست لوگ نہیں کیونکہ وہ اصلیت سے ہٹ کر دنیا پرستی کے متلاشی ہیں بلکہ وہ لوگ اس کے علمبردار ہیں جو حُب اللہ کے متلاشی ہیں وہ دنیا میں روزگار کو زندگی کا اصلی مقصد نہیں مانتے بلکہ اصلی مقصد تک پہنچنے کا ایک ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ یہی تصور سکونِ قلب اُجاگر کرتا ہے جو سرمایہ دارانہ نظام میں ناپید ہے۔ اس کے علاوہ سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکیت دونوں اخلاقی احساس سے محروم ہیں۔ اخلاقی اقدار کی عدم موجودگی میں اعلیٰ مقاصد نظروں سے اوجھل ہو جاتے ہیں اور پست مقاصد بالخصوص مال اور دولت کا لالچ و ہوس انسان کا مقصد بن جاتا ہے اور اس کا ہدف حصول زر کے سوا کچھ نہیں رہتا۔ اسی لئے اقبال معاشرے کو اس معاشی انارکی سے بچانے کے لیے خودی کا درس دیتے تھے وہ زر یعنی دولت کی اندھی ہوس اور اس کے لیے دوڑ کا خاتمہ چاہتے تھے۔[۲۸]

انسان میں رزق کمانے کی صلاحیت ایک بدیہی حقیقت ہے۔ تاہم یہ ناسور تب بنتا ہے جب دولت کمانے کے مواقع اور دولت کی گردش کو روک کر بالائی طبقہ تک محدود کی جاتی ہے تو اس طرز سے معاشرہ دو حصّوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ ایک دولتمند طبقہ اور دوسرا مفلس طبقہ۔ اگر اہل دولت اپنی دولت کو راہِ خدا میں خرچ کر دیں تو اس سے معاشرے میں مساوات پیدا ہوتی ہے اور بہت سی اخلاقی بُرائیاں جڑ سے ناپید ہو جاتی ہیں۔ اس طرزِ عمل سے کمزور طبقہ میں مضبوط سوچ اُجاگر ہو جاتا ہے۔ وہ جدوجہد کو اپنا شعارِ زندگی تصور کرتا ہے اور وہ زر کی طلب کو چھوڑ کر حق پرستی کی زندگی اختیار کر لیتا ہے:

اگرچہ زر بھی جہاں میں ہے قاضی الحاجات
جو فقر سے ہے میسر، تونگری سے نہیں[۲۹]

محروم خودی سے جس دم ہوا فقر
تو بھی شہنشاہ میں بھی شہنشاہ[۳۰]

جب ہم پاک یعنی حلال زر کا نفاذ عمل میں لائیں گے تو زمیں کی ملکیت کے اسلامی قانون کا نفاذ بھی عمل میں لانا ضروری ہے۔ اس وجہ سے زمین کی ملکیت کا شرعی تصور کا ادراک بھی ضروری ہے کیونکہ سرمایہ دارانہ نظام میں سب سے زیادہ اہمیت نجی ملکیت کو دی جاتی ہے جب کہ اشتراکیت میں ریاستی ملکیت کا تصور کارفرما ہے۔ ایک تصور ہوس وحرص کا مادہ انسان کے اندر پیدا کرتا ہے تو دوسرا کاہلیت کا مادہ پیدا کرتا ہے اس سے کام کی صلاحیت انسانی طرز بنیادوں پر ممکن نہیں ہے اس لئے اسلام جس طرز عمل کو اپنانا چاہتا ہے وہ انسانی بقا کے لیے ایک جامع اور صحیح طریقہ ہے۔

متعدد احادیث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ زمین کی ملکیت اُس وقت برقرار رہے گی جب انسان جس کے تصرف میں وہ ہے اُس کو کاشت کے لیے استعمال کرے گا اور معاشرے کو اُس سے فائدہ ہوسکتا ہے حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ''جس کے پاس زمین ہو وہ یا تو کاشت کرے یا اپنے بھائی کو بلا معاوضہ دے دے۔''

لیکن دوسری حدیث میں وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ابوسعید الخدریؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مزابنہ اور محاقلة سے منع فرمایا ہے۔ مزابنہ سے مراد درختوں پر کھجوروں کی خریداری اور محاقلة سے مراد زمین کا کرایہ ہے۔

جہاں تک زمین کی نجی ملکیت کا تعلق ہے شریعت اسلامی اس بات میں بالکل واضح ہے کہ جو شخص مردہ زمین کو زندہ کرے تو یہ اس کی ملکیت ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے صحیح طریقے سے زمین خریدی تو یہ بھی اس کی ملکیت ہے مگر کسی بھی شخص کے لیے زمین کی ملکیت بنیادی طور پر اس بنا پر قرار پائے گی کہ وہ اس میں پیداوار اُ گا کر اس سے انتفاع کر رہا ہے نہ کہ محض اس وجہ سے کہ وہ اس کا مالک ہے۔ اگر غور کیا جائے تو اسے بالکل آزادانہ تصرف حاصل نہیں ہے بلکہ اسے اسلامی نظام اور اس کے مقررہ اصول وضوابط کا پابند ہونا پڑے گا اس تناظر میں برصغیر کی زمین کی نجی ملکیت کے بارے میں متعدد علمائے کرام نے ہندوستان میں فتویٰ صادر کر کے اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اراضی ہند اشخاص کی ملکیت نہیں بلکہ وقف للمسلمین کی حیثیت میں ملکیت خداداد ہے اسی زمین کو فقہی اصطلاح میں ارض الحوازہ کہا جاتا ہے۔ اس کے تواریخی شواہد موجود ہیں کہ حضرت عمرؓ نے ارض عراق کے متعلق ایسا فیصلہ کیا تھا کہ یہ ملکیت وقف للمسلمین ہے اور شیخ جلال الدین تھانسیری نے اپنے رسالہ تحقیق اراضی ہند میں اراضی ہند کو بیت المال کی ملکیت قرار دیا تھا اس کے بعد بہت سے علماء کرام جن میں بالخصوص شاہ عبد العزیز محدث دہلوی نے اپنے فتاویٰ میں

وضاحت کرتے ہوئے کہا اراضی ہند بیت المال کی ملکیت ہے اور اس کی حفاظت ہر مسلمان پر فرض ہے۔[۳۱] اس انداز سے دیکھا جائے تو علامہ اقبال ان اسلاف کی فکر کے امین ہیں جو زمین کو نجی ملکیت کے بجائے اراضی المملکۃ قرار دیتے ہیں:

دہ خدایا! یہ زمیں تیری نہیں، میری نہیں!
تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں میری نہیں[۳۲]

علامہ اقبال کا مدعا سمجھنے کے لیے ملکیت اور متاع میں فرق کرنا از حد ضروری ہے۔ اگر تصور ملکیت کو اپنی اصل میں دیکھا جائے تو یہ اپنے قبضہ اختیار میں لینے کے ہیں اور متاع کی معنیٰ دراصل سامان گزر بسر اور پونجی کے ہیں تو قرآنی تصور متاع درحقیقت زندگی گزارنے کے لیے سامانِ ضرورت ہے۔[۳۳]

اس لیے قرآن حکیم کے آفاقی اصولوں پر نظر ڈالی جائے تو ملکیت درحقیقت اللہ کی حاکمیت کلی ہے اور انسان کو جو حق جائداد عطا کیا گیا وہ امانت ہے۔ اقبال نے اپنی شہر آفاق کتاب جاوید نامہ کی ایک نظم ''ارض ملک خدا است'' میں اس تصور کی بہت خوبی سے وضاحت کی ہے۔ اس میں موجود تمام چیزیں اللہ کی عطا کردہ ہیں تو انسان محض تمتع کا حق رکھتا ہے:

ہم چناں ایں بادوخاک و ابر وکشت
باغ و راغ و کاخ و کوے و سنگ و خشت
اے کہ می گوئی متاع مازماست
مردِ ناداں ایں ہمہ ملک خداست
ارض حق را ارض خود دانی بگو
چیست شرح آیۂ لا تفسدوا؟
ابن آدم دل بابلیسی خود نبرد
اے خوش آں کو ملک حق با حق سپرد[۳۴]

سرمایہ دارانہ معیشت کی بنیاد لامحدود نجی ملکیت اور منافع کے حق، کھلی منڈی کے تحت مقابلے اور حکومت کی کم سے کم مداخلت کے اصولوں پر رکھی گئی ہے۔ یہ نظام ہر قسم کی اخلاقی قدروں سے ماورا اور جہد للبقا کے اصول پر استوار ہے۔ اقبال کی نظم ونثر دونوں اس امر کے شاہد ہیں کہ انھیں یہ نظامِ فاسد پسند نہیں ہے۔ کیونکہ اس نظام سے امیر لوگ غریبوں کو غلام بنا دیتے ہیں۔ ہر شعبے کے بالا دست افراد دیگر لوگوں کا گلہ گھونٹتے ہیں۔ جاگیردار، دہقان کو اپنا غلام سمجھتا ہے اور یہ تاثر دیتا ہے کہ وہ اُس کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا۔ اسی طرح سرمایہ دار مزدور کا استحصال کرتا ہے۔ اس طرز زندگی سے غریب طبقہ مختلف آقاؤں کے

درمیان پستا رہتا ہے اور اس کی زندگی کا مقصد محض تن کی خاطر جد و جہد کا نام رہ جاتا ہے:

عصرِ حاضر ملک الموت ہے تیرا جس نے
قبض کی روح تری دے کے فکرِ معاش[۳۵]

سرمایہ دارانہ نظام جس قسم کے حالات پیدا کرتا ہے اس کی خد و خال اقبال یوں پیش کرتا ہے:

حکمتِ ارباب کیں مکر است و فن
مکر و فن؟ تخریب جاں تعمیر تن!
حکمتے از بندِ دین آزادۂ
از مقام شوق دور افتادۂ
مکتب از تدبیر او گیرد نظام
تا بکامِ خواجہ اندیشد غلام!
ملتے خاکستر او بے شرر
صبحِ او از شام او تاریک تر
ہر زماں اندر تلاشِ ساز و برگ
کارِ او فکرِ معاش و ترسِ مرگ[۳۶]

سرمایہ درانہ نظام میں انسان دوسروں کے خوابوں کا خون کر کے بغیر پرواہ کئے آگے نکل جاتا ہے۔ وہ انسان کے جسم کے ہر قطرہ زندگی کو چوس کر کے خالی ڈھانچہ چھوڑ دیتا ہے۔ اس نظام کی مثال شہد کی مکھی کی طرح ہے وہ پھول سے اس کا رس چوس لیتی ہے جس کے نتیجے میں پھول کی شاخ، رنگ، پتے وغیرہ تو رہتے ہیں لیکن جسم سے روح خالی رہتی ہے:

ہم ملوکیت بدن را فربہی است
سینہ بے نور او از دل تہی است
مثل زنبورے کہ برگل می چرد
برگ را بگذارد و شہدش برد
مرگ باطن گرچہ دیدن مشکل است
گُل مخوان او را کہ در معنی ‌ِگل است[۳۷]

اقبال دنیائے انسانیت کو جدید تثلیث کے استحصالی نظام سے نجات دِلانا چاہتے ہیں۔ اس میں سرمایہ

داری، مذہبی پیشوائیت اور اربابِ حکومت شامل ہیں۔ وہ سرمایہ دارانہ نظام کے خاتمے ہی کے نہیں بلکہ عام وکمل صورت حال میں تبدیلی کے خواہاں ہیں:

اٹھو! مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا دو
گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے
کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو
سلطانیٔ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
کیوں خالق ومخلوق میں حائل رہیں پردے
پیران کلیسا کو کلیسا سے اُٹھا دو[۳۸]

اقبال اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے اشتراکیت کا سہارا لینے کی بجائے اسلام سے رہنمائی لینے کی بات کرتے ہیں۔ کیونکہ اشتراکی نظام میں وہ دم خم نظر نہیں آتا جو وہ اسلام میں دیکھتے ہیں۔

چونکہ اقبال سرمایہ داری نظام کے خلاف تھے اور وہ ملوکیت کو سرمایہ داری کی بنیاد قرار دیتے تھے ان کا کہنا ہے کہ جب تک ملوکیت ختم نہیں ہو جاتی دنیا سے غربت کا خاتمہ نہیں ہوسکتا۔ اس لئے جن لوگوں کے ذہن میں یہ بات سرایت کرگئی کہ علامہ اقبال اشتراکیت کے حامل ہیں اور وہ اس کا عملی نفاذ چاہتے ہیں وہ صراحتاً غلط فہمی کے شکار ہیں۔ اقبال نے جاوید نامہ میں اشتراکیت کے علم برداروں کو بذریعہ افغانی یہ پیغام دیا ہے کہ اشتراکیت کی طرح اسلام بھی ملوکیت، قیصریت، کلیسائیت، مذہبی اجارہ داری، سرمایہ داری، جاگیرداری اور زمینداری کے اصولوں کے خلاف ہے۔ اسلام ابتدا سے مساوات کا حامل ہے جیسے آج اشتراکیت مساوات کی دعوے دار ہے۔ دونوں مفلسوں، ناداروں اورغریبوں کی کفالت چاہتے ہیں اس مساوات کے بعد جو بات اہمیت کی حامل ہے وہ روسیوں کو خطاب کر کے اُن کو ہمت دِلانا ہے کہ اس مساوات کے لیے وہ ایک قدم آگے بڑھیں اور سچے خُدا پر ایمان لے آئیں تاکہ دنیا کو ایک مستحکم نظام فراہم ہو جائے۔ اس لئے اگر تم لا اِلٰه کے بعد اِلَّا اللّٰه کے قائل نہیں ہو تو کوئی مستحکم نظام دینے سے عاری رہو گے:

اے کہ می خواہی نظامِ عالمے
جُستہ او را اساسِ محکمے؟[۳۹]

اس نظام کے حصول کے لیے اقبال نے روسیوں کو قرآن کریم سے تعلیمات حاصل کرنے کے لیے

کہا۔ کیونکہ اسلام سود خوری اور سرمایہ داری کے حق میں پیغام مرگ اور مزدوروں کے حق میں ایک نئی اُمید ہے۔ اقبال پر قرآنی تعلیمات کا اتنا زیادہ اثر تھا کہ انہوں نے کھل کر سرمایہ داری اور جاگیرداری کو انسان دوستی، مساوات اور تقوٰی و نیکی کے خلاف قرار دیا:

چیست قرآن؟ خواجہ را پیغامِ مرگ
دستگیرِ بندۂ بے ساز و برگ
ہیچ خیر از مردکِ زرکش مجو
لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰی تُنْفِقُوْا[۴۰]

اقبال کے نزدیک وہ معاشرہ قائم کرنا درکار ہے جہاں کاشت کار، زمینداروں کے جبر وظلم سے محفوظ رہے، سائنسی ترقی کا مقصد انسانیت کی فلاح و بہبود اور مکمل امن و امان ہو۔ ہر شخص کو فکر و عمل کی آزادی حاصل ہو، فرد اور معاشرے کے حقوق و فرائض میں بے مثال ہم آہنگی ہو، اخوت و بھائی چارہ معاشرے کی پہچان ہو۔ یہ خصوصیات صرف اور صرف اسلامی بنیادوں پر قائم ہونے والے معاشرے اور معیشت میں ممکن ہیں۔

علامہ اقبال زندگی کو اسلامی نقطہ نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ اگرچہ ہیگل کی طرح اقبال کا تصور زندگی بھی ارتقاً پذیر ہے تاہم ایک نمایاں فرق دونوں کے زاویہ نگاہ میں ہے۔ ہیگل تاریخ عالم روح مطلق کو نمائش گاہ کی مانند بتاتے ہیں۔ اُن کے نزدیک انسانی صلاحیتیں یہاں تک کہ تمام انسان روحِ مطلق کے آلہ کار ہیں۔ اس کے علاوہ ہیگل کے نزدیک اس کشمکش کا نتیجہ بقائے اصلح ہے۔ اس کے برعکس اقبال کے نزدیک کشمکش کی اصل بنیاد حق و باطل کی کشمکش ہے۔

اقبال کے نزدیک انقلاب کا بنیادی مقصد انسانوں کو غلامی سے نجات دِلانا ہے نہ کہ حکمرانوں کی تبدیلی یعنی اللہ کے قانون کی حکمرانی ہے۔ جس کا نتیجہ اللہ کی حلال و حرام کردہ حدود کا نفاذ ہے:

تا ندانی نکتۂ اکلِ حلال
بر جماعت زیستن گردد وبال[۴۱]

اسی قانون کا نتیجہ یہ ہوگا کہ انسان معاشی لحاظ سے کسی کا محتاج نہیں ہوگا:

کس نہ گردد در جہاں محتاج کس
نکتۂ شرع مبیں این است و بس[۴۲]

اخلاقی قدروں سے جب انسان آراستہ ہوگا جو کہ خُدا کو تسلیم کرنے کا لازمی نتیجہ ہے تو معیشت انفاق فی سبیل اللہ کے معاشی اثرات کی بدولت مالا مال ہوگی:

جو حرف قل العفو میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار![۴۳]

ہندوستانی مسلم سماج کو اُنیسویں صدی کے وسط میں جو معاشی مشکلات در پیش تھیں وہ آج بھی ہندوستانی مسلم سماج کو درپیش ہیں۔علامہ اقبال اس حوالے سے جس تدبر، تفکر اور محققانہ انداز سے اس کی بنیادی وجوہات کو عام مسلم کے سامنے لائے وہ قابل تحسین ہے۔ وہ معاشی اصلاح کو کلیدی اہمیت دے رہے تھے۔اُن کا ایمان تھا کہ جب تک مسلم قوم معاشی بدحالی سے نجات حاصل نہیں کرتی،مسلمان سیاسی تبدیلی لانے میں کامیاب نہیں ہوسکیں گے۔انگریزوں کے سفاک طریقے اور بعد ازاں ہم وطنوں کے طریقہ کار نے مسلم سماج کو معاشی بدحالی کے بدترین اندھیرے میں دھکیل دیا۔اس لئے اس بات کی اشد ضرورت ہے کہ مسلم سماج سرمایہ دارانہ اور جاگیر دارانہ نظام کے خلاف یک جان ہوکر کام کرے۔ان کے لیے انفاق فی سبیل اللہ کی طرز پر معاشی تصور کے لیے کام کرنا موت وحیات کی حیثیت رکھتا ہے۔

حوالہ جات وحواشی

۱۔ محمود ابو السعود، اسلامی معیشت کے بنیادی اصول، الاتحاد الاسلامی العالمی للمنظمات الطلابیۃ، کویت،ص۱۵-۱۸۔

۲۔ ایضاً،۲۰-۲۱۔

3- M Aziz, An Islamic Perspective of Political Economy, The Views of (late) Muhammad Baqir al-Sadr, *al Tawhid Islamic Journal*, Vol. X, No. 1 Qum, Iran, p.6.

4- Alfered Marshall, *Principles of Economy*, Cosmic Ins. USA, 2006 , V:1, p.10.

5- Ibid, p.15.

6- Silvio, Gesell, *Natural Economic Order*, San Antinio, Tex, Free-economy Publishing Co., 1936, p.36.

۷۔ محمود ابو السعود، اسِلامی معیشت کے بنیادی اصول، الاتحاد الاسلامی العالمی للمنظمات الطلابیۃ، کویت،ص:۱۹-۳۔

8- Nureen Talha, *Economic factore in the Making of Pakistan*, Oxford University Press, Karachi, 2000, p.90-91.

۹۔ علامہ محمد اقبال، علم الاقتصاد، دیباچہ از انور اقبال قریشی،ص xi-iv۔

۱۰۔ سید عبدالواحد معینی، مقالات اقبال، مرتبین، طبع دوم، آئینہ ادب، لاہور،۱۹۸۲ء، ص ۱۸۔
۱۱۔ ایضاً، ص ۱۸۲-۱۸۰۔
۱۲۔ ایضاً، ص ۱۸۱۔
۱۳۔ ایضاً، ص ۸۲-۱۸۱۔
۱۴۔ ایضاً، ص ۱۶۴۔
۱۵۔ قاضی جاوید، سرسید سے اقبال تک، تخلیقات، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۲۱۴۔
۱۶۔ علامہ محمد اقبال: علم الاقتصاد، سنگ میل پبلیکیشنز، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۵۹-۱۵۸۔
۱۷۔ ایضاً، ص ۵۹۔

18- Meier Baldwin,Et.al, *Economic Development: Theory, History and Policy*, Asia Publishing House, Bombay, 1962, p.12.

۱۹- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص ۹۸۲۔

20- E.D. Domer, *Economic Growth: An Economic Approach*, American Economic Review, Vol. XVII, No.2, May 1952, p.18.

۲۱۔ لطیف احمد خان شیروانی؛ حرفِ اقبال، علامہ اقبال، اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۸۴ء، ص ۶۶-۶۵۔
۲۲۔ خطبات اقبال کا اردو ترجمہ از نذیر نیازی، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ص ۸۴۔
۲۳- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۶۹۵۔
۲۴- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۶۸۹۔
۲۵- ایضاً، ص ۵۶۶۔
۲۶- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۶۹۵۔
۲۷۔ پرفیسر اسلوب احمد انصاری، مطالعہ اقبال کے چند پہلو، کاروانِ ادب، ملتان، ۱۹۸۶ء، ص ۶۳۔
۲۸- فاروق عزیز، اقبال کے معاشی افکار، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، ۱۹۹۴ء، ص ۲۸۔
۲۹- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص ۵۳۲۔
۳۰- ایضاً، ص ۶۷۷۔
۳۱۔ مولانا حفظ الرحمن سیوہاروی، اسلام کا اقتصادی نظام، طبع دوم، ادارہ فروغ اسلام، لاہور، ۱۹۷۴ء، ص ۱۴-۴۱۱۔
۳۲- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص ۴۴۷۔
۳۳۔ رحیم بخش شاہین، اقبال کے معاشی نظریات، گلوب پبلیشرز، لاہور، ۱۹۷۴ء، ص ۸۵۔
۳۴- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۶۹۷۔
۳۵- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص ۵۹۶۔
۳۶- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۸۱۱۔
۳۷- ایضاً، ص ۶۵۲۔
۳۸- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص ۴۳۷۔

۳۹- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۶۶۷۔
۴۰۔ ایضاً، ص ۶۶۸۔
۴۱- ایضاً، ص ۸۲۶۔
۴۲- ایضاً، ص ۸۲۸۔
۴۳- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص ۶۴۸۔

اقبال اور رجال کشمیر

ڈاکٹر محمد صابر آفاقی

شاہ ہمدان:

امیر کبیر سید علی ہمدانی شاہ ہمدان کے نام سے بھی مشہور ہیں۔ آپ ۷۱۴ھ میں ہمدان میں پیدا ہوئے اور ۷۸۶ھ میں فوت ہوئے۔ اپنے دور کے زبردست عالم، صوفی، مصنف، مصلح اور سیاح تھے۔ آپ تقریباً سات سو ایرانی علماء، صوفیہ اور ہنرمندوں کے ہمراہ ۷۷۴ھ میں کشمیر تشریف لائے۔ ان ایرانیوں کو وادی میں آباد کر دیا اور خود بدستور سیر و سیاحت کرتے رہے۔ آپ نے تین مرتبہ کشمیر کی سیاحت کی۔ آپ ہی کی کوششوں سے وادی میں ۳۷ ہزار افراد حلقہ بگوش اسلام ہوئے۔

سری نگر میں آپ کی خانقاہ ''خانقاہ معلیٰ'' آج تک کشمیری مسلمانوں کا علمی و روحانی مرکز چلی آئی ہے۔ کشمیر کے باشندے آپ سے بڑی عقیدت رکھتے ہیں۔ آپ نے سو کے قریب تصانیف عربی و فارسی میں یادگار چھوڑی ہیں۔ ذخیرۃ الملوک ان کی اہم تصنیف ہے جس میں جہاں بانی و حکمرانی کے اصول بیان کیے گئے ہیں۔

علامہ کو شاہ ہمدان سے بے پناہ عقیدت تھی۔ اور آپ نے جہاں جاوید نامہ میں ملت کشمیر کو شاہ ہمدان کی زبانی جہاں بانی کا پیغام دیا وہاں ان کو زبردست خراج عقیدت بھی پیش کیا ہے۔ علامہ نے شاہ ہمدان کو مرشد کشور مینو نظیر کہا ہے اور ان کو میر، درویش، اور مشیر سلاطین قرار دیا ہے۔

حق یہی ہے کہ بقول اقبال کشمیر میں علم، صنعت، تہذیب اور دین حضرت امیر کبیر ہی کی کوششوں سے پھیلا:

خطہ را آں شاہ دریا آستیں
داد علم و صنعت و تہذیب و دیں

شیخ نورالدین ولی:

شیخ نورالدین کا صوفیائے کشمیر میں بہت بڑا مقام ہے۔ آپ کشمیری شاعری کے بانیوں میں سمجھے جاتے ہیں۔ ۷۷۹ھ کو قصبہ کمبوہ کشمیر میں پیدا ہوئے اور ۸۴۲ھ میں وفات پائی۔ علامہ کے مورث اعلیٰ بابا لولی حج کے مرشد بابا نصر الدین متوفی ۸۵۵ھ شیخ نورالدین کے خلیفہ مجاز تھے۔

یہ تفاصیل تو نہیں مل سکیں کہ حضرت علامہ نے شیخ نورالدین ولی سے کس حد تک استفادۂ معنوی کیا۔ البتہ علامہ کے اپنے بھائی کے نام خط سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ حضرت شیخ کو عزت واحترام کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔

کیا عجب اگر علامہ نے خودی وخود شناسی کا نظریہ بھی اسی درویش کشمیر اور مرشد روشن ضمیر سے لیا ہو۔ کیونکہ علامہ کا خودی سے متعلق سارا کلام شیخ نورالدین ولی کے اس شعر کی تفسیر وتشریح معلوم ہوتا ہے۔ شیخ نورالدین ولی فرماتے ہیں:

سیدہ　وندہ　رہتھ　صاحب　گورم
ادہ　پرزہ　نو　وم　پنن　روہ

میں نے علائق کی سب الجھنیں چھوڑ کر خدا کی تلاش کی پھر اپنی حقیقت پہچان لی۔

ملا محمد طاہر غنی:

حضرت ملا سرینگر کے باشندہ اور علوم متداولہ میں زبردست مہارت رکھتے تھے۔ فارسی غزل کا غنی جیسا بڑا شاعر کشمیر نے آج تک پیدا نہیں کیا۔ فلسفہ میں انھوں نے ملا محسن فانی (متوفی ۱۰۸۲ھ) کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا تھا۔

غنی کی تاریخ پیدائش تخمیناً ۱۰۱۹ھ-۱۰۱۵ھ کے درمیان مقرر کی جا سکتی ہے۔ ۱۰۸۲ھ میں فوت ہوئے۔ ان کا فارسی کلام برصغیر پاک و ہند کے علاوہ افغانستان، ایران، ترکی اور وسطی ایشیا میں بھی ذوق و شوق کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔

علامہ اقبال غنی کے ہمیشہ مداح رہے۔ وہ ان کی شخصیت، کردار اور فن سے زبردست متاثر تھے۔ آپ نے جا بجا اپنے کلام میں اشعار غنی کو استعمال کیا ہے۔ غنی کشمیری کے عنوان سے ایک مستقل نظم میں ان کو خراج عقیدت بھی پیش کیا ہے۔ جاوید نامہ میں علامہ نے غنی کی زبان سے اہل کشمیر کو انقلاب کا پیغام بھی دیا ہے۔

مولانا غلام قادر گرامی کے نام خط میں علامہ مزار غنی کشمیری پر حاضری کا اشتیاق بھی بیان کرتے ہیں۔

مجھے کسی کتاب سے تو شہادت نہیں ملی لیکن یقین ہے کہ ۱۹۲۱ء کے سفرِ کشمیر کے موقع پر علامہ نے اپنے محبوب و پسندیدہ کشمیری شاعر غنی کے مزار پر حاضری دی ہوگی۔

میاں محمد بخش:

آپ مشہور صوفی اور پنجابی کے قادر الکلام شاعر تھے۔ میاں صاحب کا تعلق گوجروں کی گوت پسوال سے تھا۔ وہ میرپور آزاد کشمیر کے نزدیک کھڑی شرف میں ۱۸۲۶ء میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد میاں شمس الدین پیرا شاہ غازی (معروف دمڑی والا) کے خلیفۂ مجاز تھے۔ والد کی وفات کے بعد میاں محمد بخش سجادہ نشیں ہوئے۔

میاں صاحب چھوٹی بڑی درجن کتابوں کے مصنف ہیں۔ لیکن ان کی صوفیانہ مثنوی سیف الملوك کو پوٹھوہاری زبان کی مثنوی معنوی سمجھنا چاہیے۔ یہ مثنوی پنجاب، سرحد، کشمیر میں بے حد مقبول ہے۔

آپ ۱۹۰۷ء میں فوت ہوئے اور کھڑی شریف میں دفن ہوئے۔ یہاں ان کا عرس ہوتا ہے۔ جس میں ہزاروں کی تعداد میں عقیدت مند حاضری دیتے ہیں۔

علامہ کی کسی تحریر سے شہادت نہیں مل سکی کہ ان کو حضرت میاں صاحب سے عقیدت تھی۔ البتہ صاحب زادہ میاں محمد سکندر کی تصنیف عارف کھڑی میں دو واقعے درج ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ حضرت میاں محمد بخش نے علامہ کے بڑا آدمی بننے کی بشارت دی تھی اور یہ کہ علامہ سیف الملوك کو سن کر اکثر اشکبار ہو جایا کرتے تھے اور میاں صاحب کے ولی کامل اور شاعر عظیم ہونے کا اقرار فرمایا کرتے تھے۔

میاں محمد بخش نے علامہ کو دیکھ کر کیا کہا تھا۔ اس کی تفصیل ہم عارف کھڑی سے نقل کرتے ہیں:

> ایک مرتبہ آپ شہر لاہور میں قیام پذیر تھے کہ حضرت علامہ اقبال کے والد، جو اولیاء اللہ خاص طور پر حضرت میاں صاحب کے ساتھ بڑی عقیدت رکھتے تھے اقبال کو جو اس وقت بچے تھے، لے کر دعا و برکت کے لیے حضرت میاں صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ حضرت میاں صاحب نے اقبال کے سر پر نہایت شفقت و پیار سے ہاتھ پھیرا اور ان کے والد کی طرف مخاطب ہو کر فرمایا: یہ بچہ امت محمدی کا ایک نہایت درد مند دل ہوگا۔ اور مسلمانوں کے لیے ایک بہت بڑا سرمایہ ثابت ہوگا۔ یہ انتہائی ذہین اور قابل ہوگا اور شعر و سخن کے افق پر آفتاب بن کر چمکے گا۔ اس لیے لازم ہے کہ اس کی تعلیم و تربیت اور دیکھ بھال میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھیں۔

اقبال کے والد محترم نے حضرت میاں صاحب سے عرض کی: یا حضرت یہ بہت ضدی ہے۔ اس پر حضرت میاں نے فرمایا: بڑے لوگ عموماً ضدی ہوا کرتے ہیں۔ آپ لوگ جس چیز کو ضد کہتے ہیں دراصل یہ دوسروں سے اپنی بات منوانے کا جوہر ہوتا ہے۔ یہ ملکہ انھیں قدرت کی طرف سے ودیعت ہوتا ہے اور آپ

لوگ اسے ضد کا نام دیتے ہیں۔ بچے کی اس بات پر آپ فکرمند نہ ہوں۔ یہ بچہ ایک دن بڑا آدمی بنے گا اور تمام خاندان بلکہ ملت اسلامیہ کی عزت و وقار کا باعث ہوگا۔ آپ اس کی تعلیم و تربیت پر خاص توجہ دیں۔ اور حضرت اقبال کو کچھ شیرینی دے کر رخصت کیا۔ حیرت ہوتی ہے کہ پیشگوئی کس طرح حرف بہ حرف پوری ہوئی۔ دوسرا واقعہ یہ ہے۔ میاں محمد سکندر صاحب لکھتے ہیں:

> تحصیل گوجر خاں علاقہ پوٹھوہار کے (ایک) صاحب جو اب کافی عمر رسیدہ ہو چکے ہیں۔ ایام جوانی میں بڑے خوش الحان نعت خواں تھے اور اب بھی حضرت میاں صاحب کا کلام نہایت شوق و درد سے پڑھا کرتے ہیں۔ انھوں نے ہمیں بتایا کہ ایک دفعہ لاہور میں جب کہ وہ وہاں ملازمت کے سلسلے میں قیام پذیر تھے ایک جلسے میں نعت خوانی کے لیے بلائے گئے۔ جب وہ سٹیج پر آئے تو دیکھا کہ اقبال بھی وہاں تشریف فرما ہیں۔ ایک اردو نعت پڑھنے کے بعد میں نے حضرت میاں صاحب کی تصنیف سیف الملوک کا کلام پڑھنا شروع کیا...... وہ کہتے ہیں کہ حضرت میاں صاحب کا کلام پڑھنے کے دوران میں نے دیکھا کہ تمام جلسے پر وجد طاری تھا۔ جب میں نے حضرت اقبال کی طرف نظر کی تو دیکھتا ہوں کہ وہ نہایت غور سے حضرت میاں صاحب کا کلام سن رہے ہیں اور ان پر رقت طاری تھی۔ جب میں نے سیف الملوک پڑھنا ختم کیا تو حضرت اقبال نے مجھے پاس بلا کر فرمائش کی کہ تھوڑا اور سیف الملوک سناؤ۔ افسوس مصنف سیف الملوک اب اس دنیا میں موجود نہیں ورنہ میں ان کے ہاتھ چومتا۔

جب میں نے حضرت علامہ اقبال پر حضرت میاں صاحب کے کلام کا یہ اثر دیکھا تو ہمت کر کے آپ سے عرض کی۔ جناب اگر پسند کریں تو کچھ اور شعر سیف الملوک کے سناؤں۔ اس پر حضرت علامہ اقبال نے فرمایا کہ ضرور ضرور سناؤ۔ اس کے بعد جب میں نے اہل جلسہ کی طرف نگاہ کی تو میں نے محسوس کیا کہ اہل جلسہ کے دلوں میں بھی حضرت میاں صاحب کے کلام سے ایک عجیب تڑپ پیدا ہوگئی ہے اور ان کی تشنگی ابھی باقی ہے۔ پھر میں نے حضرت میاں صاحب کے مزید اشعار پڑھے۔

اشعار پڑھنے کے بعد میں نے حضرت اقبال کی طرف دیکھا تو ان کی آنکھیں پرنم تھیں اور پاس بیٹھے ہوئے ایک صاحب سے فرما رہے تھے کہ حضرت میاں صاحب کے کلام میں انتہا کا سوز ہے۔

علامہ اور میاں صاحب دونوں مولانا رومی کو اپنا مرشد معنوی مانتے ہیں۔ دونوں نے ہمت و شجاعت کا پیغام دیا ہے اور سعی و کوشش کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ اگر کلام اقبال اور سیف الملوک کا تقابلی مطالعہ کی جائے تو بعض اشعار کا مفہوم میاں صاحب کے بعض اشعار کے مفہوم سے ملتا جلتا ہے۔ چونکہ دونوں صاحب دل بزرگ تھے اس لیے اگر ان کی پرواز تخیل میں یکسانیت پائی جاتی ہے تو اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں۔ بطور مثال یہ اشعار ملاحظہ فرمائیے:

بال چراغ عشق دا میرا روشن کر دے سیناں
دل دے دیوے دی روشنائی جاوے وچ زیناں

[میاں محمد بخش]

عشق کا چراغ جلا کر میرا سینہ روشن کر دے۔ میرے دل کے چراغ کی روشنی دور دور تک پھیلے۔

خدایا آرزو میری یہی ہے
میرا نور بصیرت عام کر دے

[اقبال]

دل وچ کرے دلیل شہزادہ کی کم کرسن تارے
آپ تخت تو ڈھیندے جاندے ہو غریب بچارے

[میاں محمد بخش]

شہزادہ دل میں سوچ رہا تھا کہ تارے مجھے کیا نفع پہنچا سکتے ہیں۔ وہ تو خود ہی مجبور اور بے بس ہو کر ٹوٹتے اور گرتے ہیں۔

ستارہ کیا میری تقدیر کی خبر دے گا
وہ خود فراخی افلاک میں ہے خوار و زبوں

[اقبال]

مولانا محمد انور شاہ کشمیری:

لولاب کشمیر کا مشہور خطہ ہے۔ علامہ نے وادی لولاب کو مخاطب کر کے ایک نظم کہی ہے۔ مولانا انور شاہ اسی وادی کے گاؤں ودوان میں ۱۸۷۵ء میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی اسلامی تعلیم کے حصول کے بعد آپ نے شیخ الہند مولانا محمود الحسن سے احادیث کی کتابیں پڑھیں۔ آپ نابغۂ روزگار تھے اور قابل رشک ذہانت کے مالک تھے۔ آپ دیوبند میں دس سال تک صدر المدرسین رہے۔ عربی میں کئی تصانیف یادگار چھوڑی ہیں اور متعدد کتب پر حواشی تحریر کیے ہیں۔ مغلوں کے بعد کشمیر نے اتنا بڑا عالم و مصنف پیدا نہیں کیا۔ آپ کا انتقال ۱۹۳۳ء میں ہوا۔

علامہ اقبال کو مولانا انور شاہ سے بڑی ارادت تھی۔ آپ نے دو بار مولانا سے ملاقات کی تھی اور خط و کتابت کے ذریعے بھی آپ فلسفہ کے مشکل مسائل سے متعلق استفسار کیا کرتے تھے۔

ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کی روایت ہے کہ جب ۱۹۲۱ء میں جمعیت علمائے ہند کا جلسہ لاہور میں منعقد ہوا تو

حسن اتفاق سے اس جلسے میں راقم کی معرفت اقبال کا تعارف حضرت انور شاہ سے ہوا۔

۱۹۲۵ء میں انجمن خدام الدین (لاہور) کا جلسہ ہوا تو مولانا نے بھی اسی میں شمولیت فرمائی۔ علامہ نے اس موقع پر آپ کے دوستوں کو کھانے پر مدعو کیا تھا۔ علامہ کا اصل رقعہ یہ ہے:

مخدوم ومکرم حضرت قبلہ مولانا:

السلام علیکم ورحمۃ اللہ مجھے ماسٹر عبداللہ سے ابھی معلوم ہوا ہے کہ آپ انجمن خدام الدین کے جلسے میں تشریف لائے ہیں اور ایک دو روز قیام فرمائیں گے۔ میں اسے اپنی سعادت تصور کروں گا اگر آپ کل شام اپنے دیرینہ مخلص کے ہاں کھانا کھائیں...... مجھے امید ہے کہ جناب اس عریضے کو شرف قبولیت بخشیں گے۔ آپ کو قیام گاہ سے لانے کے لیے سواری یہاں سے بھیج دی جائے گی۔

معلوم نہیں مولانا علامہ کے ہاں کھانا کھانے تشریف لے گئے یا نہیں تاہم اس رقعہ سے ایک تو علامہ کی کیفیت کا بخوبی اظہار ہو جاتا ہے اور دوسرے کہ دونوں عظیم فرزندان کشمیر کے پہلے سے ہی تعلقات استوار ہو چکے تھے۔

علامہ نے مولانا سے مشکلات فلسفہ خاص کر کے زمان ومکان اور حدوث وقدم کے مباحث میں خاطر خواہ استفادہ کیا تھا۔

نفحة العنبر کے مولف مولانا محمد یوسف بنوری کا کہنا ہے کہ علامہ نے ۱۳۴۸ھ (۱۹۲۹ء) میں لاہور میں ملاقات کی اور مشکلات قرآن اور دقائق فلسفہ پر سوال کر کے اطمینان بخش جواب سنے تھے۔

مولانا محمد قادری لائل پوری لکھتے ہیں کہ مولانا محمد انور شاہ نے ان سے فرمایا کہ کسی مولوی نے مجھ سے اقبال سے بڑھ کر استفادہ نہیں کیا۔

❁......❁......❁

مسئلہ تصوف

اسلامی تہذیب وتمدن اور فکر اقبال کے آئینے میں

ڈاکٹر مشتاق احمد گنائی

تصوف اسلام کے تصور احسان کا تسلسل یا اداراتی صورت ہے۔ رسول رحمت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دور میں جن بہترین انسانوں کو آپؐ کا فیضانِ صحبت نصیب ہوا، وہ ''صحابہ'' کہلائے۔ پھر جو لوگ ان صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی صحبت سے فیضیاب ہوئے وہ تابعین کہلائے اور اُن سے رہنمائی کا شرف حاصل کرنے والے تبع تابعین کے نام سے معروف ہوئے۔

خلافت راشدہ کے بعد دین سے نہایت شغف اور انہماک رکھنے والے عبادت گزاروں کے لیے زہاد اور عباد کی اصطلاحیں رائج ہوئیں۔ ابتدائے اسلام میں مومنین صادقین کے لیے مثالی زندگی تقویٰ، تزکیہ نفس اور تصفیہ باطن سے عبارت تھی۔ تصوف یا صوفی کا لفظ دوسری صدی ہجری کے وسط تک مستعمل نہیں تھا۔ تصوف کا مادہ دراصل صفا ہے، جس کے معنی پاکیزگی کے ہیں۔ لفظ صوفی کے مادّے کی مختلف تعبیریں کی گئی ہیں۔ اکثریت کی رائے میں یہ لفظ ''صوف'' (اون یا پشم) سے مشتق ہے۔ صوفیہ یونانی لفظ ہے جس کے معنی حکمت الٰہی کے ہیں۔ صوفہ- ایک قدیم قبیلہ کا نام بھی ہے جو کعبہ کا خادم تھا۔[1] بہت سی احادیث مبارکہ سے یہ حقیقت بھی ثابت ہے کہ رسول اکرمؐ نے اونی لباس زیب تن کیا ہے۔ پرانے ادوار میں صوف کا لباس سادگی اور درویشی کی علامت سمجھا جاتا تھا اور یہ لفظ زہد وتقویٰ اختیار کرنے والے ان لوگوں کے لیے استعمال ہوتا تھا جنھوں نے سادگی کو دنیوی عیش وعشرت پر ترجیح دی تھی۔

ایک نظریے کے مطابق تصوف کو اہل صفہ سے نسبت ہے۔ اہل الصفہ وہ درویش صفت زاہد تھے جو عہد رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں مسجد نبوی کے شمال میں صفہ یا چبوترے پر زندگی گزارتے تھے اور ہمہ وقت یادِ الٰہی میں مشغول ومصروف رہتے تھے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اصحابِ علمِ روحانی یا معرفت سے لبریز شخصیات کو کیوں صوفی کہا گیا۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ ان کا نصب العین باطنی صفات سے اپنے آپ کو مزین کرنا تھا، اس لیے وہ صوفی کہلائے جانے لگے۔ دوسری وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ انبیاء علیہم السلام اور بیشتر صحابہ کرامؓ کے عمل کے مطابق وہ حضرات اکثر صوف یا اون کا کپڑا پہنتے تھے، اس نسبت سے وہ صوفی کے نام سے معروف ہو گئے۔ ان تمام ظاہری وجوہ سے قطع نظر تصوف کی اصل ''احسان'' ہے جو رسول اکرمؐ کی اس حدیث پاک پر مبنی ہے جو حدیث جبرئیلؑ کے نام سے معروف ہے۔

اَنْ تعبد اللّٰہ کانکَ تراہ، فان لم تکن تراہ فا نہ یراك۔

تو اللہ کی عبادت اس طرح کر کہ تو اسے دیکھ رہا ہے۔ اگر تو اسے نہیں دیکھ سکتا تو بے شک وہ تجھے دیکھتا ہے۔

اس حدیث رسولؐ سے یہی حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ دل کو پاک وصاف رکھنا اور محبوب حقیقی یعنی اللہ کے سوا کسی کو اپنے دل میں جگہ نہ دینا سرمایۂ احسان ہے۔ یہی حقیقت تقویٰ ہے۔ گویا تصوف مجموعۂ شریعت، طریقت، حقیقت اور معرفت ہے۔ جیسا کہ حاجی امداد اللہ مہاجر مکی نے شرح مثنوی رومی میں ایک حدیث نقل کی ہے:

الشریعۃ اقوالی، والطریقۃ افعالی والحقیقۃ احوالی و المعرفۃ سرّی۔

شریعت میرے اقوال کا نام ہے، طریقت میرے اعمال کا، حقیقت میری باطنی کیفیت ہے اور معرفت میرا راز ہے۔

شیخ الاسلام زکریا انصاری نے تصوف کی تعریف بیان کرتے ہوئے رقم کیا ہے:

التصوف ھوعلم تعرف بہ احوال تزکیۃ النفوس وتصفیۃ الاخلاق وتعمیر الظاھر والباطن لنیل السعادۃ الابدیۃ، موضوعہ التزکیۃ والتصفیۃ والتعمیر وغایتہ نیل السعادۃ[۲]

تصوف وہ علم ہے جس سے تزکیہ نفس، تصفیۂ اخلاق، تعمیر ظاہر و باطن کا علم حاصل ہوتا ہے تاکہ ابدی سعادت حاصل کی جا سکے۔ اس کا موضوع بھی تزکیہ وتصفیہ اخلاق اور تعمیر ظاہر و باطن ہے اور اس کی غایت سعادت ابدی کا حاصل کرنا ہے۔

شیخ عبدالقادر جیلانی صوفی اور تصوف کی تعریف یوں بیان کرتے ہیں:

الصوفی من کان صافیا من اٰفات النفس خالیاً من مذموماتھا سالکاً بحمید مذھبہ ملازماً للحقائق غیر ساکن بقلبہ الی احدٍ من الخلایق۔[۳]

صوفی وہ شخص ہے جس کو حق تعالیٰ نے صاف کر دیا ہو۔ یعنی جو شخص نفس کی آفتوں اور برائیوں سے صاف ہو اور نیک راستہ پر چلے اور اس کا دل بجز اللہ کے، کسی اور چیز سے آرام وراحت نہ پائے۔

شیخ ابوالنصر سراج نے تصوف کی اپنی معروف کتاب کتاب اللمع میں یہ بتایا ہے کہ جب نبی اکرمؐ

نے صدیق اکبرؓ سے دریافت کیا کہ اہل وعیال کے لیے کیا چھوڑا؟ تو انھوں نے برجستہ جواب دیا کہ اللہ اور رسولؐ کو۔ یہ فقرہ توحید کے رنگ میں ڈوبا ہوا تھا اور یہی پہلا صوفیانہ ارشاد تھا جو انسانی زبان سے ادا ہوا۔[۴]

بعض لوگ تصوف کا سرے سے ہی انکار کرتے ہیں۔ اُن کا کہنا ہے کہ قرآن وحدیث میں نہ کہیں صوفیہ کا ذکر آیا ہے، نہ تصوف کا، اس لیے اس مسلک یا اس نظریہ کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔ لیکن اکثر راسخ العقیدہ مسلمانوں کا کہنا ہے کہ اگرچہ قرآن وحدیث میں تصوف کا لفظ کہیں موجود نہیں ہے لیکن قرآن حکیم میں صادقین، قانتین، خاشعین، مومنین اور مخلصین وغیرہ الفاظ بکثرت استعمال ہوئے ہیں۔ ان الفاظ سے دراصل اہل تصوف ہی مراد ہیں۔[۵]

تصوف کے معترضین کا ایک گروہ کہتا ہے کہ عہد رسالت میں کوئی شخص صوفی کے لقب سے ملقب نہیں تھا۔ ان کے نزدیک یہ اصطلاح بہت بعد کی ایجاد ہے۔ اس لیے اسے دینی حلقوں میں کوئی وقعت نہیں دی جانی چاہیے۔ کتاب اللمع کے فاضل مصنف نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے لیے کوئی دوسرا تعظیمی لفظ اس دور میں متحمل ہو ہی نہیں سکتا تھا کیونکہ ان کے جتنے بھی فضائل تھے، سب سے اشرف واعظم ان کی فضیلت صحابیت تھی کہ صحبت رسول صلی اللہ علیہ وسلم تمام بزرگیوں اور فضیلتوں سے بڑھ کر ہے۔ صحابہ کرامؓ کا زہد، فقر، توکل، عبادت، صبر ورضا، غرض جو کچھ بھی ان کے فضائل تھے، ان سب پر ان کا شرف صحابیت غالب تھا۔ پس جس شخص کو لفظ صحابی سے ملقب کر دیا گیا، اس کے فضائل کی انتہا ہوگئی اور کوئی محل ہی باقی نہیں رہا کہ اسے صوفی یا کسی دوسرے تعظیمی لفظ سے یاد کیا جاتا۔[۶]

ابوالنصر سراج کے مطابق تصوف کی اصطلاح قطعاً بغدادیوں کی یا متاخرین کی رائج کردہ اختراع نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک یہ لفظ حسن بصری کے زمانے میں رائج تھا درآں حالیکہ حسن بصری کا زمانہ بعض صحابیوں کی معاصرت کا تھا۔ چنانچہ ان کے اور سفیان ثوری کے اقوال میں لفظ صوفی استعمال ہوا ہے بلکہ کتاب اخبار مکہ کی ایک روایت کے بموجب یہ لفظ عہد اسلام سے پیشتر بھی رائج تھا اور عابد وبرگزیدہ اشخاص کے لیے مستعمل تھا۔

اس موضوع کے ایک اور مقتدر محقق سید علی ہجویری جو داتا گنج بخش کے نام سے دنیائے اسلام میں مقبول ومعروف ہیں، اپنی شہرۂ آفاق تصنیف کشف المحجوب میں کہتے ہیں کہ ''صحابہ کرام اور سلف صالحین کے زمانے میں اگرچہ یہ نام موجود نہ تھا لیکن اس کی حقیقت ہر شخص پر جلوہ گر تھی''۔[۷]

خلفائے راشدین کے دورِ سعادت کے بعد ملوکیت کا دور شروع ہوا۔ اب جو لوگ مسلمانوں کے حکمران بنے وہ یا تو ایسے لوگ تھے جن میں جاہلیت عرب کی روح نمایاں طور پر کارفرما تھی یا وہ لوگ جن پر عجمی رنگ غالب تھا۔ چنانچہ اکسٹھ ہجری (۶۱ ھ) میں کربلا میں جو دلخراش واقعہ رونما ہوا اور اہل بیت رسولؐ

کے غم میں ہزاروں بلکہ لاکھوں گھرانے خون کے آنسو بہاتے رہے۔ اس عظیم سانحے نے بڑی حد تک ملی وحدت کو منتشر کر کے رکھ دیا اور اموی خاندان کے خلاف انتقام کی آگ اندر ہی اندر بھڑکتی رہی۔ ملوکیت اور خانہ جنگی کی وجہ سے بہت سارے متقی اور پرہیزگار مسلمان سیاسیات سے کنارہ کش ہو کر خانقاہوں میں زندگی بسر کرنے لگے اور ان کے ارد گرد ارادت مندوں اور معتقدین کی ایک کھیپ تیار ہوگئی۔ یوں مسلم سماج میں خانقاہی سلسلوں کی داغ بیل پڑ گئی۔ ان صوفیوں اور بزرگوں نے اسی انداز میں اسلامی تعلیم و تربیت کے ذریعے نہ صرف مسلمانوں بلکہ غیر مسلم اقوام کو بھی متاثر اور مشرف بہ اسلام کیا۔ پھر جب یونانی فلسفے کا سیلاب اُمڈ آیا تو یہ لوگ بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ اس طرح رفتہ رفتہ ہندوستانی تہذیب و تمدن اور مذہب بھی اس انداز میں وارِدِ اسلام ہونے کے سبب تصوف اسلامی سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ شروع میں نوافلاطونیت (Neo-Platonism) کے زیر اثر تصوف کے فلسفیانہ عقائد کی تشکیل ہوئی تھی۔[۸] رفتہ رفتہ اس میں ویدانت، بدھ مت اور بعض ایرانی فلسفوں کے وہ عناصر بھی شامل ہوگئے جو اس کے مزاج سے ہم آہنگ تھے۔

صوفیائے متقدمین

صوفیہ کے طبقہ اوّل کا زمانہ ۶۶۱ء سے ۸۵۰ء تک مقرر کیا گیا ہے۔ اس میں حضرت اویس قرنی، حضرت حسن بصری، حضرت مالک بن دینار، حضرت رابعہ بصری، حضرت محمد بن واسع ازدی اور حضرت حبیب عجمی وغیرہم شامل ہیں۔ اس دور کے صوفیہ کرام نے حکومت وقت کے ساتھ کبھی نزدیکی روابط یا مراسم قائم نہیں کیے بلکہ یہ حضرات بادشاہوں کو ان کی غلط روش پر برملا ٹوکتے تھے اور نتائج سے بے پروا ہو کر کلمۂ حق کا فریضہ ادا کرتے رہے۔

صوفیائے کرام کا دوسرا گروہ اس وقت سامنے آیا جب یونان کے عقلیت پسند فلسفہ (Rationalistic Philosophy) نے شریعت اسلامیہ کی بنیادوں کو متاثر کرنے کی کوشش کی۔ بہت سارے علماء اس فلسفے کی بظاہر شیرینی اور اثر آفرینی کے فریب میں آچکے تھے، اور ایک طرح کی آزاد خیالی نے روپ دھارنا شروع کر دیا تھا۔ دراصل فلسفۂ یونان کی اس گرم بازاری کا آغاز اسی وقت ہوگیا تھا جب ہارون الرشید نے بغداد میں ایک ''بیت الحکمت'' قائم کیا جس میں غیر زبانوں کی تصانیف کو عربی میں ترجمہ کرانے کا انتظام کیا گیا۔ شبلی نعمانی کے مطابق اس موقع پر مامون الرشید نے قیصر روم کو خط لکھا کہ ارسطو کی جس قدر کتابیں مل سکیں وہ بغداد بھیج دی جائیں۔ قیصر نے کافی تلاش و جستجو کے بعد ایک بڑے ذخیرے کا پتہ لگایا لیکن بھیجنے میں ذرا تامل کیا اور ارکانِ حکومت سے مشورہ کیا کہ کیا کتابیں بغداد بھیج دی جائیں یا نہیں؟ انھوں نے یک زبان ہو کر کہا ''کچھ مضائقہ نہیں اگر فلسفہ مسلمانوں میں پھیلا تو ان کے مذہبی جوش و جذبے کو بھی ٹھنڈا

کر کے رکھے گا۔[۹] کہا جاتا ہے کہ پانچ سو اونٹوں پر فلسفہ کی کتابیں لاد کر مامون کے پاس بھیج دی گئیں۔ مامون نے یعقوب بن اسحاق کندی کو ترجمے پر مامور کیا۔ مسلمان فلسفے کی کتابیں پڑھ کر، جواب اُن کی زبان عربی میں تھیں، اسلام کے اصول اور مبادیات کی حقانیت پر شک وشبہ میں پڑنے لگے۔ قرآن کی عجیب وغریب تاویلات ہونے لگیں۔ معاد جو عقائد اسلام میں بنیادی حیثیت رکھتا ہے اور جس پر اسلامی عبادات ومعاملات کا انحصار ہے، اس پر عقل ووجدان کے نقطۂ نگاہ سے باتیں ہونے لگیں۔ جنت وجہنم، ملائکہ، انبیاء کے معجزات، واقعہ معراجؐ غرض ہر چیز کے بارے میں شکوک وشبہات پیدا ہونے لگے اور اقبال کے بقول ''در حرم خطرے از بغاوت خرد است'' والا معاملہ اپنی انتہا کو پہنچنے لگا۔ ان حالات میں اُس وقت کے اوالوالعزم صوفیہ ومشائخ نے ہی اس نام نہاد عقلیت پسندی اور آزاد خیالی کا طلسم توڑا جو فلسفۂ یونان کے اثرات کی وجہ سے مسلمانوں میں سرایت کرنے لگا تھا۔ ان عظیم الشان صوفیہ میں حضرت بایزید بسطامی، حضرت معروف کرخی اور حضرت ذوالنون مصری وہ معروف نام ہیں جنھوں نے اس سیلاب عقلیت پر بند باندھنے کی مؤثر کوششیں کیں۔

صوفیائے کرام کا تیسرا گروہ دسویں صدی عیسوی سے متعلق ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب مسلمان فقہی مسائل ومعاملات کی پیچیدگیوں میں اُلجھ کر اپنی منزل اور اپنے اصل مقصد وہدف کو بھول چکے تھے۔ اس دور کے نمائندہ صوفیہ میں شیخ ابوسعید، ابن عربی، شیخ ابومحمد الخلدی، شیخ ابوالنصر سراج، شیخ ابوطالب مکی، شیخ ابوبکر وغیرہ ہیں۔ ان مکرم صوفیہ نے علمی اور اصلاحی کام انجام دے کر عامۃ المسلمین کے زنگ آلود قلوب کو صیقل کرنے میں اہم رول ادا کیا۔

ابن عربی کو قدرت نے اس دور کے تمام صوفیہ میں وسعت نظر عطا کی تھی۔ فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ سپردِ قلم کر کے ابن عربی نے تصوف اور راہِ سلوک کی دنیا میں ایک انوکھا انقلاب بپا کیا۔

محی الدین ابن عربی کے فلسفۂ وحدت الوجود کے ضمن میں اس کی شدت کے ساتھ مخالفت کرنے والے آٹھویں صدی ہجری کے معروف عالم و مصلح ملت ابن تیمیہ نے ابن عربی کے مسلک وحدت الوجود کی کھلم کھلا تردید اور تنقید کی۔ حالانکہ متعدد علماء ابن عربی کی علمی تحقیق وتدقیق اور ان کی بلند مشربی سے متاثر تھے اور انھیں شیخ اکبر مانتے تھے لیکن ابن تیمیہ کا خیال ان سب علماء کے برعکس ہے۔

فلسفۂ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی بحث قدیم زمانے سے چلی آرہی ہے اور عصر حاضر میں بھی ہندوستانی علماء بشمول شیعہ وسنی فلسفہ وحدت الوجود کے قائل ہیں۔ مجدد الف ثانی یعنی شیخ احمد سرہندی (متوفی ۱۵۳۴ء) وحدت الوجود کے برعکس وحدت الشہود کے قائل ہیں۔ مجدد الف ثانی نے حضرت محمدؐ سے وابستگی کو دین قرار دیا ہے۔ اُن کے نزدیک تصوف فقط تزکیۂ اخلاق میں مدد دیتا ہے اور ایمان بالغیب ہی حق ہے۔ اتباعِ سنت ہی ارتقائے روحانی کی منزلِ آخر ہے۔

اہل شریعت کے یہاں وحدت الشہود ہی درست فلسفہ قرار دیا گیا ہے اور دونوں نظریوں کا مفہوم یوں ہے:

(۱)- وحدت الوجود کا مطلب ہمہ اوست یعنی ہر شئے اللہ کا وجود ہے۔

(۲)- وحدت الشہود کا مطلب ہمہ از اوست یعنی ہر شے اسی (اللہ) کی ذات کی تخلیق ہے اور اسی کی صفات کا مظہر ہے۔

وحدت الوجود کا عقیدہ آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی) میں جب ہندوستان آیا تو اس کو یہاں پھلنے پھولنے کے لیے زرخیز زمین اور ماحول ملا کیونکہ زمانۂ قدیم سے اس سرزمین کے لوگ وحدت الوجود اور وحدت ادیان کے قائل رہے ہیں بلکہ بعض مورخین کا خیال ہے کہ متصوفین اسلام نے (جو ایران وعراق وغیرہ ممالک میں پیدا ہوئے) ''ہمہ اوست'' کا سبق ہندوستان ہی سے حاصل کیا تھا۔ یہاں آ کر اس فلسفے نے مقامی مزاج سے ہم آہنگ ہو کر نیا جوش اور نیا مکتبہ فکر پیدا کیا۔ دسویں اور گیارہویں صدی ہجری کے سلسلۂ چشتیہ صابریہ کے مشائخ شاہ عبدالقدوس گنگوہی (م۹۴۴ھ) سے لے کر محبّ اللہ الٰہ آبادی (م۱۰۵۸ھ) تک خصوصی طور سے اس مسلک کے لذت چشیدہ اور داعی تھے۔

ہندوستان میں صوفیہ نے اسلام کی اشاعت میں نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ انھوں نے اپنے صوفیانہ انداز سے وہ کارہائے نمایاں انجام دیے ہیں جو سلاطین اپنی سیاسی قوت کے باوجود انجام نہ دے سکے۔ صوفیہ نے یہاں اخلاق، روحانیت، معاشرت اور سیاست کے پیچ وخم بھی سنوارنے کی کامیاب کوششیں جاری رکھیں۔ بیسویں صدی کے معروف عالم دین مولانا سید ابوالحسن ندوی ہندوستان کے صوفیائے کرام اور ہندوستانی معاشرہ پر ان کے اثرات میں لکھتے ہیں کہ ''تصوف کے مشہور ومعروف سلسلے اگرچہ ہندوستان سے باہر پیدا ہوئے لیکن اس کی مقبولیت ہندوستان کے مخصوص حالات اور ہندوستان کے ضمیر و مزاج کی وجہ سے ہندوستان میں ہوئی''۔ مشہور سلاسل تصوف طریقہ قادریہ، طریقہ چشتیہ، طریقہ نقشبندیہ، طریقہ سہروردیہ ہیں جنھوں نے ہندوستان میں آکر بڑی ترقی کی۔ اس کے علاوہ ایسے سلاسل بھی ہیں جو خاص ہندوستان کی پیداوار ہیں۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کے مطابق ہندوستان میں مسلمانوں کے دور کا آغاز صوفیائے کرام ہی کی ذات سے ہوا، خاص طور پر خواجہ معین الدین اجمیری کے ہاتھوں یہاں چشتی سلسلے کی مضبوط بنیاد پڑی اور اس کے بعد اس براعظم کے ایک گوشے سے دوسرے گوشے تک خانقاہوں اور روحانی مراکز کا جال پھیلا۔ روحانی مصلحین نے مطلق العنان سلاطین اور شہنشاہوں کے خلاف آواز اٹھائی اور برے انجام سے انھیں آگاہ کرتے رہے۔

اشاعت علم اور بھائی چارے کے درس میں خانقاہیں بڑی اہمیت کی حامل رہی ہیں۔ مولانا ابوالحسن ندوی کے بقول یہ انسانیت کی پناگاہیں ہیں جہاں انسانوں کو بلاتفریق مذہب وملت اور بلاتخصیص نسل

وذات محبت اور یگانگت کا درس حاصل ہوتا ہے۔ ڈاکٹر عابد حسین ہندوستانی روح کا بحران میں ہنگامہ آرائیوں پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ مرض ہندوستانی سماج کو مدتوں بعد لاحق ہوا ہے کہ یہ آپس میں دست وگریباں ہوگئے ہیں جس سے ہمارا وجود بحیثیت قوم خطرے میں پڑ گیا ہے۔ جب دو تہذیبوں کا ایک دوسرے سے سابقہ پڑتا ہے تو ان میں صحت مند، فعال تہذیب کی قوتیں اُبھرتی ہیں مگر کوئی تہذیب حصار میں کھڑی رہے تو جمود کا شکار ہو جاتی ہے۔ اسلام نے جس بلند و بالا تہذیب کی بنیاد ڈالی تھی، اس کا سابقہ متعدد تہذیبوں مثلاً یونانی، رومی، ایرانی، بودھ اور ہندو تہذیب سے رہا۔ اسلام کا حقیقی پیغام اور جذبہ مسلمانوں میں تازہ رہا۔ اس لیے ان میں نئی حرکت پیدا ہوئی اور جستجو برابر جاری رہی۔

اسلام کے اثرات کے نتیجے میں ہندو فکر پر بھی توحید کے گہرے اثرات پڑے۔ یہاں کی تہذیب، معاشرت، آرٹ اور فکر میں ہمیں جو امتزاج نظر آتا ہے وہ اس مٹی کی خوشبو کا نتیجہ ہے۔ قرنوں سے یہاں مختلف قومیں ایک دوسرے کے ساتھ شیر وشکر بن کر رہتی آئی ہیں۔ اس ضمن میں سید صباح الدین عبدالرحمان جدید فکر اسلامی کی تشکیل میں تصوف کا حصہ میں رقم طراز ہیں:

جس دور میں حضرت ابوالحسن علی ہجویری کا تفکر، خواجہ معین الدین چشتی کا پیغام حق، حضرت بختیار کاکی کی حُب رسولؐ، حضرت فرید الدین گنج شکر کی صلاحیتِ دل، شیخ نظام الدین اولیاء کا حقوق العباد، حضرت شرف الدین یحییٰ منیری کا ادراک تقویٰ اور معرفت نفس، حضرت سید اشرف جہاں گیر سمنانی کی تسلیم ورضا، حضرت خواجہ گیسو دراز کا تزکیۂ اخلاق، حضرت مجدد الف ثانی کی دعوت وعزیمت اور خود اقبال کے عشق کی نوائے زندگی کا زیر وبم اور سوز دم بدم جمع ہو جائیں اس سے ہندوستان میں اسلامی طرز فکر کی ایسی نئی تشکیل ہو سکتی ہے جس سے نہ صرف مسلمانوں میں بلکہ اس ملک کی معاشرتی، اخلاقی، روحانی حتیٰ کہ سیاسی زندگی میں بھی ایک نئی روح اور نئی زندگی پیدا ہو سکتی ہے۔[۱۰]

انھی موروثی اثرات کی وجہ سے برصغیر کے بیسویں صدی کے عظیم اسلامی مفکر اور صوفی شاعر علامہ محمد اقبال (۱۸۷۷-۱۹۳۸ء) نے جب ایران میں مابعد الطبیعیات کے ارتقا یعنی *The Development of Metaphysics in Persia* کے موضوع پر اپنا تحقیقی مقالہ سپرد قلم کرنا چاہا تو انھیں تصوف کے موضوع پر خاص طور پر گہری تحقیق کرنی پڑی۔ اپنے مذکورہ مقالے کے علاوہ انھوں نے انگریزی خطبات اور دیگر مضامین میں تصوف کے ماخذ اور اثرات کا نہایت گیرائی اور گہرائی سے جائزہ لے کر اسلامی اور غیر اسلامی تصوف کو پوری تفصیل سے سمجھانے کی تحقیقی کاوشیں کیں۔ اس موضوع کے تعلق سے انھوں نے مستشرقین (Orientalists) خاص طور پر جان کریمر، ڈوزی، براؤن اور نکلسن وغیرہ کے نظریات سے برملا اختلاف کر کے اپنے مخصوص اسلامی نظریۂ تصوف کی وضاحت کی ہے۔[۱۱]

فان کریمر اور ڈوزی نے تصوف کا ماخذ ہندو مذہب کے فلسفۂ ویدانت کو قرار دیا ہے جبکہ نکلسن کی

رائے میں تصوف کا سر چشمہ نو فلاطونیت (Neoplatonism) ہے۔ ان سب کے برعکس ایک اور اہم مستشرق براؤن نے تصوف کو ایک غیر جذباتی سامی مذہب (Semitic Religion) کے خلاف آریائی ردِ عمل (Arian Reaction) قرار دیا۔

ان مستشرقین کی آرا کا تفصیلی جائزہ لیتے ہوئے علامہ نے اپنے انگریزی تحقیقی مقالہ *The Development of Metaphysics in Persia* میں تفصیل سے اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے کہا ہے کہ دراصل ان دانشوروں اور محققین نے اپنے نظریات کی تشکیل میں اس بنیادی اصول کو نظر انداز کر دیا ہے کہ کسی قوم کے ذہنی ارتقا کا مکمل ادراک صرف اُن کے فکری، سیاسی اور اجتماعی حالات کے پس منظر میں ممکن ہے۔ اس سلسلے میں آپ فلسفۂ عجم میں یوں رقم طراز ہیں:

میری رائے میں یہ نظریات ایک ایسے تشبیہی تصور کے تحت تشکیل پائے ہیں جو بنیادی طور پر غلط ہے۔[۱۲]

علامہ اقبال کے یہاں مسئلہ تصوف کے سلسلے میں ارتقا Evolution نظر آتا ہے۔ ان کے ۱۹۰۵ء تک کے کلام پر طائرانہ نگاہ ڈالنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں اُن کے سامنے وحدت الوجود کا کوئی متعین نظریہ اپنی تفصیل اور عقلی توجیہوں (Rationalistic interpretations) کے ساتھ نہ تھا بلکہ اُن منتشر معلومات پر مبنی تھا جو مختلف ماخذوں اور مکاتب سے ماخوذ تھا۔ اس میں نہ ناقدانہ انتخاب ہے اور نہ عالمانہ ترتیب۔ اس دور میں آپ زیادہ تر شنکراچاریہ، فلاطینوس اور کسی حد تک شیخ اکبر سے متاثر نظر آتے ہیں۔

علامہ اقبال جب ۱۹۰۸ء میں یورپ سے واپس لوٹے تو ان کے خیالات میں ایک نمایاں تبدیلی آئی۔ انھیں مسلمانوں کی پستی کا زبردست احساس ہوا اور انھوں نے وحدت الوجود کی مخالفت شروع کی۔ یہی وجہ ہے کہ ۱۹۱۰ء سے ۱۹۲۲ء تک علامہ کے کلام میں وجودی تصوف کی کوئی جھلک نظر نہیں آتی۔ اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی اسی دور کی مثنویاں ہیں۔ اوّل الذکر ۱۹۱۵ء اور آخر الذکر ۱۹۱۷ء میں شائع ہوئی۔ اسرارِ خودی کا دور گویا وحدت الوجود کی مخالفت کا دور ہے۔ اس دور میں اقبال نے نہ صرف نظریۂ وحدت الوجود کی مخالفت کی بلکہ بعض وجودی حضرات مثلاً مولانا روم اور منصور حلاج کے نظریات کی نئی تشریح و توضیح کر کے انھیں دائرہ وجودیت سے باہر لانے کی کوشش کی۔[۱۳]

دراصل علامہ اقبال نے جب اسرارِ خودی میں فلسفہ خودی کو ایک مربوط اور منظّم شکل میں پیش کیا تو انھوں نے تصوف کے بعض رائج الوقت تصورات کے خلاف نہایت سختی کے ساتھ اختلاف کیا اور حافظ شیرازی کے کلام کو جسے عارفوں کے حلقے میں نہایت مقبولیت حاصل تھی، موردِ تنقید ٹھہرایا۔ اس کے نتیجے میں انھیں بہت سے لوگوں کے غیظ و غضب کا شکار ہونا پڑا اور نتیجے کے طور پر علامہ کو اسرارِ خودی کے دوسرے ایڈیشن سے ان اشعار کو حذف کرنا پڑا۔

۱۱/ جون ۱۹۱۸ء میں آپ نے اس سلسلے میں اپنا نقطہ نظر واضح کرتے ہوئے اکبرالہ آبادی کے نام اپنے خط میں بڑی صراحت کے ساتھ رقم کیا کہ:

اسرارِ خودی میں جو کچھ لکھا گیا وہ ایک لٹریری نصب العین کی تنقید تھی جو مسلمانوں میں کئی صدیوں سے پاپولر ہے۔ اپنے وقت میں اس نصب العین سے ضرور فائدہ ہوا، اس وقت یہ غیر مفید ہی نہیں بلکہ مضر ہے۔...... چونکہ حافظ ولی اور عارف تصور کیے گئے ہیں، اس واسطے ان کی شاعرانہ حیثیت عوام نے بالکل ہی نظر انداز کر دی ہے اور میرے ریمارک تصوف اور ولایت پر حملہ کے مترادف سمجھے گئے۔......عجمی تصوف سے لٹریچر میں دلفریبی اور حسن و چمک پیدا ہوتا ہے مگر ایسا ہے کہ یہ طبائع کو پست کرنے والا ہے۔ اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے اور اس کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے۔[۱۴]

درج بالا خط کے علاوہ علامہ اقبال نے خطبات میں تصوف کے حصے بیان کیے ہیں، یعنی عجمی تصوف اور اسلامی تصوف۔ دونوں کو انھوں نے ایک دوسرے کے متضاد قرار دیا ہے۔ وہ عجمی تصوف کے اس لیے خلاف ہیں کہ یہ طبائع میں پستی پیدا کرتا ہے او راسلامی تصوف ایک انسان کو ہمہ وقت مستعد اور متحرک رکھتا ہے اس لیے وہ اسی تصوف کے علمبردار ہیں۔

چنانچہ ایک خط میں علامہ اقبال خودی اور تصوف کی نہایت پُرمعنی اور بلیغ تعریف کرتے ہوئے مسئلہ فنا و بقا پر یوں اظہار خیال کرتے ہیں:

غلام قوم مادیات کو روحانیت پر مقدم سمجھنے پر مجبور ہو جاتی ہے اور جب انسان میں خوئے غلامی راسخ ہو جاتی ہے تو وہ ہر ایسی تعلیم سے بیزاری کے بہانے تلاش کرتا ہے جس کا مقصد قوت نفس اور روح انسانی کا ترفع ہو۔

بہرحال حدود خودی کے تعین کا نام شریعت ہے او رشریعت اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے۔ جب احکام الٰہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرائیوٹ امیال وعواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الٰہی اس کا مقصود ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے اسلام نے فنا کہا ہے۔ بعض نے اس کا نام بقا رکھا ہے لیکن ہندی اور ایرانی صوفیہ میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر فلسفہ ویدانت اور بدھ مت کے زیر اثر کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ محض ہے۔ میرے عقیدے کی روشنی سے یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک تھی اور ایک معنی میں میری تمام تر تحریریں اسی تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں۔[۱۵]

تصوف وطریقت کے سلسلے میں یہاں اس حقیقت کو بھی ظاہر کرنے کی ضرورت ہے کہ علامہ نے اپنے کلام میں طریقت یا تصوف کو فقر کے نام سے یاد کیا ہے اور اس مسلک کے علمبردار کو فقیر سے تعبیر کیا ہے مگر یہ وہ فقیر ہے جو اقوام وملل کو دلگیری اور افسردگی کے بجائے جہانگیری کے آداب سکھاتا ہے۔ جس فقر میں ضعف وناتوانی کے بجائے قوت اور عجز ونیاز کے بجائے بے نیازی کی شان نمایاں ہوتی ہے۔ اس کی بے نیازی کا

یہ عالم ہوتا ہے کہ فقیر اپنے خرقہ کو بھی باردوش سمجھتا ہے۔

پس چہ باید کرد میں علامہ یوں اس پر روشنی ڈالتے ہیں:

خرقہ خود بار است بردوش فقیر
چوں صبا جز بوے گل ساماں مگیر[۱۶]

علامہ کا تصورِ فقر خودشناسی کا پیغامبر ہے اور فرد اور ملت کو اپنی اصلی حقیقت سے آشنا ہونے کی تلقین کرتا ہے۔ اس طرح اقبال اپنے فلسفہ زندگی کا محور و مرکز خودی اور عشق کو قرار دیتے ہیں کیونکہ فقر ان دونوں خصوصیات کا حامل ہے۔ پس چہ باید کرد اے اقوام شرق میں اس بارے میں یوں کہتے ہیں:

فقر کار خویش را سنجیدن است
بر دو حرف لاالہ پیچیدن است
فقر ذوق و شوق و تسلیم و رضاست
ما امینیم ایں متاع مصطفیؐ است[۱۷]

یعنی علامہ کے مرد فقیر کی زندگی خودشناسی اور ذوق وشوق سے عبارت ہے۔ اس سوز وساز اور ذوق وشوق کا محور ذات رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم ہے۔ ایسا ہی مرد فقیر لا الہ کی حقیقت سے بخوبی واقفیت رکھتا ہے اس لیے اللہ کے بغیر اس کے دل میں کسی کا خوف طاری نہیں رہتا:

ما سوی اللہ را مسلماں بندہ نیست
پیش فرعونے سرش افگندہ نیست[۱۸]

ایسا ہی مرد قلندر سلاطین وقت کے سامنے لاملوک کا نعرہ بلند کر کے کمزوروں اور ناتوانوں کو اُس ظالم حکمران کے جبر وقہر سے رہائی دلواتا ہے اور شکستہ پروں کو ذوق پرواز بخشتا ہے۔

زبورِ عجم میں اقبال ایسے قلندروں کے متعلق یوں نغمہ سنج ہوتے ہیں:

چوں بہ کمال می رسد فقر دلیل خسروی است
مسند کیقباد را در تہ بوریا طلب
عشق بسر کشیدن است شیشۂ کائنات را
جام جہان نما مجو دستِ جہاں کشا طلب[۱۹]

ایسا فقر علامہ کے نزدیک اقوام وملل کی تقدیر سنوارنے کے لیے انھیں اُبھارتا ہے اس لیے کہ جس قوم وملت میں ایسے اولوالعزم فقیر ودرویش پیدا ہوتے ہیں وہ مٹ نہیں سکتی۔ علامہ ملت اسلامیہ کی آبرو کا سبب ایسے ہی بے نیاز مردِ فقیر ودرویش کو ٹھہراتے ہیں کیونکہ ایسے فقر ہی سے دین کے حقائق منکشف ہوتے ہیں۔

اسی استغنا و بے نیازی سے اُس قوم کے افراد میں قوت و شوکت اور اعلیٰ تفکر پیدا ہو سکتا ہے۔

پس چہ باید کرد میں اقبال کی یہی بازگشت یوں سنائی دیتی ہے:

حکمت دیں دلنوازی ہائے فقر
قوت دیں بے نیازی ہائے فقر[۲۰]

علامہ کو وہ فقر ہرگز قبول نہیں جو قوت و تخیل سے انسان کو محروم کر دے اور اندھی تقلید پر لوگوں کو گامزن رہنے کا درس دے۔ نہ وہ رہبانیت اور دنیا بیزاری کے فقر کو پسند کرتے ہیں۔ آپ قرآن حکیم کی اس آیت مبارکہ ''ولا تنس نصیبك من الدنیا'' کو مشعل راہ بناتے ہوئے انسانوں کو دنیا مسخر کرنے کا درس بصیرت دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے ابن عربی اور حافظ شیرازی کے برعکس مولانا رومی، مجدد الف ثانی، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور جمال الدین افغانی کے متحرک فلسفۂ دین اور وحدت الشہود پر اپنی فکری اساس قائم کی۔ ان کے نزدیک تین منفی قوتوں کی وجہ سے مسلم سماج میں من حیث الملت تنزل آیا۔ یہ تین منفی قوتیں ان کے نزدیک مطلق العنان ملوکیت، ملائیت اور غیر اسلامی تصوف ہے۔ اس لیے وہ مسلمانوں کو مخاطب کر کے کہتے ہیں:

باقی نہ رہی تیری وہ روشن ضمیری
اے کشتۂ سلطانی و مُلائی و پیری[۲۱]

علامہ اپنے مضمون Islam and Ahmadism میں مذکورہ تینوں قوتوں کو شکست و ریخت کی قوتیں (Disintegrated Forces) کا نام دیتے ہوئے مذکورہ بالا مسلم علماء اور دانشوروں کے اصلاحی کارناموں کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> Mysticism had fallen down to a mere means of exploiting the ignorance and credulity of the people.....the nineteenth century reformers rose in revolt against this mysticism and called Muslims to the broad day light of the modern world ...this mission was to open the eye of the muslim to the spirit of Islam which aimed at the conquest of matter and not flight from it.[22]

ایک دوست کے نام خط میں علامہ اقبال تحریر کرتے ہیں:

> تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مراد ہے اور یہی مفہوم قرونِ اولیٰ میں اس کا لیا جاتا تھا تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔ ہاں جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظامِ عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔

علامہ اقبال کے نزدیک وجودی نظریہ پر یقین رکھنے والوں نے مسلمانوں میں ضعف، ترک دنیا اور تقلیدی ذہن پیدا کیا اس کے برعکس اقبال ترک دنیا کو کافر کا شعار سمجھتے ہیں۔ مومن کے لیے زندگی مرگ

باشکوہ میں پنہاں ہے۔ وہ دنیا کو اپنی قوت آزمائی کی آماجگاہ سمجھتا ہے۔ اس سے بھاگنا اس کا شیوہ نہیں۔ اس کے نزدیک رقص اور موسیقی سے انسانوں میں سکتہ طاری ہوتا ہے اور دنیا و مافیہا سے غافل رہنے کے لیے یہی کارگر صورت ہے۔

مسلمان کے لیے عالم دنیا ہست وبود کے احتساب کا نام ہے۔ جب مسلمان فقر سے بہرہ ور ہو جاتا ہے تو اس سے ماہ ومہر لرزنے لگتے ہیں۔ ماضی میں فقر عریاں ہی سے مسلمان کا شکوہ جلال تھا اور اس ذوق وشوق کے زائل ہونے سے اس کا جلال و جمال ختم ہوا۔

اقبال مسلمانوں کو فقر قرآن اختیار کرنے کا درس دیتے ہوئے انھیں موسیقی اور رقص وسرور کی محفلوں سے دور رہنے کی تلقین کرتے ہیں:

فقر قرآں احتساب ہست و بود
نے رباب و مستی و رقص و سرود
فقر مومن چیست؟ تسخیر جہات
بندہ از تاثیر او مولا صفات
فقر کافر خلوتِ دشت و در است
فقرِ مومن لرزۂ بحر و بر است!
فقر چوں عریاں شود زیر سپہر
از نہیب او بلرزد ماہ و مہر
فقر عریاں گرمی بدر و حنین
فقر عریاں بانگ تکبیر حسینؓ
فقر را تا ذوق عریانی نماند
آں جلال اندر مسلمانی نماند[۲۳]

حاصل بحث یہ ہے کہ اقبال عجمی تصوف یعنی غیر اسلامی تصوف جو رہبانیت اور ترک دنیا سکھاتا ہے، کو رد کرتے ہوئے دورِ حاضر میں دینی فقر اور اسلامی تصوف کو عام کرنا چاہتے ہیں۔ اس سلسلے میں آپ مولانا جلال الدین رومی کو اپنا مرشد قرار دیتے ہوئے اپنے آخری فارسی کلام ارمغانِ حجاز جو اُن کی وفات کے بعد شائع ہوئی، فرماتے ہیں کہ جس طرح رومی اپنے دور میں روحانی قدروں اور اسلامی تصوف کو عام کرنا چاہتے تھے اسی طرح میں بھی دورِ حاضر میں وہی فریضہ انجام دے کر تمام دنیا کو بیداری کا پیغام دیتا ہوں:

چو رومی در حرم دادم اذاں من
ازو آموختم اسرار جاں من
بہ دورِ فتنۂ عصر کہن، او
بہ دور فتنہ عصر رواں، من[۲۴]

عصر حاضر کے مادی سیلاب نے تمام انسانوں کو ذوق عمل سے محروم کر کے درندگی اور حیوانیت کی انتہا پر پہنچایا ہے۔ ہر ایک مادی منفعت کی دوڑ میں کسی بھی طریقے سے دوسرے کا گلا کاٹنے پر تیار بیٹھا ہے۔ علامہ اقبال اس مرض کا بہترین علاج روحانی بیداری کو قرار دے رہے ہیں۔ آپ اس حقیقت کو واضح کرتے ہوئے پوری نوع انسانی سے یوں مخاطب ہوتے ہیں:

Humanity needs three things today. Spiritual interpretation of the Universe. Spiritual emancipaton of the individual and basic principles of a universal import directing the evolution of human society on a spiritual basis.[25]

علامہ اقبال کے نزدیک مایوس انسانیت کے امراض کو آج نہ عہد وسطیٰ کا تصوف دور کر سکتا ہے، نہ قومیت اور نہ خدا بیزار اشتراکیت کے نظریات بلکہ صرف مذہبی بیداری اور اخوت اسلامی ہی یہ کام کر سکتی ہے۔ عہد حاضر کا انسان اگر پھر سے وہ اخلاقی ذمہ داری اٹھانے کا متحمل ہوسکتا ہے جو علوم جدیدہ نے اس پر ڈالی ہے تو صرف مذہب کی بدولت۔ اسی سے اس کے اندر ایمان ویقین پیدا ہوگا اور ایمان ویقین کی اس کیفیت کا احیا ہوگا جس کی بدولت وہ اس زندگی میں اپنی شخصیت کی تعمیر کرتے ہوئے آگے چل کر بھی اسے محفوظ اور برقرار رکھ سکے گا۔

❁.....❁.....❁

حوالہ جات وحواشی

۱- ڈاکٹر بشیر احمد نحوی، مسائل تصوف او راقبال، ادارہ علم وادب، بیج بہارہ کشمیر، ۲۰۰۱ء، ص ۲۔
۲- ڈاکٹر میر ولی الدین، قرآن اور تصوف، ادارہ علم وادب، سرینگر کشمیر، ۲۰۰۲ء، ص ۱۱۔
۳- سید عبدالقادر جیلانی، غنیۃ الطالبین (مشمولہ) اسمٰعیل سنبھلی، مقامات تصوف، تاج کمپنی، بمبئی، ۱۹۷۰ء، ص ۷۲۔
۴- ابوالنصر سراج، کتاب اللمع (مشمولہ) تصوف اسلام از عبدالماجد، طبع ثانی ۱۳۴۸ھ، ص ۴۲۔
۵- عبدالماجد، تصوف اسلام، ص ۹۱۔
۶- ایضاً، ص ۲۹۱۔

۷- سید علی ہجویری، کشف المحجوب، مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی، ۱۹۷۷ء، ص ۲۱۱۔

۸- اسکندریہ کے عظیم پیشوا پلوٹائنسی کی تعلیمات کو نو افلاطونیت (Neo-Platonism) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

۹- علامہ شبلی نعمانی، المامون، جلد دوم، آگرہ، ۱۹۷۷ء، ص ۷۷۔

۱۰- یوسف اعظمی ''عصر حاضر کا بحران'' (مشمولہ) ہندوستان میں تصوف، از آل احمد سرور، ۱۹۸۷ء، ص ۴۰-۴۱۔

۱۱- علامہ اقبال کے تحقیقی مقالہ *The Development of Metaphysics in Persia* کا ترجمہ اردو زبان میں پہلی بار ۱۹۲۷ء میں میر حسن الدین نے اُنھی کی اجازت کے بعد فلسفۂ عجم کے نام سے شائع کیا۔

۱۲- میر حسن الدین (مترجم)، فلسفۂ عجم، قادری پبلی کیشنز، ۲۸۴۷ ترکمان گیٹ دہلی، ۲۰۰۶ء، ص ۹۵۔

۱۳- علامہ اقبال ایک خط میں خواجہ حسن نظامی سے یوں مخاطب ہوتے ہیں:

حضرت میں نے مولانا جلال الدین رومی کی مثنوی کو بیداری میں پڑھا ہے اور بار بار پڑھا ہے۔ آپ نے شاید اس کو سُکر کی حالت میں پڑھا ہے کہ اس میں آپ کو وحدت الوجود نظر آتا ہے۔ مولانا اشرف علی تھانوی سے پوچھیے۔ وہ اس کی تفسیر کس طرح کرتے ہیں۔ میں اس بارے میں انھی کا مقلد ہوں۔ (''اسرارِ خودی اور تصوف''، اخبار وکیل، مورخہ ۹ر فروری ۱۹۱۶ء)۔

۱۴- جریدہ اقبال نامہ، ص ۴۵ (مشمولہ) دائرہ معارف اقبال، جلد اول شعبہ اقبالیات، پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور، جنوری ۲۰۰۶ء، ص ۵۱۵۔

۱۵- ایضاً، ص ۶۸۵۔

۱۶- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص ۸۰۵۔

۱۷- ایضاً، ص ۸۱۶۔

۱۸- ایضاً، ص ۱۱۱۔

۱۹- ایضاً، ص ۵۰۷۔

۲۰- ایضاً، ص ۸۱۷۔

۲۱- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۲۷۔

22- S. A. Vahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, London, 1964, p.278.

اس اقتباس میں اقبال جمال الدین افغانی کو اسی سلسلے میں خراج عقیدت پیش کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ انھوں نے اپنے انگریزی خطبات میں بھی جمال الدین افغانی کے تصور کی تعریف و توصیف کی ہے۔

۲۳- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۸۱۸۔

۲۴- ایضاً، ص ۹۳۸۔

25- Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Kitab Bhawan, New Delhi, 1974, p. 110 .

پروفیسر بشیر احمد نحوی کی اقبال شناسی
نظریہ تصوف کے تناظر میں

گلزار احمد ڈار

اردو ادب میں جس ہستی پر سب سے زیادہ تحقیقی و تنقیدی کام ہوا ہے اور ہنوز شد و مد سے جاری ہے وہ اقبال ہیں۔ برصغیر پاک و ہند میں اس ہستی سے متعلق جو تحقیقی و تنقیدی مواد جمع ہوا ہے وہ شاید ہی کسی اور کے حوالے سے ملے۔ برصغیر میں جتنے بھی اقبالیاتی ادارے اور ان سے منسلک اہل علم ہیں وہ اس کام میں اپنی مثال آپ رکھتے ہیں۔ان میں ریاست جموں و کشمیر بھی ایک اہم مقام رکھتی ہے۔کشمیر میں اقبال چیئر کی بنیاد ۱۹۷۵ء میں رکھی گئی جسے بعد میں ایک باضابطہ ادارے کی شکل دی گئی۔ابتدا میں اسے پروفیسر آل احمد سرور، پروفیسر کبیر احمد جائسی، پروفیسر شکیل الرحمان اور پروفیسر محمد امین اندرابی جیسے اکابر کی سرپرستی نصیب ہوئی۔ بعد میں اس ادارے کو پروفیسر بشیر احمد نحوی جیسے عاشق اقبال کی سرپرستی ملی۔

پروفیسر بشیر احمد نحوی ایک ایسے محقق اور نقاد ہیں جن کی ساری زندگی اسی دشت کی سیاحی میں گزری۔ انہوں نے جو کچھ لکھا اس کا اہم حصہ ان کی تحقیقی و تنقیدی تصانیف پر مشتمل ہے، جو اقبالیات کے حوالے سے ہیں۔ان کی تصانیف اور تالیفات کی فہرست مندرجہ ذیل ہے:

تصانیف: نظریہ تصوف اور اقبال ، اقبال عرفان کی آواز، اقبال ایک تجزیہ ، وحدت الوجود اور اقبال، اقبال افکار واحوال ، محسوسات، احساس وادراک۔

تالیفات: اقبالیات مجلّہ شمارہ ۱۲ تا ۲۰، دانائے سبل ختم الرسلؐ، نفحات اقبال، اقبال بحر خیال، حکیم مشرق، اقبال کی تجلیات، بیاد شوریدہ کاشمیری، اقبال گزشتہ دس سال، بیاد خواجہ امین بچھ، تاریخ الانبیاء ، فکر آزاد، ارمغان نحوی، *Iqbal's Religious Philosophical Ideas, Iqbal's Multiformity, Iqbal's Ideas of Self*۔

بشیر احمد نحوی کی تصنیف نظریہ تصوف اور اقبال ان کا پی۔ایچ۔ڈی مقالہ ہے جو وہ پروفیسر آل احمد سرور اور ضیاء الحسن فاروقی کی مشترکہ نگرانی میں ضبطِ تحریر میں لائے۔ ڈاکٹر پیر نصیر احمد اس مقالے کے حوالے سے لکھتے ہیں:

> گیارہ ابواب پر مشتمل اس پر مغز مقالے میں تصوف سے متعلق مختلف نظریات بالخصوص وجود وشہود کے نظریہ پر ایک تسلی بخش بحث کی گئی ہے۔تصوف کے حوالے سے اقبال کے وقتاً فوقتاً کیے گئے شدید ردعمل کا بھی تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے۔[۱]

اس مقالے کا پہلا ایڈیشن مسائل تصوف اور اقبال کے عنوان سے مئی ۲۰۰۱ء میں شائع ہوا۔ جب کہ اسی مقالے کو میزان پبلی شرز بٹہ مالو سرینگر کشمیر نے نظریہ تصوف اور اقبال کے زیرِعنوان دوبارہ شائع کیا ہے۔اس کتاب کے حرفِ آغاز میں پروفیسر بشیر احمد نحوی یوں رقمطراز ہیں:

> نظریہ تصوف اور اقبال کی اشاعت پر اس بات کی وضاحت ضروری محسوس ہوتی ہے کہ اقبال کی ہمہ پہلو شخصیت اور اس شخصیت سے وابستہ افکار وتصورات میں نظریہ تصوف اپنی انفرادیت کا حامل موضوع ہے۔ متعدد اصحابِ علم وقلم نے اس موضوع پر اپنے اپنے منفرد انداز میں وضاحت کی ہے لیکن موضوع اس قدر سنجیدہ اور ہمہ گیر ہے کہ اس پر مزید غور وفکر کرنے کے امکانات موجود ہیں۔اقبال خالص اسلامی تصوف کے حامی تھے اور تصوف میں تمام غیر اسلامی عناصر کو زائل کرنے میں بڑی دلچسپی رکھتے ہیں۔راقم نے اس کتاب میں ان تمام امور کو زیرِ بحث لانے کی کوشش کی ہے اور اس سلسلے میں اقبال کا ردعمل کیا رہا ہے اس پر اظہار رائے کیا گیا ہے۔[۲]

اس کتاب کی طبع اول میں شامل بشیر احمد نحوی کا لکھا ہوا پیش لفظ ہے۔اس میں بشیر احمد نحوی اس موضوع کی اہمیت اور پیچیدگی پر بات کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> تصوف کے کثیر الابعاد موضوع پر مشرق ومغرب کے علماء اور صوفیاء نے مدلل اور مفصل کتابیں سپردِ قلم کی ہیں۔ مذکورہ موضوع دلچسپ ہونے کے ساتھ ساتھ قدرے پیچیدہ بھی ہے۔اس موضوع کو اقبال کے فکری اور شعری سفر میں اہم سنگِ راہ کی حیثیت حاصل ہے۔ چنانچہ اقبال نے اپنے نظم ونثر میں تصوف کے بطن سے جنم لینے والے بیشتر مسائل وامور اور اطراف وجہات کی بالتفصیل وضاحت کی ہے۔ میں نے اس کتاب میں تصوف سے متعلق ان مختلف نظریات بالخصوص وجود وشہود کے نظریے سے تفصیلی بحث کی ہے اور اس سلسلے میں علماء وصوفیاء کی گراں بار آرا کا نچوڑ پیش کیا ہے۔ چنانچہ جزئیات میں الجھنے سے بچ کر اقبال کے اس شدید ردعمل کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے جو انہوں نے تصوف کے حوالے سے وقتاً فوقتاً ظاہر کیا ہے۔اقبال کے دل ودماغ میں صوفیا کی کس شاخ یا سلسلے کا احترام موجزن تھا اور اس کے کیا اسباب ومحرکات تھے اس پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔تصوف میں کئی امور متنازعہ رہے ہیں جن پر علماء کے درمیان بڑی تلخ نوائی ہوتی رہی

ہے۔ میں نے ان امور میں صرف وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے تعلق سے حضرت ابن عربی اور حضرت مجدد الف ثانی کے خیالات کا تقابلی مطالعہ کیا ہے۔[۳]

واضح رہے کہ یہ پیش لفظ اس کتاب کے طبع اول میں شامل ہے، جب کہ طبع دوم اس سے خالی ہے۔

اس کتاب میں بشیر احمد نحوی نے سب سے پہلے تصوف کی تعریف میں مختلف علماء وفضلاء کی آراء سے مدد لی ہے اور اس کے تاریخی پس منظر کا جائزہ پیش کرتے ہوئے صوفیاء کرام کے مختلف گروہوں پر سیر حاصل گفتگو کی ہے۔ ان گروہوں کے حوالے سے پروفیسر بشیر احمد نحوی لکھتے ہیں:

> خلافت راشدہ اور سانحہ کربلا کے بعد جو دوسرے واقعات ظہور پذیر ہوئے، ان حالات میں اللہ تعالیٰ نے امت میں ایسے علماء اور صوفیاء کا ایک گروہ پیدا کیا......صوفیائے کرام کا دوسرا گروہ اس وقت سامنے آیا، جب یونان کے عقلیت پسند فلسفے نے شریعت اسلامیہ کی بنیادوں کو متاثر کرنے کی کوشش کی ......صوفیائے کرام کا تیسرا گروہ دسویں صدی عیسوی سے متعلق ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب مسلمان فقہی مسائل ومعاملات کی پیچیدگیوں میں الجھ کر اپنی منزل اور اصل کو بھول چکے تھے۔[۴]

پروفیسر بشیر احمد نحوی نے اس کتاب میں یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ کس طرح تحریک تصوف نے، کن کن حالات اور کن کن منزلوں سے گزر کر نشو ونما پائی۔ اور ساتھ ہی ساتھ اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ تحریک کس طرح اپنی اصلیت کو مسخ کر کے نقطہ انحراف میں پڑ جاتی ہے۔ اپنے بیان کے تائید میں بشیر احمد نحوی لکھتے ہیں:

> تصوف تصفیہ اخلاق، تزکیہ باطن کی صفات پیدا کرنے اور انہیں پروان چڑھانے کے لئے وجود میں آیا تھا، رفتہ رفتہ اپنی اصلیت اور حقانیت سے ہٹ کر نقطہ انحراف کی طرف بڑھنے لگا۔ تصوف کے ساتھ ایسے لوگ بھی وابستہ ہوگئے جو علم وعمل اور تقویٰ وطہارت سے عاری تھے اور انہوں نے ایسی اصطلاحات گھڑ لیں جو براہ راست قرآن مجید اور سنت نبویؐ کے ساتھ متصادم تھیں اسلام نے عبادات کے جو قاعدے مقرر کر لئے ہیں ان لوگوں نے ان قاعدوں کا ہی تمسخر اڑانا شروع کیا اور اس طرح شریعت کے فرائض واحکام سے لاتعلقی کا ماحول پیدا ہونے لگا۔[۵]

بشیر احمد نحوی نے اپنی کتاب میں فارسی کتاب کشف المحجوب اور صوفیاء کے مختلف فرقوں کے بارے میں سیر حاصل تفصیل دی ہے۔ دراصل یہ کتاب کشف المحجوب پانچویں صدی کے ایک بزرگ سید ابوالحسن علی ہجویریؒ کی تصنیف ہے۔

بشیر احمد نحوی اپنی کتاب میں سلاسل تصوف کا تعارف کراتے ہیں۔ تصوف وطریقت نے جب ایک فکری نظام اپنایا اور متعدد صوفیاء ومشائخ نے اپنی مخلصانہ کوششوں کے ذریعے اس نظام کی بنیادوں کو استواری عطا کی، تو آہستہ آہستہ تصوف کے کئی سلسلے وجود میں آنے لگے اور ہر سلسلہ اپنے مخصوص طریقہ عمل

ونصاب میں شریعت کے ساتھ مطابقت رکھتے ہوئے لوگوں کی مذہبی واخلاقی رہنمائی کا فریضہ حسن وخوبی کے ساتھ انجام دیتا رہا۔ بشیر احمد نحوی لکھتے ہیں:

سلاسل جو معرض وجود میں آ گئے ان میں پانچ سلسلوں کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہوگئی۔ وہ پانچ سلسلے حسب ذیل ہیں: سلسلہ نقشبندیہ، سلسلہ قادریہ، سلسلہ چشتیہ، سلسلہ سہروردیہ اور سلسلہ کبرویہ۔[۶]

اس سلسلے کو آگے بڑھاتے ہوئے پروفیسر بشیر احمد نحوی تصوف سے متعلق غلط فہمیوں اور شبہات کے سلسلے میں اکابرین کی آراء اور مباحث اور اس سے جڑی غلط فہمیوں کے ضمن میں ایک سیر حاصل جائزہ پیش کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں، کہ اسلامی نظریہ توحید کے مطابق بھی حق تعالیٰ ہر جگہ موجود ہے اور کائنات کی ہر چیز ذات میں شامل ہے اور اسلامی نظریہ وحدت الوجود کی رو سے بھی ذات حق ہر جگہ موجود ہے اور کوئی چیز اس سے علیحدہ نہیں ہے۔ اس لئے نظریہ وحدت الوجود اور اسلامی نظریہ توحید کے مابین کوئی نزاع یا اختلاف نہیں ہے۔ اسلامی نظریہ توحید (Monothesim) کے خلاف جو نظریہ وحدت الوجود ہے وہ غلط قسم کا عیسائی اور ہندوانہ نظریہ وحدت الوجود ہے جس میں جز کو بھی کل کا درجہ دے دیا گیا ہے اور قطرہ کو بھی سمندر بنا دیا گیا ہے حالانکہ قطرہ اگرچہ سمندر کا ایک ادنیٰ حصہ ہے، سمندر ہرگز نہیں کہلایا جا سکتا ہے۔

اس طرح یہ کتاب اپنے اصل موضوع کو بیان کرتی ہے یعنی ''اقبال اور نظریہ وحدت الوجود''۔ اس کے ذیل میں پروفیسر موصوف تصوف کے روایتی نمونے پیش کرتے ہوئے اقبال کے اجتہادی نظریہ تصوف تک پہنچتے ہیں۔ چنانچہ اقبال نے جو وحدت الوجود کا نظریہ پیش کیا ہے اس سے اکثر علماء نے اختلاف ہی ظاہر کیا ہے۔ اس حوالے سے پروفیسر نحوی لکھتے ہیں:

الغرض علامہ کے یہاں کہیں وحدت الوجود کا انتہائی نظریہ نہیں ملتا۔ ان کے کلام میں اگر کہیں کہیں وحدت الوجودی رنگ نظر آتا ہے تو اس میں ایک اعتدال ہے اور یہ توحید خالص یا وحدت شہودی کے منافی نہیں، بلکہ موافق ہے۔[۷]

پروفیسر قدوس جاوید اس حوالے سے لکھتے ہیں:

تصوف سے متعلق اقبال کے اجتہادی تصورات سے علماء نے اگر اتفاق سے زیادہ اختلاف کیا ہے تو اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اقبال شاعر اسلام ہونے کے ساتھ ساتھ مشرق خصوصاً برصغیر کی بیداری اور تعمیر نو کے شاعر بھی ہیں اور تصوف سمیت جتنے بھی مذہبی، سیاسی، سماجی، ثقافتی اور اقتصادی نکات پر اقبال نے خیال آرائی کی ہے اپنی اس ہمہ جہت حیثیت سے کی ہے ایک منفرد اور اجتہادی انداز کے ساتھ۔ البتہ یہ منفرد رویہ اور اجتہادی انداز اس غیر معمولی تاریخی، عمرانی، ثقافتی اور فنی شعور سے عبارت ہے جو اقبال کے یہاں اسلامی ہندستان اور یورپی نظریات، حیات اور اقدار وروایات علم وفن کے بصیرت مندانہ تجزیہ وتحلیل کے نتیجے میں وجود میں آیا تھا۔[۸]

علامہ اقبال نے تصوف کے روایتی تصورات کے خلاف جو شدید ردعمل ظاہر کیا اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ غیر اسلامی اور توحید خالص کے منافی تھا۔ حالانکہ اقبال ابتدا میں وجودی تھے لیکن قرآنِ مجید پر تدبر کرنے سے ان کے سامنے یہ بات واضح ہوگئی کہ بعض اکابر صوفیاء کے عقائد و مسائل قطعاً غیر اسلامی ہیں جیسے مسئلہ وحدت الوجود۔ یہ اسلامی مزاج یا قرآنی نقطہ نگاہ سے توحید کے منافی ہے۔ یہی خرابی وجودی یا روایتی تصوف کے دیگر عقائد و مسائل میں بھی ہے۔ پروفیسر بشیر احمد نحوی اس ضمن میں لکھتے ہیں:

اقبال موحد ہے اور توحید میں کسی قسم کے اشتراک کو گوارہ نہیں کرتا۔ مسلمانوں میں جو بعد میں وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی بحثیں چھڑ گئیں اقبال کے نزدیک یہ بحثیں دینی بحثیں نہیں بلکہ فلسفیانہ مسائل و مباحث ہیں۔ اسلام میں توحید کے مقابلے میں فقط شرک ہے۔ وحدت و کثرت کی بحث اسلامی بحث نہیں اور نہ ہی اشاعرہ اور معتزلہ کے یہ کلامی مباحث اصل اسلام سے کچھ تعلق رکھتے ہیں۔ وحدت ذات کے اندر کثرت صفات الٰہیہ عین ذات ہیں یا غیر ذات۔ اس کے نزدیک خدا ایک نفس کلی یا ایک انا ہے، انائے کامل و مطلق خدا ہے۔ اس کی عینی اور اساسی صفت خلاقی ہے۔ کل یوم ھو فی شان کے معنی اقبال کے نزدیک یہی ہیں کہ اس کی خلاقی مسلسل اور لامتناہی ہے۔ کن فیکون کی صدا ہر لمحے میں آرہی ہے۔[9]

پروفیسر بشیر احمد نحوی نے اپنی تصنیف نظریہ تصوف اور اقبال میں مستند اور معتبر حوالوں سے اقبال کے اس شدید ردعمل کو ظاہر کیا ہے جس کا کھلا اظہار انہوں نے 'شمع اور شاعر' میں اور بعد میں اسرار خودی میں واضح طور پر کیا ہے۔ چنانچہ اسرار خودی عجمی تصوف کے خلاف اعلان بغاوت تھی اور احیاء شریعت اسلامیہ کے لئے ایک نیک کوشش۔ چنانچہ اقبال اس ضمن میں خود لکھتے ہیں:

ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی تاثرات کے اثر میں ہیں۔ ان کو عربی اسلام سے اور اس کے نصب العین سے آشنائی نہیں۔ ان کے لٹریری آئیڈل بھی ایرانی ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ مثنوی میں حقیقی اسلام کو بے نقاب کروں جس کی اشاعت رسول اللہؐ کے منہ سے ہوئی۔[10]

اقبال فطری طور پر ملت اسلامیہ اور مشرق کے جد و جہد اور عمل پر ہی متوجہ تھے۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے وحدت الوجود کی مخالفت اور وحدت الشہود کی حمایت کی۔ کیونکہ ان کے نزدیک وحدت الوجودی نظریے میں رہبانیت اور بے عملی تھی۔ پروفیسر بشیر احمد نحوی لکھتے ہیں:

رہبانیت دنیا کی ہر مستعد قوم میں اس کے عملی زوال کے وقت پیدا ہوتی ہے۔ اس کا مٹانا ناممکن ہے کہ بعض رہبانیت پسند طبائع ہر وقت موجود رہتی ہیں۔ جو کچھ ہم کر سکتے ہیں وہ صرف اسی قدر ہے کہ اپنے دین کی حفاظت کریں اور اس کو رہبانیت کے زہریلے اثر سے محفوظ رکھنے کی کوشش کریں۔[11]

پروفیسر بشیر احمد نحوی نے مسائل وجودی و شہودی کے سلسلے میں بیشتر حوالے ابن عربی اور مجدد الف ثانی سے لئے ہیں اور انہی عمائدین کے تقابل میں فکر اقبال کو پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ حالانکہ اقبال نے خود

بھی وجودی وشہودی مسائل پر خصوصی توجہ دی ہیں۔ اقبال کے یہاں ان عمائدین کے اثرات نمایاں ہیں۔ اقبال ابتدا میں جہاں مولانا رومی سے متاثر تھے وہیں مجدد الف ثانی کے خیالات اور اقبال کے خیالات میں مماثلت پائی جاتی ہے۔

بہر حال پروفیسر بشیر حمد نحوی نے اس کتاب میں اپنی محنت شاقہ اور تحقیقی وتنقیدی سوجھ بوجھ کا مظاہرہ کرتے ہوئے نظریہ تصوف اور اقبال کے حوالے سے مستند اور معتبر حوالوں سے اس کتاب کو مزین کیا ہے۔ اس بحث کو سمیٹتے ہوئے یہاں میں سید رسول پونپر کا یہ اقتباس بھی درج کرنا ضروری سمجھتا ہوں جو اس کتاب کی اہمیت وافادیت پر دلالت کرتا ہے:

> بشیر احمد نحوی نے مثالی دقتِ نظری اور عرق ریزی سے تصوف کے مسائل کو ممکنہ اور مختلف ماٰخذ کو کھنگال کر اجاگر کیا ہے۔ وحدت الوجود اور وحدت الشہود یا ہمہ اوست اور ہمہ از اوست کو تاریخی شواہد کی روشنی میں اس طرح بحث کا موضوع بنایا گیا کہ شکوک وشبہات کے بادل از خود چھٹ جاتے ہیں اور طمانیت وتیقن کا سورج ظلمات کے اندھیروں پر ضوفگن ہوتا ہے۔ بشیر احمد نحوی نے شائستگی، باسلیقہ، ہنرمندی اور سرفراز نیاز مندی سے قرآن وحدیث کی روشنی میں تصوف کے موضوع سے مربوط بنیادی اصطلاحات کے چہرے سے نقاب الٹ کر اصل حقائق سے شائقین محترم کا رشتہ باندھا ہے۔ یہ بہت بڑی بات ہے جس کے لئے وہ لائق صد تحسین وآفرین ہیں۔[۱۲]

حوالہ جات وحواشی

۱- ڈاکٹر پیر نصیر احمد، کشمیر میں اقبال شناسی کا سفر، ص ۴۷۔
۲- بشیر احمد نحوی، نظریہ تصوف اور اقبال، حرف آغاز، طبع دوم، ۲۰۱۱ء۔
۳- ایضاً۔　۴- ایضاً، ص ۱۰-۱۴۔　۵- ایضاً، ص ۳۳۔
۶- ایضاً، ص ۳۴۔　۷- ایضاً، ص ۶۹۔
۸- بشیر احمد نحوی، اقبالیات گزشتہ دس سال، ص ۶۹۔
۹- بشیر احمد نحوی، نظریہ تصوف اور اقبال، ص ۱۶۱۔
۱۰- بحوالہ ایضاً، ص ۱۶۱۔　۱۱- ایضاً، ۱۲۰۔
۱۲- سید رسول پونپر، پیش آہنگ، ص ۱۲۸-۱۲۹۔

رسالة الخلود أو جاويد نامه إحدى إبداعات إقبال

د/ فيض الله

إنّ منظومة «جاويد نامه» من أروع أعمال إقبال بالفارسيّة، يمزج فيها التّصوّف بالفلسفة والتّاريخ. وفيها يقوم جلال الدين الرّومي بدور المرشد والدّليل، ويقود إقبالا ممثلا في «زنده رود: النّهر الحيّ»، ويعرج به في عدّة سماوات، ثم يشرف بالقرب الإلهي ويصبح على صلة بالأنوار الإلهيّة.

وفي خلال زياراته إلى فلك القمر، ووادي الطّواسين وسماوات الأفلاك: عطارد والزّهرة والمريخ والمشتري وزحل، وتلك الأماكن فيما وراء الأفلاك، يلتقي بعدد من الشّخصيّات المرموقة من الفلاسفة والصّوفيّة والشّعراء والملوك والسّاسة القدامى والمعاصرين، ويتحدّث إليهم في العديد من المشاكل المعقّدة التي يواجهها العالم. ويتّخذ من ذلك سبيلا لتقديم التّوجيهات والإرشادات التي تحلّ هذه المشاكل أو تعين على حلّها. وفي نهاية المثنوي يخاطب ابنه جاويد رمزًا للشّباب عامّة، ويقدّم من النّصح إلى «الجيل الجديد» ما يناسب تطلّعاته وحاجاته ودوافعه.[1]

التّعريف برسالة الخلود

يُعتبر هذا الدّيوان التّحفة الأدبيّة لمحمّد إقبال، وهو عبارة عن شعرٍ «مثنوي» للفلسفة الدّينيّة، ويحتوي على نحو ألفي مقطع شعريّ مزدوج، طبع عام ١٩٣٢م، وأنّه يبرز قُوى الشّاعر الفكريّة وذراها الرّفيعة، وفيه تورية إلى جاويد ابن الشّاعر، ويشتمل هذا الدّيوان على ثمانية أقسام، وفيها يحكي الشّاعر قصّة سفر في الأفلاك كقصّة دانتي الشّاعر الإيطالي، تبدأ القصّة بمقدمة فيها مناجاة وفصول أخرى، إلى أن تظهر روح جلال الدّين الرّوميّ، فيشرح أسرار المعراج، وهو دليل الشّاعر في هذه الرّحلة، ثم يأتي «زورابه» وهو روح الزّمان والمكان، فيحمل الشّاعر ودليله جلال الدّين الرّوميّ إلى العالم العلويّ.

وقد نظم إقبال هذه المنظومة الشّعريّة الرّائعة في ألف وتسعمائة وتسعة وخمسين بيتًا من الشّعر، وتعدّ من أروع أعماله، بل وتعدّ كوميديا إلهيّة شرقيّة، حيث استطاع إقبال من خلالها أن يعبّر عن آرائه المختلفة المتعلّقة بالمجتمع الإسلاميّ الذي يعيش فيه.

وهذه المنظومة عبارة عن عمل متكامل مستقلّ يتناول قصّة معراج روحيّ عبر الأفلاك يتناول من خلاله الشّاعر ماهيّة حقيقة الخلود للنّفس البشريّة بإبداع رائع أكسبها الخلود مثل اسمها.

وقد حظيت هذه المنظومة منذ أن نُشرت بالفارسيّة عام ١٩٣٢م بمكانة عاليّة على مستوى الشّرق والغرب.

وقد تُرجم هذا المثنوي من الفارسيّة إلى الإيطاليّة اليساندرو باوزاني (Alessandro Bausani) تحت عنوان Poema Celeste أي «الشّعر الخالد» ونشر في روما في ١٩٥٢م، وفي باري في ١٩٦٥م. حيث ضمّت الطّبعة الثّانية فضلا عن «جاويد نامه» منتخبات وفيرة من منظومات «بيام مشرق»، «ضرب كليم»، «أرمغان حجاز»، «بانك درا»، و«زبور عجم».[٢]

وترجمته انا مارية شيمل (Annemarie Schimmel) إلى الألمانيّة والتّركيّة، ونُشرت التّرجمة الألمانيّة في مينشين (Miinchen) بعنوان Das Buch der Ewigket في ١٩٥٧م. ونُشرت التّرجمة التّركية في آنقرة في 1958م، بعنوان Cavid Name وبالاشتراك مع الدّكتور محمّد مقيم ترجمته الدّكتورة ايفامايروفيتش تحت عنوان Eternite, Le Livre de I. ونُشر في باريس، عام ١٩٦٢م. وإلى الإنجليزية ترجمه نظمًا الشّيخ محمود أحمد، ونُشر بعنوان Pilgrimage of Eternityبلاهور في ١٩٦١م ثم في ١٩٦٤م، كما ترجمه آرثر آربري بعنوان JavidNama، ونشر في لندن في ١٩٦٦م.[٣]

ولم تقتصر التّرجمات على اللّغات الأوروبيّة، فقد ترجم هذا المثنويّ إلى السّنديّة لطف الله بدوي، ونُشر في كراتشي، عام ١٩٥٩م. وترجمه إلى الأردو نظمًا إنعام الله خان ناصر وأصغر حسين خان نظير، ونُشر في لاهور ١٩٦٦م. وترجمه مرّة أخرى إلى الأردو نظمًا أيضًا، رفيق خاور، لاهور، ١٩٧٦م. وإلى البشتو ترجمه أمير حمزة شنواري، ونشر مع مقدمة بقلم مولانا عبد القادر، كراتشي، ١٩٦٧م. وترجمه إلى البنجابيّة لأوّل مرّة الدّكتور مهر عبد الحق، ملتان، ١٩٧٣م، ثم ترجمه مرّة أخرى بروفيسر شريف كنجاهي، لاهور، ١٩٧٧م.

وقد ترجم الكتاب إلى العربيّة الزّميل الدّكتور محمّد السّعيد جمال الدّين ضمن رسالته التي نال بها درجة الدّكتوراه من قسم اللّغات الشّرقيّة في كلّيّة الآداب في جامعة عين شمس، في سبتمبر ١٩٧٢م، ونشر الترجمة في كتاب بعنوان «رسالة الخلود أو جاويد نامه» في القاهرة في ١٩٧٤م.

كذلك ترجمه إلى العربيّة شعرًا الأستاذ الدّكتور حسين مجيب المصريّ بعنوان «في السّماء»، ونشر في القاهرة، ١٩٧٣م.

وقد اهتمّ بشير أحمد دار بالقسم الأخير من «جاويد نامه» المعنون «خطاب به جاويد» فترجمه إلى الإنجليزيّة، وطبعه في كراتشي في ١٩٧١م مع حواشي المترجم بعنوان[٤]: *Address to Javid (A word to the new generation)*.

فحوى رسالة الخلود

أمّا بالنّسبة لملخّص الرّسالة أو فحواها فيقول الدّكتور حسين مجيب المصريّ في هذا الصّدد:

«وهو الجاعل من جلال الدّين الرّوميّ عظيم الصّوفيّة شيخًا له مرشدًا، وتأثّره به ونقله عنه ممّا يتّضح في كثير من المواضع. ويحمل كتاب «في السّماء» من وجوه الشّبه بينه وبين كلّ ما أسلفنا التّعريف به في صدر الكلام، ما ينهض دليلا على أنّ إقبالا ظاهر التّأثّر بمن سبقوه إلى هذا اللّون من التّأليف، مشابههم في جزئيّات وكلّيّات، وإن خالفهم في كثير من الأصول والفروع وواضح السّمات. فإذا صعد إلى القمر صادف من يعبر برموز عدّة أديان ولكن عن مضامين أفكار إقبال. وفي عطارد يلتقي بجمال الدّين الأفغانيّ المصلح الإسلاميّ الكبير، والصّدر الأعظم سعيد حليم باشا[٥] صاحب الرّأي السّديد، ليجري على لسانها كلامًا هو التّعبير عن مبادئه السّياسيّة التي ترسو على أساس ممّا جاء في القرآن. ويجمعه كوكب الزّهرة بآلهة الأقدمين، ثم يفضي به الكلام إلى ذكر بحرين سخرهما الله لإهلاك عاهلين من الظّالمين الباغين هما فرعون[٦] ولورد كتشنر[٧]، وقد قرن الماضي بالحاضر، وتحدّث عن ثورة المهديّ في السّودان ليبديه واعظًا حكيمًا داعيًا إلى الوحدة الإسلاميّة سدًّا يدفع عن المسلمين جور المستعمرين. وفي المريخ مساواة وحرّيّة، وساكنوه لا يتكالبون على التّملّك، وهم قوم دائبون في عملهم، مداومون في اجتهادهم، وفي قدرتهم ومكنتهم أن يغيّروا ما شاءوا من مصيرهم. أمّا الفتاة الأوروبيّة المذكورة في هذا الفصل من الكتاب، فقد أراد الشّاعر بها أن يرمز إلى حضارة الغرب الغارقة في المادية الخاوية من الرّوحانيّة. وهو مذكرنا بأبي العلاء المعرّيّ في رسالة الغفران حين يلتقي في المشتري بأرواح بعض الشّعراء من مختلف الأجناس، وكلّ منهم يشرح سرّ الوجود والألوهيّة والنّبوّة بكيفيّته الخاصّة. وفي زحل حيث يموج بحر الدّماء حديث يدور على بعض الخونة الذين قدموا الهند إلى المستعمرين البريطانيّين. أمّا ما وراء الأفلاك ففيه يبدو نيتشه[٨] الفيلسوف الألماني الذي خلب لبّه الجمال الإلهيّ، بيد أنّه لم يتجاوز بمعرفته الإنسان إلى الله، وما الإنسان إلا عبد لربّه. ثم تسمت روح إقبال نحو الجنّة، وقد سمى روحه باسم نهر زنده رود. وفي الجنّة تشاهد الشّعراء والملوك وقد تباينوا في جنسهم ودينهم.»[٩]

وأمّا بالنّسبة ذيل هذا الكتاب والذي هو موسوم باسم «إلى جاويد» فيقول

الدّكتور حسين مجيب المصريّ: «وللكتاب ذيل بعنوان «إلى جاويد» وجاويد اسم ابنه الذي نُسب إليه كتابه فسمّاه «جاويد نامه» بمعنى كتاب جاويد في الفارسية... وقد أراد إقبال أن يعظ ابنه ويسدي إليه النّصح على أنّه من أبناء الجيل الجديد، لا على أنّه ابنه ليس إلا.

ورغب إليه أوّل ما رغب أن يستوصي خيرًا بأمّه، وهذا صدى في نفسه لقوله تعالى: ﴿إِحْسَانًا وَبِالْوَالِدَيْنِ﴾،[10] وذكره للأمّ أخصّ ممّا لو كان للأدب، لأنّ الأمّ تقوم على تربية الجسم وتسوية النّفس في وقت معًا. ثم يوصيه بتقوى الله قائلا: «إنّ لا إله إلا الله في يده سيف حسام». وقد أراد الرّمز بذلك إلى أنّ الدّين الحنيف يحثّ على الجهاد والعمل، وينهى عن الخمول والكسل. وبادر إلى القول بضرورة أن تكون التّقوى من الرّوح في صميمها، ثم حتم أن يكون الجهاد والحجّ من مفروض الواجبات على المؤمن، وإلا فالصّلاة والصّيام جسد فارقته روحه. والتفت إلى آسيا وهي أرض الشّمس المشرقة، فأحزنه أن تنظر إلى غيرها وتحتجب عن ذاتها. وشاعرنا وهو من هو في إكرامه للذّات واهتمامه بها، لا يكتفي بمثل تلك الإيماءة إليها، بل يجب لولده أن يدور حول ذاته كالفرجار، لأنّه يعدّ منكر ذاته من الكافرين، وإن كان الكافر ينكر وجود الله عند أئمّة الدّين. وهو يربأ به أن يكون طائرًا من طيور العطّار الثّلاثين التي طارت إلى العنقاء لتنفى ذاتها فيها، وأراد به أن يجد متعة الحياة محلقًا كالصّقر الذي يبحث عن رزقه في الشّمس والبدر، وزجره عن أن يتلبّد بالعش، وينظر إلى ما في التّراب كالغراب.

وليس إقبال بناس شيخه جلال الدّين الرّوميّ في خواتيم الكلام، فتحدّث طويلا عن رقص مريديه رغبة منهم في إثارة نشوتهم الرّوحية به، وهو يتصدّى لتصويب مفهومه ويقول: إنهم توهّموه جسمانيًا، ولو خبروا حقيقته لما عرفوه إلا روحانيًّا. وهذا كلّه من نصائحه لولده بخاصّة والجيل الجديد بعامّة، أوضح من أن يدلّ عليه بوصف.»[11]

ويقول يوسف سليم جشتي: «إنّ الجزء الأخير لهذا الكتاب مشتمل على خلاصة كلام ورسالة إقبال. وكتب إقبال هذا الجزء لكي يستيقظ في شبّان الأمّة الإسلاميّة إحساس الطّلب.»[12]

لقد عالج إقبال فكرة المعراج في ديوانه «جاويدنامه» الذي يُعدّمن أروع دواوينه بالفارسيّة، مزج فيه التّصوّف بالفلسفة والتأريخ. يبدأه بالمناجاة للرّب، ونجده يشكو إلى الله حرمان الإنسان في هذه الدّنيا من الصّديق المماثل في الفكر والذّهن، ويتمنّى أن يرز ق بمثله.وفي منظومة «التّمهيد السّمائي» تعير السّماء الأرض وتعيبها بأنّها بدون النّور، فتكاد تذوب حياء، فتتوجّه إلى الله خجلة مطرقة رأسها شاكية بثّها وحزنها، فيأتي النّداء

من السّماء بأنّک لا تقدرين قيمتک، إنّک تحملين على ظهرک النّور الحقيقيّ أي الإنسان، إنّه رأس مالک بل رأس مال كلّ العالم، ثم في منظومة «نغمةملايک» أي «أنشودة الملائکة» تکشف الملائکة عن هذا السّرّ بأنّ ذلک اليوم الذي تحسد فيه السّماء الأرض بسب برقي آدم ليس ببعيد، وهذا هو سبب معراج الشّاعر إلى الأفلا ک العليا.

إنّا لشّاعر في بحثه عن الخلوة يذهب إلى نهر والشّمس غاربة والنّهار مدبر، فيعجبه جمال الطّبيعة ورقّة الهواء وخرير الماء في هدوء الصّحراء، فيزيد قلقًا على الفراق عن خالقه، فيذرف دموعًا غزارًا، ويبدأ إنشاد القصيدة الغزليّة الشّهيرة للشّاعر جلال الدّين الرّوميّ التي مطلعها:

بکشاے لب کہ قندِ فراوانم آرزوست
بنماے رخ کہ باغ وگلستانم آرزوست[۱۳]

«أيها المحبوب، تحدث إليّ، فإنّ سعادتي إنّما تكمن في حديثك، وأن نظري إلى وجهك يفضل عندي النظر إلى الرياض الجميلة الغناء.»[۱٤]

فتظهر روح «الرّومي» من خلف تلّ، وتتحدّث إليه طويلا، وتُلقي الضّوء على الموجود وغير الموجود، والمحمود وغير المحمود، والعقل والعشق، والجسد والرّوح، والزّمان والمكان، وعلى فلسفة المعراج، كما تُلقّبه «زندهرود»[۱۵] فيحنّ قلب الشّاعر إلى سير الأفلاک ويبکي لفر اق ربّه، ولا يستطيع الصّبر.

بينما هو في هذه الحال إذ يظهر «زروان»[۱٦] الذي هو روح الزّمان والمكان، وله وجهان: أحدهما مظلم والثّاني مضيء، ويقول له: إن قرأت «لي مع الله»[۱۷] من أعماق روحک تحرّرت منّي، أي من قيود الزّمان والمكان. ثم بغتة يغيب عن الشّاعر هذا العالم المادّيّ، ويتمثّل أمامه عالم جديد يرحّب به فيه الملائكة، فيعرج الشّاعر في صحبة مرشده الرّوميّ إلى العالم العلويّ.

وفي القسم الأوّل يزور الشّاعر «القمر» وهنا قدّمه الرّوميّ إلى الحكيم الهنديّ المعروف باسم «جهان دوست»[۱۸] أي «محبّ الدّنيا» يجلس تحت شجرة يأكل ويشرب في تأمّل وتفكّر على طريقة «اليوجا» الهنديّة، وحديثه مع الرّومي واضح، وهو يبيّن للإنسان أنّ الطّريق إلى التّقدّم يمكن خلال المزج بين الثّقافة الشّرقيّة والغربيّة، فالشّرق قد ركّز على الرّوحانيات مهملا المادّيات، بينما الغرب قد ركّز على المادّيات مهملا الرّوحانيات.

ويوافق الحكيم الهنديّ على ملاحظات الرّوميّ، لكنّه ينقل إلى الشّاعر أخبارًا

مشجعة، وهي أنّ الشّرق النّائم الكسلان هو مع هذا كلّه في طريقة إلى اليقظة من النّوم والانشغال.[١٩]

فيقدّم «جهان دوست» نكاته التّسعة الزّاخرة بالحِكَم، ثم ينظر الشّاعر «الطّواسين الأربعة»[٢٠] أي طس لغوتم[٢١] وطس لزرتشت، وطس للمسيح، وطس لمحمّد عليهما السّلام، ويلتقي هناک «بزن رقاصة» أي «المرأة الرّاقصة»[٢٢] وأهرمن[٢٣] وطالسطائيّ[٢٤] وأبي جهل، وإنّ في نياحة أبي جهل الذي كان من أشدّ النّاس حماسة في الدّفاع عن الجاهليّة لعبرة. إنّه لمّا رأى أنّ الجاهليّة تطرد من عاصمتها ومهدها طردًا شنيعًا هاجت في نفسه نخوة الجاهليّة، وحنقت روحه، وشوهد متعلّقًا بأستار الكعبة يستغيث آلهته على محمّدﷺ وينوح قائلا:

باز گو اے سنگ اسود باز گوے
آنچہ دیدم از محمّد باز گوے
اے ہبل، اے بندہ را پوزش پذیر
خانہ خود را ز بے کیشان بگیر
گلہٴ شاں را بگرگاں کن سبیل
تلخ کن خرماے شاں را بر نخیل!
صرصرے دہ با ہواے بادیہ
أَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ
اے منات اے لات ازین منزل مرو
گرز منزل می روی از دل مرو
اے ترا اندر دو چشم ما وثاق
مہلتے إن کنت اِزمعت الفراق[٢٥]

«أعد علينا أيها الحجر الأسود، أعد علينا حديث ما لاقيناه على يد محمّد، يا هبل، يا من يقبل الاعتذار من عباده، اسلب بيتک من أيدي هؤلاء الزّنادقة، سق غنمهم إلى الذّئاب واجعل تمرهم مرًّا على نخلهم. أرسل عليهم صرصرًا من ريح القيافي، تجعلهم أعجاز نخل خاوية، يا مناة، ويا لات، لا ترحلا عن منازلنا، وإذا كان لا بدّ من الرّحيل فلا ترحلا عن قبولنا، وما دام لک «يالات» في عيني الوثاق فأمهلي، وإن كنت أزمعت الفراق».[٢٦]

وفي القسم الثّاني ينتقل الشّاعر بعد ذلك إلى «عطارد» حيث يقابل جمال الدّين

الأفغانيّ، وسعيد حليم باشا، وهنا يقدّم الرّومي الشّاعر على أنّه «زنده رود» أو «النّهر الحيّ» وهو الاسم الذي يستخدمه الشّاعر من هنا فصاعدًا خلال الكتاب. وفي إجاباته عن أسئلة الأفغانيّ، فإنّ الشّاعر يصف الأخطاء التي ترتكبها أمم الشّرق خاصّة التّرك، والفرس، والعرب، في تغريبهم لأنفسهم، ويقارن سعيد حليم باشا بين الشّرق والغرب، ويبيّن أنّ إنقاذ وخلاص الجنس البشريّ يكمن في المزج والتّأليف بين كلتا الثّقافتين، أو كما يعبّر الشّاعر في تزاوج العقل بالعشق.

ويحكي سعيد حليم باشا بعد ذلك للنّهر الحيّ «زنده رود» أنّ دين الله قد أصابه الفساد من جرَّاء تعصب «الملاَّ» فقد اقتصرت وظيفته على خلْق المتاعب.[27]

فيدور الحوار بينهم حول الدّين والوطن والاشتراكيّة والملوكيّة، فكلمات الشّيخ الأفغانيّ بهذا الصّدد زاخرة بلآلي الحكمة، وتستحقّ أن تُكتب بماء الذّهب، فممّا قاله:

غربیاں گم کردہ اند افلاک را
در شکم جویند جانِ پاک را!
رنگ وبو از تن نگیرد جان پاک
جز بہ تن کارے ندارد اشتراک
دینِ آں پیغمبرِ حق ناشناش
بر مساواتِ شکم دارد اساس
تا اخوت را مقام اندر دل است
بیخِ او در دل نہ در آب وگل است![28]

«إنّ الغربيّين فقدوا القيم السّماويّة، وذهبوا يبحثون عن الرّوح في المعدة، إنّ الرّوح ليست قوتها وحياتها من الجسم، ولكن الشّيوعيّة لا صلة لها إلا بالجسم المادّيّ. وديانة هذا الرّسول الذي فاته الحقّ[29] مؤسسة على مساواة البطون. إنّ الأخوة الإنسانيّة لاتقوم على وحدة الأجسام والبطون، إنّما تقوم على محبّة القلوب وألفة النّفوس».

وقال:

ہر دو را جاں ناصبور وناشکیب
ہر دو یزداں ناشناس، آدم فریب!
زندگی ایں را خروج آں را خراج
درمیان ایں دو سنگ آدم زجاج!

این به علم ودین وفن آرد شکست
آں برد جان رازتن، نان رازدست
غرق دیدم هر دو را در آب وگل
هر دو را تن روشن وتاریک دل![۳۰]

«إنّ الملوكيّة والشّيوعيّة تشتركان في القلق والسآمة، والجهل بالله والخداع للإنسانيّة، الحياة عند الشّيوعيّة «خروج» وعند الملوكيّة «خراج»، والإنسان البائس بين هذين الحجرين قارورة زجاج، إنّ الشّيوعيّة تقضي على العلم والدّين والفنّ، والملوكيّة تنزع الرّوح من الأجسام وتسلب القوت من أيدي الفقراء، لقد رأيتهما غارقتين في المادّة، جسمهما مضيء ناضر، وقلبها مظلم فاجر.»

كما أنّه يحكي انتقاد الأمير سعيد باشا للثّورة التي قام بها «أتاتورك»[۳۱] في تركيا ويذكر تفاهتها، كما يذكر أنّ زعيمها وقائدها محروم من كلّ إبداع وابتكار، ومن كلّ إصالة في التّصميم والتّخليط، وأنّه ليس إلا مقلّدًا أعمى لأوربا، إنّه يقول: «إنّ مصطفى كمال تغني بالتّجديد في حياة تركيا، ودعا إلى محو كلّ أثر قديم وتراث مأثور، ولكنّه جهل أنّ الكعبة لا تجدّد ولا تعود إلى الحياة والنّشاط إذا جلبت لها من أوربا أصنام جديدة، إنّ زعيم تركيا لا يملك اليوم أغنية جديدة في قيثارته، إنّما هي كلّها أغان مردّدة معادة تتغنّى بها أوروبا من زمان، إنّ الجديد عنده هو القديم الأوربيّ الذي أكل عليه الدّهر وشرب، وليس في صدره نفس جديد، وليس في ضميره عالم حديث، فاضطرّ إلى أن يتجاوب مع العالم الموجود المعاصر، إنّه لم يستطع أن يقاوم وهج العالم الحديث فذاب مثل الشّمعة وفقد شخصيّته.»[۳۲]

وعلى فلك الزّهرة يمرّ الشّاعر بواد يرى به الآلهة القديمة التي عبدتها أمم الجاهليّة، ونحتت أصنامها وتماثيلها، وبنت عليها هياكل ومعابد، وعكف عليها السّدنة والكهان، كبعل، واللات، ومناة، كلّها وجلة مشفقة من الوحي المحمّديّ — على صاحبه ألف تحية وتسليم— الذي أحدث ثورة كبيرة عليها، ونقّي الدّنيا منها، وخلق عالما جديدًا، قائمًا على نبذ الأصنام، يقوم أساسه على عقيدة التّوحيد، إلا أنّها ترى في هذا العصر الرّاهن الأفرنجيّ أملا لعودة الحياة إليها وبعثا من مرقدها. ثم يطّلع الشّاعر على نهر من أنهار فلك الزّهرة فيجد في قعره أرواح فرعون وكتشنر. ثم تظهر روح المهدي السّوداني[۳۳] محرضّة العرب على العلم مؤدّية إليهم رسالة اليقظة قائلة: «يا روح العرب، استيقظي من نومك العميق، وأوجدي عصورًا جديدة كما فعل السّلف. يا فؤاد، ويا فيصل، ويا ابن سعود، إلى متى الانطواء على النّفس كالدّخان، أحرقوا قلوبكم بالحرقة الإسلاميّة الماضيّة وأحيوا للعالم الأيّام السّالفة، يا تراب بطحاء «أرض مكة» أنجب خالدا «بن

الوليد» جديدًا وأسمعنا أنشودة التّوحيد مرّة أخرى. يا أرض العرب، أنبت الله النّخل في صحاريك نباتًا حسنًا، أليس من الممكن ظهور الفاروق «عمر بن الخطاب» من ترابك مرّة آخرى؟»[٣٤]

وفي فلک المريخ يزور إقبال الشّاعر الحكيم المريخيّ[٣٥] ويسير معه في بلد مثاليّ يسمّى «مرغدين» ويتناقش معه حول مسألة القدر، فأقواله المزدحمة بالمعاني القيّمة وآراؤه الحصيفة تدلّ على سمو تفكيره وعصارة تجاربه، منها:

رمز باریکش بحرفے مضمر است
تو اگر دیگر شوی، او دیگر است![٣٦]

«إنّ كنهه الدّقيق كامن في قول وجيز وهو أنّک إن تغيّر ما بک، تغيّر الحظّ المكتوب حسب تغيّرک.»

وفي ميدان واسع بالمريخ يجد الشّاعر نبية مريخ، تلقي خطابًا تحثّ فيه النّسوة على الثّورة ضدّ الرّجال، وتحرضّهن على نيل الحرّيّة من مخالبهم، وخطابها ممتع ومرير يمثّل ضربة قاسية على الحضارة الغربيّة والمدنيّة الحديثة التي جنت على الإنسانيّة جناية عظيمة، من حيث أنّها جرفت جميع القيّم الرّوحيّة والخلقيّة. وأسهل طريقة للحصول على هذه الغاية- حسب رأيها- هو دسّ الأفكار الغربيّة في مجتمعهم، كما قال إقبال في موضع آخر:

وہ فاقہ کش کہ موت سے ڈرتا نہیں ذرا
روح محمد اس کے بدن سے نکال دو
فکر عرب کو دے کے فرنگی تخیلات
اسلام کو حجاز و یمن سے نکال دو[٣٧]

«ذلک الفقير المعدم الجائع «أي المسلم الخالص» الذي لا يهاب الموت، يجب أن تسلوا من جسده روح محمّد-ﷺ- وعليكم أن تفسدوا فكر العرب بتغريس الأفكار الغربيّة فيه، وحينئذ تتمكّنون من طرد الإسلام من الحجاز واليمن بكلّ سهولة.»

وعلى فلک المشتريّ يلتقي الشّاعر بأرواح الحلاّج وغالب[٣٨] والمبلّغة الإيرانيّة والشّاعرة الشّهيرة قرّة العين طاهرة ممّن فضّلوا المكوث في «گردش جاودان» أي «الجولان السّرمديّ» على الجنّة ونعيمها، ويناقش معهم فلسفة الحياة والموت، بينما تستمرّ هذه المحادثة يظهر الشّيطان على مسرح الأحداث، ووصف الشّيطان هنا رائع، ويحتاج إلى دراسة مفصّلة. يتمتّع الشّاعر بكلام كلّ واحد منهم ويتلذّذ به، ثم يسأل

صاحبنا إقبال الشّاعر «غالب» عن شعره:

قمری کف خاکستر و بلبل قفس رنگ
اے نالہ نشان جگر سوختہ چیست[39]

«ليست الحمامة إلا قبضة من الرماد، وليس البلبل إلا قفسا من اللون، فهل هناک شيء سوى البكاء والتعويل، يدلّ على حرقة الكبد.»

كما يسأله إقبال عن بيت آخر من شعره قاله في مدح النّبيّ — ﷺ:

ہر کجا ہنگامہ عالم بود
رحمۃ للعالمینیم بود![40]

«فأينما جرت غوغاء عالم فلا بدّ من أن يوجد معها من يكون رحمة للعالمين.»

ولكن المعنى لا يتّضح بشرح الشّاعر فيوضّحه الحلاّج توضيحًا مليئًا بالمعاني والمعارف، ثم يظهر إبليس ويشتكي.

وعلى فلک «الزّحل» يعرض على الشّاعر بحر الدّم، وفيه سفينة عليها غادران معروفان أي «جعفر»[41] من بنغال و«صادق»[42] من دكن اللّذان لم تقبلهما الجحيم، ولا يأتيهما الموت، وهما في عذاب شديد. ثم تظهر روح الهند في صورة حوراء وتشتكي.

وفي القسم السّابع يصل الشّاعر إلى «ما وراء الأفلاك»، وأوّل من يلتقي، يلتقي الشّاعر بروح نيتشه الفيلسوف الألمانيّ الشّهير الذي لقّبه إقبال بـ «حلاّجعصره» والذي ظلّ طوال حياته يحاول البحث عن الله، لكنّه فشل، لأنّه اعتمد أساسًا على العقل الذي لا يؤدّي إلى شيء. وبعد نيتشه يطير الشّاعر إلى قصر عبد الصّمد حاكم بنجاب، ثم يقابل أخيرًا الشّاعر الشّيخ سيّد علي همداني[43]، والشّاعر غني[44] من كشمير، ويشير بعد ذلك إلى بيع البريطانيّين. ويقابل الشّاعر كذلك نادر شاه، وأحمد شاه، والشّاعر الهنديّ بهرتري هري[45]، وبينما هو يستعدّ لمغادرة إقليم ما وراء الأفلاك يسمع الصّوت الإلهيّ المقدّس يوضّح له أنّ السّرّ الحقيقيّ للتّقدّم والتّطوّر يكمن في نموّ، وتطوّر الفرديّات، والمجتمعات، وهنا تنتهي الرّحلة.[46]

وفي النّهاية يدخل الشّاعر جنّة الفردوس فيمرّ من أمام قصر شامخ للسيّدة شرف النّساء[47] ثم يلتقي بالسّيّد علي الهمداني وملا طاهر غني الكشميريّ فيتحاورون حول كشمير وماضيها وحالها ومستقبلها.

ثم يلتقي بالشّاعر الهنديّ الشّهير «برتري هري» الذي بشعره يجوش خاطر إقبال

وتثور عواطفه، ويشعر بدبيب المعاني والأحاسيس في نفسه، وبحركة للحماسة الإسلاميّة فيعروقه.

ثم يرتفع في صحبة الرّوميّ- مرشده- إلى العلى ويصل إلى مجلس الملوك كنادر شاه[48]وأحمد شاه[49] والسّلطان تيبو[50] فيقدّم السّلطان تيبوآراءه الحصيفة وأفكاره القيّمة حول الحياة والموت.

وحور الجنّة يطلبن من الشّاعر إنشاد شعره، ثم تتركه روح الرّوميّ ويصل إقبال إلى جوار الجمال الإلهيّ، فيتكلّم بما شاء الله أن يتكلّم به، ثم يتجلّى ربّه فجأة بجلاله، فيعمّ النّور الأرض والسّماء فلا يستطيع الشّاعر التّكلّم مزيدًا ويخرّ صعقًا، وهنا تنتهي رحلته الخياليّة، فيعود إقبال إلى دنياه، ويقدّم للجيل الجديد الفلسفة التي جاء بها من وراء الأفلاک في صورة خطاب يخاطب به نجله «جاويد»، ويجعله رمزًا للجيل النّاشئ.

وفي القسم الثّامن الذي هو الأخير يخاطب فيه الشّاعر الشّباب عن طريق ابنه جاويد فينصحهم بتجنب الرّفقة الشّريرة، وأن ينمّوا شخصياتهم وذاتياتهم عن طريق الجهاد والكفاح المستمرّ.[51]

سبب نظم هذه المنظومة

وكان الدّافع للشّاعر محمّد إقبال إلى نظم منظومته جاويد نامه هو أنّه طاف بلدان العالم الإسلاميّ، ورآه قد سقط في براثن الاستعمار والشّيوعيّة، وفتنه بريق الغرب، فأصبح أسير المادّة ونسي خالقه، ممّا أدّى إلى فقدان التّآخي والتّضامن بين أفراد المجتمع الإسلاميّ، فسيطر عليه الشّعور بالغربة وسط مجتمعه والأسر في هذا الزّمان، فتاقت نفسه إلى الدّعوة من أجل إنقاذ الإسلام والمسلمين في هذا العالم الصّاخب.

لذا قام بنظم منظومته الرّائعة «جاويد نامه» أي «رسالة الخلود» وذلك من خلال قصّة معراج للرّوح الإنسانيّة إلى الله تعالى بعد أن اقتنع بأنّ على المؤمن أن يرضى بالذّات الإلهيّة دون هذا العالم، وأن يتّخذ الرّسول محمّدًا ﷺ قدوة، الذي غادر الكون وما وراؤه متّجهًا إلى الله عزّ وجلّ، وذلك ليتلقّى من الحقّ تعالى، فيعود إلى الأرض وينظم حديثًا إلى شباب الأمّة الإسلاميّة ممّثلا في ابنه جاويد- أي الخالد- حيث أنّ الشّباب هو الذي يعقد عليه الأمل والمستقبل من أجل تصحيح مسار الأمّة الإسلاميّة.

وكان ذلك نابعًا من إيمان إقبال العميق بأنّ الرّوح المسلمة وأمّة الإسلام لا بدّ لهما من الخلود رغم كلّ فساد العالم.

من هنا كان سبب تسمية الشّاعر إقبال لمنظومته باسم رسالة الخلود.

ويقول الدّكتور حسين مجيب المصريّ عمّا تنطوي عليه هذه المنظومة:

«ينطوي هذا الكتاب على وصف غيبه في الخيال إلى آفاق عالم آخر لعظيم من أهل الشّعر والفكر. وقد أراد بصنيعه هذا أن يسلك سبيلا قريبًا إلى بعيد من غايته، وهي التّعبير بالتّخييل والتّمثيل عن الشّعور والتّفكير، كما يجري على مألوف شعراء الفرس والتّرك والهند في فرط الولوع بالكلام يتجاذبه المحسوس والمعقول والحقيقة والمجاز، لأنّ كلامًا يتّسم بتلك الصّفة يفسّر الواقع بالخيال ويكشف الأغوار والأسرار، ويهيّئ الفكر لقطع الشّكّ باليقين.»[٥٢]

ولم يكن هذا الكتاب أي منظومة «جاويد نامه» بدعًا من الكتب التي تتحدّث عن الرّحلة السّماويّة لأصحابها بل كانت توجد مثله كتب تتحدّث عن نفس الموضوع الذي تحدّث به هذا الكتاب. ويقول الدّكتور حسين مجيب المصريّ في هذا الصّدد:

«نقول: إنّ ذلك الكتاب الذي بين يدينا لم يخرجه صاحبه على غير مثال، بل إنّ له أشباهًا عدّة، وكافينا هنا أن نشير إلى بعض منها في الشّرق، على ما بينها من تخالف ومماثلة واتّفاق.»[٥٣]

ثم يذكر الدّكتور المصريّ بعض الكتب التي تتحدّث عن نفس الموضوع التي تتحدّث به رسالة الخلود، والتي سبقت هذه الرّسالة، وبسط القول فيها إلى حدّ ما. فذكر منها كتابًا يُسمّى «أرداويراف نامه»، والذي هو مجهول المؤلّف، ورسالة الطّير للغزالي، ومنطق الطّير لفريد الدّين العطّار، ورسالة الغفران لأبي العلا المعرّيّ.[٥٤]

وحسب رأي الدّكتور حسين مجيب المصريّ اتّبع إقبال في هذا الكتاب خطوات شعراء التّصوّف، حيث يقول:

«وإقبال في كتابه هذا الذي بين يدينا، يتلو تلو شعراء التّصوّف في استخدام ألفاظ خاصّة بهم لها معنيان: قريب غير مقصود وبعيد هو المقصود. كما يستنهج سبيلهم في شدّة تأثّرهم بالقرآن وأخذهم عنه، فإنّ الكثير من مصطلحاتهم مستعار من القرآن، وهم يدركون من باطنه ما لا يتأتّى إدراكه لغيرهم من ظاهره.

ويبدو الكتاب عروجًا صوفيًا، والله في نهايته جمال خالد، وعند الصّوفيّة أنّ الإنسان يشاهد الله في جماله المتجلّى.»[٥٥]

هل فكرة جاويدنامه مأخوذة من الكوميدية الإلهيّة لدانتي؟

يرى أهل شبه القارّة الهنديّة والباكستانيّة الذين يرغبون في الشّعر الأردويّ والفارسيّ وكلام إقبال خاصّة بأنّ إقبالا استعار تصوّر رسالة الخلود «أو منظومة جاويد نامة» من الكوميديّة الإلهيّة لدانتي. كتب إقبال رسالة إلى «خواجة ايف ايم شجاع» في بداية عام ١٩٣١م، عندما كانت رسالة الخلود في مراحل التّكميل، توجد فيها إشارة خفيفة إلى التّشابه بين رسالة الخلود والكوميديّة الإلهيّة. وفي هذه الرّسالة يكتب إقبال

مانحًا رسالة الخلود والكوميديّة الإلهيّة درجة التّعادل:

«المنظومة الأخيرة «جاويد نامه» التي يكون لها ألفا بيت، لم تنته لحدّ الآن وربّما ينتهي في شهر مارس. هذه المنظومة نوع من الكوميديّة الإلهيّة، وكُتبت على نمط مثنوي مولانا الرّوم. ويكون تمهيدها شائقًا جدًّا، ويكون فيه على الأغلب للهند وإيران بل لجميع العالم الأحاديث الجديدة. ويأتي فيها من الإيرانيّين ذكر منصور الحلاج، قرّة العين[٥٦]، ناصر خسرو العلويّ[٥٧]. وتكون فيها رسالة جمال الدّين الأفغاني[٥٨] على اسم المملكة الرّوسيّة.[٥٩]

وفي هذا الصدد يكتب إقبال معرّفًا برسالة الخلود: «تصنيفي الجديد: رسالة الخلود... في الحقيقة كوميدية إلهيّة لآسياء كما تصنيف الدّانتي كوميدية إلهيّة لأوروبا. ومنهجها هكذا: إنّ الشّاعر يلتقي بأرواح مختلف المشاهير ويتحدّث معها خلال قيامه بسياحة الكواكب المختلفة، ثمّ يذهب إلى الجنّة وفي نهاية المطاف يحضر أمام الله سبحانه تعالى. وفي هذا التّصنيف، تذكر جميع المسائل الجماعيّة، والاقتصاديّة، والسّياسيّة، والدّينيّة، والأخلاقيّة، والإصلاحيّة.»[٦٠]

هذه الرّسائل لا تدلّ على أنّ إقبالا أراد بكتابة رسالة الخلود بعد أن رأى الكوميديّة الإلهيّة. وفي الواقع كان في قلب إقبال منذ فترة طويلة أن يكتب عن أسرار وحقائق المعراج النّبويّ. وكان من الممكن أنّ رسالة الخلود لا تتمثّل بمنظومة خياليّة ولكن في تلك الأيام نفسها جاء مقال «تي ايس ايليت»: «مقال عن الدّانتي»(*Essay on Dante*) إلى منصّة الشّهود، الذي تسبّب لالتفات الأدباء والنّقّاد إلى ما كتبه «كالرج» و«نارتن» عن الدّانتي، ورفعت شهرة الكوميديّة الإلهيّة إلى الأوساط الأدبيّة من جديد. ومن ثم ما كان ممكنًا بأنّ هذه التّحريرات لم تلتفت إقبالا إليها وبخاصّة عندما كان يفكّر في الكتابة عن المعراج النّبويّ. لذا حسب قول «جكن ناته آزاد»: «لو أخذ إقبال فكرة رسالة الخلود من الكوميديّة الإلهيّة لما افتضحت عظمة إقبال الشّعريّة والفكريّة لأنّ رسالة الخلود ليست بنقل عن الكوميديّة الإلهيّة بل عمل عبقريّ حقيقيّ الذي تبيّنت فيه علميّة إقبال ومشاهداته، وخبراته، وأحاسيسه بصورة فنّيّة عجيبة. وبنية المنظومة نفسها دليل على عظمة إقبال.»[٦١]

والدّكتور سيد عبد الله يقول بأنّ رسالة الخلود تصنيف متكامل الأبعاد مثل الكوميديّة الإلهيّة.[٦٢]

ويقول شفيع بلوش بعد أن عرض مقارنة مفصّلة بين رسالة الخلود والكوميديّة الإلهيّة: «إنّ رسالة الخلود ليست بنقل عن الكوميديّة الإلهيّة ولا محاولة تقليديّة أو صدى لنوع من التّصانيف مثلها. ولو توجد هناك التّواردات والتّشابهات في هذين الكتابين ولكن أهداف ومقاصدهما مختلفة.»[٦٣]

وفي نهاية مقاله يقول محمّد شفيع بلوش: «لو يقرّ النّقّاد الغربيّون للأدب بسعة ما تحتوي عليه الكوميديّة الإلهيّة من الأفكار ويعطونها درجة فنّ في عالم الشّعر، فشأن رسالة الخلود ليست بأقلّ منها في أيّ ناحية من الأدب والفكر والخيال.»[٦٤]

الحواشي والهوامش

[1] معوض، أحمد (الدّكتور)، العلامة محمّد إقبال، حياته وآثاره، ص: ٢٦٤.

[2] المرجع نفسه، ص: ٢٦٢.

[3] المرجع نفسه، ص: ٢٦٢- ٢٦٣.

[4] المرجع نفسه، ص: ٢٦٢- ٢٦٤.

[5] سعيد حليم باشا (١٩٢١م): هو حفيد محمّد علي باشا ورئيس حركة «إصلاح الدّين» التّركيّة، تولّى منصب وزارة الخارجيّة سنة ١٩١١م ورئاسة الوزراء منذ سنة ١٩١٣م وحتى ١٩١٦م، قُتل في الرّوم. لمزيد من التّفصيل راجع: عبدالله سيد (الدّكتور)، متعلقات خطبات إقبال، ص: ١٠٦.

[6] فرعون: كان لقب الملوك في عصر الفراعنة، والمراد به هناك الملك الذي يُسمّى برمسيس الثّاني ومعاصر النبيّ موسى- عليه الصّلاة والسّلام- والذي يُوجد جسده في المتحف المصريّ بالقاهرة، وهو المراد في هذه الآية المباركة: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْياً وَعَدْواً حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنتُ أَنَّهُ لا إِلِـهَ إِلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَاْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾(يونس، ١٠:٩٠).

[7] اللورد كتشنر (١٩١٦م): ولد سنة ١٨٥٠م، عُيّن «فيلد مارشل» من قبل الإنجليز، وغرق في البحر.

[8] نيتشه (١٩٠٠م): هو فريدرک ويلهلم نيتشه الفلسفي الألماني الشّهير الذي وُلد سنة ١٨٤٤. للتّفصيل راجع: عبدالله سيد (الدّكتور)، متعلقات خطبات إقبال، ص: ١٤٠- ١٤١.

[9] المصريّ، حسين مجيب (الدكتور)، في السماء، ص: ١٣- ١٤.

[10] البقرة، ٨٣/٢.

[11] المصري، حسين مجيب (الدكتور)، في السماء، ص: ١٤- ١٥.

١٢ جشتي، يوسف سليم (البروفيسر)، شرح جاويد نامه، لاهور: آرت بريس، ١٩٥٦م، ط: الأولى، ص: ٢٢.

١٣ إقبال،جاويدنامه،لاهور: غلام علي ببلشرز، ط: السّادسة، ١٩٧٤م، ص: ١٨.

١٤ إقبال، رسالة الخلود، ترجمة وشرح وتعليق الدّكتور محمّد السّعيد جمال الدّين، ص: ٧٣.

١٥ زنده رود: لقّب الرومي إقبالا بـ «زندهرود» على فلک العطارد، ومعنى زنده رود: النّهر الحيّ، يقال: إنّ نهرًا بعينه بهذا الاسم يوجد في بلدة أصفهان بإيران، والميزة التي تميّزها عن الأنهار الأخرى هي أنّه لا يحصل ماؤه إلا من عيونه الذّاتيّة ولا يصل إلى بحر، بل ينقسم إلى قنوات صغيرة ويسقي الأرض وينتهي، استعار إقبال هذا اللّقب لنفسه متأثّرًا بهذه الميزة. بينما قال الآخرون: إن ّهذا الرّأي لا يمتّ إلى الموضوع بصلة. للتّفصيل راجع: محمّد رياض (الدّكتور)، جاويد نامه تحقيق وتوضيح، لاهور.

١٦ زروان: ملک السّماء والأرض بناء على روايات ديانة «زرتشت»، وله وجهان: أحدهما المظلم والثاني المضيء وهو يهتمّ بأمور الزمان والمكان.

١٧ هذه إشارة إلى الحديث القدسيّ المبارک: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملک مقرّب ولا نبيّ مرسل.(السّيوطيّ، شرح سنن ابن ماجه، ١: ٣١٣، الرقم: ٤٢٣٩.)

١٨ جهان دوست: المراد به «وشوامتر» الذي كان صديق الملک «رام تشندر» وأستاذه، وكان نابغة عصره.

١٩ الغوريّ، عبد الماجد (سيّد) ، ديوان محمّد إقبال، ج: ١، ص: ١٣٥.

٢٠ طواسين: جمع طس من حروف القرآن المقطعة التي لا يعلم كنهها إلا الله، وأراد بها إقبال هناک الأسرار والرموز.

٢١ غوتم بده: اسمه سدهارتا، وعصره أيضاً مختلف فيه، يقال: إنه كان سبع مائة أو ستمائة سنة قبل المسيح، كان أيضا نبيًّا، ويقال: إنه «ذوالكفل» الذي ذكره القرآن في هذه الآية المباركة: ﴿وَإِسْمَاعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِّنَ الصَّابِرِينَ﴾ (الأنبياء،

٨٥/٢١). يوجد أتباعه في مناطق بلخ، وكشمير وبهار، وهند، ويابان وغيرها.

[٢٢] زن رقاصه «المرأة الراقصة»: وهي تلك المرأة التي سعت إلى إغراء غوتم بده بجسدها ولكنّها فشلت، وأخيراً تابت على يده.

[٢٣] أهرمن: نائب إبليس في ديانة «زرتشت».

[٢٤] طالسطائي (م: ١٩١٠م): هو Leo Nikolyenich Tolstoy، الفلسفي الرّوسي والرّوائي الشّهير.

[٢٥] إقبال: جاويد نامه، ص: ٥٥- ٥٦.

[٢٦] مجلة إقباليات، مقال الحافظ عبد القدير: العروج السّماوي بين إقبال والمعرّيّ، لاهور: أكادمية إقبال باكستان، العدد: ٤، ٢٠٠٣م، ص: ١٥٧.

[٢٧] الغوريّ، عبد الماجد (سيّد)، ديوان محمّد إقبال، ج: ١، ص: ١٣٦.

[٢٨] إقبال،جاويد نامه،ص: ٦٤.

[٢٩] يشير إقبال إلى كارل ماركس الذي ولد سنة ١٨١٨م في ألمانيا، وحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة، وكان متأثّراً جدًّا بـ«هيكل»، وهو الذي أحيى الاشتراكيّة من جديد على الأسس العلميّة في القرن التّاسع عشر، ونظريّته الاشتراكيّة مبنيّة على المساواة. لمزيد من التّفصيل راجع: صديقي، ظهير أحمد، عكس جاويد منظوم ترجمه مع مقدمه وحواشي، ص: ٢٣٣.

[٣٠] إقبال، جاويد نامه، ص: ٦٥.

[٣١] مصطفى كمال باشا (م١٩٣٨م): وُلد سنة ١٨٨١م، وعمل بالجيش سنة ١٩٠٥م، وعندما صحبت تركيا ألمانيا ضدّ الإنجليز في الحرب العالميّة الأولى، قاتل قتالاً شديدًا تحت قيادة الملك أنور باشا، ولكنّها انهزمت، فقسمتها الجيوش الاتحاديّة فيما بينها إلا أنّ مصطفى فاز في تحرير مناطقه من أيدي الإنجليز، فأعلن بحكومته كما أنّه جعل التّركيا الجديدة علمانيّة، وغيّر الخط العربيّ بالخطّ اللاطينيّ.

[٣٢] مجلة إقباليات، مقال الحافظ عبد القدير: العروج السّماويّ بين إقبال والمعرّيّ، ص:

.١٥٩

٣٣ المهدي السّودانيّ: هو محمّد أحمد بن عبدالله، وُلد سنة ١٨٤٣م، كان رجلاً مجاهداً، رفع علم الجهاد في مصر وسودان، ونفّذ الشّريعة الإسلاميّة في الخرطوم ونواحيها. وفي سنة ١٩٩٨م، عندما فتح اللورد كتشنر الخرطوم، أوّل عمل قام به هو أنّه حفر قبره وأخرج جسده منه وأغرقه في النّهر.

٣٤ راجع للمتن الفارسيّ: إقبال، جاويد نامه،ص: ٩٧-٩٨.

٣٥ الحكيم المريخيّ: شخصيّة حكيمة اخترعها ذهن الشّاعر.

٣٦ إقبال، جاويد نامه، ص: ١٠٧.

٣٧ إقبال، كليات إقبال اردو، (ضرب كليم) لاهور، شيخ غلام علي ايند سنز، ص: ١٤٦.

٣٨ غالب (١٧٩٧م – ١٨٦٩م): اسمه ميرزا أسد الله خان غالب، وهو من أشهر شعراء اللّغة الأرديّة، ونظم شعرًا في الفارسيّة كذلک.

٣٩ إقبال، جاويد نامه، ص: ١٢٤.

٤٠ المرجع نفسه، ص: ١٢٦.

٤١ جعفر (م١٧٦٥م): المخادع الشّهير الذي بسبب خداعه هزم اللورد كلايف (Clive) «سراج الدّولة» والي الميسور في الحرب بلاسي (Plassey) سنة ١٧٥٧م. لمزيد من التّفصيل راجع: محمد رياض، جاويد نامه تحقيق وتوضيح، ص: ٦٥.

٤٢ صادق: الغادر الشّهير، كان رئيس جيوش الملک «تيبو» بالهند، وبسبب غدره قتل المذكور سنة ١٨٩٩م. لمزيد من التفصيل راجع: جاويد نامه تحقيق وتوضيح، ص: ٤٥.

٤٣ السيّد علي الهمدانيّ (٧٨٤هـ/ ١٣٨٥م): هذا الدّاعية العظيم، يلقّب بلقب «علي الثّاني وحواري كشمير» أيضًا، وُلد سنة ١٣١٤م/٧١٤هـ في همدان، وحصل على العلوم الباطنيّة من خاله ثم ساح في البلاد الإسلاميّة، وفي سنة ٧٧٤هـ جاء إلى

كشمير مع أصحابه لتبليغ الإسلام، وفي سنة ٧٨٤ هـ/ ١٣٨٥م قصد الذّهاب إلى «تركمانستان» ولكنّه مات في الطّريق. لمزيد من التّفصيل راجع: صديقي، ظهير أحمد، عكس جاويد، ص: ٢٥٨.

٤٤ ملا طاهر غني الكاشميري (١٠٧٢هـ / ١٦٦١م): شاعر عصر السلطان «شاه جهان» ومعاصر «كليم» و«صائب».

٤٥ برتري هري: شاعر اللّغة السنسكرتيّة العظيم والمتمهر في الفلسفة والموسيقى والتّصوير، وعصره القرن الأوّل قب لالمسيح تقريبًا، كان ملک أجين، فالبيت الشّهير للشّاعر إقبال:

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر
مرد ناداں پر کلام نرم ونازک بے اثر

«من الممكن ثقب الماسة بزهرة ناعمة، ولكن ليس من الممكن أن تؤثّر الكلمة الليّنة في قلب غبي أحمق» هوترجمة قطعته الشّعريّة. لمزيد من التّفصيل راجع: مجلة أردو، ١٩٧٧م، العدد: ٤، مقال رضوي، سيّد صمد حسين: «إقبال اور برتر يهري» أي إقبال وبرتري هري.

٤٦ الغوري، عبد الماجد (سيّد)، ديوان محمّد إقبال، ج: ١، ص: ١٣٧- ١٣٨.

٤٧ شرف النساء بيغم، كان والدها زكريا خان وجدها حاكمي بنجاب، كانت تحمل المصحف والسّيف معها دائماً وأوصت بدفنهما معها بعد وفاتها، فدُفنا بها.

٤٨ نادرشاه (م١١٦٠هـ/ ١٧٤٧م): أحد الملوك الإيرانين الذي نهب مدينة دلهي في ١١٥١هـ / ١٧٣٨م، كما أنّه سعى للتّوحيد بين الرّوافض وأهل السّنّة. لمزيد من التّفصيل راجع: دائرة المعارف الإسلاميّة الأرديّة، لاهور:جامعة بنجاب، ج: ٢٢، ص: ١٥- ٢٦.

٤٩ أحمد شاه الأبداليّ (م ١٧٧٣م): مؤسّس أفغانستان، كان في جيش «نادر شاه»، وبعد موته جلس على العرش «أحمد شاه الأبدالي»، وكان عمره آنذاک ٢٤- ٢٥ سنة، ففصل أفغانستان من المناطق الأخرى وأعلن بتحرّرها. وفي سنة ١٧٦١م اقتلع

الأبدالي في معركة باني بت «المرهتة» الذين كانوا رمزًا لقوّة الهنود المتزايدة يومًا بعد يوم، دُفن بمدينة قندهار. لمزيد من التّفصيل راجع: محمّد حيات الله خان، جهات أفغاني، لاهور، ١٨٦٥م.

٥٠ السّلطان تيبو (م١٧٩٩م): ملك ميسور، وُلد سنة ١٧٥٠م، كان متمهّرًا في فنون الحرب، وبذل قصارى جهده لتحرير شبه القارّة من أيدي الإنجليز، قتل بسبب غدر رئيس جيوشه «مير صادق». للتّفصيل راجع، بنغلوري، محمود شاه، تاريخ سلطنت خداداد، ١٩٣٤م، وأمجد علي، سيد، سوانح حيدر علي سلطان، ١٩٢٠م.

٥١ الغوري، عبد الماجد (سيّد) ديوان محمّد إقبال، ج: ١،ص: ١٣٨.

٥٢ المصريّ، حسين مجيب (الدّكتور)، في السّماء، لاهور: المكتبة العلميّة، ص: ٣.

٥٣ المرجع نفسه، ص: ٣.

٥٤ المرجع نفسه، ص: ٣– ٨.

٥٥ المرجع نفسه، ص: ١٣.

٥٦ قرّةالعين طاهرة: (م١٨٥٢م) اسمها زرين تاج أمّ سلمة، واشتهرت باسم قرّة العين طاهرة، كانت من أتباع الديانة «بابية»، وكانت في حياتها قد فضّلت السّجن والقتل على أن تكون زوجة الملك ناصر الدّين.

٥٧ ناصر خسرو العلويّ (م٣٩٥– ٤٥٢، ٤٥٣ه): هو من شعراء إيران في القرن الخامس الهجريّ، وكان من دعاة المذهب الإسماعيليّ، وجمهرة أشعاره في المسائل المذهبيّة والفلسفيّة. ولمّا قدم مصر، وكل إليه الخليفة الفاطميّ نشر المذهب الإسماعيليّ في خراسان وجعله رأس الباطنيّة في تلك الجهات. راجع: دائرة المعارف الإسلامية الأردويّة، ج: ٢٢، ص: ٤٦.

٥٨ جمال الدّين الأفغانيّ (م١٢٥٤–١٣١٥ه= ١٨٣٨– ١٨٩٧م): فيلسوف الإسلام في عصره، نشأ في كابل، جال في الشّرق والغرب، دعا إلى الوحدة الإسلاميّة، له مؤلّفات معروفة، منها: «إبطال مذهب الدّهريّين» أصدر هو ومحمّد عبده مجلة «العروة

الوثقى» في باريس عام ١٨٨٤م، تُوُفّي عام ١٨٩٧م. لمزيد من التّفصيل راجع: الزّركليّ، الأعلام، ج: ٦، ص: ١٦٧- ١٦٩.

٥٩ عطاء الله، شيخ، إقبال نامه، ج: ١، ص: ٢٠٠، ٢٠١.

٦٠ أفضل، محمّد رفيق، كفتار إقبال، أي كلام إقبال، ص: ٢٤٣، ٢٤٤.

٦١ آزاد،جكن ناته، إقبال والمفكّرون الغرب، لاهور: مكتبة عالية، ص: ١٢٨.

٦٢ أنظر للمزيد من التّفصيل إقبال، جاويد نامه، ترجمتها الأردويّة المنظومة، رفيق خاور، لاهور: إقبال أكاديمي باكستان، ط: الأولى، ١٩٧٦م، ص: ف.

٦٣ مجلة إقباليات، مقال محمّد شفيع بلوش: الفتوحات المكيّة، الكوميديّة الإلهيّة، ورسالة الخلود، عدد ٤٧:٢، يوليو، ٢٠٠٦م، ص: ٤٤.

٦٤ المرجع نفسه، ص: ٤٥.

اقبالیاتی ادب

حسنین عباس

پروفیسر عبدالمغنی، اقبال اور عالمی ادب - اقبال اقبال اور ملٹن، ماہنامہ ضیائے آفاق، لاہور، جولائی ۲۰۱۳ء، ص ۳۰ - ۳۲۔

پروفیسر ڈاکٹر ایوب صابر، ''اقبال کا تصور ملت اور جدید دنیائے اسلام''، علم و عمل، اسلام آباد، جولائی - ستمبر، ۲۰۱۳ء، ص ۱۹ - ۲۰۔

پروفیسر محمد خلیل اللہ، ''اقبال اور ملت اسلامیہ''، علم و عمل، اسلام آباد، جولائی - ستمبر، ۲۰۱۳ء، ص ۳۹ - ۴۲۔

پروفیسر منیر احمد یزدانی، '' علامہ اقبال کا نظریہ تعلیم''، سروش، گورنمنٹ کالج میر پور آزاد کشمیر، جولائی تا دسمبر ۲۰۱۳ء، ص ۲۹ - ۴۶۔

پروفیسر فتح محمد ملک، '' اقبال اور تحریک آزادی کشمیر''، سروش، گورنمنٹ کالج میر پور آزاد کشمیر، جولائی تا دسمبر ۲۰۱۳ء، ص ۶۵ - ۶۹۔

ڈاکٹر سعدیہ طاہر، ''اقبال اور ہمارا مستقبل'' سروش، گورنمنٹ کالج میر پور آزاد کشمیر، جولائی تا دسمبر ۲۰۱۳ء، ص ۷۰ - ۷۲۔

آصف حمید، ''کشمیر سے اقبال کا تعلق''، سروش، گورنمنٹ کالج میر پور آزاد کشمیر، جولائی تا دسمبر ۲۰۱۳ء، ص ۷۳ - ۸۲۔

محفوظ حسین، ''اقبال اور مغربی استعمار''، سروش، گورنمنٹ کالج میر پور آزاد کشمیر، جولائی تا دسمبر ۲۰۱۳ء، ص ۲۹ - ۴۶۔

پروفیسر عبد المغنی، ''اقبال اور عالمی ادب''، ماہنامہ ضیائے آفاق، لاہور، اگست ۲۰۱۳ء، ص ۳۰ - ۳۲۔

پروفیسر عبدالمغنی، '' اقبال اور عالمی ادب'' ماہنامہ ضیائے آفاق، لاہور، ستمبر ۲۰۱۳ء،

ص ۳۰-۳۲۔

عبدالمجید ساجد، ''اقبال کی زندگی کے چند اہم خدو خال''، ماہنامہ تہذیب الاخلاق، لاہور، اکتوبر ۲۰۱۳ء، ص ۷-۹۔

جسٹس (ر) ڈاکٹر جاوید اقبال، ''سن ۲۰۱۳ء [۲]''، ماہنامہ الحمراء، لاہور، اکتوبر ۲۰۱۳ء، ص ۹-۱۲۔

پروفیسر عبد المغنی، ''اقبال اور عالمی ادب''، ماہنامہ ضیائے آفاق، لاہور، اکتوبر ۲۰۱۳ء، ص ۳۰-۳۲۔

ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی، اقبال اور بمبئی (تبصرہ)، سہ ماہی اردو بک ریویو، نئی دہلی، اکتوبر- دسمبر ۲۰۱۳ء، ص ۴۳-۴۴۔

ابو عدیل، اقبالیاتی مکاتیب (اول) بنام رفیع الدین ہاشمی از ڈاکٹر خالد ندیم (تقریظ)، سہ ماہی اردو بک ریویو، نئی دہلی، اکتوبر- دسمبر ۲۰۱۳ء، ص ۶۱۔

ابو عدیل، اقبال کے سیاسی افکار از ظفر اقبال، (تقریظ)، سہ ماہی اردو بک ریویو، نئی دہلی، اکتوبر- دسمبر ۲۰۱۳ء، ص ۶۳۔

مدثر رشید، ''تعمیر خودی''، سہ ماہی حکمت قرآن، لاہور، اکتوبر- دسمبر ۲۰۱۳ء، ص ۶۹-۸۷۔

امین احسن صلاحی، ''علامہ اقبال''، ماہنامہ اشراق، لاہور، نومبر ۲۰۱۳ء، ص ۴۴-۴۷۔

ڈاکٹر صفدر محمود، ''اقبال کا پاکستان''، ماہنامہ فیض الاسلام، انجمن فیض الاسلام، راولپنڈی، نومبر ۲۰۱۳ء، ص ۴۴-۴۶۔

مولانا سید محمد حسنی ندوی، ''اقبال کا مردِ مومن''، ماہنامہ الحسن، جامعہ اشرفیہ، لاہور، نومبر ۲۰۱۳ء، ص ۶۵-۶۷۔

حافظ ذوہیب طیب، ''تو شاہین ہے پرواز ہے کام تیرا''، (اداریہ)، ماہنامہ جنون، لاہور، نومبر ۲۰۱۳ء، ص ۷۔

یاسر ذیشان، ''علامہ اقبال، حضرت بابا تاج الدین ناگپوری کی خدمت میں''، ماہنامہ قلندر شعور، کراچی، نومبر ۲۰۱۳ء، ص ۱۲۳-۱۲۹۔

ڈاکٹر محمد ہارون قادر، ''اقبال اور نوجوانان ملت اسلامیہ''، ماہنامہ قومی ڈائجسٹ، لاہور، نومبر ۲۰۱۳ء، ص ۹۰-۹۲۔

ڈاکٹر جاوید اقبال، ''والد صاحب کی یاد میں''، ماہنامہ قومی ڈائجسٹ، لاہور، نومبر ۲۰۱۳ء، ص ۹۳-۱۰۲۔

دانیال ریحان، ''اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے''، قومی ڈائجسٹ، لاہور، نومبر ۲۰۱۳ء، ص ۱۰۴-۱۰۶۔

نوید حسن ملک، ''کلام اقبال کا عہد حاضر میں اطلاق''، قومی ڈائجسٹ ، لاہور، نومبر ۲۰۱۳ء، ص ۱۰۷-۱۲۲۔

حافظ عاکف سعید، ''موجودہ ملکی وملی مسائل کا حقیقی و پائیدار حل-کلام اقبال کی روشنی میں''، ماہنامہ میثاق، لاہور، نومبر ۲۰۱۳ء، ص ۵۷-۶۴۔

پروفیسر مرزا محمد منور، ''علامہ محمد اقبال-ایک تاریخ ساز شخصیت''، ماہنامہ نظریہ پاکستان، لاہور، نومبر ۲۰۱۳ء، ص ۵-۹۔

پروفیسر محمد علی عثمان، ''شاعر عظمت انسانی، علامہ محمد اقبال''، ماہنامہ نظریہ پاکستان، لاہور، نومبر ۲۰۱۳ء، ص ۱۰- ۱۳۔

ڈاکٹر صدیقہ ارمان، ''قائداعظم اور علامہ محمد اقبال کا مرد مومن''، ماہنامہ نظریہ پاکستان، لاہور، نومبر ۲۰۱۳ء، ص ۱۴-۲۰۔

ڈاکٹر ایم ڈی تاثیر، ''علامہ محمد اقبال آفاقی شاعر''، ماہنامہ نظریہ پاکستان، لاہور، نومبر ۲۰۱۳ء، ص ۲۱-۲۴۔

پروفیسر فتح محمد ملک، ''اقبال کی حکمت اور حکمت عملی''، ماہنامہ اخبار اردو، اسلام آباد، نومبر ۲۰۱۳ء، ص ۲-۳۔

ڈاکٹر راشد حمید، ''اقبال اور اسلامی عقائد وعبادات''، ماہنامہ اخبار اردو، اسلام آباد، نومبر ۲۰۱۳ء، ص ۴-۵۔

ڈاکٹر شائستہ حمید، ''اقبال کی اردو نثر''، ماہنامہ اخبار اردو، اسلام آباد، نومبر ۲۰۱۳ء، ص ۶-۸۔

سمیرا مبین، ''اقبال کا مرد کامل اور آج کا انسان''، ماہنامہ اخبار اردو، اسلام آباد، نومبر ۲۰۱۳ء، ص ۹۔

ڈاکٹر قرۃ العین طاہرہ، ''علامہ محمد اقبال اور شیخ سر عبدالقادر''، ماہنامہ قومی زبان، کراچی، نومبر ۲۰۱۳ء، ص ۵-۲۷۔

محمد شفیق اعوان، ''علامہ اقبال اور ملت اسلامیہ کی نشاۃ ثانیہ''، ماہنامہ قومی زبان، کراچی، نومبر ۲۰۱۳ء، ص ۲۸ - ۳۵۔

سید طاہر حسین رضوی، ''اقبال کی ایک لافانی نظم لا الہ الا اللہ''، ماہنامہ قومی زبان، کراچی، نومبر ۲۰۱۳ء، ص ۳۶ - ۳۸۔

ڈاکٹر یار محمد گوندل، ''اقبال کا شکوہ اور جواب شکوہ''، ماہنامہ قومی زبان، کراچی، نومبر ۲۰۱۳ء، ص ۳۹ - ۴۳۔

روحی طیبی، ''شاعر مشرق علامہ محمد اقبال''، ماہنامہ قومی زبان، کراچی، نومبر ۲۰۱۳ء، ص ۴۴ - ۵۳۔

پروفیسر عبدالمغنی، ''اقبال اور عالمی ادب''، ماہنامہ ضیائے آفاق، لاہور، نومبر ۲۰۱۳ء، ص ۳۰ - ۳۲۔

پروفیسر عبدالمغنی، '' اقبال اور عالمی ادب''، ماہنامہ ضیائے آفاق، لاہور، دسمبر ۲۰۱۳ء، ص ۳۰ - ۳۲۔

جسٹس (ر) ڈاکٹر جاوید اقبال، ''اقبال کے گوہر شہوار'' (تبصرہ)، ماہنامہ ادب لطیف، لاہور، دسمبر ۲۰۱۳ء، ص ۳۰۸ - ۳۰۹۔

پروفیسر صاحبزادہ محمد عبدالرسول، ''خزینہ اقبال'' (تبصرہ)، ماہنامہ ادب لطیف، لاہور، دسمبر ۲۰۱۳ء، ص ۳۱۰ - ۳۱۱۔

ڈاکٹر طالب حسین سیال، ''اقبال اور دانش حاضر''، ماہنامہ حکمت بالغہ، قرآن اکیڈمی جھنگ، دسمبر ۲۰۱۳ء، ص ۲۹ - ۴۰۔

صاحبزادہ سلطان احمد علی، ''غزوہ خیبر اور عصر حاضر کے عملی تقاضے (فکر اقبال کی روشنی میں)''، ماہنامہ مراۃ العارفین، لاہور، دسمبر ۲۰۱۳ء، ص ۲۱ - ۲۸۔

سعید بدر، ''سید ہجویر علامہ اقبال کی نظر میں''، ماہنامہ دلیل راہ، اتفاق اسلامک سنٹر، لاہور، دسمبر ۲۰۱۳ء، ص ۴۴ - ۴۶۔

انور سدید، '' اقبال شناس - ڈاکٹر صدیق جاوید مرحوم''، ماہنامہ الحمراء، لاہور، دسمبر ۲۰۱۳ء، ص ۲۳ - ۲۷۔

ABSTRACTS OF THIS ISSUE

Continuity of Iqbal's Concept of *Ijtehad*

Dr. Musthaq Ahmad Ganai

Ijtehad is an important concept in the social reconstruction of Allama Muhammad Iqbal. Iqbal was the first person in our near past who raised the voice for *Ijtehad* and called it a living principle of movement in the structure of Islam. His call created a long lasting echo in our intellectual and social circles. Iqbal emphasized the need of collective efforts for re-codification and revisiting the legal structure of Islam. He pointed out the need of gathering the traditional jurisprudential wisdom and modern legal mind of Muslim society to make Islamic law effective in society. In sub-continent and in other parts of Muslim world many legal and research institutions are working in continuity of Iqbal's concept of *Ijtehad*.

Love of the Holy Prophet (SAW), Ethics and Allama Muhammad Iqbal

Dr. Ali Muhammad Bhatt

In this article the writer has described relationship between ethical development and the love of Holy Prophet (SAW). He elaborates this concept in the light of Iqbal's thought and poetry. Narrating that ethics is derived from Greek word Ethos he says that this term consists of moral values, principles and attitudes. Human ethics or morality is a reflection of higher values like truthfulness and other features of human character. It is evident that the personality of a person is imbued in the personality of beloved. Iqbal says that the love of the Holy Prophet (SAW) is a source of inspiration for superior ethical values and development of character for the followers. It is only love of the Holy Prophet (SAW) that can enable us to develop of our personality and to achieve the exalted status of spirituality as well as development of character.

Significance of Time and Space in the Thought of Iqbal

S. Iqbal Qureshi

Philosophy of *Khudi* is the central theme in the thought of Iqbal. His concept of *khudi* dominates all those concepts which have been discussed in his poetical and prose works. Iqbal is the first Muslim philosopher who discussed the philosophy of time and space in his poetical works. He had developed a keen interest in understanding and discussing the philosophy of time. His letters show that he has contacted and written to many scholars of his time to discuss various dimensions of

concept of time. Iqbal also met Henri Bergson during his visit to Europe and he discussed the problem of time with him. His extra ordinary interest in the concept of time gave new dimensions to his poetical and prose works.

Iqbal's Concept of Politics

Dr. Pir Naseer Ahmad

Iqbal the poet, philosopher and visionary has also contributed as statesman for the Muslims of sub-continent. His political role was aimed at eradication of colonial impact from the life of Muslim community. He negated the contemporary political concepts like nationalism or secularism those were not in accordance with the ideology of Islam. According to Allama Muhammad Iqbal three fundamental principles of modern Islamic state are: human solidarity, equality and freedom. Iqbal gave the idea of spiritual democracy, which according to him can ensure these ideals.

Economic Concepts in the Poetry of Allama Muhammad Iqbal

Dr. Ali Muhammad

Economic concepts with its various dimensions are found in the poetry of Allama Muhammad Iqbal. Iqbal's first book *Ilmul Iqtisad* reflects the interest of Iqbal in Economics. In his other prose writings too the issues of property, ownership of land and capitalism are discussed. In Iqbal's poetry also we can find the discussion about these issues. Economic development is of key importance for prosperity. Industry and other social projects are also instrumental for it. In interpreting the economic teachings of Islam, Iqbal is unique in his approach. Iqbal says that the principle of *Qul-el-Afv* can be helpful to solve the economic problems of this age.

Iqbal & Important Personalities of Kashmir

Dr. Muhammad Sabir Afaqi

The study of important historical personalities has been a subject of Iqbal studies. In this article five personalities of Kashmir are discussed who have a relevance with Allama Muhammad Iqbal: Shah Hamdan, Sheikh Noorudin Wali, Mullah Muhammad Tahir Ghani, Mian Muhammad Bakhsh and Muhammad Anwar Shah Kashmiri. Allama Iqbal has mentioned these personalities in his poetical or prose works except Mian Muhammad Bakhsh. However, Sheikh Noor Muhammad was in contact with Mian Muhammad Bakhsh. On an occasion when he met with Mian Muhammad Bakhsh along with Iqbal, Mian Muhammad Bakhsh predicted the historical role of Iqbal in future. These personalities influenced the poetical & prose works of Iqbal.

Mysticism in the light of Islamic Civilization and the thought of Allama Muhammad Iqbal

Dr. Musthaq Ahmad Ganai

The word *tasawuf* which is used for mysticism and Islamic traditions, though is not found in early Muslim literature but it is the synonym of term *ehsan*. Later on

when the followers and the compilers of *ehsan* chapter were organized in the form of community they adopted the word *tasawuf* for it. There are many sources and origins which are linked with this word. The features like *tawaqul, raza, tafweez, toba, sabar, ebadat, zohad* and many others were essential to be achieved as a permanent character traits by the Muslim mystics. *Tasawuf* remains an important and significant part of society when it struggles to develop the purity of intention and action in life. But when it tries to transform into philosophy, this is the point where Iqbal differs. Iqbal also says that the spiritual need of modern mind can be fulfilled by Muslim mysticism if it is adopted in modern perspective.

Prof. Bashir Ahmad Nahvi and Iqbal Studies

Gulzar Ahmad Dar

Bashir Ahmaed Nahvi is a renowned Iqbal Scholar of Kashmir. He has contributed in Iqbal studies in various dimensions. Iqbal's concept of mysticism has been an area of special interest for him. His books and many of his articles describe this topic in detail. As *tasawuf* has been a debating topic in our history, similarly Iqbal and *tasawuf* remained a point of debate in Iqbal studies. Dr. Bashir Ahmad Nahvi has well addressed this topic in his writings. He not only described that role of *tasawuf* but also explained the relationship and perspective of *tasawuf* in Iqbal Studies. This article describes the details of the contribution of Dr. Bashir Ahmad Nahvi in Iqbal Studies.

Javidnama- A Creative Contribution of Allama Iqbal

Dr. Faizullah

Javidnama is the magnum opus of Allama Muhammad Iqbal. This book reflects all aspects of Iqbal's thought including political, social, philosophical and religious dimensions. This article explains the historical significance, introduction of important themes and other artistic and figurative features of *Javidnama*. Iqbal has visited the various spheres of heaven during his spiritual entourage and met many poets, thinkers, philosopher and mystics. All these meetings have made the wisdom of all these people a part of *Javidnamah*. The article explains these aspects in contemporary perspective.