Fikr-o-Nasar (Islamabad) 39:2 (2001)

فکر و نظر---- اسلام آباد جلد:۳۹ شمارہ:۲

کیا اقبال کے ہاں تضاد ہے؟

پروفیسر ایوب صابر ☆

اقبال توحید کے علمبرداراور مفسر ہیں۔ محبتِ رسولؐ سے ان کا سینہ روشن ہے۔ اقبال کا وجدان اسلامی شعور و ایقان کا مظہر ہے اور علومِ شرق و غرب پر دسترس سے اس میں نکھار پیدا ہوا ہے۔ اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے اگر کلامِ اقبال کا مطالعہ کیا جائے تو بانگِ درا کی اسلامی شاعری سے لے کر ارمغانِ حجاز تک ڈاکٹر عبدالمغنی کے الفاظ میں "اقبال کے کلام و پیام کا جو تسلسل ہے وہ کم از کم تضاد سے یقیناً خالی ہے"۔(۱) لیکن مخالفینِ اقبال نے "اقبال کے ہاں تضاد ہے" کی رٹ اس شدت سے لگائی ہے کہ اقبال کی فکری اساس کی طرح یہ بھی ایک متنازعہ مسئلہ بنا رہا ہے اور اقبال کے ارادت مندوں کو وضاحتیں کرنا پڑی ہیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ لکھتے ہیں کہ "فکرِ انسانی میں تضادات کا پیدا ہو جانا کوئی انوکھی بات نہیں"۔ نیز "اقبال کے ہمدردانہ مطالعے سے بیشتر اشکالات دور ہو سکتے ہیں"(۲) اقبال پر تضاد کا الزام عائد کرنے والے زیادہ تر وہ طبقے اور افراد ہیں جو فکرِ اقبال کو مستعار بتاتے ہیں اور جن کا مقصود اقبال کے مقام و مرتبہ میں تخفیف ہے۔ ان میں سے ایک کا کہنا ہے کہ اقبال کی خلاقی اور اپج (Originality) کا دعوٰی "جہالت" ہے۔(۳) ایسے صاحبان سے اقبال کے ہمدردانہ مطالعے کی توقع کرنا بے سود ہے۔

اقبال کے ہاں تضاد دکھانے والے اکثر اہلِ قلم نے یا تو اقبال کے فکری ارتقاء کو نظرانداز کیا ہے یا اقبال کی بنیادی حیثیت متعین کرنے میں عمداً یا سہواً غلطی کی ہے اور یہ مختلف اصطلاحات کے جلو میں جو مغالطے ہوتے ہیں انہیں پیشِ نظر نہیں رکھا۔ اقبال کا ادھورا مطالعہ بھی اس الزام کا باعث بنا ہے۔ عجز فہم بیشترصورتوں میں نمایاں ہے۔ ایسے صاحبان بھی ہیں جنھوں نے قرآنِ حکیم میں بھی تضاد کی نشاندہی کی ہے لیکن اپنے عجز فہم کا اندازہ

☆ ایبٹ آباد

© Dr Muhammad Hamidullah Library, IIU, Islamabad. http://iri.iiu.edu.pk/

نہیں کر پائے۔(۴) اگر اقبال پر تضادات کا الزام کا بنظرِ غائر جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ معترضینِ اقبال جو کچھ منوانا چاہتے ہیں وہ غلط ہے اور ان کے بیان کردہ تضادات اقبال کے ہاں نہیں ہیں۔ اس جائزے سے بھی یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ اقبال کا وجدان اسلامی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کی کثیر بلکہ کثیر الجہت تخلیقات میں تضاد نہیں ہے۔

---۲---

مستشرقین میں سے ای ایم فاسٹر (E.M.Forster) نے، سب سے پہلے، اقبال پر فکری تناقض کا الزام عائد کیا۔ اس کے نزدیک، ڈاکٹر عبداللہ کے الفاظ میں '' اقبال وحدت الوجود کے حامی بھی تھے اور اس کے منکر بھی اور فکری تناقض کا شکار تھے''۔(۵) بعد میں موصوف نے اقبال کو وحدت الوجودی ہونے کے الزام سے بری کر دیا۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ اقبال کے نزدیک ''خدا خود ہماری طرح، ایک خودی کا مالک ہے اور اس نے ہمیں اپنے وجود میں سے نہیں بلکہ عدم سے پیدا کیا ہے۔ اقبال وحدت الوجود کے نظریے کو جو کہ انہیں ہندوستان میں اپنے آس پاس ہر طرف نظر آتا ہے مثلاً ٹیگور میں، پسند نہیں کرتے''۔(۶) فاسٹر کی پہلی رائے ۱۹۲۰ء کی اور دوسری ۱۹۴۶ء کی ہے۔

۱۹۲۰ء میں اسرار خودی پر تبصرہ کرتے ہوئے فاسٹر نے ہندومسلم گہرے اختلاف و تضاد کا ذکر کیا ہے اور اقبال کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ ہندی قومیت اور اسلامی قومیت میں سے کس راستے پر چلے گا، یہ واضح نہیں ہے۔ فاسٹر کے نزدیک اقبال پہلے اسلامی اور بعد میں قومی (ہندی قومیت کے) راستے پر چلے اور 'اسرار خودی' کے بعد ۱۹۱۶ء میں ''نیا شوالہ'' لکھی جبکہ 'اسرار خودی' سے پہلے ''ہندوستان ہمارا'' (ترانۂ ہندی) لکھی تھی۔(۷) اس سے فاسٹر نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اقبال دونوں میں سے کوئی ایک راستہ اختیار نہیں کر سکے گا بلکہ ماضی کی طرح گردش میں رہے گا۔

علامہ اقبال گزشتہ چودہ برسوں سے اسلامی قومیت کے راستے پر چل رہے تھے۔ ''ہندوستان ہمارا'' اور ''نیا شوالہ'' دونوں نظمیں ۱۹۰۵ء سے پہلے لکھی گئی تھیں جبکہ ''اسرار خودی'' ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی۔ فاسٹر کا ریویو اقبال کی نظر سے گزرا تو انہوں نے ڈاکٹر نکلسن کو لکھا کہ اگر میری اردو نظموں کی اشاعت کی تاریخوں سے تبصرہ نگار واقف ہوتا تو

وہ میرے ادبی (ذہنی) ارتقاء کے بارے میں کلی طور پر مختلف رائے قائم کرتا۔(۸) اس صورتِ حال سے واضح ہو جاتا ہے کہ تناقض فکرِ اقبال میں نہیں تھا بلکہ فاسٹر کی معلومات ادھوری اور غلط تھیں۔

---۳---

کانٹ ویل سمتھ نے اقبال پر شدّومد کے ساتھ تضاد کا الزام عائد کیا ہے۔ وہ خود اشتراکی ہے اور اسی نقطۂ نظر سے اقبال کو پرکھا۔ اپنی مشہور کتاب (Modern Islam in India) کے تیسرے باب میں اقبال کو ''ترقی پسند'' (اشتراکی) دکھایا ہے اور چوتھے میں ''رجعت پسند''۔ اس طرح اقبال کی وحدتِ فکر کو خانوں میں تقسیم کر کے دو لخت کر دیا ہے۔ سمتھ نے لکھا ہے کہ ہم نے اقبال کے تضادات میں وحدت کی تلاش نہیں کی اور ترقی پسند اور رجعت پسند اقبال کی جانچ پرکھ الگ الگ ابواب میں کی ہے۔ سمتھ کے نزدیک اقبال کا اثر واحد نہیں ہے اور ترقی پسند اس کی ترقی پسندی سے سروکار رکھتے ہیں نیز رجعت پسند اقبال کا مطالعہ کرتے ہیں تو ان کی سمجھ میں وہی کچھ آتا ہے جو انہیں رجعت پسندی میں پختہ تر کرتا ہے۔ اقبال کے غیر مربوط خیالات میں جو کوئی، جو کچھ چاہتا ہے اسے مل جاتا ہے۔ اقبال نے مارکس اور مسولینی دونوں کی تعریف کی ہے۔ وہ وطنی قومیت اور روایتی اسلام کی مخالفت کرتا ہے، اس کے باوجود روایتی مسلم امت کے لیے قومیت کا پرجوش تصور پیش کیا ہے۔ بعض لوگ اقبال کے ایک حصے کی پیروی کرتے ہیں اور بعض لوگ دوسرے حصے کی۔

سمتھ اقبال کے بارے میں پہلے ایک غلط دعویٰ کرتا ہے اور جب اقبال اس دعوے پر پورا نہیں اترتے تو تضاد کا الزام عائد کر دیتا ہے۔ سمتھ نے اقبال کو اشتراکی ظاہر کرنے کے علاوہ ایک جدید اسلام کا بانی بھی قرار دیا ہے۔ سمتھ کے الفاظ یہ ہیں: The new riligion was redically new, basically different. Iqbal emunciated it, boldly اقبال چونکہ کسی ایسے اسلام پر یقین نہیں رکھتے، اس لیے سمتھ معترض ہوتا ہے کہ اقبال میں تضاد ہے۔ چنانچہ اس جملے کو اس طرح مکمل کیا ہے: but he himself never really believed it without reservations. اور مزید لکھا ہے کہ اقبال شاعر تھا، باقاعدہ مفکر نہیں تھا، اور اپنی تردید خود کرنے میں تأمل نہیں کرتا تھا۔

اپنی ایک اور کتاب Islam in Modern History میں سمتھ نے اقبال کے تضاد کو، بزعمِ خود، اس طرح ثابت کیا ہے:

Yet Iqbal Is So Contradictory and unsystematic that it is difficult to assess him. He is the sufi who attacked sufism, and perhaps the liberal who attacked liberalism.

کانٹ ویل سمتھ علامہ اقبال کو ایک طرف اشتراکی اور تجدد پسند ظاہر کرتا ہے اور دوسری طرف رجعت پسند اور ماضی پرست۔ اشتراکی نقطۂ نظر سے اقبال کا یہ مطالعہ خلطِ مبحث ہی پیدا کر سکتا تھا۔ اس نقطۂ نظر سے کسی اشتراکی کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ فکرِ اقبال اسلام کا آئینہ دار ہے اور اسلامی نقطۂ نظر سے اس میں کوئی تضاد نہیں۔ اقبال پسماندہ اور مظلوم طبقوں کی حمایت کرتے ہیں، اس لیے کہ اسلام بھی ان کی حمایت کرتا ہے۔ اس حمایت کے لیے اشتراکی ہونا ضروری نہیں ہے۔ اشتراکیت اور سرمایہ داری دونوں مادہ پرستانہ اور ملحدانہ نظام ہیں اور اقبال نے دونوں کی مخالفت کی ہے۔ اسلام ماضی، حال اور مستقبل پر محیط ہے اور فکر و نظر میں انقلاب پیدا کرتا ہے۔ اقبال اس انقلاب کے علمبردار ہیں۔ اس انقلاب کا ایک رخ اجتماعیت ہے لیکن اقبال ملحدانہ اشتراکیت کو رد کرتے ہیں۔ اسلام بقول اقبال سرمائے کی قوت کو اقتصادی نظام سے خارج نہیں کرتا البتہ اسے مناسب حدود کے اندر رکھتا ہے۔[۱۱]

یہ اعتراض کہ اقبال کے غیر مربوط خیالات میں جو کوئی جو کچھ چاہتا ہے اسے مل جاتا ہے اقبال سنگھ اور دوسروں نے بھی دہرایا ہے۔[۱۲] اس ضمن میں دو نکات پر توجہ نہیں دی گئی۔ پہلا یہ کہ اقبال توحید، رسالت اور قرآن کی صداقت و عظمت کے قائل و علمبردار ہیں۔ سمتھ اور اقبال سنگھ سمیت غیر مسلم حضرات چاہیں بھی تو اقبال کے اس ایقان کے خلاف انہیں اقبال کے ہاں کچھ نہیں مل سکتا۔ الزام تراشی اور غلط بیانی کی بات دوسری ہے۔[۱۳] الزام تراشی اور غلط بیانی خدا اور رسولؐ کے خلاف بھی ہو سکتی ہے اور کی گئی ہے۔ اشتراکیوں نے اس ضمن میں دیدہ دلیری کا مظاہرہ زیادہ کیا ہے۔ ہٹ دھرمی اور غلط تاویلات کا مسئلہ الگ ہے۔ اس کا ذمہ دار تاویل کرنے والا ہوتا ہے۔ قرآنِ حکیم کی

تاویلیں بھی کی گئیں حتیٰ کہ بقول اقبال اسے پاژند بنا دیا گیا۔(۱۴)

دوسرا نکتہ یہ ہے کہ "تضادات اور اضداد" میں فرق نہیں کیا گیا۔ اقبال نے خود کو "مجموعۂ اضداد" کہا ہے۔(۱۵) اقبال سنگھ نے اسے تضادات کا اعتراف قرار دیا ہے۔(۱۶) اضداد، خوشی اور غم کی طرح زندگی کا حصہ ہیں۔ انسان متین ہونے کے ساتھ ظریف بھی ہو سکتا ہے۔ عبدالمجید سالک نے لکھا ہے کہ "علامہ کی طبیعت بظاہر مجموعہ اضداد نظر آتی تھی۔ لیکن یہی جمع اضداد ان کی انسانیت کا کمال ہے۔ وہ علم و فضل کے پیکر اور متانت و سنجیدگی کا مجسمہ تھے لیکن اس کے ساتھ ان کی ظرافت اس قدر لطیف کہ منہ سے پھول جھڑتے تھے"۔(۱۷)

اقبال انہی معنوں میں مجموعۂ اضداد تھے۔ شخصیت اور فکر میں متنوع مگر حیات آفریں عناصر کا ہونا خوبی کی بات ہے۔ برتر انسان جگرِ لالہ کے لیے شبنم اور دریاؤں کے لیے طوفان ہوتا ہے۔ یہ فیضان اللہ کی جمالی اور جلالی صفات کا ہے۔ اقبال کے اعتراف میں دل لگی کا پہلو واضح ہے تاہم اس ترکیب کے اگر کچھ معنی ہیں تو یہی ہیں۔ اقبال نے اپنے فکری تغیر و ارتقاء کا ذکر تو کیا ہے۔(۱۸) فکری تضاد کا اعتراف کہیں نہیں کیا۔ فکری اعتبار سے تضادات گمراہی کا سبب بنتے ہیں جبکہ اقبال کے پیغام کا مجموعی اثر واحد ہے اور وہ اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے نقیب ہیں۔ شخصی اور فکری اعتبار سے جامعِ اضداد ہونا بشرطیکہ کوئی ضد معیوب نہ ہو توازن کی علامت ہے۔ اقبال عشق اور زیرکی کو آمیز کرتے ہیں۔ یہ توازن کی راہ ہے جو بہترین نتائج کی ضامن ہے۔ اقبال خودی و بے خودی دونوں کے علمبردار ہیں۔ مطلب یہ کہ معاشرہ ایسا ہو جو فرد کی تربیت کا بہترین ماحول فراہم کرے اور فرد اپنی تربیت نیز شخصی استحکام کے بعد اپنی تمام تر صلاحیتیں جماعتی مفاد کے لیے وقف کر دے۔ یہ توازن ہے فرد اور جماعت کے مابین اور ثمرہ ہے اسلامی تعلیمات کا۔ سمتھ اور گب کے اعتراضات کا ذکر کر کے پروفیسر ایم سعید شیخ نے ایسے متعدد اضداد گنائے ہیں۔(۱۹)

مارکس اور مسولینی کی تعریف میں تضاد نہیں ہے۔ مارکس کی تعریف "توڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی طناب!" کے تناظر میں ہے جبکہ اسی نظم "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" میں اقبال نے اشتراکی نظام کو رد کیا ہے اور آئینِ پیغمبر کی حمایت کی ہے۔ مسولینی کی تعریف

ندرتِ فکر و عمل کے ضمن میں ہے۔ فاششسٹ مسولینی کی اقبال نے مذمت کی ہے۔

کانٹ ویل سمتھ نے روایتی اسلام کے مقابلے پر اقبال کے جدید (modernist) ہونے کا اعلان کیا ہے اور اقبال کے مذہبی عقائد کو جدید مغرب کے خلاف پا کر کلامِ اقبال پر تضاد کا الزام لگا دیا ہے۔ اس ضمن میں گِب نے سمتھ ہی کی پیروی کی ہے۔ ایچ اے آر گب نے سمتھ کا جو اقتباس نقل کیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اقبال نئی دنیا میں عورت کے بہادری سے حصہ لینے کے خلاف ہیں۔ وہ اسے پاک اور محکوم رکھنا چاہتے ہیں۔ انہوں نے اپنی بیویوں کو پردے میں رکھا۔ وہ عورت کو فاطمہؓ کے نقشِ قدم پر چلانا چاہتے ہیں۔ آخر کار اقبال نے محسوس کر لیا ہوگا کہ عورت کے بارے میں وہ غلطی پر ہیں۔ نظم ''عورت'' میں اس طرح کا اشارہ ہے:

میں بھی مظلومیِ نسواں سے ہوں غمناک بہت
نہیں ممکن مگر اس عقدۂ مشکل کی کشود۔(۴۰)

گب نے اس کے بعد اقبال کے جدید ہونے کو سوالیہ نشان بنا دیا ہے۔ اس سے پہلے گب نے لکھا ہے کہ قرآنی آیت کی رو سے مرد عورتوں پر قوام ہیں اور اقبال نے اس آیت کو نظر انداز کیا ہے۔(۴۱) اس سے صاف ظاہر ہے کہ تضاد گِب کی اپنی سوچ میں ہے۔ عورت کو محکوم نہ اسلام رکھتا ہے نہ اقبال لیکن قرآن کی رو سے مرد عورتوں پر قوام ہیں اور اس میں کسی شک کی گنجائش نہیں ہے۔ قرآن عورت کو پاک رکھنا چاہتا ہے لہذا اقبال بھی یہی چاہتے ہیں۔ اس مقصد کی خاطر قرآن میں پردے کا حکم آیا ہے۔ اقبال کو ایسا جدید خیال کرنا کہ وہ قرآنی احکامات کی خلاف ورزی کرتے پھریں، مستشرقین کی بڑی خواہش ہے۔ جب ان کی یہ خواہش پوری نہیں ہوتی تو تضاد کا الزام عائد کر دیا جاتا ہے۔

اقبال کے تضاد کو ثابت کرنے کے لیے کانٹ ویل سمتھ کی یہ دلیل بہت دلچسپ ہے کہ اقبال صوفی ہے لیکن تصوف پر حملہ آور ہوتا ہے اور شاید آزاد خیال ہے لیکن آزاد خیالی کا بیڑہ غرق کر دیتا ہے۔ یہ اعتراض دلچسپ ہے اور طفلانہ بھی۔ تصوف کسی ایک چیز کا نام نہیں ہے۔ تصوف کا یونانی، عجمی اور ویدانتی روپ اقبال کے نزدیک استحکامِ خودی کے منافی ہے۔ اقبال صرف اس تصوف کے قائل ہیں جو اسوۂ رسول ﷺ اور صحابۂ کرامؓ کی تابندہ

زندگیوں کے مطابق ہے۔ تصوف کے دو رجحانات واضح طور پر ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ ایک تصوف سکوتی، جمودی اور وجودی ہے اور اس کی تان ترکِ دنیا یا رہبانیت پر ٹوٹتی ہے۔ دوسرے تصوف میں خدمتِ خلق، اشاعتِ اسلام اور جدوجہد عمل ہے اور اس کا نقطۂ عروج جہاد ہے۔ اقبال پہلی قسم کے تصوف پر حملہ آور ہوتے ہیں اور دوسری قسم کے تصوف کی حمایت کرتے ہیں۔

جس طرح اقبال کو ترقی پسند اور رجعت پسند کے خانوں میں تقسیم کرنا غلط ہے اسی طرح ان پر لبرل یا بنیاد پرست کا لیبل چسپاں کرنا بھی نامناسب ہے۔ اقبال قرآنِ حکیم کی بنیادی اور واضح تعلیمات کے ضمن میں کسی تبدیلی کے روادار نہیں۔ تاہم اسلام کو ملوکیت کی چھاپ سے آزاد دیکھنا چاہتے ہیں اور جدید مسائل کا حل بذریعہ اجماع چاہتے ہیں۔ اقبال عشق اور علم کی طرح جدید اور قدیم کے جامع ہیں۔

سمتھ نے روایتی اسلام کی مخالفت اور مسلم قومیت کا پُرجوش تصور پیش کرنے کے باعث کلامِ اقبال پر تضاد کا الزام لگایا ہے۔ اس کے اس قسم کے اعتراضات اور بھی ہیں۔ درحقیقت دوسرے اشتراکیوں، ہندوؤں [بشمول سکھ دانشور اقبال سنگھ] اور ہندی قوم پرست مسلمانوں نے، تکرار و اعادہ کے ساتھ کلامِ اقبال پر تضاد کے جو الزامات عائد کیے ہیں، ان کا تعلق تصور قومیت، تصورِ پاکستان اور اسلامی اتحاد (مختصراً اسلام) کے ساتھ ہے۔ ان لوگوں نے وطنی قومیت کی مخالفت اور الگ مسلم ریاست کی تجویز میں تضاد کی نشاندہی کی ہے جبکہ مسلم ریاست ناگزیر ثمر ہے مسلم قومیت کا۔ مخالفین نے پاکستان اور اسلامی اتحاد نیز اسلامیت اور آفاقیت میں تضاد دیکھا ہے جبکہ پاکستان، اسلامی اتحاد اور مستقبل کا عالمی نظام ایک سلسلے کی کڑیاں ہیں۔ معترضینِ اقبال کا مقصد پاکستان کو پائیدار نظریاتی اساس سے محروم کرنا اور اسلامی نشأۃِ ثانیہ کو مشکوک بنانا ہے۔ اقبال پر الزامِ تضاد نے ایک پروپیگنڈے کی شکل اختیار کر لی ہے۔ یہ کارروائی ایسی ہی ہے جیسے فکرِ اقبال کو مستعار مشہور کیا گیا ہے۔ کلامِ اقبال پر تضاد کا الزام ان صاحبان نے بھی عائد کیا ہے جو اقبال کی عظمتِ فکر کو ماننے کے باوجود کسی مسئلے میں ان سے اختلاف رکھتے تھے یا اقبالیات پر ان کی نظر جامع اور گہری نہیں تھی۔

---۴---

دہلی کے رسالے ''آج کل'' میں یکم اور پندرہ فروری ۱۹۴۶ء کے شماروں میں میکش اکبر آبادی کا ''علامہ اقبال کے متضاد نظریئے'' کے عنوان سے ایک مضمون شائع ہوا۔ اس کے جواب میں ڈاکٹر تاثیر اور غلام محمد بٹ کے مضامین کی اشاعت کے بعد میکش اکبر آبادی نے ''علامہ اقبال کی فکری وحدت یا تضاد'' کے عنوان سے ایک اور مضمون لکھا۔(۲۲) اور بالآخر ''نقدِ اقبال'' میں اپنے بیان کردہ تضادِ اقبال کو خود ہی رفع کرنے کی کوشش کی۔ میکش نے لکھا کہ ''میں نے اپنے شکوک رسالہ ''آج کل'' دہلی کی وساطت سے ظاہر کیے۔ میرے شکوک کا جواب ڈاکٹر تاثیر مرحوم اور بعض دوسرے اصحاب نے دے کر مجھے ممنون کیا۔ اگرچہ مجھے ان جوابات سے تسکین نہ ہوئی مگر میرا دل اس پر بھی آمادہ نہ ہوسکا کہ علامہ اقبال کے خیالات میں اتنا صریح تضاد تسلیم کر لیا جائے اور بالآخر میں نے خود ہی اس مشکل کو حل کرنے کی ہمت کی''۔(۲۳) اس ہمت کا ماحصل میکش کے اپنے الفاظ میں یہ ہے کہ:

> ''علامہ اپنے ابتدائی دور میں وحدت الوجود کے مخالف تھے جسے اسرارِ خودی کا زمانہ کہنا موزوں ہوگا۔ اس وقت ان کا خیال تھا کہ تصوف اور خصوصاً وحدت الوجود کا عقیدہ نفیِ خودی کا مرادف ہے اور جب انہیں اپنے خیال کے خلاف واقعہ ہونے کا علم ہوگیا تو انہوں نے صراحت سے وحدت الوجود کی تائید فرمائی''۔(۲۴)

میکش نے اس ضمن میں اقبال کے جو اشعار اور نثری جملے پیش کیے ہیں، انہیں ''صراحت سے وحدت الوجود کی تائید'' سمجھ لیا جائے تو اقبال کا مبینہ فکری تضاد دور نہیں ہوتا بلکہ اس طریقِ کار سے یہ الزام قائم و استوار ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اقبال اسرارِ خودی کے زمانے سے لے کر آخر تک خدا کو نہ صرف کائنات بلکہ اعصار و آفات کا خالق تصور اور بیان کرتے رہے ہیں۔ یوسف سلیم چشتی کی طرح میکش اکبر آبادی بھی وحدت الوجود کے قائل و علمبردار ہیں۔ چشتی نے کلامِ اقبال کی شرحوں میں، حتیٰ کہ اسرارِ خودی کی شرح میں بھی اقبال کو وجودی ''ثابت'' کیا ہے۔ میکش اسرارِ خودی کے دور میں اقبال کو وحدت الوجود

کا مخالف تسلیم کرتے ہیں۔ دونوں کے موقف میں تضاد نمایاں ہے۔ میکش کا علامہ اقبال سے اختلاف وحدت الوجود کے ضمن میں تھا۔ اس اختلاف کو جب انہوں نے اپنی ہمت سے دور کر دیا تو اقبال پر فکری تضاد کا اعتراض بھی جاتا رہا۔ ان کے نزدیک اہم اور بنیادی مسئلہ وحدت الوجود ہی کا تھا۔(۲۵) باقی اعتراضات میں بقول ڈاکٹر تاثیر مادہ اور روح، ترکِ عالم، حقیقتِ عالم، نظرِ باطن، افلاطون، تقلید، مشائخ نقشبندیہ، مرزا بیدل، قادیانیت، ابنِ تیمیہ، علم و حکمت اور خودی کے موضوعات شامل ہیں۔(۲۶)

میکش کے ابتدائی مضمون کے جواب میں ڈاکٹر تاثیر کے بیان کردہ بیشتر نکات وقیع ہیں تاہم وحدت الوجود کے ضمن میں ان کے استدلال سے اتفاق کرنا مشکل ہے۔ ڈاکٹر تاثیر نے ترکِ دنیا کی توضیح محبوبِ الٰہی کے ایک مقولے سے کی۔ یعنی ترکِ دنیا یہ نہیں کہ لنگوٹا باندھ کر بیٹھ جاؤ بلکہ لباس پہنو، کھانا کھاؤ مگر دل کو کسی چیز میں اٹکائے نہ رکھو۔ نظرِ باطن کے ضمن میں لکھا کہ فقط دروں بینی رہبانیت ہے اور فقط بیروں بینی مادیت ہے۔ اقبال کا راستہ اعتدال پر مبنی ہے اور اعتدال میں تضاد نہیں۔ تقلید کے بارے میں وضاحت کی کہ اسے اقبال زمانۂ انحطاط میں اجتہاد سے بہتر سمجھتے ہیں کہ کم نظر عالموں کے اجتہاد سے تقلیدِ رفتگاں محفوظ تر ہے۔ اجتہاد کے یہ معنی نہیں کہ ہر پرانی روش کو چھوڑ دیا جائے۔ تقلید اور اجتہاد دونوں کے لیے اقبال مناسب مقام اور محل تجویز کرتے ہیں۔ علم و حکمت کے تحت 'تاثیر' نے لکھا کہ [اقبال کے نزدیک] علم اور عشق دونوں ضروری ہیں۔

قادیانیت کے سلسلے میں اقبال کا یہ بیان ڈاکٹر تاثیر نے درج کیا کہ ''درخت جڑ سے نہیں بلکہ پھل سے پہچانا جاتا ہے اور اگر تم یہ کہتے ہو کہ میرا موجودہ رویہ پہلے رویے کا نقیض ہے تو ہوتا رہے۔ ایک سوچنے والے زندہ انسان کے خیالات میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ نہیں بدلتا تو پتھر نہیں بدلتا''۔ اقبال نے قادیانی ہفت روزہ ''سن رائز'' کے الزامِ تناقض کے جواب میں یہ بیان دیا تھا۔(۲۷) میکش نے یہ اعتراف تو کیا کہ علامہ مرحوم کی یہ عبارت میری نظر سے نہ گزری تھی لیکن یہ تسلیم کرنے پر زور بھی دیا کہ ''علامہ ایک سوچنے سمجھنے والے زندہ انسان تھے۔ ان میں تبدیلیاں ہوتی رہتی تھیں''۔(۲۸) میکش کے مطالعہ کا مفہوم اگر یہ ہے کہ اقبال کے فکری ارتقاء کو مانا جائے تو اسے مانے بغیر چارہ نہیں کہ اقبال

ہندی قوم پرست تھے، بعد میں اسلامی قومیت کے نقیب بنے۔ پہلے وحدت الوجودی تھے، قرآن پر تدبر کرنے کے بعد اس سے دست بردار ہوگئے۔ قادیانی تحریک سے (پچیس سال) پہلے اقبال کو نیک نتائج کی توقع تھی لیکن اب وہ (۱۹۳۵ء میں) اس تحریک کے خطرات سے آگاہ ہو چکے تھے، اس لیے اس کی زور دار مخالفت کی۔ میکش کے مطالعہ کا اگر یہ مفہوم ہے کہ اقبال میں تبدیلیاں ہوتی رہتی تھیں نیز ''وہ کبھی کچھ فرماتے تھے اور کبھی کچھ''۔[۲۹] اور اس کلیے کے تحت اقبال کو پھر سے وحدت الوجودی تسلیم کر لیا جائے تو یہ فکری ارتقاء نہیں ہے بلکہ فکری تنزل ہے۔ قرآنِ حکیم کی روشنی میں وحدت الوجود کی زوردار مخالفت کے بعد اس نظریے کی صریح تائید ایک سوالیہ نشان بن جاتا؟۔

میکش نے لکھا تھا اقبال رومی کے مرید ہیں مگر ابن عربی کے مخالف حالانکہ رومی شاگرد ہے قونوی کا اور قونوی شاگرد ہے ابنِ عربی کا اور رومی اور ابنِ عربی ''ہمہ اوست'' کے مبلغ ہیں جس کے اقبال مخالف ہیں نیز یہ کہ وہ بایزید کے بھی مداح ہیں اور ان کے مخالف ابنِ تیمیہ کے بھی، امام ابو حنیفہ کے بھی اور عبدالوہاب نجدی کے بھی۔ ڈاکٹر تاثیر نے لکھا کہ ''حضرت میکش نے غالباً یہ فرض کر لیا ہے کہ اقبال کسی خاص گروہ، فرقے یا مسلک کے پابند ہوں گے اور اس خاص حلقے سے باہر قدم رکھنا ان کے لیے ممنوع ہونا چاہیے ورنہ کفر نہیں تو تضاد کا فتویٰ لازم آتا ہے''۔ ڈاکٹر تاثیر کی اس معقول بات کے جواب میں میکش نے لکھا کہ ڈاکٹر صاحب کا ''مقصد غالباً یہ ہے کہ جو شخص کسی خاص فرقے کا پابند ہو اسے متضاد باتیں کہنے کی اجازت ہے''۔ ڈاکٹر تاثیر کا یہ مقصد نہیں تھا۔ افسوس ہے کہ میکش بحث میں اُلجھ گئے۔ میکش کے نزدیک یہ تضاد ہے کہ اقبال بایزید کے بھی مداح ہیں اور ابنِ تیمیہ کے بھی، امام ابو حنیفہ کے بھی اور عبدالوہاب نجدی کے بھی۔ سمجھنے کی بات یہ ہے کہ اقبال ان اضداد کے جامع ہیں اور یہ ان کا فکری تضاد نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہ تمام اکابر توحید، اسوۂ محمدﷺ اور قرآن کے علمبردار ہیں۔ جہاں تک ابنِ عربی، قونوی اور رومی کی استادی شاگردی کا تعلق ہے اس سے مغالطہ پیدا کرنا بھی محلِ نظر ہے۔ یہ ناگزیر بات نہیں ہے کہ شاگرد ہر معاملے میں استاد سے اتفاق کرے۔ ارسطو کے افلاطون سے اختلافات واضح اور نمایاں ہیں۔ ارسطو نے افلاطون کے نظریۂ امثال پر تنقید کی ہے جسے

اقبال نے سراہا ہے۔[۳۰] ابنِ عربی کی مخالفت اقبال نے وحدت الوجود کی وجہ سے کی۔ رومی اگر بقول میکش وحدت الوجودی یا ہمہ اوستی تھے تو اقبال اس دعوے کی تصدیق نہیں کرتے۔ رومی سے اقبال کی ارادت مندی کا سبب رومی کا ہمہ اوستی ہونا نہیں ہے۔

جامع اضداد ہونے اور فکری تضاد کا مرتکب ہونے میں فرق ملحوظ رکھنا چاہیے ورنہ خلطِ مبحث اور مغالطے کا امکان رہے گا۔ ڈاکٹر تاثیر کے ایک بیان پر میکش کا تبصرہ اس مغالطے کی مثال ہے۔ ڈاکٹر تاثیر لکھتے ہیں:

> "تضاد اگر ہے تو اس کارگاہِ عالم میں ہے، انسانی زندگی کے عام مظاہر میں ہے۔ اور یہ اضداد ہی کی کارفرمائی ہے جس سے حقیقت ہر آن نئی شان سے جلوہ گر ہوتی ہے۔ نوعِ انسانی کا ارتقاء، تہذیب و تمدن کی ترقی، آزادی کی جنگ اور فتح، سب اسی تضادِ قوائے عالم کا ظہور ہے۔ غلامی کی انتہائی ذلت (غلامی کی رات) آزادی کی بلند مقامی (آزادی کی صبح) کا موجب بنتی ہے۔ خیر کے ساتھ شر کا وجود وابستہ ہے۔ خدا رحیم بھی ہے قہار بھی ہے! تو پھر تضادِ بیان پر کیا اعتراض ہے۔ جب مظاہرِ عالم کی بنیاد تضاد پر ہے۔ اگر تضاد ایک حقیقت ہے تو پھر ترجمانِ حقیقت، اقبال ان اضداد کے بیان کی وجہ سے کیوں "نامحمود" گردانا جائے"۔[۳۱]

ڈاکٹر تاثیر نے ایک نئی بحث کا دروازہ کھول دیا ہے۔ اقبال ترجمانِ حقیقت ان معنوں میں نہیں ہے کہ وہ خیر و شر دونوں کے ترجمان ہیں۔ اللہ کی جلالی اور جمالی صفات ایک دوسرے کی نقیض نہیں ہیں لہذا ان معنوں میں متضاد نہیں ہیں۔ اقبال اضداد کے جامع ضرور ہیں لیکن وہ خیر و شر، توحید و شرک اور کفر و اسلام کے جامع نہیں بلکہ ان اضداد کے جامع ہیں جن کی اسلام سے مطابقت ہے۔ ان اضداد میں عشق و خرد، جدید و قدیم، شرق و غرب، روح و بدن، خودی و بے خودی (فرد و جماعت) تقلید و اجتہاد، خلوت و جلوت اور ذکر و فکر وغیرہ شامل ہیں۔ اس ضمن میں تضادِ بیان کی ترکیب کا استعمال درست نہیں ہے۔ تضاد کا مادہ بے شک ضد ہے لیکن جامعِ اضداد ہونے اور فکری تضادات کا حامل ہونے کے معنوں میں فرق ہے۔ دونوں کو خلط ملط کرنا غلط ہے۔ ڈاکٹر تاثیر کے اس بیان سے میکش کو خوب

موقعہ ملا۔ میکش لکھتے ہیں:

"ڈاکٹر صاحب نے یہ تسلیم فرمایا ہے کہ تضاد اگر ہے تو کارگاہِ عالم میں ہے۔ انسانی زندگی کے عام مظاہر میں، خدا کی صفات میں ہے۔ قرآن میں ہے--- اس لیے اقبال کے تضاد پر اعتراض نہیں ہونا چاہیے۔ کیونکہ تضاد حقیقت ہے اور علامہ اقبال ترجمانِ حقیقت تھے۔ ایک ہی چیز کا انکار اور اقرار بذاتِ خود ناروا نہیں"۔ (۳۲)

ایک ہی چیز کا انکار اور اقرار بذاتِ خود ناروا ہے۔ یہ تضاد بیانی کے زمرے میں آئے گا۔ مثلاً توحید، شرک اور رسالت کا اقرار و انکار۔ تاہم عشق، عقل، مشرق، مغرب، تصوف، جدید، قدیم وغیرہ اصطلاحوں میں سے ہر ایک کو ایک چیز خیال کرنا درست نہیں ہے۔ عشق کوچۂ جاناں میں آبرو برباد کرنے کو بھی کہتے ہیں اور دہر میں اسمِ محمدؐ سے اجالا کرنے کو بھی۔ اقبال نے پہلے عشق کی مخالفت اور دوسرے کی حمایت کی ہے۔ عقلِ عیار اور دانشِ نورانی ایک ہی چیز نہیں ہے۔ مشرق میں اچھائیاں ہیں تو برائیاں بھی ہیں۔ یہی حال مغرب کا بھی ہے۔ تصوف اسلامی بھی ہے اور غیر اسلامی بھی۔ بسا اوقات اقبال ایک ہی شخصیت کی مدح بھی کرتے ہیں اور مذمت بھی۔ اس کی وجہ اس شخصیت کے قابلِ تعریف اور قابلِ مذمت پہلو ہوتے ہیں۔ میکش کا یہ کہنا کہ خدا کی صفات میں تضاد ہے، ان معنوں میں درست نہیں کہ وہ ایک دوسرے کی نقیض ہیں۔ ان کا یہ کہنا کہ قرآن میں تضاد ہے، گمراہی کے مترادف ہے۔ ڈاکٹر تاثیر سے یہ جملہ منسوب کرنا بھی غلط ہے۔ قرآن میں تضاد نہیں ہے اور اقبال کا وجدان چونکہ صداقت و عظمتِ قرآن کا آئینہ دار ہے اس لیے تضادِ بیان یا فکری تضاد کے عیب سے پاک ہے۔ میکش اکبر آبادی خود بالآخر جس نتیجے پر پہنچے، اسے اسی طرح بیان کیا ہے:

"جو مثالیں اوپر دی گئی ہیں ان سے علامہ کے کمال پر حرف نہیں آ سکتا کیونکہ ہر صاحب کمال اور محقق کے کچھ نظریات اصل ہوتے ہیں جن پر وہ اپنے فلسفے کی بنیاد رکھتا ہے اور کچھ نظریے فرع ہوتے ہیں جو اثباتِ مدعا میں معاون ہوتے ہیں اور کچھ نظریے ایسے ہوتے ہیں جن کو فرع بھی نہیں کہا جا سکتا اور

وہ محض تائید یا حسنِ کلام کے بطور استعمال ہوتے ہیں"۔(۳۳)

اقبال بدن اور روح کے جامع ہیں۔ خودی و بے خودی کے جامع ہیں۔ فکر و عمل کے جامع ہیں۔ دیوبندی بریلوی کے جامع ہیں اور سنی شیعہ کے جامع ہیں۔ وہ فقر اور سلطانی کو جمع کرتے ہیں لیکن سلطانی اور شیطانی کو جمع کرنے کے خلاف ہیں۔ اسلام ایک طرح کی اشتراکیت ہے اور اسلام سرمائے کی قوت کو اقتصادی نظام سے خارج نہیں کرتا۔ یہ دونوں نکات اسلام ہی کے حوالے سے اقبال نے بیان کیے ہیں۔ لیکن ایسا نہیں ہے کہ اقبال اسلام اور ملحدانہ اشتراکیت کو جمع کرتے ہوں یا اسلام کے ساتھ جاگیرداری اور سرمایہ داری نظام کو جمع کرنے کے حامی ہوں۔ مختصر یہ کہ اقبال حق اور باطل کے جامع نہیں ہیں۔ اقبال حق کے مختلف مظاہر کو جمع کرتے ہیں خواہ وہ ایک دوسرے کی ضد ہوں یا بظاہر ضد دکھائی دیتے ہوں۔

احتشام حسین "اقبال کی رجائیت کا تجزیہ" میں لکھتے ہیں کہ "اگر کسی شاعر کے ذہنی تضاد کو نمایاں کیا جائے تو لوگ کہتے ہیں کہ شاعر آخر شاعر ہے۔ اسے فلسفہ اور منطق کی ترازو پر تولنا کہاں کی دانائی ہے"۔ یہ جملہ اشارہ ہے اس بات کا کہ فلسفہ اور منطق کی ترازو پر تولنے سے اقبال کا ذہنی تضاد نمایاں ہوتا ہے۔ چنانچہ آگے چل کر مبینہ تضاد کو اس طرح نمایاں کیا ہے:

> "اقبال نے زندگی کے سمجھنے کے سلسلے میں اس ثنویت سے بچنے کی بہت کوشش کی جس نے مشرقی ادب پر اپنا اثر ڈالا تھا اور تصوف کے فلسفہ میں جسم و جان کا فرق بن کر نمودار ہوئی تھی۔ اس تفریق کو انہوں نے "برائے شعر گفتن" تو اچھا سمجھا لیکن فلسفیانہ حیثیت سے اسے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا:
>
> تن و جاں را دو تا گفتن کلام است
>
> تن و جاں را دو تا دیدن حرام است
>
> یہ حقائق کا ادراک کرنے کی طرف ایک بہت اہم قدم تھا لیکن عملی زندگی میں وہ برابر بدن اور روح، شکم اور جانِ پاک کی دوئی کی چکر میں پھنس جاتے تھے اور یہ تضاد انہیں وجدانی نشاط و مسرت کی حدوں کے آگے بڑھنے سے روکتا تھا"۔(۳۴)

احتشام حسین نے فلسفہ و منطق کی آڑ میں اقبال کے ہاں بزعمِ خود تضاد نمایاں کر دیا ہے۔ بات صرف اتنی ہے کہ اقبال جان و تن کو جمع کر رہے ہیں جیسے وہ دین و سیاست کو جمع کرتے ہیں۔ سیاست دین سے جدا ہو کر چنگیزی بن جاتی ہے، اسی طرح جانِ پاک کو نظرانداز کرنے والی شکم پروری کو اقبال نے سامانِ موت کہا ہے۔[۳۵] ''گلشنِ راز جدید'' کے جس مقام سے مندرجہ بالا شعر لیا گیا ہے، وہاں موجود یہ اشعار اقبال کے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہیں:

بجاں پوشیدہ رمزِ کائنات است　　بدن حالے زاحوالِ حیات است
بدن را تا فرنگ از جاں جدا دید　　نگاہش ملک و دیں را ہم دو تا دید
بکارِ حاکمی مکروفنے بیں　　تنِ بے جان و جانِ بے تنے بیں[۳۶]

احتشام حسین کی طرح ڈاکٹر مسعود حسین نے بھی اقبال کے فکری تضاد کا دعویٰ بلند آہنگی سے کیا ہے لیکن ان کا دعویٰ بھی بے جان ہے اور ان کی دلیلوں میں کوئی وزن نہیں ہے۔ اپنے مضمون ''ہے عجب مجموعۂ اضداد اے اقبال تو!'' میں مسعود حسین لکھتے ہیں:

''فکرِ اقبال کے تضاد یا تناقض کے مذکور سے تنقیص مقصود نہیں اس لیے کہ فلسفۂ جدید میں تضاد محمود ہے نہ کہ نا محمود--- اگر مابعد الطبیعاتی سطح سے بحث کا آغاز کیا جائے تو اقبال کے تصورِ خدا ہی سے تضادِ فکر آشکار ہے --- اقبال کی الٰہیات منطقی وحدت کی حامل ہے لیکن اس کے بعد جب وہ ماوریٰ یا محیطِ کل کے مبحث پر آتے ہیں تو وہ خدا کے ان دو تصورات کو ملانے کی کوشش کرتے ہیں۔ محیطِ کل کا تصور عام طور پر وحدت الوجود سے منسوب کیا جاتا ہے اور اقبال کی تشخیص کے مطابق یہ تصور اسلام کا مرضِ کہنہ ہے۔ اقبال کے خیال میں خدا ماورا بھی ہے اور محیطِ کل بھی''۔[۳۷]

ڈاکٹر مسعود حسین نے اقبال کے تصورِ خدا میں تضاد کا دعویٰ کرتے ہوئے قرآنِ حکیم کو نظرانداز کیا ہے۔ خدا ماورا بھی ہے اور محیطِ کل بھی۔ یہ محض اقبال کا خیال نہیں ہے بلکہ قرآن میں خدا کا یہی تصور ہے۔ ڈاکٹر موصوف نے اقبال کے افکار کی دوسری سطح ان کا تصورِ کائنات بتائی ہے لیکن اس ضمن میں ان کی بحث سے فکرِ اقبال کا کوئی تضاد واضح نہیں

ہوتا۔(۳۸) آگے لکھتے ہیں کہ ''فکرِ اقبال کی تیسری سطح ان کا سماجی فلسفہ ہے جسے انہوں نے بے خودی کا نام دیا ہے۔ یہاں انہوں نے متوازن نقطۂ نظر کا ثبوت دیا ہے۔ اسلام کے معاشرتی نظام میں انہیں وہ حسین توازن نظر آتا ہے جہاں فرد کی نشوونما بے خطر ہو سکتی ہے اور جہاں جماعت کے حقوق کا ہر لحظہ احترام کیا جاتا ہے''۔(۳۹)

مسعود حسین کے اس اعترافِ حقیقت پر کسی تبصرے کی ضرورت نہیں۔ لیکن وہ تو چلے تھے اقبال کے فکری تضاد کی نشاندہی کرنے، چنانچہ لکھتے ہیں کہ ''ان کے افکار میں خودی پر اس قدر زور ملتا ہے کہ اس بارے میں ان کا نظری توازن ختم ہو جاتا ہے--- اس کے بعد بے خودی کے زمزمے خانہ پری کی چیز معلوم ہوتے ہیں''۔ یہ اعتراض فکری تضاد پر نہیں بلکہ نظری عدم توازن پر ہے لیکن غلط ہے۔ اقبال کے ہاں فرد و جماعت کے ضمن میں توازن موجود ہے۔(۴۰) مسعود حسین ''مظلومی نسواں'' کا ذکر کر کے لکھتے ہیں کہ ''معاشرتی مسائل پر آکر اقبال کا سارا اجتہادی نقطۂ نظر ختم ہو جاتا ہے اور وہ قدامت پرستی کا شکار ہو جاتے ہیں''۔ یہاں کانٹ ویل سمتھ اور ایچ اے آر گب کی آواز صاف سنائی دے رہی ہے اور سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اجتہادی نقطۂ نظر کے تحت عورت کو عریانی اور مردوں کے ساتھ جنسی اختلاط کی آزادی دی جا سکتی ہے؟ ڈاکٹر مسعود حسین مزید لکھتے ہیں:

'' سماجی افکار میں اقبال کا ''مجموعۂ اضداد'' ہونا اس وقت اور زیادہ ثابت ہو جاتا ہے جب وہ یہ کہتے ہیں کہ ''میں اسلام کو ایک قسم کی اشتراکیت ہی سمجھتا ہوں''--- بلکہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ بنیادی طور پر مادیت اور دہریت کے علاوہ انہیں مارکسی اشتراکیت اور اسلام میں کوئی اور فرق نظر نہیں آتا --- اس کے لیے انہوں نے ''اسلامی اشتراکیت'' کے فارمولے میں سوچا ہے--- اور جب وہ ملوکیت اور اشتراکیت کو قوسین میں رکھ کر یہ کہتے ہیں کہ:

غرق دیدم ہر دورا درِ آب و گِل ہر دو را تن روشن و تاریک دل!

تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مادیت کے فلسفے پر وہ تن پروری اور شکم پرستی کے روایتی اعتراضات کی بوچھاڑ کر رہے ہیں--- دراصل جب بھی کوئی مفکر مذہبی عینیت اور مارکسی اشتراکیت کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرے گا تو اسے ایسے

مراحل سے دوچار ہونا پڑے گا۔ وہ متضاد تصورات میں سوچے گا"۔(۴۱)

محروموں کی حمایت اسلام بھی کرتا ہے اور سوشلزم بھی۔ اقبال نے اس وجہ سے اسلام کو ایک طرح کا سوشلزم کہا۔ تاہم اسلامی اشتراکیت کا فارمولا اقبال کا نہیں ہے اور نہ وہ اسلام اور مارکسیت کو ہم آہنگ کرتے ہیں۔ اقبال نے مادیت اور دہریت کی مشترک صفات کے باعث ملوکیت اور اشتراکیت کو قوسین میں رکھا ہے۔ ان کے نزدیک "ہر دو یزداں ناشناس، آدم فریب! ہیں۔(۴۲) حیرت ہے کہ یہ تسلیم کرنے کے بعد بھی کہ اقبال مادیت اور دہریت کے مخالف ہیں، ڈاکٹر مسعود حسین یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اقبال نے اسلام اور مارکسی اشتراکیت کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اسے ایک فکری الجھن کہا جا سکتا ہے۔ اسلام میں کوئی ایسی کمی نہیں جسے دور کرنے کے لیے اسے اشتراکیت کا سابقہ یا لاحقہ بنایا جائے۔ اور اقبال جیسے مردِ یقین سے ایسے فارمولے منسوب کرنا محلِ نظر ہے۔ یہ کوشش دوسرے ترقی پسندوں نے بھی کی ہے۔ علی سردار جعفری نے اقبال شکنی کے دور میں لکھا کہ قومی تحریکِ آزادی کا سارا تضاد اقبال کی شاعری میں ڈھل گیا نیز اقبال کی سامراج دشمنی اور احیائیت ساتھ ساتھ چلتی ہیں۔ انہوں نے یہ دعویٰ بھی کیا کہ اس تضاد کی وجہ سے اقبال کی شاعری کہیں انتہائی بلند، حسین اور پرشکوہ ہو گئی ہے اور کہیں بے انتہا پست۔(۴۳) اقبال شکنی میں ناکامی کے بعد تضاد کے اعتراض میں نرمی اور کمی آتی ہے اور انتہائی پستی کا الزام دم توڑ دیتا ہے۔(۴۴) اب علی سردار جعفری کو خودی اور اشتراکیت میں بھی کوئی تناقض دکھائی نہیں دیتا۔ لکھتے ہیں کہ "اقبال نے ہندوستان کی تحریک آزادی اور اشتراکیت کو بھی اپنے فلسفۂ خودی کا ایک حصہ بنا کر دیکھا"۔(۴۵) اشتراکی دانشوروں میں فیض احمد فیض کی حیثیت اس اعتبار سے منفرد ہے کہ انہوں نے، اقبال کے ضمن میں قلابازیاں نہیں کھائیں اور نہ انتہا پسندی کا مظاہرہ کیا۔ ان کی رائے ہے کہ اقبال کے ابتدائی اور آخری افکار و خیالات میں ایک داخلی ربط اور تسلسل ہے جو ٹوٹنے نہیں پاتا۔ مختلف اوقات میں مرحوم شاعر نے جن نظریات کی تفسیر اور تشریح کی ہے ان میں اختلاف تو ہے تناقض نہیں ہے۔ اس اختلاف کو بھی فیض نے نظریاتِ اقبال کا ارتقا قرار دیا ہے۔(۴۶)

ڈاکٹر مسعود حسین کے نزدیک "فکرِ اقبال کا تضاد ان کے سیاسی نظریات کی سطح پر اور

زیادہ واضح ہو جاتا ہے"۔ اس اعتراض کا جائزہ اس طرح کے دوسرے اعتراضات کے ساتھ آگے چل کر لیا جائے گا۔ اس سے پہلے کچھ اور دانشوروں کے اعتراضات پر ایک نظر ڈال لینا مناسب ہے۔

---۵---

سلیم احمد لکھتے ہیں کہ "ایک تو اقبال فکر و عمل میں تضاد کا رشتہ دیکھتے ہیں، دوسرے فکر کو عمل سے فروتر کہتے ہیں۔ میری ساری تنقید اقبال کے اسی رویے پر ہے--- ان کی حقیقی عظمت ان کے فکری آدمی ہونے کی وجہ سے ہے تو پھر آخری سوال یہ ہوگا: وہ فکری آدمی یعنی اپنے جیسے آدمیوں پر عملی آدمی کو ترجیح کیوں دیتے ہیں؟ --- اقبال شاعر تھے، فلسفی تھے، مفکر تھے، یہی ان کا شرف اور امتیاز ہے۔ اب سوال صرف اتنا ہے کہ وہ جو کچھ تھے اس کی نفی کیوں کرتے ہیں اور شاعری، فلسفے اور فکر پر عمل کو کیوں ترجیح دیتے ہیں"۔(۴۷)

سلیم احمد کا یہ موقف درست نہیں ہے کہ اقبال فکر و عمل میں تضاد کا رشتہ دیکھتے ہیں۔ شعری اندازِ بیان سے وہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہوئے ہیں۔ اقبال فکر اور عمل دونوں کے جامع ہیں بلکہ ان کی فکری شاعری ان کا عظیم عمل ہے۔ سلیم احمد معترف ہیں کہ "اقبال کی شاعری ہمارے لیے مردانِ عمل کے ہزاروں کارناموں سے بڑا عمل ہے"۔ یہ درست ہے کہ اقبال فکر سے زیادہ عمل پر زور دیتے ہیں۔ سلیم احمد معترض ہیں کہ اقبال ایسا کیوں کرتے ہیں۔ اگر وہ اقبال کی طرف رجوع کرتے تو انہیں اس اعتراض کا جواب مل جاتا۔ انگریزی خطبات کے دیباچے کا پہلا جملہ سلیم احمد کی، اس ضمن میں، تمام الجھنوں کا جواب ہے۔ اقبال نے لکھا ہے کہ "قرآن ایک ایسی کتاب ہے جو "فکر" سے زیادہ "عمل" پر زور دیتی ہے"۔ تفکر کی صلاحیت سے ہر طبیعت یوں بھی بہرہ ور نہیں ہوتی لیکن عمل ہر ایک کے لیے ضروری ہے۔ ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان نے لکھا ہے کہ "قرآن پاک میں تفکر کے لیے (کم و بیش) انیس آیتیں ہیں، تدبر کے لیے آٹھ، تفقہ کے لیے بیس، شعور کے لیے انتیس، تعقل کے لیے انچاس اور تبصّر کے لیے چھیانوے۔ (مجموعہ ۲۲۱)، لیکن عملِ صالح کے لیے تین سو چھپن آیتیں ہیں"۔(۴۸)

ڈاکٹر وحید عشرت لکھتے ہیں کہ "اقبال جب اپنی نثری کتاب تشکیلِ جدید الٰہیاتِ جدید

سے ہٹ کر اپنی شاعری میں تنقیصِ عقل کو اپنا شعار بنا کر ان عہدِ جدید کے حاصلات پر جرح کرتے ہیں تو ان کا فکری تضاد نمایاں ہوتا ہے--- علامہ نے اپنے خطبات میں کہیں بھی عقل کو چھوڑ کر عشق کو راہبر بنانے کی بات نہیں کی --- اقبال کا تضاد یہ ہے کہ وہ نظم میں جس عقل کو قابلِ گردن زدنی سمجھتے ہیں، اسے نثر میں عقلِ استقرائی قرار دے کر اسلام اور مذہب کا عین مطلوب و مقصود قرار دے دیتے ہیں--- شعر و نثر دونوں میں اظہار نے اقبال کے اندر عشق و عقل کی ایک مصنوعی آویزش کو جنم دیا۔ اس محاذ آرائی یا آویزش سے ایک لغو بے معنی پیکار کے سوا کچھ مفہوم متعین نہیں ہوتا"۔(۴۹)

اقبال نے خطبات میں وجدان کی حمایت کی ہے۔ عشق کا مترادف انگریزی میں سوائے اس لفظ (intution) کے دوسرا کوئی لفظ موجود نہیں ہے۔ اقبال نے لکھا ہے کہ فکر و وجدان ایک دوسرے کے حریف نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔(۵۰) نظم میں بھی عقل و عشق کی شراکت و وحدت پر اقبال نے زور دیا ہے۔(۵۱) عقلِ عیار خود غرضی کا مظہر ہوتی ہے اور الحاد کے در وا کرتی ہے۔ اس کی تان خدا پرستی کے بجائے مادہ پرستی پر ٹوٹتی ہے۔ یہی عقل ہے جو تمام بو لہب ہے جبکہ عشق تمام مصطفیٰ ہے۔ عقل سامری ہے اور عشق کلیم عقل کا نصاب زر و سیم ہے اور عشق کا آزادی و مرگ۔(۵۲) عقل مفاد پرست ہے اور عشق جو خدا کا رسول اور خدا کا کلام ہے یعنی دین و ایمان کی علامت ہے جماعت اور انسانیت کے لیے ایثار کا اشاریہ ہے۔ اقبال نے یہ نکتہ صرف نظم میں بیان نہیں کیا بلکہ نثر میں بھی اس کی وضاحت کی ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> "کیا میں آج سے سو سال بعد زندہ رہوں گا؟ نہیں، پھر مجھے کیا ضرورت ہے کہ اپنے آپ کو قوم کے لیے قربان کروں--- یہ بے چین کرنے والا سوال ہے جو کسی قوم کے افراد کے دلوں میں پیدا ہونا ممکن ہے اور جس کا کوئی عقلی جواب ہمارے پاس نہیں ہے لیکن اس خطرناک شبہ کے وقت مذہب اپنی دست گیری کرتا ہے اور ہمیں بتاتا ہے کہ ایثار بمعنی اوروں کے نفع کو اپنے ذاتی نفع پر مقدم رکھنے کی بناء عقل نہیں ہے بلکہ یہ نیکی جو ارتقائے نوعِ انسانی اور قوم کے لیے سخت ضروری ہے، ایک فوق العادت اصول پر مبنی ہے"۔(۵۳)

اقبال جس عقل کی تنقیص کرتے ہیں اور جسے ''گردن زدنی'' سمجھتے ہیں وہ یہی ہے۔ یہ عقل نارسا ہے اور کلی حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتی۔ ''بانگِ درا'' کی آخری غزلیات، کا یہ شعر اسی نکتے کی وضاحت کرتا ہے:

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق　　　عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

عشق و عقل کی یہ آویزش خیر و شر کی آویزش ہے۔ اسے لغو اور بے معنی پیکار قرار دینا وحید عشرت کا ذاتی زعم ہے جس کا حقائق کی دنیا سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ عقل بطور شر کی علامت سے قطع نظر اقبال فرزانگی و عقل کی تعریف و حمایت نظم میں بھی کرتے ہیں، اسی طرح جس طرح عشق کی حمایت کرتے ہیں۔ یہاں ایک شعر ''شمع اور شاعر'' اور دوسرا ''مسجدِ قرطبہ'' سے نقل کیا جاتا ہے:

شوقِ بے پروا گیا، فکرِ فلک پیما گیا
تیری محفل میں نہ دیوانے، نہ فرزانے رہے
عقل کی منزل ہے وہ، عشق کا حاصل ہے وہ
حلقۂ آفاق میں گرمیِ محفل ہے وہ

ڈاکٹر وحید عشرت نے اقبال کے واحد وجدان کو نثر و نظم میں دو لخت کر کے دیکھا ہے اور تضاد کا الزام عائد کر دیا ہے۔ نیز بے معنی اور لغو جیسے الفاظ استعمال کیے ہیں اور یہ زیادتی ہے۔ وہ خود معترف ہیں کہ نثر اور شعر میں انشائی کیفیتوں کا فرق ہوتا ہے۔(۵۴) اس سے قطع نظر اقبال کی نظم و نثر میں کوئی تضاد نہیں ہے۔

یوسف ثانی، میر پور آزاد کشمیر کے ہیں اور برمنگھم انگلستان میں قیام پذیر ہیں۔ وہ اقبال کے دو عمدہ اشعار(۵۵) نقل کر کے لکھتے ہیں کہ ''ان اشعار میں اقبال نے دو قسم کی غلطیاں کی ہیں۔ ایک یہ کہ عشق اور عقل کے درمیان ایک ناجائز تضاد پیدا کیا ہے جسے انہوں نے خود اپنے انگریزی کے خطبات میں مسترد کیا ہے۔ دوسرے رموز حقیقت کی آگاہی کو ''غمِ عشق'' تک محدود کر دیا ہے۔(۵۶) یوسف ثانی کے اعتراضات پر کسی نقد و تبصرہ کی ضرورت نہیں۔

فراق گورکھ پوری اپنے مضمون بعنوان ''علامہ اقبال سے متعلق خوش فہمیاں'' میں لکھتے

ہیں کہ ''روسی اشتراکی نظام زندگی بھی کئی ملکوں میں دعوت دے رہا ہے جیسے ہندوستان کی بھی بیشتر پارٹیوں نے اپنا مقصد مان لیا ہے اور جس کے ساتھ اقبال بھی کانا پردہ کرنے لگے تھے۔ اقبال کی وہ نظم جس میں لینن کو خدا کے سامنے پیش کیا گیا ہے، اس امر کی لڑکھڑاتی زبان سے غمازی کر رہی ہے کہ اقبال کی فکریات تضاد و تصادم کا شکار ہو کر رہ گئی تھیں۔(۵۷) اس سے پہلے ۱۹۷۴ء میں، علامہ اقبال پر منعقدہ، حیدر آباد (بھارت) سیمینار میں ڈاکٹر راج بہادر گوڑ نے اقبال کے فکری تضاد کی وضاحت کے لیے اسی نظم اور اس سے وابستہ اگلی دو نظموں کا تجزیہ کر کے حسبِ ذیل نتیجہ اخذ کیا تھا:

> ''اقبال کی فکر اس منزل سے آگے نہیں بڑھتی--- وہ محنت کش طبقے کو جو ایک نئے تمدن اور ایک نئی تہذیب کا معمار ہے ایک نئی طاقت کے روپ میں نہیں دیکھ پاتے۔ ان کی فکر و نظر کی یہ نارسائی دراصل مذہبی تصورات اور اندازِ فکر تک اپنے آپ کو محدود رکھنے کا نتیجہ ہے''۔(۵۸)

فراق اور گوڑ دونوں روسی اشتراکیت کے نام لیوا ہیں۔ دونوں کی آرا اقبال اور اشتراکیت کے حوالے سے مختلف ہیں۔ ڈاکٹر راج بہادر گوڑ کا کہنا ہے کہ اسلام تک خود کو محدود رکھنے کی وجہ سے اقبال نئے اشتراکی تمدن، نئی اشتراکی تہذیب اور نئی اشتراکی طاقت کا اندازہ نہ کر سکے۔ ان کی اس فکری نارسائی کا سبب یہ ہے کہ وہ اسلام کے دائرے سے باہر نہ نکل سکے۔ فراق گورکھ پوری کا موقف ہے کہ اقبال روسی اشتراکی نظامِ زندگی سے کانا پردہ کرنے لگے تھے، اس لیے ان کی فکر تضاد و تصادم کا شکار ہوئیں۔ دونوں آراء سے صاف ظاہر ہے کہ ہندو اشتراکیوں کے پاس اقبال کے فکری تضاد کو ثابت کرنے کے لیے حقیقی شواہد موجود نہیں ہیں۔ ان دعوؤں کے چند برس بعد روسی اشتراکی نظام کا جنازہ نکل گیا جس کی پیش گوئی اقبال نے ۱۹۲۳ء میں کر دی تھی۔(۵۹) روس اور ہندوستان دونوں اب امریکہ کے پیچھے چل رہے ہیں۔ نارسا اقبال کی فکر نہیں تھی بلکہ ان فاضل معترضینِ اقبال کی ہے۔

ڈاکٹر راج بہادر گوڑ کے مضمون کا عنوان ہے ''علامہ اقبال، ان کا ورثہ اور ان کی کوتاہیاں''۔ اس مضمون کا آخری ذیلی عنوان ''اقبال کا تضاد اور فکر کی حد'' ہے۔ چار موضوعات، عورت، اشتراکیت، ملک و ملت اور جمہوریت کے حوالے سے گوڑ نے اقبال کے

ہاں تضاد دکھانے کی کوشش کی ہے۔ عورت کے ضمن میں ''تضاد'' کی نشاندہی انہوں نے اس طرح کی ہے۔ گوڑ لکھتے ہیں:

'' نشأۃِ ثانیہ کی ہر تحریک کا ایک لازمی جزو خواتین کی آزادی ہونا چاہیئے لیکن اقبال نے اس مسئلے کے متعلق بڑا ہی قدامت پسندانہ رویہ اختیار کیا--- وہ مرد کی برتری کو مانتے اور اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ مرد ہی کو عورت کے تحفظ کا حق قدرت سے ودیعت کیا گیا ہے--- یہ تصورِ عورت، مرد سے اس کے روابط اور معاشرے میں اس کے رول کے بارے میں تمام عصری نظریات کی نفی ہے''۔(۶۰)

اقبال اسلامی نشأۃِ ثانیہ کے علمبردار ہیں اور اس تحریک کی کسوٹی پر پرکھا جائے تو علامہ اقبال کا سرمایۂ فکر اس کا آئینہ دار و متاعِ گرانمایہ ہے۔ لیکن اگر علامہ اقبال کو اپنے مرکز و محور سے ہٹا کر یورپی نشأۃِ ثانیہ اور ہندو نشأۃِ ثانیہ کے معیاروں سے انہیں پرکھا جائے تو فکرِ اقبال واقعی ان عصری تحریکوں اور عصری نظریات سے، متعدد امور میں، متضاد و متصادم ہے۔ بلکہ اقبال کے نزدیک اسلامی نشأۃ ثانیہ کا ایک نمایاں پہلو مسلمانوں کو مغربی استعمار سے نجات دلانا اور ہندو راج سے محفوظ کرنا تھا۔ اقبال نے ''ضربِ کلیم'' کا وضاحتی نام ''اعلانِ جنگ عصرِ حاضر کے خلاف'' رکھا ہے۔ اسی کتاب سے گوڑ نے عورت سے متعلق اشعار نقل کیے ہیں۔ اب اگر مرد سے عورت کے روابط اور معاشرے میں اس کے رول کے بارے میں فکر اقبال عصری نظریات کے منافی ہے تو اس سے اقبال کا فکری تضاد کیسے ثابت ہو جاتا ہے۔ اس صورتِ حال کے بارے میں کہا یہ جا سکتا ہے کہ اگر عصری نظریات درست ہیں تو اقبال غلطی پر ہیں اور اگر اقبال کا نقطۂ نظر درست ہے تو عصری نظریات غلط ہیں۔

یورپی نشأۃِ ثانیہ اور عصری نظریات نے عورت کو بغیر نکاح کے مردوں سے جنسی روابط رکھنے کی آزادی دی۔ اس سے کنواری ماؤں کے کلچر نے جنم لیا اور خاندانی نظام کی چولیں ہل گئیں۔ مغرب میں بہن بھائی، ماں بیٹے اور باپ بیٹی کے جنسی روابط بھی استوار ہوئے۔ اسلام ان تمام باتوں سے روکتا ہے اور اقبال بھی۔ وہ چونکہ اسلامی دائرے سے نکلنا نہیں

چاہتے اس لیے، عورت کو ایسی آزادی دینے کے خلاف ہیں۔

ڈاکٹر راج بہادر گوڑ کی صدائے بازگشت سرینگر میں ۱۹۷۸ء میں منعقدہ اقبال سیمینار میں سنائی دی۔ شمس الرحمٰن فاروقی نے کہا کہ ''اقبال کے ہاں عورت کے لیے کوئی خاص مقام نہیں ہے اور قرآن میں عورت اور مرد کا فرق نہیں ہے بلکہ دوون برابر ہیں۔ اقبال کے ہاں بہت بڑا تضاد ہے''۔(۶۱)

یہ بات غلط ہے کہ اقبال کے ہاں عورت کے لیے کوئی خاص مقام نہیں ہے۔ اقبال عورت کی محافظت چاہتے ہیں۔ اسی میں عورت کی توقیر ہے۔ قرآن نے عورت اور مرد کے جو حقوق برابر رکھے ہیں اقبال ان کی تفسیر و تلقین کرتے ہیں لیکن بعض امور میں دونوں میں فرق بھی ہے۔ قرآن کے مطابق مرد عورتوں پر قوام ہیں۔(۶۲) یہ ایک فطری بات ہے۔ مغربی ممالک کی افواج آج بھی بیشتر مردوں پر مشتمل ہیں۔ امریکی افواج میں جو عورتیں ہیں وہ مردوں کی جنسی حملہ آوری (harassment) کا شکار رہتی ہیں۔ قرآن اسی لیے عورت کو بے پردہ اور بے حیا ہونے سے منع کرتا ہے۔ یہ دعویٰ بہت عجیب ہے کہ اقبال کے ہاں بہت بڑا تضاد ہے۔ ایسے دعوے کے لیے کسی ٹھوس دلیل کا ہونا ضروری ہے۔

جمیل مظہری نے ۱۹۷۸ء ہی میں، اقبال سیمینار منعقدہ لکھنو میں ''دو اقبال'' کے زیرِ عنوان ایک مضمون پیش کیا۔ اس عنوان سے مضمون نگار نے ایک اقبال کے دو متضاد اقبال بنا دیے ہیں۔ موصوف نے اقبال کا فکری تضاد جس طرح ''ثابت'' کیا ہے اس طرح دن کو رات قرار دیا جا سکتا ہے۔ لکھتے ہیں:

> ''خودی انسان کو خود اس کی ذات میں محدود کر دیتی ہے اور عشق دوسرے یا دوسروں کی ذات میں اپنے کو گم کر دینے کا سبق پڑھاتا ہے۔ ان دونوں جذبوں میں سے ایک کا نام فلسفہ نے ''اقرارِ ذات'' اور دوسرے کا ''انکارِ ذات'' رکھا ہے۔ اقبال ان دو مختلف المزاج جذبوں میں کوئی مفاہمت پیدا نہ کر سکے اور ہمارے لیے الفاظ و معنی کا ایک ایسا طلسم خانہ کھڑا کر گئے جس سے ہم اپنے سر کو پٹکتے ہیں اور یہ سمجھ نہیں پاتے کہ اقبال ہمیں ''اسرار خودی'' کا درس دے رہے ہیں یا ''رموز بیخودی'' کا سبق پڑھا رہے ہیں''۔(۶۳)

خودی اور عشق مختلف المزاج جذبے اقبال کے ہاں نہیں ہیں۔ اقبال کے نزدیک خودی عشق سے مستحکم ہوتی ہے۔ جمیل مظہری اپنا سر پٹکتے ہیں اور سمجھ نہیں پاتے کہ اقبال ''اسرار خودی'' کا درس دے رہے ہیں یا ''رموز بے خودی'' کا سبق پڑھا رہے ہیں جبکہ اقبال کے عام قارئین بھی سمجھتے ہیں کہ انہوں نے دونوں سبق پڑھائے ہیں۔

---۶---

ہندوؤں، اشتراکیوں، ہندی قوم پرست مسلمانوں اور مستشرقین نے وطنیت اور اسلام نیز اسلام اور انسانیت کے حوالے سے اقبال کے فکری تضاد کا بہت چرچا کیا ہے۔ ان تناظرات کے حوالے سے اقبال کے ہاں نہ فکری تضاد موجود ہے اور نہ کوئی ثابت کر سکا ہے البتہ معترضین کی کاوش سے خود ان کے ذہنی اعماق طشت از بام ہو جاتے ہیں۔ فراق گورکھ پوری اقبال کی حب الوطنی اور محبتِ اسلام میں واضح تضاد دیکھتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے:

> **Iqbal's poetry from the very beginning reflected a new mentality and personality which in English is described as "split personality', i.e. a personality which owing to some internal contradictions gets divided into two. Those two parts existed in conflict with and in contradiction to each other. One part was patriotic while the other loved Islam or was communalist.**(۶۳)

ڈاکٹر مسعود حسین کا بیان ہے کہ ''اگر ہندوستانی مسلمان کے قلب کی اس دو نیم کیفیت کا جو ہندی نغمے اور حجازی لے میں منقسم تھی، اندازہ کرنا ہو تو اقبال کے کلام کا مطالعہ کیجیے۔ وہ ہماری سیاسی منتشر خیالی کا بہترین آئینہ دار ہے۔ اس میں ''سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا'' بھی ہے اور ''چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا'' کا جذبہ بھی کارفرما ہے۔ سیاسی فکر کا یہ تضاد اقبال کے ابتدائی دورِ شاعری تک محدود نہیں۔ اس دور میں بھی جب وہ حجازی لے میں گا رہے تھے--- ان کی دلچسپی خاکِ وطن سے برقرار رہی۔ اس

حجازی لے کے دور میں اس نغمۂ ہندی کو بھی سنیئے جو ضربِ کلیم کی ایک نظم ''شعاعِ امید'' میں ملتا ہے''۔ (۶۵)

ڈاکٹر راج بہادر گوڑ لکھتے ہیں کہ ''وہی اقبال جنہوں نے ''سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا'' کا نعرہ بلند کیا تھا ایک منزل پر پہنچ کر کہنے لگتے ہیں ''مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا''۔ اقبال کی فکر یہاں علاقائی پان نیشنلزم اور اخوتِ اسلامی کے درمیان ٹکراؤ میں الجھ جاتی ہے''۔ (۶۶) ایسے اعتراضات متعدد دانشوروں نے کیے ہیں۔ یہ دانشور اقبال کے فکری ارتقاء کو سمجھنے سے پہلوتہی کرتے ہیں یا حب الوطنی (Patriotism) اور وطن پرستی (nationalism) میں فرق روا نہیں رکھتے۔

اقبال ۱۹۰۵ء تک محب وطن بھی تھے اور وطنی قوم پرست بھی۔ فکری انقلاب کے بعد وطنی قومیت یا ہندی قوم پرستی کا تصور ترک کر دیا اور اسلامی قومیت کا تصور اپنا لیا--- اس فکری ارتقاء کے بعد اقبال زندگی بھر یکسو رہے۔ اسلام حبِ وطن کی اجازت دیتا ہے کہ یہ ایک فطری جذبہ ہے۔ علامہ اقبال محبِ وطن آخر تک رہے۔ مسعود حسین نے ضربِ کلیم کی نظم ''شعاعِ امید'' کا ذکر کیا ہے۔ اس نظم میں خاکِ وطن سے دلچسپی حب الوطنی کے زمرے میں آتی ہے۔ ''سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا'' یا ''خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے'' قسم کی شاعری جو وطنی قومیت پرستی کا مظہر ہے، اقبال کے لیے قصۂ ماضی بن گئی تھی۔ (۶۷) ۱۹۰۶ء کے بعد سے اپنی وفات تک اقبال اسلامی قومیت، اسلامی اخوت اور اسلامی اتحاد کے علمبردار رہے۔ اس ضمن میں فکرِ اقبال میں کوئی تناقض یا تضاد نہیں تھا۔ نہ ان کا ذہن منقسم تھا نہ شخصیت۔ اقبال کے فکری ارتقاء کو نظرانداز کر کے مغالطہ وہی لوگ پیدا کرتے ہیں جو ہندی قومیت کے علمبردار اور اسلامی تصور قومیت کے مخالف ہیں۔

جس طرح حب الوطنی اور اسلام میں کوئی تناقض نہیں ہے اسی طرح اسلام اور انسانیت میں بھی کوئی تضاد نہیں ہے۔ ان لوگوں نے اس ضمن میں بھی مغالطہ پیدا کیا ہے۔ فراق نے لکھا ہے کہ ''اقبال کی ملت زدگی یا جنونِ ملت یا ملیت اور اس کے ساتھ ساتھ انسان دوستی کا دعویٰ دو دل پن کا شکار ہوکر رہ گیا ہے''۔ (۶۸) اس سے پہلے مجنوں گورکھ پوری نے لکھا تھا۔ ''سمجھ میں نہیں آتا کہ ان کا مسلک انسانیت اور آفاقیت تھا یا سستے قسم کی ملیت

اور اسلاف پرستی--- یہ عناصر باہم متناقض ہیں جو کسی طرح شیر و شکر نہیں ہو سکتے''۔(۶۹)
جمیل مظہری ''دو اقبال'' کا آغاز اس طرح کرتے ہیں:

''اقبال شاعرِ ملت یا اقبال شاعر آفاق، اقبال شاعر اسلام یا شاعرِ انسانیت، دنیا کے ادبی حلقوں میں یہ سوال ہمیشہ زیرِ بحث رہتا ہے۔ تنقید کی عینک میں بھی اقبال کی شخصیت دہری نظر آتی ہے''۔(۷۰)

اقبال شاعرِ ملت بھی ہیں اور شاعرِ آفاق بھی۔ وہ اسلامی نشأۃ ثانیہ کو عالمی تعمیر کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اقبال شاعرِ اسلام بھی ہیں اور شاعرِ انسانیت بھی۔ اسلام اور انسانیت میں کوئی تضاد و تناقض نہیں ہے۔ اقبال کی فکری شخصیت میں وحدت ہے اور اسلام ہی نے انہیں آفاقی شاعر و مفکر بننے کے لیے پائیدار اساس فراہم کی ہے۔

---۷---

اقبال اسلامی نشأۃِ ثانیہ کے شاعر و مفکر ہیں۔ اسلامی تصورِ قومیت اور تصورِ پاکستان اسی سلسلے کی کڑیاں ہیں۔ اقبال کا یہ مقام اسلام اور پاکستان کے مخالفین کی نظر میں کھٹکتا ہے اور وہ انہدامِ اقبال کی غرض سے اقبال کو طرح طرح کے اعتراضات کا ہدف بناتے ہیں۔ ان اعتراضات میں اقبال کے فکری تضاد کا الزام بھی شامل ہے۔ یوں تو ایسے پاکستانی بھی ہیں جو پاکستان کو اسلام کا مرکزِ محسوس ماننے کے بجائے وطنی ریاست کی شکل میں دیکھتے ہیں۔ اور ایسے ہندی مسلم دانشور بھی ہیں جو اقبال کے تضاد کو اسلامی ادبیات میں تلاش کرتے ہیں۔(۷۱) لیکن اسلام اور پاکستان دونوں کے پختہ کار دشمن ہندو، اشتراکی اور اہلِ مغرب ہیں۔ ان گروہوں نے اقبال کے فکری تضاد کو ثابت کرنے کی خاص طور پر کوشش کی ہے۔ اس مقام پر کانٹ ویل سمتھ کے اس اعتراض پر ایک نظر ڈالنی مناسب ہے جس کا ذکر ابتداء میں ہوا تھا لیکن جس پر بحث نہیں ہوئی۔ سمتھ معترض ہے کہ اقبال وطنی قومیت اور روایتی اسلام کی مخالفت کرتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود روایتی مسلم امت کے لیے قومیت کا پرجوش تصور پیش کیا ہے۔ سمتھ کے نزدیک اقبال نے اسلام کو ایک بحران کے سامنے کھڑا کر دیا ہے جو عالمی بحران ہے اور جس کا تمام مذاہب کو سامنا ہے۔ جدید دنیا کے معروضی حقائق ایسے ہیں کہ مذہبی رویہ اب قابلِ تسلیم نہیں ہو سکتا۔ سمتھ لکھتا ہے کہ اقبال کے

نزدیک اسلام کا مطلب ہے راست روی۔ ان معنوں کی رو سے اشتراکی، غیر اہلِ کتاب، وہ ڈاکٹر جو ملحد ہیں اور وہ انجینئر جو عیسائی ہیں نیز قحط سے نجات دلانے والے ہندو اور دوسرے تمام لوگ جن کے اعمال اچھے ہیں، حقیقی مسلمان قرار پاتے ہیں۔ لیکن اقبال اپنے اس تصور سے ہٹ کر اس روایتی ملت کو لے بیٹھتے ہیں جو نام نہاد مسلمان ہے۔ اس کے ننانوے فیصد افراد مسلمان اس لیے ہیں کہ ان کے والدین مسلمان تھے۔ اقبال کی عملی وفاداری حقیقی مسلمانوں (اشتراکیوں، عیسائیوں، ہندوؤں اور ملحدوں) کے ساتھ ہونا چاہیے تھی جبکہ ایسا نہیں ہے۔ اقبال کی وفاداری نام نہاد مسلمانوں کے ساتھ ہے جو تفرقہ باز ہیں اور نفرت پھیلاتے ہیں۔(۷۲)

سمتھ کے اصل اعتراض کا جائزہ لینے سے پہلے اس کے بعض مغالطوں کا ذکر ضروری ہے۔ اقبال جب رسمی و روایتی اسلام کے خلاف بات کرتے ہیں تو اسلام کے کسی بنیادی رکن یا بنیادی تعلیم سے انحراف کی تلقین نہیں کرتے۔ ان کا زور بنیادی تعلیمات کی تاثیر و معنویت پر ہوتا ہے۔ مثلاً جب وہ کہتے ہیں: "رہ گئی رسمِ اذاں روحِ بلالی نہ رہی"، تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ اذان کی رسم بند کر دینی چاہیے بلکہ مقصد یہ ہے کہ اذان میں روحِ بلالی ہونی چاہیے۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں:

وہ سحر جس سے لرزتا ہے شبستانِ وجود ہوتی ہے بندۂ مومن کی اذاں سے پیدا(۷۳)

اسی طرح اقبال رسمی نماز پر تنقید کرتے ہیں تو ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ایسے سجدے کا اہتمام ہو جس سے ہر دوسرا سجدہ حرام ہو جائے۔(۷۴) جو مسلمان تفرقہ باز ہیں اور نفرت پھیلاتے ہیں اقبال انہیں آڑے ہاتھوں لیتے ہیں اور ان کی فکری سطح کو بلند کرتے ہیں۔ کٹھ ملائیت کی مخالفت کرتے ہیں لیکن بلند پایہ علماء کے قدردان ہیں۔ جمودی و رہبانی تصوف کا توڑ کرتے ہیں لیکن اس تصوف کی حمایت کرتے ہیں جو اسلامی دائرے کے اندر اور اس کا آئینہ دار ہو۔ ملوکیت کے خلاف ہیں اور اسوہ رسولؐ کو انسانیت کی معراج سمجھتے ہیں۔

سمتھ ایک طرف تو جملہ مذاہب کی تنقیص کرتا اور تحریف شدہ مذاہب کے ساتھ اسلام کو بھی اڑا دینا چاہتا ہے اور دوسری طرف مسلمانوں کے مقابلے میں اشتراکیوں کے ساتھ ساتھ عیسائیوں اور ہندوؤں کی بھی تعریف کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ غیر مسلم خوبیوں

کے مالک ہوں اور اچھے کام سرانجام دیں تو ان کی تحسین ہونی چاہیے اور اقبال نے یہ تحسین دل کھول کر کی ہے لیکن اقبال کا مطلوب معاشرہ متفرق قسم کے غیر مسلم افراد قائم نہیں کر سکتے۔ انسان کے مجموعی اعمال اس کے تصور حقیقت یا عقیدے کے تابع ہوتے ہیں۔ اشتراکی نظام غیر فطری تھا اور اقبال کی پیش گوئی کے مطابق ناکام ہوا۔ اشتراکی معاشرہ جبر و ظلم کا شکار رہا اس لیے کہ عوام بے بس تھے اور اشتراکی حکمرانوں نے اپنی لگام خدا کے ہاتھ میں دی ہوئی نہیں تھی۔ جہاں عوامی احتساب اور خدا کا خوف دونوں نہ ہوں عدلِ اجتماعی قائم نہیں ہو سکتا۔ عیسائیت اور ہندومت جیسے پرائیویٹ مذاہب بھی اجتماعی عدل قائم نہیں کر سکتے۔ اس جدید دور میں بھی ہندو، اپنے ہی ہم مذہب، ذلتوں کو سینے سے لگانے پر آمادہ نہیں۔ سمتھ نے ان کی تعریف مسلم دشمنی کے جذبے کے تحت کی ہے۔(۷۵) عالمِ عیسائیت میں الحاد زوروں پر ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ مغربی دنیا جرائم کی آماجگاہ بن گئی ہے۔(۷۶)

مسلمانوں میں بے شک بہت بگاڑ ہے۔ ان کی اکثریت مفلس، جاہل اور پسماندہ ہے۔ اس صورتِ حال کے ذمہ دار وہ خود بھی ہیں اور سامراجی و استعماری قوتیں بھی ہیں۔ استعمار اب بھی ان کا خون نچوڑ رہا ہے۔ مسلم امت انحطاط و زوال کے طویل دور سے گزری ہے اور ابھی سنبھل نہیں پائی۔ ان کی اکثریت ابھی تک بلاشبہ نام نہاد مسلمان ہے لیکن ان کا عقیدہ قائم دائم ہے۔ مسلمانوں کے ساتھ اقبال کی وابستگی کا بنیادی سبب یہی ہے۔ مسلمان اپنے وراثتی عقیدے کو زندہ یقین میں بدل کر اسلام اور اقبال کا مطلوب معاشرہ قائم کر سکتے ہیں۔ سرمایہ یقین سے محروم متفرق لوگ ایسا نہیں کر سکتے۔ وہ ایک قوم یا ملت نہیں بن سکتے۔ سمتھ کا یہ مغالطہ بھی ہے کہ اقبال قومیت کے خلاف ہیں۔ ایسا نہیں ہے اقبال وطنی قومیت کے خلاف ہیں لیکن اسلامی قومیت کے علمبردار ہیں۔ مسلمان کسی ایک وطن یا نسل تک محدود نہیں ہیں۔ انہیں واحد امت یا قوم بنانے والا عنصر خود اسلام ہے۔ مسلمان عالمِ انسانیت کا ایک اہم اور بڑا حصہ ہیں۔ انہیں خواری کی حالت سے نکال کر سربلند کرنا بجائے خود بہت اہم کارنامہ ہے۔ سمتھ جیسے مستشرقین انصاف پسند ہوتے تو اس ضمن میں اقبال کی تحسین کرتے۔ سوال یہ ہے کہ اقبال اپنی ملت کے لیے کیوں کچھ نہ

کرتے؟ خصوصاً جبکہ ان کا مطلوب معاشرہ وہی ملت قائم کر سکتی ہے جو توحید اور اسوہ رسول ﷺ پر یقین رکھتی ہو۔ یہ یقین اور مسلم بیداری لازم و ملزوم ہیں۔ جہانِ نو کے آثار چشمِ جہاں بیں پر روشن ہیں۔ بال جبریل کی نظم ''زمانہ'' لائقِ توجہ ہے جس کا ایک شعر یہ ہے:

جہانِ نو ہو رہا ہے پیدا وہ عالمِ پیر مر رہا ہے
جسے فرنگی مقامروں نے بنا دیا ہے قمار خانہ!

حواشی و حوالہ جات

۱۔ اقبال کا ذہنی و فنی ارتقاء، صفحہ ۱۲۷

۲۔ مسائلِ اقبال، صفحات ۱۹۱، ۱۹۴

۳۔ یوسف ثانی نے ''تجزیہ تشکیل الٰہیاتِ اقبال'' (Deconstruction of Reconstruction of Iqbal) نامی کتاب تحریر کی ہے۔ کتاب کا نام لکھنے والے کی ذہنیت کا غماز ہے۔ اقبال دشمنوں کا یہ تکیہ کلام ہے کہ اقبال کی فکر مستعار ہے اور اس میں تضاد ہے۔ نیز یہ کہ اقبال وحدت الوجودی ہیں، وغیرہ۔ یوسف ثانی نے بھی اقبال کو وحدت الوجودی قرار دینے کے بعد، صفحات ۵۷-۵۸ پر لکھا ہے: ''میں نے اقبال کے تصور خودی کی تنقید کے ذریعے یہ ثابت کیا ہے کہ تصور خودی درحقیقت مغربی فلسفے سے مستعار ہے، مزید اقبال کی دیگر موضوعات پر سوچ بھی مغربی فلسفہ کی مرہونِ منت ہے—— صرف جہالت کی بنیاد پر ہی اقبال کی ''خلاقی'' اور اپج (Orignality) کے دعوے کیے جا سکتے ہیں۔ ایسے بے بنیادی دعوے اکثر مریدانِ باوفا اپنے پیرانِ باصفا کے ناموجود معجزات کے متعلق کیا کرتے ہیں''۔ ہم لوگ واقعی اقبال کے مرید ہیں وجہ وہی ہے جو اقبال نے رومی کا مرید ہونے کی بتائی ہے: نورِ قرآں درمیانِ سینہ اش۔ لیکن انگریز، جرمن اور فرانسیسی صاحبانِ علم تو اقبال کے مرید نہیں ہیں۔ فرانس کی لوس کلوڈ میتر نے یوسف ثانی جیسے محققین کے اندازِ نظر کو غلط اور کوتاہ بینی پر مبنی قرار دیا ہے۔ لوس کلوڈ میتر کی رائے ہے: ''اغیار کے افکار و تخیل کی گدائی رکیا تجھ کو نہیں اپنی خودی تک بھی رسائی! اقبال کا یہ دعویٰ محض نہیں کہ بلاشبہ وہ ذاتی اپج رکھنے والا مفکر (above all an original thinker) ہے۔ اپنے وسیع مطالعے اور وسیع تر

ثقافتی آفاق کے باوجود ان کے ہاں مستعار تصورات کی بازگشت نہیں سنائی دیتی لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ کوئی ادیب بھی ماضی اور حال کی فکری تحریکوں سے یکسر قطعِ تعلق بھی نہیں کر سکتا اور یوں مقامی اور غیر ملکی ادبیات سے اثر پذیری ناگزیر سی ہو جاتی ہے--- یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک شخص مسلمان ہو اور وہ قرآن مجید سے اثرات قبول نہ کرے--- علامہ اقبال قدم قدم پر قرآن مجید سے استفادہ کرتا ہے چنانچہ اس کے کلام میں آیات کے جو بار بار حوالے ملتے ہیں تو اس سے بھی یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال ہر ممکن طور پر پیغمبر ﷺ کی متعین کردہ صراطِ مستقیم سے انحراف نہیں چاہتے۔ قرآن مجیدے نے دو ٹوک الفاظ میں انسان کی انفرادیت کا اثبات کیا ہے--- اقبال کا تصورِ زمان بھی کتابِ مقدس سے مطابقت رکھتا ہے--- اقبال اور رومی نے تکمیلِ انسانیت کے لیے فوق البشر کی ایک اعلیٰ نسلِ انسانی کی پیش گوئی بھی کی ہے۔ ان دونوں کا نطشے کے برعکس اس پر بھی اتفاق ہے کہ یہ نسل طبقۂ اشراف پر مبنی نہیں ہوگی--- اقبال نے مغربی فکر سے برائے نام ہی اخذ کیا۔ بعض اوقات وہ اس کے قریب بھی آتا ہے لیکن جلد ہی اپنا راستہ تبدیل کر لیتا ہے۔ (دیکھیے Introduction to the thought of Iqbal، صفحات ۲۷ تا ۳۵)

۴۔ محمد حامد نے جبر و اختیار پر روشنی ڈالتے ہوئے ایک قابلِ توجہ واقعہ بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: ''جبر و اختیار کا مسئلہ ابتدائے آفرینش سے ہی انسانی ذہن کو مضطرب رکھتا رہا ہے۔ قرآنِ حکیم نے زندگی کے ان دونوں پہلوؤں جبر اور اختیار کی طرف اشارات کیے ہیں۔ سیّد الطاف حسین صاحب جو اقبال کے ملنے والوں میں سے تھے، لکھتے ہیں کہ ایک بار میں نے کہا ''ایک پریشانی ہے جسے رفع کرنا چاہتا ہوں--- نکلسن نے عربوں کی ادبی تاریخ میں قرآن شریف کی دو آیتوں کا انگریزی ترجمہ کر کے ثابت کیا ہے کہ ان کے معانی میں کامل تضاد ہے، ایک آیت کا مطلب ہے کہ انسان جو چاہے کرے اور دوسری کا یہ کہ سب کچھ خدا کے ہاتھ میں ہے--- فرمانے لگے ''جب نکلسن نے کتاب شائع کی تھی، تو میں نے اس کا مطالعہ کرنے کے بعد اسے لکھا تھا کہ یہ تضاد کی بکواس کیسی، جسے تم تضاد کہہ رہے ہو وہ حقائقِ زندگی کے عین مطابق ہے''۔ میں نے کہا ''ڈاکٹر صاحب! میں نہیں سمجھا کہ حقائقِ زندگی کے مطابق ہونے سے آپ کی کیا مراد ہے''۔ کہنے لگے ''کیا ہر انسان خود کو بعض لمحات میں مختارِ کامل اور بعض میں بالکل مجبور محسوس نہیں کرتا؟'' (افکارِ اقبال، صفحہ ۲۹)

۵۔ مطالعۂ اقبال کے نئے رخ، صفحہ ۲۶۵۔ اصل متن کے لیے دیکھیے، The sword and the

sceptre۔ صفحہ ۲۸۲

۶۔ اقبال ممدوح عالم، صفحہ ۱۴۸

۷۔ دیکھیے، The Sword and the Sceptre، صفحہ ۲۸۱

۸۔ Discources of Iqbal۔ صفحہ ۱۸۹

۹۔ Modern Islam in India، لندن ایڈیشن، صفحہ ۱۰۰

۱۰۔ Islam in Modern History۔ صفحہ ۶۹ (پاورقی)

۱۱۔ دیکھیے، ایڈیٹر "زمیندار" کے نام اقبال کا خط مورخہ ۲۴ جون ۱۹۲۳ء۔ مشمولہ "خطوط اقبال"/ کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم۔

۱۲۔ "پرجوش مسافر" (The Ardent Pilgrim) کے دیباچے میں اقبال سنگھ نے لکھا ہے:

It admits of various interpretations and offers something to everybody.

۱۳۔ کارڈف، برطانیہ سے جاری ہونے والے ایک رسالے میں "ایک متنازعہ شخصیت" کے عنوان سے محمد احمد جامی نے لکھا ہے کہ "اقبال کو جس وجہ سے اور بھی اہمیت حاصل ہوئی وہ تھی ان کی متضاد نظریات کی حامل شاعری جس کا حوالہ دے کر ہر شخص اپنا کام چلا سکتا ہے"۔ (لبرٹی۔ جنوری ۱۹۹۸ء، صفحہ ۲۶)

۱۴۔ احکام ترے حق ہیں، مگر اپنے مفسر تاویل سے قرآں کو بنا سکتے ہیں۔ پاژند (کلیات اقبال اردو، صفحہ ۳۱۲)

۱۵۔ کلام اقبال میں دو مرتبہ اقبال کے لیے مجموعۂ اضداد کی ترکیب استعمال ہوئی ہے۔ دونوں مرتبہ یہ ترکیب دوسروں نے اقبال کے لیے، الزامی شکل میں، استعمال کی ہے۔ "بانگِ درا" کی نظم "زہد اور رندی" میں ایک مولوی صاحب نے اقبال پر جہاں دوسرے الزامات عائد کیے ہیں وہاں یہ بھی کہا ہے کہ "مجموعۂ اضداد ہے اقبال نہیں ہے"۔ اقبال سنگھ نے "پرجوش مسافر" کے دیباچے میں لکھا ہے کہ اقبال نے یہ بات خود آگہی کے لمحوں میں کہی ہے۔ اقبال سنگھ کا یہ لکھنا اور اقبال کو "تضاد" کا حامل سمجھنا غلط فہمی ہے۔ اس ضمن میں پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ نظم ۱۹۰۳ء کی ہے اور اقبال ابھی مفکر اقبال کے مقام پر فائز نہیں ہوئے تھے لہذا فکری تضاد کا کوئی سوال نہیں ہے۔ نظم کے آخر میں

اقبال نے کہا ہے: ''اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے''۔ اس کے باوجود اقبال سنگھ نے ''مجموعۂ اضداد ہے اقبال نہیں ہے'' کو اقبال کی خود آگہی کے لمحے کی بات قرار دیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس مصرعے سے پہلے اور اس سے متصل مولوی صاحب یہ بھی کہتے ہیں کہ:

لیکن یہ سنا اپنے مریدوں سے ہے میں نے　　بے داغ ہے مانندِ سحر اس کی جوانی

اقبال سنگھ نے ''مجموعۂ اضداد'' کا اقبال پر اطلاق کیا ہے، ''لیکن بے داغ ہے مانند سحر اس کی جوانی'' کو نہ صرف نظر انداز کیا ہے بلکہ اپنی کتاب میں اقبال کی جوانی کو داغدار بنانے کی کوشش بھی کی ہے۔ تیسرا نکتہ یہ ہے کہ مولوی صاحب نے اقبال پر فکری تضاد کا الزام سرے سے عائد ہی نہیں کیا۔ پورا شعر یوں ہے:

مجموعۂ اضداد ہے اقبال نہیں ہے　　دل دفترِ حکمت ہے طبیعت خفقانی

شاعروں کی طبیعت میں روایتی طور پر وحشت ہوتی ہے۔ اس وحشت کے ساتھ، اس دور میں بھی، اقبال کا دل دفترِ حکمت ہے۔ اس میں فکری تضاد کہاں ہے؟ دوسری مرتبہ ''مجموعۂ اضداد'' کی ترکیب ''بانگِ درا'' کی نظم ''عاشقِ ہرجائی'' میں استعمال ہوئی ہے۔ نظم کا پہلا شعر ہے:

ہے عجب مجموعۂ اضداد اے اقبال! تو　　رونقِ ہنگامۂ محفل بھی ہے، تنہا بھی ہے

اقبال کس قسم کا مجموعۂ اضداد تھے، اس شعر سے اس کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ اقبال کی شخصیت نہ صرف جلوت و خلوت کی جامع تھی بلکہ عقل و عشق، ذکر و فکر، جلال و جمال، خبر و نظر، جدید و قدیم اور شرق و غرب کی جامع بھی تھی۔

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ اقبال نامہ، مرتبہ چراغ حسرت، صفحہ ۳۲

۱۸۔ دیکھیے، تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، صفحہ ۴۴۹

۱۹۔ Studies in Iqbal's thought and Art، مرتبہ ایم سعید شیخ، صفحہ ۳۲

۲۰۔ Modern Trends in Islam۔ صفحات ۱۰۳، ۱۰۲

۲۱۔ ایضاً

۲۲۔ یکم اپریل ۱۹۳۶ء کے شمارے میں ڈاکٹر تاثیر کا مضمون شائع ہوا جو اب ''اقبال کا فکر و فن'' میں شامل ہے۔ غلام محمد بٹ کا مضمون دو قسطوں میں یکم اور پندرہ جون کے شماروں میں ''اقبال کی

وحدتِ فکر" کے زیرِ عنوان چھپا—میکش کے جواب میں بشیر مخفی القادری کا مضمون بھی، "اقبال کے تضاد پر ایک نظر" دو قسطوں میں یکم اگست اور پندرہ اگست ۱۹۴۶ء کی اشاعتوں میں شامل ہے۔ میکش کا دوسرا مضمون ۱۵ ستمبر اور یکم اکتوبر ۱۹۴۶ء کے شماروں میں شائع ہوا۔ میکش نے ڈاکٹر تاثیر کے بعض جوابات سے اتفاق کیا۔

۲۳۔ نقدِ اقبال، صفحات (بالترتیب) ۲۷، ۲۳، ۲۳

۲۴۔ ایضاً

۲۵۔ ایضاً

۲۶۔ اقبال کا فکر و فن، صفحہ ۱۹۱

۲۷۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے، حرفِ اقبال، صفحات ۱۱۱، ۱۱۲

۲۸۔ "علامہ اقبال کی فکری وحدت یا تضاد" مشمولہ "آج کل"، مورخہ یکم اکتوبر ۱۹۴۶ء، صفحات ۳۹، ۴۸

۲۹۔ ایضاً

۳۰۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، اقبال—مسلم فکر کا ارتقاء، علیہ سیّد، صفحہ ۱۹

۳۱۔ اقبال کا فکر و فن، صفحہ ۱۹۴

۳۲۔ "آج کل"— مورخہ ۱۵ ستمبر ۱۹۴۶ء، صفحہ ۳۹

۳۳۔ نقدِ اقبال، صفحات ۲۲-۲۳، مذکورہ مثالوں میں عرفی اور بیدل سے متعلق اقبال کی رائے میں تبدیلی کا ذکر ہے۔ (نقدِ اقبال، صفحات ۲۱-۲۲)

۳۴۔ تنقید اور عملی تنقید، صفحات ۱۳۶، ۱۵۰

۳۵۔ بالِ جبریل کے حسبِ ذیل اشعار پاس پاس واقع ہیں:

وہ شئے کچھ اور ہے کہتے ہیں جانِ پاک جسے
یہ رنگ و نم، یہ لہو، آب و ناں کی ہے بیشی! (کلیاتِ) اقبال اردو، صفحہ ۳۲۲)

من کی دنیا؟ من کی دنیا سوز و مستی جذب و شوق
تن کی دنیا؟ تن کی دنیا سود و سودا مکر و فن (کلیاتِ اقبال اردو، صفحہ ۳۲۳)

دل کی آزادی شہنشاہی، شکم سامانِ موت
فیصلہ تیرا ترے ہاتھوں میں دل یا شکم؟ (کلیاتِ اقبال اردو، صفحہ ۳۲۵)

۳۶۔ کلیاتِ اقبال فارسی، صفحہ ۵۴۷۔ ان اشعار کے ترجمے کے لیے دیکھیے، کلیات اقبال فارسی: سلیس اردو ترجمہ، جلد اوّل، صفحہ ۱۱۰۳۔ ڈاکٹر عبدالمغنی روح و بدن، عقل و عشق اور فکر و عمل وغیرہ کو ترکیب اضداد کے بجائے اجزائے کل کا ارتباط قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''خود نظریۂ خودی کا تجزیہ کیا جائے تو اس میں فرد و جماعت، آزادی و ذمہ داری، انفس و آفاق، اطاعت و اختیار، تقدیر و تدبیر، فکر و عمل، قدیم و جدید، دین و دنیا، جلال و جمال، عقل و عشق، نزاکت و صلابت کا توازن اور سب سے بڑھ کر خدا و بندہ کا تعاون نمایاں ہے''۔ (اقبال کا نظریہ خودی، صفحہ ۵۴۲)

۳۷۔ ''آج کل''۔۔۔ دہلی، ستمبر ۱۹۵۴ء، صفحہ ۱۴

۳۸۔ مسعود حسین لکھتے ہیں کہ ''اپنے الٰہیاتی مفروضات سے قطع نظر وہ حقیقت بین تھے کہ یہی عینِ اسلام ہے--- اقبال ارتقائے حیات کو ''بندۂ مولا صفات'' سے آگے نہ لے جا سکے--- مگر تابِ گفتار کہتی ہے بس۔ یہ ''بس'' کا مقام مذہبی مفکرین کے ہاں ہمیشہ آتا ہے کیونکہ یہیں سے ایمان و ایقان کی سرحدیں شروع ہوتی ہیں''۔ یہاں مسعود حسین کا اعتراض دوسری نوعیت کا ہے۔ ان کے خیال میں اقبال کو ''بندہ مولا صفات'' سے آگے جانا چاہیے تھا۔ اقبال نے انسان کی منزل بہت دشوار مقرر کی ہے۔ اس کی طرف پیش رفت ہمیشہ جاری رہ سکتی ہے۔ اس کے باوجود بندے کا پوری طرح مولا صفات بننا ممکن نہیں کہ خدا تو انسان کا بھی خالق ہے۔ اس سے آگے خدا بننے کا کیا سوال ہے۔ انسان جس قدر آگے جا سکتا ہے اسے اقبال نے ''ارمغانِ حجاز'' کی آخری نظم کے آخری شعر میں ایک سوال کی شکل میں بیان کیا ہے:

اگر مقصودِ کل میں ہوں تو مجھ سے ماورا کیا ہے؟
مرے ہنگامہ ہائے نو بنو کی انتہا کیا ہے؟

۳۹۔ ''آج کل''۔ ستمبر ۱۹۵۴ء، صفحہ ۱۵

۴۰۔ ممکن ہے ڈاکٹر مسعود حسین کی نظر سے خطبہ علی گڑھ (۱۹۱۱ء) نہ گزرا ہو۔ اس میں اقبال نے لکھا ہے کہ ''فرد اس جماعت کی زندگی میں جس کے ساتھ اس کا تعلق ہے بمنزلہ ایک عارضی لمحہ کے ہے۔ اس کے خیالات، اس کی تمنائیں، اس کا طرز بود و ماند اس کے جملہ قوائے دماغی و جسمانی بلکہ اس کے ایام زندگانی کی تعداد تک اس جماعت کی ضروریات و حوائج کے سانچے میں ڈھلی ہوئی ہے''۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے، مقالاتِ اقبال، صفحات ۱۵۶-۱۵۷) ''شمع اور شاعر'' میں بھی جماعت

کی اہمیت پر زور دیا ہے:

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں　　موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

"جوابِ شکوہ" میں خدا کی زبان سے کہا ہے کہ:

قوم مذہب سے ہے مذہب جو نہیں، تم بھی نہیں
جذبِ باہم جو نہیں، محفلِ انجم بھی نہیں

"رموزِ بے خودی" کا پہلا شعر ہے:

فرد ربطِ جماعت رحمت است　　جوہر اُو را کمال از ملت است

پوری مثنوی بے خودی کے زمزموں پر مشتمل ہے۔ انہیں خانہ پری کیسے قرار دیا جا سکتا ہے؟ اقبال کی نظم و نثر میں ان زمزموں کی گونج مسلسل سنائی دیتی ہے۔

۴۱۔ "آج کل"۔ ستمبر ۱۹۵۴ء، صفحہ ۱۶

۴۲۔ دیکھیے، جاوید نامہ کی نظم "اشتراک و ملوکیت"

۴۳۔ ترقی پسند ادب، صفحات ۱۱۳، ۱۱۴۔ واضح رہے کہ سامراج دشمنی اور اسلامی نشاۃِ ثانیہ میں کوئی تضاد نہیں۔

۴۴۔ "اقبال شناسی" میں لکھتے ہیں کہ "شاعرِ مشرق کی فکر میں بہت سے تضادات ہیں جو ان کے عہد کی دین ہیں۔ ان تضادات سے اقبال کی عظمت اور اہمیت میں کمی نہیں ہوئی۔ اس قسم کے تضادات طالطائی کے ہاں بھی ملتے ہیں۔ اور اقبال کے عظیم ہم عصروں کے یہاں بھی عام ہیں"۔ (صفحہ ۱۲)

۴۵۔ اقبال شناسی، صفحہ ۴۳،

۴۶۔ دیکھیے "اقبال" از فیض، صفحہ ۴۷

۴۷۔ اقبال ایک شاعر، صفحات ۱۴۰ تا ۱۴۲

۴۸۔ اقبال اور قرآن، صفحہ ۱۰۴۳

۴۹۔ اقبال اور اسلام میں اصولِ حرکت، مشمولہ "اقبال"۔ جولائی ۱۹۸۸ء، صفحات ۵۲ تا ۵۵

۵۰۔ اصل متن کے لیے دیکھیے، انگریزی خطبات: ایم سعید شیخ ایڈیشن، صفحہ ۲

۵۱۔ اقبال کہتے ہیں: عطلے بہم رساں کہ ادب خوردۂ دل است (کلیاتِ اقبال فارسی، صفحہ ۳۷۷) نیز: عشق را بازیر کی آمیزدہ (ایضاً، صفحہ ۶۵۳)

۵۲۔ بالِ جبریل کی ایک غزل میں اقبال کہتے ہیں:

تازہ پھر دانشِ حاضر نے کیا سحرِ قدیم　　گذر اس عہد میں ممکن نہیں بے چوبِ کلیم
مردِ درویش کا سرمایہ ہے آزادی و مرگ　　ہے کسی اور کی خاطر یہ نصابِ زر و سیم!
(کلیاتِ اقبال اردو، صفحات ۳۵۲-۳۵۳)

۵۳۔ مقالاتِ اقبال، صفحات ۷۹-۸۰

۵۴۔ وحید عشرت لکھتے ہیں "اقبال کے شعر میں وجدانی اور جذبی پہلو اس لیے بھی نمایاں ہے کہ وجدانی تاثرات اور جذبات کا اظہار شاعری کا خاصا ہے۔ شاعری فلسفیانہ منطقی استدلال کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ اس طرح نثر اگر وجدانی تاثرات اور جذبات سے علو ہو تو وہ خود شاعری بن جاتی ہے اور اس میں عقل، استدلال اور تفکر کا عنصر غائب ہو جاتا ہے"۔ ("اقبال" جولائی ۱۹۸۸ء، صفحہ ۵۵)

۵۵۔ مذکورہ اشعار حسب ذیل ہیں:
خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں
ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں　　(کلیاتِ اقبال اردو، صفحہ ۳۳۹)
خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ!
سکھائی عشق نے مجھ کو حدیثِ رندانہ!

۵۶۔ تجزیہ تشکیلِ الٰہیاتِ اقبال، صفحہ ۹۰

۵۷۔ "افکار"۔ کراچی، نومبر ۱۹۷۸ء، صفحہ ۲۱

۵۸۔ فکرِ اقبال۔ مقالات حیدر آباد سیمینار، صفحہ ۱۵۳

۵۹۔ دیکھیے، حوالہ ۱۲

۶۰۔ فکرِ اقبال۔ مقالات حیدر آباد، سیمینار، صفحات ۱۵۱-۱۵۲

۶۱۔ اقبال اور مغرب، مرتبہ آل احمد سرور، صفحہ ۱۹۰

۶۲۔ پروفیسر محمد انور صادق لکھتے ہیں کہ اقبال الرجال قوامون علی النساء کے حوالے سے ایک مقام پر کہتے ہیں کہ "میں مرد اور عورت کی مساواتِ مطلق کا قائل نہیں ہو سکتا" جبکہ دوسرے مقام پر اسی آیت کی روشنی میں مساوات ثابت کی ہے۔ (دیکھیے، اقبال ۸۴، صفحہ ۲۸۰) پروفیسر موصوف کو مغالطہ ہوا ہے۔ عورت اور مرد میں فطری فرق ہے۔ مذکورہ آیت کا یہی مفہوم ہے اور اسی وجہ سے اقبال دونوں کی مساواتِ مطلق کے قائل نہیں۔ فضیلت میں مساوات کو مانتے ہیں۔ اس ضمن میں مزید دیکھیے،

''اقبال اور جدید و قدیم کی کشمکش''۔ مشمولہ ''فکر و نظر'' مارچ ۲۰۰۰ء۔

۶۳۔ مطالعۂ اقبال، اقبال سیمینار منعقدہ لکھنو، صفحہ ۱۲۴

۶۴۔ Thus Spoke Firaq۔ صفحہ ۷۲

۶۵۔ ''آج کل''۔ دہلی، ستمبر ۱۹۵۴ء، صفحات ۱۶-۱۷

۶۶۔ فکرِ اقبال، مقالات۔ مقالات، حیدر آباد سیمینار، صفحہ ۱۵۴

۶۷۔ وطنی قوم پرستی (Nationalism) اور حب الوطنی (Patriotism) کا فرق واضح ہے۔ فراق نے حب الوطنی کا لفظ وطنی قوم پرستی کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ ایک مرتبہ اقبال نے بھی ایسا کیا تھا۔ (دیکھیے، Stray Reflections۔ صفحہ ۴۱) فراق نے کہا ہے کہ محب وطن اقبال (یعنی ہندی قوم پرست اقبال) کا کلی طور پر خاتمہ ہو گیا تھا اور پہلا اقبال دفن ہو گیا تھا۔ (فراق نے کہا: صفحہ ۷۳) جب پہلا ہندی قوم پرست اقبال، فراق کے الفاظ میں محب وطن اقبال (۱۹۰۶ء میں) دفن ہو گیا تھا اور بعد کا اقبال صرف محبّ اسلام تھا تو منقسم شخصیت و فکر کا کیا سوال باقی رہ جاتا ہے۔ فراق کے اپنے بیان میں تضاد نمایاں ہے۔

۶۸۔ افکار۔ کراچی، نومبر ۱۹۷۸ء، صفحہ ۲۰

۶۹۔ تفصیل اور جائزے کے لیے: ''اقبال دشمنی ایک مطالعہ''۔ صفحات ۲۵۸ تا ۲۶۰

۷۰۔ مطالعہ اقبال، مقالات اقبال سیمینار، منعقدہ لکھنو، صفحہ ۱۲۲

۷۲۔ شمس الرحمٰن فاروقی نے اقبال سیمینار سرینگر منعقدہ ۱۹۷۸ء کے دوران کہا کہ ''اقبال کے ہاں تضاد جو ہے اور شاید ہمیشہ رہے گا وہ Islamic Philology کا ہے۔ ایک طرف یہ بات ہے کہ غربت اچھی ہے اور دوسری طرف یہ بات کہ تم خدا سے ڈرو تمھیں خوشی ملے گی۔ ایک طرف تو اقبال کے سامنے اسلامی فقر ہے اور دوسری طرف یہ بات کہ اگر تم اسلام پر عمل کرو تو تم وارث اور مالک ہو''۔ (اقبال اور مغرب، صفحہ ۲۰۴) ان جملوں سے مصنوعی تضاد پیدا کیا گیا ہے۔ فاروقی نے اسلام اور اقبال دونوں کی ناقص ترجمانی کی ہے۔ اسلام اور اقبال کے نقطہ نظر سے غریبی کی حالت میں دستِ سوال دراز نہ کرنے کا نام ''فقر'' ہے۔ اچھا فقر ہے نہ کہ غربت۔ مسلمان حرام ذرائع سے مال نہیں بنا سکتا لیکن حلال ذرائع سے جتنی چاہے دولت کما سکتا ہے۔ اسے اللہ نے اپنا فضل قرار دیا ہے۔ مسلمان وارث اور مالک بن کر شاہی نہیں کرتا۔ بندگی کے مقام پر رہتا ہے۔ یہ بھی

فقر ہے۔ اس کے نزدیک اہمیت غریبی امیری کی نہیں، اعلیٰ کردار کی ہے۔ مسلمان کا کردار یہ ہے کہ وہ وارث و حکمران بن کر سلطانی و فقر کو جمع کرتا ہے:

آہ و مردانِ حق! وہ عربی شہسوار — حامل "خلقِ عظیم"، صاحب صدق و یقیں
جنکی حکومت سے ہے فاش یہ رمزِ غریب — سلطنتِ اہلِ دل فقر ہے، شاہی نہیں!

(کلیاتِ اقبال اردو، صفحہ ۳۹۰)

مسلماں فقر و سلطانی بہم کرد — ضمیرش باقی و فانی بہم کرد
ولیکن الاماں از عصرِ حاضر — کہ سلطانی بہ شیطانی بہم کرد

۷۲۔ Modern Islam in India۔ لندن ایڈیشن، صفحات ۱۲۵، ۱۳۷

۷۳۔ دیکھیے، ضربِ کلیم، افتتاحی نظم۔ سمتھ کی منطق کے مطابق رسمِ اذاں اور اس رسم کے حامل بیکار ہیں، لہذا اس رسم اور رسمی امت کو چھوڑ کر اقبال کو اپنا مخاطب غیر مسلموں کو بنانا چاہیے جو "حقیقی مسلماں" ہیں، حالانکہ اذان میں روحِ بلال وہی لا سکتے ہیں جو اذان دیتے ہیں، نہ وہ کہ جو سرے سے اس کے قائل ہی نہیں ہیں۔

۷۴۔ وہی سجدہ ہے لائقِ اہتمام — کہ ہو جس سے ہر سجدہ تجھ پر حرام (ساقی نامہ۔ بالِ جبریل)

۷۵۔ کانٹ ویل سمتھ کی جانب داری کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ ۱۹۴۷ء کے قتلِ عام کی ذمہ داری مسلمانوں پر اور اقبال کے تصورِ عشق پر عائد کی ہے۔ (Islam in Modern History۔ صفحہ ۹۵) غیر متعصب صاحبانِ علم سے قطع نظر اشتراکیوں، مستشرقین اور ہندوؤں وغیرہ کے نزدیک فکرِ اقبال مستعار ہے اور اس میں تضاد ہے، پروفیسر رالف رسل نے اپنے خطبے "اقبال اور اس کا پیغام" کی تان اس بات پر توڑی ہے کہ "اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے" اور "خود آگہی کی یہ کمی ہی غالباً ان ابہامات اور تضادات کی ذمہ دار ہے"۔ رسل نے اقبال کا ۱۹۰۳ء کا مصرعہ نقل کیا۔ تب اقبال خود بگاہ نہیں تھے۔ خود آگہی کی منزل پر وہ ادراکِ خودی کے ساتھ پہنچے۔ فاسٹر نے لکھا ہے "کم از کم ایک بات تو ہے کہ اقبال کے ہاں ابہام اور دھندلاہٹ نہیں ملتی"۔ (اقبال ممدوحِ عالم، صفحہ ۱۴۹) خود آگہی اقبال کا نمایاں وصف تھا: جہانے را دگرگوں کرد یک مردے خود آگاہے! (کلیاتِ اقبال فارسی، صفحہ ۴۹۲) اقبال سنگھ کا ایک مضمون (Mohammad Iqbal: A Study in paradox) رفعت حسن کے مرتب کردہ مجموعے (The Sword and the sceptre)

میں شامل ہے۔ ابتداء میں تضاد اقبال کے بڑے دعوے ہیں۔ قاری توقع کرتا ہے کہ اقبال کے پرزے اڑیں گے لیکن کوئی تماشا نہیں ہوتا۔

۷۶۔ چارلس جے سائکس (J.Sykes) کی کتاب A Nation of Victims/ The Decay in American Character اس ضمن میں ایک اہم دستاویز ہے جس میں ان جرائم کی تفصیل مستند حوالوں کے ساتھ درج کی گئی ہے۔ یہ کتاب ۱۹۹۲ء میں شائع ہوئی ہے۔ ابواب کے عنوانات ہی چشم کشا ہیں۔ The persuite of happiness کی تفصیلات اس شعر کی آئینہ دار ہیں:

ڈھونڈ رہا ہے فرنگ عیشِ جہاں کا دوام
وائے تمنائے خام! وائے تمنائے خام! (بال جبریل، صفحہ ۹۰)

چند اور ابواب کے عنوانات دیکھیے:

Are we all sick?

The sexual Nightmare

The Racial Nightmare

Wrong Questions, Wrong Answers/A

Question of conduct.

☆☆☆