تاریخیت کے تناظر میں خطوطِ اقبال کا تحقیقی جائزہ اور عہدِ حاضر میں اس کی اہمیت

مقالہ برائے ایم۔فل (اردو)

مقالہ نگار:

روبینہ کوثر

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

ستمبر 2023ء

تاریخیت کے تناظر میں خطوطِ اقبال کا تحقیقی جائزہ اور عہدِ حاضر میں اس کی اہمیت

مقالہ نگار:

روبینہ کوثر

یہ مقالہ

ایم فل (اردو)

کی ڈگری کی جزوی تکمیل کے لیے پیش کیا گیا

فیکلٹی آف لینگویجز

اردو زبان و ادب

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

ستمبر 2023ء

مقالے کے دفاع اور منظوری کا فارم

زیرِ دستخطی تصدیق کرتے ہیں کہ انھوں نے مندرجہ ذیل مقالہ پڑھا اور مقالے کے دفاع کو جانچا ہے، وہ مجموعی طور پر امتحانی کارکردگی سے مطمئن ہیں اور فیکلٹی آف لینگویجز کو اس مقالے کی منظوری کی سفارش کرتے ہیں۔

مقالے کا عنوان: تاریخیت کے تناظر میں خطوطِ اقبال کا تحقیقی جائزہ اور عہدِ حاضر میں اس کی اہمیت

مقالہ نگار: (روبینہ کوثر) رجسٹریشن نمبر: 31 MPhil/Urdu F-20

(ماسٹر آف فلاسفی)

شعبہ: (اردو زبان و ادب)

(ڈاکٹر نازیہ یونس) ----------------

نگران مقالہ

(پروفیسر ڈاکٹر جمیل اصغر جامی) ----------------

ڈین فیکلٹی آف لینگویجز

(تاریخ)----------------

اقرارنامہ

میں، روبینہ کوثر حلفاً بیان کرتی ہوں کہ اس مقالے میں پیش کیا گیا کام میرا ذاتی ہے اور نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز اسلام آباد کے ایم فل سکالر کی حیثیت سے ڈاکٹر نازیہ یونس کی نگرانی میں مکمل کیا ہے۔ میں نے یہ کام کسی اور یونیورسٹی یا ادارے میں ڈگری کے حصول کے لیے پیش نہیں کیا ہے اور نہ آئندہ کروں گی۔

روبینہ کوثر

مقالہ نگار

نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد

ستمبر 2023ء

فہرست ابواب

عنوان	صفحہ
نمبر	
مقالہ کے دفاع کی منظوری کا فارم	iii
اقرار نامہ	iv
فہرست ابواب	v
اظہارِ تشکر	viii
Abstract	x

باب اول: موضوعِ تحقیق کا تعارف اور بنیادی مباحث

الف۔ تمہید	1
1-موضوع کا تعارف	2
2- بیانِ مسئلہ	3
3- مقاصدِ تحقیق	4
4- تحقیقی سوالات	4
5- نظری دائرہ کار	4
6- تحقیقی طریقہ ءکار	6
7- مجوزہ موضوع پر ما قبل تحقیق	6
8- تحدید	7
9۔ پس منظری مطالعہ	7
10- تحقیق کی اہمیت	12

ب۔ تاریخیت کے بنیادی مباحث 11

1-تاریخ: تاریخیت، پس منظر، ارتقا اور دائرہ کار 11

2-اُردو تنقید میں تاریخیت کا اطلاق 28

3-"اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال" کا تعارف 31

4-عہدِ حاضر میں خطوطِ اقبال کے تاریخی مطالعے کی اہمیت 34

حوالہ جات 38

باب دوم: خطوطِ اقبال کا تاریخی و سیاسی مطالعہ 42

الف۔ تاریخیت کا تاریخی اور سیاسی تناظر 43

ب۔ خطوطِ اقبال کا تاریخی اور سیاسی مطالعہ 46

1۔اقبال کا تاریخی اور سیاسی شعور 52

2۔اقبال کی عملی سیاست کی تاریخی اہمیت 63

3۔ تحریکِ خلافت اور اقبال کا سیاسی موقف 66

4۔سائمن کمیشن اور اقبال کی سیاسی بصیرت 69

ج-عہدِ حاضر میں اقبال کے تاریخی و سیاسی شعور کے مطالعے کی اہمیت 74

حوالہ جات 77

باب سوم: "خطوطِ اقبال کا ثقافتی مطالعہ 81

الف۔ تاریخیت کا ثقافتی تناظر 82

ب۔ ثقافتی اظہارات 93

ج- تاریخیت کے تناظر میں "اقبال نامہ "کا ثقافتی مطالعہ 104

د-عہدِ حاضر میں خطوطِ اقبال کے ثقافتی مطالعے کی اہمیت 114

حوالہ جات 117

باب چہارم: "خطوطِ اقبال کا سماجی مطالعہ 120

الف۔ تاریخیت کا سماجی تناظر 121

ب۔ خطوط کا سماجی مطالعہ 128

1۔ ہندو معاشرت 138

2۔ مسلم معاشرت 142

3۔ انگریزی معاشرت 147

ج۔عہدِ حاضر میں خطوطِ اقبال کے سماجی مطالعے کی اہمیت 150

حوالہ جات 153

باب پنجم: ماحصل 156

الف۔ تحقیقی نتائج 173

ب۔ سفارشات 174

ج۔ کتابیات 174

اظہارِ تشکر

خدا کا کروڑ ہا شکر بجالاتی ہوں جس نے اپنی مہربانی سے اقبال جیسی بزرگ ہستی پر کام کرنے کی توفیق دی اور اس مقالے کو پایہ تکمیل تک پہنچانے میں قدم قدم پر میری مدد کی۔ تحقیق کا موضوع "تاریخیت کے تناظر میں خطوطِ اقبال کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ اور عہدِ حاضر میں اس کی اہمیت" اقبال کے خطوط کا تاریخیت کے تناظر میں جائزہ لینے سے معلوم ہوا ہے کہ اقبال کی شاعری کی طرح اقبال کی فکر کے بہت سے بنیادی نظریات ان کے خطوط میں بھی موجود ہیں۔ اقبال کی سیاسی بصیرت، سماج کے متعلق ان کا رویہ اور ثقافت سے متعلق ان کے نظریات کو سمجھنے کے لیے ان کے خطوط بہترین ماخذ ہیں۔ اقبال کی فکر کو مکمل طور پر سمجھنے کے لیے خطوطِ اقبال کا مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ اقبال کی سوانح عمری تو خطوط کے بغیر مکمل ہو ہی نہیں سکتی۔ اس تحقیق کو چار ابواب میں مکمل کیا گیا۔ پہلا باب تاریخیت کے بنیادی مباحث اور اقبال نامہ کے تعارف کا احاطہ کرتا ہے ۔باب دوم خطوط اقبال کا تاریخی وسیاسی مطالعہ پر مشتمل ہے۔ سوم باب میں خطوط اقبال کے ے ثقافتی پہلوؤں کا جائزہ لیا گیا ہے۔ باب چہارم خطوط اقبال کے سماجی مطالعہ کی وضاحت کرتا ہے۔ آخر میں نتائج وسفارشات درج ہیں جو دوران مطالعہ سامنے آئیں ہیں۔ زیر نظر مقالہ جب اپنے ابتدائی مراحل میں ہی تھا تو شعبے کے تمام اساتذہ نے میری حوصلہ افزائی کی۔ خاص طور پر ڈاکٹر فوزیہ اسلم صاحبہ جنہوں نے نہایت جانفشانی کے ساتھ خاکہ کی تیاری میں میری رہنمائی کی، جس کی بدولت یہ تحقیق اپنے اختتام تک پہنچی۔ تحقیق کے اس سفر میں میری رہنمائی کرنے والے تمام اساتذہ اکرام کی دل کی گہرائیوں سے شاکر ہوں۔ جن میں ڈاکٹر عابد سیال صاحب، ڈاکٹر نعیم مظہر صاحب، ڈاکٹر محمود الحسن صاحب، ڈاکٹر بشریٰ صاحبہ، ڈاکٹر صائمہ نذیر صاحبہ، ڈاکٹر ارشاد بیگم صاحبہ، ڈاکٹر صنوبر الطاف صاحبہ، سوشل سائنسز کے ڈین جناب پروفیسر ڈاکٹر جمیل اصغر جامی صاحب کی بھی نہایت شکر گزار ہوں جنھوں نے میرے موضوع کو سراہتے ہوئے میری ہمت بندھائی۔

بالخصوص شکریہ کی حقدار میرے تحقیقی سفر کی رہنماڈاکٹر نازیہ یونس صاحبہ جنھوں نے قدم بہ قدم میری مدد کی جہاں جہاں یہ سفر کٹھن محسوس ہوا ان کی کمال شفقت و مہربانی کی بدولت مجھے آسانی میسر آئی۔ تحقیق کے سفر میں میری فیملی، میری ماں جو اس پورے سفر میں دعاؤں کی سوغاتیں لیے میرے ساتھ ساتھ رہیں۔ میرے شوہر ڈاکٹر طارق جاوید بھی ستائش کے حق دار ہیں کہ انھوں نے مجھ پر آنے والے ہر مشکل وقت میں میرا ساتھ دیا اور مزید آگے بڑھنے کے لیے حوصلہ افزائی بھی کی۔

روبینہ کوثر

مقالہ نگار

24/اگست 2023ء

ABSTRACT.

This research has been done to critically evaluate “Iqbal Nama”. In this study, Iqbal’s letter which were compiled in two volumes by Shaikh Atta Ullah have been criticaly evaluated. Iqbal's letters have not been examined in the context of historicism before. Historicism is theory that deals with the cultural and social phenomena by the history. Iqbal’s letters have been understood keeping in view the selected elements of historicism, culture, history, and sociology. By studying Iqbal's letters, not only the Pakistan’s movement but also the important situations and events of Iqbal's life have been disclosed. A glimpse of the historical, political, economic, social and cultural conditions of Iqbal's era can be found in his letters. These letters have such diversity of topics that they can be studied in different ways. It is clear from his letters that he played a very important role in the politics of the Indian sub-continent and not only gave a concept of a separate state for the Muslims but also made practical efforts to fulfill it and by writing letters to the Quaid-e-Azam continuously، activating the Muslim League. Iqbal's services to the society cannot be ignored. He awakened the Muslims of the subcontinent from their sleep through his prose and poetry. Ideas of Iqbal were also brought forth openly and according to them, Muslim culture is the best culture. In this research mix methodology have been used. During the research, help was taken about historical research and documentary research methodology. This study finds out many new ideas to overcome the current issues of Muslim Umma.

باب اوّل

موضوعِ تحقیق کا تعارف اور بنیادی مباحث

باب اول

موضوعِ تحقیق کا تعارف اور بنیادی مباحث

موضوع کا تعارف

موضوع "تاریخیت کے تناظر میں خطوطِ اقبال کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ اور عہدِ حاضر میں اس کی اہمیت" میں علامہ اقبال کے خطوط کو تاریخیت کے تناظر میں جانچا گیا۔ علامہ اقبال کے خطوط کے اندر اس قدر متنوع موضوعات ہیں کہ ان کا مطالعہ مختلف جہات میں کیا جا سکتا ہے۔ علامہ اقبال کے خطوط کا مجموعہ "اقبال نامہ" جو کہ شیخ عطاء اللہ نے مرتب کیا جس کی پہلی جلد 1945ء اور دوسری 1951ء میں شائع ہوئی، ان دونوں جلدوں کا تاریخیت کے حوالے سے جائزہ اس دور کی ثقافت اور سماج کی بہترین عکاسی کرتا ہے۔ اس کے مطالعے سے اقبال کے اکتسابِ فیض اور معاشرتی روابط کی تفصیلات فراہم ہوئیں۔ اقبال کی نجی زندگی اور اخلاق و اطوار کے مطالعے کے ساتھ ساتھ معاشرت کی عکاسی بھی ممکن ہوئی۔ مسلم اور غیر مسلم کے ساتھ اقبال کے برتاؤ کی صورت سامنے آئی۔ خطوط اقبال کی اہمیت سے متعلق 18 نومبر 2021ء میں اسلامیہ یونیورسٹی بہاول پور میں منعقد ہونے والی بین الاقوامی اقبال کانفرنس میں ڈاکٹر شفیق احمد نے فرمایا کہ علامہ اقبال کی اغلاط سے پاک ایک مستند اور مکمل سوانح عمری کی ضرورت ہنوز باقی ہے اور یہ اسی صورت ممکن ہے جب اقبال کے خطوط کو پیشِ نظر رکھا جائے گا۔ فقط ڈاکٹر شفیق احمد پر ہی موقوف نہیں بہت سے ماہرینِ اقبال خطوط کی اہمیت پر توجہ دے رہے ہیں۔ اقبال کے خطوط کی اہمیت کے پیشِ نظر اس تحقیق میں تاریخیت کے پیرائے میں اقبال کے خطوط کا جائزہ لیا گیا۔ تاریخیت اک ایسی تھیوری ہے جس نے خطوطِ اقبال کا جائزہ لے کر ان کے محرکات تلاش کئے اور خطوط کی اہمیت اور فکرِ اقبال کی پرتوں کو تہ در تہ کھولا۔ پروفیسر خلیل الرب لکھتے ہیں کہ تاریخ کو اس کے سماجی، تہذیبی اور ثقافتی پس منظر کے بغیر سمجھنا ناممکن ہے۔ گزرے ہوئے واقعات کا مطالعہ ان کے نشانات اور باقیات کے حوالے سے کیا جاتا ہے جنھیں انسان نے اس جہانِ رنگ و بو میں بطور ورثہ چھوڑا ہے۔[(1)] پروفیسر خلیل الرب کے مطابق کسی بھی فن پارے کی بہتر

تفہیم کے لیے اس فن پارے کے عہد اور اس کے پسِ منظر میں جھانکنا ضروری ہے۔ گوپی چند نارنگ اپنے مضمون "تاریخیت اور نئی تاریخیت ادبی تھیوری کا ایک اہم مسئلہ" میں کہتے ہیں کہ ادب نہ صرف ثقافت کی پیداوار ہے بلکہ ثقافت کا اظہار بھی ہے اور ثقافت کو متعین بھی کرتا ہے۔ اپنی اس بات کی وضاحت میں لکھتے ہیں کہ شیکسپئیر کا نام سنتے ہی ہمارے سامنے برطانوی کلچر آجاتا ہے اور غالب کا نام سنتے ہی مغلیہ کلچر، کالی داس ہندی سماج کا استعارہ ہے اور دانتے اطالوی کا، گوئٹے جرمن کلچر کی نمائندگی کرتا ہے اور حافظ ایرانی کلچر کی، لہٰذا متذکرہ نام ور لوگوں کی صحیح خدمات کا اندازہ انھیں کے سماج میں رہ کر لگایا جاسکتا ہے۔[(2)] ان کے فکر و فن کی بہتر تفہیم انھی کے سماج کو پیشِ نظر رکھ کر ممکن ہوگی۔ تاریخیت کے تناظر میں فن پاروں کا مطالعہ اس لیے ناگزیر ہے کہ اس کے ذریعے انسانوں کے درمیان ان کے سماجی، معاشی اور تہذیبی رشتوں کی نوعیت کو پرکھا جائے۔ معاشروں میں انسانی اعمال کے نتیجے میں آنے والی تبدیلیوں، ردِ عمل اور نتائج و اثرات کا جائزہ لیا جاسکتا ہے۔ تاریخی واقعات کو محض قرآت اور قصہ خوانی تک محدود نہ کیا جائے بلکہ اس میں عہد کی روح، حکمتِ عملی اور تمام داخلی و خارجی عناصر کا مطالعہ کیا جائے۔ زیرِ نظر موضوع میں اسی بات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اقبال کے خطوط کا مطالعہ اس طرح سے کیا گیا ہے کہ اس دور کی معاشرت، تاریخ اور ثقافت کی ایک عمدہ تصویر نمایاں ہو سکے اور اس تصویر میں اقبال کی بنیادی فکر کو نہ صرف بہ احسن سمجھا جاسکے بلکہ اقبال کی فکر سے استفادہ کرتے ہوئے عہدِ حاضر میں درپیش مسائل سے نمٹا جاسکے۔

بیانِ مسئلہ:(Statement of Problem)

علامہ اقبال کے خطوط میں ان کے عہد کے تاریخی، سیاسی، سماجی اور ثقافتی حالات کی اک نمایاں جھلک ملتی ہے لیکن تاحال ان کے خطوط (اقبال نامہ) کا جائزہ سیاسی، سماجی اور ثقافتی تناظر میں نہیں لیا گیا۔ اقبال کے خطوط کا جائزہ کیسے لیا جائے کہ ان کے خطوط میں مذکور ان کے عہد کے تاریخی، سیاسی، سماجی اور ثقافتی حالات

سامنے آ جائیں، اس کے لیے تنقیدی تھیوری تاریخیت کو برئے کار لایا گیا۔ علامہ اقبال نے اپنے عہد کا جو اثر قبول کیا اس کا اظہار ان کے خطوط میں پنہاں ہے جسے تاریخیت کا پیمانہ استعمال کرتے ہوئے منظرِ عام پر لایا گیا۔

مقاصدِ تحقیق:(Objectives of the Study)

- خطوطِ اقبال کی تاریخیت کے حوالے سے تفہیم کرنا
- خطوط کی روشنی میں اقبال کے عہد کی ثقافت کا مطالعہ کرنا
- خطوطِ اقبال کی روشنی میں، تاریخ اور سماج کا مطالعہ کرنا

تحقیقی سوالات:(Research Questions)

زیرِ نظر تحقیق میں درج ذیل سوالات پیشِ نظر رہے۔

1۔ عہدِ حاضر میں تاریخت کے تناظر میں خطوطِ اقبال کی تفہیم کیوں ضروری ہے؟

2۔ اقبال اپنے عہد کی ثقافت سے کتنا متاثر تھے اور اس کا اظہار ان کے خطوط میں کس حد تک ملتا ہے؟

3۔ اقبال کے خطوط کس طرح اپنے عہد کی تاریخ اور سماج کو پیش کرتے ہیں؟ نیز اقبال کے عہد اور عہدِ حاضر میں درپیش مسائل کے سلسلے میں فکرِ اقبال کہاں تک راہنمائی کرتی ہے؟

نظری دائرہ کار:(Theoretical Frame Work)

علامہ اقبال بین الاقوامی شہرت کے حامل ہیں۔ انھوں نے اپنی نظم و نثر کے زریعے اپنے عہد کی نا انصافیوں اور سیاسی ابتری کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔ اپنی نظم و نثر کے ذریعے سے نہ صرف برصغیر پاک وہند بلکہ پوری امتِ مسلمہ کے سماجی و معاشرتی حالات بیان کیے بلکہ امتِ مسلمہ کی صحیح سمت میں راہنمائی

بھی کی۔ علامہ اقبال کے خطوط میں برصغیر کے حالات وواقعات اور اس عہد کی تاریخ پنہاں ہے۔ یہ مقالہ ان خطوط کو تاریخیت کے پیرائے میں پرکھتے ہوئے خطوط کے ذریعے سے اس عہد کی تاریخ، سماجیات اور ثقافت کو منظر عام پر لایا ہے۔ اب سوال یہ کہ تاریخیت کیا ہے؟ اور یہ کن معنوں میں مستعمل ہے؟ "تاریخیت" لفظ "تاریخ" سے مشتق ہے جس کا انگریزی ترجمہ Historicism ہے۔ تاریخیت Hermeneutics طریقہ مطالعہ ہے جس کی مدد سے متون کی تفہیم ممکن بنائی جاتی ہے۔ بہ الفاظِ دیگر "تاریخیت" سے مراد تاریخ کو برتنا، سمجھنا اور پرکھنا یعنی ماضی کے تمام وسائل کو بروئے کار لاتے ہوئے کسی بھی واقعے یا فن پارے کی تفہیم اس کے عہد کے سیاسی، سماجی اور ثقافتی پس منظر میں تلاش کرنا۔ اس سلسلے میں انجم الطاف لکھتے ہیں کہ تاریخیت اپنی فطرت میں تاریخ نہیں ہے اور نہ ہی تاریخی واقعات کا بیان ہے بلکہ یہ تاریخ پڑھنے، پڑھانے اور سمجھنے سمجھانے کے اُصول و قوائد کو محتوی ہے۔ اس طرح بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ تاریخ کی مطالعاتی حکمتِ عملیوں پر دال ہے۔ غرض تاریخیت، تاریخ کی تفہیم اور اس کی تعبیر کا ایک پیراڈائم ہے جو مخصوص زمانی اور مکانی تناظر میں واقعات کو پیش کرتی ہے۔[3] تاریخیت کی اصطلاح سب سے پہلے جرمن فلاسفر کارل ولیم فریڈرک شلیگل (Karl Wilhelm Friedrich Von Schlegel,1772-1829) نے اٹھارویں صدی کے آخر میں اپنی کتاب "The Philosophy of History" میں استعمال کی۔ شلیگل نے اس اصطلاح کا استعمال ایسے فلسفے کے لیے کیا ہے جو مطالعہ میں تاریخ کی اہمیت پر اصرار کرتا ہے۔ تاریخیت کے عناصر شلیگل سے بھی پہلے فرانسیسی مضمون نگار مائیکل ڈی مونٹین (Michel de Montaigne, 1533-1592) اور اٹلی کے فلاسفر (G.B. Vico(1668-1744 کی تحریروں میں پائے گئے لیکن ان عناصر کو مزید واضح اور منظم کر کے شلیگل نے پیش کیا۔ شلیگل کے بعد مورخ فریڈرک ہیگل نے اس کو مزید فصاحت کے ساتھ بیان کیا۔ ہیگل کے مطابق کوئی بھی انسانی معاشرہ اور تمام انسانی سرگرمیاں، سائنس، آرٹ یا فلاسفی اس معاشرے کی تاریخ کی روشنی میں متعین کی جاتی ہیں اور ان کا ثقافتی اور ادبی اثاثہ ان کی تاریخ سے اخذ کیا جاتا ہے۔ تاریخیت کے حوالے سے کسی بھی فن پارے کو پرکھنے کے لیے مختلف ماہرین و ناقدین کے مختلف

نظریات ملتے ہیں مگر زیرِ نظر تحقیق میں ہیگل کی پیش کردہ تاریخیت کی اصطلاح کی روشنی میں خطوط اقبال کا مطالعہ کیا گیا ہے۔ تاریخیت کے منتخب عناصر ثقافت، تاریخ اور سماجیات کو ملحوظِ خاطر رکھتے ہوئے اقبال کے خطوط کی تفہیم کی گئی ہے اور خطوطِ اقبال کے محرکات بھی سامنے لائے گئے۔ نیز عہدِ حاضر میں ان خطوط کے مطالعے کی اہمیت بھی واضح کی گئی ہے۔

تحقیقی طریقہ کار: (Research Methodology)

زیرِ نظر تحقیق کی نوعیت دستاویزی اور تاریخی ہے لہٰذا زیادہ تر توجہ دستاویزات کی طرف رہی۔ اقبال کے خطوط کی تفہیم کے لیے دستاویزی نوع کے دیگر متون بھی زیرِ مطالعہ رہے۔ تاریخی کتب اور رسائل و جرائد سے مواد کا حصول ممکن بنایا گیا۔ تحقیقی اُصولوں سے مدد لیتے ہوئے مواد کا تجزیہ کیا گیا۔ مؤرخین و محققین کی رائے جاننے کے لیے ان کے انٹرویوز کیے گئے۔ چوں کہ اس کام کی نوعیت دستاویزی ہے اس لیے اس میں تاریخی طریقہ تحقیق کی مبادیات بھی کام کا حصہ بنی۔ تاریخیت کے منتخب لوازم بروئے کار لائے گئے۔ زیرِ نظر مقالہ میں ریختہ آن لائن لائبریری اور انٹرنیٹ ویب سائٹس سے استفادہ کیا گیا۔ مواد کی جمع آوری کے لیے مختلف لائبریریوں سے رابطہ کیا گیا اور دورانِ مطالعہ ماہرینِ اقبالیات و ناقدینِ تاریخیت کے استفسارات بھی کیے گئے۔

مجوزہ موضوع پر ما قبل تحقیق:(Work Already Done)

تاریخیت کے تناظر میں خطوطِ اقبال کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ سے متعلق اس سے ما قبل خطوط پر تنقیدی تھیوری تاریخیت کے حوالے سے کوئی کام نہیں ہوا ہے۔ تاہم خطوط کی جمع آوری اور حواشی و تعلیقات کا کام کسی حد تک ہوا ہے۔ زیرِ نظر تحقیق اپنی نوع کی پہلی تحقیقی کاوش ہے۔

تحدید:(Limitations)

علامہ اقبال ایک ایسے عہد سے تعلق رکھتے ہیں جب تبادلۂ خیال کا ایک اہم ذریعہ خطوط تھے۔ اسی لیے اقبال نے مشاہیر کے نام جو خطوط لکھے ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ موضوع پر مفصل اور جامع تحقیق کے نقطہ نظر سے اس کی تحدید بہت ضروری ہے۔ زیرِ نظر موضوع میں فقط شیخ عطاءاللہ کے مرتب کردہ خطوط "اقبال نامہ" کی دونوں جلدوں کو پرکھا گیا ہے۔ تاریخیت بہت وسیع تناظر کی حامل ہے لہذا موضوع کی مناسبت سے تاریخیت کی فقط درج ذیل جہات کو ہی بنیاد بنا کر خطوطِ اقبال کا مطالعہ کیا گیا ہے۔ یہ مطالعہ ثقافت، تاریخ اور سماجیات تک محدود ہے اور تاریخیت کے دیگر مباحث کی اطلاقی نوعیت مطالعے کا حصہ نہیں بنے۔

پس منظری مطالعہ:(Background of the Study)

اس سے سے قبل جزوی طور پر علیحدہ علیحدہ تاریخیت سے متعلق تو کام ہوا ہے مگر کسی نے بھی ایک مربوط انداز میں اقبال کے خطوط کا جائزہ تاریخیت کے حوالے سے نہیں لیا۔ تاریخیت کے حوالے سے دیکھیں تو مغرب میں تاریخیت پر تو بہت کچھ لکھا جا چکا ہے لیکن اُردو میں ابھی اس موضوع پر چیدہ چیدہ کام نظر آتا ہے۔ بعض محققین و ناقدین نے تاریخیت پر تحقیقی و تنقیدی مضامین لکھ کر اُردو ادب کو اس سے روشناس کروایا ہے۔ اس حوالے سے گوپی چند نارنگ کا مضمون "تاریخیت اور نئی تاریخیت: ادبی تھیوری کا ایک اہم مسئلہ "ریختہ پر موجود ہے۔ اس مضمون میں گوپی چند نارنگ نے تاریخیت اور نئی تاریخیت کو وضاحت سے بیان کرتے ہوئے تاریخیت اور نئی تاریخیت میں امتیاز کیا ہے۔ اس لیے یہ مضمون اس تحقیق میں تاریخیت کی نظریاتی بنیادیں فراہم کرنے کے لیے بہت اہم ہے۔ شمس الرحمان فاروقی کا مضمون "قرآت، تعبیر، تنقید" بھی ایک اہم مضمون ہے اور اطلاقی تعبیر میں بہت اہم ہے۔ ڈاکٹر ناہید قمر کی کتاب "اُردو ادب میں تاریخیت" جو کہ مثال پبلشرز فیصل آباد سے شائع ہوئی جو کہ تاریخیت کے تصور کی وضاحت میں سود مند ثابت ہوئی ہے۔ یہ کتاب دراصل ڈاکٹر ناہید قمر کے گیارہ مضامین کا مجموعہ ہے جو تاریخیت کے موضوع کا احاطہ

کرتا ہے۔ چوں کہ یہ مضامین اطلاقی نوعیت کے ہیں اس لیے یہ کتاب زیرِ نظر تحقیق میں بہت سود مند ثابت ہوئی ہے۔ مظہر حسین کا مضمون "تاریخ اور نو تاریخیت" بھی تاریخ اور نو تاریخیت کے مباحث پر مشتمل ایک اچھا مضمون ہے۔ڈاکٹر نسیم عباس احمر کی مرتب کردہ کتاب "نو تاریخیت: منتخب مقالات" میں دس مضامین نظری مباحث پر مشتمل ہیں جن میں سے تاریخیت کی تفہیم کے لیے پانچ مضامین اہم ہیں۔ان میں پروفیسر عتیق اللہ کا مضمون " تاریخیت اور نو تاریخیت" ، وہاب اشرفی کا مضمون" مابعد جدیدیت۔ تاریخیت،نو تاریخیت"، الطاف انجم کا مضمون" نئی تاریخیت"، قاسم یعقوب" تاریخیت اور نو تاریخیت" اور ڈاکٹر قاضی عابد کا مضمون "قصصِ ہند: تاریخیت اور نو تاریخیت" شامل ہیں۔ ڈاکٹر محمد اشرف کمال کی کتاب" تنقیدی تھیوری اور اصطلاحات" ان کے مختلف مضامین کا مجموعہ ہے جن میں سے ایک مضمون "تاریخیت اور نو تاریخیت" تاریخیت کی تفہیم کے لیے عمدہ مضمون ہے۔ خلیل الرب کی کتاب" تاریخ کا مطالعہ کیسے کیا جائے" دارالشعور،لاہور سے 2018ء میں شائع ہوئی۔یہ کتاب تاریخیت کے متعدد پہلوؤں کا احاطہ کرتی ہے۔ ڈاکٹر اقبال آفاقی کا مضمون "مابعد جدیدیت فلسفہ و تاریخ کے تناظر میں" ایک اہم مضمون ہے۔ڈاکٹر شیر احمد گوریجہ کی کتاب "اُردو میں تاریخی ناول" تاریخیت کے متعدد زاویے وا کرتی ہے۔اسلم سراج الدین کی کتاب" تنقید اور تاریخیت" ان کے 16 مضامین کا مجموعہ ہے جو کہ مثال پبلشرز، فیصل آباد سے 2013ء میں شائع ہوئی ہے۔چوں کہ اس کے سارے مضامین اطلاقی نوعیت کے ہیں لہٰذا یہ کتاب زیرِ نظر تحقیق میں بہت ہی کارآمد ثابت ہوئی۔عائشہ واجد نے ایم فل سطح کا ایک مقالہ ڈاکٹر رخشندہ مراد کی نگرانی میں "اسد محمد خان کے افسانوں میں نو تاریخیت" کے عنوان سے 2020ء میں نمل، اسلام آباد سے مکمل کیا۔ یہ مقالہ بھی زیرِ نظر موضوع میں ایک خاص حد تک معاون ہے۔سمیہ شکور نے ایم فل سطح کا ایک مقالہ ڈاکٹر عنبرین تبسم شاکر جان اور ڈاکٹر نازیہ یونس کی نگرانی میں "زاہدہ حنا کے افسانوں میں نو تاریخیت" کے عنوان سے 2019ء میں نمل، اسلام آباد سے مکمل کیا۔ یہ مقالہ بھی بڑی حد تک اطلاقی تنقید میں مفید ثابت ہوا۔ڈاکٹر ناصر عباس نیّر کی متعدد تحریریں جدید تھیوری کو نمایاں کرتی ہیں۔ یہاں تک جتنے مضامین یا کتب کا ذکر کیا گیا ہے ان سب میں

تاریخیت کی نظری اور اطلاقی صورتوں کو موضوع بحث بنایا گیا ہے لیکن اقبال کے خطوط کے حوالے سے ان میں کچھ مذکور نہیں۔ خطوط کے حوالے سے جو کام ملتا ہے وہ تاریخیت کے حوالے سے نہیں۔ خطوط پر زیادہ تر کام فقط جمع و ترتیب کے حوالے سے ملتا ہے جیسا کہ عبداللہ شاہ نے ڈاکٹر رحیم بخش شاہین کی نگرانی میں "مکاتیبِ اقبال بنام نیازالدین خان حواشی و تعلیقات" کے عنوان سے کیا۔ اسی طرح محمد صدیق ظفر نے ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کی زیرِ نگرانی میں تحقیقی مقالہ بہ عنوان" مجموعہ مکاتیبِ اقبال جہانِ دیگر تعلیقات و حواشی" مکمل کیا۔ خالدہ سلطانہ نے ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کی نگرانی میں "حیات و شخصیت خطوطِ اقبال کے آئینے میں" 2002ء میں مکمل کیا۔ متذکرہ تینوں ایم فل سطح کے تحقیقی مقالہ جات اوپن یونیورسٹی اسلام آباد سے مکمل ہوئے۔ ان تمام متذکرہ مقالوں میں خطوطِ اقبال کے اُن موضوعات کا احاطہ نہیں کیا گیا جن کی وضاحت زیرِ تحقیق مقالے میں کی گئی ہے۔ خطوط اقبال بھرپور توجہ کے متقاضی ہیں۔ اشد ضرورت ہے کہ خطوطِ اقبال کا مطالعہ تاریخیت کے پیرائے میں کیا جائے لہٰذا راقمہ کا یہ کام اپنی نوعیت کی پہلی کاوش ہے۔

تحقیق کی اہمیت:(Significance of the Study)

شیخ عطاء اللہ نے جو " اقبال نامہ " کے عنوان سے اقبال کے خطوط کو دو جلدوں میں مرتب کیا ہے ان کا مربوط مطالعہ اقبال کے دور کے تاریخی، سماجی اور تہذیبی حالات کو سمجھنے کی ایک نہایت اہم دستاویز ہے۔ خطوطِ اقبال کی اہمیت کے پیشِ نظر محمد سعید اپنے مقالے بعنوان "اقبال کے سیاسی خطوط، ترتیب، حواشی و تعلیقات" میں لکھتے ہیں کہ خطوطِ اقبال میں تمام شعبہ ہائے زندگی سے متعلق مباحث ملتے ہیں جن میں علمی، سیاسی، معاشی، تاریخی اور ثقافتی نوعیت کے مباحث عام ہیں۔ علاوہ ازیں مختلف تحریکوں، ان کے اُصولوں اور نظریات پر تبصرہ کیا ہے۔[(4)] علامہ اقبال کی نثر میں باعتبار مضامین و موضوعات گہرائی بھی ہے اور پختگی بھی۔ اقبال کی نثر کی اس پختگی کے متعلق محمد سفیان اپنے مقالے "علامہ اقبال کے تین سو منتخب مکاتیب" میں رقم طراز ہیں کہ علامہ اقبال نے اپنی نثر میں اسلوب کی گہرائی اور پختگی کے ساتھ قومی و ملی معاشرتی و تہذیبی، لسانی

وادبی اور عام انسانی موضوعات کی ترجمانی بڑی سلیقہ شعاری کے ساتھ کی ہے۔ موضوعات کو پیش کرتے ہوئے اقبال نے سیدھا سادھا لیکن پُر کار انداز اختیار کیا ہے جس میں حقیقت پسندی اور رومانویت آپس میں اس طرح ہم آہنگ نظر آتے ہیں۔ [5] علامہ اقبال کے خطوط کی مقدار اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ان کا مطالعہ تنقیدی تھیوری کی روشنی میں کیا جائے۔ راقمہ نے علامہ اقبال کے خطوط کو پرکھنے کے لیے تاریخیت کا سہارا لیا ہے۔ یہ کام اس لیے بھی اہم ہے کہ ابھی تک کسی محقق نے تاریخیت کے حوالے سے خطوطِ اقبال کا جائزہ نہیں لیا۔ علامہ اقبال کے عصری حالات و واقعات کو پسِ منظر اور پیش منظر کے ساتھ جاننا اس لیے بھی اہم ہے کہ یہ تاریخِ پاکستان کی اہم کڑیاں ہیں۔ گوپی چند نارنگ لکھتے ہیں:

> "ادب تاریخ کا زائیدہ ہے ۔ ادب کا وہی مطالعہ صحیح اور مناسب ہے جو تاریخی اور سماجی تناظر کے ساتھ کیا جائے۔ یہ مختلف رویوں اور تصورات سے تشکیل پاتا ہے۔ تاریخیت ایسی ادبی تنقید ہے جو ادب کا مطالعہ سماجی، تاریخی، مذہبی اور فنی رویوں اور طور طریقوں سے کرتی ہے کہ یہ تمام تاریخی طور پر متنائے گئے ہیں۔"[6]

اسی قسم کے خیالات کا اظہار فوکو نے بھی کیا تھا۔ ان کے نزدیک پورا کلچر متنایا ہوا ہے لہٰذا اس متن کو سمجھنے کے لیے کلچر کو سمجھنا ضروری ہے۔ تاریخیت کا ایک بہت اہم عنصر مصنف کی اثر پذیری بھی ہے۔ مصنف سماج سے اثر لے کر اپنی تحریروں میں رنگ بھرتا ہے۔ ادیب کی اصلی شناخت وہی تحریر ہے جو معاشرے سے مشاہدہ کر کے غور و فکر کے بعد اُس کی داخلی کیفیت کو ظاہر کرتی ہے اور یہی اُس کا مافی الضمیر ہوتا ہے جو خود اُس نے قدرتِ مشاہدہ سے کشید کیا ہوتا ہے۔ اقبال کی فکر کو اگر دیکھا جائے تو وہ ایک ایسی شہد کی مکھی کی طرح ہے جو ہر پھول کا رس چوسنے کے بعد خالص شہد بناتی ہے۔ اس کام میں اقبال کی اثر پزیری اور اُن کی داخلی کیفیات کی پیمائش ان کے خطوط کو تاریخیت کے تناظر میں پرکھنے سے واضح ہوتی ہے۔ تاریخیت کے مطابق اقبال کے خطوط کے متون کو اس دور کے کلچر کے مطابق پرکھا گیا ہے۔ اس دور کی ثقافت اور تاریخ کا مطالعہ کیا گیا ہے۔ تاریخیت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ متون کی تفہیم کے لیے تاریخ کو ہی بنیاد بنایا جائے۔ غیر جانب داری کے ساتھ

ثقافت کا مطالعہ کرتے ہوئے اقبال کے خطوط کا تجزیہ کیا گیا۔ اس سے اقبال کے خطوط کی تفہیم مزید آسان ہوئی۔ شہزاد احمد اقبال کے خطبات کا ترجمہ کرتے ہوئے اپنی کتاب "اسلامی فکر کی نئی تشکیل" میں لکھتے ہیں کہ جب پاکستان میں پہلی فلاسفیکل کانفرنس منعقد ہوئی تو اس میں مہمانِ خصوصی آکسفورڈ یونیورسٹی کے پروفیسر ڈاکٹر وزڈم (Dr. Wisdom) نے کہا تھا کہ ہر پچاس برس کے بعد افلاطون کا ترجمہ پھر سے کیا جانا چاہیے کیوں کہ پچاس برس میں زبان و بیان کے اندر ایسی تبدیلیاں وقوع پذیر ہو جاتی ہیں کہ نئے قاری کے لیے نئے ترجمے کی ضرورت پڑ جاتی ہے۔[7] شہزاد احمد ڈاکٹر وزڈم کی گفتگو سے نتیجہ اخذ کرتے ہوئے مزید لکھتے ہیں کہ یہ چھٹی دہائی کی بات ہے جب زندگی آج کے مقابلے میں بہت سست رفتار تھی۔ اگر ڈاکٹر وزڈم اس زمانے میں وہ مقالہ لکھتے تو ممکن ہے کہ وہ اس مدت کو گھٹا دیتے۔[8] اقبال سے ہمیں بچھڑے ہوئے پچاس برس سے زیادہ ہو چکے ہیں لہٰذا اقبال کے خطبات کا ترجمہ کرنے کے لیے ایک جواز تو موجود ہے۔ شہزاد احمد اور ڈاکٹر وزڈم کی رائے کو معتبر جانتے ہوئے بلا تامل ہم اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ اقبال کے خطوط کا مطالعہ اس عہد میں نہایت ضروری ہے کیوں کہ ایک طرف تو ہمیں اقبال کے خطوط کے مطالعے سے اقبال کے عہد کی ثقافتی، سماجی اور تاریخی زندگی کی تفصیلات مہیا ہوئی ہیں اور دوسرے عصرِ حاضر کی صورتِ حال میں اقبال کی فکر سے راہنمائی میسر آئی ہے اور فلسفہ ہیگل کی رو سے ہم ماضی کے متن کو موجودہ عہد میں پھر سے لے آتے ہیں اور وہ متن جو آج سے سینکڑوں برس پہلے شائع ہوا وہ پھر سے ایک نئی سوچ کے ساتھ عہدِ حاضر کا حصہ بن جاتا ہے۔ اس طرح ہم ہیگل کے مطابق ماضی کو حال کا حصہ بنا رہے ہوتے ہیں۔

(ب) تاریخیت کے بنیادی مباحث:

1- تاریخ: تاریخیت، پس منظر، ارتقا اور دائرہ کار

تاریخ کیا ہے؟

لفظ تاریخ عربی زبان کے لفظ"ارخ" سے اخذ کیا گیا ہے جس کے معنی "دن"،"عرصہ"اور"وقت"تحریر کرنے کے ہیں جب کہ اُردو لغت میں تاریخ کے معنی اس طرح بیان کیے گئے ہیں:

- کسی چیز یا واقعے کے ظہور کا وقت
- کسی امرِ عظیم کے وقت کا تعین، زمانے کا عرصہ
- بادشاہوں، نام ور آدمیوں، قوموں اور فرقوں کے حالات اور حادثات کا تحریری تذکرہ۔(9)

اُردو لغت کے مطابق تاریخ کا مطلب کسی واقعے کے ظہور کا وقت یا کسی بڑے کام کے وقت کا تعین، بادشاہوں اور نام ور آدمیوں کے حالات اور حادثات کا تحریری تذکرہ وغیرہ ہے۔ تاریخ کو آسان لفظوں میں یوں بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ اس کائناتِ رنگ و بو میں ہر گزرا ہوا لمحہ تاریخ ہے۔اس کائنات میں ہر وقت تعمیر و تخریب کا عمل جاری و ساری ہے ۔ ایک ہی لمحے میں لاکھوں، کروڑوں بلکہ اربوں کھربوں تبدیلیاں رونما ہو جاتی ہیں۔ ہم اپنے محدود ذرائع کی وجہ سے بہت کم ان سب کا احاطہ کر سکتے ہیں۔ ہم تو اپنے اس نظامِ شمسی میں رُونما ہونے والی تمام تبدیلیوں کا مشاہدہ نہیں کر سکتے جب کہ اس کائناتِ رنگ و بو میں نظام شمسی جیسے جانے کتنے ہی نظام گردش میں ہیں۔ کہیں ٹھنڈی ہوائیں چل رہی ہیں، کہیں آتش فشاں اُبل رہے ہیں، کہیں کوئی سفر میں تو کوئی حضر میں ہے۔ کہیں بارش تو کہیں دھوپ ہے۔ کوئی عالمِ خواب میں تو کوئی عالمِ بیداری میں ہے۔ کہیں باغ لگایا جا رہا ہے تو کہیں کارخانہ۔ کہیں امن کے ترانے بج رہے ہیں تو کہیں جنگ و جدل کے میدان گرم ہیں۔ کوئی پیدا ہو رہا ہے تو کوئی فنا۔ گویا ہر لمحہ کسی نہ کسی واقعہ کا ظہور ہے۔ بیک وقت

ایک ہی لمحے میں رُونما ہونے والی یہ تبدیلیاں، اگلے ہی لمحے تاریخ کا حصہ بن جاتی ہیں۔ علامہ اقبال نے کیا خوب کہا تھا:

یہ کائنات ابھی نا تمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دما دم صدائے کُن فیکون(10)

اسی طرح ایک اور شعر ملاحظہ کیجیے:

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات(11)

اس کائنات میں ہر لمحہ کوئی نا کوئی واقعہ ظہور پذیر ہو رہا ہے، جو واقعہ ظہور پذیر ہو جاتا ہے تاریخ بن جاتا ہے۔ ایک مؤرخ کو کائنات میں گزرے ہوئے ان تمام واقعات سے سروکار نہیں ہوتا۔ ایک مؤرخ اپنی پسند اور اپنے موضوع کی قید میں رہ کر فقط انھیں واقعات کو احاطۂ تحریر یا بیان کی قوت میں لاتا ہے جن سے اسے سروکار ہوتا ہے باقی ان گنت واقعات نظر انداز ہو جاتے ہیں جن میں سے کچھ کسی اور مؤرخ یا مؤرخین کی تحریر کا حصہ بنتے ہیں۔ تاریخ کے متعلق ایک ابہام یہ بھی ہے کہ لفظ تاریخ ایک طرف تو ہر گزرے ہوئے واقعہ یعنی ماضی کا نام ہے اور دوسری جانب ہر گزرے ہوئے لمحے یعنی ماضی کے مطالعے کا نام بھی تاریخ ہی ہے۔ تاریخ کی اس دوسری سطح کو سکول، کالج اور یونیورسٹیوں میں بطور مضمون پڑھایا جاتا ہے۔ تاریخ ہر شعبہ زندگی سے منسلک لوگوں کے کردار، امور اور کارناموں کا نہ صرف اظہار ہوتی ہے بلکہ تہذیبوں اور نسلوں کی آئینہ دار بھی ہوتی ہے۔ یہ اسلاف کے کارناموں کے روشن باب بھی سمیٹتی ہے اور ماضی کی لغزشوں کی تاریک کہانیاں بھی کہتی ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ تاریخ میں لکھی جانے والی سب باتیں سچ ہی ہوں مگر ہر صورت میں تاریخ اسلاف کی پیش کش کو آنے والوں کے لیے عبرت آموز یا مشعلِ راہ ہوتی ہے۔ تاریخ سے مراد گزرا ہو وقت یا واقعے کا بیان ہے۔ یہ تعریف ایک عام اور سادہ قاری کے لیے تو مناسب ہے مگر ایک تاریخ کے طالبِ

علم کے تاریخ بہت وسیع و عریض معنی و مفہوم رکھتی ہے۔ ڈاکٹر مبارک علی تاریخ کو قوموں کی سماجی اور اجتماعی یادداشت قرار دیتے ہیں۔ یادداشت فقط حافظے تک محدود نہیں بلکہ یادداشت سے مراد کسی قوم کی سیاسیات، معاشیات، اقتصادیات، عمرانیات، اخلاقیات غرض ہر شعبہ زندگی ہے۔ اگر قوم کی ان اجتماعی یادداشتوں سے کچھ حذف کر دیا جائے یا کچھ حصوں میں اضافہ کر دیا جائے تو وہ قوم کی حقیقی تاریخ نہیں کہلائے گی۔[12] ابنِ خلدون جسے فلسفہ تاریخ کا بانی بھی کہا جاتا ہے کا کہنا ہے کہ تاریخ صرف واقعات و احوال کا تذکرہ نہیں ہے۔ اس کا اپنا ایک فلسفہ ہوتا ہے۔ ابنِ خلدون تسلسلِ زمانی کا قائل ہے۔ اس کا نظریہ ہے: "ماضی مستقبل سے اس طرح مشابہ ہے جیسے پانی کا ایک قطرہ دوسرے قطرے سے"[13] ابنِ خلدون معاشرے کو ایک کلیت سمجھتا ہے۔ ہر دور اور ہر زمانہ ایک اکائی ہے۔ ابنِ خلدون کا یہ بیان کہ تاریخ صرف گزرے ہوئے واقعات کا بیان نہیں ہوتی بلکہ یہ ایک مکمل فلسفہ ہے، اس کی وضاحت مختلف زاویوں سے ہو سکتی ہے۔ ایک شخص کو ایک پھونکنی یا پائپ کا کوئی ٹکڑا دے کر کہا جائے کہ اسے اپنی ایک آنکھ کے سامنے رکھ کر دوسری آنکھ کو بند کرتے ہوئے اس کے اندر سے جھانکتے ہوئے بتائے کہ اسے کیا نظر آرہا ہے۔ یہ کام سونپنے کے بعد اس کے سامنے سے کچھ اجسام گزارے جائیں اور پھر اس سے پوچھا جائے کہ کیا دیکھا تو وہ اپنے محدود زاویۂ نگاہ کی وجہ سے بتائے گا کہ اب اس کی آنکھوں کے سامنے سے ایک گائے گزر رہی ہے جب کہ تھوڑی دیر پہلے ایک بکری گزری تھی اور اس سے بھی پہلے ایک کتا گزرا تھا۔ اس سے پوچھا جائے کہ اب مزید آپ کی آنکھوں کے سامنے سے کیا گزر سکتا ہے تو وہ قیاس کی قوت کو بروئے کار لاتے ہوئے یہ کہہ سکتا ہے کہ اب اس کی آنکھوں کے سامنے سے شاید کوئی بھینس یا کوئی اور جانور گزرے گا۔ اس شخص کے برعکس ایک اور شخص کو ایک اُونچے مقام پر بٹھا کر اُس کی آنکھوں کے سامنے یہ اجسام گزارے جائیں اور اس سے پوچھا جائے تو چوں کہ اس کا مشاہدہ وسیع ہے لہٰذا وہ کہے گا کہ اس کے سامنے ایک قطار میں کتا، بکری، گائے، بھینس، بھیڑ اور اُونٹ گزر رہے ہیں۔ پہلے شخص نے دیکھنے کے محدود زاویے کی وجہ سے ان اجسام کو ماضی، حال اور مستقبل میں بانٹ کر پیش کیا جب کہ دوسرے شخص نے دیکھنے کے وسیع مشاہدے کی بدولت ان تمام جانوروں کا مشاہدہ بیک وقت

حال ہی میں کر لیا۔ ابنِ خلدون اسی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ تاریخ سے متعلق مؤرخین، محققین اور ناقدین نے مختلف نظریات دیے ہیں۔ عہدِ حاضر کے مؤرخ آرنلڈ کے بقول حرکت پذیر انسانی معاملات کی تحقیق کا نام تاریخ ہے۔ تاریخ انسانی سرگرمیوں، افعال و افکار کا نام بھی ہے۔ ایک صدی پہلے تک تاریخ محض سیاسی مضمون یا ماضی کی سیاستوں کا نام تھا جس میں بادشاہوں، ملکوں کے جنگی کارنامے، سیاست، سازشیں، فتوحات، شکست و با، سورج و چاند گرہن، بادشاہوں اور امراء کی ثقافتوں اور تہذیبوں کا بیان ہوا کرتا تھا۔ بادشاہ کے درباریوں کی کہانیاں، موسیقی سے متعلق داستانیں اور شاعروں کے احوال وغیرہ کو تحریر کرنا تاریخ ہوا کرتا تھا مگر اب ہر شعبۂ زندگی کی الگ تاریخ موجود ہے۔ اب صرف بادشاہوں اور امراء کی تاریخ نہیں لکھی جاتی بلکہ عام آدمی کے مسائل، رہن سہن، معاشرت اور اداروں کی کارکردگی بھی موضوعِ بحث ہے۔ اگر دیکھا جائے تو تاریخ صرف واقعات کے تسلسل یا محض واقعات کا بیان نہیں ہے یا کوئی تحریری شکل میں آنے والی کتابوں کا نام بھی نہیں ہے بلکہ ہر وہ شے تاریخ کا درجہ اختیار کر جاتی ہے جس کا وجود کسی بھی شکل میں موجود رہتا ہے مثلاً کتبے، بلند و بالا عمارات، کھنڈرات، قدیم درخت، لباس و زیورات اور سکے یہ سب اپنے اپنے عہد کی تاریخ بیان کرتے ہیں مثلاً مینارِ پاکستان، تحریکِ پاکستان اور تاریخِ پاکستان کی منہ بولتی تاریخ ہے۔ اسی طرح ہڑپہ اور مہنجو دوڑو اپنے عہد کی تاریخ اپنے اندر سموئے ہوئے ہیں۔ بادشاہی مسجد و شاہی قلعہ مسلم تہذیب کی تاریخ ہے۔ چار ہزار سال پرانے اہرامِ مصر مصری تاریخ ہے جو آج بھی چار ہزار سال پرانی تہذیب و ثقافت کی یاد دلاتی ہے۔ لہٰذا تاریخ صرف لکھی جانے والی کوئی کہانی نہیں بلکہ مختلف نشانیاں اور ظواہر بھی اس کا حصہ ہیں اور یہ ہر شعبے سے تعلق رکھتے ہیں۔ خلیل الرب لکھتے ہیں:

> " تاریخ کا مطلب ماضی کے ان حالات، واقعات، تحریکات، عوامل و عواقب، روایات، آثار و علامات سے ہے جن کا سرچشمہ انسانی افکار و خیالات، جذبات و ذہنی اور مادی محرکات ہیں۔ "(14)

پروفیسر خلیل الرب کے مطابق تاریخ انسانوں کے افکار و نظریات سے تعلق رکھتی ہے۔ ایک قوم کے افکار و خیالات جس سطح کے ہوں گے اس کی تاریخ بھی ایسی ہی رقم ہو گی۔ تاریخ کو عام طور پر کسی خاص واقعات کے

تسلسل کے معنوں میں لیا جاتا ہے۔ تاریخ ایک فرد کی بھی ہو سکتی ہے اور ایک معاشرے کی بھی۔ اسی طرح یہ عالم گیر حیثیت بھی اختیار کر سکتی ہے۔ علاوہ ازیں تاریخ کو ایک باقاعدہ مضمون کی حیثیت بھی حاصل ہے جس میں گزرے ہوئے عہد کے اسباب و علل اور نتائج کی دریافت سائنسی انداز میں کی جاتی ہے۔ قرآن تاریخ کو ایام اللہ قرار دیتا ہے۔ اقبال نے بھی اپنا تصورِ تاریخ قرآن سے اخذ کیا ہے جس طرح کہ ابنِ خلدون کا نظریہ تاریخ قرآن سے ماخوذ ہے۔ قرآن تاریخ کو ایام اللہ کہتا ہے اور اسے علم کا سرچشمہ قرار دیتا ہے۔ اس سلسلے میں تحسین فراقی اپنی کتاب "اقبال چند نئے مباحث" میں لکھتے ہیں:

> "قرآن تاریخ کو ایام اللہ قرار دیتا ہے اور اسے علم کا سرچشمہ قرار دیتا ہے۔ اس کی بنیادی تعلیم یہ بھی ہے کہ قوموں اور امتوں کا محاسبہ انفرادی اور اجتماعی ہر دو سطحوں پر کیا جاتا ہے مزید یہ کہ انھیں اپنی بداعمالی کی سزا دنیا ہی میں مل جاتی ہے۔ اس حوالے سے قرآن بار بار تاریخ سے استناد کرتا ہے۔ اقبال نے اپنے خطبے میں چار ایسے مقامات کی نشاندہی کی ہے جہاں قارئین کو نوعِ انسانی کے گزشتہ اور موجودہ احوال کے مطالعے کی ترغیب دی گئی ہے یعنی سورۃ الاعراف کی 34ویں، آیت، سورۃ آل عمران کی 137ویں اور 139ویں آیت اور سورۃ ابراہیم کی پانچویں آیت"[15]

تاریخ قوموں اور امتوں کے اعمال کا محاسبہ کرتی ہے۔ ان کے عروج و زوال کے مطالعے سے حال کو بہتر اور مستقبل کے لیے لائحہ عمل مرتب کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا ایسے محرکات و اعمال جو اقوام کی شکست و ریخت کا سبب بنتے ہیں ان سے اجتناب کیا جا سکتا ہے۔ دنیا کے وجود میں آنے سے اب تک اس میں بسنے والے انسانوں کی ہمیشہ سے یہ کوشش رہی ہے کہ وہ دنیا کے زرائع پیداوار اور اپنے گردوپیش پر اپنا تسلط قائم کر لیں۔ انسان کی اس طویل جدوجہد کی کہانی کا نام بھی تاریخ ہے۔ برین جوزف کے مطابق "انگریزی میں تاریخ کے لیے لفظ History مستعمل ہے جس کے معنی ہیں "تفتیش" علم جو تحقیق سے حاصل کیا گیا ہو"[16] تاریخ کی یہ کہانیاں خود بہ خود نہیں بن جاتیں بلکہ اسے محفوظ رکھنے کے لیے انسانوں کو بہت تگ و دو کرنا پڑتی ہے۔ قدیم انسانوں کو اپنے ماضی یا تاریخ سے کوئی لگاؤ نہ تھا اور نہ ہی ایسا شعور کہ وہ انسانی اعمال کے اثرات و نتائج سے سبق حاصل

کرتا۔جوں جوں انسان کا سفر تہذیب کی طرف بڑھتا گیا توں توں اس کی دلچسپی ماضی کی طرف پلٹنے لگی۔وہ اپنے ماضی کو کنگھالنے اور کریدنے میں دلچسپی لینے لگا، پرانی کہانیوں اور قصوں کو دیکھنے لگا۔ غاروں، پہاڑوں اور صحراؤں میں دبی ماضی کی نشانیوں کو جوڑ کر نامکمل کہانیوں کے سلسلوں کو معانی و مفاہیم دے کر قوانین وضوابط طے کرنے لگا اور اپنی تاریخ کو ترتیب و تہذیب دینے لگا۔ گویا یہ معلوم ہوا کہ تاریخ انسان کے ماضی کی سرگرمیوں پر مشتمل ہے جو ماضی میں بے ترتیب پڑی ہیں۔ مؤرخ ان بے ترتیب سلسلوں کو ایک ربط میں لا کر اس میں مفہوم و معانی پیدا کر دیتا ہے۔اور آنے والی نسلوں کے لیے ایک زندہ تاریخ چھوڑ جاتے ہیں۔ زندہ قومیں اپنی تواریخ کو یاد رکھتی ہیں۔وہ قومیں صفحہ ہستی سے مٹ جاتیں ہیں جو اپنی تاریخ کو فراموش کر دیتی ہیں۔

تاریخ اور فلسفہ ہیگل:

ہیگل کے مطابق کوئی بھی انسانی معاشرہ اور تمام انسانی سرگرمیاں، سائنس، آرٹ یا فلاسفی اس معاشرے کی تاریخ کی روشنی میں متعین کی جاتی ہیں اور ان کا ثقافتی اور ادبی اثاثہ ان کی تاریخ سے اخذ کیا جاتا ہے۔[17] ہیگل کے نزدیک بہترین اور اوّلین مؤرخ ہیروڈوٹس(Herodotus) اور تھیوسی ڈائیڈیز (Theydides) ہیں۔ ہیگل تاریخ قلم بند کرنے کا عمل اعلیٰ ترین لوگوں کی مثالوں سے واضح کرتا ہے۔ ان کے طریقے کے مطابق ایسے واقعات، کارنامے، سماج کی مختلف حالتیں تحریر کی جاتی ہیں جن کو مؤرخ خود اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہے۔ وہ صرف اور صرف انھیں حالات و واقعات کو تحریر کرتا ہے جو اسکے ارد گرد وقوع پزیر ہو رہے ہوتے ہیں۔ اس طرح ایک خارجی منظر یا واقع ایک شخصی بیانیے میں ڈھل کر قاری کے سامنے آتا ہے۔ اس طریقہ تاریخ نویسی سے منسلک تاریخ دان خبروں کے دیگر ذرائع بھی بروئے کار لاتے ہیں۔ جیسے شاعر حضرات اپنی شاعری میں ماضی کے الفاظ استعمال کر کے انھیں ہمیشہ کے لیے محفوظ کر لیتے ہیں۔ اسی طرح مؤرخ گزرے ہوئے لمحوں کو آنے والی نسلوں کے لیے محفوظ و کار آمد بنا دیتے ہیں۔ ہیگل کے نزدیک مؤرخ

چوں کہ اپنے عہد کی تاریخ لکھ رہے ہوتے ہیں اور وہ خود بھی اس عہد کا حصہ ہوتے ہیں اس لیے ان واقعات کا مکمل احاطہ کرنے سے قاصر رہتے ہیں اور ان کا ذاتی مشاہدہ آنے والے زمانوں کے لیے صرف اور صرف واقعات کی شکل میں موجود ہوتا ہے۔ ان واقعات کو تحریر کرنے کے بعد واقعات کے محرکات اور ان پر غور و فکر ان کے بس کی بات نہیں۔ ہیگل ابتدائی دور کے مؤرخین میں ہیر دوٹس، تھیوسی ڈائیڈیز، زینوفون اور سیزر کی مثالیں دیتا ہے۔ ہیگل کے مطابق ان مؤرخین کی تحریریں ابتدائی طریقہ تاریخ نویسی یعنی اوریجنل ہسٹری (Original History) میں آتی ہیں۔ ہیگل کی تخیلاتی یا انعکاسی تاریخ (Reflective History) تاریخ لکھنے کے اس انداز کو انعکاسی تاریخ نویسی کا نام اس لیے دیا گیا ہے کہ اس میں مصنف کی سوچ کا عکس تحریر میں شامل ہوتا ہے۔ اس قسم میں زمان و مکان کی قید نہیں ہوتی اور نہ ہی یہ بندش ہوتی ہے کہ مؤرخ اپنے عصری واقعات کی تاریخ لکھے بلکہ اس طریقۂ تاریخ نویسی میں حال کی جکڑ بندیاں شامل نہیں ہوتیں۔ ہیگل کے مطابق اس طریقے کی مزید کئی اقسام ہیں:

1- نتائجی تاریخ (Programmatic History)

2- تنقیدی تاریخ (Critical History)

3- فلسفیانہ تاریخ (Philosophical History)

تاریخیت:

تاریخ کو سمجھنے اور پڑھنے کے لیے جو طریقہ کار وضع کیا گیا ہے اس کو تاریخیت کا نام دیا گیا ہے۔ تاریخیت کا تعلق تاریخ سے لازم و ملزوم ہے لیکن یہ تعلق کئی طور سے مختلف بھی ہے کیوں کہ تاریخیت اپنی ذات میں محض تاریخ نہیں ہے اور نہ ہی یہ تاریخی واقعات کے تسلسل کا نام ہے۔ تاریخی واقعات کے بیان کو تو تاریخ کا نام دیا گیا ہے لہذا تاریخی واقعات کے بیان یا تسلسل کو تاریخیت نہیں کہا جا سکتا۔ اس کی مزید وضاحت کے لیے انجم الطاف کا اقتباس پیشِ خدمت ہے:

"تاریخیت اپنی فطرت میں تاریخ نہیں ہے اور نہ ہی تاریخی واقعات کا بیان بلکہ یہ تاریخ پڑھنے، پڑھانے اور سمجھنے سمجھانے کے اُصول و قواعد کو محتوی ہے۔ اس طرح بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ تاریخ کی مطالعاتی حکمتِ عملیوں پر دال ہے۔ غرض تاریخیت تاریخ کی تفہیم اور اس کی تعبیر کا ایک پیرہ ڈائم ہے جو مخصوص زمانی اور مکانی تناظر میں واقعات کو پیش کرتی ہے۔"(18)

تاریخیت کے معنی اگر انسائیکلوپیڈیا میں دیکھے جائیں تو وہ کچھ اس طرح سے ہیں:

"Historicism is the belief that an adequate understanding of the nature of any thing and adequate assessment of its value are to be gained by considering in its terms of the place it occupied and the role of it played with in a process of development"(19)

مفہوم: "تاریخیت اس نظریے کا نام ہے کہ کسی بھی چیز کی نوعیت کو سمجھنا، اس کی قدر کا اندازہ لگانا اور اس کا مقام متعین کرنا اور یہ دیکھنا کہ ترقی کے عمل میں اس کا کردار کیا ہے؟ ڈاکٹر اشرف کمال اپنی کتاب "تنقیدی تھیوری اور اصطلاحات" میں لکھتے ہیں کہ تاریخیت سوچنے اور سمجھنے کا ایک ایسا طریقہ کار ہے جس میں کسی بھی خاص دور کا جائزہ لیا جاتا ہے جو احاطہ کرتا ہے تاریخی عہد کا، مقامی تہذیب و ثقافت کا اور محلے وقوع کا (20)ڈاکٹر اشرف کمال کے نقطہ نظر کے مطابق کسی تاریخی دور، جگہ یا کلچر کا مطالعہ تاریخیت کے زیرِ اثر کیا جاتا ہے۔ یعنی تاریخیت ایک ایسا پیراڈائم ہے جس سے تاریخی واقعات کو سمجھا جاتا ہے۔ ڈاکٹر سہیل احمد تاریخیت کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"تاریخیت سے مراد ہے کہ ادب خواہ کسی دور کا ہو اس کا جائزہ لیتے وقت اس دور کے تصورات، رسمیات اور نقطہ نظر کا سیاق وسباق سامنے رہنا چاہیے۔ اعلیٰ درجے کے ادب کو کسی خاص عہد تک محدود نہیں رکھا جا سکتا تاہم ہر ادیب شاعر اپنے دور کے مخصوص معاشرتی، فضا اور مخصوص عقلی رویوں کے تحت ادب تخلیق کرتا ہے اور اس فضا یا رویوں کا عکس کسی نہ کسی حد تک اس کی تحریروں میں دکھائی دیتا ہے۔"(21)

ڈاکٹر سہیل احمد کے مطابق تاریخیت کسی بھی فن پارے کا اس طرح سے جائزہ لیتی ہے کہ اس فن پارے کے عہد کا کوئی سیاق نظر انداز نہ ہو۔ اس دور کے رسمیات اور تصورات کو بھی ذہن میں رکھا جائے اور اس فن پارے اور فنکار کے سیاق کو بھی۔ تاریخیت کی تفہیم سے متعلق مغربی مفکر "طین" کا قول نقل کرتے ہوئے اشرف کمال لکھتے ہیں:

"تنقیدی خیالات کے مطابق ہمیں ان اسباب کو تلاش کرنا چاہیے جو اس تخلیق کا اصل محرک تھے۔ یہ اسباب ہمیں اس آدمی کے گردو پیش اور اس دور میں ملیں گے جب وہ زندہ تھا اور ادب تخلیق کر رہا تھا۔ نسل، ماحول اور زمانے کے مطالعے سے ہم قدیم ادب کو سمجھ سکتے ہیں اگر ہم ان تینوں چیزوں کا اندازہ لگا لیں تو ہم آئندہ دور کی تہذیب کے خدو خال کا اندازہ بھی لگا سکیں گے "(22)

ڈاکٹر اشرف کمال کے نزدیک تاریخیت اس طرف بھی راغب کرتی ہے کہ دیکھا جائے کہ اس عہد میں کوئی فن پارہ تخلیق کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی اور وہ کیا عوامل تھے جن کی بدولت کسی خاص صنف کی جانب کسی خاص عہد میں توجہ نہ ہو سکی مثلاً اُردو زبان و ادب میں ایک خاص عرصے تک ڈرامے تخلیق نہ ہوئے جب کہ اس کے برعکس سنسکرت اور یورپ میں ڈرامے بکثرت لکھے جا رہے تھے۔ اسباب تلاش کرنے پر معلوم ہوا چوں کہ اُردو زبان و ادب، فارسی زبان وادب کے زیرِ اثر تھا اور فارسی میں ڈرامے کی روایت مضبوط نہ تھی۔ دوسرے یہ کہ مسلمان ڈرامے کو نقالی اور جھوٹ کے معنوں میں تصور کرکے اس سے دور تھے۔ اس لیے اُردو زبان وادب میں ڈرامے کی روایت قدیم نہیں۔

ادب کے صحیح اور جامع مطالعے کے لیے یہ نہایت ضروری ہے کہ اس عہد کی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے خواہ وہ ثقافتی تاریخ ہو، جغرافیائی یا پھر سماجی کیوں کہ مصنف بھی اسی ماحول کی پیداوار ہے جس ماحول میں کوئی فن پارہ تخلیق پاتا ہے لہٰذا فن پارے کی تفہیم کے لیے مصنف کے عہد کی تاریخ کا مطالعہ ضروری ہے۔ڈاکٹر سہیل احمد اپنے مضمون "تاریخیت ادبی اصطلاح" میں لکھتے ہیں کہ تاریخیت کا مقصد یہ ہے کہ مختلف ادوار سے تعلق رکھنے والے ادب کو عہدِ حاضر کے قاری کے لیے بامعنی بنایا جائے۔ تاریخیت کا بنیادی فریضہ ان تصورات اور اقدار کو سمجھنا اور سمجھانا ہے جن کے ذریعے سے کوئی تہذیب اپنا تسلسل برقرار رکھتی ہے۔"[23] تاریخیت کا ایک اہم فریضہ یہ بھی ہے کہ تاریخی متون یا ادبی متون کے استعمال میں آنے والے وہ الفاظ جو موجودہ عہد میں متروک ہو چکے ہیں ان الفاظ کو تلاش کرکے ان کے معانی تلاش کرنا اور ان الفاظ کو موجودہ عہد کے قاری کے لیے مانوس اور قابلِ تفہیم بنانا بھی ہے۔ادب یا کسی بھی فن پارے کو سمجھنے کے لیے اس کے ارتقا میں جانا بہت ضروری ہے تب ہی یہ سوالات کہ فن پارہ کیوں تخلیق ہوا کے جوابات بھی ملتے ہیں مصنف کیا بتانا چاہتا ہے؟ مصنف کی ذاتی رائے نے کس حد تک فن پارے کو متاثر کیا ہے؟ ارسطو نے تاریخ کے حوالے سے کوئی باقاعدہ نظریہ تو پیش نہیں کیا مگر بسا اوقات وہ اپنے موضوع کو تاریخی نقطہ نظر سے بھی دیکھتا ہے۔اس کے نزدیک اشیاء کے جوہر اور ان کی اصلیت کو جاننے کے لیے ان فن پاروں کی ارتقائی منازل کو سمجھنا انتہائی ضروری ہے۔ڈاکٹر سجاد باقر رضوی ارسطو کے علمی طریقہ کار سے متعلق بحث کرتے ہوئے اپنی کتاب مغرب کے تنقیدی اصول میں لکھتے ہیں:

> "ارسطو یونانی شاعری کے ارتقا میں مختلف سمتوں اور نہجوں کا بغور مشاہدہ کرتا ہے۔وہ یہ سمجھنے کی کوشش کرتا ہے کہ یونانی غنائیہ اور کورس میں گائے جانے والے نغموں سے ڈرامہ کس طرح وجود میں آیا یہ کہ ہیومر کی رزمیہ نظموں میں موجود طربیہ اور المیہ عناصر سے ڈراموں کا ارتقا کیسے ہوا؟ ارسطو کے یہ خیالات تاریخی نقطہ نظر سے صرف اشاروں کی ہی حیثیت کے حامل ہیں"[24]

اقتباس کے مطابق ارسطو کا تاریخ سے متعلق کوئی باقائدہ نظریہ تو نہیں مگر اس کے کام کرنے کے طریقہ کار کے تمام عناصر تاریخی تحقیق و تنقید سے ہی تعلق رکھتے ہیں۔ اگر ہم تاریخیت کے نظریے کو سامنے رکھتے ہوئے ارسطو کے خیالات کا مطالعہ کریں تو یہ ماننا پڑے گا کہ ارسطو بھی فن پارے کی تفہیم اور قدور قیمت متعین کرنے کے لیے تاریخی پیمانوں کو اہمیت دیتا ہے۔ ارسطو سے متعلق ڈاکٹر باقر رضوی لکھتے ہیں کہ ارسطو کے اپنے عہد کے بعض سوالات ایسے بھی تھے جن کا جواب دینا ضروری تھا۔ لہذا اس کے نظریات اور تصورات پر اس کے عہد کے اثرات بھی پڑے۔ "(25) یہاں یہ بات قابلِ غور ہے کہ ارسطو جیسا مفکر بھی اپنے عہد کے اثرات سے نہیں بچ پایا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بھی مصنف یا ادیب اپنے عہد کی ثقافت، تہذیب اور تصورات سے ماورا نہیں رہ سکتا۔ کم یا زیادہ وہ اپنے ماحول سے اثر ضرور لیتا ہے۔ تاریخیت کے نظریے کے تحت مطالعے کا مقصد بھی انھی اثرات کی تلاش اور وضاحت ہے جو تخلیق کے لیے محرکات بنتے ہیں۔

تاریخیت کی اقسام:

موضوع کی مناسبت اور متنوع جہات کے پیشِ نظر تاریخیت کی درج ذیل اقسام ہیں:

- ہیگیلین تاریخیت
- بائبلیکل تاریخیت
- بشری تاریخیت
- نو تاریخیت

ہیگیلین تاریخیت:

ہیگیلین تاریخیت کا تعلق ان نظریات سے ہے جن کے ذریعے انسانی معاشرے ترقی کرتے ہیں۔ شلیگل کے بعد جس مؤرخ نے تاریخیت پر کام کیا ہے وہ ہیگل ہے۔ ہیگل نے تاریخیت سے متعلق بہت کچھ لکھا۔ اگر اس کے اافکار کو ایک مربوط صورت میں دیکھا جائے تو وہ فلسفۂ تاریخیت کو درج ذیل نکات میں بیان کرتا ہے:

- اوریجنل ہسٹری
- تخیلاتی ہسٹری
- فلاسفیکل ہسٹری

اوریجنل ہسٹری:

ہیگل اور مغرب کے مؤرخین اس بات پر متفق ہیں کہ فلسفہ تاریخ کا آغاز ہیکاٹیوس اور ہیرو ڈوٹس(Hecatais and Herodotus) سے ہوتا ہے۔ ہیگل کے مطابق تاریخیت ایک منہاج ہے اور تاریخیت کے منہاج کے تحت ایسے کارنامے واقعات اور سماج کی مختلف حالتیں قلم بند ہوتی ہیں جنھیں تاریخ نویس اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہے اور صرف اور صرف انھیں مناظر کو تاریخ سمجھتا ہے جو اس کے آس پاس وقوع پذیر ہو رہے ہوتے ہیں۔ ہیگل کے نزدیک " قصے کہانیاں، داستانیں اور حکایتیں اس ضمن میں نہیں آتیں"(26) ہیگل کے مطابق اس منہاج میں مؤرخ خود بھی اسی ماحول کا حصہ ہوتا ہے جہاں واقعات رونما ہو رہے ہوتے ہیں۔ وہ صرف اور صرف اپنے سامنے وقوع پذیر ہونے والے واقعات کو قلم بند کرتا ہے۔ ان واقعات کے اسباب و علل تلاش کرنا اور اس پر غور و فکر کرنا اس کے بس کی بات نہیں ہوتی۔ اس قسم میں ہیگل یہ بتاتا ہے کہ مؤرخین صرف اپنے عہد میں ہونے والے واقعات کو اپنے آنے والے نسلوں کے لیے بطور

ثبوت قلم بند تو کر سکتے ہیں مگر غور و فکر کر کے ان کا تجزیہ کرنا اور کسی نتیجے پر پہنچنا ان کے بس کی بات نہیں ہوتی۔

تخیلاتی ہسٹری:

تخیلاتی ہسٹری کو ہیگل انعکاسی منہاج کا نام بھی دیتا ہے۔ اس طریقہ میں زمان و مکان کی قید نہیں ہوتی اور ایسے متن پر یہ قید بھی نہیں ہوتی کہ وہ اپنے ہم عصر واقعات پر مشتمل ہو۔ اس طرح کے متن میں تاریخ نویس کا مقصد کسی قوم یا ملک کی کلی تاریخ بیان کرنا ہوتا ہے۔ ڈاکٹر مبارک علی کے مطابق: اس منہاج میں ادیب مواد کے ساتھ معاملہ بندی کرتا ہے۔ وہ اپنے ذہن میں معاملات کو ترتیب دے کر بیان کرتا ہے۔ مؤرخ پہلے منہاج کی طرح ان واقعات کا حصہ نہیں ہوتا۔" (27) لہٰذا اس قسم میں ادیب کسی بھی واقع کو اپنے ذہنی رجحان کے مطابق تبدیل کر کے پیش کرتا ہے۔

فلاسفیکل ہسٹری:

فلسفیانہ تاریخ کا منہاج ہیگل کا اپنا پیش کردہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عقل انسانوں کو جانوروں سے ممتاز کرتی ہے اور فکر ہی تعقل کے ذریعے سے تاریخ کو اپنے دامن میں سمیٹتی ہے۔ اشفاق سلیم مرزا ہیگل کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے اپنی کتاب "مقالاتِ تاریخ و فلسفہ" میں لکھتے ہیں:

> "عقل کی اس دنیا پر حکمرانی ہے اور تاریخِ عالم ہمارے سامنے عقل کی کارفرمائی کا منظر پیش کرتی ہے۔ عقل بذاتِ خود محرک توانائی ہے اور وہ اس کے لیے کسی خارجی عنصر کی محتاج نہیں ہے۔ اس طرح وہ اپنے افعال کی غایت بھی خود ہی ہے۔۔۔ عقل کا حتمی فیصلہ یہ ہے کہ تاریخ کے تار و پود کی نشو و نما روحِ عالم کی طرف لازمی عقلی سفر کی مرہونِ منت ہے"(28)

ہیگل اس بات کو یقینی سمجھتا ہے کہ دنیا میں علت و معلول کا نظام قائم ہے۔ ہر واقعے کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنا اور کسی بھی واقعے کو مشیتِ ایزدی کی بجائے اس کے محرکات کی روشنی میں دیکھا اور پرکھا جائے:

بائبلیکل تاریخیت:

تاریخیت کی یہ شاخ کرسچن اسپکیٹولوجی میں تشریح و توضیح کا ایک طریقہ کار ہے جس میں بائبل میں پیش کی جانے والی پشین گویوں کو حقیقی تاریخی واقعات کے ساتھ منسلک کرکے سمجھا جاتا ہے۔ تاریخی شخصیات اور ان سے جڑے ہوئے واقعات کی شناخت و تصدیق معاشروں کے تغیر و تبدل کے ذریعے سے کی جاتی ہے۔ اس شاخ کا تعلق زیادہ تر محققین نے بائبلیکل تشریح کے ساتھ ہی جوڑا ہے کیوں کہ یہ وحی الٰہی ہے اور اس کی تشریح کے لیے زیادہ مناسب ہے۔ تاریخیت کا استعمال ویسے بھی اس لیے کیا جاتا ہے کہ معلوم کیا جائے کہ نظریات اور بیانیے کا سیاق و سباق کیا ہے۔ اور یہ اس کام میں بھی مدد گار ثابت ہوتی ہے کہ سماجی اور ثقافتی مظاہر کیسے وجود میں آتے ہیں۔ بائبل میں بھی احکامات کے سیاق و سباق معلوم کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس لیے یہ شاخ بائبلیکل تشریح کے لیے خاص طور پر استعمال کی جاتی ہے۔

بشریاتی تاریخیت:

تاریخیت، علمِ بشریات اور ثقافتی مطالعے کا طریقہ کار ہے۔ اس کا آغاز اکیسویں صدی کے وسط سے ہوا۔ اس شاخ میں تاریخیت کی دو الگ الگ شکلیں سامنے آئیں۔ ڈفیوژن ازم اور پرٹیکولر ازم۔ اس نظریے کو فرانز بوس(Franz Boas)اور اس کے پیروکاروں سے منسوب کیا جاتا ہے لیکن یہ نظریہ ان سے بہت پہلے ڈفیوژن نسٹ پیش کر چکے تھے۔ ارتقا پسندوں کا مؤقف یہ ہے کہ تمام انسان انفرادی ثقافتوں اور خصوصیات کا اشتراک کر کے ایک معاشرتی رویہ پیش کرتے ہیں۔ ان کا مؤقف تھا کہ معاشرتی اور ثقافتی ترقی کا اندازہ دوسرے معاشروں کی ثقافتی ترقی اور معاشرت سے کیا جا سکتا ہے۔ ڈفیوژنسٹوں کا کہنا ہے کہ ارتقا پسند یہ تو اندازہ لگا سکتے ہیں کہ کیا ہوا؟ اور کہاں ہوا؟ مگر یہ ثقافتی تبدیلی اور ترقی پیدا کرنے والے مخصوص حالات اور اثرات کو

بیان کرنے سے قاصر ہی رہے۔ اس مقصد کو پورا کرنے کے لیے ثقافت کی تبدیلی اور ترقی کے مطالعے کے لیے ایک ایسے تاریخی نقطہ نظر کی ضرورت تھی جو صرف یہ نہ بتائے کہ کیا ہوا؟ اور کہاں ہوا؟ بلکہ یہ بھی بتائے کہ کیوں ہوا؟ اور کیسے ہوا؟ اس مطالعے کی ضرورت کو ڈفیوژن ازم نے پورا کیا۔

نئی تاریخیت:

وقت کے ساتھ ساتھ چیزوں کو دیکھنے کے انداز بدل گئے۔ تحقیق و تنقید کے پیمانوں میں بھی واضح تبدیلی آئی۔ تاریخ کو پرکھنے، برتنے، اور سمجھنے کا عمل تاریخیت کہلایا۔ پرکھنے، برتنے اور سمجھنے کے اسی انداز کو ساختیات و پسِ ساختیات، جدید و مابعد جدید کے عہد میں مزید وسعت ملی وہ یہ کہ تاریخ کو محض تاریخی حوالوں سے نہ پرکھا جائے بلکہ تاریخ کو پرکھنے کے لیے دیگر علوم و فنون کا بھی سہارا لیا جائے۔ ایک تاریخی واقعے کی سچائی کو اس کے عہد کے سیاسی، سماجی، علمی اور تہذیبی حوالوں سے پرکھا جائے۔ پرکھ کا یہی نیا انداز نو تاریخیت کہلایا۔ کوئی فن پارہ بھی کسی خاص عہد میں کسی خاص موضوع پر لکھا جاتا ہے گویا فن پارہ بھی اپنے اندر ایک تاریخ رکھتا ہے لہٰذا اسے بھی دیگر شہادتوں سے پرکھا جائے۔ کوئی بھی فن پارہ اپنے عہد کے سیاسی، سماجی، اقتصادی اور ثقافتی اقدار کا حامل ہوتا ہے اور ان اقدار کے بغیر اس فن پارے کا درست اور صحیح تجزیہ ناممکن ہے۔ ایک فن پارے کی بہتر اور مکمل تشریح و توضیح کے لیے اس فن پارے کے عہد کے سیاسی، سماجی، اقتصادی اور ثقافتی عوامل کو ملحوظ رکھنا نہایت ضروری ہے۔ کسی فن پارے کی بہتر تفہیم کے لیے اس کے عہد کے سیاسی، سماجی اور تہذیبی عوامل کا مطالعہ ہی نو تاریخیت ہے۔

تاریخیت کا دائرہ کار:

تاریخ اپنے اندر بہت وسعت رکھتی ہے۔ یہ نہ صرف قوموں کے عروج و زوال، جنگ و امن، شکست اور جیت، تعمیر اور تخریب، تلواروں کی جھنکار اور ہتھیاروں اور تہذیبوں کی شکست و ریخت تک محدود ہے بلکہ یہ کسی بھی قوم یا معاشرے کی تمام تر سرگرمیوں کا احاطہ کرتی ہے خواہ اس کا تعلق علم و ادب سے ہو، صنعت و

حرفت سے ہو، معیشت و سیاست سے ہو یا تہذیب و ثقافت سے۔ خلیل الرب ابنِ خلدون کے نظریے کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"تاریخ انسانی معاشرہ یا عالمی تہذیب اور اس میں رونما ہونے والے تغیرات کی دستاویز ہے مثلاً غلامی، صحت پسندی، جماعتی اتحادِ عمل، انقلابات، انسانوں کے ایک گروہ کا دوسرے گروہ کے خلاف بغاوتیں جس کے نتیجے میں مختلف درجے کی بادشاہتوں اور ممالک کا وجود میں آنا اور انسانوں کے مختلف مشاغل اور پیشے خواہ وہ اپنی روزی کمانے کے لیے ہوں یا علوم و فنون سے متعلق، معاشرے کی یہ تبدیلیاں انسانی فطرت کا تقاضا ہیں۔"[29]

تاریخ اپنے احاطہ کار میں بہت وسعت رکھتی ہے۔ اگر دیکھا جائے تو اپنے معنوی اعتبار سے اور وسعت و جامعیت کے اعتبار سے انسان و معاشرے کے پورے ماضی کا احاطہ کرتی ہے۔ یا یہ کہنا بھی درست ہو گا کہ کائنات کی ہر شے حیات و ممات تک تاریخیت کے عنوان میں آتی ہے۔ تاریخیت اپنے موضوع اور وسعت کے اعتبار سے زمان و مکان سے بھی مبرا ہے۔ اس کا دائرہ کار نہ تو مقید ہے اور نہ ہی محدود۔ تاریخیت کے دائرہ کار میں نہ صرف سماج، تہذیب و تمدن کا جائزہ لیا جاتا ہے بلکہ پرانی کھاد سے نئے ذہنوں کے باغیچوں کی آبیاری ممکن بنائی جاتی ہے اور اس کے ذریعے سے نئے اور اچھوتے خیالات کی پیدائش ممکن ہوتی ہے اور ماضی کے نت نئے در وا ہوتے ہیں۔ پروفیسر خلیل الرب لکھتے ہیں کہ سماجی ارتقا اور تہذیب و تمدن کی نشوونما کا جائزہ لینے کے علاوہ تاریخی مطالعے کا نظریہ یہ بھی ہے کہ اس سے فکر و نظر کے نئے دریچے کھلتے ہیں جن کی روشنی میں ماضی کے متنوع اور نئے نئے گوشے برابر سامنے آتے رہتے ہیں۔"[30] تاریخیت کی مزید وضاحت کے لیے ڈاکٹر قاضی عابد سے رجوع کیا گیا تو انھوں نے اپنے ایک انٹرویو منعقدہ آئی ایٹ، اسلام آباد میں بتایا:

"تاریخیت ایک ایسا پیراڈائم ہے جس سے فن پارے کے عہد کے سیاسی، سماجی اور تہذیبی آثار کا جائزہ لیا جاتا ہے جس سے نہ صرف فن پارے کی تعبیر و تشریح میں آسانی رہتی ہے بلکہ اس فن پارے کے اسباب و علل کی دریافت سے اس فن پارے کی اس کے اپنے عہد اور موجودہ عہد کے ساتھ ایک خاص

جرٹت سے اس کی قدر و قیمت متعین کرنا بھی آسان ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ٹی ایس ایلیٹ نے روایت کے نظریے کو بیان کرتے ہوئے کہا تھا کہ ادب ایک نامیاتی کل ہے۔ ہر فن پارہ پہلے سے موجود فن پاروں کے ساتھ مطابقت ہی سے اپنی قدر و قیمت متعین کرتا ہے۔"(31)

2-اُردو ادب میں تاریخیت کا اطلاق:

تاریخیت کوئی نئی تھیوری نہیں ہے۔ یہ تاریخی متون کو سمجھنے اور سمجھانے کا طریقہ کار ہے جو فلسفۂ ہیگل کے بعد کھل کر سامنے آیا اور تاریخی مطالعے کے اُصول و ضوابط طے ہوئے۔ مؤرخین بھی متن کو پرکھنے کے لیے اسی نظریے کا سہارا لیتے ہیں۔ ادب اور تاریخ کا رشتہ ادب کی پیدائش کے ساتھ ہی جڑا ہوا ہے۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ کب ادب تاریخ میں داخل ہوا؟ یا کب تاریخ ادب کا حصہ بنی؟۔ ادب کو پرکھنے کے لیے جب جدید نظریات سامنے آئے تو تاریخیت کے نظریے کو بھی ادبی تنقید کا حصہ بنایا جانے لگا۔ مابعد جدیدیت کے رجحان سے ادب کو مختلف تنقیدی نظریات کے زیرِ اثر پرکھا جانے لگا تو ادب کی بہتر تفہیم سامنے آنے لگی۔ قاری کو ادب کی تفہیم مزید سہل بنا کر پیش کی جانے لگی۔ جدیدیت کا ایک تاریک پہلو یہ بھی تھا کہ وہ صرف اور صرف متن کے مطالعے تک محدود رہتی ہے۔ اس نظریے کے حامل نقاد صرف متن کی تشریح و تفہیم پر مصر ہیں۔ ثقافت، کلچر، تاریخ معیشت سے یہ لاتعلقی کا اظہار کرتے ہیں بلکہ یہ تو یہ بھی کہتے ہیں کہ مصنف کی ذاتی رائے کا تعلق بھی متن یا مضمون سے نہیں ہوتا۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر رؤف پاریکھ صاحب سے مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد میں ان کے دفتر میں ملاقات ہوئی متن پر حاکمیت کے متعلق ایک سوال کے جواب میں انھوں نے کہا کہ متن کی آزادی سے متعلق یہ نظریہ گمراہ کُن ہے کہ متن کے کوئی اپنے مخصوص معانی نہیں ہوتے۔ اس کی تعبیر جس طرح چاہے قاری کرے اور متن پر مصنف کا اختیار اُٹھ جاتا ہے۔ متن کے اس نظریے کو انھوں نے گمراہ کُن کیوں کہا؟ اس کی وضاحت میں وہ بیان کرتے ہیں کہ یہ نظریہ حقیقت میں غیر مسلم کی

طرف سے ایک فتنہ ہے کیوں کہ اس نظریے سے قرآن مجید کی حاکمیت اور ابدیت پر حرف آتا ہے۔ قرآن کے متن کی تشریح کے لیے قاری آزاد نہیں بلکہ قرآن مجید کے متن کے وہی معنی مراد ہوں گے جو اُس کے خالق نے طے کر دیے۔[32] مگر مابعد جدیدیت نے اس رجحان کی نفی کی ہے۔ڈاکٹر الطاف انجم مابعد جدیدیت سے متعلق لکھتے ہیں کہ یہ ایسا نظریہ ہے جو کسی نظریے کو حتمی اور واحد متصور نہیں کرتا بلکہ تکثیریت (Pluralism) پر اصرار کرتا ہے۔ اس میں ہر قسم کے نظریے کو پیشِ نظر رکھ کر متن پر تنقید کی جا سکتی ہے۔[33]ڈاکٹر انجم الطاف کی تنقید کے مطابق متن کو کسی بھی نظریے کے زیرِ اثر رکھ کر پرکھا جاسکتا ہے۔ متن لسانی تشکیل کا نام نہیں ہے جیسا کہ ہیئت پسندوں کا ماننا تھا بلکہ راجر فولر کے مطابق متن ایک سماجی ڈسکورس ہے" جس کی تشکیل کے پیچھے وہ تمام تر عناصر اور طاقتیں موجود ہوتی ہیں جو ایک سماج سے تعلق رکھتی ہیں اور اب یہ نظریہ بہت واضح ہو گیا ہے کہ کسی بھی متن کی تشکیل میں اس کے تمام سماجی عناصر موجود ہوتے ہیں جو ان متون کو صفحہ قرطاس پر منتقل کرنے کا سبب بنتے ہیں۔ تاریخیت بھی ایک ایسی ہی تھیوری ہے جو متن کے پیچھے چھپے عناصر کو ڈھونڈ کر متن کی صحیح اور مکمل تفہیم فراہم کرتی ہے۔یہی وہ تھیوری ہے جو متن کے محرکات سامنے لے کر آتی ہے اور مصنف کے اصل رجحانات اور ان کی تشکیل کے عوامل کو منظر عام پر لاتی ہے۔ اس نظریے کی اہمیت سے متعلق بہت سے نقادوں نے اپنے تنقیدی مضامین لکھ کر تاریخیت کی اہمیت کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔

اُردو ادب میں اس تنقیدی تھیوری (تاریخیت) کو متعارف کروانے کا سہرا گوپی چند نارنگ اور شمس الرحمان فارقی کے سر ہے۔ اس کے بعد آنے والوں میں چند نام قاضی عابد، ڈاکٹر ناہید قمر، اقبال آفاقی، مظہر حسین، الطاف انجم، نسیم عباس احمر، پروفیسر عتیق، پروفیسر خلیل الرب، وہاب اشرفی، قاسم یعقوب، ڈاکٹر اشرف کمال، اسلم سراج الدین اور بشیر احمد گوریجہ کے نام شامل ہیں۔ اب اُردو ادب کی بہتر تفہیم کے لیے بہت ضروری ہے کہ اس کے نایاب فن پاروں کو تاریخیت کے تناظر میں جانچ کر مزید نئے حقائق تلاش کیے جائیں۔ اُردو ادب کو تاریخیت کے ذریعے سے سمجھنے کی ضرورت کا احساس گوپی چند نارنگ نے متعارف کروایا۔ جدیدیت

کے طرف داروں نے ترقی پسندی کی تحریک سے انحراف کرتے ہوئے اپنی تحریروں سے نا صرف داخلیت کا خاتمہ کیا بلکہ تہذیب، ثقافت، سماج کے ساتھ ساتھ تاریخ کو بھی ادب پر بارِ گراں سمجھا اور ادب کو مندرجہ بالا تمام تہذیبی عناصر سے ماورا قرار دے کر متن کو مرکزیت دے دی گئی جس کے نتیجے میں ادب سے ثقافت خارج ، انسان اور انسان سے جڑی زندگی کا بیان ختم ہو گیا۔ گوپی چند نارنگ اپنے مضمون "تاریخیت نئی تاریخیت؍ادبی تھیوری ایک اہم مسئلہ" میں لکھتے ہیں کہ اُردو زبان و ادب میں جدیدیت کا نظریہ مارکسی نظریات کی ضد میں نیو کریٹی سیزم کی تقلید میں تشکیل پایا۔ اس لیے اس نظریے کے مطابق ثقافت، سماج اور تاریخیت کی کوئی گنجائش ہی نہیں تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ادب اپنے سماجی اور ثقافتی ڈسکورس سے علیحدہ ہو کے زندگی کی تپش سے محروم ہو گیا اور ادب محض عروض و قوافی کے مباحث تک سمٹ کر رہ گیا۔[34] گوپی چند نارنگ کے بیان یہ واضح کر رہا ہے کہ ادب سے تہذیبی عناصر کا انخلا اپنے پیچھے بے رنگ اور بے ساختہ خالی لفظی عمارات چھوڑ جاتا ہے۔ گوپی چند نارنگ کے ساتھ ان کے ہم عصر شمس الرحمان فاروقی بھی شامل تھے بلکہ ان کی طرف سے جدید تنقیدی نمونے بھی سامنے آئے۔ ڈاکٹر قاضی عابد نے بھی تاریخ کے موضوع پر قلم اُٹھا کر اس کی اہمیت کو اُردو ادب میں متعارف کروایا۔ قاضی عابد نے اپنے ایک انٹرویو میں بتایا کہ جب تک کسی فن پارے کو اس کے عہد کی ثقافتی، سماجی، معاشی اور سیاسی صورتِ حال کے تناظر میں نہ پرکھا جائے تب تک فن پارے کی صحیح قدر و قیمت متعین ہو ہی نہیں سکتی۔[35] اسی طرح اسلم سراج الدین نے اپنی کتاب تنقید اور تاریخیت میں اطلاقی مضامین تحریر کیے ہیں۔ انھوں نے جمیلہ ہاشمی کے ناول "دشت سوس" کو تاریخیت کے تناظر میں پرکھ کر تاریخیت کی تنقیدی روایت میں اضافہ کیا ہے۔ ڈاکٹر ناہید قمر نے اپنی کتاب "اُردو ادب میں تاریخیت" میں اطلاقی مضامین شامل کیے ہیں جن میں ڈاکٹر ناہید قمر نے مختلف ناولوں کے تاریخیت کے تناظر میں تحقیقی و تنقیدی جائزے لے کر اُردو ادب میں اطلاقی نوعیت کے مضامین کا اضافہ کیا ہے۔ اپنی کتاب کے آخر میں ڈاکٹر ناہید قمر نے نئی تاریخیت پر بھی روشنی ڈالی ہے جس سے تاریخیت اور نو تاریخیت کا مفہوم واضح ہو جاتا ہے۔ اسی طرح نمل اسلام آباد میں مکمل کیے جانے والے تحقیقی مقالہ جات بھی اطلاقی تنقید اور اس تھیوری کی وضاحت پیش کرتے ہیں۔ موجودہ

ادبی تنقید اب اس بات کی متقاضی ہے کہ متون کو ہر لحاظ سے پرکھا جائے یعنی متون کو ثقافت، سماج، معیشت اور سیاست کے تناظر میں دیکھا جائے۔ متذکرہ تمام عناصر ادبی فن پاروں کی تفہیم میں بہت اہمیت کے حامل ہیں۔ اگر منٹو کے افسانے نیا قانون، ٹوبہ ٹیک سنگھ، تماشا اور 1919ء کی ایک بات کو دیکھا جائے تو یہ تب تک سمجھ میں نہیں آ سکتے یا ان کی مکمل تفہیم نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس دور کے معاشی، سماجی اور سیاسی حالات نہ دیکھے جائیں۔ اسی طرح پریم چند کا سوز وطن بھی اس دور کے سیاسی و سماجی حالات جانے بغیر مکمل طور پر سمجھ نہیں آتا۔ ایسے ہی بے شمار فن پارے ہیں جن کی تفہیم سماجی و سیاسی حالات جانے بغیر مشکل ہے۔

"اقبال نامہ" کا تعارف:

اقبال نامہ "علامہ اقبال کے خطوط کا مجموعہ ہے جسے شیخ عطاء اللہ نے مرتب کر کے دو جلدوں میں شائع کیا۔ شیخ عطاء اللہ نے علامہ اقبال کی رحلت کے ساتھ ہی اس امر کو شدت کے ساتھ محسوس کیا کہ اقبال کے خطوط ہمارے لیے ایک قیمتی سرمایہ ہیں۔ چناں چہ انھوں نے پوری لگن کے ساتھ خطوط کی جمع آوری کا کام شروع کر دیا۔۔ "اقبال نامہ" میں وہ تمام خطوط شامل ہیں جو مرتب نے اپنی محنت شاقہ سے اکٹھے کیے۔ یہ خطوط مشاہیر اور علامہ اقبال کے دوستوں اور ہم عصروں سے منگوا کر جمع کیے گئے۔ اس خدمت کے لیے علی گڑھ یونیورسٹی کے طلبا بھی پیش پیش رہے۔ اس سلسلے میں شیخ عطاء اللہ "اقبال نامہ" کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ علامہ اقبال کی رحلت کے تقریباً ایک سال گزرنے کے بعد خطوط کی جمع آوری کے سلسلے میں جب کوئی پیش رفت نہ ہوئی جب کہ لاہور میں ان کے عقیدت مندوں کا ایک وسیع حلقہ احباب موجود تھا اور اس کام کے لیے یہی جگہ زیادہ موزوں بھی تھی مگر پانچ سال تک انتظار کے بعد جب لاہور میں کوئی پیش رفت نہ ہوئی تو اس میں مزید تاخیر ایک ملی اور علمی گناہ کے مترادف تھا۔ دوسرے یہ کہ اس کام کی ضرورت و اہمیت کے متعلق راجہ حسن اختر کے بہت اصرار پر انھیں یہ ذمہ داری خود ہی اُٹھانا پڑی۔ [36] علامہ اقبال کے خطوط ان کی وفات کے بعد محفوظ کرنے کے اس کام میں شیخ عطاء اللہ نے اقبال کے تمام قریبی دوستوں سے رابطے کیے۔ وہ اس کام کو

جلد سے جلد سر انجام دینا چاہتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اس کام میں مزید تاخیر کی گنجائش نہیں اور اگر ایسا ہوا تو اقبال کی زندگی کے بہت اہم ثبوت اور تحریریں ضائع ہونے کا خطرہ ہے کیوں کہ اقبال کی زندگی میں اور ان کی وفات کے بعد ایک سال کے اندر اندر بہت سے معاصرِ اقبال خالقِ حقیقی سے جا ملے تھے۔ اس سلسلے میں شیخ عطاءاللہ کے فرزند مختار مسعود "اقبال نامہ" میں اپنے والد شیخ عطاء اللہ کا واقعہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ انھوں نے اقبال کے مکاتیب کی جمع آوری کی ذمہ داری لینے کا فیصلہ اسی دن کر لیا تھا جس دن انھوں نے لٹن لائبریری میں نئی کتب کے ڈھیر میں ایک معروف شخصیت کے خطوں کا ایک مجموعہ ملا تھا۔ اس مشہور شخصیت کا انتقال اقبال کی رحلت کے تقریباً دو سال بعد ہوا تھا۔ اس لیے انھوں نے اس احساس کے ساتھ اقبال کے خطوط کی جمع آوری کی طرف توجہ کر لی کہ زندہ اقوام اپنے محسنین کی یادوں کو ہمیشہ زندہ و جاوید رکھتی ہیں۔[(37)]

تعارف "اقبال نامہ" (جلد اول) 1945

شیخ عطاءاللہ کی مرتب کردہ اس کتاب میں 46 مشاہیر کے نام 266 خطوط شامل ہیں جب کہ اس جلد کے مرتب نے دیباچے میں ان خطوط کی تعداد 267 درج کی ہے۔ یہ کتاب قیامِ پاکستان سے پہلے 1945ء میں شائع ہوئی۔ اقبال نامہ میں سب سے زیادہ خطوط سید سلیمان ندوی کے نام ہیں جن کی تعداد 70 ہے۔ اس مجموعے میں علامہ اقبال کا سب سے قدیم خط احسن مارہروی کے نام ہے جو انھوں نے 28 فروری 1899ء میں لکھا تھا۔ شیخ عطاءاللہ کے مرتب کردہ اقبال کے خطوط کی جمع آوری کا آغاز مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے پلیٹ فارم سے ہوا ۔ اس کتاب کا اصل مقصد یہ تھا کہ مکاتیب کی مزید جمع آوری میں مدد مل سکے اور جن حضرات کے پاس علامہ اقبال کے خطوط موجود ہیں وہ اس اعتماد کے ساتھ فراہم کر دیں کہ خطوط محفوظ ہو رہے ہیں۔

تعارف "اقبال نامہ" (جلد دوم) 1951

"اقبال نامہ" کی جلد دوم قیامِ پاکستان کے بعد 1951 میں لاہور سے شائع ہوئی۔ اس جلد میں مکتوب الیہم کی تعداد 43 ہے جن میں محمد علی جناح، مولوی عبد الحق، سید سلیمان ندوی، عطیہ فیضی، خواجہ حسن نظامی،

مہاراجہ کشن پرشاد جیسے نام ور اکابرین کے نام شامل ہیں۔"اقبال نامہ 'میں محمد علی جناح، مس فار قوہرسن، سید نعیم الحق، سر راس مسعود، نیاز احمد، محمد جمیل، عطیہ فیضی، پروفیسر محمد اکبر منیر، صاحب زادہ آفتاب احمد خان، سردار ایم بی احمد، عبد الرشید، شوکت حسین، شولال شوری، خالد خلیل وغیرہ کے ساتھ انگریزی میں خط وکتابت کی تھی جن کا اُردو ترجمہ شاملِ کتاب ہے۔وہ اہم تاریخی اور سیاسی نوعیت کے خطوط جو علامہ اقبال کے جناح کے نام ہیں اُن کی تعداد 13 ہے۔وہ بھی اس کتاب میں شامل ہیں۔ یہ وہ 13 خطوط ہیں جنھیں "اقبال نامہ" کی پہلی جلد میں چھاپنے کی اجازت نہیں ملی تھی۔۔ان کا بھی انگریزی متن دینے کی بجائے اُردو میں ان کا ترجمہ شامل کیا گیا ہے۔ یہ خطوط اس سے قبل "اقبال کے خطوط جناح کے نام " کے عنوان سے قائدِ اعظم کے دیباچے کے ساتھ شائع ہو چکے تھے۔ اسی طرح کرشن پرشاد کے نام جو خطوط ہیں وہ علیحدہ سے بھی چھپ چکے ہیں جنھیں کرشن پرشاد نے "شادِ اقبال" کے نام سے شایع کروایا ہے مگر "اقبال نامہ" میں بھی کرشن پرشاد کے نام خطوط شامل ہیں۔ان کی تعداد پچاس کے قریب ہے۔اس کام میں کتاب کے مرتب شیخ عطاء اللہ کی لگن اور محنت جھلکتی نظر آتی ہے۔ اُن کا یہ خدشہ کہ اقبال کے اس قدر اہم خطوط کہیں ضائع نہ کر بیٹھیں کسی حد تک اُس وقت درست معلوم ہوتا دکھائی دیتا ہے جب مرتب کو "شہاب" کے مدیر حیدر آباد کی جانب سے اقبال کا ایک خط موصول ہوتا ہے۔ مرتب لکھتے ہیں:

> "گرامی کے نام کا اکیالیس سال پہلے کا لکھا ہوا خط مجھے مدیر "شہاب" حیدر آباد کی وساطت سے موصول ہوا جن کے ہاں فروش کی دکان سے پڑیا کی صورت میں یہ خط پہنچا تھا"(38)

"اقبال نامہ " اقبال کے خطوط جمع کرنے کی پہلی کامیاب کوشش ہے۔ "اقبال نامہ " کو اولیت کے اس اعزاز کے ساتھ ساتھ مکاتیب اور مکتوب الیہان کی تعداد اور تنوع کی فضیلت بھی حاصل ہے۔اس کتاب کی سند کے سلسلے میں اس بات کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ "زندہ رود"جو اقبال کی اب تک شائع ہونے والی سوانح میں مستند اور معتبر مانی جاتی ہے اس میں "اقبال نامہ " کے تقریباً80 حوالے موجود ہیں۔ مکاتیبِ اقبال کا یہ مجموعہ ایک ایسی کتاب ہے جس کو اقبال کی مستند سوانح مرتب کرنے کے لیے سند کے طور پر استعمال کیا جاسکتا ہے۔

اقبال اکادمی پاکستان، لاہور نے "اقبال نامہ" حصہ اول اور "اقبال نامہ" حصہ دوم کو یکجا کر کے ایک جلد کی صورت میں شائع کر دیا تا کہ قارئین کو آسانی رہے۔ شیخ عطاء اللہ کے صاحب زادے اور "آوازِ دوست" کے خالق مختار مسعود نے پیش منظر کے عنوان سے سیر حاصل بحث کی ہے جو کہ کتاب کے آخر میں درج ہے۔

"اقبال نامہ" کے مرتب شیخ عطاء اللہ کا تعارف:

"اقبال نامہ" کے مرتب شیخ عطاء اللہ معروف اقبال شناس اور علی گڑھ میں پروفیسر تھے۔ ان کا تعلق جلال پور جٹاں ضلع گجرات سے تھا مگر ملازمت کے سلسلے میں علی گڑھ میں مقیم تھے۔ اس کام میں کتاب کے مرتب شیخ عطاء اللہ کی لگن اور محنت جھلکتی نظر آتی ہے۔ اس کتاب کو چھاپنے کا اصل مقصد یہ تھا کہ مکاتیب کی جمع آوری میں مدد مل سکے اور وہ اہم شخصیات جن کے پاس علامہ اقبال کے خطوط موجود ہیں ان کو مکمل ذمہ داری کے ساتھ یکجا کیا جائے اور وہ اس اعتماد کے ساتھ شیخ عطاءللہ کو فراہم کر دیں کہ خطوط محفوظ ہو رہے ہیں۔ علامہ اقبال سے ان کی محبت اس قدر زیادہ تھی کہ انہوں نے اقبال کے خطوط کی جمع آوری کو اپنی زندگی کا نصب العین بنالیا اور اس وقت تک چین سے نہ بیٹھے جب تک کہ کام مکمل نہ کر لیا۔ شیخ عطاء اللہ کے صاحب زادے اور "آوازِ دوست" کے خالق مختار مسعود ہیں۔ انہوں نے کتاب کو اپنے مضمون کے ساتھ دوبارہ چھاپی۔ ان کی وفات 27 دسمبر 1968ء میں ہوئی۔

عہدِ حاضر میں خطوط کی اہمیت:

اُردو ادب کے زندہ و جاوید شاعر ڈاکٹر علامہ محمد اقبال ہمہ جہت شخصیت کے مالک تھے۔ ان کی زندگی کا مطالعہ بتاتا ہے کہ انھوں نے گود سے گور تک اکتسابِ علم کا سفر جاری رکھا۔ وہ بہ یک وقت معیشت دان،

سیاست دان، فلاسفر، شاعر و مفکر تھے۔ انھوں نے شاعری کے علاوہ اپنا بہت بڑا نثری خزانہ بھی چھوڑا ہے جس پر کئی سطحوں پر کام ہو چکا ہے مگر ہنوز تشنگی کا احساس باقی ہے۔ اقبال کے خطوط جو ایک کثیر تعداد میں موجود ہیں اُن کی وساطت سے اقبال کی ایک مستند سوانح عمری مرتب کی جاسکتی ہے۔ سوانح عمری میں یہ خطوط کلیدی کردار ادا کر سکتے ہیں مگر ابھی تک اس طرف کسی مردِ قلندر کی بھرپور توجہ نہیں ہوئی۔ ان بنیادی مآخذات کو بروئے کار لا کر اقبال کی حیات میں موجود بعض ابہام کو رفع کیا جاسکتا ہے۔ اقبال کی زندگی کے بہت سے گوشے ایسے ہیں جو ان خطوط سے وا ہو سکتے ہیں۔ ہم سے پہلے ادباء کا یہ کارنامہ ہے کہ انھوں نے اقبال کے یہ خطوط بحفاظت ہم تک پہنچائے۔ اب اس عہد کے لکھاریوں کا یہ فرض بنتا ہے کہ اقبال کے خطوط کے پیشِ نظر اقبال کی مستند سوانح اور فکر کی تشکیل کی جائے۔ ان خطوط کے مطالعے سے اقبال کے عہد کو اس دور کے سیاسی، سماجی، ثقافتی اور معاشی حوالے سے پرکھتے ہوئے موجودہ عہد کے مسائل اور ان کے حل کے طرف توجہ مبذول کی جائے۔ ماہرِ اقبال ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی اپنی مرتب کردہ کتاب "خطوطِ اقبال" میں لکھتے ہیں کہ اقبالیات کے سلسلے میں یہ بات بڑی تعجب انگیز ہے کہ اقبال کی شخصیت کے مطالعے اور ان کے شعر و فلسفے کی تفہیم کے لیے ان کے مکاتیب جس قدر اہم اور بنیادی حیثیت رکھتے ہیں اسی قدر ان سے اعراض و اغماض برتا گیا۔[39] خطوط پر اس بے توجہی کی وجہ بعض احباب کے نزدیک خود اقبال کے اپنے الفاظ ہیں۔ اقبال نے اپنے ایک خط میں جو انھوں نے خان محمد نیاز الدین خان کو 19 اکتوبر 1919ء میں تحریر کیا تھا یوں مخاطب ہوتے ہیں:

"مجھے یہ سن کر تعجب ہوا کہ آپ میرے خطوط محفوظ رکھتے ہیں۔ خواجہ حسن نظامی بھی ایسا ہی کرتے ہیں۔ کچھ عرصہ ہوا جب انھوں نے میرے بعض خطوط ایک کتاب میں شائع کر دیے تو مجھے پریشانی ہوئی کیوں کہ خطوط ہمیشہ عجلت میں لکھے جاتے ہیں اور ان کی اشاعت مقصود نہیں ہوتی۔ عدیم الفرصتی تحریر میں ایسا انداز پیدا کر دیتی ہے جس کو پرائیویٹ خطوط میں معاف کر سکتے ہیں مگر اشاعت اُن کی نظرِ ثانی کے بغیر نہ ہونی چاہیے۔ اس کے علاوہ میں پرائیویٹ خطوط کے طرزِ بیان میں خصوصیت کے ساتھ لاپرواہ ہوں۔ اُمید ہے آپ میرے خطوط کو اشاعت کے خیال سے محفوظ نہ رکھتے ہوں گے۔"[40]

اقبال نے تو ان خطوط کی اشاعت سے اس لیے منع کیا تھا کہ خطوط چوں کہ کسی انسان کا خالصتاً نجی معاملہ ہوتا ہے لہٰذا ان کی تشہیر پبلک کے لیے درست نہیں اور دوسرے یہ کہ جس طرح غالب نے اپنے خطوط کی اشاعت کو اس لیے منع کیا تھا کہ انھوں نے یہ خط لاپرواہی اور بے توجہی کے ساتھ لکھے تھے اور ان کی اشاعت ان کے اسلوب پر حرف گیر ہو سکتی تھی۔ اسی طرح اقبال بھی اپنے خطوط کے بارے میں کچھ اسی قسم کے خیالات رکھتے تھے کہ انھوں نے بے توجہی اور جلد بازی میں لکھے ہیں سو یہ شائع نہ کیے جائیں مگر اب جب کہ یہ خطوط ہمارے اسلاف نے شائع کر دیے ہیں تو اب ان کو بنیاد بنا کر ہم اقبال کی حیات و خدمات سے متعلق بہتر اور درست نتائج پر پہنچ سکتے ہیں۔ یہاں پر ایک اور قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ اقبال کی زندگی اس قدر مصروف تھی کہ ان کے پاس اس قدر وقت ہی نہ ہوتا تھا کہ وہ کسی کو بلاضرورت خط لکھیں۔ اُن کے ہر خط میں کوئی نہ کوئی اہم مسئلہ قابلِ ذکر ہوتا تھا۔ مشاہیر کے نام اقبال کے خطوط سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال کے خطوط میں سنجیدگی کا وصف تمام اوصاف پر حاوی ہے۔ کہیں کوئی ظرافت یا طنز کا پہلو نظر بھی آتا ہے تو ایک علمی پہلو غالب رہتا ہے۔

مکاتیبِ اقبال کی علمی، تاریخی، سیاسی اور ادبی اہمیت کے پیشِ نظر نہ صرف انھیں شائع کرنا ضروری ہے بلکہ ان کی تشریح و توضیح بھی اہمیت کی حامل ہے۔ ابھی تک اقبال کے جتنے بھی خطوط منظرِ عام پر آئے ہیں اُن کے متن کو اُن کے عہد کے سیاسی، سماجی اور ثقافتی حوالوں سے نہیں پرکھا گیا۔ زیادہ سے زیادہ یہ کام ملتا ہے کہ ان خطوط کے حواشی و تعلیقات لکھے گئے ہیں جب کہ یہ خطوط اس سے کہیں زیادہ کے متقاضی ہیں۔ اگر دیکھا جائے تو اقبال کی زندگی کے بہت سے پہلو ایسے ہیں جو صرف ان کے خطوط یا ملفوظات سے سامنے آتے ہیں۔ لہٰذا اقبال کی فکر اور زندگی کی مکمل تفہیم کے لیے ان کے خطوط کو ان کے عہد کے سیاسی، سماجی اور ثقافتی تناظر میں پرکھنا نہایت ضروری ہے۔ اس حقیقت کو ابو للیث صدیقی نے "ملفوظاتِ اقبال" میں بیان کرتے ہیں کہ اقبال کے خطبات، مقالات، مکاتیب، مضامین اور مجموعہ ہائے کلام سب مل کر اقبال کے فلسفہ، ان کے شاعرانہ مزاج و مذاق، اُن کے نظریات اور عقائد کی تصویر مکمل کرتے ہیں۔ (41) ابو للیث صدیقی اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ اقبال کے فلسفے کی اگر مکمل تصویر دیکھنی ہے تو اقبال کے خطوط کو بھی مدِ نظر رکھنا ہو گا۔ اقبال کے خطوط کو

سمجھنے کی سب سے بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ اقبال خواہ شاعر کی حیثیت میں ہوں یا مفکر و فلسفی کی حیثیت سے اُن کی سوچ و فکر کا محور و مرکز امتِ مسلمہ یعنی ہم ہیں۔ وہ امتِ مسلمہ کے اتحاد کو تمام مسائل کا حل سمجھتے ہیں۔ اسی لیے وہ اسلام کی نشاۃِ ثانیہ کی چاہت رکھتے تھے۔ اس کا اظہار وہ پروفیسر محمد اکبر منیر کو لکھے گئے ایک خط میں کچھ اس طرح سے پیش کرتے ہیں:

"مغربی اور وسطی ایشیا کی مسلمان قومیں اگر متحد ہو گئیں تو بچ جائیں گیں۔۔۔۔ میرا مذہبی عقیدہ یہی ہے کہ اتحاد ہو گا اور دنیا پھر ایک دفعہ ہلالِ اسلامی کا نظارہ دیکھے گی۔"[42]

اقبال کے مطابق ایک مسلم معاشرے میں معاشی مسائل کا حل صرف اور صرف اسلامی شریعہ کے نفاذ سے نکالا جا سکتا ہے۔ موجودہ عہد کے مسلمانوں کا سب سے بڑا مسئلہ اقتصادی پسماندگی ہے یعنی معاشی مسئلہ بہت اہمیت رکھتا ہے۔ ہندوستان کے مسلمانوں کو بھی یہی مسئلہ درپیش تھا۔ اقبال نے اپنے ایک خط میں جو انھوں نے قائدِ اعظم محمد علی جناح کے نام لکھا اس مسئلے کا حل بتایا ہے۔ اقبال کی سوچ اُس وقت کے مسلمانوں کے لیے بھی مفید تھی اور آج کے عہد میں بھی مفید ہے۔ اقبال لکھتے ہیں کہ اگر مسلم لیگ نے مسلمانوں کی معاشی حالت کو بہتر بنانے کے لیے کوئی اقدامات نہ کیے تو مسلم عوام مسلم لیگ سے پہلے کی طرح لاتعلق ہی رہے گی۔ خوش بختی اس بات میں ہے کہ اسلامی قانون میں معاشی مسئلے کا حل موجود ہے۔[43] علمی بحث اور تنقید، علم اور نظریے کی صحت کے لیے رگوں میں دوڑنے والے خون کی مانند ہے۔ کسی بھی نظریے پر جب تک تنقیدی سوالات نہیں اُٹھائے جاتے تب تک اس کی ترقی اور ترویج سست رہتی ہے۔ جیسے ہی کوئی خیال یا نکتہ بحث کی زینت بنتا ہے تو وہ پھلنا پھولنا شروع ہو جاتا ہے اور یوں مباحث کا یہ سلسلہ علم و ادب میں جان پیدا کر دیتا ہے۔ خطوط اقبال میں موجود تجاویز اور اقبال کے فلسفے کو نہ صرف سمجھ کر بلکہ اس کے نفاذ کو ممکن بنا کر نہ صرف ان گھمبیر مسائل سے چھٹکارا حاصل کیا جا سکتا ہے بلکہ مسلم اُمہ پھر سے دنیا کے کینوس پر ابھر سکتی ہے۔ خطوطِ اقبال کا مجموعہ "اقبال نامہ" اُن کی زندگی کے اہم لمحات، اُن کی فکر کے مختلف زاویے جو وہ اپنے رفقاء سے گوش گزار کرتے تھے۔ اُن کے وہ کام اور وہ مقاصد جو ادھورے رہ گئے اور جن کو لائبریریوں کی زینت بنا دیا گیا ہے یہ مقالہ نہ صرف اُن کی

فکر اور اُن کی سوچ کو بلکہ اُن کو مقاصد کو بھی جو صرف خطوط میں پنہاں ہو کر رہ گئے ہیں تاریخیت کی کسوٹی پر اُن کی تشریح و تفہیم کر کے منظرِ عام پر لایا ہے بلکہ اس تحقیق نے آنے والے محققین کے لیے سوچ و فکر نئے در بھی وا کیے ہیں اور مزید تحقیق کے لیے سوالات بھی چھوڑے ہیں۔

حوالہ جات

1. پروفیسر خلیل الرب "تاریخ کا مطالعہ کیسے کیا جائے" دارالشعور، لاہور 2018ء ص:19-18
2. گوپی چند نارنگ، تاریخیت اور نئی تاریخیت، مشمولہ "نو تاریخیت" مرتبہ، نسیم عباس احمر، مثال پبلشرز، فیصل آباد 2018ء ص:45
3. انجم الطاف، ڈاکٹر، نئی تاریخیت، مشمولہ "نو تاریخیت منتخب اُردو مقالات" مرتبہ، نسیم عباس احمر، مثال پبلشرز، فیصل آباد 2018ء ص:119-118
4. محمد سعید "اقبال کے سیاسی خطوط، ترتیب، حواشی و تعلیقات" تحقیقی مقالہ برائے ایم فل اقبالیات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد 2012ء ص:02
5. محمد سفیان "علامہ اقبال کے تین سو منتخب مکاتیب" مقالہ برائے پی ایچ۔ڈی اقبالیات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام اباد 2006ء ص:2
6. گوپی چند نارنگ، تاریخیت اور نئی تاریخیت: ادبی تھیوری کا ایک اہم مسئلہ، مشمولہ، "نو تاریخیت: منتخب مقالات" مرتبہ، نسیم عباس احمر، ڈاکٹر، مثال پبلشرز، فیصل آباد 2018ء ص:23
7. شہزاد احمد "اسلامی فکر کی نئی تشکیل" مکتبہ خلیل، لاہور 2022ء ص 04

8. ایضاً، ص:4

9. اُردو لغت (تاریخی اصول پر) 2017ء 6:25 PM

10. اقبال، علامہ محمد، کلیاتِ اقبال اُردو" اقبال اکیڈمی اُردو، 1989ء 364

11. علامہ اقبال "بالِ جبریل" شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور 1972ء ص:126

12. ڈاکٹر مبارک علی "برصغیر میں تاریخ نویسی کے رجحانات" تاریخ پبلی کیشنز، لاہور 2017ء ص:01

13. ابنِ خلدون "مقدمہ تاریخ" مترجم، مولانا راغب رحمانی، نفیس اکیڈمی اُردو بازار، کراچی 2001ء ص:111

14. پروفیسر خلیل الرب "تاریخ کا مطالعہ کیسے کیا جائے" طیب شمشاد پرنٹرز، لاہور 2018ء ص 18

15. (تحسین فراقی "اقبال چند نئے مباحث" اقبال اکادمی، لاہور، پاکستان 1997ء ص:87)

(Joseph, Brain, Janda, Richard eds (2008) The handbook of Historical .16

Linguistics. Black Well Publishing. P. No:163)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, The Philosophy of History, Cambrige University .17

Press 2002 P. No: 26

18. انجم الطاف، ڈاکٹر، نئی تاریخیت، مشمولہ "نو تاریخیت منتخب اُردو مقالات" مرتبہ، نسیم عباس احمر، ص:118-119

Encyclopedia of philosophy, Vol. 3 and 4, New York, Macmillan 197 P. No:24.19

20. اشرف کمال، ڈاکٹر "تنقیدی تھیوری اور اصطلاحات" مثال پبلشرز، فیصل آباد 2016ء ص:135

21. سہیل احمد، ڈاکٹر، محمد سلیم الرحمان "منتخب ادبی اصطلاحات" شعبہ اُردو گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، لاہور 2005ء ص:108

22. اشرف کمال،ڈاکٹر "تنقیدی تھیوری اور اصطلاحات "ص:133

23. سہیل احمد خان،ڈاکٹر، محمد سلیم الرحمان "منتخب ادبی اصطلاحات " شعبہ اُردو گورنمنت کالج یونیورسٹی،لاہور 2005ء ص:110

24. سجاد باقر رضوی،ڈاکٹر "مغرب کے تنقیدی اُصول "طبع ششم، مقدرہ قومی زبان، اسلام آباد2008ء ص:47

25. ایضاً ص:21

26. مبارک علی،ڈاکٹر "برصغیر میں تاریخ نویسی کے رجحانات "ص:19

27. ایضاً، ص:19

28. اشفاق سلیم مرزا" مقالاتِ تاریخ وفلسفہ " فکشن ہاؤس،لاہور2017ء ص:248

29. پروفیسر خلیل الرب "تاریخ کا مطالعہ کیسے کیا جائے "دارالشعور،لاہور2018ء ص:29

30. پروفیسر خلیل الرب "تاریخ کا مطالعہ کیسے کیا جائے "ص:30

31. قاضی عابد،ڈاکٹر (انٹرویو) روبینہ کوثر، بسلسلہ، تاریخیت کیا ہے ؟، بمقام آئی ایٹ، اسلام آباد، 28نومبر، 2021ء بوقت آٹھ بجے رات

32. استفسار، بحوالہ، متن کی تفہیم، بمقام، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد12 فروری، 2022ء بوقت 11:AM

33. الطاف انجم،ڈاکٹر "اُردو میں مابعد جدید تنقید، اطلاقی مثالیں، مسائل وممکنات "

34. گوپی چند نارنگ، تاریخیت اور نئی تاریخیت، مشمولہ "نو تاریخیت " مرتبہ ، نسیم عباس احمر، مثال پبلشرز، فیصل آباد2018ء ص:16

35. قاضی عابد، ڈاکٹر (انٹرویو) روبینہ کوثر، بسلسلہ، تاریخیت کے اطلاقی مسائل؟، بمقام آئی بہاء الدین ذکریہ یونیورسٹی ملتان، 20 مارچ 2021ء بوقت 11 بجے دن

36. شیخ عطاء اللہ، دیباچہ "اقبال نامہ مجموعہ مکاتیبِ اقبال" طبع دوم، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور 2012ء ص640

37. مختار مسعود، ضمیمہ بعنوان پس منظر، مشمولہ "اقبالنامہ، مجموعہ مکاتیب اقبال" طبع دوم، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور 2012ء ص650

38. ایضاً ص:644

39. پروفیسر رفیع الدین ہاشمی "خطوطِ اقبال" آفس پریس جامع مسجد، دہلی 1977ء ص:29

40. عبداللہ شاہ ہاشمی "مکاتیبِ اقبال بنام خان نیاز الدین خان" اقبال اکادمی، لاہور 2006ء ص:81

41. ابو للیث صدیقی: ملفوظاتِ اقبال" اقبال اکادمی، لاہور 1927ء ص:04

42. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) پروفیسر اکبر محمد منیر، محررہ تاریخ ندارد، مطبوعہ، "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال" مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور 2012ء ص:457

43. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر، (مکتوب) قائداعظم محمد علی جناح، محررہ، 28 مئی 1937ء مطبوعہ، "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال" مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور 2012ء ص:359

باب دوم

خطوطِ اقبال کا تاریخی و سیاسی مطالعہ

باب دوم

خطوطِ اقبال کا تاریخی و سیاسی مطالعہ

(الف) تاریخیت کا تاریخی اور سیاسی تناظر

تاریخیت ایک منہاجاتی طریقہ عمل ہے جس میں تاریخ کو لکھنا، پڑھنا سمجھنا شامل ہے تاریخیت اگر دیکھا جائے تو اپنی فطرت میں تاریخ نہیں ہے اور نہ ہی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تاریخ، تاریخی واقعات کا بیان ہے بلکہ تاریخیت تو تاریخ پڑھنے، پڑھانے، سمجھنے اور سمجھانے کے اُصول و قوائد کو زیرِ بحث لاتی ہے۔ یا اس کو اس طرح بھی مانا جاسکتا ہے کہ یہ تاریخ کی مطالعاتی حکمتِ عملیوں پر مشتمل ہے۔ غرض کہ تاریخیت، تاریخ کی تفہیم اور اس کی تعبیر کا ایک ایسا ڈھانچہ ہے جو مخصوص زمانی اور مکانی تناظر میں واقعات کو پیش کرتا ہے۔ ادب کی درست اور صحیح تفہیم اسی وقت ممکن ہو گی جب اس کا مطالعہ اس کے تاریخی اور سماجی تناظر میں رہتے ہوئے کیا جائے گا۔ ادب معاشرے کے مختلف رویوں، اعتقادات اور تصورات سے ترتیب و تشکیل پاتا ہے۔ لہذا تاریخیت ایسی ادبی تنقید ی تھیوری ہے جو ادب کا مطالعہ اور اس کی تفہیم سماجی، تاریخی، مذہبی اور فنی رویوں، طور طریقوں اور اصولوں سے کرتی ہے کیوں کہ یہ تمام تاریخی طور پر متنائے جاچکے ہیں اور تاریخیت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ادبی و غیر ادبی متون کی تفہیم کے لیے تاریخ کو ہی بنیاد بنایا جائے۔ غیر جانب داری کے ساتھ اس عہد کی تہذیب اور ثقافت کا مطالعہ کرنے کے بعد ہی کوئی نتائج اخذ کئے جائیں۔ تاریخ انسانی سرگرمیوں، افعال اور افکار کا نام بھی ہے۔ ایک صدی پہلے تک تاریخ کو محض سیاسی مضمون یا پھر گزرے زمانوں کی سیاستوں کا نام دیا جاتا تھا جس میں بادشاہوں، ملکوں کی جنگی تاریخیں، سیاست، سازشیں، فتوحات، شکست و با، سورج اور چاند گرہن سے متعلق قصے اور تصورات، بادشاہوں، شہزادوں، شہزادیوں اور اُمراء کی ثقافتوں اور تہذیبوں کی کہانیاں ہوا کرتیں تھیں۔ بادشاہ کے درباریوں کی کہانیاں، موسیقی سے متعلق داستانیں اور شاعروں کے احوال اور حُسن و عشق کے قصے وغیرہ کو تحریر میں لانا تاریخ ہوا کرتا تھا مگر اب تو ہر شعبہ ٔ زندگی کی الگ الگ تاریخ محفوظ ہو رہی ہے۔ اب صرف

بادشاہوں اور امراء کی تاریخیں نہیں لکھی جاتیں بلکہ اب تو عام آدمی کے مسئلے مسائل، رہن سہن اور معاشرتی اداروے اور ان کی کارکردگیاں بھی موضوعِ بحث بن رہی ہیں۔ اگر دیکھا جائے تو تاریخ صرف اور صرف واقعات کے تسلسل یا پھر محض واقعات و حادثات کا بیان ہی نہیں یا پھر کسی تحریری شکل میں آنے والی کتابوں کا نام بھی نہیں ہے بلکہ ہر وہ شے یا واقعہ تاریخ کا درجہ اختیار کر جاتا ہے جس کا وجود کسی بھی شکل میں موجود رہتا ہے مثلاً کُتبے، بلند و بالا عمارات، کھنڈرات، قدیم درخت، لباس و زیورات وغیرہ بھی تاریخ کے مظاہر کہلاتے ہیں۔ اس کا مطلب تو پھر یہ ہوا کہ تاریخ، تاریخیت کا بنیادی جُز ہے۔ تاریخ عمرانی مضامین کی ایک شاخ ہے لہٰذا اس کا تعلق ہر اُس شاخ اور شعبے سے ہو گا جو عمرانیات کا حصہ ہو گی۔ تاریخ کا سیاست سے بھی بہت گہرا تعلق ہے۔ سیاست سے مراد فقط ڈپلومیسی ہی نہیں بلکہ یہ اپنے اندر ایک وسیع مفہوم رکھتی ہے جیسا کہ ڈاکٹر باری علیگ نے اپنی کتاب "تاریخ کیا ہے" میں لکھا ہے کہ تاریخ کا تعلق سیاست (محدود معانی میں نہیں) سے ہے۔ سیاست سے مراد صرف حکومت کا کاروبار، جنگ، ڈپلومیسی یا نظم و نسق ہی نہیں بلکہ پبلک کے بہت سے ادارے بھی اس میں شامل ہیں۔[1] باری علیگ کے مطابق گویا سیاست ہماری تمام تر معاشرتی زندگی کا احاطہ کرتی ہے اور تاریخ ایک انسان سے بھی جڑی ہوتی ہے، ایک معاشرے، ایک ملک اور ایک قوم سے بھی جڑی ہوتی ہے۔ یہ چند لمحوں کی بھی ہوتی ہے اور پورے عہد کہ بھی۔ سماجی ارتقا، تہذیب و تمدن، قوموں کی زندگی میں آنے والے اُتار چڑھاؤ کا جائزہ لینے کے لیے تاریخ کے دریچوں میں جھانکنا پڑتا ہے عہدِ رواں اور عہدِ گزشتہ دونوں کا تعلق اپنی اپنی تاریخ سے گہرا اور اٹوٹ ہوتا ہے۔ ہر شعبہ زندگی میں تاریخی پس منظر کا مطالعہ کلیدی حیثیت اختیار کر گیا ہے۔ اس لحاظ سے یہ کہنا بے جا نہ ہو گا کہ کسی بھی علم کی مکمل تفہیم کے لیے اس علم کی تاریخ، اس کا ارتقا جاننا بہت ضروری ہے۔ سولھویں صدی کے ہسپانوی انسان دوست مؤرخ جان لوئیز نے بہت سادہ الفاظ میں اس گہری سچائی کو بیان کیا ہے کہ "جہاں تاریخ ہے" وہاں بچے اپنے بزرگوں کے فوائد اپنی طرف منتقل کر لیتے ہیں۔ جہاں سے تاریخ غائب ہو جاتی ہے وہاں بزرگ بچوں کی طرح ہیں۔" اقبال بھی بار بار اپنی نثر اور شاعری کے ذریعے سے مسلمانوں کو اُن کے بزرگوں کے عہدِ درخشاں کی یاد تازہ کرواتے رہے۔ مولانا شوکت علی کو

دلی کے دیگر نوجوانوں کے جذبہ ایمانی تازہ کرنے اور اُنھیں اپنی کھوئی ہوئی میراث حاصل کرنے کی ترغیب دینے کے لیے درج ذیل اشعار خط میں تحریر کیے ہیں:

کبھی اے نوجواں مسلم تدبر بھی کیا تونے
وہ کیا گردوں تھا تو جس کا ہے اک ٹوٹا ہوا تارا
تجھے اس قوم نے پالا ہے آغوشِ محبت میں
کچل ڈالا تھا جس نے پاؤں میں تاجِ سرِ دارا
تمدن آفریں، خلاقِ آئینِ جہاں داری
وہ صحرائے عرب، یعنی شتر بانوں کا گہوارا
سماں "الفقر و فخری" کارہا شانِ امارت میں
بآب و رنگ و خال خط چہ حاجت رُوئے زیبارا
گدائی میں بھی وہ اللہ والے تھے غیور اتنے
کہ منعم کو گدا کے ڈر سے بخشش کا نہ تھا یارا[2]

درج بالا اشعار میں نوجوانانِ مسلم کو دعوت دی گئی ہے کہ وہ سوچیں وہ کس اُمت کے افراد ہیں اور ان کے اسلاف میں کیا خصائص پائے جاتے تھے۔ اگر دیکھیں تو اقبال اپنے اسلاف کی تاریخ کو نظم کر رہے تھے۔ وہ تاریخ کا سبق دے کر اپنے نوجوانوں میں ولولہ پیدا کر رہے تھے۔ اقبال کا اپنے عوام کو دیا ہوا یہ تاریخ کا ہی سبق تھا کہ عوام کے اندر جذبہ آزادی اور جذبہ حب الوطنی پیدا ہوا اور وہ ایک الگ اسلامی ریاست کے حصول میں کامیاب ہوئے۔

(ب) خطوطِ اقبال کا تاریخی اور سیاسی مطالعہ

1- اقبال کا تاریخی شعور

علامہ اقبال تاریخ اور تاریخی نظریات کو نہایت اہمیت دیتے ہیں۔ وہ تاریخ کی معنویت کو، عمرانی مسائل، اخلاقی اقدار، فنونِ لطیفہ اور معاشی عوامل کے فکری امتزاج سے تشکیل دیتے ہیں۔ علامہ اقبال ماضی کے تجربات کو نہایت اہمیت دیتے ہیں۔ ان کے مطابق یہ ماضی ہی تو ہے جو ہمارے جذبات و احساسات کی تہذیب و ترویج کا کام کرتا ہے۔ علامہ اقبال اپنے شاندار ماضی پر فخر کرتے ہوئے آج کے نوجوانوں کو یعنی نئ نسل کو یہ باور کراتے ہیں کہ کس طرح ان کے بزرگوں نے ایران کے شاہی تاج کو اپنے پاؤں کے نیچے روند ڈالا تھا۔ انھوں نے ایک عظیم الشان تہذیب کی تعمیر کی۔ بدھوؤں کو جینے کا ڈھنگ سکھایا اور دنیا کو حکمرانی کے قائدے و قوانین سکھائے۔ تخت و تاج ہاتھ آنے کے باوجود وہ فَقر ہی کو اپنے لیے فخر کا سامان سمجھتے تھے۔ اقبال اپنی نئ نسل کو باوقار و ثروت مند بنانے کے لیے ان کے سامنے ان کے اسلاف کے شاندار ماضی کا نقشہ کھینچتے ہیں۔ وہ ماضی کی بنیادوں پر حال اور مستقبل کی عمارت تعمیر کرنا چاہتے ہیں۔ اسی لیے ماضی کی یادوں کو سینے سے لگائے بڑے فخر سے کہتے ہیں:

میں کہ میری غزل میں ہے آتشِ رفتہ کا سراغ
میری تمام سرگزشت کھوئے ہوؤں کی جستجو (3)

اُن کے نزدیک تاریخ کا مطلب ہر گز یہ نہیں کہ اُمراء و بادشاہوں کے روزنامچے لکھے جائیں کیوں کہ ان کے نظریات میں تاریخ کی اہمیت زمانے کے شکست و ریخت سے تعلق ہی نہیں رکھتی بلکہ یہ تو کسی معاشرے کے بین السطور موجود نظامِ فکر و عمل سے وابستہ ہوتی ہے۔ اقبال جب تاریخ کے مطالعے پر زور دیتے ہیں تو ان کا مقصد ہر گز ہر گز یہ نہیں کہ بادشاہوں کے احوال اور ان کے جنگی کارناموں کا تجزیہ ہو بلکہ وہ اس کی وساطت

سے قوموں کی زندگی میں شعور کی ترقی و ترویج اور فردِ واحد کی خودی کی تکمیل کے خواہاں ہوتے ہیں۔ وہ مختلف ممالک اور اقوام کے عروج و زوال کے محرکات اور اسباب و علل تلاش کرتے ہیں۔ وہ فرد کو معاشرے کے پس منظر میں دیکھتے ہیں۔ وہ جب ایک معیاری معاشرے کا ڈھانچہ بناتے ہیں تو اس معاشرے کا فرد مردِ مومن ہوتا ہے وہ مردِ قلندر جس کے لیے کائنات کی ہر شے کو مسخر کر دیا گیا اس مردِ مومن کے لیے اقبال کہتے ہیں۔

یہ غازی یہ تیرے پُراسرار بندے
جنھیں تُونے بخشا ہے ذوقِ خدائی
دو نیم ان کی ٹھوکر سے صحرا و دریا
سمٹ کر پہاڑ ان کی ہیبت سے رائی
شہادت ہے مطلُوب و مقصودِ مومن
نہ مالِ غنیمت نہ کشور کُشائی(4)

علامہ اقبال کے نزدیک فرد حالات کا غلام نہیں ہو سکتا بلکہ وہ کسی بھی طرح کے حالات کو تبدیل کرنے کی ہمت اور قوت رکھتا ہے۔ وہ یہاں مجبور نہیں بلکہ اپنے اعمال و افعال میں مکمل آزاد ہے۔ وہ اپنی نوشت خود تحریر کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ وہ ایام کا مرکب نہیں بلکہ راکب ہے:

مہر و مہ و انجم کا محاسب ہے قلندر
ایام کا مرکب نہیں، راکب ہے قلندر(5)

اقبال اپنی فکر میں بنیادی طور پر انسان کو اہمیت دیتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک تاریخ کا مطالعہ ایک فکری اور روحانی تسلسل اور بہاؤ کا نام ہے۔ تاریخ محض انسانی ذہن کو جِلا ہی نہیں بخشتی بلکہ انسان میں اعتماد، شُجاعت، یقینِ مُحکم جیسے اوصاف بھی تشکیل کرتی ہے اور اسی فکر کے تحت وہ جگہ جگہ انسانی خودی کی تکمیل کی ترغیب

دیتے دکھائی دیتے ہیں۔ علامہ اقبال اخلاقیات اور کردار کی پُختگی کے لیے بھی تاریخی مطالعے کو بہت ضروری سمجھتے ہیں۔ انھوں نے نا صرف مسلمانوں کی بلکہ دیگر اقوام، خاص طور پر یورپ کی تاریخ کا بغور مطالعہ کیا۔ اس ضمن میں ڈاکٹر راشد حمید اپنی کتاب "اقبال کا تصورِ تاریخ" میں لکھتے ہیں:

> "تاریخ کا مطالعہ، علامہ اقبال کے افکار میں محض افراد اور قوم کے علیحدہ علیحدہ مطالعے سے انجام پذیر نہیں ہو سکتا بلکہ فرد اور قوم کے باہمی ارتباط سے صورت پذیر ہوتا ہے۔ مقامِ فکر ہے کہ ہم تاریخ کیوں نہیں بنتے؟ اس لیے کہ ہم وقت کے ساتھ چلتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ وقت کے ساتھ چلو، جو وقت کا ساتھ نہیں دیتا، وہ پیچھے رہ جاتا ہے، حالاں کہ علامہ اقبال کے یہاں تو وقت مرکب ہے راکب نہیں ہے۔ اگر علامہ اقبال کے تصورِ تاریخ پر غور کریں تو اس تصور کے ساتھ ساتھ اقتصادی، عمرانی اور اخلاقی رویے بھی دیکھنے پڑتے ہیں تب کہیں جا کر ان کا تصورِ تاریخ سمجھ آ سکے گا۔"(6)

علامہ اقبال کے تاریخی نظریے کے مطابق تاریخ کا مطالعہ کرنے کے لیے وسعتِ علم، عقل کی پختگی اور تجربے کی ضرورت ہوتی ہے کیوں کی تاریخ کے مطالعے میں انسانی معاشرے سے تعلق رکھنے والے تمام شعبہ ہائے زندگی زیرِ بحث آتے ہیں۔ محض ایک ہی علم کی بنیاد پر کسی قوم کے عروج و زوال ، تہذیب و ثقافت، عقائد و نظریات نہیں سمجھے جاسکتے۔ اگر دیکھا جائے تو ایسی شخصیات جو نہ صرف خود تاریخ کا حصہ بنیں بلکہ عہد کی تاریخ بھی بنیں، ان کے کارناموں پر غور کیا جائے تو یوں لگتا ہے جیسے اقبال کا تصورِ تاریخ درست ہے۔ اقبال کے تصورِ تاریخ کے مطالعے میں انسان کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ ان کے نزدیک کائنات اور اس کے تمام نظام صرف اور صرف انسان کی بدولت ہیں۔ علامہ اقبال کے خطوط میں بھی تاریخ، تصورِ تاریخ اور تاریخ کے فلسفہ کے حوالے سے خیالات ملتے ہیں۔ ڈاکٹر نکلسن کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں کہ اسلام فطری طور پر ایسے اوصاف کا حامل ہے جس کی وجہ سے وہ کامیابیوں کی بلندیوں کو چُھو سکتا ہے۔ چائنہ ہی کی حالت پر توجہ

فرمائیں جہاں پر مسلمانوں نے بغیر کسی سیاسی سہارے کے بہت زیادہ کامیابی حاصل کر کے لاکھوں انسانوں کو حلقۂ اسلام میں داخل کیا۔(7) علامہ اقبال وہ واحد فلسفی ہیں جنھوں نے تاریخ کو ذریعہ علم سمجھا ہے۔ علامہ اقبال کا یہ نظریہ خود ساختہ تصور نہیں کیا جا سکتا بلکہ یہ قرآن اور احادیث سے کشید کیا ہوا نظریہ ہے۔ علامہ اقبال کا تصورِ تاریخ اگر دیکھا جائے تو وہ ان کے خطبات تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ میں واضح طور پر ملتا ہے۔ ڈاکٹر سید عبد اللہ لکھتے ہیں:

> "فلسفۂ تاریخ (اور علم العمران) کا مواد اقبال کی تقریباً سبھی کتابوں میں پھیلا ہوا ہے۔ اس کی ابتدا رسالہ مخزن میں مضمون نگاری ہی سے ہو گئی تھی۔ اس نوع کا ایک مقالہ مخزن میں اکتوبر 1904 میں شائع ہوا جو تاریخ سے زیادہ علم العمران سے متعلق ہے۔ کچھ اور مضامین بھی قدیم دور کے ہیں۔ شاعری میں اسرارِ خودی، رموزِ بے خودی میں (فلسفۂ تاریخ اور علم العمران ہر دو شعری بندشوں کے باوجود) مربوط و مرتب ہیں۔ باقی منظوم کتابوں میں بھی خاصا مواد موجود ہے لیکن خطبات کے کم سے کم دو خطبے ایسے ہیں جن میں تاریخ اور علم العمران کی اساسیات مربوط صورت میں ہیں اور اگر سوشیالوجی میں معاشیات کو بھی شامل کیا جائے تو کتاب علم الاقتصاد بھی ہے۔(8)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر علامہ اقبال کے تصورِ تاریخ کو صحیح طور پر سمجھنا ہے تو یہ امر نہایت ضروری ہے کہ ان کے خطبات، مقالات اور مضامین کا بغور مطالعہ کیا جائے۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر سید عبد اللہ لکھتے ہیں کہ مقالاتِ اقبال مرتبہ سید عبد الواحد معینی میں کم از کم تین مقالے قومی زندگی، ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر اور خلافتِ اسلامیہ ہیں جن کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ ان میں تاریخ کا سائنسی، عقلی تصور تاریخ اور علم العمران کا حیاتیاتی علوم اور طبعی قوانین سے گہرا تعلق اور مسلم معاشرت کی نئی تشکیل کے بارے میں سائنسی، علمی، معروضی انداز کے تجزیے اور نظریے جمع ہیں اور موجودہ مقالے کے حوالے سے کہا جا سکتا

ہے کہ ان میں ابنِ خلدون کے افکار کی جھلک پائی جاتی ہے۔[9] اس سلسلے میں ڈاکٹر راشد حمید اپنی کتاب "اقبال کا تصورِ تاریخ" میں لکھتے ہیں:

"تصورِ تاریخ، دینی اور روحانی عقائد کے ساتھ منسلک ہے جب کہ تاریخ کی جڑیں سیاسی اور سماجی ماحول سے وابستہ ہیں۔ روحانی اور مادی عوامل کی یہی تعبیریں انسانی زندگی کے مختلف ادوار میں اور مختلف شعبہ ہائے حیات میں اسے درپیش رہتی ہیں۔ جہاں بھی روح کی عمل داری موجود ہے وہاں معاشرتی ڈھانچہ فکری نظام میں سرگرمِ کار ہے۔ جہاں بھی جس معاشرے پر اور کسی بھی سطح پر چاہے وہ وجہ انفرادی ہو یا اجتماعی، اگر مادی ذرائع ترجیح پا جائیں تو معاشرے میں شکست و ریخت کا آغاز ہو جاتا ہے اور وہ معاشرہ تیزی سے زوال آمادگی کی طرف بڑھنا شروع ہو جاتا ہے۔"[10]

حالات و واقعات کی شعوری وحدت کا نام تاریخ ہے لیکن یہ دینی معاملات کی تفہیم اور تعبیر سے بھی عبارت ہے جو قرآن اور حدیث کی تعلیمات کا بنیادی محور ہے۔ تاریخ کی ترتیب اور تشکیل میں مؤرخ کے شعور کی کارفرمائی بھی بنیادی جز ہے۔ یہ شعور تاریخ لکھنے والے کے بنیادی نظریات بھی سامنے لاتا ہے اور ہمیں ادراک ہوتا ہے کہ کن کن سماجی نظریات و روایات نے سماج کو گھیرا ہوا ہے۔ یہ سارے وہ اسباب اور عوامل ہیں جو تاریخ لکھنے والے پر بہت زیادہ اثر انداز ہوتے ہیں اور کوئی بھی مورخ ان عناصر سے جان نہیں چھڑا سکتا۔ اس کے بنیادی رویے اس کے شعور کے ساتھ ساتھ اس کی معاشرت پر بھی اثر انداز ہوتے ہیں کیوں کہ تاریخ کا تصور صرف اور صرف حالات اور واقعات کی عکس گری کا نام نہیں بلکہ اس تصورِ حقیقت کا نام ہے جو کسی بھی تہذیب میں روح کی طرح سرایت کرتی ہے اور اس پر بعض رویے اثر انداز ہوتے ہیں ۔ ڈاکٹر وحید قریشی کے مطابق ابنِ خلدون کا سب سے بڑا کارنامہ یہی ہے کہ وہ اس تہذیب و تمدن کی روح کو خوب سمجھ گیا تھا جس کا وہ خود بھی ایک روشن باب اور مظہر ہے۔ اُس کے نزدیک یہ اسی کی ذہانت اور فطانت تھی کہ قرآن مجید کی روح جو سراسر یونانیت کے منافی ہے، حکمتِ یونان پر ہمیشہ کے لیے غالب آ

گئی۔[11] علامہ اقبال کے تصورِ تاریخ میں مفکرینِ اسلام کے تصورِ تاریخ کی جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں۔ ما قبل علامہ اقبال تقریبا تمام ہی مسلم فلاسفر جنھوں نے فلسفہ تاریخ یا تصورِ تاریخ بیان کیا، ان کے خیالات و تصورات محض کتابوں ہی میں مقید رہے۔ علامہ اقبال ہی وہ مفکر ہیں جن کے نظریات ایک آزاد ملک کی تعمیر کا باعث بنے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ملکِ پاکستان علامہ اقبال کے تصورِ تاریخ کی تفہیم و تشکیل کا نمونہ ہے۔ علامہ اقبال کے اس نظریے کی تفہیم کے لیے خطبہ الہ آباد سے ایک اقتباس پیش کیا جاتا ہے:

> "یہ ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ اسلام بطور ایک اخلاقی نصب العین اور سیاسی نظام مسلمانانِ ہند کی تاریخ کا اہم ترین جزوِ ترکیبی رہا۔ اس اصطلاح سے میری مراد ایک ایسا معاشرتی ڈھانچہ ہے جس کا نظم وضبط ایک مخصوص اخلاقی نصب العین اور نظامِ قانون کے تحت عمل میں آتا ہے۔ اسلام ہی نے وہ بنیادی جذبات اور وفاکشی فراہم کی جو منتشر انسانوں اور گروہوں کو بتدریج متحد کرتی ہے۔"[12]

علامہ اقبال کی شاعری، مضامین، خطبات اور خطوط کے عمیق مطالعے سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ اقبال کا تصورِ تاریخ بہت واضح اور عمدہ ہے۔ ڈاکٹر راشد حمید، ڈائریکٹر جنرل، مقدرہ قومی زبان اسلام آباد سے جب اقبال کے تصورِ تاریخ پر گفتگو ہوئی تو ایک سوال کے جواب میں انھوں نے بتایا:

> "علامہ اقبال نے حالات و واقعات اور حالات و واقعات کے عروج اور زوال سے تاریخ کا علم کشید نہیں کیا بلکہ انھوں نے انسان اور انسانی علوم کے تناظر میں تصورِ تاریخ کی معنویت کو کشید کرنے کی کوشش کی۔ ان کا تصورِ تاریخ اس وقت تک سمجھ نہیں آتا کہ جب تک سلسلۂ روز و شب اور حادثاتِ روز و شب میں انسان کی کلی جبریت یا اختیاریت کے منظر نامے کو نہ سمجھ لیا جائے۔ علامہ اقبال کے یہاں معاشی، معاشرتی، اقتصادی، اور تہذیبی معاملات کے تناظر میں تاریخ کا مطالعہ اپنی بنیادی اور مذہبی اقدار کے ساتھ سامنے آتا ہے۔ علامہ اقبال حرکت و عمل کے پیامبر ہیں۔

ان کے یہاں تاریخ اور تاریخ کا فکری تناظر اسی حرکی اور عملی رویے سے ضیا بار ہے۔"(13)

ڈاکٹر راشد حمید کے استفسار کے بعد اگر غور کیا جائے تو یہ بات روزِ روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ علامہ اقبال کے تصورِ تاریخ کی تشکیل میں اسلامی تعلیمات، مشرقی و مغربی مفکرین کے خیالات کے ساتھ ساتھ ان کا اپنا ایک مخصوص نقطۂ نظر بھی ہے۔ ان کے نظریہ مردِ مومن، زمان و مکان، جبر و قدر، عقل و عشق اور فلسفۂ خودی کا اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو ان کی فکر میں رنگ برنگے فکری رویے نظر آتے ہیں جو بظاہر دوسروں سے مستعار دکھائی دیتے ہیں مگر ان کے فکری نظام کی ترتیب و تشکیل کا مجموعی نقشہ کسی بھی فلاسفر کے تصورِ تاریخ کا چربہ نہیں ہے۔ علامہ اقبال نے المسعودی سے شاہ ولی اللہ تک تمام مذہبی اور فکری علماء سے استفادہ ضرور کیا مگر تخیل، ترتیب و تشکیل اور فکر سراسر ان کی ذاتی ہے۔ ان کے فکری نظام میں زمانے کے بدلتے ہوئے رویوں اور مسائل کا حل تلاش کرنے کی بہترین اور بصیرت افروز تعبیر پنہاں ہے اور یہی وہ فکری نظام ہے جس کی بدولت مسلم امہ ایک نئی علمی جہت سے ہمکنار ہوئی ہے۔

2- اقبال کا سیاسی شعور

علامہ اقبال کے سیاسی شعور کی بنیادیں ان کے تاریخی شعور میں دیکھی جا سکتی ہیں۔ انھوں نے نہ صرف بین المذاہب تاریخ کا مطالعہ کر رکھا تھا بلکہ مختلف اقوام کے عروج و زوال کی تواریخ سے بھی واقف تھے جس کا اظہار انھوں نے کئی بار اپنے خطوط میں بھی کیا۔ علامہ اقبال نے تاریخ کے مطالعے سے وہ اسباب کشید کر کے ہمارے سامنے رکھے جن کی بدولت قومیں عروج اور زوال تک پہنچتی ہیں۔ یہی وہ وسعتِ مطالعہ ہے جس نے اقبال کے سیاسی شعور اور سیاسی بصیرت کو جِلا بخشی۔ یورپ سے واپسی پر بہت سارے ممالک خاص طور پر یورپی ممالک کی تاریخ اور قانون پڑھ چکے تھے۔ ان کا سیاسی شعور اس قدر ترقی پا چکا تھا کہ انھوں نے نہ چاہتے ہوئے بھی مسلمانوں کی بقا کی خاطر خود سیاسی میدان میں اترنے کا فیصلہ کیا۔ اقبال کی تعلیمات اور فکر کا

اصل محور و مرکز غلامی کے خلاف جنگ ہے۔ ان کی فکر کو پروان چڑھانے میں برطانوی ہند کے سیاسی و معاشی حالات نے بھی بہت کردار ادا کیا۔ اقبال بہت باصلاحیت اور مدبر سیاستدان اور مفکر تھے۔ ان کی سیاسی بصیرت نے مغربی سیاست کی کھوکھلی بنیادوں کو کھود کر دنیا پر عیاں کر دیا کہ یہ تہذیب مسلمانوں کے لیے نہیں ہے۔ ان کے قیامِ یورپ اور تاریخ کے مطالعہ نے یہ ثابت کر دیا کہ مغربی جمہوریت محض نام کی جمہوریت ہے اور یہ جمہور کی حکومت جمہور کے ذریعے جمہوری حکومت نہیں ہے بلکہ ایک طاقتور طبقہ محکوم طبقہ کے حقوق غصب کرنے کے لیے حکومت تشکیل دے رہا ہے۔ مغربی جمہوریت مسلمانوں اور خاص طور پر برصغیر میں تو کسی طور قابلِ قبول و قابلِ عمل نہیں۔ انھوں نے جمہوریت کے اس نام نہاد تصور کو اپنی نظم و نثر میں تنقید کا نشانہ بنایا ہے:

یہ راز اک مردِ فرنگی نے کیا فاش
ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنِا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے(14)

علامہ اقبال کو مغربی جمہوریت پر سب سے بڑا اعتراض ہی یہ ہے کہ اس نظام کی روح جمہوری نہیں بلکہ شاہی ہے۔ اس سلسلے میں فتح محمد ملک اپنی تصنیف "اقبال فراموشی" میں لکھتے ہیں کہ مغرب کے اس جمہوری نظام کا ظاہر بے شک جمہوریت کی نیلم پری کا تاثر دیتا ہے مگر اس کے باطن میں وہی پرانا دیو استبداد رقصاں ہے۔ مغرب کا یہ جمہوری نظام سرمایہ داروں کی جنگِ زرگری ہے۔(15) یہاں پر ایک بات کی وضاحت ضروری ہے کہ اقبال جمہوریت کے مخالف نہیں تھے بلکہ وہ مغرب کی اس نام نہاد جمہوریت کے مخالف تھے اور انھوں نے مغرب کے اسی ظاہری جمہوری چلن کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ اقبال کی طویل نظم "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" میں جب ایک مشیر جمہوریت کو ابلیسی نظام کے لیے خطرہ بیان کرتا ہے تو ابلیس اسے اطمینان کا درس دیتے ہوئے

سمجھتا ہے کہ مغربی جمہوریت سے ابلیس کے نظام کو کوئی خطرہ درپیش نہیں کیوں کہ یہ نظام تو حقیقت میں ملوکیت ہی کا ایک پردہ ہے۔ "ارمغانِ حجاز" میں شامل نظم "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" کے یہ اشعار ملاحظہ کریں:

ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس
جب ذرا آدم ہوا ہے خود شناس و خود نگر
کاروبارِ شہریاری کی حقیقت اور ہے
یہ وجودِ میر و سلطاں پر نہیں ہے منحصر
مجلسِ ملت ہو یا پرویز کا دربار ہو
ہے وہ سُلطاں، غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر
تُو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام
چہرہ روشن اندروں چنگیز سے تاریک تر[16]

علامہ اقبال نے مغرب کے فقط جمہوری نظام کو ہی تنقید کا نشانہ نہیں بنایا بلکہ جہاں بھی انھیں کوئی ناانصافی یا استحصالی رویہ نظر آیا اسے حدفِ تنقید بنایا۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی اپنی کتاب "روائع اقبال" میں لکھتے ہیں کہ اقبال ملوکیت، اشتراکی اور نام نہاد جمہوریت جیسے تمام قبیح نظریات کو رد کرتے ہیں کہ یہ سب انسان کا استحصال کرنے کے نقطے پر آکر مل جاتے ہیں۔ اشتراکیت میں "خروج" ہے تو ملوکیت میں "خراج"۔ اشتراکیت اگر علم و فن اور دین و اخلاق کی دشمن ہے تو ملوکیت عوام الناس کے خون کی پیاسی ہے۔[17] علامہ اقبال نے شکوہ، جوابِ شکوہ اور اپنی مشہور زمانہ نظم شمع و شاعر میں مغرب کی طرف سے چلی جانے والی چالوں کو بے نقاب کیا اور بتایا کہ ان چالوں کا مقصد تُرک عوام اور عربوں کو ان کے اہم علاقوں سے جبری بے دخل کرنا اور ان کے اتحاد کو پارہ پارہ کر کے ان کو سیاسی اور معاشی غلامی میں جکڑنا ہے ۔ یہ وہ دور تھا جب برطانیہ کی حکومت تنسیخِ بنگال کا اعلان کر کے ہندوؤں اور ہندو لیڈروں کی خوشنودی حاصل کرنے کی کوشش کر رہی تھی۔ مسلمانوں کو تعلیمی لحاظ سے پسماندہ کرنے کے لیے ایم اے او کالج (محمد اورینٹل کالج) علی گڑھ کو

یونیورسٹی کا درجہ دینے میں بلاوجہ کے تاخیری حربے استعمال کیے۔ سانحہ کانپور سے مسلمانوں کے مقاماتِ مقدسہ کی بے ادبی کر کے ان کے جذبات کو مجروح کرنے کی کوشش کی۔ مسلمانوں کے ساتھ ہونے والی ناانصافیوں اور اس کے پیچھے چھپے ان کے عزائم کو اقبال بھانپ چکے تھے۔ اسی لیے وہ متحد ہندوستان کے خلاف تھے اور مسلمانوں کے لیے ایک الگ ریاست کے حامی تھے۔ ان کی سیاسی بصیرت کو دنیا نے اس وقت مانا جب تحریکِ خلافت کے وفد کی علامہ اقبال نے شدید مخالفت کی۔ علامہ اقبال مسلمانوں کے وفد کو انگلستان بھیجنے پر راضی نہیں تھے اور تاریخ نے یہ بات مِن وعَن ثابت کر دی کہ علامہ اقبال اپنی سیاسی بصیرت میں اپنے ہم عصروں سے کہیں زیادہ بلند تھے۔ خلافت کے مسئلہ پر انھوں نے اپنا مؤقف سید سلمان ندوی کو ایک خط میں لکھ بھیجا تھا جو چند اشعار پر مبنی ہے اور یہ 27 ستمبر 1919ء کو لکھا گیا جس میں انھوں نے اس بات کی مخالفت کی کہ انگریزوں سے خلافت کے ادارے کو قائم رکھنے کی بھیک مانگی جائے۔[18] علامہ اقبال کا یہ مؤقف تھا کہ ایسا ادارہ، ایسی خلافت جس سے مسلمانوں کے لیے کوئی فائدہ نہ ہو یا مسلمانوں کو کوئی فائدہ نہ دے، اسے ختم کر دینا چاہیے۔ اقبال کے اس فیصلے سے متعلق تقریباً ساڑھے سات سال بعد مولانا محمد علی جوہر نے اقبال کی سیاسی بصیرت کا اعتراف کیا جسے "محمد سلیم "اپنی کتاب" اقبال کی سیاسی زندگی" میں نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ خلافت کو قائم رکھنے کے لیے ہندوستان کے مسلمانوں کو یورپ میں ایک وفد بھیجنا پڑا جس کے سربراہ محمد علی جوہر تھے۔ جب وفد ناکام خالی ہاتھ لوٹا تو محمد علی جوہر بیان کرتے ہیں کہ اقبال یورپ کے آگے ہاتھ پھیلانے کو مناسب خیال نہیں کرتے تھے۔ اسی لیے انھیں اس دریوزہ گری پر سخت ندامت ہوئی اور انھوں نے ایک قطعہ دریوزہ خلافت کے نام سے لکھا۔[19] علامہ اقبال نے یورپ سے ناکام لوٹ کر واپس آنے والے وفد کو بھی قدر کی نگاہ سے دیکھا کہ اب مسلمان اپنے زورِ بازو پر بھروسہ کرنا سیکھ جائیں گے ۔ علامہ اقبال کا مؤقف جداگانہ انتخاب کے سلسلے میں بھی برصغیر کے دیگر بڑے رہنماؤں سے بالکل مختلف ہے۔ علامہ اقبال نے تجاویزِ دہلی کی بھی شدید مخالفت کی۔ مسلم رہنماؤں نے جداگانہ انتخاب کی بجائے مخلوط نظامِ انتخاب پر اتفاق رائے کر لیا تھا جب کہ علامہ اقبال کا مؤقف تھا کہ اس طرح تو مسلم اکثریت والے صوبوں میں بھی

مسلمانوں کی حکومت نہیں بن سکے گی۔ اسی لیے تجاویزِ دہلی کی علامہ اقبال نے شدید مخالفت کی اور اس کو ماننے سے قطعاً انکار کر دیا تھا۔ علامہ اقبال کی اس مخالفت نے مسلمانوں پر اور پھر تاریخ پر بھی واضح کر دیا کہ اقبال اپنی سیاسی بصیرت میں اپنے تمام ہم عصروں سے بلند تھے کیوں کہ ہندوؤں نے خود ہی اپنے رویے سے مسلمانوں پر یہ واضح کر دیا کہ ہندو صرف اور صرف ہندو راج قائم کرنا چاہتے ہیں اور یہی ان کی خواہش ہے۔ علامہ اقبال نے موقع کی مناسبت سے سر محمد شفیع، فضل حسین اور اپنے دیگر ہم عصر راہنماؤں میں آل پارٹیز کانفرنس منعقد کر کے جُداگانہ طریقِ انتخاب کو مسلمانوں کے لیے انتہائی لازمی قرار دے دیا اور قائداعظم نے بھی مسلمانوں کے جذبات کا درست اندازہ لگاتے ہوئے جداگانہ انتخاب کو بنیاد بنا کر اپنے تاریخی چودہ نکات پیش کیے۔ یہی وہ تاریخی چودہ نکات تھے جو ریاستِ پاکستان کی بنیاد بنے۔ علامہ اقبال جُداگانہ طریقۂ انتخاب کے اُصول کو ہندوستان میں مسلمانوں کی قومی و ملی تشخص کے لیے لازم خیال کرتے تھے۔ وہ اس سے کسی قیمت پر دست بردار ہونے کے لیے تیار نہ تھے۔ بالآخر مسلمان راہنماؤں نے بھی اقبال کی دُور اندیشی اور سیاسی بصیرت کو درست تسلیم کرتے ہوئے جُداگانہ اصولِ انتخاب کو اپنی بقا کے لیے بہتر سمجھا۔ علامہ محمد اقبال کی راہنمائی سے برصغیر کے مسلمانوں نے ایک الگ ریاست کے حصول کو ممکن بنایا اس ریاست کو بنانے کا تصور اقبال نے خطبہ الہ آباد میں پیش کیا:

> "مجھے یقین ہے کہ اجتماع ان تمام مطالبات کی شدومد سے تائید کرے گا جو اس قرارداد میں موجود ہیں(آل پارٹیز کانفرنس کی قرارداد)ذاتی طور پر تو میں ان مطالبات سے ایک قدم آگے بڑھنا چاہتا ہوں میری خواہش ہے کہ پنجاب, صوبہ سرحد, سندھ اور بلوچستان کو ایک ہی ریاست میں ملا دیا جائے خواہ یہ ریاست سلطنت برطانیہ کے اندر خود اختیاری حاصل کرے یا باہر رہ کر۔"[(20)]

مندرجہ بالا اقتباس سے واضح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے ایک الگ ریاست کا مطالبہ واشگاف انداز میں خطبہ الہ آباد میں پیش کیا اور دنیا پر واضح کیا کہ الگ ریاست ناگزیر ہے ۔ علامہ اقبال ہی وہ شخصیت

ہیں جنھوں نے قائداعظم محمد علی جناح کو مسلمانوں کا حقیقی لیڈر نہ صرف تسلیم کیا بلکہ سیاسی جدوجہد میں ان کی راہنمائی بھی کی۔ قائداعظم کو اپنا لیڈر ماننے کا اظہار علامہ اقبال اپنے ایک خط میں بھی کرتے ہیں جو انھوں نے قائداعظم کے نام 1937ء میں لکھا: "اس وقت مسلمانوں کو اس طوفان میں جو شمال مغربی ہندوستان اور شاید ملک کے گوشے گوشے سے اٹھنے والا ہے صرف آپ ہی کی ذاتِ گرامی سے راہنمائی کی توقع ہے۔"[21] اس اقتباس سے یہ حقیقت عیاں ہے کہ علامہ اقبال قائداعظم محمد علی جناح ہی کو مسلمانوں کا نجات دہندہ سمجھتے تھے۔ علامہ اقبال کے مطابق برصغیر کے مسلمان اگر کسی کی قیادت میں متحد ہو سکتے ہیں تو وہ قائدِاعظم ہی ہیں۔ اس سلسلے میں عاشق حسین بٹالوی اپنی کتاب "اقبال کے آخری دو سال" میں رقم کرتے ہیں کہ اقبال اپنے قائد کو اپنے خطوط کے ذریعے سیاسی حوالے سے مسلم لیگ کو منظم کرنے اور اس جماعت کو فعال بنانے کو مشورے بہم پہنچاتے رہے۔[22] اقبال پر ہی موقوف نہیں ایک زمانہ قائدِاعظم کی لیڈرانہ خصوصیات کا مُعترف تھا۔ دراصل قائداعظم اپنی انتھک محنت، ذہانت، دور اندیشی، مُخلصی اور دیانت داری کی بدولت مسلمانوں میں خصوصی شہرت اختیار کر گئے تھے۔ قائدِاعظم کے قول و فعل میں کوئی تضاد نہ تھا۔ ان کا باطن ان کے ظاہر کی طرح شفاف تھا۔ ایسے بے ریا اور بے داغ شخص کی توقیر ہر فرد اپنا فریضہ سمجھتا ہے۔ اقبال جو کہ فلاسفر تھے اور پورے عالم پر نظر رکھتے تھے وہ قائداعظم کے اندر پوشیدہ صلاحیتوں کو جان گئے تھے۔ کہ دراصل قائداعظم ہی وہ لیڈر رہے جو اپنی انتھک محنت، ذہانت، دور اندیشی، مُخلصی اور دیانت داری کی بدولت مسلمانوں میں بہت شہرت اختیار کر گئے تھے۔ آزادی کی اس تحریک کے صحیح ترجمان اور راہنما فقط قائدِاعظم ہی تھے۔ اس اعتماد کا اظہار ان کے ایک خط میں بھی ملتا ہے جو انھوں نے 28 مئی 1937ء میں قائداعظم محمد علی جناح کو لکھا کہ انھوں نے مسلم لیگ کے منشور میں جن تبدیلیوں کی طرف اشارہ کیا وہ قائدِاعظم کے پیشِ نظر رہیں گیں اور خوشی اور اطمینان کی بات یہ ہے کہ اسلامی ہند کے حالات کی نزاکت کا انھیں پورا پورا احساس ہے۔[23] ہندوستان کے سیاسی حالات کو علامہ اقبال ایک زیرک سیاستدان اور قانون دان کی حیثیت سے دیکھ رہے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ وہ نہ صرف اپنے ہم عصروں کو خُطوط کے ذریعے ہندوستان کے سیاسی حالات سے متعلق

آگاہ کرتے رہتے تھے بلکہ بین الاقوامی سیاست اور حالات و واقعات پر بھی گہری نظر رکھتے تھے۔ مس فار قُوہَرسن جنھوں نے پہلی جنگِ عظیم (1914ء-1919ء) میں جنگ سے متاثر ہونے والے لوگوں کی بحالی اور امداد کے لیے نیشنل لیگ آف انگلینڈ (National league of England) بنائی۔ اس تنظیم کا مقصد اشتراکیت کے خلاف اقدامات کرنا اور عالمی جنگ کے دوران عالمِ اسلام سے ہونے والے برطانیہ کے ناروا سلوک کا ازالہ کرنا بھی تھا۔ اسی سلسلے میں مِس فار قُوہَرسن کا علامہ اقبال اور برصغیر کی دیگر شخصیات سے رابطہ رہا۔ وہ علامہ اقبال کی سیاسی بصیرت سے بہت متاثر تھیں۔ مس فار قُوہَرسن اقبال کی شخصیت میں وہ مردِ آہن تلاش کر چکی تھیں جو مستقبل میں مسلمانوں کے لیے آزادی کا عَلم بلند کرے گا۔ دوسری گول میز کانفرنس کے موقع پر 24 دسمبر 1932ء میں علامہ اقبال کے اعزاز میں نیشنل لیگ آف انگلینڈ کی جانب سے دیے جانے والے استقبالیے میں اقبال کا تعارف ان الفاظ میں پیش کرتیں ہیں:

> "We find in of him the area qualities of a man, with the vision of a poet to see far in to the Future, the insight and depth of the philosopher to see the principles under lying man's problems, and powers of man of action which made him also member of the Round table conference" (24)

ترجمہ:

"ہم انھیں غیر معمولی صفات کا حامل پاتے ہیں۔ وہ اپنی شاعرانہ بصیرت سے مستقبل میں بہت دور تک دیکھنے کی قابلیت رکھتے ہیں۔ یہ ایک فلسفی کی گہری نگاہ اور عمیق مشاہدہ سے انسانی مسائل میں چھپے اصولوں کو واشگاف کر سکتے ہیں اور ان میں وہ تمام صلاحیتیں موجود ہیں جو ایک عملی انسان میں ہونی چاہئیں۔ یہی وجہ ہے کہ انھیں گول میز کانفرنس کا ممبر بنایا گیا ہے۔"

مس فار قُوہَر سن سے خط و کتابت سیاسی اور عالمی منظر نامے کی گفتگو پر مبنی ہے۔ اس کا عرصہ 22 مئی 1932ء سے ستمبر 1937ء تک ہے۔ اقبال اس عرصے میں مس فار قُوہَر سن سے ہندوستان اور مسلم اُمہ کے مسائل، برطانوی شہنشاہیت کے ناروا سلوک سے متعلق گفتگو کرتے رہتے تھے جن کا مقصد مسلمانوں کے ساتھ ہونے والی ناانصافیوں کے خلاف آواز ایوانِ بالا تک پہنچانا تھا۔ گول میز کانفرنس کی ناکامی اور انگریزوں کے مسلمانوں کے خلاف اقدامات سے متعلق مس فار قُوہَر سن کو لکھتے رہے۔ ایک خط جو انھوں نے مس فار قُوہَر سن کو 22 مئی 1932ء کو لکھا اس میں لکھتے ہیں کہ وہ ہندوستان کے حالات سے مایوس ہیں۔ بمبئی میں ہونے والے فسادات نے انھیں پریشان کر رکھا تھا اور وہ سمجھتے تھے کہ ہندوستان میں خون ریزی کی جمہوریت کا آغاز ہو جائے گا۔ یہ بدامنی ایسے نتائج پیدا کرے گی جو ناقابلِ برداشت ہوں گے۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ برطانوی نمائندوں کو بھی یہ علم نہیں کہ بظاہر پر سکون نظر آنے والے سمندر میں کتنے طوفان مچل رہے ہیں اور ایسے ہندوستانی جو اعلیٰ عہدوں پر فائز ہیں وہ روزگار کے متلاشیوں سے زیادہ حیثیت کے حامل نہیں۔[25] اس خط سے معلوم پڑتا ہے کہ اقبال نے ہر ہر پلیٹ فارم پر مسلمانوں کے مسائل کو اُجاگر کیا اور مسلمانوں کے لیے الگ ریاست کی راہیں ہموار کرنے کی جدوجہد کرتے رہے۔ اس سلسلے میں اسلم انصاری لکھتے ہیں کہ اقبال کی وسعتِ نظر حیرت انگیز تھی۔ مسلمانوں کا علمی، تمدنی اور سیاسی ماضی اپنی تمام تفصیلات اور نشیب و فراز کے نقشوں کے ساتھ ہر وقت ان کے سامنے تھا۔ وہ زندگی کے بہت بڑے نقاد تھے۔ انھوں نے صرف مغربی تہذیب پر ہی تنقید نہیں کی بلکہ خود انسانی تمدن کی تاریخ میں بھی انھیں ایک بہت بڑے تمدنی نقاد کی حیثیت حاصل تھی۔ انھوں نے مسلمانوں کے لیے ماضی کو زندہ کیا جس میں مسلمانوں کے لیے ایک نئی زندگی اور نئی تخلیقی جست کا پیغام موجود تھا۔[26] اقبال نے ہمیشہ مسلمانوں کو اتحاد و اتفاق کا درس دیا اور اس بات کا اہتمام کرتے رہے کہ مسلمان متحد ہو کر ہی اپنی سیاسی جدوجہد میں کامیاب ہو سکتے ہیں۔ اقبال نے اپنے سیاسی بصیرت اور شعور سے مسلمانانِ ہند کے مسائل کی طرف مسلم سیاسی قائدین کی توجہ مبذول کروائی اور مسلمانوں کے آئینی اور سیاسی مسائل کو عوامی فورم پر عیاں کیا۔ اس سلسلے میں عبدالمجید سالک "ذکر اقبال" میں لکھتے ہیں کہ اقبال یہ

چاہتے تھے کہ ہندوستان متحد رہے لیکن جلد ہی اقبال کو احساس ہو گیا کہ یہ ہندو اور مسلمان حقیقت میں اکٹھے نہیں رہ سکتے ۔ یورپ میں قیام کے دوران اقبال کی زندگی پر جو اثرات مرتب ہوئے ان میں سب سے اہم نظریہ ملت اور وطنیت تھا۔ اقبال اس بات کو تسلیم کر چکے تھے کہ برصغیر میں ہندوؤں اور مسلمانوں کو اپنا جدا جدا قومی تشخص برقرار رکھنا چاہیے اور اسی کے لیے ان کو جدوجہد بھی کرنی چاہیے۔"[27] ایسے ہی خیالات کا اظہار علامہ اقبال نے اپنے بیان میں بھی کیا جس کی مزید وضاحت عبدالمجید سالک کی کتاب "ذکر اقبال" میں ملتی ہے۔ وہ کچھ اس طرح سے بیان کرتے ہیں کہ پنجاب میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے فسادات کے باعث جو شرمناک اور نازک حالات پیدا ہو چکے تھے اور صوبے کی فضا جیسے غمناک اور مکدر ہو چکی تھی، اسے کوئی بھی مخلص انسان اچھی نگاہ سے نہیں دیکھتا تھا۔ اقبال نے شروع میں جب کوشش کی تھی تو ان کی خواہش یہی تھی کہ ہندوستان متحد رہے اور متحد رہ کر برطانوی ہند سے آزادی حاصل کی جائے لیکن بہت جلد ان کو احساس ہو گیا تھا کہ ہندو مسلم اتحاد ممکن نہیں ہے۔[28] علامہ اقبال نے تو کوشش کی کہ ہندو مسلم امن و آشتی کے ساتھ رہیں اور متحد ہو کر برطانوی تسلط سے نجات حاصل کریں مگر ایسا ممکن نہ ہوا۔ اس کا ادراک بہت جلد علامہ اقبال کو ہو گیا تھا۔ وہ ہندوستانی مسلمانوں کے لیے ایک الگ ملک کے حصول کو ہی اس کا واحد حل سمجھنے لگے۔ علامہ اقبال کا خیال یہ تھا کہ ہندو اپنے عمل اور کردار سے یہ ثابت کر چکے ہیں کہ وہ کسی بھی صورت قابلِ اعتبار اور قابلِ بھروسہ نہیں ہیں ۔ ان کے ساتھ ایک ہی ملک میں رہتے ہوئے مذہبی، سیاسی اور ثقافتی آزادی ممکن نہیں اور نہ ہی ان کے ساتھ رہتے ہوئے سکھ کا سانس لینے کا کوئی امکان باقی ہے۔ اگر کوئی مسلمان رہنما ہندوؤں کے ساتھ مل جل کر رہنے کی بات بھی کرتا تو اقبال اسے دلیل اور مثالوں سے قائل کرتے اور اس کے خطرناک نتائج سے آگاہ کرتے اور اس بات پر زور دیتے کہ مسلمانوں کی مذہبی ،سیاسی، معاشی اور ثقافتی آزادی کے لیے ایک الگ اسلامی ریاست کا قیام ناگزیر ہے۔ اس بارے میں قائداعظم محمد علی جناح کو 28 مئی 1937 ء میں ایک خط میں لکھتے ہیں کہ موجودہ مسائل کا حل ہندوؤں سے زیادہ آسان مسلمانوں کے لیے ہے کہ ملک کی تقسیم ایک یا ایک سے زائد اسلامی ریاستوں میں کر دی جائے۔[29] علامہ اقبال نے جس دور میں

جن جن مشاہیر کو خطوط لکھے، ان میں سے جناح کے نام لکھے گئے خطوط سیاسی اور تاریخی اہمیت کے حامل ہیں۔ ان خطوط کا مطالعہ کرنے سے اس وقت کی تاریخی وسیاسی صورتحال جو اس وقت پیچیدہ تھی واضح طور پر سامنے آتی ہے۔ان خطوط کے مطالعے سے یہ بھی معلوم پڑتا ہے کہ قائداعظم اور اقبال کے خیالات اپنی عوام اپنے ملک کے لیے ایک جیسے تھے۔اسی لیے وہ قائداعظم کو اپنی مفید تجاویز سے آگاہ کرتے رہیں تاکہ قائداعظم اور دیگر سیاسی رہنما مسلم مخالف قوتوں کو پہچانیں۔اس سلسلے میں قائداعظم خود لکھتے ہیں:

"میں سمجھتا ہوں کہ یہ خطوط عظیم تاریخی اہمیت کے حامل ہیں، خصوصاًوہ جو انڈیا کے سیاسی مستقبل کے بارے میں ان کے نظریات کو واضح اور غیر مبہم طور پر بیان کرتے ہیں۔ان کے نظریات بہت حد تک میرے اپنے نظریات سے ہم آہنگ تھے لہذا انڈیا جن مسائل سے گزر رہا تھا ان کا احتیاط سے جائزہ لینے اور ان کے مطالعے کے بعد آخر کار انھوں نے مجھے انہی نتائج تک پہنچنے میں رہنمائی کی اور وہی چلتے چلتے مسلم انڈیا کی متحدہ خواہش کی صورت میں 23مارچ1940ء کی آل انڈیا مسلم لیگ کی قرارداد لاہور میں ظاہر ہوئے جسے مقبول طور پر قراردادِپاکستان کہا جاتا ہے۔"(30)

بعض ناقدین کا خیال ہے کہ قائداعظم نے خود کبھی علامہ اقبال کی تحریک پاکستان میں جدوجہد کا کبھی کوئی ذکر نہیں کیا اور نہ ہی علامہ اقبال وہ شخص ہیں جنھوں نے اسلامی ریاست کا خواب دیکھا تو قائداعظم کے الفاظ ان لوگوں کے شکوک و شبہات دور کرنے کے لیے کافی ہیں کیوں کہ مندرجہ بالا اقتباس میں قائداعظم خود اعتراف کررہے ہیں کہ علامہ اقبال کی مشاورت سے ہی پاکستان کا سفر 23مارچ 1940 کی منزل تک پہنچا۔ اقبال کے خطوط کا جب سیاسی اور تاریخی مطالعہ کیا تو معلوم پڑا کہ ان خطوط میں ایسی بہت ساری کوششیں پوشیدہ ہیں جو اقبال نے مسلمانوں کے بہتر مستقبل کے لیے کیں ۔اقبال ہی وہ واحد رہنما تھے جنھوں نے ہندوستان میں "تحریکِ قومیت" کے خطرے کو محسوس کیا اور یہ بھی محسوس کیا کہ مسلمانوں کو خطرہ ان کی اپنی

بے حسی اور بے راہ روی اور نا اتفاقی سے ہے۔ اقبال نے مسلمانوں کی آزادی کے ساتھ ساتھ ان کے اندر اسلام کی درست سمت متعین کرنے میں بھی رہنمائی کی۔ اس کا اظہار اپنے ایک خط میں کرتے ہیں جو انھوں نے میر غلام بھیک نیرنگ صاحب کو 5 دسمبر 1928ء میں لکھتے ہیں کہ اگر مسلمانوں کا نصب العین ہندوستان میں فقط اقتصادیات اور سیاسیات سے آزادی ہے اور انھیں اسلام کی حفاظت سے جوئی سروکار نہیں تو مسلمان اپنے عزائم میں کسی طور بھی کامیابی حاصل نہ کر پائیں گے۔[31] اقبال چوں کہ ایک روشن خیال مذہبی تجربہ اور علم رکھتے تھے۔ اسی بنا پر وہ یہ کہتے تھے کہ اسلام کو خطرہ کسی اور قوم سے نہیں بلکہ خود مسلمانوں سے ہے اور وہ اکثر وبیشتر اس کا اظہار اپنے خُطوط اور اپنی شاعری میں کیا کرتے تھے۔ اور اپنے ہم عصروں کو ان خطرات سے آگاہ کرتے رہتے۔ اسی سلسلے میں اپنے ایک خط جو انھوں نے لسان العصر اکبر الہ آبادی کو 1915ء میں لکھا اس میں تحریر کرتے ہیں کہ لاہور میں اسلامی ضروریات سے متعلق کوئی شخص بھی واقف نہیں۔ یہ انجمن کالج اور فکرِ مناسب کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اب پنجاب میں علما کرام ناپید ہوگئے ہیں۔ یہاں پر صوفیا کی دوکانیں ہیں مگر سیرتِ اسلامی کہیں نظر نہیں آتی۔[32] اقبال کی نظر اپنے عہد میں موجود تمام معاشرتی بیماریوں پر تھی جہاں وہ مسلمانوں کے زوال کو مادیت پرستی، توہم پرستی اور پیر پرستی کو ذمہ دار ٹھہراتے ہیں ،وہیں پر وہ اس کا حل پیش کرنے کی جرأت بھی رکھتے ہیں ۔ مختلف مشاہیر کو مختلف اوقات میں تجاویز پیش کرتے رہے اور اس بات کی کوشش کرتے رہے کہ مسلمان اپنے اسلامی عقیدے کو درست سمت پر قائم رکھیں۔ منشی محمد صالح کو اسی سلسلے میں لکھتے ہیں کہ اسلام پر ایک بہت بڑا نازک وقت ہندوستان میں آرہاہے. سیاسی حقوق وملی تمدن کا تحفظ تو ایک طرف، خود اسلام کی ہستی معرضِ خطر میں ہے۔ اقبال مزید لکھتے ہیں کہ وہ مدت سے اس مسئلہ پر غور کر رہے تھے اور آخر کار اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ مسلمانوں کی ترقی کے لیے یہ ضروری ہے کہ ایک نیشنل سطح پر ایک فنڈ کا قیام عمل میں لایا جائے جو ٹرسٹ کی طرح کام کرے۔ اس میں جمع ہونے ولا پیسہ مسلمانوں کی فلاح، انکے سیاسی حقوق اور دین کی نشر و اشاعت پر استعمال کیا جائے۔ اس طرح برصغیر میں مسلمانوں کے اخبارات کی ترقی اور بہتری کے لیے یہ تمام وسائل بروئے کار لائے جائیں جو موجودہ عہد میں قوموں کی

حفاظت کے لیے ناگزیر ہوتے ہیں۔[33] تاریخیت کے تناظر میں اقبال کے خطوط کا سیاسی مطالعہ کرنے سے بہت ساری ایسی باتیں سامنے آئی ہیں جو نظروں سے اوجھل تھیں۔ اقبال کی وہ تجاویز جو شاعری میں موجود تو ہیں مگر مبہم اور غیر واضح ہیں وہ خطوط سے مکمل طور پر واضح ہو جاتی ہیں مثلا اقبال نے اپنی شاعری میں جب مسلم اتحاد پر زور دیا تو یہ واضح نہیں تھا کہ وہ اتحاد کیسے قائم کیا جائے اور یہ کیسے عمل کرے گا اس کی ساری کی ساری وضاحت اقبال کے خطوط میں ملتی ہے جو اس نے مختلف اوقات میں مختلف مشاہیر کو لکھے۔ ان خطوط میں اقبال کی تجویز یہ ہے کہ ایک نیشنل لیول پر فنڈ قائم کیا جائے جو مسلمانوں کی تہذیب اور ان کے اسلامی آثار کو محفوظ کرنے کے لیے استعمال ہو۔ اقبال کی فکر کی یہ وضاحت خطوط میں ملتی ہے لہٰذا ضروری ہے کہ اقبال کے خطوط کی تفہیم پر مزید توجہ دی جائے اور ان خطوط پر تحقیق کر کے موجودہ عہد کے مزید مسائل کا حل تلاش کرنے کی کوشش کی جائے۔

ii- اقبال کی عملی سیاست کی تاریخی اہمیت

علامہ اقبال نے عملی سیاست میں اس نازک وقت میں پاؤں رکھا جب ہندوستان میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان مذہبی انتہا پسندی شدت اختیار کر چکی تھی ۔ علامہ اقبال چوں کہ ہندوؤں کے لیڈران اور برطانوی حکمرانوں کے رویوں کو سمجھ چکے تھے، اس لیے مسلمانوں کے حق کے لیے خود عملی سیاست میں آئے۔ قیامِ پاکستان سے پہلے آل انڈیا مسلم لیگ میں شامل ہوئے اور مسلمانوں کے حقوق کی جدوجہد کا آغاز کیا۔ 20 جولائی 1936ء میں علامہ اقبال نے پنجاب لیجسلیٹو کونسل کے انتخابات میں باقاعدہ حصہ لینے کا ارادہ کر لیا ۔ علامہ اقبال اور ان کے رفقاء نے ان کی انتخابی مہم میں بڑے جوش و خروش کے ساتھ حصہ لیا ۔ ان سب کی محنت رنگ لائی اور الیکشن جو 30 نومبر 1926ء میں منعقد ہوا، اس میں علامہ اقبال 5675 ووٹ حاصل کر کے پنجاب کی مجلسِ قانون ساز کے رکن منتخب ہوئے۔ علامہ اقبال نے سیاست میں شمولیت کسی لالچ میں نہیں کی تھی بلکہ حالات برصغیر کے مسلمانوں کو اس نہج پر لے آئے تھے کہ ان کو کوئی سچا

اور کھرا لیڈر ہی نکال سکتا تھا۔ 1925ء کے انتخابات میں اقبال کے رفقاء نے علامہ اقبال کو الیکشن میں شامل ہونے کے لیے راضی کیا۔ دوستوں کے بار بار اصرار پر انھوں نے انتخاب میں حصہ لیا۔ یہ بات سب پر عیاں تھی کہ اقبال کا مزاج سیاسی نہیں تھا مگر انہوں نے امتِ مسلمہ کی خیر خواہی کے لیے قدم اُٹھایا۔ ایک موقع پر اقبال نے خود فرمایا:

> " مسلمانوں کو معلوم ہے کہ میں اب تک اس قسم کے مشاغل سے بالکل علیحدہ رہا محض اس لیے کہ دوسرے لوگ یہ کام سرانجام دے رہے تھے اور میں نے اپنے لیے دوسرا دائرہ کار منتخب کر لیا تھا لیکن اب قوم کی مصیبتیں مجبور کر رہی ہیں کہ میں اپنا حلقہ عمل قدرے وسیع کروں شاید میرا ناچیز وجود اس کے لیے زیادہ مفید ہو سکے۔"(34)

علامہ اقبال اور ان کے ساتھیوں نے بڑے جوش و خروش سے الیکشن میں حصہ لیا۔ عام لوگوں نے رضاکارانہ طور پر اس مہم کو چلایا اور اقبال پر اس کا کسی قسم کا کوئی بوجھ نہیں پڑنے دیا۔ اقبال نے ثابت کیا کہ وہ ایک مدبر سیاستدان بھی ہیں۔ جب 1927ء میں ہندو مسلم فسادات کا بازار گرم ہوا تو علامہ اقبال نے اپنی بھر پور کاوشوں سے اسے ٹھنڈا کرنے کی کوشش کی۔ اقبال فسادات اور اشتعال انگیزی کو سخت ناپسند کرتے تھے۔ ہندو مسلم فسادات کے حوالے سے 06 / اپریل1926 ء میں اپنے ایک بیان میں کہا کہ ہندو اور مسلمان اپنے اختلافات ختم کر کے ملک میں بھائیوں کی طرح رہیں اور بات بات پر ایک دوسرے کا سر نہ پھوڑتے پھریں۔ اقبال کی عملی جدوجہد بے لوث اور بااخلاص تھی۔ انھوں نے ہمیشہ ملک و قوم کی بہتری اور ترقی کے لیے کوششیں کیں۔ وہ کسی بھی حکومت کے دباؤ میں آئے بغیر حق اور سچ بات کرتے تھے۔ انھوں نے مسلمانوں کی خاطر تمام عمر محنت شاقہ کی۔ علامہ اقبال ملک و قوم کے لیے جو جذبہ رکھتے تھے اس کا اظہار قائد اعظم نے اپنی کتاب "اقبال کے خطوط جناح کے نام" کے دیباچے میں کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ مسلم ہندوستان کے سیاسی مستقبل کے بارے میں اقبال کے خیالات ہم آہنگ ہیں۔ علامہ اقبال نا صرف مسلمانوں کے لیے الگ ریاست

کے قیام کی بات کی بلکہ مسلمانوں کو اس بات پر بھی راضی کیا کہ ان کی رہنمائی کے لیے قائد اعظم سے بہتر کوئی لیڈر نہیں ہے۔ علامہ اقبال نے 17 اکتوبر 1937ء میں جناح کو ایک خط لکھا اور اس میں اس بات کا اظہار کیا کہ کہ جناح کے علاوہ مسلمانوں کے لیے کوئی لیڈر بہترین نہیں ہو سکتا۔ ہندوستان کے مسلمان یہ توقع رکھتے ہیں کہ ان حالات میں قائدِ اعظم ہی مسلمانوں کو راہنمائی فراہم کر سکتے ہیں۔ آپ کی اسی مقبولیت کی وجہ سے پنجاب سے یونی نیسٹ پارٹی کے مسلمان سر سکندر کی قیادت میں لکھنؤ کے اجلاس میں شرکت کریں گے۔[35] عملی سیاست میں حصہ لینے کے ساتھ ساتھ وہ اپنے ہم عصر سیاستدانوں کو گاہے بگاہے ہندوؤں اور برطانوی راج کی سازشوں اور چالوں سے بھی آگاہ کرتے رہے تاکہ وہ سازشیں جو برطانیہ میں گھڑی جاتی تھیں اور ان کا اطلاق برصغیر پاک و ہند میں ہوتا تھا، اقبال اپنی ذہانت اور بصیرت سے ان کا پول کھول دیتے تھے۔ اکثر وہ مسلمانوں کے مستقبل کے بارے میں متفکر رہتے تھے اور مسلمانوں کی سیاسی حالت بہتر بنانے کے متعلق اپنے دوستوں کو بھی مشورے دیتے رہتے تھے۔ 1933ء میں شیخ عبداللہ کو ایک خط میں لکھتے ہیں کہ ہم آہنگی کے ساتھ تمام تمدنی ،سیاسی مشکلات کا حل نکالا جا سکتا ہے۔ مسلمانوں میں اتحاد و یگانگت کی کمی کی وجہ سے ہی ان کے کام اب تک بگڑے رہے ہیں اور ان کے علماء غیروں کے ہاتھ کا کھلونا بنے ہوئے ہیں۔ مسلمانوں کو انھیں متذکرہ باتوں سے اجتناب کی ضرورت ہے۔[36] اقبال ہمیشہ برصغیر کے مسلمانوں کے انحطاط کے اسباب اور ان کے مسائل پر گہری نظر رکھتے تھے۔ ان کے مطابق مسلمانوں کے زوال اور کمزوری کی اصل وجہ ان کے اندر تنظیم اور یک جہتی کا فقدان ہے۔ ان کا خیال یہ تھا کہ برصغیر کے مسلمانوں کو اپنی حالت بہتر بنانے کے لیے خود کو منظم و متحد کرنے کے بعد اپنے مسائل کا حل ڈھونڈنے کی کوشش کرنی چاہیے اور انہیں زمانے کی سازشوں اور مکاریوں سے بھی خود کو محفوظ رکھنے کی ضرورت ہے۔ اقبال مسلمانوں کے حالات سے بہت اچھی طرح آگاہ ہو چکے تھے، اس لیے وہ گاہے بگاہے اپنے ہم عصروں کو انگریزوں کی چالوں اور سازشوں سے باخبر رکھتے تھے۔ منشی محمد صالح کو لکھے گئے ایک خط میں لکھتے ہیں:

"مسلمانوں کی مختلف مقامات میں دینی اور سیاسی اعتبار سے تنظیم کی جائے۔ قومی عساکر بنائے جائیں اور ان تمام وسائل سے اسلام کی منتشر قوتوں کو جمع کر کے اس کے مستقبل کو محفوظ کیا جائے۔"(37)

اس طرح کے خیالات کا اظہار اُن کے مکاتیب میں بار بار ملتا ہے۔ وہ اپنے خطوط کے ذریعے سے انگریزوں کے ہتھکنڈوں سے اپنے مسلم لیڈروں کو باخبر رکھتے تھے۔ انہوں نے سید سلمان ندوی کو تحریک خلافت کے موقع پر لکھا:

" یہ تاثر ایک چھوٹی سی تضمین کی صورت میں منتقل ہو گیا۔ معلوم نہیں آپ کا اس بارے میں کیا خیال ہے۔ واقعات صاف اور نمایاں ہیں مگر ہندوستان کے سادہ لوح مسلمان نہیں سمجھتے اور لندن کے شیعوں کے اشاروں پر ناچتے چلے جاتے ہیں۔ افسوس مفصل عرض نہیں کر سکتا کہ زمانہ نازک ہے۔"(38)

اقبال کی سیاسی بصیرت اور عملی شمولیت سیاست میں صرف مسلمانوں کی بہتری کے لیے تھی۔ ان کی سیاسی سرگرمیوں کی بدولت مسلمانوں پر واضح ہوتا چلا گیا کہ ان کے حقوق کس طرح اور کون غصب کر رہا ہے۔ علامہ اقبال برصغیر میں مسلم اُمہ کی سیاسی اور تمدنی ترقی اور ان میں اسلامی تعلیمات کی صحیح روح بیدار کرنے میں کوشاں رہے ہیں۔ تاریخ گواہ ہے کہ جہاں کہیں بھی مسلمانوں کے حقوق پر ڈاکہ ڈالنے کی کوشش کی گئی اور مسلمانوں کو ان کے عظیم مقاصد سے منحرف کرنے کے لیے کوششیں کی گئیں تو علامہ مرحوم نے بروقت بھانپتے ہوئے ان سازشوں اور چالوں کا سدِباب کیا۔ وہ ہمیشہ باطل کے خلاف آوازِ حق بلند کرتے رہے۔

iii- تحریکِ خلافت اور اقبال کا سیاسی مؤقف

پہلی جنگِ عظیم (1919ء-1914ء) کے خاتمے پر جرمنی کو شکست ہوئی۔ ترکی جرمنی کا اتحادی تھا۔ اب اتحادیوں نے ترکی کو سبق سکھانے کی غرض سے ترکی پر حملے شروع کر دیے اور اس کے مختلف حصوں

پر قبضہ کرنا شروع کر دیا۔ ترکی میں مسلمانوں کی خلافت کے منصب کی حفاظت اور بقاء کی خاطر برصغیر میں ایک تحریک کا آغاز کیا گیا جس کے روحِ رواں علی برادران تھے۔ مولانا محمد علی جوہر اور مولانا شوکت علی جوہر نے پورے برصغیر میں بھرپور تحریک چلائی۔ اس تحریک میں برصغیر کے مسلمان ان کے شانہ بشانہ تھے۔ قائداعظم نے تحریکِ خلافت اور تحریکِ ترکِ موالات سے علیحدگی اختیار کی۔ اس سلسلے میں محمد حنیف شاہد اپنی کتاب "علامہ اقبال اور قائداعظم کے سیاسی نظریات" میں لکھتے ہیں :

> "مسلم رہنماؤں میں سوائے محمد علی جناح کے اس سازش اور اس کے دور رس نتائج کو کوئی نہ سمجھ سکا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اس تحریک سے بالکل الگ ہو گئے۔ مہاتما گاندھی خلافت کمیٹی کے "چودھری" تھے جنھیں مولانا محمد علی جوہر، مولانا شوکت علی ، مولانا ابوالکلام آزاد اور بہت سے دیگر مسلم اکابرین کی تائید حاصل تھی۔ اس تحریک کا مسلمانوں کو یہ نقصان ہوا کہ مسلم لیگ سے ان کا رابطہ ٹوٹ گیا کیوں کہ مسلم لیگ نے "عدمِ تعاون" کی تحریک منظور کی تھی۔ محمد علی جناح اور مسلم لیگ تحریک عدم تعاون کا ساتھ دے کر قوم کی تباہی و بربادی میں حصہ لینے کو تیار نہ تھی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمانوں کی ہمدردیاں وقتی طور پر مسلم لیگ سے ختم ہو گئیں۔"(39)

اس تحریک میں ہندو لیڈر فقط اپنی سیاست چمکانے اور برطانوی حکومت پر پریشر ڈالنے کے لیے شامل ہوئے تھے۔ تحریکِ خلافت کا وقت وہ وقت تھا جب انگریزوں نے برصغیر میں رولٹ ایکٹ 1919ء نافذ کیا اور جلیاں والہ باغ میں معصوم لوگوں کے خون سے ہولی کھیلی۔ مسلمانوں اور ہندوؤں میں انگریزوں کے خلاف شدید غم و غصہ تھا اس لیے تحریک خلافت بڑے زور و شور سے شروع ہوئی۔ علامہ اقبال بھی قائداعظم کی طرح تحریک خلافت سے کچھ تحفظات رکھتے تھے ان کو اس تحریک کا سیکرٹری تو بنا دیا گیا لیکن جلد ہی انھوں

نے یہ ذمہ داری نبھانے سے انکار کر دیا اور استعفیٰ دے دیا۔ اقبال نے اپنے ایک خط میں خلافت سے متعلق اپنے خیالات کا اظہار اس طرح سے کیا ہے:

نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا؟
خلافت کی کرنے لگا تو گدائی[40]

مندرجہ بالا شعر علامہ اقبال نے 27 ستمبر 1919ء میں سید سلمان ندوی کے نام ایک خط میں لکھے۔ اشعار میں خلافت سے متعلق اقبال کے خیالات عیاں ہیں مزید اس خط میں وہ لکھتے ہیں کہ واقعات اور حالات سے صاف صاف ظاہر ہے لیکن ہندوستان کے بھولے بھالے اور معصوم مسلمان اتنی سیاسی بصیرت نہیں رکھتے کہ وہ لندن کے شیعوں کی چالوں کو سمجھ سکیں۔ اس سے بھی اقبال کے خلافت سے متعلق خیالات کا علم ہو جاتا ہے۔ جنگِ عظیم اول کے بعد سے خلافت بالکل بے اثر اور غیر مؤثر ہو چکی تھی ۔ یہی وجہ تھی کہ جب کمال اتاترک نے خلافت کے ادارے کو ختم کر کے تُرکی کے لیے نئی جمہوریت کی بنیاد رکھی تو اقبال نے اسے مسلمانوں اور ان کے مستقبل کے لیے خوش آئند تصور کیا ۔ اس کے اظہارات اقبال کی شاعری اور نثر میں جا بجا ملتے ہیں خاص طور پر ان کی نظم "طلوعِ اسلام" میں۔ "طلوعِ اسلام" میں امید کی کرن واضح دکھائی دیتی ہے۔ اقبال کا خیال تھا کہ اسلام جدت پسندی کے سفر کی طرف گامزن ہو جائے گا اور دنیائے اسلام جدت سے واقفیت حاصل کر پائے گی۔ تحریکِ خلافت کا اختتام برصغیر کے ہزاروں لوگوں کو جیلوں میں بند کر کے ہوا۔ برصغیر کے لیڈر اپنی کوششوں سے مسلمانوں کو متحد نہ رکھ سکے۔ تحریکِ خلافت کو شدید نقصان پہنچا۔ اس کی خاص اور اہم وجہ گاندھی کی طرف سے تحریکِ عدم تعاون کو ختم کرنے کا اعلان بھی تھا۔ گاندھی نے فروری 1922ء میں سانحہ چوراچوری کو بنیاد بنا کر آتشزدگی کا تمام تر الزام مسلمانوں پر لگا دیا۔ اس واقعہ نے تحریکِ خلافت کو بُری طرح متاثر کیا اور پھر 1924 ء میں کمال اتاترک نے خلافت کے ادارے کو ختم کرنے کا اعلان کر کے جمہوریت کو نظامِ حکومت چلانے کے لیے منتخب کر لیا ۔ لوگوں میں خلافت سے متعلق جو رہی سہی دلچسپی تھی وہ بھی ختم ہو گئی۔ تحریکِ خلافت میں جب ہندو لیڈروں نے بھی بڑھ چڑھ کر حصہ لینا شروع کر دیا تو اقبال یہ

بات جان گئے تھے کہ موجودہ صورتِ حال میں قائم ہونے والا ہندو مسلم اتحاد نہایت کمزور بنیادوں پر قائم ہوا ہے اور اس میں کوئی نظریاتی پختگی بھی موجود نہیں ہے۔ اسی لیے اقبال نے اس تحریک کی سیکریٹری شپ سے استعفیٰ دے دیا تھا۔ پھر وقت نے ثابت کیا کہ اقبال اگر اس تحریک کا حصہ نہیں رہے تھے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ اس کے انجام کو پہلے ہی بھانپ گئے تھے۔ تحریکِ خلافت سے یہ بات عیاں ہو گئی کہ ہندو اور مسلم دو الگ الگ اقوام ہیں اور ان کی تہذیب الگ، رسوم و رواجات الگ، ثقافت و عقائد الگ رکھتے ہیں ۔ یہ دونوں اقوام کبھی ایک جگہ یکجا نہیں ہو سکتیں۔ تحریکِ خلافت سے برصغیر کے مسلمانوں میں سیاسی شعور اجاگر ہو گیا اور ہندوؤں کا اصل چہرہ ان کے سامنے آیا اور یوں ہندوؤں اور مسلمانوں کی جدوجہد کے راستے جدا جدا ہو گئے۔

iv- سائمن کمیشن اور اقبال کی سیاسی بصیرت

اقبال سیاسی مزاج نہ رکھنے کے باوجود ہندوستان کی سیاست میں ملوث ہو چکے تھے۔ انھوں نے ہندوستان میں مسلمانوں کے سیاسی حقوق کی خاطر اپنی ذہنی اور فکری صلاحیتوں کو عمل میں لاتے ہوئے بہت سے مسائل کا سیاسی حل تلاش کر کے مسلمانوں کی آزادی کی طرف بڑھتے ہوئے قافلے کی رہنمائی کی۔ انھوں نے اپنی تمام تر صلاحیتیں اور بصیرتیں ہندوستان کے مسلمانوں کے پیچیدہ سیاسی مسائل کے حل کے لیے وقف کر دیں اور سیاست میں اپنے عملی طور پر لیڈرانہ کردار ادا کرتے ہوئے نہ صرف امت مسلمہ کی رہنمائی کی بلکہ ہر ممکن حد تک ان کے معاون رہے۔ اقبال نے اپنے فکر و عمل اور سیاسی بصیرت کو بروئے کار لاتے ہوئے ایسے نکات مسلمانوں کے سامنے رکھے کہ جن میں سے کئی ایک کی افادیت تو فوراً ہی سامنے آ گئی اور آنے والے وقت نے ثابت کر دیا کہ اقبال اپنی بصیرت کے تنہا و یکتا لیڈر تھے۔ یہ اقبال کی ایک الگ سیاسی بصیرت کا نتیجہ تھا کہ جب 1927ء میں حکومتِ ہند نے ہندوستان میں آئینی اصلاحات کے بارے میں رائے عامۃ الناس معلوم کرنے کے لیے ایک کمیشن قائم کرنے کا فیصلہ کیا اور اس کمیشن کی سربراہی سر جان سائمن کے سپرد کی تو اس کمیشن میں سات ارکان شامل تھے۔ ان کا کام یہ تھا کہ یہ تمام ہندوستان کا دورہ کر کے آئندہ تیار کیے

جانے والے آئین کے لیے تجاویز و سفارشات جمع کریں ۔اس کمیشن میں تمام ارکان برطانیہ سے تعلق رکھتے تھے۔ہندوستان کا کوئی بھی نمائندہ اس کارکن نہیں تھا،اس لیے قائد اعظم محمد علی جناح اور ہندوستان کے دیگر رہنماؤں نے اس کمیشن کے ساتھ تعاون کرنے سے انکار کر دیا مگر اقبال جو ایک الگ سیاسی نقطہ نظر رکھتے تھے،انھوں نے اس کمیشن کے ساتھ بھرپور تعاون کرنے کا اعلان کر دیا ۔اس سلسلے میں ڈاکٹر محمد سلیم لکھتے ہیں :

" سائمن کمیشن سے اقبال اور اس کے رفقاء کے تعاون کا مقصد مسلمانوں کے مفادات کا تحفظ تھا۔ وہ سمجھتے تھے کہ ہندو،مسلمانوں سے حقیقی مفاہمت نہیں رکھتے اور ہندوؤں کی بھاری اکثریت کی وجہ سے کمیشن ان کے مفادات کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔اس لیے بائیکاٹ سے صرف مسلمانوں کا نقصان ہے۔"[(41)]

علامہ اقبال، سر شفیع محمد اور کچھ دیگر رہنما سائمن کمیشن کی حمایت میں تھے جب کہ قائد اعظم اور ہندوستان کی اکثریت کمیشن کی مخالفت میں صف آراء تھی۔ اقبال کمیشن کے ساتھ تعاون کے حق میں تھے۔اس سلسلے میں انھوں نے 9نومبر 1927ء میں اپنے ایک خطاب میں کہا:

"کمیشن میں کسی ہندوستانی کا نہ ہونا مایوس کن اور تکلیف دہ ہے۔ایک ایسے کمیشن میں جو ہندوستان کی قسمت کا فیصلہ کرنے والا ہے اور جس کے ہاتھ میں یہاں کے قانون کی اساس کا مستقبل ہے۔کسی ہندوستانی کا نہ ہونا میرے نزدیک انگریزی نقطہ خیال سے بھی ایک بہت بڑی غلطی ہے لیکن ہندوستانیوں کے لیے کمیشن کی رکنیت کا دروازہ بالکل بند رہنے کے متعلق رائے دیتے وقت ملک کی موجودہ صورتِ حال کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کے مختلف اقوام کے باہمی اختلافات اور الم انگیز کشمکش کو مدِ نظر رکھتے ہوئے پارلیمنٹ کے لیے کوئی اور راستہ نہیں تھا۔ بہر حال کمیشن میں ہندوستانی ممبر نہ ہونے کے لیے ایک بڑی حد تک ہم

بھی ذمہ دار ہیں ۔ میرے خیال میں اگر ہندوستانی ان تمام واقعات پر ایک منصفانہ نگاہ ڈالیں تو انھیں کمیشن سے محرومی کا راز خود بخود معلوم ہو جائے گا۔ بلاشبہ کمیشن میں کسی ہندوستانی کا نام نہ لیا جانا ہندوستان کے وقار پر حملہ ہے۔"[42]

اقتباس میں اقبال کی سیاسی بصیرت کو بعد میں آنے والے وقت نے درست ثابت کیا ۔ اس موقع پر مسلم رہنما دو دھڑوں میں منقسم ہو گئے۔ مولانا محمد علی جوہر نے اپنا اثر ورسوخ استعمال کرتے ہوئے خلافت کانفرنس سے سائمن کمیشن سے تعاون نہ کرنے کا اعلان کروا دیا اور اس اعلان سے یہ امکانات واضح تھے کہ مسلم لیگ بھی اس طرح کا اعلان نہ کر دے۔ اسی وجہ سے پنجاب کی صوبائی مسلم لیگ کی قیادت نے 13 نومبر 1927ء کو سر شفیع محمد کے گھر میں ایک میٹنگ بلائی جس میں یہ قرارداد منظور کی گئی کہ مسلمانوں کا کمیشن سے بائیکاٹ ان کے حق میں نقصان دہ ہے، اس لیے مسلم لیگ سائمن کمیشن سے بھرپور تعاون کرے گی جو کہ برصغیر کے مسلمانوں کے مستقبل کے لیے از حد ضروری ہے۔ اس میٹنگ کے بعد صوبائی مسلم لیگ صوبہ پنجاب کے سیکرٹری کی حیثیت سے علامہ محمد اقبال کی طرف سے اخبارات میں یہ بیان دے دیا گیا جس میں کمیشن کے ساتھ تعاون کرنے کی وجوہات کا بیان اس طرح سے تھا:

"پنجاب پراونشل مسلم لیگ نے مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر کامل غور وخوض کے بعد ایک قرارداد منظور کی ہے جس کا مفاد یہ ہے کہ کمیشن کا بائیکاٹ ملکی زاویہ نگاہ سے علی العموم اور اسلامی نقطہ نگاہ سے علی الخصوص نقصان رساں ہو گا۔ میرے خیال میں یہ قرارداد پنجابی مسلمانوں کے احساسات کا آئینہ ہے۔"[43]

اقبال کا یہ خیال تھا کہ مسلمانوں کے لیے اس سے اچھا موقع اور کوئی نہیں ہو سکتا کہ وہ اپنے مقاصد، اندیشے اور امیدیں رائل کمیشن پر واضح کر دیں۔ شدید مخالفت کے باوجود علامہ اقبال نے کمیشن سے تعاون کیا اور ملک کے مختلف حصوں کے دورے کیے اور اپنا موقف کمیشن کے سامنے رکھا۔ کمیشن کے ساتھ تعاون سے جہاں کئی فوائد حاصل ہوئے وہیں پر ایک نقصان یہ ہوا کہ مسلم لیگ دو حصوں میں تقسیم ہو گئی۔ اقبال اس بات پر مصر

تھے کہ ہندوؤں نے ہمیشہ ہٹ دھرمی اور شدت پسندی کا مظاہرہ کیا ہے مگر پھر بھی مسلم لیڈر ہندوؤں کی جانب سے مقرر کیے جانے والے کمیشن کے ساتھ تعاون کرنے پر تیار نہیں تھے۔ جب کمیشن کی رپورٹ سامنے آئی تو اس میں کچھ خامیاں بھی تھیں۔ علامہ اقبال نے اس پر 24 جون 1933 ء میں نواب سر ذوالفقار علی خان کے ساتھ مندرجہ ذیل الفاظ میں اپنا بیان دیا اور اس میں موجود خامیوں کی نشاندہی کی:

"سائمن رپورٹ کا بغور مطالعہ کرنے کی ضرورت تھی لیکن ہم اس کی نمایاں خصوصیتوں پر اپنی رائے کا اظہار کر سکتے ہیں ۔ رپورٹ میں سوائے مرکزی فیڈرل اسمبلی کی ترتیب کے جہاں اقلیتوں کے تحفظ کا سامان نہایت خوبی کے ساتھ کیا گیا ہے جس کی انھیں کسی اور طرح سے امید نہ ہو سکتی تھی، کوئی اور جدت نہیں ہے "(44)

اقبال سائمن رپورٹ پر بیان دیتے ہیں اور یہ واضح کرتے ہیں کہ رپورٹ میں ماسوائے فیڈرل اسمبلی کی ترتیب کے ردوبدل کے اور کوئی نئی جہت شامل نہیں ہے۔ اقبال اس بات کو ضروری سمجھتے تھے کہ رپورٹ پر تبصرہ اور تنقید ضروری ہے تا کہ جو رپورٹ کے اندر خامیاں ہیں انگریزوں کے سامنے پیش کی جائیں۔ خاموشی کا مطلب رپورٹ کی قبولیت سمجھ لیا جائے گا۔ اقبال رپورٹ سے متعلق مزید بیان دیتے ہوئے کہتے ہیں:

"ہندوستانی خواہشات کی تکمیل کے لیے کم سے کم جو بات کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ صوبہ جاتی خود اختیاری عطا کر دی گئی ہے وہ بھی واضح اور نمایاں نہیں۔ ہمارے اپنے صوبہ میں اور بنگال میں مسلمانوں سے اصول جمہوری کے حقوق بھی چھین لیے گئے ہیں لیکن آٹھ صوبوں میں سے چھ صوبوں کے اندر ہندو اکثریتیں اپنی حکومتیں آپ مرتب کرنے کے حق سے مستفیض ہوں گی اور مسلمان ان دو صوبوں میں بھی جہاں ان کی اکثریت ہے پنجاب میں مساویانہ اور بنگال میں اقلیت میں تبدیل کر دیے گئے ہیں ۔ ہندوستان میں طاقت کا ایک خفیف توازن قائم رکھنے کے متعلق مسلمانوں کی امیدیں خاک میں ملا دی گئی ہیں۔ وہ صرف ان چیزوں ہی میں گھاٹے میں نہ رہیں گے

جہاں ان کی اقلیت ہے بلکہ اس بات کا شدید احتمال ہے کہ ان دو صوبوں میں بھی جہاں وہ اکثریت میں ہیں ، اقلیتوں پر ظلم ہوتا رہے گا۔ حیرت ہے کہ سر جان سائمن اور ان کے رفقاء نے یہ کہہ کر پنجاب اور بنگال میں فرقہ وار حکومت قائم ہو جائے گی، عجیب نا مطابقت کا اظہار کیا ہے۔"(45)

مندرجہ بالا اقتباس میں اقبال اس بات پر اظہار تشویش کر رہے ہیں کہ اس رپورٹ کے مطابق جن صوبوں میں مسلمان اکثریت میں موجود ہیں وہ بھی اقلیت کا درجہ حاصل کر جائیں گے جو کہ سراسر مسلمانوں کے حق میں بہتر نہیں ہے۔ علامہ اقبال کے مطابق اس رپورٹ میں مسلمانوں کو جو خود مختاری دی جا رہی ہے وہ بھی مکمل اور واضح نہیں اور یہ مسلمانوں اور ان کے مستقبل کے لیے کسی صورت مفید نہیں ہے مزید براں حکومتِ برطانیہ نے سندھ کو الگ صوبے کی حیثیت دینے سے متعلق بھی کوئی واضح اور مکمل حل پیش نہیں کیا۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ حکومتِ برطانیہ اس سلسلے میں لیت و لعل سے کام لے رہی تھی۔ یہ بات اقبال نے باور کروا دی تھی کہ مسلمانانِ ہند اس وقت تک چین سے نہیں بیٹھیں گے جب تک کہ نئے قانون کو نافذ کرنے سے پہلے اس مسئلے کا کوئی بہتر حل نہیں نکالا جاتا۔ اس کمیشن کی سفارشات اقبال کے مطابق مایوس کن تھیں کیوں کہ اس میں شمال مغربی سرحدی صوبے اور بلوچستان کے بارے میں بھی کوئی واضح اور بہتر حل موجود نہ تھا۔ اقبال کا یہ خیال تھا کہ یہ سفارشات برصغیر کے مسلمانوں کے لیے اور نہ ہی ان دونوں صوبوں میں مقیم مسلمانوں کے لیے کوئی اطمینان بخش حل پیش کر سکیں گیں۔ اقبال ہی وہ واحد لیڈر تھے جنھوں نے سائمن کمیشن رپورٹ میں چھپے مسلم مخالف رویے کو بھانپ لیا تھا۔ رپورٹ میں مسلمانوں کے اہم ترین مطالبات کو پسِ پشت ڈال کر برصغیر کے انتہا پسند ہندوؤں کے مفادات کو پیشِ نظر رکھا گیا۔ اقبال نے رپورٹ کی سفارشات کو دیکھتے ہوئے گول میز کانفرنس میں شرکت کرنے سے انکار کر دیا بلکہ یہاں تک بیان دیا کہ جب تک ان مسائل کا کوئی بہتر حل تلاش نہیں کیا جاتا مسلمانوں کا گول میز کانفرنس میں جانا کسی صورت مسلمانوں

کے حق میں بہتر نہیں بلکہ اگر مسلمان اس کانفرنس میں شرکت کریں گے تو ان کے مستقبل کے لیے نہایت نقصان دہ ثابت ہو سکتا ہے۔

(ج)عہدِ حاضر میں اقبال کے تاریخی وسیاسی شعور کے مطالعے کی اہمیت:

اقبال کی فکر اور ان کے حالات زندگی پر تحقیق سے یہ بات تو ثابت ہو جاتی ہے کہ اقبال کا سیاسی مؤقف ان کے اخلاقیات کے تابع تھا۔ ان کے مطابق سیاسیات کی جڑیں انسان کی روحانی زندگی میں پوشیدہ ہوتی ہیں۔ یوں اقبال کی سیاسی فکر اعلیٰ انسانی اقدار کے تحفظ اور فروغ پر مبنی تھی۔ علامہ کے مطابق سب سے بڑی سیاسی اور اخلاقی قدر ہندوستان کے مسلمانوں کے الگ تہذیبی و ثقافتی وجود کی بقااور ان کی قومی خود مختاری کا حصول تھی۔ دوستوں اور دشمنوں کی بے حد مخالفتوں کے باوجود نہایت جرات و استقلال کے ساتھ وہ تمام عمر اسی منزل پر گامزن رہے جس کا مقصد مسلمانوں کے لیے الگ ریاست کا قیام تھا۔ علامہ اقبال ایک شاعرانہ مزاج کے انسان تھے۔ ان کو سیاست سے کوئی دلچسپی نہ تھی مگر مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ کی خاطر سیاست کے میدان میں آئے۔ ان کی سیاسی زندگی کی عمر بہت طویل نہیں تھی ۔ وہ عملی طور پر 1926ء میں سیاست میں آئے جب وہ پنجاب لیجسلیٹو اسمبلی کے رکن منتخب ہوئے۔ اقبال کی سیاست مختلف دھاروں پر بر سرپیکار رہی۔ ایک طرف تو وہ اس محاذ پر کھڑے تھے جہاں پنجابیوں کی وحدت کے شیرازہ کو بکھیرنے کی بھرپور کوششیں جاری تھیں اور دوسری طرف وہ ہندوستان کی سیاست پر بھی گہری نظر رکھے ہوئے تھے۔ ان کی سیاست اور سیاسی چالوں سے بروقت اپنے اکابرین اور ہم عصروں کو آگاہ کرتے رہتے تھے۔ قائداعظم کے نام اپنے ایک خط میں جو انھوں نے 28 مئی 1937ء کو لکھا اس میں اظہار کرتے ہیں کہ ملک کے بیشتر علاقوں مثال کے طور پر ہندوستان کے مغربی حصوں میں فلسطین کی طرح کے حالات پیدا ہو جائیں گے۔ نہرو کی اشتراکیت کے سبب خود ہندوؤں کے درمیان بھی فسادات ہوں گے ۔ برہمنیت اور معاشرتی جمہوریت میں

وجہ تنازعہ بدھ مت اور برہمنیت میں موجود وجہ نزاع سے قطعاً مختلف نہیں۔[46] علامہ اقبال، قائد اعظم کو ہندو لیڈر ان کے ہتھکنڈوں سے آگاہ کرتے رہے ۔ قائد اعظم کے نام خطوط میں علامہ اقبال ان کو ہمیشہ ہندوستان کے حالات سے آگاہی اور اگلے لائحہ عمل سے متعلق رہنمائی بھی کرتے رہے۔ اقبال ایک فلسفی کی حیثیت سے ہندوستان کے سیاسی، معاشی اور معاشرتی حالات پر نگاہ رکھتے تھے اور وہ سمجھتے تھے کہ ہندو مسلم فسادات کا واحد حل صرف اور صرف مسلمانوں کے لیے الگ اور خود مختار ریاست کا قیام ہے۔ مسلم لیگ کی ترقی و ترویج اور مسلمانوں کے حقوق کی خاطر اسی خط میں ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

> "لیگ کو انجام کار یہ فیصلہ کرنا ہی پڑے گا کہ وہ مسلمانوں کے شرفاء و امراء کی نمائندہ بنی رہے۔۔۔ میرا ذاتی خیال یہی ہے کہ کوئی سیاسی جماعت جو عام مسلمانوں کی بہبودی کی ضامن نہ ہو وہ عوام کے لیے باعث کشش نہیں ہو سکتی۔"[47]

اقبال نے قائد اعظم کو یہ باور کروایا کہ مسلم لیگ کی کامیابی اسی میں ہے کہ یہ بڑے بڑے اُمراء اور اشرافیہ کی بجائے غریب عوام کی نمائندہ جماعت بنے اور ان کے مسائل کے حل کی طرف توجہ دے تو مسلم لیگ ہندوستان میں نہ صرف مسلمانوں کی واحد نمائندہ جماعت بن کر ابھرے گی بلکہ برصغیر کے زیادہ سے زیادہ لوگوں میں مقبولیت بھی حاصل کرے گی۔ یہ وہ دور تھا جب اقبال اپنی زندگی کے آخری سال جی رہے تھے۔ 1932ء سے 1938ء تک اقبال ہر مقام و مشورے میں قائد اعظم کے ساتھ ساتھ رہے۔ یہ قائد اعظم اور اقبال کی گہری رفاقتوں کا دور تھا۔ یوں اقبال نے اپنی سیاسی بصیرت سے قدم قدم پر مسلمانوں کی رہنمائی کی۔ اقبال کے سیاسی مطالعہ کی اس لیے بھی ضرورت ہے کہ اقبال کی تعلیمات نے ہر دور میں مسلمانوں کی رہنمائی کی ہے۔ موجودہ عہد کے مسلمانوں کی معاشی حالت بہتر بنانے کے لیے بھی اقبال کی تعلیمات سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔ اقبال کے مطابق اگر اسلامی شریعت کو کوئی موزوں شکل دے کر اس کے نفاذ کو ممکن بنا دیا جائے تو معاشی مسئلے کا حل نکل سکتا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال قائد اعظم کو لکھتے ہیں کہ وہ اپنے بھرپور مطالعے

کے بعد اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ قانونِ اسلامی کو اگر نافذ کر دیا جائے تو ہر شخص کا معاشی مسئلہ حل کیا جاسکتا ہے مگر مسئلہ یہ ہے کہ اسلامی ریاستوں کی غیر موجودگی کی وجہ سے اسلامی شریعت کا نفاذ ممکن نہیں۔[48] اقبال کے مطابق اگر اسلامی شریعت کو ریاست میں نافذ کر دیا جائے تو مسلمانوں کے معاشی مسائل کا حل با آسانی نکل آئے گا اور عام آدمی خوشحال ہو گا اور اقبال کے نزدیک ہندوستان کے مسلمانوں کی خوشحالی کا بہترین حل یہی ہے کہ اقبال نے اسلامی شریعت کے نفاذ کو مسلمانوں کے معاشی مسائل کا حل قرار دیا ہے تو موجودہ عہد میں بھی اسلامی معاشی و معاشرتی نظام کے نفاذ سے مسلمانوں کے موجودہ حالات کو بہتر بنایا جاسکتا ہے۔

حوالہ جات

1. باری علیگ "تاریخ کیا ہے" مکتبہ اُردو، لاہور سن ندارد، ص:08
2. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر "کلیاتِ اقبال اُردو" اقبال اکادمی پاکستان، 2013ء ص:339
3. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر "بالِ جبریل" سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور 1972ء ص:116
4. ایضاً، ص:116
5. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر "ضربِ کلیم" سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور 1972ء ص:54
6. راشد حمید "اقبال کا تصورِ تاریخ" اقبال اکادمی پاکستان، لاہور 2018ء ص:199
7. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) ڈاکٹر نکلسن، محررہ، 24 جنوری 1921ء مطبوعہ، شیخ "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال" مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور 2012ء ص: 349
8. عبداللہ، سید، ڈاکٹر "اعجازِ اقبال" سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور 2004ء ص:204
9. ایضاًص:204
10. راشد حمید "اقبال کا تصورِ تاریخ" ص:87
11. وحید قریشی، ڈاکٹر، (مرتب) منتخب مقالات: اقبال ریویو، اقبال اکیڈمی پاکستان، لاہور 1983ء ص:176
12. جاوید اقبال "زندہ رود" جلد سوم، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور 1985 ص:19
13. ڈاکٹر راشد حمید (انٹرویو) روبینہ کوثر، بسلسلہ، اقبال کا تصورِ تاریخ، بمقام، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد 09 مئی 2023ء بوقت دو بجے سہ پہر
14. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر "ضربِ کلیم" ص:161
15. فتح محمد ملک "کھوئے ہوؤں کی جستجو" نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد 2013ء ص:208

16. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر "ارمغانِ حجاز" شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور 1972ء ص:09

17. سید ابو الحسن علی ندوی "روائع اقبال" مترجم، مولوی شمس تبریز خاں، بعنوان، "نقوشِ اقبال" مجلسِ نشریاتِ اسلام، کراچی 1988ء ص:79

18. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) سید سلیمان ندوی، محررہ، 27 ستمبر 1919ء مطبوعہ "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال" ص: 132

19. محمد سلیم اختر "اقبال کی سیاسی زندگی" سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور 2003ء ص:15-14

20. ایضاً، ص:75-74

21. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) قائدِ اعظم محمد علی جناح، محررہ 21 جون، 1927ء مطبوعہ "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال، ص:362

22. عاشق حسین بٹالوی "اقبال کے آخری دو سال" اقبال اکیڈمی پاکستان، کراچی 1969ء ص:392

23. ایضاً، ص:386

24. مس فار قوہرسن، Leter,s of Iqbal "ترجمہ، جاوید اقبال "زندہ رود" جلد دوم، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور 2008ص: 548

25. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) مس فار قوہرسن، محررہ، 22 مئی، 1932ء مطبوعہ "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال" ص:326-325

26. اسلم انصاری، ڈاکٹر "اقبال عہد ساز شاعر اور مفکر" اقبال اکادمی پاکستان، لاہور 2018ء ص 23

27. عبد المجید سالک "ذکرِ اقبال" بزمِ اقبال، لاہور 1983ء ص: 131

28. ایضاً، ص:133

29. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) قائدِ اعظم محمد علی جناح " 28 مئی، 1937ء مطبوعہ، اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال" ص:360

30. محمد جہانگیر عالم "اقبال کے خطوط جناح کے نام" اقبال اکیڈمی پاکستان، لاہور، 2002ء ص: 55

31. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) غلام بھیک نیرنگ، محررہ 05 دسمبر 1928ء مطبوعہ "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال" ص: 196

32. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) اکبر الہ آبادی، محررہ، 25 اکتوبر، 1915ء مطبوعہ، "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال"، ص:382-381

33. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) منشی محمد صالح، محررہ، 18 اپریل، 1931ء مطبوعہ، "اقبال نامہ، مکاتیبِ مکاتیبِ اقبال" ص:625

34. ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی "علامہ اقبال بطور سیاستدان" مشمولہ فرائیڈے ڈیسک 20173132، Nove. 10

35. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) قائدِ اعظم محمد علی جناح، محررہ، 07 اکتوبر، 1937ء مطبوعہ، "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال" ص366

36. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) شیخ محمد عبد اللہ، محررہ، 1933ء مطبوعہ، "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال"

ص:29

37. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) منشی محمد صالح، مطبوعہ، 22 1 پریل، 1931ء مطبوعہ، "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال" ، ص: 626

38. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) سید سلیمان ندوی، محررہ، 27 ستمبر، 1919ء مطبوعہ، "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال" ص:131

39. محمد حنیف شاہد "علامہ اقبال اور قائد اعظم کے سیاسی نظریات" شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور 1975ء ص 83-84

40. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) سید سلیمان ندوی، محررہ، 27 ستمبر، 1919ء مطبوعہ، "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال" ص:32-31

41. ڈاکٹر محمد سلیم، قائدِ اعظم اور علامہ اقبال، دسمبر 2013ء ص:27

42. محمد حنیف شاہد "مفکرِ پاکستان" سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور 1985ء ص:263

43. ایضاًص:264

44. محمد رفیق افضل "گفتار اقبال" ادارہ تحقیقات پاکستان دانشگاہ پنجاب، لاہور ص۔106

45. ایضاًص:104

46. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) قائدِ اعظم محمد علی جناح ، محررہ، 28 مئی، 1937ء مطبوعہ، "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال" ص؛360

47. ایضاً، ص:358

48. ایضاً، ص:360-359

باب سوم

خطوطِ اقبال کا ثقافتی مطالعہ

باب سوم

خطوطِ اقبال کا ثقافتی مطالعہ

(الف) تاریخیت کا ثقافتی تناظر

تاریخیت سے مراد تاریخ کو برتنا، پرکھنا اور سمجھنا ہے۔ گویا تاریخیت ایک منہاجاتی طریقۂ عمل ہے جس میں تاریخ کی غرض و غایت اور اسباب و علل پر بحث کی جاتی ہے۔ جس طرح تاریخ کا سیاسی، اقتصادی، سماجی، معاشرتی، معاشی اور مذہبی مطالعہ کیا جاتا ہے اسی طرح تاریخ میں وقوع پذیر حادثات و واقعات کو ثقافت کے تناظر میں دیکھا اور پرکھا جاتا ہے۔ زیرِ نظر باب میں تاریخیت کو اس کے ثقافتی تناظر میں پرکھا جائے گا۔ اس سے قبل کہ تاریخیت کے ثقافتی تناظر پر ناقدانہ اور محققانہ نگاہ ڈالی جائے ثقافت کی تعریف اور اس کے بنیادی مباحث کو زیرِ بحث لانا ضروری ہے۔

ثقافت

ثقافت کا مفہوم عربی یا اُردو لغات میں تلاش کریں تو ثقافت کے یہی درج ذیل معانی نظر آتے ہیں جو خالد احمد نے اپنی تصنیف "زبان و ثقافت" میں درج کیے ہیں:

1- "ثقف"، "ثقفا"، اور ثقافۃ" مراد زیرک ہونا، دانش مند ہونا

2- "مثاقفہ" بمعنی تیغ بازی

3- "تثقیف" ذہنی تربیت کرنا، تعلیم یافتہ بنانا، مہذب کرنا، کجی دور کرنا، تہذیب یافتہ بنانا۔ (1)

ثقافت دراصل افراد کے ان متواتر خارجی و داخلی رویّوں کا نام ہے جو موروثی نہیں بلکہ ماحول کی پیداوار ہوتے ہیں۔ ثقافت وہ اجتماعی طرزِ زندگی ہے جس میں قانونی جبر دکھائی نہیں دیتا۔ ثقافت ان مخصوص اقدار و روایات

کا نام ہے جو مذہب یا قوم کی دین ہے۔ آسان لفظوں میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ کسی قوم کے عقائد و نظریات، اعتقادات و توہمات، رسوم و رواج، لوک ناچ، لوک داستانیں، علم و ادب، قصّے، کہانیاں، پہیلیاں، مشغلے، زبان، ناٹک، آلات و اوزار، فونِ لطیفہ، سماجی رشتے، ورزشیں، کھیل، وار تہوار، عرس، میلے ٹھیلے غرض وہ تمام مجموعی اعمال وافعال جو کسی مذہب، قوم یا آباؤ اجداد کی دین ہیں ثقافت کہلاتے ہیں۔

ثقافت کی اقسام

- غیر مادی ثقافت
- مادی ثقافت

غیر مادی ثقافت سے مراد وہ ثقافت جو مادی وجود نہیں رکھتی جیسے عقائد، نظریات، وہم، توہمات، اُصول و قواعد وغیرہ۔ اس کے برعکس مادی ثقافت سے مراد وہ ثقافت جس کا جسمانی وجود ہے مثلاً فنِ تعمیر، موسیقی، مصوری، لباس و زیورات وغیرہ۔ ثقافتی مطالعے میں آسانی اور سہولت کے لیے اس کی مزید ذیلی اقسام بھی بیا ن کی گئی ہیں مثلاً مارک سینچیز(Mark Senchez)نے Warbletoncouncil نامی ویب سائٹ پر ثقافت کی درج ذیل اقسام بیان کی ہیں:

علمِ تصنیف کے مطابق ثقافت کی اقسام:

- زبانی ثقافتیں یا ادبی ثقافتیں
- تحریری ثقافتیں

طرزِ عمل کی تشکیل کے مطابق ثقافت کی اقسام:

- خانہ بدوش ثقافتیں

- زرعی یا دیہی ثقافتیں
- شہری یا تجارتی ثقافتیں
- صنعتی ثقافتیں

مذہبی تمثیل کے مطابق ثقافت کی اقسام:

- مذہبی ثقافتیں
- غیر مذہبی ثقافتیں

معاشرتی ترتیب کے مطابق ثقافت کی اقسام:

- ایلیٹسٹ کلچر یا ایلیٹ کلچر
- ماس کلچر

معاشرے میں طاقت کے مطابق ثقافت کی اقسام:

- ہیجولک ثقافت
- سبلٹن ثقافت
- متبادل ثقافت
- کاؤنٹر کلچر

بشری نظریہ کے مطابق ثقافت کی اقسام:

تاریخی احساس کے مطابق ثقافت کی اقسام:

صنف کے لحاظ سے ثقافت کی اقسام:

- ازدواجی ثقافت
- آبائی ثقافت

جغرافیائی یا جغرافیائی سیاست کے مطابق اقسام:

- مقامی سطح پر
- عالمی سطح پر [2]

ثقافت کے بنیادی مباحث:

ثقافت کے سلسلے میں ایک بات ہمیشہ زیرِ بحث اور وضاحت طلب رہی ہے کہ ثقافت، تہذیب اور تمدن کیا ہے؟ کیا یہ ایک ہی صورت یا کیفیت کے تین مختلف نام ہیں یا ان سب کی اپنی علیحدہ علیحدہ ایک حیثیت ہے۔ ثقافت کا تمدن سے کیا تعلق ہے اور تہذیب کے ساتھ کیا رشتہ ہے؟ ثقافت وسیع معنوں میں استعمال ہوتی ہے یا تہذیب؟ جب کوئی رسوم ورواج کسی خطے میں وسیع عرصہ تک ظہور پذیر رہتے ہیں تو وہ ثقافت کا نام پاتے ہیں یا تہذیب کا یعنی ثقافت پہلے بنتی ہے یا تہذیب؟ تمدن ان دونوں (ثقافت اور تہذیب) کے ساتھ کس مقام پر ہم آہنگ ہوتا ہے؟ ثقافت اور تہذیب کی اصطلاح کے ساتھ ساتھ ان کی حدود و قیود میں بھی افراط و تفریط کا عنصر نمایاں رہا ہے۔ ثقافت کو ہی لیجیے، کبھی تو اسے محض ناچنے گانے تک محدود کر دیا جاتا ہے اور کبھی اس کو اتنا وسیع بنا کر پیش کیا جاتا ہے کہ بہت سی موہوم باتیں بھی اس کا حصہ بن جاتی ہیں جیسا کہ ڈاکٹر اختر عادل نے اپنی تصنیف "زبان اور ثقافت" میں بولیوں اور زبانوں کو بھی ثقافت کے زمرے میں شامل کیا ہے۔[3] کبھی ثقافت کو افراد کے ظاہری اعمال وافعال کے ساتھ جوڑ کر فقط خارجیت کے مطالعے تک محدود کر دیا جاتا ہے اور کبھی تمام ذہنی و فکری رویّے اس کی بحث کا حصہ بنتے ہیں۔ اگر انگریزی کے دو الفاظ Culture اور

Civilization پر غور کریں تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ان دونوں کے ایک ہی معنی مراد لیے جاتے ہیں یا جُدا جُدا؟ انگریزی لفظ "Culture" ثقافت، تہذیب اور تمدن میں سے کس لفظ کا درست مترادف ہے؟ متذکرہ تمام سوالات ثقافت کے مبتدی کو پریشان کر دینے والے ہیں۔ جانے کیوں تہذیب و ثقافت پر لکھنے والے ہمارے اُدباء نے اس طرف توجہ نہیں برتی تاہم اب اس بات کا احساس کیا جانے لگا ہے اور مسئلے کی طرف توجہ دی جانے لگی ہے مثلاً ایم خالد فیاض اپنے مقالے "پورا کلچر" میں لکھتے ہیں کہ ہمارے اُدباء اور دانشوروں میں ابھی تک کوئی اتفاقِ رائے نہیں ہوا کہ کلچر کا کوئی ایک متفقہ ترجمہ کیا جا سکے۔[4] ہمارے دانشوروں کی جانب دیکھیں تو ڈاکٹر جمیل جالبی، ڈاکٹر وزیر آغا، ڈاکٹر داؤد رہبر، ڈاکٹر سلیم اختر، ڈاکٹر سید عبد اللہ، سبطِ حسن، انجم اعظمی، سی اے قادر غرض ہر دانشور نے کلچر کی علیحدہ تشریح کی ہے۔ ثقافت اور تہذیب کے اس الجھاؤ سے متعلق ڈاکٹر طارق جاوید اپنے مضمون "ثقافت، تہذیب اور تمدن کے مباحث میں لکھتے ہیں:

> "تمدن، تہذیب اور ثقافت کا مسئلہ دو طرح سے درپیش ہے۔ پہلی سطح پر یہ وضاحت بہت ضروری ہے کہ انگریزی لفظ کلچر اور سولائزیشن کا صحیح اُردو ترجمہ کیا ہے؟ تمدن، ثقافت اور تہذیب میں سے کون سا لفظ کلچر اور کون سا سولائزیشن کے مترادف ہے۔ دوسری سطح پر یہ دیکھنا پڑے گا کہ تمدن، ثقافت اور تہذیب کا دائرہ اختیار کیا ہے؟ عربی، فارسی اور اُردو میں تمدن، ثقافت اور تہذیب کے معاملے میں جو ابہام پیدا ہوئے ہیں وہ درحقیقت ترجمے کی مجبوری کی پیداوار ہیں۔ انگریزی میں مستعمل لفظ "کلچر" اور "سولائزیشن" کا ترجمہ کرتے وقت کسی سائنٹیفک اُصول کی پیروی نہیں کی گئی بلکہ ہر کسی نے اپنی بساط اور مزاج کے مطابق ان کا ترجمہ کیا اور یہیں سے یہ مسئلہ مبہم ہونے لگا۔"[5]

لفظ "کلچر" سے متعلق دانشوروں کی رائے کا جائزہ لیں تو بہت سے دانشوروں اور ادیبوں کے نزدیک لفظ کلچر کا مقبول ترجمہ ثقافت ہے جب کہ ڈاکٹر اعجاز راہی کے نزدیک لفظ "کلچر" کا مقبول ترین ترجمہ تہذیب

ہے۔[6] ڈاکٹر اعجاز احمد کی مانند سبطِ حسن بھی کلچر کا ترجمہ تہذیب کرتے ہیں۔ سبط حسن لکھتے ہیں کہ انگریزی زبان میں تہذیب کے لیے "کلچر" کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے اور زیادہ تر یہی مستعمل ہے۔[7] مندرجہ بالا دونوں طرح کے خیالات کے برعکس ڈاکٹر جمیل جالبی کے بقول "کلچر" کا لفظ تہذیب اور ثقافت دونوں کا احاطہ کرتا ہے۔ چناں چہ وہ لکھتے ہیں:

> "میں نے لفظ تہذیب اور ثقافت کے معنی یکجا کر کے ان کے لیے ایک لفظ کلچر استعمال کیا ہے جس میں تہذیب اور ثقافت دونوں شامل ہیں۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ کلچر ایک ایسا لفظ ہے جو زندگی کی ساری سرگرمیوں کو خواہ وہ ذہنی ہوں یا مادی، خارجی ہوں یا داخلی احاطہ کرلیتا ہے۔"[8]

ڈاکٹر جمیل جالبی کی طرح پروفیسر رب نواز نے بھی تہذیب اور ثقافت کے لیے کلچر ہی کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ اپنی تصنیف "اسلامی کلچر" میں انھوں نے لفظ "کلچر" کو ہی بہترین اصطلاح قرار دیا ہے۔[9] زیادہ تر ادیبوں اور دانشوروں نے کلچر کے لیے ثقافت یا تہذیب ہی کی اصطلاح استعمال کی ہے مگر ڈاکٹر علی حداد عادل نے کلچر کے لیے "تمدن" کی اصطلاح استعمال کی ہے۔[10] ڈاکٹر سید عبد اللہ نے اس مخمصے اور ابہام سے بچنے کے لیے اپنی کتاب "کلچر کا مسئلہ" میں اس لفظ "کلچر" کی کوئی اُردو اصطلاح دینے کی بجائے انگریزی لفظ "کلچر" پر ہی اکتفا کر لیا ہے۔ چناں چہ لکھتے ہیں کہ لفظ کلچر میں بذاتِ خود بہت سے ابہام ہیں لیکن ترجموں نے تو ان ابہامات میں اور بھی اضافے کر دیے ہیں۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ انھوں نے اس ابہام سے بچنے کے لیے لفظ کلچر ہی کا استعمال کیا ہے[11] ڈاکٹر سیّد عبد اللہ کی مانند ڈاکٹر سلیم اختر، ڈاکٹر ریحان اعظمی، افتخار جالب اور آزاد کوثری نے انگریزی لفظ "کلچر" کے کسی قسم کے اُردو ترجمے کی بجائے لفظ "کلچر" ہی استعمال کیا ہے۔ اسی نوع کی کئی مثالیں اور بھی ہیں مگر اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے انھی چند مثالوں پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ متذکرہ ساری بحث کا نتیجہ اور حاصل یہ ہے کہ ہمارے ناقدین و محققین نے انگریزی لفظ "کلچر" اور "سولائزیشن" کی اُردو اصطلاحات کے معاملے میں احتیاط نہیں برتی۔ سولائزیشن اور کلچر کی اُردو میں درست اصطلاحات کے بعد

دوسرا مرحلہ ان کے دائرہ اختیار اور حدود و قیود کا ہے۔ بعض ماہرین و ناقدین کے نزدیک ثقافت کا لفظ محدود معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور بعض کے نزدیک تہذیب کا۔ بعض ماہرین کے نزدیک پہلے ثقافت بنتی ہے اور بعد میں یہی ثقافت جب پورے خطے میں رائج ہو جاتی ہے اور اس میں ایک نکھار آجاتا ہے تو تہذیب کی صورت اختیار کر جاتی ہے۔ بعض ماہرین ثقافت اور تہذیب دونوں کو محدود خیال کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک تمدن کی اصطلاح وسیع تر معنوں میں استعمال ہوتی ہے۔ بعض ماہرین کے نزدیک تمدن کا تعلق فقط شہری زندگی سے ہوتا ہے۔ غاروں، جھونپڑوں اور دیہاتوں سے اسے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ بعض ماہرین کے نزدیک ثقافت وسیع تر معنوں میں استعمال ہوتی ہے۔ کسی قوم کے رسوم و رواج، اعتقادات و توہمات، فلسفہ و حکمت، علم و ادب، زبان، آلات و اوزار، لوک داستانیں، قصے، کہانیاں، ضرب الامثال، پہیلیاں، لوک گیت، لوک ناچ، ناٹک، مشغلے، پیداواری طریقے، فنونِ لطیف، وار تہوار، ورزشیں، کھیل، میلے ٹھیلے غرض وہ تمام کے تمام مجموعی اعمال و افعال جو کسی قوم، مذہب یا آباؤ اجداد کی دین ہیں ثقافت کہلاتے ہیں۔ دیکھا جائے تو کسی بھی تہذیبی مطالعے میں انھیں عناصر کا ذکر ہوتا ہے جو ثقافت کے لیے بیان ہوئے ہیں گویا ثقافت اور تہذیب ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ ایک معروف نظریہ یہ ہے کہ ثقافت اور تہذیب دونوں ہی تمدن کی نسبت محدود ہیں۔ اس نظریے کے مطابق تمدن کا لفظ مدن سے مشتق ہے جس کے معنی شہر کے ہیں۔ لہٰذا تمدنی زندگی کا آغاز شہری زندگی سے ہوتا ہے جب کہ تہذیب اور ثقافت جھونپڑوں، غاروں اور دیہاتوں سے شروع ہو جاتی ہے۔ اس نظریے کے مطابق پہلے ثقافت اور تہذیب بنتی ہے اور بعد میں جب انسان شہر بساتے ہیں اور مل جل کر رہنا شروع ہو جاتے ہیں تمدنی زندگی کا آغاز ہو جاتا ہے۔ ڈاکٹر ریاض ہمدانی بھی اسی نظریے کے قائل ہیں۔ اُن کے مطابق تمدنی زندگی ثقافت اور تہذیب کے بعد شروع ہوتی ہے۔ ان کے بقول جب انسان غاروں میں اکیلا رہتا ہے تو اسے تمدنی زندگی سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ ان کے نزدیک غاروں اور جھونپڑوں کا ابتدائی دور ثقافت سے سروکار رکھتا ہے۔[12] یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اکیلے فرد کا کوئی عمل ثقافت کہلا سکتا ہے۔ ہرگز نہیں۔ وہی اعتقادات و توہمات، اعمال و افعال اور رسوم و رواج ثقافت کہلائیں گے جو کسی قوم یا معاشرے میں

مشترک طور پر رائج ہوں گے۔ اس کا سیدھا سا مطلب یہ ہوا کہ ثقافت کا عمل شروع ہونے سے پہلے کسی گروہ یا معاشرے کا قائم ہونا ضروری ہے۔ اس گروہ کو اکٹھے رہنے کے لیے اور آپس میں اشیا کے لین دین کے لیے کوئی قانون قاعدے اور اُصول وضوابط مرتب کرنا پڑیں گے تا کہ آپس کے معاملات بخوبی طے ہو سکیں۔ لین دین کے یہی اُصول وضوابط تمدن کی ذیل میں آتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ثقافت اور تمدن کا سفر اکٹھے ہی شروع ہوتا ہے۔ ثقافت اور تمدن کے اس عمل کو جب صدیاں بیت جاتی ہیں اور یہ وسیع تر ہو کر اپنے خطے کے لوگوں کے اندر سرایت کر جاتی ہیں تو اس میں ایک نفاست آجاتی ہے، ایک نکھار پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ صاف ستھری ثقافت جب اس خطے کے لوگوں کی ایک پہچان بن جاتی ہے تو تہذیب کہلاتی ہے۔ ڈاکٹر وزیر آغا لکھتے ہیں کہ پہاڑوں سے نکلتی ہوئی ایک ندی جو راستے کی رکاوٹوں کو دور کرتی ہوئی لٹکتی لچکتی ہوئی اپنا راستہ خود بناتی چلی جاتی ہے اور پھر ایسی ہی کئی اور ندیاں پہاڑی علاقے سے گزر کر ایک وسیع دریا کی صورت اختیار کر لیتی ہیں تو پہاڑی ندیوں کا عمل ثقافت کا عمل ہے اور دریا کی وسعت اور کشادگی تہذیب کی صورت ہے۔ (13)

دورِ حاضر میں علم وادب میں وسعت آنے کی وجہ سے اب ہر صنف کو مزید اکائیوں میں تقسیم کر کے پرکھنے کے اس رجحان کے تحت ثقافت، تہذیب اور تمدن کی حدود و قیود پر بات کی گئی ہے۔ کچھ عرصہ قبل یہ ایک ہی معنوں میں استعمال ہوتے تھے جیسا کہ ڈاکٹر سیّد عبد اللہ نے ان سب کے لیے فقط ایک لفظ کلچر استعمال کیا ہے۔ زیرِ نظر تحقیق میں تہذیب، تمدن اور ثقافت کو علیحدہ علیحدہ خانوں میں بانٹنے کے برعکس جہاں کہیں لفظ تمدن یا تہذیب استعمال ہو تو اسے ثقافت ہی کے معنوں میں لیا جائے کہ اقبال کے عہد میں یہ ایک ہی معنوں میں مستعمل تھے۔

تاریخیت کا ثقافتی تناظر:

تاریخیت کے ثقافتی تناظر سے مراد تاریخ کی جملہ صداقتوں کو کسی بھی عہد کی ثقافت کے پس منظر میں جانچنا اور پرکھنا ہے۔ ہر عہد میں ہر قوم کے اپنے عقائد و نظریات رہے ہیں جن کے زیرِ اثر ان کے تمام اعمال و

افعال و قوع پذیر ہوئے۔ تاریخ ہند و پاک پر ہی موقوف نہیں پوری دنیا کی تاریخ سے یہ بات عیاں ہے کہ ہر عہد کے طلبا، مفکرین، محققین، ناقدین اور فن کاروں نے مختلف علوم و فنون مثلاً فلسفہ، ریاضی، حکمت، علم نجوم، اقتصادیات، معاشیات، سیاسیات، مصوری، سنگ تراشی، نقاشی، موسیقی، رقص اور صنعت و حرفت کے میدانوں میں فکر و نظر کی جولانیاں دکھائیں اور عالمی تہذیب کے سرمایہ میں گراں قدر اضافے کیے۔ فن کاروں کے پیدا کردہ علوم و فنون کے یہ نمونے آج ہمارے لیے سند کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان نمونوں کی بدولت ہم کسی بھی عہد کا مطالعہ بہت بہتر طریقے سے کر سکتے ہیں مثلاً کسی عہد میں لوگوں کا رہن سہن کیسا تھا؟ ان کے عقائد و نظریات کیا تھے؟ صفائی ستھرائی کے کیا انتظامات تھے؟، ان کی سڑکیں اور گلیاں کیسی تھیں، پانی کی نکاسی کے کیا انتظام تھے؟ ذرائع آمد و رفت کیسے تھے، ان کی رسوم و رواج اور عادات و خصائل کیا تھیں؟ ان سب کا مشاہدہ ہم کسی بھی تہذیب کی باقیات اور آثار سے کر سکتے ہیں۔ ثقافت دراصل ایک ایسی مستند دستاویز ہے جو کسی بھی قسم کی ملاوٹ اور تصنوع سے ماورا ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخی حقائق کی بازیافت میں ثقافتی عناصر نہایت اہمیت کے حامل ہوتے ہیں۔ ثقافت میں جھوٹ یا کھوٹ اس لیے شامل نہیں ہو سکتا کہ یہ ایسے مظاہرات ہیں جو فردِ واحد کا کام نہیں ہوتے، یہ تو کسی گروہ یا قوم کے مجموعی اعمال و افعال ہوتے ہیں اور ان مجموعی اعمال و افعال کو بدلنا اتنا آسان نہیں ہوتا لہٰذا یہ ثقافتی عناصر کی بدولت کسی قوم یا گروہ کے عروج و زوال، فتح و شکست، تعمیر و تخریب کا تخمینہ لگانے میں نہایت کارآمد ثابت ہوتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ کسی زمانے میں مصر کی تہذیب بہت بلند اور نہایت اہمیت کی حامل تھی تو اس بات کی گواہی مصر کے آثار دیتے ہیں۔ ممیاں اور اہرامِ مصر اہلِ مصر کی کاری گری اور مہارت کا منہ بولتا ثبوت ہیں۔ اسی طرح ہمارے ملکِ پاکستان میں ہڑپہ اور موہنجودوڑو کے کھنڈرات سے جو آثار ملے ہیں ان کی بدولت یہ اندازہ لگانا بالکل مشکل نہیں کہ وہ اپنے عہد میں اتنی ترقی کر گئے تھے کہ انھیں اپنی زندگی کو پر تعیش بنانے کے لیے تمام بنیادی سہولیات میسر تھیں۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ کسی بھی عہد یا کسی بھی فن پارے کی بہتر تفہیم کے لیے ثقافتی و تہذیبی مطالعہ نہایت اہمیت کا حامل ہے گویا تہذیب اور ثقافت کا مطالعہ کرنے کے بعد ہی کسی متن کی طرف توجہ دی جائے یا متن کے ساتھ

ساتھ اُس عہد کی تہذیب اور ثقافت کو بھی پیشِ نظر رکھا جائے۔ جب تک اس عہد کی تاریخ، تہذیب، معاشرت اور ثقافت سے آگاہی حاصل نہ ہو جائے تب تک متن کی تفہیم نامکمل رہے گی مثال کے طور پر مرزا ہادی رسوا کے ناول امراؤ جان ادا کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے عہد میں رائج رسوم و رواج، لباس اور زیورات اور تہذیب کا مطالعہ کیا جائے اسی طرح ڈپٹی نذیر احمد کے ناول مراۃ العروس کو سمجھنے کے لیے اُس عہد کی زبان کو سمجھنا بہت ضروری ہے۔ اُس عہد کی زبان میں اور آج کی زبان میں فرق کو سمجھنا ضروری ہے۔ مشہور کہاوت ہے کہ ہر بیس کوہ پر زبان اور لہجے میں تبدیلی واقع ہونا شروع ہو جاتی ہے مثلاً ماما، ماں کے بھائی کو کہا جاتا ہے مگر لاہور اور ممبئی میں یہ ایک گالی ہے۔ دہلی اور اس کے نواح میں ماما گھر کی ملازمہ کے لیے بھی مستعمل تھا مثلاً مراۃ العروس میں گھر کی نوکرانی عظمت کو ماما عظمت کہہ کر پکارا جاتا تھا۔ لہٰذا ان متون کی درست تفہیم کے لیے اس وقت کی زبان کے استعمالات سے متعلق آگاہی بھی ضروری ہے۔

تاریخیت کے ثقافتی تناظر کے سلسلے میں جہاں ہر چیز کا مطالعہ ایک خاص اہمیت کا حامل ہے وہیں پر ایک نابغۂ روزگار ہستی علامہ اقبال کے خطوطِ کا مطالعہ بھی نہایت اہمیت رکھتا ہے۔ خطوطِ اقبال میں برصغیر پاک و ہند کی ثقافت کے علاوہ عالمِ رنگ و بو کی گوناگوں ثقافتوں کے عکس پوشیدہ ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبال کا مطالعہ بہت وسیع تھا اور اُس نے مشرق و مغرب کی ثقافتوں کو اپنی دیدۂ بینا سے دیکھا تھا۔ اقبال پر ہی موقوف نہیں کوئی بھی ادیب اپنے سماج سے کسی طور آزاد اور مطلق نہیں رہ سکتا۔ پروفیسر خلیل الرب اپنی کتاب "تاریخ کا مطالعہ کیسے کیا جائے" میں لکھتے ہیں کہ تاریخ کو اس کے تہذیبی، سماجی اور ثقافتی پس منظر کے بغیر سمجھنا اور اس کا تجزیہ کرنا نا صرف مشکل ہے بلکہ ناممکن ہے اور ماضی کے مطالعے کا یہ اہم اصول ہے کہ یہ ان نشانات، آثار اور باقیات کی مدد سے کیا جاتا ہے جنھیں انسان نے اس جہانِ رنگ و بو میں بطور ورثہ چھوڑا ہے۔(14) پروفیسر خلیل الرب کے مطابق کے مطابق کسی بھی فن پارے کی بہتر تفہیم کے لیے اس فن پارے کے عہد اور اس کے پسِ منظر میں جھانکنا ضروری ہے کیوں کہ ایک ادیب کی ذہن سازی جس ثقافت کے زیرِ سایہ ہوتی ہے اس کا عکس اس کی تحریروں میں دکھائی دیتا ہے۔ اقبال کی شاعری ہو یا مضامین، خطبات ہوں یا خطوط ان میں

تہذیبی و ثقافتی قدروں کا تنوع ملتا ہے۔ انھوں نے معاشرتی اقدار کو تمام تر جزیات کے ساتھ بیان کیا ہے۔ خطوطِ اقبال کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ثقافت کا مطالعہ کئی سطحوں پر کیا جاسکتا ہے۔ ایک تو یہ دیکھا جاسکتا ہے کہ اقبال کے عہد میں برصغیر پاک و ہند میں ثقافت کے کیا رنگ تھے؟ اس ضمن میں مسلم اور ہندو تہذیب کی خصوصیات موضوعِ بحث بنیں گیں۔ دوسری سطح پر یہ دیکھا جاسکتا ہے کہ اقبال کی تحریروں میں یورپی تہذیب کو کیا اہمیت اور وقعت دی گئی ہے۔ کیا اقبال یورپی تہذیب کے دلدادہ تھے یا اس سے بیزار تھے؟ تیسری سطح پر یہ دیکھنا ہے کہ اقبال کے خطوط کے مطالعے سے مسلم ثقافت کے کیا خد و خال اُبھرتے ہیں؟ برِصغیر کے مسلمانوں کی ثقافت عرب اور فارس کے ساتھ کس حد تک مشابہت رکھتی ہے؟ سب سے بڑھ کر یہ کہ مشرق و مغرب کی تہذیبوں کا اقبال پر کس حد تک اثر ہوا ہے اور پھر یہ اثرات اقبال کی تحریروں میں کس حد تک ظاہر ہوئے ہیں؟ یہ امر تو مسلمہ ہے کہ ہر شاعر یا ادیب اپنے عہد کا اثر قبول کرتا ہے۔ گوپی چند نارنگ اپنے مضمون "تاریخیت اور نئی تاریخیت: ادبی تھیوری کا اہم مسئلہ "میں لکھتے ہیں: "شاعر کا ذہن اور شعور مطلقاً" آزاد ہی نہیں بلکہ ثقافت اور تاریخ کا متعین کردہ ہے [15] کوئی بھی ادیب ہو وہ وہی کچھ لکھتا ہے جو وہ دیکھتا یا محسوس کرتا ہے۔ اسی لیے کسی ادیب کے متن کا مطالعہ اس کے عہد کا مطالعہ ہوتا ہے بلکہ اس کے عہد سے متصل ماضی اور مستقبل کا مطالعہ بھی۔ جدید طریقہ تحقیق میں جب ادب کا مطالعہ تاریخیت کے تحت کیا جاتا ہے تو اس مطالعے میں ثقافت کا مطالعہ ناگزیر ہے۔ تاریخیت ایک اہم تنقیدی تھیوری تصور کی جاتی ہے۔ تاریخیت کے پیش رو اور ان کے رفقاء کا مؤقف ہے کہ ادبی متون کا تعلق اپنے عہد سے ہوتا ہے۔ گوپی چند نارنگ کے مطابق ادبی متن اپنے عہد سے متعین ہوتا ہے اور ان کا اصرار بھی ہے کہ ادبی متن بھی دیگر ثقافتی ظواہر کی طرح ثقافت ہی کا متعینہ ہے۔[16] کسی بھی فن پارے کی بہتر تفہیم کے لیے ضروری ہے کہ فن کا مطالعہ اس کے سیاق و سباق کے ساتھ کیا جائے۔ کوئی بھی فن پارہ کسی بھی دور میں منظر عام پر آئے وہ اپنے عہد کی تصویر کشی کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ چناں چہ علامہ اقبال کی فکر کی درست اور بہتر تفہیم کے لیے علامہ اقبال کے متون کو ان کے عہد کے سیاسی، سماجی، معاشرتی، ثقافتی و تہذیبی سیاق کے ساتھ دیکھنا نہایت ضروری ہے۔

ثقافتی اظہارات:

ثقافتی اظہارات سے مراد رسوم ورواج، رہن سہن کے طریقے، کھانے پینے اور نشت وبرخواست کے وہ آداب جو ایک معاشرے میں رہنے والے لوگوں کے طرزِ عمل سے عیاں ہوتے ہیں۔ کسی معاشرے میں رہنے والے لوگوں میں کچھ مشترک عادات وخصائل اور آدابِ معاشرت ہوتے ہیں۔ کسی معاشرے کی طرزِ بود وباش کیسی ہے؟ ان کی شادی اور فوتیدگی کی رسمیں کیسی ہیں؟ ان کے گھروں کی کیا ساخت ہے؟ ان کے زیرِ استعمال برتن کیسے ہیں؟ ذرائع آمد و رفت کیسے ہیں؟ ان کی عبادات کیسی ہیں؟ کھانے پینے میں کیا پسند کرتے ہیں؟ مہمان نوازی کیسی ہے؟ یہ تمام اعمال وافعال جو ان سے سرزد ہوتے ہیں ثقافتی اظہارات ہیَں۔ ان اظہارات کا مطالعہ دو سطحوں پر کیا جا سکتا ہے۔ ایک مادی اور دوسری غیر مادی۔ غیر مادی ثقافت یعنی عقائد و نظریات، اُصول وضوابط اور توہمات وغیرہ اور مادی ثقافت یعنی تمام ظاہری افعال مثلاً رسوم ورواج ، سماجی رویے، فنِ موسیقی، فنِ تعمیر اور علم وہنر وغیرہ کا مطالعہ۔ مادی ثقافت کے حوالے سے دیکھیں تو مسلمانوں کی یادگاریں اب بھی محفوظ ہیں۔ مسلمانوں نے وسیع عرصے تک دنیا کے ایک بڑے حصے پر حکومت کی اور اپنی ثقافت کے گہرے نقوش چھوڑے۔ فنِ تعمیرات مسلمانوں کی عظمت کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ مسلمانوں کے عہد میں تعمیرات پر خصوصی توجہ دی گئی ۔ کشادہ، روشن ، ہوادار اور بلند و بالا وسیع عمارتیں۔ ان کے دروازے، کھڑکیاں، دیواریں اور ان پر مختلف قسم کے نقش ونگار عجب بہار دکھاتے ہیں۔ ہندوستان کو تاج محل دیا۔ ہندوستان کے شہر آگرہ میں تاج محل کی تعمیر مغل طرزِ تعمیر کا بہترین نمونہ ہے۔ یہ تاج محل مغل بادشاہ شاہ جہاں نے اپنی زوجہ ممتاز بیگم کے لیے تعمیر کروایا تھا۔ مسلمانوں کے ہاتھوں تعمیر ہونے والی سنگِ مر مر سے بنی یہ عظیم الشان عمارت آج بھی سیاحوں کے قدم اپنی طرف کھینچتی ہے۔ اسی طرح مسلمانوں نے مختلف مقامات پر جو قلعے، بارہ دریاں، سرائیں اور حویلیاں قائم کیں وہ بھی مسلمانوں کی ثقافت کی عمدہ یادگاریں ہیں۔ دہلی جو کبھی علم وادب کا گہوارا اور صنعت وحرفت میں یکتا تھا۔ جہاں نگر نگر کے علما و ادبا اور اپنے اپنے شعبے کے نامور لوگ بستے تھے۔ جہاں مسلمانوں نے بھرپور اقتدار و اغیار کے ساتھ حکومت کی وہی دلی ایک

وقت میں آکر مسلمانوں کے لیے تنگ ہو گیا تھا۔ دہلی اور مسلمانوں کی موجودہ کسمپرسی اور بد حالی کو دیکھ کر علامہ اقبال کو دہلی قبرستان کی مانند نظر آیا۔ اقبال مولوی انشاء اللہ خان ایڈیٹر "وطن" کے نام خط میں لکھتے ہیں:" مخدوم و مکرم مولوی صاحب السلام علیکم !آپ سے رخصت ہو کر اسلامی شان و شوکت کے اس قبرستان میں پہنچا جسے دہلی کہتے ہیں۔"(17) اس خط سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کو مسلمانوں کے علوم و فنون سے کس قدر لگاؤ تھا۔ تعمیرات میں دیکھیں تو مساجد کی تعمیر میں مسلمانوں کا ذوق و شوق دیدنی واقع ہوا۔ بہت سی مساجد ایسی ہیں جن کے دیکھنے سے ایک عجیب سرور اور ایک پر اسرار ہیبت طاری ہو جاتی ہے۔ انھیں مساجد میں سے ایک مسجدِ قرطبہ ہے۔ علامہ اقبال لندن میں تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے بعد پیرس سے ہوتے ہوئے جنوری 1933ء میں ہسپانیہ پہنچے۔ اس سفر کے دوران انھیں کئی شہروں کے ساتھ ہسپانیہ کی سیاحت کا بھی موقع میسر آیا۔ ہسپانیہ کئی صدیوں تک مسلم تہذیب و تمدن کا گہوارہ رہا ہے۔ ہسپانیہ میں جب اقبال نے مسجد قرطبہ کا نظارہ کیا تو ان پر ایک عجیب کیفیت طاری ہو گئی۔ مسجد کا سارا فرش سنگِ مرمر کا بنا ہوا ہے۔ چھت میں نہایت عمدہ نقش و نگار بنائے گئے ہیں۔ دیواریں خوبصورت خط میں لکھی گئی آیاتِ قرآنی سے مزین ہیں۔ ستون اس انداز سے بنائے گئے ہیں کہ کہیں سے بھی ان پر نظر دوڑائیں تو ایک ترتیب و تنظیم دکھائی دیتی ہے۔ لمبے چوڑے اور قد آور دروازے اور نہایت خوش نما اور خوبصورت محرابیں بنائی گئی ہیں۔ مسجد میں داخل ہوتے ہی اقبال کی کیفیت بدل گئی۔ انھوں نے تحیتہ المسجد کے دو نفل ادا کرنے کے لیے اجازت طلب کی جس پر نگران اپنے اعلیٰ افسر سے اجازت لینے چلا گیا اور اقبال اتنی دیر صبر نہ کر سکے اور نفل کی نیت باندھ لی۔ ذکرِ اقبال کے مصنف لکھتے ہیں کہ ان نوافل کی ادائیگی کے لیے اقبال نے باقاعدہ اجازت طلب کر لی تھی۔(18) بہر حال مسجد کی زیارت نے اقبال پر بہت گہرا اثر کیا۔ اقبال اپنے ایک خط میں شیخ محمد اکرام کو اس کی بابت لکھتے ہیں:

"میں اپنی سیاحتِ اُندلس سے بے حد لذت گیر ہوا۔ وہاں دوسری نظموں کے علاوہ ایک نظم مسجدِ قرطبہ بھی لکھی۔ الحمرا کا تو مجھ پر کچھ زیادہ اثر نہ ہوا لیکن مسجد کی

زیارت نے مجھے جذبات کی ایسی رفعت تک پہنچا دیا جو مجھے پہلے کبھی نصیب نہ ہوئی تھی۔"[19]

مسجدِ کے ستونوں اور مینار سے متعلق ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی لکھتے ہیں ستونوں کی تعداد بارہ سو سے زائد تھی۔ تین چار سو کلیسا کی نذر ہو گئے۔۔اب آٹھ سو سے کچھ زائد باقی ہیں مگر ان کا حسن و جمال دیکھنے والوں کو اب بھی اپنی طرف کھینچتا ہے اور مسجد کا چالیس میٹر بلند چوگوشا مینار اس قدر دیدہ زیب ہے کہ اشبلیہ کا جیر الڈا، اس کی نقل میں تعمیر کیا گیا۔[20] مسلمانوں کی تہذیب و ثقافت کے اس عمدہ نمونے یعنی مسجدِ قرطبہ کے جاہ و جلال نے اقبال پر یہ کیفیت طاری کی کہ آپ کہہ اُٹھے۔

تیر ا جلال و جمال، مردِ خدا کی دلیل
وہ بھی جلیل و جمیل، تُو بھی جلیل و جمیل
تیری بنا پائیدار، تیرے ستوں بے شمار
شام کے صحرا میں ہو جیسے ہجومِ نیل
تیرے درو بام پر وادیٔ ایمن کا نور
تیرا مینار بلند جلوہ گہ جبرئیل
مٹ نہیں سکتا مسلماں کہ ہے
اس کی آذانوں سے فاش سرِّ کلیم و خلیل[21]

فن تعمیرات کے بعد اگر مصوری کا جائزہ لیا جائے تو مسلمانوں نے فنِ مصوری میں کوئی بہت عمدہ نمونے نہیں چھوڑے شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام میں مصوری کی حوصلہ شکنی کی گئی ہے۔ تاہم نقاشی، ڈیزائننگ، پینٹنگ اور خطاطی میں مسلمانوں نے ثقافت کے بہترین نمونے چھوڑے ہیں۔ ابنِ مقلہ، ایم ایف حسین، حافظ عثمان، سیّد قاسم بخاری، شاکر علی، زین العابدین، صغرا بابی، صادقین، میر علی تبریزی، یاقوت مستعصمی، محمد

شوق آفندی، عبد الرحمان چغتائی وغیرہ کی خدمات نقش و نگار، پینٹنگ اور خطاطی میں نمایاں ہیں۔ ان میں بعض اچھے عہدوں پر بھی فائز تھے جیسے ابنِ مقلہ (ماہر خطاطی) عباسیوں کے دورِ حکومت میں وزیر تھے اور ان کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے چھ خط ثلث، ریحان، محقق، نسخ، توقیع اور رقاع ایجاد کیے۔[22] اس کی لکھائی بہت دیدہ زیب تھی۔ حاسدین نے بادشاہِ وقت سے غلط بیانی کر کے اس کا ہاتھ کٹوا دیا جس سے وہ لکھتے تھے۔ اس نے مسلسل ریاضت سے کچھ عرصے بعد وہی شان و شوکت بائیں ہاتھ سے لکھنے میں پیدا کر لی۔ حاسدین کی ریشہ دوانیاں اور بڑھیں اور اس کا بایاں ہاتھ بھی کٹوا دیا۔ آخر کار خلیفہ راضی باللہ نے پہلے تو اس کی زبان کٹوا کر اسے قید کر دیا اور بعد ازاں 328 ہجری میں اسے قتل کر دیا۔[23]

مصوری کی طرح موسیقی پر بھی بعض علما کی جانب سے مخالفت ہوئی اور یوں اسے مسیحیت کی طرح مذہبی سرپرستی میسر نہ ہونے کی وجہ سے اس میدان میں کوئی اعلیٰ نمونے میسر نہیں البتہ قوالی نے بہت ترقی کی۔ قوالی میں چوں کہ تصوف کے موضوعات زیادہ تھے۔ چناں چہ اس میں مسلمانوں نے خوب جولانیاں دکھائیں۔ دیگر علوم و فنون میں بھی مسلمان کسی سے پیچھے نہ رہے۔ لباس و زیورات کے سلسلے میں انھوں نے ایسے ڈھیلے ڈھالے لباس کو ترجیع دی جو ستر ڈھانپے اور بدنی اعضا بھی نمایاں نہ ہوں۔ اس لیے شلوار قمیض، کرتہ، دھوتی وغیرہ کو مقبولیت ملی۔ علامہ اقبال نے فقط اسلامی ثقافت پر ہی اکتفا نہیں کیا۔ انھوں نے اپنی مقامی ثقافتوں کی بھی خوب پاسداری کی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ انھوں نے پنجاب کے مقامی کلچر کے مطابق حقہ بھی پیا، کبوتر بازی بھی کی، گھر میں بلی بھی پالی اور ساری زندگی پنجابی لب و لہجے میں بات کرتے رہے۔ پنجابی کے اسی لب و لہجے کی بنا پر بعض ناقدین اقبال پر تنقید بھی کرتے تھے لیکن انھیں اپنے پنجابی ہونے پر فخر تھا لہٰذا پنجاب کی ثقافت ان کی عائلی زندگی میں خوب دکھائی دیتی ہے۔ دراصل اقبال ہندوستان میں پیدا ہوئے، یہیں پرورش پائی اور اسی ملک میں انتقال ہوا۔ برصغیر پاک و ہند کے ساتھ ان کی دلی وابستگی تھی۔ اقبال کو یہاں کے پہاڑ، ندی، نالے، پھول، پھل درخت، میدان شہر، ہوا، مشاہیر اور چرند پرند سب سے محبت تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی شخصیت میں اسلامی تہذیب اور مقامی ثقافت کے رنگ جھلکتے ہیں۔

ثقافت کا غیر مادی مطالعہ کیا جائے تو مسلم ثقافت کے بنیادی خدو خال فکرِ اقبال سے نمایاں ہو جاتے ہیں۔ مختلف مشاہیر کے نام تحریر کیے گئے علامہ اقبال کے خطوط میں مصنف کی شخصیت جس طرح کے معاشرتی اقدار میں، جس تہذیب و تمدن میں پروردہ ہوئی سب جھلکتی ہے۔ اقبال جس گھرانے میں پیدا ہوئے وہ اسلامی تہذیب کا گہوارہ تھا۔ اسلامی تہذیب جن بنیادی اصولوں پر قائم ہے وہ سب کے سب اس خاندان میں بدرجہ اتم موجود تھے۔ عقیدہ توحید اسلامی ثقافت کا بنیادی ستون ہے۔ اسلامی تہذیب کی عمارت اسی پر استوار ہے۔ اقبال کے گھرانے میں توحیدِ باری تعالیٰ اور نبی آخرت پر کامل یقین تھا۔ اقبال کے خاندان میں یہ تمام خوبیاں موجود تھیں، رسالت، عقیدہ آخرت، احترام انسانیت، انسانی مساوات، امن و سلامتی اصلاح معاشرہ وغیرہ۔ تاریخیت کی ایک اہم ذمہ داری یہ بھی ہے کہ وہ صاحبِ متن کے حالاتِ زندگی کا مطالعہ کرتے ہوئے متن کی وجوہات سامنے لائے۔ ثقافت کے مطالعے کے بغیر کسی بھی متن، شخصیت یا واقعہ کو سمجھنا ممکن ہی نہیں ہے ثقافت کے متعلق اہم اجزاء میں سماجی رویے اصول و ضوابط سماج میں بسنے والے افراد اوران کے توہمات، عقائد اور رسوم و رواج بھی شامل ہیں۔ تہذیب و ثقافت کے اہم جزو مذہب سے متعلق اگر بات کی جائے تو یہ علم ہوتا ہے کہ برصغیر پاک و ہند کی تہذیب و ثقافت میں اس کی اہمیت اور بھی زیادہ ہے۔ مذہب اور تہذیب ہم مخرج الفاظ ہیں لیکن ان کے نفاذ میں ایک معمولی سا فرق ہے مذہب کا تعلق عقیدے سے اور تہذیب کا انسان کے کردار سے ہوتا ہے مگر اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ عقیدے کا تہذیب سے کوئی تعلق نہیں یا عقیدے تہذیب و ثقافت کو متاثر نہیں کرتے۔ ایسے بھی افراد ہوتے ہیں کہ ان کا تعلق کسی مذہب سے نہیں ہوتا مگر وہ تمام اخلاقی اصولوں پر سختی سے کاربند ہوتے ہیں اور یوں وہ مذہب کے عملی پہلوؤں کی بھرپور پیروی کر رہے ہوتے ہیں۔ برصغیر میں عقیدے اور اخلاقیات کے حالات اس قدر دگر گوں تھے کہ اقبال کو ایک خطبہ مذہب کے امکانات پر لکھنا پڑا جس کا عنوان ہے "کیا مذہب کا امکان ممکن ہے" اس خطبے کے استفہامیہ انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سوال اس وقت کے معاشرے کا ایک اہم سوال بن چکا تھا۔ علامہ اقبال کی پوری نظم و نثر میں تہذیبی نکات اور ثقافتی مباحث جگہ جگہ بکھرے پڑے ہیں۔ ان کا مضمون

"قومی زندگی" اور "خطبہ الہ آباد" بھی ان کے تہذیبی و ثقافتی نظریات کو سمجھنے کے لیے بہترین ماخذ ہے۔ علاوہ ازیں ان کی دیگر نثری وشعری تحریریں مثلاً: اسرار و رموز، ضربِ کلیم اور دیگر کئی مضامین و خطبات سے تہذیب و ثقافت کے بارے میں اقبال کے نظریات عیاں ہوتے ہیں۔ اسرار و رموز اور ضربِ کلیم میں شامل اقبال کے ثقافتی نظریات سے متعلق ڈاکٹر تحسین فراقی اپنی تصنیف "اقبال چند نئے مباحث" میں یوں رقم طراز ہیں:

> "محاسنِ شعری کے اعتبار سے اقبال کے دو مجموعے "اسرار و رموز" اور "ضربِ کلیم" ان کے باقی شعری کارناموں کے مقابلے میں یقیناً کم تر ہیں۔ ان دونوں مجموعوں میں اقبال نے مسلم تہذیب و ثقافت کے باب میں اپنے زاویۂ نگاہ کی دل پذیر وضاحت کی ہے۔"(24)

یوں تو اقبال کی نظم و نثر میں ثقافت کے رنگ جگہ جگہ بکھرے دکھائی دیتے ہیں لیکن ان کی بعض تحریریں ایسی ہیں جن کا تعلق براہِ راست تہذیبی و ثقافتی عنوانات سے ہے مثلاً "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" میں شامل پانچواں خطبہ، "The Spirit of Muslim Culture" سراسر ثقافت کے موضوع پر ہے۔ اسی طرح ان کی یہ نثری تحریریں:

Political Thought in Islam

A Plea for Deeper Study of the Muslim Scientists

Islam and Qadianism

The Muslim Community

Islam as a Moral and Political Ideal

علامہ اقبال کی شہرۂ آفاق تصنیف The Reconstruction of Religious Thought "
"in Islam کے اگر پانچویں خطبے "مسلم ثقافت کی روح" کی تعلیمات پر غور کریں تو اس خطبے میں علامہ اقبال نے مسلم ثقافت اور یونانی ثقافت کا موازنہ کیا ہے اور یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ یونانی ثقافت تجرباتی، عملی اور سائنٹیفک نہیں تھی جب کہ مسلم ثقافت عملی اور تجرباتی ہے۔ علامہ اقبال نے مسلم ثقافت کی برتری ظاہر کرتے ہوئے فرنگی دانشوروں کے پھیلائے ہوئے اس نظریے کی پر زور تردید کی ہے کہ عربوں نے سائنسی تجسس اور علمی ذوق اہلِ یونان سے حاصل کیا۔ انھوں نے اس خیال کو غلط ثابت کیا کہ عباسیوں کے عہد میں یونانی کتابوں کے ترجمے سے افلاطون اور ارسطو کے خیالات کی روشنی میں عرب سائنسدانوں نے بصیرت حاصل کی۔ اقبال نے بعض یورپین محققین کی مدد سے واضح شواہد کے ساتھ ثابت کیا کہ مسلم ثقافت کو آفاقی شہرت یونانی فلاسفہ کے زیرِ اثر نہیں بلکہ مسلم ثقافت کو عروج تب نصیب ہوا جب انھوں نے یونانی ثقافت سے منہ موڑ کر اپنی توجہ قرآنی تعلیمات پر مرکوز کی۔ اس کی ایک بڑی وجہ تو یہ تھی کہ یونانی علم نظری تھا۔ حواس سے کام نہ لینے کی وجہ سے اسے زندگی کے ٹھوس حقائق سے کوئی سروکار نہ تھا۔ اس کے برعکس قرآن مجید نے دن اور رات کے نکلنے، موسموں کے آنے جانے اور قوموں کے عروج وزوال سے بصیرت حاصل کرنے اور نتائج تک پہنچنے کی تاکید فرمائی ہے۔ اس سلسلے میں پروفیسر محمد عثمان اپنے مضمون "اقبال کا نظریۂ ثقافت میں لکھتے ہیں:

"یونانی حکمت سے دلچسپی کے باعث مسلمان حکما کو الٹا یہ نقصان پہنچا کہ قرآن کا بخشا ہوا اندازِ نظر ایک عرصے تک ان کی نظروں سے اوجھل رہا۔ فطرت کے مظاہر کھلی آنکھوں دیکھنے اور ان پر قلبِ سلیم کے ساتھ غور کرنے کے بجائے وہ عقلِ مجرد کی دلدل میں پھنس گئے لیکن جو نہی ان کی راست فکری نے یونانی ذہن کے خلاف ردِ عمل ظاہر کیا۔ وہ قرآن حکیم کے طرزِ استدلال کی طرف لوٹ آئے اور انھوں نے ٹھوس اور محسوس حقائق کا جائزہ لے کر ان سے نتائج استقرا کیے اور اس طرح یہ

> مسلمان ہی تھے جن کی علم دوستی کی بدولت نسلِ انسانی خشک منطق اور نارسا عقلِ مجرد کے چُنگل سے نکل کر تجربے اور مشاہدے کے ذریعے سے علم حاصل کرنے کی سیدھی راہ پر رواں ہوئی۔" (25)

علامہ اقبال کے نزدیک مسلم ثقافت اپنی ایک مخصوص پہچان رکھتی ہے جو کہ یونانی ثقافت سے قطعی مختلف ہے۔ یونانی حقائق کی نسبت تصورات و نظریات سے کی جانب رجحان رکھتے تھے جب کہ اسلامی ثقافت کی حقیقی روح ہی یہ ہے کہ اس نے محسوس اور متناہی پر اپنی نگاہ مرتکز کی البتہ شروع میں مسلمانوں نے یونانی فلسفہ کے زیرِ اثر اپنا رخ تصورات و نظریات کی جانب موڑے رکھا۔ اس سلسلے میں تحسین فراقی اپنی تصنیف "اقبال چند نئے مباحث" میں بریفو کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ یونانی جو کہ تصورات و نظریات سے دلچسپی رکھتے تھے ان کے افکار نے دو سو برس تک مسلمانوں کو حقیقی قرآنی روح سے دور رکھا۔(26) اگر بنظر غائر مطالعہ کیا جائے تو مسلم ثقافت کا پہلا امتیاز ہی یہ ہے کہ اس نے تاریخ اور فطرت کے ذرائع علم سے کام لیا اور استقرائی طرزِ استدلال سے اس عالمِ رنگ و بو میں علوم و فنون کے وہ چراغ روشن کیے کہ دنیا ورطۂ حیرت میں چلی گئی۔ سائنس کی بنیاد عرب مسلمانوں ہی نے رکھی۔ نئے علوم کی دریافت کا سہرا عرب مسلمانوں کے سر ہے مگر یورپ کے اکثر محققین اور ناقدین کی آنکھوں پر تعصب کی پٹی بندھی ہوئی ہے۔ انھیں اپنے سوا دوسروں کی خدمات دکھائی ہی نہیں دیتیں۔ کوئی ستّر، اسّی سال قبل یہ بحث بہت عام تھی کہ جدید علوم و فنون کی بنیاد کا سہرا کس کے سر ہے؟ بالآخر چند غیر جانب دار محققینِ یورپ نے اسلامی ثقافت کی عظمت کا اعتراف کرتے ہوئے ثبوت کے ساتھ اس امر کو دنیا کے سامنے رکھا کہ جدید سائنسی علوم و فنون کی بنیاد عرب سائنس دانوں نے رکھی تھی۔ پروفیسر محمد عثمان لکھتے ہیں کہ جن مفکرین نے مسلمانوں کی عظمت کا اعتراف کھلے بندوں کیا ان میں "تشکیلِ انسانیت (The Making of Humanity) "کا معروف مصنف "بریفالٹ" بطور خاص قابلِ ذکر ہے۔(27) علامہ اقبال نے اپنے لیکچرز میں بریفالٹ کی کتاب سے کچھ اقتباسات بھی درج کیے ہیں جن میں یہ اعتراف ملتا ہے کہ جدید علوم میں نہ توراجر بیکن اور نہ ہی ان کے ہم نام فرانسیسی بیکن کو

اولیت حاصل ہے۔ ان کی حیثیت فقط اتنی سی تھی کہ یہ عرب سائنس دانوں سے حاصل کردہ علوم وفنون کو مغرب میں منتقل کرتے تھے۔ [28] اس کے ساتھ ہی اقبال نے ابن الہیثم، البیرونی، عراقی، ابو بکر رازی، اشرافی، الکندی، ابن الحزم، ابنِ خلدون، ابنِ تیمیہ اور دیگر متعدد مسلمان سائنس دانوں اور دانشوروں کی عظمت کا اعتراف کرتے ہوئے بتایا ہے کہ سائنس اور فلسفہ کے بیشتر مضامین جو آج یورپ کے سائنس دانوں کی توجہ کا مرکز ہیں وہ بہت پہلے عرب سائنس دانوں کا موضوعِ بحث رہ چکے ہیں۔ [29]

اقبال کے لیکچر سے تین نکتے سامنے آتے ہیں۔

اوّل۔ کائنات کوئی بنی بنائی چیز نہیں بلکہ ہر دم رواں دواں اور متحرک ہے۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید

کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کُن فیکون [30]

دوم۔ ختمِ نبوت کی جیسی بھی معنویت اور جو بھی مضمرات ہوں، ثقافتی و معاشرتی اعتبار سے یہ عقیدہ آزادی کا بہترین منشور ہے۔

سوم۔ قرآن مجید کے مطابق علم کا صرف ایک مآخذ اور منبع نہیں بلکہ وحی و وارداتِ باطنی کے ساتھ ساتھ تاریخ اور فطرت بھی دو بہت اہم ذرائع علم ہیں۔ قرآن مجید کی تعلیمات کے مطابق مظاہرِ فطرت جاننے اور مسخر کیے جانے کے لیے ہیں جب کہ تاریخ سے ہمیں روشن دماغ اور کھلی آنکھوں کے ساتھ عبرت اور بصیرت حاصل کرنی چاہیے۔ اس میں یہ نکتہ بیان ہوا ہے کہ علم کے ذرائع تین ہیں۔ اوّل "وحی، دوم "فطرت اور سوم "تاریخ"۔ علامہ اقبال کے نزدیک مسلم ثقافت کو فروغ اس وقت حاصل ہوا جب مسلمانوں نے تاریخ اور فطرت کے منابع کو کھنگالا اور ان سے خوب استفادہ کیا۔ گویا

کسی بھی قوم کے لیے یہ تینوں ذرائع نہایت اہمیت کے حامل ہیں۔ فطرت سے استفادہ سے متعلق اقبال کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

کھول آنکھ زمیں دیکھ فلک دیکھ فضا دیکھ
مشرق سے اُبھرتے ہوئے سورج کو زرا دیکھ
اس جلوۂ بے پردہ کو پردوں میں چھپا دیکھ
ایامِ جُدائی کے ستم دیکھ جفا دیکھ[31]

علم کے ان ذرائع سے متعلق بات کرتے ہوئے سیّد وحید الدین اپنی تصنیف "فلسفۂ اقبال" میں لکھتے ہیں کہ قرآنی ارشادات سے جو فطرتی اور تاریخی اشارے ملتے ہیں وہ اقبال کو بہت معنی خیز نظر آتے ہیں۔[32] حیرت تو اس بات پر ہے کہ آج کے ہمارے ماہرِ تعلیم حصولِ علم کے لیے وحی کی اہمیت پر تو زور دیتے ہیں مگر دو اور ذرائع فطرت اور تاریخ کو یکسر نظر انداز کرتے ہیں۔ یہ نہ صرف ملک و قوم کی علمی و ادبی ترقی کی راہ میں رکاوٹ ہے بلکہ قرآن مجید کی بنیادی تعلیمات کے بھی منافی ہے۔

تہذیب کا تعلق ایک طرف تو انسان کے ظاہری اعمال و افعال اور خارجی اظہارات سے ہوتا ہے، دوسری طرف یہ انسان کے داخلی اور باطنی فکر کی ترجمان ہوتی ہے۔ اقبال نے ہمیشہ اجتماعیت کی تعلیم دی۔ ترانہ ہندی لکھا۔ " سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا" یہاں کی آب و ہوا، یہاں کی ندیاں اور باغوں کی تعریفیں کیں۔ یونان، مصر اور روم کی تہذیبوں کی بجائے اپنی تہذیب پر فخر کیا۔ ترانہ ہندی میں جذبے کی سچائی ایک ایک مصرعے سے چھلکتی دکھائی دیتی ہے۔ شروع شروع میں اقبال ہندوستان میں مشترک تہذیب کے حامی رہے ہیں۔ وہ ہندو، مسلم، عیسائی اور سکھ کے نام پر عوام کو جُدا جُدا نہیں دیکھنا چاہتے تھے۔ ان کے نزدیک ہندو اور مسلم کی نسبت انسانیت کی بنیاد پر عوام کو ٹریٹ کیا جائے۔ وہ دیر و حرم کے امتیاز کے بھی قائل نہیں تھے۔ اگر سورج کی کرن مندر و مسجد کا امتیاز روا نہیں رکھتی تو انسان کو اس تفریق کا حق کس نے دیا ہے۔

کعبے میں بت کدے میں ہے یکساں تری ضیا
میں امتیازِ دیرو حرم میں پھنسا ہوا[33]

علامہ اقبال وطن کے بھی خواہاں ہیں:

دیارونا مجھے ایسا کہ سب کچھ دے دیا گویا
لکھا کلکِ ازل نے مجھ کو تیرے نوحہ خوانوں میں[34]

اقبال ہندوستان میں اخوت وبھائی چارے کی فضا چاہتے تھے۔ان کی۔ نظم "نیا شوالہ" کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

اپنوں سے بیر رکھنا تو نے بتوں سے سیکھا
جنگ و جدل سکھایا واعظ کو بھی خُدا نے
تنگ آ کے میں نے آخر دیر و حرم کو چھوڑا
واعظ کو وعظ چھوڑا چھوڑے ترے فسانے
پتھر کی مورتوں میں سمجھا ہے تو خدا ہے
خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرّہ دیوتا ہے[35]

ان اشعار سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال نے مسلمان اور ہندوؤں کے مذہبی ٹھیکے داروں کو تنقید کا نشانہ بنایا گیا ہے۔اقبال رفتہ رفتہ وطنیت اور قومیت کے جغرافیائی تصور پر اسلامی اور ملی تہذیب کے عناصر غلبہ پانے لگے اور اقبال ایسے انسان کی آرزو کرنے لگے جو اپنے اندر جمال وجلال کی صفات رکھتا ہو۔جو بیک وقت غفاری وقہاری وقدوسی وجبروت کی صفات سے متصف ہو۔اور یہی مردان قلندر مل کر قوم تشکیل کریں گے۔اقبال اپنی نظم "روح ارضی آدم کا استعمال کرتی ہے" میں انسان کو اپنی زندگی کے نصب العین کی طرف توجہ دینے اور کائنات پر غورو فکر کی دعوت دی گئی ہے۔

ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل یہ گھٹائیں
یہ گنبدِ افلاک یہ خاموش فضائیں
تھیں پیشِ نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں
آئینۂ ایّام میں آج اپنی ادا دیکھ(36)

اسی طرح۔ ''ہندوستانی بچوں کا قومی گیت'' کا ایک بند دیکھیے:

چشتی نے جس زمیں میں پیغام حق سنایا
نانک نے جس چمن میں وحدت کا گیت گایا
تاتاریوں نے جس کو اپنا وطن بنایا
جس نے حجازیوں سے دشتِ عرب چھڑایا
میرا وطن وہی ہے میرا وطن وہی ہے(37)

کس قدر بلیغ انداز میں محبت و یگانگت کا درس دیا گیا ہے۔ علامہ اقبال ایک ایسی ثقافت کی تشکیل چاہتے تھے جہاں، امن ہو، جہاں محبت ہو، جہاں بھائی چارہ ہو۔ علامہ اقبال کیوں نفرت اور تعصب سے بالاتر ایک جہان کی تعمیر کا خواب دیکھتے رہے۔ ان کے سامنے غالباً قرآن مجید کی یہ آیت مبارکہ رہی ہو گی جس کا ترجمہ ہے: "اے لوگو! ہم نے آپ کو ایک مرد اور ایک ہی عورت سے پیدا کیا ہے اور ہم نے آپ سب کو مختلف قوموں اور قبائل میں اس لیے بانٹا ہے کہ تم ایک دوسرے کو پہچان لیا کرو۔''(38) اقبال رنگ و نسل سے بالاتر ہو کر تمام انسانوں کو ایک ہی آدم کی اولاد سمجھتے ہوئے ان میں بھائی چارے کی فضا پیدا کرنے کے خواہاں تھے۔ مگر بہت سی دنیادار قومیں فقط اپنے مفادات کو پیش نظر رکھ کر آگے بڑھ رہی تھیں۔ مغربی تہذیب مادیت پرستی پر زور دے رہی تھی۔ روحانیت ختم ہو جانے کی بنا پر ایک دوسرے کا احساس ختم ہو رہا تھا۔ سرمایہ داری نظام کو فقط

تجوریاں بھرنے سے سروکار تھا۔۔ قلب و روح کے پاکیزہ نہ رہنے کے سبب معاشرے میں گراوٹ پیدا ہوئی۔اقبال اس گراوٹ کو ختم کر کے دینِ محمدی کی اشاعت چاہتے تھے۔

تاریخیت کے تناظر میں "اقبال نامہ" کا ثقافتی مطالعہ:

اقبال کے خطوط کا مجموعہ "اقبال نامہ" علامہ اقبال کے ایسے نوادر و متنوع خطوط کا مجموعہ ہے جو اقبال کی شخصیت اور فکر کی مختلف جہات سامنے لاتا ہے۔ان خطوط کے اندر جہاں اقبال کی سیاسی، اقتصادی، معاشی، معاشرتی اور مذہبی زندگی جھلکتی دکھائی دیتی ہے وہیں پر ان کی تہذیبی و ثقافتی زندگی کے رنگ نمایاں ہیں۔ "اقبال نامہ" میں شامل خطوط کی بنا پر اس نتیجے پر پہنچنا قطعاً دشوار نہیں کہ اقبال کی فکر میں شامل دیگر کئی موضوعات کی طرح مسلم ثقافت کے خدو خال بھی نمایاں ہیں۔ مسلم ثقافت کے یہ خدو خال ان کے اُردو و فارسی کلام کے علاوہ ان کے خطبات میں بھی نمایاں ہیں۔اقبال کی فکر میں اگر تہذیب و ثقافت کی بنیاد تلاش کریں تو ان کے ذہنی و فکری ارتقاء میں ان کے ماحول کو بڑا عمل دخل ہے۔ان کی نشو و نما اسلامی ثقافت کے ماحول میں ہوئی۔ یہ ماحول انھیں ان کی والدہ ماجدہ، والد گرامی اور استاد گرامی سید میر حسن جیسی نابغۂ روزگار ہستیوں نے فراہم کیا۔اقبال کو چاہنے والے ان قدر دانوں نے اقبال کے اندر اسلامی ثقافت سے دلچسپی و محبت کا ساماں پیدا کیا اور اقبال ثقافت کے بڑے قدر دان اور قدر شناس کی حیثیت سے سامنے آئے۔ یہاں ایک بات قابلِ ذکر ہے کہ اقبال فقط اسلامی تہذیب کے پروردہ ہو کر دیگر تہذیبوں اور ثقافتوں کے منکر نہیں تھے۔ ایسا بالکل بھی نہیں ہے کہ ان کو غیر اسلامی ثقافتوں میں کوئی خوبی دکھائی ہی نہیں دیتی تھی یا دیگر ثقافتوں کے اعتراف میں ان کو کوئی تامل تھا۔ انھوں نے یونانی، ایرانی، رومی، ہندو اور جدید یورپی ثقافتوں کا مطالعہ گہرائی اور گیرائی کے ساتھ کیا اور جہاں جس تہذیب سے انھیں کوئی اچھا عنصر ملا انھوں نے لے لیا۔جہاں کوئی بات انسانیت نواز دکھائی دی اس کی کھلے عام تعریف کی ۔ جہاں کوئی قدم خیر و برکت والا نظر آیا اسے سراہا۔ دراصل وہ ایک ایسی ثقافت کی تشکیل و ترویج کے خواہاں تھے جس سے نسلِ انسانی زیادہ سے زیادہ مستفید

ہو سکے۔ اسی لیے ان کی اُردو اور فارسی شاعری، ان کے مضامین، ان کے خطبات اور ان کے خطوط یا تو کسی ثقافت کی تردید ہیں یا تحسین و توصیف۔ انسانی تاریخ کے نمائندہ یا اہم ادوار میں تہذیب و ثقافت نے جو مختلف رنگ و روپ دھارے، علامہ اقبال نے ان کا تذکرہ یا تجزیہ اپنے کسی اساسی خیال کی وضاحت کے ضمن میں یا اپنے کسی مؤقف کی تردید یا تائید میں ضرور کیا ہے۔ اقبال کے خطوط کے متن کا زیادہ تر حصہ مذہبی ،سیاسی اور ثقافتی مظاہر پر مشتمل ہے جس سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ اقبال کی فکر اور ان کا فلسفہ شاعری کے ساتھ ساتھ ان کے خطوط میں بھی موجود ہے۔ تاریخیت کے پیمانے پر کسی بھی متن کو پرکھتے ہوئے اس عہد کی تہذیب و ثقافت کے مطالعے کے ساتھ ساتھ اس تہذیب کا مطالعہ بھی اہمیت اختیار کر جاتا ہے جس پر مصنف نے بات کی ہوتی ہے۔ اس بات کے اسباب تلاش کیے جاتے ہیں کہ مصنف کو کیا ضرورت پیش آئی کہ اس نے اپنے عہد اور تہذیب کے علاوہ کسی دوسرے عہد یا تہذیب کو پیش کیا ہے۔ خطوطِ اقبال میں بھی مصنف کے عہد کی تاریخ کے ساتھ ساتھ ہمارا واسطہ دیگر تہذیبوں سے بھی پڑتا ہے۔ مصنف کا مقصد دوسرے ممالک کی تہذیب کو اپنے ہم عصر تک متعارف کروانا تھا، وہ مغربی تہذیب کا مسلم تہذیب اور پاک و ہند کی ثقافت کا موازنہ کرتے رہے۔ ان کے سامنے یونانی، مصری، ایرانی وغیرہ سبھی تہذیبیں تھیں۔ ایران میں مسلمانوں کی فتح سے متعلق اقبال نے کہا تھا کہ ایران کی فتح سے مسلمانوں کی ثقافت کو اور وسعت ملی ہے۔ یہ ایک ایسا مرکز ہے جہاں عرب و عجم کا اتصال ہوا ہے۔ شذراتِ فکرِ اقبال میں اقبال لکھتے ہیں:

> "اگر آپ مجھ سے پوچھیں کہ تاریخ اسلام کا اہم ترین واقعہ کون سا ہے تو میں بے تامل کہوں گا، فتح ایران۔ نہاوند کی جنگ نے عربوں کو ایک حسین ملک کے علاوہ ایک قدیم تہذیب بھی عطا کی بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ وہ ایک ایسی قوم سے روشناس ہوئے جو سامی اور آریائی عناصر کے امتزاج سے ایک نئی تہذیب کو جنم دے سکتی تھی۔ ہماری مسلم تہذیب سامی اور آریائی تصورات کی پیوند کاری کا حاصل ہے۔ گویا یہ ایسی اولاد ہے جسے آریائی ماں کی نرمی و لطافت اور سامی باپ کے کردار کی پختگی

وصلابت ورثے میں ملی ہے۔ فتح ایران کے بغیر اسلامی تہذیب یک رخی رہ جاتی۔ فتح
ایران سے ہمیں وہی کچھ حاصل ہوا جو فتح ایران سے رومیوں کو ملا تھا۔"[39]

انھی خیالات کا اظہار اقبال نے ضربِ کلیم اور علی گڑھ میں 1911ء میں دیے جانے والے اپنے خطبے "The Muslim Community" میں بھی اس کا ذکر کیا ہے۔ عجم کے حسنِ فطرت اور دنیا کے تمام منظر نامے پر اقبال کی گہری نگاہ تھی۔ یہی وجہ تھی کہ 18 مارچ 1926 کو سیّد سلمان ندوی کے نام ایک خط تحریر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ وہ وقت ہے کہ تمام امت مسلمہ کو اسلام کی اصل روح سے روشناس کروایا جائے اور ہندوستان کی جمیعت علماء اس مسئلے کی طرف بھرپور توجہ دے۔ اس کے لیے کسی ایسے عالم یا مذہبی رہنما کی ضرورت ہے جو تمام امت کو اسلام کے کسی ایک نقطہ پر اکٹھا کرے اور اسلام کے فقہی مسائل کی اصل حقیقت دنیائے اسلام پر واضح کرے۔[40] اس خط میں وہ اس بات کی طرف بھی توجہ دلواتے ہیں کہ پوری دنیائے اسلام کو اسلام کی صحیح روح سے واقف کروانا اشد ضروری ہے۔ یہ اس وقت کی بات ہے جب علامہ تک جھوٹی سچی خبریں پہنچیں کہ ترکی میں خلافت کا خاتمہ ہو چکا ہے اور لوگ اسلام سے منحرف ہو رہے ہیں۔ مصر اور ایران میں بھی ایسے ہی حالات کی خبریں تھیں تو علامہ اقبال نے سید سلیمان ندوی کو ہدایت کی کہ اس مسئلہ کی طرف سنجیدگی سے توجہ دی جائے اور اس سلسلے میں ندوہ کے دیگر ارکان یا فارغ التحصیل طلبہ کو بھی اپنے ساتھ ملایئے تاکہ اقوام اسلامیہ کو فقہِ اسلامی کی اصل حقیقت معلوم ہو۔[41] اسی خط میں اپنے چند خدشات کا ذکر کرتے ہوئے مزید لکھتے ہیں کہ معلوم ہوا ہے کہ البانیہ میں مسلمانوں نے وضو ختم کر دیا ہے۔ عین ممکن ہے کہ نمازوں میں بھی کوئی تبدیلی کی ہو۔ ترکی کے حالات بھی کچھ ایسے ہی ہیں۔ ایران، افغانستان اور مصر میں بھی ایسی ہی تحریک کا خطرہ ہے۔ اسی طرح سے اسماعیلی تحریک کے پھر سے اُبھرنے کا بھی خطرہ ہے۔ اُمید ہے کہ ہندوستانی علماء اس کارِ خیر کو احسن طریقے سے انجام دے سکتے ہیں۔ سیاسی لحاظ سے تو یہ امتِ مسلمہ کی کوئی مدد نہیں کر سکتے لیکن دماغی لحاظ سے ان کے لیے سب کچھ کیا جا سکتا ہے۔[42] معاشرتی تہذیب وثقافت کی بنیاد قومی اقدار پر رکھی جاتی ہے ان اقدار کو نہ صرف معاشرہ محفوظ رکھتا ہے بلکہ آنے والی نسلوں کو

منتقل بھی کرتا رہتا ہے اسی سے قومی شناخت بنتی ہے ایسی اقوام جو غالب ہو جاتی ہیں وہ اپنی محکوم ممالک میں یا محکوم قوموں کو اپنی ثقافتی اقدار منتقل کرنے کی بھرپور کوشش کرتی ہیں جیسا کہ 1857ء کی جنگ آزادی کی ناکامی کے بعد ہم نے دیکھا کہ مسلمان نہ صرف سیاسی غلامی میں آئے بلکہ ثقافتی غلامی کے بھی گرفتار ہو گئے۔ زیادہ خطرناک غلامی ان کے لیے ذہنی غلامی ثابت ہوئی جو کہ مسلمانوں کو مکمل طور پر مفلوج کر گئی۔ مسلمانوں کی سوچنے اور سمجھنے کی تمام تر صلاحیتیں مفقود ہو گئیں۔ مسلمانوں کی حیثیت اس لیے بھی نازک ہو گئی کہ یہ وہاں پر اقلیت میں تھے اور مسلمانوں کی غلامی کا یہ عالم تھا کہ مسلمانوں کی اکثریت بڑھ چڑھ کر انگریزوں کے غلامی کو قبول کر رہی تھی کیوں کہ اس طرح ان کے کچھ مالی اور کچھ ذاتی فائدے بھی پورے ہو رہے تھے۔ علامہ اقبال کا مؤقف اس سلسلے میں بہت مضبوط تھا۔ وہ اس چیز کو ناجائز سمجھتے تھے بلکہ وہ یہ چاہتے تھے کہ مغرب زدہ تہذیب اور ثقافت کو اسی طرح قبول کرنا مسلمانوں کی ذہنی، ثقافتی اور ان کی اسلامی و روحانی موت ہے۔لہٰذا وہ اس سلسلے میں بہت محتاط رویہ رکھتے تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ مسلمان اپنی تہذیب اپنی معاشرتی اقتدار سے دور نہ ہو اور نہ ہی وہ مغرب کی چکاچوند سے متاثر ہوں۔ علامہ اقبال اپنی تہذیبی اور ثقافتی تشخص کے تحفظ کے لیے بہت سخت رویہ رکھتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ علامہ اقبال اس سلسلے میں ثقافت کے پہلو پر بہت زیادہ سختی سے عمل کرنے کے حق میں تھے۔ وہ یہ جانتے تھے کہ عقیدے کی مضبوطی ہی وہ عزم اور وہ سلیقہ دے گی جس سے مسلمانوں کے اندر حقیقی آزادی کی روح پھونکی جا سکے گی اور یہ ایک طرح سے عالمگیر حقیقت ہے اور اس کا تعلق ہر صورت مشرق یا مغرب سے ہر گز نہیں بلکہ اس کا تعلق انسانی نفسیات سے ہے۔ علامہ محمد اقبال کا یہ خیال ہے کہ جب تک مسلمان عربی تہذیب و ثقافت اور اقدار پر قائم رہے، انھوں نے پوری دنیا پر حکومت کی اور جیسے ہی انھوں نے عجمی اقدار کو اپنایا تو انھوں نے اپنی اسلامی ثقافت کو بھلا دیا اور پھر وہ مسلکِ گوسفندی اختیار کرتے چلے گئے جس کی وجہ سے مسلمانوں کی علمی و ادبی ساکھ کو بہت نقصان پہنچا۔ اقبال کی فکر کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ جس عہد میں لکھ رہے تھے وہ کون سا دور تھا؟ کیا وہ دور برصغیر کے مسلمانوں کے لیے غلامی کا دور تھا پہلی؟ جنگ عظیم کے خاتمے کے بعد برصغیر کے مسلمان بہت ناامید ہو

چکے تھے۔ان کے اندر نا امیدی اور یاسیت طاری ہو چکی تھی۔ وہ سلطنت عثمانیہ جس کا رعب و دبدبہ پوری دنیا پر حاوی تھا مسلمانوں کے لیے علامتی مرکز کے طور پر رہ چکا تھا اور پھر اس کی تباہی اور اس کے مقبوضات کی آزادی اور اس کے حصے بخرے کرنے تک اس کی تمام علامات کا خاتمہ کر دیا گیا۔ برصغیر کے مسلمان خود غلام تھے۔وہ اس عالمی طور پر سامنے آنے والی صورتحال کو برداشت کریں اس کے علاوہ ان کے پاس کوئی چارہ نہ تھا ،اس کے باوجود قومی وقار اور جذبہ حریت کو ابھارنے کے لیے علامہ اقبال نے اپنی فکر اپنے کلام اپنے پیام کو اپنی زندگی کا سب سے بڑا مقصد جانا اور پھر اپنی سوئی ہوئی قوم کو جگانے کا بیڑا اٹھایا۔ان کے اندر حریت کے جذبے کو ابھارنے اور ہمت و حوصلہ بڑھانے کے لیے انہوں نے کبھی ماضی کے درخشاں کارناموں کا ذکر کیا۔ کبھی ان کے اسلاف کی فتوحات کا ذکر کرتے اور پھر ان کو روشن مستقبل کے خواب دکھاتے اور کبھی یہ زمانہ حال میں رہتے ہوئے ان کی کمزوریوں ان کی غلامیوں کے احوال بیان کر کے ان کے جذبہ حریت کو ابھارتے اور ان کو بتاتے کہ ان کے اسلاف کیا تھے؟ درحقیقت علامہ اقبال نے جس دور میں آنکھ کھولی، وہ دور مسلمانوں کی تنزّلی کا دور تھا۔یورپ کی سامراجی قوتوں نے مسلمانوں کو غلاموں کا درجہ دے رکھا تھا۔یورپ کی کھوکھلی تہذیب کی چکا چوند نے مسلمانوں کو اپنا گرویدہ کر رکھا تھا اور مسلمانوں کی جڑیں کھوکھلی کرنے کے لیے ان کے علمی اور ثقافتی ستونوں کو کمزور کرنا شروع کر دیا تھا۔ اس حوالے سے ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی اپنی کتاب "اقبال کی طویل نظمیں: فکری و فنی جائزہ" میں لکھتے ہیں:

> "یورپ کی استعماری طاقتوں خصوصا" برطانیہ نے نہایت دور اندیشی سے کام لیتے ہوئے بہت پہلے سے علمی، تہذیبی اور ثقافتی سطح پر بھی مسلمانوں کی جڑیں کھوکھلی کر دی تھیں۔ انیسویں صدی میں انھوں نے قاہرہ، بیروت، دمشق، استنبول اور کئی دوسرے مقامات پر ایسے تعلیمی اور تحقیقی ادارے قائم کیے جنھیں مسلمانوں کے اندر مغربی تہذیب اور نظریات کے نفوذ کا ذریعہ بنایا گیا۔"(43)

یہ وہ دور تھا جب مغربی تہذیب کی چکاچوند معاشرے کے پڑھے لکھے طبقے کو اپنے لپیٹ میں لے رہی تھی۔ اس سلسلے میں مولانا سید ابوالحسن علی ندوی اپنی کتاب "نقوش اقبال" میں لکھتے ہیں کہ اقبال نے اس پر بہت زور دیا ہے کہ لادینی تہذیب کی اساس ہی دین و اخلاق کی دائمی دشمنی پر ہے اور ہر زمانے میں مادیت کے بت کدے میں نئے بت تراشنا اس کا محبوب مشغلہ رہا ہے۔ یہ بے خدا تہذیب ہمیشہ اہل حق کے ساتھ نبرد آزمار ہی ہے۔ یہ فتنہ روزگار حرم میں لات و عزیٰ کے صنم کو جگہ دے کر ہمیشہ نئے نئے فتنے پیدا کرتا رہا ہے۔ قلب اس کے سحر سے بے بصیرت اور روح سراب تشنگی سے ہلاک ہو کر رہ جاتی ہے۔ اس سے دل کی تب و تاب ہی نہیں ختم ہوتی بلکہ قالب ہی اس سے خالی ہو جاتا ہے۔ یہ وہ دزد دلاور ہے جو دن دیہاڑے ڈاکہ ڈالتا ہے اور انسان کو بے روح اور بے قیمت بنا کر رکھ دیتا ہے"[44] علامہ اقبال نے مغربیت کی مادی تہذیب بلکہ مستعار لی ہوئی تہذیب کے کھوکھلے پن کو بہت قریب سے محسوس کر لیا تھا۔ اسی لیے وہ برصغیر میں اس تہذیب کو پنپتا ہوا نہیں دیکھنا چاہتے تھے۔ وہ تہذیب کی جڑوں میں موجود عقیدہ اور مذہب کی بنیادوں کی اہمیت کو واضح کرنا چاہتے تھے۔ مذہب کے اظہارات اقبال کے خطوط میں نمایاں ہیں۔ ان کے خطوط میں ہمیں جابجا مذہبی مسائل پر بحث ملتی ہے۔ سید سلیمان ندوی کے نام خطوط میں اکثر دینی و مذہبی مسائل پر ہی گفتگو ملتی ہے سید سلمان ندوی کے خطوط میں خطبہ اجتہاد سے متعلق تفصیلات ذکر کرتے ہیں اور اپنے مضمون میں پیش آنے والے دینی سوالات بھی سید سلیمان ندوی سے بیان کرتے اور ان کے مشاورت بھی طلب کرتے رہے ہیں۔ ایسے ہی خیالات کا اظہار اپنے خط میں کرتے ہیں :

"میں بالکل حقیقت بیان کرتا ہوں کہ میرے دل اور نظر میں امت مسلمہ کے موجودہ حالات دیکھ کر بہت زیادہ بے چینی اور اضطراب پیدا ہو رہا ہے۔ اپنی ذات کی حد تک تو بہت مطمئن ہوں مگر بے چینی اور اضطراب اس وقت اس وجہ سے ہے کہ موجودہ مسلم قوم گھبرا کر یا جدت کی آڑ میں کوئی غلط یا کوئی اور راستہ اختیار نہ کر لیں۔ ابھی کچھ عرصہ پہلے مجھے ایک تعلیم یافتہ عربی نوجوان سے ملنے کا اتفاق ہوا جو

فرانسیسی تو خوب بول رہا تھا مگر اسلام کی تعلیمات سے قطعاً بے خبر تھا۔ ایسے حالات دیکھ کر سخت تکلیف ہوتی ہے۔"[45]

اقبال مغرب کی سازشوں سے بخوبی واقف ہو چکے تھے۔ وہ جان گئے تھے کہ انگریز اپنی بوسیدہ تہذیب کو مسلمانوں میں انجیکٹ کرنے کی کیسے کوششیں کر رہے ہیں۔ یہ وہ دور تھا جب مسلمانوں کو ایک ایسے عالم کی ضرورت تھی جو ان کے مسائل کو سمجھ کر ان سے نبرد آزما ہونے کے طریقے بھی تلاشے۔ اقبال ہی وہ واحد راہنما تھے جو اہلِ مغرب اور یورپ کے طور طریقوں کو سمجھتے تھے۔ اقبال ہندوستان میں مسلمانوں اور اسلامی ثقافت کو لاحق خطرات سے بھی واقف تھے اور یورپ کے مقاصد کو بھی اچھی طرح جان چکے تھے۔ اس کا اظہار وہ اپنے ایک خط میں کرتے ہیں جو انھوں نے حافظ محمد فضل الرحمان انصاری کے نام 16 جولائی 1937ء میں لکھا۔ اس خط میں اقبال لکھتے ہیں کہ اٹلی، جرمنی، انگلستان اور فرانس کی جامعات کے استادوں کے عزائم مخصوص ہیں جن کو چھپا دیا گیا ہے۔ معصوم مسلم طلبا ان کے سحر میں گرفتار ہو کر راہِ راست سے بھٹک جاتے ہیں۔ ایسے حالات میں آپ کے لیے یہی مشورہ ہے کہ آپ یورپ کا ارادہ ترک کر دیں۔[46] اقبال اپنے خط میں حافظ محمد سلمان انصاری کو کیوں یورپ جانے سے منع کر رہے ہیں؟ اس لیے کہ اقبال یہ جانتے ہیں کہ مغرب میں جھوٹے نگوں کی صنع کاری ہے۔ ان کے مے خانے سرور پہلے لاتے ہیں اور شراب بعد میں فراہم کرتے ہیں۔ اقبال جانتے ہیں کہ یورپ سے جو علم آتا ہے تو وہ اپنے ساتھ الحاد بھی لاتا ہے۔ اسی لیے اقبال انھیں یورپ سے منع کر رہے ہیں۔ اس بات کی تائید کے لیے "بانگِ درا" اور "بال جبریل" کے متعدد اشعار موجود ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ اقبال کو یورپی ثقافت سے نفرت تھی۔ وہ اس لیے یورپی ثقافت کی نفی کرتے تھے کہ نوجوان یورپ کے علوم و فنون کی بجائے ان کے ملبوسات کی پیروی میں لگ گئے تھے۔ اقبال نے یورپ کی صنعتی ترقی کو سراہا ہے۔ علوم و فنون پر ان کی علمی دسترس کی تعریف کی ہے۔ "مقالاتِ اقبال" میں یورپی ثقافت کو سراہتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں کہ بلاشبہ مغربی علوم و فنون کی بالادستی پوری دنیا میں مستحکم ہے۔ مغربی ادیبوں کی تحریں اپنا ایک خاص اثر رکھتی ہیں اور اس قابل ہیں کہ مشرقی لوگ ان سے بصیرت حاصل کر کے

اپنی قدیم روایات کو پھر سے زندگی بخش سکتے ہیں۔[47] علامہ اقبال یورپ کو مکمل طور پر رد نہیں کرتے۔ جو چیزیں انھیں مغرب کی اچھی لگتی ہیں ان کی تعریف کرتے ہیں اور جو چیزیں اچھی نہیں لگتیں ان کی حوصلہ شکنی کرتے ہیں۔ علامہ اقبال یورپ کی اگر مخالفت کرتے ہیں تو اس کی درج ذیل وجوہ ہیں :

1۔ یورپ کی دورنگی

یورپ اپنے لیے تو خیر مگر دوسروں کے لیے شر تلاش کرتا ہے۔ خود اپنے لیے جمہوریت مگر دوسروں کے لیے استعمار۔ اپنے معیارِ زندگی کی شدید فکر مگر دوسروں کے حقوق پر ڈاکہ ڈالا جاتا تھا۔

2۔ یورپ کی جغرافیائی قومیت

یورپی قومیت نے انسان کو انسان سے بربنائے وطنیت نفرت کی تعلیم دی اور دو خوف ناک عالم گیر جنگیں لڑوائیں۔

3۔ یورپ کا سرمایہ دارانہ نظام

یورپ کے سرمایہ دارانہ نظام نے ترقی پا کر ایک خوفناک سامراج کی شکل اختیار کر لی۔ اس کی وجہ سے قوموں کی قومیں غلام بن گئیں اور بنی نوع انسان کی کثیر تعداد محکومی و محرومی کا شکار ہو گئی۔

4۔ عورت کے جسم کی عریانی وارزانی

یورپ نے آزادیٔ نسواں کے نام پر اور صنعتی انقلاب کی ضرورتوں کے تحت عورت کا بڑی حد تک استحصال کیا اور اسے رفتہ رفتہ جنسِ تجارت بنا ڈالا۔ اس سے بے حیائی اور جنسی بے راہ روی عام ہوئی۔ اقبال اس روش کے بڑے مخالف ہیں۔

5۔ یورپی ثقافت میں مادہ پرستانہ رجحان

یورپی ثقافت میں مادہ پرستانہ رجحان دن بہ دن جڑ پکڑ تا گیا اور اس کے معاشرے میں روحانی اقدار کی پامالی ہونے لگی۔ اقبال مادی ضرورتوں اور روحانی قدروں کے درمیان توازن کے سختی کے ساتھ قائل ہیں۔ خطوطِ اقبال میں مذہبی عقائد دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کا مطمع نظر ہی دینِ محمدی کی اشاعت اور مسلمانوں کا بہترین مستقبل اور اسلام کی سربلندی ہے۔ انہوں نے تمام عمر اسلام کی ترقی و ترویج کے لیے کوششیں کیں۔ اقبال جس نازک دور میں علم و حکمت کی روشنی پھیلا رہے تھے۔ وہ دور اسلام اور عقائدِ اسلام اور بہت نازک دور تھا ایک طرف مغرب کی تہذیب اسلامی اصولوں پر حملہ آور تھی تو دوسری طرف قادیانیت کا زور تھا اور مسلمانوں کے عقائد کو کمزور کیا جارہا تھا۔ اقبال اس سلسلے میں اپنے اکابرین کو نہ صرف آگاہ کرتے رہے بلکہ انہیں ان خطرات سے نمٹنے کی تدابیر بھی سمجھاتے رہے۔ قادیانیت کے مسئلے پر سید سلیمان ندوی سے بہت بحث و مباحثہ رہا۔ اس سلسلے میں یہ سلیمان ندوی سے ہدایات بھی لیتے تھے۔ اپنے ایک خط میں جو انہوں نے 19 جولائی 1935ء میں سید سلیمان ندوی کو لکھا اس خط کا متن یہ تھا کہ کیا کوئی شخص یہ بات کہہ سکتا ہے کہ مرزا غلام احمد قادیانی کو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم پر جزوی فضیلت حاصل ہے ،اس لیے کہ وہ ایک زیادہ تہذیب یافتہ زمانے میں پیدا ہوا ہے اور اگر توہین رسالت ہے تو بتائیں کہ یہ سزا قابل جرم ہے یا نہیں؟ (48) سید سلیمان ندوی نے اس کا جواب بھی دیا ہے جو کہ تفصیل کے ساتھ "اقبال نامہ" میں دیا گیا ہے۔ سیّد سلمان ندوی لکھتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر کسی کو جزوی فضیلت حاصل ہونا جائز ہے، اور ایسا کہنا نہ کفر ہے اور نہ توہین نبی کا باعث ہے البتہ یہ دیکھنا ضروری ہے کہ وہ فضیلت حقیقت میں فضیلت کا درجہ رکھتی بھی ہے یا نہیں۔ کیوں کہ زیادہ متمدن زمانے میں پیدا ہونا کوئی فضیلت نہیں ہے بلکہ آگے آگے زمانہ اس سے بھی زیادہ متمدن آئے گا تو اس زمانے کے آدمی کو اس زمانے کے آدمی پر فضیلت حاصل ہو جائے گی اور اگر یہ اسی طرح دیکھا جائے تو اقبال سیالکوٹی کو غلام احمد قادیانی پر زیادہ فضیلت حاصل ہے۔ (49) اقبال تمام عمر اپنی دینوی خیالات اور سوالات کو سلجھانے میں لگے رہے۔ وہ مختلف علمائے دین سے دینی سوالات کے جوابات معلوم کرتے رہتے تھے۔ اسلام اور اسلامی فقہ سے ان کی دلچسپی عمر کے

کے آخری سالوں میں ہی نہیں بلکہ یہ دلچسپی ان کے خون اور تربیت میں شامل تھی۔ سید سلیمان ندوی کے ساتھ جو بھی خط و کتابت ہمیں ملتی ہے ان میں زیادہ تر خطوط کا متن فقہی و دینی مسائل پر ہی مبنی تھا۔ مثلاً 18 مارچ 1926ء سید سلمان ندوی کو لکھتے ہیں:

> "اس وقت سخت ضرورت اس بات کی ہے کہ فقہ اسلامی کی ایک مفصل تاریخ لکھی جائے۔ اس بحث پر مصر میں ایک چھوٹی سی کتاب شائع ہوئی تھی جو میری نظر سے گزری ہے مگر افسوس کے بہت مختصر ہے اور جن مسائل پر بحث کی ضرورت ہے مصنف نے ان کو نظر انداز کر دیا ہے اگر مولانا شبلی رحمتہ اللہ ہوتے تو میں ان سے ایسی کتاب لکھنے کی درخواست کرتا موجودہ صورت میں سوائے آپ کے اس کام کو کون کرے گا میں نے ایک رسالہ اجتہاد پر لکھا تھا، مگر کیونکہ میرا دل بعض امور کے متعلق خود بھی مطمئن نہیں اس واسطے اس کو اب تک شائع نہیں کیا۔ آپ کو یاد ہو گا میں نے آپ سے بھی کئی امور سے متعلق استفسار کیا تھا مسلمانوں پر اس وقت دماغی اعتبار سے وہی زمانہ آرہا ہے جس کی ابتدا یورپ کی تاریخ میں لوتھر کے عہد سے ہو گئی تھی"[(50)]

اقبال نے اپنے چھٹے انگریزی خطبے کے آخر میں لکھا ہے کہ آج انسانیت کو تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ اوّل، کائنات کی روحانی تعبیر، دوم، فرد کی ہر قسم کے جبر اور توہم پرستی سے نجات اور سوم ایسے آفاقی نوعیت کے اُصولوں کی تدوین جو روحانی بنیاد پر انسانی معاشرے کے ارتقا کی راہنمائی کر سکے۔

(د)۔ عہدِ حاضر میں خطوطِ اقبال کے مطالعے کی اہمیت

ثقافت زندگی کی عکاس ہوتی ہے۔ یہ زندگی کا ہمہ گیر اور ہمہ جہت مظہر ہے۔ جس انداز سے کوئی قوم سوچے گی، جس طرح کا اس کا نظریۂ حیات و کائنات ہو گا، جس نوعیت کے وہ اخلاق اپنائے گی اور زندگی

گزارنے کا جو ڈھنگ وہ اختیار کرے گی، اس کی ثقافت کا ویسا ہی رنگ روپ ہو گا۔ علامہ اقبال کو سستی، کمزوری، مجبوری، محتاجی اور بے عملی کے مقابلے میں، قوت، اقتدار، جذبہ، جوشِ کردار اور استحکام پسند تھا۔ وہ وہم، وسوسے، جادو ٹونے، توہم پرستی اور نامعقولیت کے مقابلے میں بہادری، جرأت، شجاعت اور معقولیت کے دل دادہ تھے۔ وہ مشکلات اور تنگی سے گھبرا کر بھاگنے والوں میں سے نہ تھے۔ وہ عناصرِ فطرت پر قابو پانے والے تھے۔ وہ ایام کے مرکب نہیں راکب تھے۔ وہ مہر و مہ و انجم کے محاسب تھے۔ وہ کائنات کی قوتوں سے کام لینے کے علم بردار تھے۔ وہ مادہ پرست نہ تھے مگر اس کی اہمیت سے انکاری بھی نہ تھے۔ اُن کے نزدیک مادی حقائق سے آنکھیں چرانا نادانی ہے۔ انھوں نے اپنے کئی مضامین میں صنعتی ترقی کی تعریف کی ہے۔ وہ مادہ کو حقیقت سمجھتے تھے اور اس سے نبرد آزما ہونا ضروری خیال کرتے تھے لیکن ان کا ایمان اور اعتقاد تھا کہ زندگی کی اصل حقیقت روحانی ہے اور روحانی ترقی ہی اصل ترقی ہے لہٰذا انسان کی تکمیل کے لیے وہ روحانی اُصول و ضوابط کی پاس داری پر زور دیتے ہیں۔ وہ نفرت اور تعصب کی بجائے پیار و محبت اور بغض و عناد کی بجائے دوستی کے قائل ہیں۔ وہ پوری نسلِ انسانی کو ایک ہی برادری خیال کرتے ہیں اور رنگ و نسل اور زبان کے امتیازات کے دشمن ہیں۔ اُن کی اسلام دوستی اور محبت کی ایک بہت بڑی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اسلام نسل و رنگ کی بجائے تقوے کو معیار بناتا ہے۔ توحید کے تصور سے اگر کوئی ایک بہترین معاشرتی اُصول استنباط ہوتا ہے تو وہ وحدتِ انسانی کا اُصول ہے۔ اقبال کو استحصال اور ظلم سے بے پناہ نفرت ہے۔ وہ فرد کی آزادی و حریت کے قائل ہیں۔ اقبال فرد کو سوسائٹی کا ایک مفید اور ذمہ دار رکن دیکھنا چاہتے ہیں۔ انھوں نے غریبی اور ناداری کو ختم کرنے کے لیے اپنا زبردست نظریہ تدبیر و تقدیر عوام کے سامنے رکھا اور انھیں باشعور کیا کہ سرمایہ دار غریب عوام کو لوٹ کر انھیں تقدیر کا جھانسا دیتے ہیں۔ وہ اپنے عوام کو ان استحصالی قوتوں کے چنگل سے نکل کر غریبی اور افلاس کو ختم کرنے پر زور دیتے ہیں۔ وہ جدت، ندرت اور انقلاب کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک زندگی ارتقا پذیر ہے۔ یہ کائنات کوئی بنی بنائی جامد شے نہیں بلکہ یہ ہر دم رواں دواں ہے لہٰذا انسانی ثقافت ایسی ہو جو فطرت کے مقاصد میں مددگار ہو۔ معیشت میں وہ عدل و انصاف اور دیانت داری کے قائل

ہیں۔ اقبال اپنے افراد کو اعلیٰ اخلاق اور عمدہ نصب العین کا پابند دیکھنا چاہتے ہیں اور اس فرسودہ تصور کے مخالف ہیں کہ سیاست کو اخلاق سے بے تعلق ہونا چاہیے۔ وہ دین و دنیا اور سیاست و اخلاق کو علیحدہ علیحدہ نہیں دیکھتے۔ ان کے نزدیک اگر سیاست کو دین سے جُدا کر دیا جائے تو پیچھے فقط چنگیزی بچتی ہے۔ اخلاقیات کیسی ہونی چاہیے ؟ اقبال اخلاقیات میں حیا، جنسی پاکیزگی، بلند نظری، انسان دوستی، جرأت اور حوصلہ مندی پر زور دیتے ہیں۔ سیاست میں وہ مغربی اور نام نہاد جمہوریت کی بجائے عوامی جمہوریت کے قائل ہیں۔ وہ سرمایہ داری،، ملوکیت، آمریت اور سامراج کے دشمن ہیں۔ قائداعظم کے نام اقبال کے خطوط کا مطالعہ بتاتا ہے کہ وہ سوشل ڈیموکریسی کو بہترین نظامِ سیاست سمجھتے ہیں، جس کا مطلب ہے کہ وہ عوام کے سیاسی اور معاشی دونوں طرح کے حقوق و فرائض کا تحفظ چاہتے ہیں۔

اگر ہم اقبال کی فکر کے مطابق اپنی ثقافت کی تشکیل کریں تو تصور کیجیے کہ کیسا معاشرہ قائم ہو گا۔ یقیناً یہ ایک ایسا معاشرہ ہو گا جو انسانی برادری اور برابری پر قائم ہو گا، جس کی معیشت عدل و انصاف پر مبنی ہو گی جس کی سیاست سب کے لیے مفید ہو گی اور اس سیاست کے نتیجے میں قائم ہونے والی حکومت ہر ایک کو زندگی گزارنے کے یکساں مواقع فراہم کرے گی، جس میں جہالت اور غربت نہیں ہو گی، جہاں فرد کی جان و مال کی حفاظت ہو گی، جہاں ذہنی اور جسمانی صحت کا مناسب خیال رکھا جائے گا، جہاں علوم و فنون پروان چڑھے گا، جہاں فرد کی روحانی قوتوں کو جلا بخشی جائے گی، جہاں تاریخ سے سبق سیکھ کے مستقبل کو سنوارا جائے گا، جہاں فطرت سے لطف اندوز ہونے کے ساتھ ساتھ اس کی قوتوں کو مسخر کر کے انسان کے قدموں میں لا پھینکنا ہو گا، جہاں فن کاروں اور دانشوروں کی حوصلہ افزائی ہو گی، جہاں تخلیق کاروں کی تخلیق کو سراہا جاتا ہو گا، جس جگہ بے عملی اور سست روی کا وجود نہ ہو گا، جہاں بے روزگاری اور بے کاری کی لعنت نہ ہو گی۔ فکرِ اقبال پر عمل پیرا ہو کر ہم ایک ایسے معاشرے کو جنم دے سکتے ہیں جس کی ثقافت عالمِ رنگ و بو میں منفرد پہچان کی حامل ہو گی۔ ایک ایسی زندہ و جاوید ثقافت جہاں ہر کوئی سرگرمِ عمل ہو گا، جہاں جوشِ کردار اور افکارِ تازہ سے نئے نئے جہاں تخلیق ہوں گے، جہاں ہر کوئی ترقی اور ارتقا کے نشے سے سرشار ہو گا، جہاں ہر کوئی ایک دوسرے کا خیر خواہ

ہو گا، جہاں ہر کوئی دوسروں کی خدمت کو حاصلِ حیات سمجھے گا۔ بس یہ دل پسند ثقافت وہ ثقافت ہو گی جو اقبال کی پسندیدہ ثقافت ہے۔

حوالہ جات

1. خالد احمد'زبان و ثقافت"احسان پرنٹرز، لاہور1976ء ص:13
2. https:/ur. Warbletoncouncil.org>tip… (Mark Senchez 23 July, 2023)
3. ڈاکٹر اختر عادل"زبان اور ثقافت"عمران پبلشرز، لاہور1985ء ص:18
4. ایم خالد فیاض، پورا کلچر، مشمولہ"جدید نثر کے فکری اور تخلیقی رجحانات"مرتبہ، شوکت نویم قادری اور سید عامر سہیل، بیکن بکس، ملتان2002ء ص:74
5. ڈاکٹر طارق جاوید، ثقافت، تہذیب اور تمدن کے مباحث، تحقیقی مجلہ"ماخذ"جون، 2021ء ص:83
6. ڈاکٹر اعجاز احمد"ہمارا کلچر"العزیز پبلیشرز، نیو دہلی1974ء ص:81
7. سبط حسن"تہذیب کا ارتقا"مکتبہ دانیال، کراچی1991ء ص:31
8. ڈاکٹر جمیل جالبی"پاکستانی کلچر"نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد2008ء ص24
9. پروفیسر رب نواز"اسلامی کلچر"حجاز پبلی کیشنز، لاہور، 2022ء ص:81
10. ڈاکٹر غلام علی حداد عادل"تمدن برہنگی اور برہنگئی تمدن"مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد2008ء ص:09
11. ڈاکٹر سید عبداللہ"کلچر کا مسئلہ"سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور2001ء ص:05
12. ڈاکٹر ریاض ہمدانی"اُردو ناول اور نو آبادیات"مقالہ برائے پی ایچ۔ڈی اُردو، اسلامک انٹرنیشنل یونیورسٹی، اسلام آباد2018ء ص:28تا57
13. ڈاکٹر وزیر آغا"کلچر کے روحانی عناصر"مجلس ترقی ادب، لاہور2009ء ص:51
14. پروفیسر خلیل الرب"تاریخ کا مطالعہ کیسے کیا جائے"دارالشعور، لاہور2018ء ص:19-18
15. گوپی چند نارنگ، تاریخیت اور نئی تاریخیت: ادبی تھیوری کا ایک اہم مسئلہ، مشمولہ، "نو تاریخیت: منتخب مقالات"مرتبہ، ڈاکٹر نسیم عباس احمد، مثال پبلشرز، فیصل آباد2018ء ص:23
16. ایضاً، ص:24
17. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) مولوی انشاء اللہ خاں، محررہ06، اکتوبر1905ء مطبوعہ، "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال"ص:50
18. عبدالمجید سالک"ذکرِ اقبال"چمن بک ڈپو، دہلی1955ء ص:185

19. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) محمد اکرام، محررہ، 27 مارچ 1933ء "اقبال نامہ، مطبوعہ، مکاتیبِ اقبال" ص:584

20. ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی "اقبال کی طویل نظمیں فکری و فنی مطالعہ" سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور 2014ء ص:169

21. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر "کلیاتِ اقبال اُردو" اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، 1989ء ص:423

22. عبدالقیوم "تاریخ نسخ" مطبع عالیہ ٹمپل روڈ، لاہور 1967ء ص:07

23. پروفیسر محمد سلیم "تاریخ خط و خطاطین" مرتبہ سیّد عزیزالرحمان، طبع اوّل، زوار اکیڈمی پبلی کیشنز، کراچی 2001ء ص:111

24. ڈاکٹر تحسین فراقی "اقبال چند نئے مباحث" اقبال اکادمی پاکستان، لاہور 2019ء ص:62

25. پروفیسر محمد عثمان، اقبال کا نظریۂ ثقافت، مشمولہ، "اقبال شناسی کے زاویے" مرتبہ، ڈاکٹر سلیم اختر، بزمِ اقبال، لاہور 1985ء ص:131

26. ڈاکٹر تحسین فراقی "اقبال چند نئے مباحث" اقبال اکادمی پاکستان، لاہور 2018ء ص:72

27. پروفیسر محمد عثمان "اقبال کا نظریۂ ثقافت" ص:131

28. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر "تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلام" انجمن ترقی اُردو، دہلی 1992ء 215

29. ایضاً، ص:217

30. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر "کلیات اقبال اُردو" ص:364

31. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر "بالِ جبریل" شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور 1972ء ص:136

32. سیّد وحید الدین "فلسفۂ اقبال" ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، نئی دہلی 1987ء ص:77

33. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر، کلیاتِ اقبال اُردو" ص:315

34. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر، "کلیاتِ اقبال اُردو" 99

35. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر "بانگِ درا" شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور 1972ء ص:98

36. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر "کلیاتِ اقبال اُردو" 136

37. ایضاً، ص:114-113

38. آیت 26، پارہ 13

39. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر "شذراتِ فکرِ اقبال" مرتبہ، افتخار احمد صدیقی،

40. اقبال ، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) سیّد سلیمان ندوی محرہ 18 مارچ 1926ء"اقبال نامہ ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال"ص:157-156

41. ایضاً، ص:157-156

42. ایضاً، ص:157

43. ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی "اقبال کی طویل نظمیں "سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور 2014ء ص:21

44. سید ابوالحسن علی ندوی مترجم شمس تبریز نقوش اقبال) 1972 شکیل پرنٹنگ پریس کراچی صفحہ,72,

45. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) سیّد سلیمان ندوی، محررہ، 24 اپریل، 1926ء "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال"ص:163

46. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) حافظ محمد فضل الرحمان انصاری، محررہ، 16 جولائی، 1937ء "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال"ص:296

47. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر "مقالاتِ اقبال" مرتبہ، سیّد عبد الواحد معینی، شیخ محمد اشرف، لاہور 1963ء ص:158

48. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) سیّد سلیمان ندوی، محررہ، 19 جولائی 1935ء "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال"ص:185-184

49. ایضاً، ص:185

50. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (ملتوب) سیّد سلیمان ندوِی محررہ، 18 مارچ، 1926ء "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال"ص:156-155

باب چہارم

خطوطِ اقبال کا سماجی مطالعہ

باب چہارم

خطوطِ اقبال کا سماجی مطالعہ

تاریخیت کا سماجی تناظر

سماجی زندگی افراد کی تربیت میں بہت اہم کردار ادا کرتی ہے۔اس کی اہمیت سے کسی کو بھی انکار نہیں مگر آج کا ہمارا معاشرہ انتشار اور افتراق میں مبتلا ہے۔اس انتشار کے براہِ راست اثرات ہماری اجتماعی فکر اور سماجی زندگی پر پڑ رہے ہیں۔ سماجی زندگی کو سمجھنے سے پہلے سماج کو سمجھنا ضروری ہے۔لفظ سماج سنسکرت کے دو لفظوں کا مجموعہ ہے "سم" اور "آج" سم کے معنی اکٹھا یا ایک ساتھ اور آج کے معنی ہیں رہنا، سماج کے لغوی معنی ایک ساتھ رہنا کے ہیں۔ سماج یا معاشرہ لوگوں کے ایسے گروہ کو کہتے ہیں جن کی بنیادی ضروریاتِ زندگی کے لوازمات ایک دوسرے سے باہم مشترک ہوں۔ اور ان کے درمیان باہمی روابط قائم ہوں۔ معاشرے کی مروجہ تعریف کے مطابق یہ ضروری نہیں کہ ان گروہوں کا آپس میں کوئی تعلق ہو۔ان کا تعلق ایک ہی قوم، برادری یا پھر ایک ہی مذہب سے ہو۔ انسانی سماج، معاشرہ یا ریاست میں برتے جانے والے اصول وضوابط،اور حکومت کی تشکیل وترتیب قائم کرتا ہے، جس میں ہمیشہ ارتقائی عمل جاری وساری رہتا ہے۔ قا نون معاشرے اور ریاست کے درمیان ایک قانونی معاہدہ ہوتا ہے جس کے محافظ عوام ہوتے ہیں ۔کوئی بھی سماج اپنے، نظریاتی تضادات، باہمی طبقاتی مسائل کے منصفانہ حل کے لیے ریاست کو قیام کرتا ہے۔اور ریاست کی نمائندگی کے لیے سماج کے لوگ اپنے لوگوں میں سے رہنما چنتے ہیں۔کسی بھی ریاست کی نمائندگی وہاں کی حکومت کرتی ہے۔

انسانی تاریخ اس بات کی گواہ ہے کہ ابتداً انسان کو صرف تین بنیادی ضرورتوں کی فکر لاحق تھی۔ کھانا، محفوظ رہائش اور ستر پوشی،انسانوں نے آہستہ آہستہ ایک دوسرے کی مدد کرنے اور مدد لینے کی ضرورت محسوس کی تو اِن کے اندر انسانی ہمدردی کے جذبے نے جنم لینا شروع کیا اور اسی ہمدردی نے اِن کو اکٹھا رہنے پر

مجبور کیا اور یوں انسان اپنی مادی ضروریات کی تکمیل کے لیے سماج کے بندھن میں بندھتا چلا گیا۔ جارج سمیل (George Simmell) سماج سے متعلق لکھتے ہیں: ”سماج ان لوگوں کا گروہ ہے جو آپس میں باطنی طور پر ایک دوسرے سے وابستہ ہوں۔"[1] یعنی سماج ایسے لوگوں سے مل کر بنتا ہے جن کا آپس میں جذباتی تعلق ہو۔ انسان کی سب سے بڑی کمزوری یہ ہے کہ وہ اکیلا نہیں رہ سکتا۔ لوگوں کے درمیان رہنا اس کی فطرت ہے۔ انسانی خصوصیات اور خصائل انسان میں معاشرے کے اندر رہ کر پیدا ہوتے ہیں۔ تقریباً تمام ماہرینِ سماجیات کا خیال ہے کہ انسان اور معاشرے کے درمیان گہرا رشتہ ہے۔ انسان معاشرے کے بغیر نامکمل ہے۔ اس کی شخصیت لوگوں کے درمیان رہنے سے بنتی ہے۔ سوچنے سمجھنے کی صلاحیت معاشرے میں رہ کر پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح معاشرے کے وجود کے لیے انسان ضروری ہے۔ معاشرے کا تصور جانوروں، پرندوں، درختوں، پودوں اور ندی نالوں کی موجودگی سے نہیں بنتا۔ یہ انسانی برادری ہے جو معاشرے کی تشکیل کرتی ہے۔ اب یہ الگ بحث ہے کہ انسان پہلے آتا ہے یا معاشرہ۔ لیکن سب سے اہم بات یہ ہے کہ دونوں لازم و ملزوم ہیں۔ یعنی ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ انسان معاشرے کی پیداوار ہے۔ معاشرے کا تصور ہی انسانی معاشرہ قائم کرتا ہے۔ پروفیسر پارک نے بہت اچھا لکھا ہے: انسان انسان پیدا نہیں ہوتا بلکہ انسان بنانے کے لیے ہوتا ہے۔ یعنی انسان پیدا نہیں ہوتا بلکہ بنایا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ آدمی ایسے ہی نہیں بنتا۔ ایک آدمی کی تشکیل ہمارے معاشرے کے لوگوں اور معاشرے میں پہلے سے موجود افراد اور ان کی عادات سے ہوتی ہے۔ انسان کا پیدا ہونے سے انسان بننے تک کا سفر آسان نہیں ہوتا۔ انسان میں انسانی خصوصیات کے حامل ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ معاشرے میں معاشرتی اصولوں کے تحت زندگی گزارے۔ انسان اپنے معاشرے میں رہ کر ہی شعور و آگہی حاصل کرتا ہے۔ ذہنی پختگی انسانوں کے درمیان رہ کر ہی ممکن ہو سکتی ہے۔ انسان بننا ایک مکمل عمل ہے۔ یہ سلسلہ ایک دو دن میں ختم نہیں ہوتا بلکہ تاحیات سیکھنے کا عمل جاری و ساری رہتا ہے۔ ارسطو انسان کو معاشرتی حیوان کا درجہ دیتا ہے۔ یوں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسان کی فطرت اور ضرورت میں شامل ہے کہ وہ مل جل کر رہنا پسند کرتا ہے۔ اگر ہم ادب سماج اور تاریخ پر

نظر دوڑائیں تو ادب کی تاریخ میں، ادب اور زندگی ،ادب اور تاریخ کے رشتے کو سمجھنے میں نقادوں سے فاش غلطیاں ہوئی ہیں۔ کبھی تاریخ کو ادب کا زائیدہ کہا تو کبھی ادب کو تاریخ پر برتری دے دی گئی۔ ادب اور تاریخ کا چولی دامن کا ساتھ ہے ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ادب اور تاریخ لازم وملزوم ہیں، اور کوئی بھی ادب سماج اور تاریخ کے بغیر پنپ نہیں سکتا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ادب یا فن پارے کو سماجی عمل سے الگ کر کے دیکھ ہی نہیں سکتے۔ اور جتنی بھی تحریکیں ادب کو سماج اور سماجی اقدار سے الگ کر کے محض مجرد اور فنی نقطۂ نظر سے اپنانے کی باتیں کرتی ہیں۔ وہ اپنی معنویت سماجی عمل کے تیز بھاؤ میں خود بخود کھو دیتی ہیں۔ ان کا مقصد ادب کو معاشرتی، سیاسی، اقتصادی اور سماجی تبدیلیوں سے علحیدہ کر کے دیکھنا ہے۔ وہ زندگی کے اہم حقائق، عوام اور معاشرے کے مسائل کو ادب و فن کے لیے خطرناک اور مہلک سمجھتی ہیں۔ ایسے ادیب حقیقت میں ادب اور فن کو انقلابی تحریک کا فعال اور متحرک حصہ بنانے کے بجائے جامد کلچر، غلامانہ ذہنیت اور اغیار کی تہذیب و تمدن کا آلہء کار بنانے پر مصر ہیں۔ ادب کا تعلق سماج کے ساتھ بہت گہرا ہے۔ ایک ادیب سماج سے کنارہ کشی اختیار کرنے کے باوجود اس کے اثرات سے جان نہیں چھڑا سکتا ۔ ادیب کے تخیل اس کی ڈکشن اس کی تعلیم و تربیت سب اسی سماج کی مرہونِ منت ہیں۔ اسی لیے کہا گیا ہے کہ ایک ادیب اپنے زمانے کی تاریخ لکھتا ہے۔ تہذیب یا اَخلاق انسان اپنے سماج اور گھرانے سے سیکھتا ہے ۔ اسی سماج کی تربیت کے اثرات انسانی شخصیت پر نقش ہوتے ہیں اور وہی نقوش انسان کی داخلی کیفیات کے ساتھ مل کر فن پارہ تشکیل کرتی ہیں۔ تو یہ کیسے ممکن ہے کہ ادب کی تفہیم سماج کے مطالعے کے بغیر کی جاسکے ادب کا وہی مطالعہ درست ہو گا جسے اس کے سماجی تناظر میں رہتے ہوئے کیا جائے گا ۔ ادب اور اُدباء ہی ایک سماج کو مادر وطن سے محبت اور اس کی اہمیت سے روشناس کروانے کا فریضہ سرانجام دیتے ہیں ہیں۔ تاریخ گواہ ہے کہ جب بھی سرزمین کا سودا کرنے والوں نے قدم بڑھائے ، ادیبوں نے اس بھرپور انداز سے لعن طعن کی ہے کہ دنیا ان کے سیاہ چہروں سے آشنا ہو گئی۔ اور انھی ادباء نے معاشروں میں زندگی کا شعور بیدار کیا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ انسان کے سماجی شعور سے کیا مراد ہے اور یہ کیسے جنم لیتا ہے؟ سماجی شعور سے یہ بھی مراد ہے کہ اس بات کا ادراک اور سمجھ ہو کہ

بحیثیت انسان ہم کہاں کھڑے ہیں اور بحثیت قوم ہم نے کیا ترقی کی ہے۔ سماجی شعور سے مراد ایسی سماجی بیداری بھی ہے جو مختلف گروہوں کے درمیان موجود ہوتی ہے۔ مثلاً نسلی گروہ، طبقاتی گروہ وغیرہ، اس کا ایک اور مطلب بھی ہے اپنے معاشرتی یا سماجی مسائل وغیرہ کا شعور بھی سماجی شعور کہلاتا ہے۔ سماجی شعور کی بناوٹ کے لیے موجودہ حالات، تاریخی حالات، تاریخی تجربات، مستقبل کے امکانات وغیرہ سماجی شعور معاشروں میں علم و ادب اور آگاہی سے بیدار ہوتا ہے۔ اقبال کا سماجی شعور ہندوستانیوں کے سماجی مسائل اور معاشرت کو بہت پہلے سمجھ گیا تھا، اپنی کتاب "علم الاقتصاد" میں یہ لکھتے ہیں:

> "ہمارا ملک کامل تعلیم نہ ہونے کی وجہ سے اپنی کمزوریوں اور نیز ان تمدنی اسباب سے بالکل ناواقف ہے جن کا جاننا قومی فلاح اور بہبودی کے لیے اکسیر کا حکم رکھتا ہے۔ انسان کی تاریخ اس امر کی شاہد ہے کہ جو قومیں اپنے تمدنی اور اقتصادی حالات سے غافل رہی ہیں انکا حشر کیا ہوا ہے۔ ابھی حال ہی میں مہاراجہ برودہ نے اپنی ایک گراں بہا تقریر میں فرمایا تھا کہ ہماری اپنی موجودہ اقتصادی حالت کو سنوارنا ہماری تمام بیماریوں کا آخری نسخہ ہے۔ اگر یہ نسخہ استعمال نہ کیا تو ہماری بربادی ہے۔"(2)

1903ء میں جب اقبال معاشیات پر کتاب "علم الاقتصاد" تحریر کر رہے تھے اُن کا سماجی شعور اس قدر پختہ ہو چکا تھا کہ معاشرتی مسائل کے حل کے بارے میں پیشن گوئیاں کر سکیں۔ اگر دیکھا جائے تو تاریخ واقعات کے تسلسل کی ایک کڑی کا نام ہے جس میں لاتعداد واقعات مل کر ایک عہد کی تاریخ بیان کر رہے ہوتے ہیں۔ یہی تاریخی واقعات ایک سماج سے جڑے ہوئے ہوتے ہیں اور اسی سماجی عمل سے تاریخ سازی بھی سرانجام پاتی ہے اور یوں تاریخ اگلی منازل طے کرتی جاتی ہے۔ چوں کہ تاریخیت اس بات پر زور دیتی ہے کہ کسی فن پارے کی تفہیم کے لیے اُس کے سماجی اور معاشی حالات کی تفہیم بھی ضروری ہے۔ تاریخیت کے ماننے والوں کا کہنا ہے کہ کوئی بھی فن پارہ اپنے عہد کے عقائد، تہذیب و ثقافت کا ہی نتیجہ ہوتا ہے۔ کسی بھی عہد کی تاریخ اور ادب اس علاقے اور عہد کی تہذیب کی عکاس ہوتے ہیں اور یہ انسانی زندگی اور معاشرے کی ایسی تصویر بناتے ہیں جس میں جذبات و احساسات، مشاہدات، تجربات اور خیالات کا عکس موجود ہوتا ہے اور اس

میں تاریخی حقیقت اور زندگی کی سچائی بھی دکھائی دیتی ہے۔ تاریخیت سماجی زندگی کو ایک شکل فراہم کرتے ہوئے فن پارے میں جھلکتی ہے اور یہ سماج کی ایک اجتماعی تصویر فراہم کرتی ہے۔ موجودہ عہد میں ادب کا کام محض حالات وواقعات، جذبات واحساسات کا اظہار نہیں رہا، یہ بہت ترقی کر گیا ہے اور اس پر نہایت اہم ذمہ داری ہے کہ وہ ان عوامل کا بھی سراغ لگائے جن کی موجودگی میں یہ حالات وواقعات جنم لیتے ہیں اور ان متغیرات اور عوامل جو سیاسی، سماجی اور معاشی مسائل سے جنم لیتے ہیں، ان کا بہتر حل بھی تجویز کرے۔ ادب نہ صرف سماج کی عکاسی کرتا ہے بلکہ سماجی مسائل کے حوالے سے ان کے حل کی طرف بھی جاتا دکھائی دیتاہے۔ سماج کے اندر یہ قوت ہے کہ وہ تغیر پذیری اختیار کرتا ہے۔ تاریخیت کا یہ کام ہے کہ وہ اُن عوامل کا پتہ لگائے جو ان تغیرات کے پس پشت کار فرما رہے ہیں۔ ادب میں اتنی قوت موجود ہے کہ وہ سماج کو متاثر کرتا ہے۔ اقبال کی شاعری اس کے فلسفے اور اس کی تعلیمات عہد ساز ہیں۔ یہ سماجی تبدیلی لے کر آئے بھی ہیں اور مزید بھی گنجائش موجود ہے۔ اقبال نے جس دور میں آنکھ کھولی تھی وہ مسلمانوں کی زبوں حالی کا دور تھا۔ دلی کے اُجڑنے، لکھنوی تہذیب کی زوال پذیری، مسلم تہذیب وثقافت کی پامالی نے مل کر مسلمانوں کو ذہنی، عملی، سیاسی، ثقافتی، اقتصادی اور سماجی سطح پر بہت اذیت سے دوچار کر دیا تھا۔ انگریز مسلمانوں سے مکمل طور پر بدگمان ہو چکے تھے۔ مسلمانوں کو تذلیل وتحقیر کا سامنا تھا۔ اقبال اور ان کے ہم عصر اکابرین نے سماج کے اِن روّیوں کو سمجھا اور مسلمانوں کے لیے بہتر ماحول اور تربیت کا شعور بیدار کیا۔ ڈاکٹر محمد افضال بٹ لکھتے ہیں:

> ”سر سیّد تحریک کے تصورِ سماج کی بدولت قوم کو مذہب اور قوم پرستی کے اُلجھاؤ سے نجات ملی۔ اس میں بیداری کی لہر پیدا ہوگئی۔ تحریک سے وابستہ ادیبوں نے مذہب، سیاست، تاریخ، تعلیم وتربیت پر قلم اُٹھایا جس سے حقیقی سماجی شعور اُجاگر ہوا۔ قوم کی مردہ دلی اور سوگواری ختم ہوئی۔(3)

اقبال سے پہلے سر سیّد اور اس کے ہم عصر ادیبوں نے سماج کی دھارا کا رُخ بہتری کی طرف گامزن کرنے کا جو بیڑہ اُٹھا رکھا تھا اُسی کے ثمرات دکھائی دینے لگے۔ اقبال نے بھی انہی اکابرین کے نقشِ قدم پر چلتے

ہوئے عوامی شعور کی بیداری کے لیے شاعری کو ہتھیار بنایا۔ تاریخیت کے تناظر میں جب کسی بھی فن پارے کا مطالعہ کیا جاتا ہے تو فن پارے کے عہد کے سماج کا جائزہ لینا بہت ضروری ہے۔ اُس عہد میں سماجی ادارے کون سے تھے؟ اُن اداروں میں کون کون سے کلام پڑھائے جاتے تھے؟ مصنف نے اُن علوم کا کیسا اثر قبول کیا؟ تاریخیت انہی سوالوں کے جواب تلاش کرتی ہے۔ اقبال نے ایک مذہبی گھرانے میں آنکھ کھولی۔ والد اور والدہ مذہبی رجحان رکھتے تھے اور انہی کے ارادے اور تربیت سے اقبال کے اندر اسلام سے محبت کا جذبہ پروان چڑھا۔ اپنی کتاب ”زندہ رُود“ میں جاوید اقبال لکھتے ہیں:

”شیخ نور محمد چونکہ بڑے دین دار آدمی تھے، اس لیے اِن کی خواہش تھی کہ بچے کو صرف دینی تعلیم دی جائے۔ وہ سیالکوٹ کے علماء وفضلاء سے دوستانہ تعلقات رکھتے تھے اور معارفِ دین کی سماعت کے لیے بعض اوقات مولانا ابوعبداللہ غلام حسن کے ہاں جایا کرتے تھے۔........ پس جس وقت اقبال چار سال چار ماہ کی عمر تک پہنچے۔ شیخ نور محمد اُنھیں مسجد میں مولانا غلام حسن کے پاس لے گئے۔"(4)

تاریخیت کے تناظر میں جب کسی سماج کا مطالعہ کیا جاتا ہے تو سماج کا سب سے اہم عنصر عقیدہ ہے۔ اگر اقبال کے مذہبی عقیدے پر روشنی ڈالیں تو یہ علم ہوتا ہے کہ ان کے مذہبی عقیدے کی بنیاد اور تشکیل ان کی اوائل عمری میں ہی ان کے گھر سے شروع ہو چکی تھی۔ اقبال کے سماجی شعور اور ان کے مزاج کی تشکیل میں سماج کا بہت عمل دخل ہے، مزاج اور شخصیت کی تربیت اور تشکیل میں خود تاریخ بھی بہت اہم کردار ادا کرتی ہے۔ اس لیے اِسلاف کے کارناموں اور فتوحات کے تذکرے کیے جاتے ہیں تاکہ آنے والی نسل اپنے مزاج کو اپنے اِسلاف کے مزاج سے تشکیل دے۔ یہی وجہ ہے کہ اِسلاف کے کارناموں سے نئی نسل آموزش حاصل کرتی ہے۔ پروفیسر عتیق اللہ لکھتے ہیں:

”تاریخ کی تشکیل میں اقتصادی، سیاسی اور مذہبی قوتوں کے علاوہ عصری تصورات کی بھی بڑی اہمیت ہوتی ہے اور خود تاریخ ان تصورات میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔

عصری تصورات قرائن یا مفاہے اور رویے راست یا ناراست، کبھی محسوس اور کبھی نا
محسوس طور پر ادبی دانش پر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں۔"(5)

یہ بات بلکل درست معلوم ہوتی ہے کہ انسانی نظریات و تصورات کی تشکیل میں سماج اہم کردار ادا کرتا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ سماج میں ایسے کون کون سے عناصر موجود ہیں جو انسانی رویے، تصورات، نظریات اور شخصیت کی تعمیر میں کار فرما ہوتے ہیں۔ڈاکٹر ساجدہ زیدی لکھتی ہیں:

"انسانی شخصیت کے زیادہ تر تانے بانے اکتساب کے مرہون منت ہوتے ہیں۔ دیگر متعدد خصوصیاتِ شخصیت، مثلا اوصاف، رویے، اقدار ،زبان، تعلیمی حیثیت، تہذیبی انداز ،عادات و اطوار ،ارادہ و عمل ،افکار و خیالات، نیکی اور بدی کے معیارات، دوسرے افراد سے رشتوں کی نوعیت ،معاشی و سیاسی ،ثقافتی اور تمدنی رجحانات وغیرہ وغیرہ ماحول و حالات کے زائیدہ ہوتے ہیں اور داخلی خصوصیات نیز خارجی حالات کے متعدد پیچ در پیچ سلسلوں کی آمیزش اور آویزش سے وجود پذیر ہوتے ہیں۔"(6)

مندرجہ بالا اقتباس سے یہ وضاحت ہو رہی ہے کہ انسانی شخصیت میں ماحول یعنی سماج کس کس انداز سے اثر انداز ہوتا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ ماحول اور سماج تو ایک مرکب ہے۔ اس کے کون کون سے ایسے عناصر ہیں جن کی الگ الگ تفہیم کے توسط سے ہم انسانی شخصیت کی تشکیل میں کار فرما عناصر کو جان سکیں گے۔ اب سماج میں کون کون سے ایسے عناصر ہیں، ان کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ڈاکٹر ساجدہ زیدی نے اپنی کتاب "انسانی شخصیت کے اسرار و رموز" میں جن عناصر کی نشان دہی کی ہے، ان میں خاندان ، سماجی تعلقات، سماجی ادارے، عقائد اور نظریات، معاشی حالات، تعلیمی نظام، قانون و انصاف کی فراہمی کی صورت حال، سماجی مسائل، غربت، بے روز گاری، جاگیر دارانہ نظام، صحت کے ناقص حالات، بدعنوانی و اقرباپروری، رشتہ داریاں و برادری، طبقاتی تقسیم کے نظام وغیرہ شامل ہیں۔ تہذیبی ماحول اور ہر معاشرے میں یہی برتری و کمتری کے رویے، ادنیٰ و اعلیٰ کی تمیز موجود ہوتی ہے جہاں برتری اور کمتری کے تصورات رائج ہیں۔ سماجی

ادارے پھر ان تصورات کو بڑھاوا دیتے ہیں۔"[7] معاشرے کی حیثیت ایک عمارت جیسی ہے جو افراد کے باہم جڑنے سے تعمیر پاتی ہے اور معاشرے کی ایک اہم ذمہ داری افراد کی بہتر تربیت بھی ہے۔ برصغیر کا سماج جس انتشار کا شکار تھا، اقبال بچپن سے ہی اُس کا مشاہدہ کرتے چلے آرہے تھے۔ وہ سماج اور اس سے جڑے نظام کو بہت گہرائی سے سمجھ گئے تھے جس سماج میں رہ کر اقبال نے تربیت حاصل کی اُسی سماج سے اقبال نے سمجھ بوجھ کشید کی اور مسلمانوں کے مسائل کا حل تلاش کر کے اُن کے لیے راستے متعین کیے۔

خطوط کا سماجی مطالعہ

انسانی شخصیت و رویّے کی تشکیل میں سماج کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ مذہب سماج کا ایک اہم عنصر ہے۔ انسانی شخصیت کی تعمیر و ارتقاء میں مذہب کا بہت عمل دخل ہے۔ اقبال کی شخصیت میں مذہب کا کردار اسے اپنے خاندان سے گھٹی میں ملا۔ شیخ نور محمد اقبال کے والد خود بھی صوفی منش انسان تھے اور یہی تربیت اقبال کی شخصیت کا حصہ بنی۔ اقبال کے افکار و نظریات کے وسیع مطالعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ان کے یہاں توحید پر کامل ایمان کو اسلامی اتحاد و یگانگت کا سب سے مؤثر ذریعہ قرار دیا گیا ہے۔ علامہ اقبال اسلام کو ایک مکمل ضابطہ حیات تسلیم کرتے ہیں۔ انہوں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ امتِ مسلمہ کو قرآن پر غور و فکر کرنا چاہیے کیونکہ قرآن کا پیغام اتحاد کا پیغام ہے جو اذہان کی تطہیر کا مؤثر ترین ذریعہ ہے۔ توحید او ر رسالت وہ اہم ذرائع ہیں جس کے ذریعے اسلامی اتحاد حاصل کیا جا سکتا ہے۔ علامہ اقبال نے عقائد کے عملی پہلوؤں کو زیادہ اہمیت دی ہے۔ انہوں نے اپنے نظریات کے ذریعے اقوام عالم کو اعمال اور افعال کی ترغیب دلائی ہے۔ ان کے خیالات اسلامی تعلیمات مکمل ہم آہنگی کے اظہارات ہیں۔ یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ اقبال فکر کی آزادی کو تحسین کی نگاہ سے دیکھتے ہیں لیکن وہ لادینیت اور الحاد پر مبنی باطل نظریات پر تنقید بھی کرتے ہیں اور ایسے نظریات کو شیطانی خیالات قرار دیتے ہیں۔ اقبال کے مذہبی تصورات ان کی شاعری ، خطبات و ملفوظات اور مکاتیب سے واضح ہوتے ہیں۔ اقبال اپنے ایک خط میں جو انھوں نے صوفی غلام مصطفٰے تبسم کو 20 ستمبر 1925 میں لکھا اس میں یوں رقم طراز ہیں:

"میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نکتہ ٔ نگاہ سے زمانہ ٔ حال کے "جورس پروڈنس" پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکامِ قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا وہی اسلام کا مجدّد ہو گا اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم بھی وہی شخص ہو گا۔ قریباً تمام ممالک میں اس وقت مسلمان یا تو اپنی آزادی کے لیے لڑ رہے ہیں یا قوانینِ اسلامیہ پر غور و فکر کر رہے ہیں (سوائے ایران اور افغانستان کے) مگر ان ممالک میں بھی امروز و فردا یہ سوال پیدا ہونے والا ہے مگر افسوس ہے کہ زمانہ ٔ حال کے اسلامی فقہا یا تو زمانہ کے میلانِ طبعیت سے بالکل بے خبر ہیں یا قدامت پرستی میں مبتلا ہیں۔(8)

مندرجہ بالا اقتباس میں علامہ اقبال یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اسلام کی تطبیق کے اُصولوں پر تشریح کر کے یہ ثابت کیا جائے کہ مذہب جو کہتا ہے وہ حقیقت ہے اور فلسفہ اور سائنس اس پر متفق ہیں۔ ایسے مقامات جن پر اختلافات پیدا ہو رہے ہوں وہاں فلسفہ اور سائنس کی تردید کر کے اسلام کی جدید بنیادوں پر وضاحت کی جائے۔ اقبال میں جو اس قدر بصیرت تھی اس کی اساس دراصل کلامِ الٰہی کے اس ارشاد پر ہے کہ انسان اس کائناتِ رنگ و بو کا اعلیٰ ترین مظہر یعنی "نائبِ الٰہی" ہے لیکن اس منصب تک رسائی اسی صورت ممکن ہے جب انسان صفاتِ الٰہی کا مظہر بن جاتا ہے۔ صفاتِ الٰہی کا مظہر ہی انسانِ کامل کہلاتا ہے۔ اقبال کی نظم و نثر میں کمالِ انسانی کا یہ اعلیٰ ترین مظہر رسُول اکرم ﷺ کی زندگی ہے۔ مولانا عبدالسلام ندوی اپنی تصنیف "اقبالِ کامل" میں لکھتے ہیں کہ اقبال کی شاعری محبتِ وطن اور محبتِ قوم سے شروع ہوتی ہے اور محبتِ الٰہی اور محبتِ رسُول پر اس کا خاتمہ ہوتا ہے۔(9) اقبال کو حضورؐ سے جو والہانہ عشق ہے، اس کا اظہار ان کی شاعری میں جابجا ملتا ہے۔ اقبال کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے اُردو اور فارسی دونوں زبانوں میں مدحتِ رسُول کو ایک نئے آہنگ اور نئے اُسلوب کے ساتھ پیش کیا ہے اور اس انداز سے پیش کیا ہے کہ اس کی نظیر خال خال ہی ملتی ہے۔ "بالِ جبریل" میں شامل نظم "ذوق و شوق" کے یہ اشعار دیکھیے:

لوح بھی تو، قلم بھی تو، تیرا وجود الکتاب
گُنبدِ آبگینہ رنگ تیرے محیط میں حباب
عالمِ آب و خاک میں تیرے ظہور سے فروغ
ذرۂ ریگ کو دیا تو نے طلوعِ آفتاب
شوکتِ سنجر و سلیم تیرے جلال کی نمود
فقرِ جنیدؒ و با یزیدؒ تیرا جمال بے نقاب
شوق ترا اگر نہ ہو میری نماز کا امام
میرا قیام بھی حجاب، میرا سجود بھی حجاب(10)

اقبال اسلام کو مکمل ضابطۂ حیات مانتے ہیں اور اس بات پر مکمل یقین رکھتے ہیں کہ ملتِ اسلامیہ کو کلامِ پاک پر تدبر کرنے کی ضرورت ہے۔ کیونکہ کلامِ مجید نے وحدت کا ایسا پیغام دیا ہے جو قیامت تک کے مسلمانوں کے اذہان کی تطہیر و تنویر کا بہترین وسیلہ ہے اور مسلمانوں کے لیے توحید و رسالت وہ اہم ذرائع ہیں جن کی وجہ سے وحدتِ اسلامیہ کا نصب العین حاصل ہو سکتا ہے۔ اقبال کے مذہبی عقیدے سے متعلق خلیفہ عبدالحکیم اپنی کتاب فکرِ اقبال میں لکھتے ہیں:

> ”اقبالؒ موحد ہے اور توحید میں کسی قسم کے اشتراک کو گوارا نہیں کرتا۔ مسلمانوں میں بعد میں وحدت وجود اور وحدت شہود کی بحثیں چھڑ گئیں، اقبالؒ کے نزدیک یہ بحثیں دینی بحثیں نہیں بلکہ فلسفیانہ مسائل و مباحث ہیں۔ اسلام میں توحید کے مقابلے میں فقط شرک ہے۔“(11)

اقبالؒ قرآنِ کریم کی تعلیمات کو بنیادی اہمیت دیتے ہیں۔ ان کے قرآن پاک کے حوالے سے جو خیالات تھے اُن کا اظہار مندرجہ بالا اقتباس سے خوب عیاں ہے۔ اقبال کے فلسفۂ مذہب میں سیاست اور مذہب لازم و ملزوم ہیں۔ وہ ہمیشہ سیاست میں مذہب کی کار فرمائی کو بہتر جانتے تھے۔ وہ اس بات پر یقین رکھتے

تھے کہ حکومت خواہ جمہوری ہو یا اسلامی طرز کی، دونوں میں دینی اصولوں پر کاربند رہنا ضروری ہے۔ وہ مسلمانوں میں مذہبی زوال سے سخت پریشان رہتے تھے اور ان کی زبوں حالی میں دین سے دوری بھی ایک وجہ تھی۔ اقبال اپنے ہم عصروں اور دوستوں کو مذہبِ اسلام کے مسائل کی طرف متوجہ کرنے کے ساتھ ساتھ دنیا کے موجودہ رجحانات کو مد نظر رکھتے ہوئے ملتِ اسلامیہ کی بلندی کے لیے تدابیر بھی پیش کرتے رہتے تھے۔ اقبال 7۔اپریل 1926ء میں سید سلیمان ندوی کو اپنے خط میں لکھتے ہیں:

> "میرا مقصود یہ ہے کہ زمانۂ حال کہ جورس پروڈنس کی روشنی میں اسلامی معاملات کا مطالعہ کیا جائے، مگر غلامانہ انداز میں نہیں بلکہ ناقدانہ انداز میں۔ اس سے پہلے مسلمانوں نے عقائد کے متعلق ایسا ہی کیا ہے۔۔۔۔اس عصر میں ایسا ہی کرنا ضروری ہے۔"(12)

اقبال مذہبی مسائل کی نئی تشریح و توضیح چاہتے تھے۔ ان کی خواہش یہ تھی کہ مسلمانوں کے مسائل کے حل کے لیے مذہب سے مدد لی جائے۔ اقبال کا سماجی شعور اس قدر بلند تھا کہ وہ اپنے عہد کے مسلمانوں کے مسائل کو بھانپ چکے تھے اور ان کا حل پیش کرتے تھے۔ اقبال اپنے دوست نیاز احمد کو خط میں اس مسئلے پر توجہ دلاتے ہیں کہ ہندوستان میں موجود مسلمانوں میں مذہب سے دوری کی سب سے بڑی وجہ ہندوستانی اداروں میں دی جانے والی غیر مذہبی تعلیم ہے۔ وہ سمجھتے تھے کہ ہندوستانی اداروں میں دی جانے والی تعلیم مسلمانوں کو ان کے مذہب اور اخلاقیات سے دور کر رہی ہے۔(13) یہ وہ وقت تھا جب ہندو اساتذہ مسلمان بچوں کو بندے ماترم پڑھانے لگے اور مسلمانوں کے بچوں کو زبردستی ہندو مذہبی کتابیں پڑھنے پر مجبور کیا گیا۔ اقبال مسلمانوں کی حالت زار کا راز جان چکے تھے۔ خلیفہ عبدالحکیم اپنی کتاب "فکر اقبال" میں لکھتے ہیں کہ اقبال نے جب یہ تہیہ کر لیا کہ اس قوم میں انقلاب پیدا کیا جائے اور اسے خوابِ غفلت ے جگایا جائے تو وہ نہ تو سیاست کی طرف مائل ہوئے اور نہ ہی مسلمانوں کو دنیا کا علمِ معیشت سکھانے لگے کہ اقتصادی حالت درست کرو اور اس کے لیے ہر طرح سے دولت کماؤ اور بچاؤ اور نہ اس فلسفے یا جدید علوم و فنون کو اس مرض کے لیے اکسیر سمجھا۔

انھوں نے دیکھا کہ قوم کی نفسیات میں شدید خرابی ہے۔ اسلامی زندگی کا صحیح تصور ان کے اذہان سے نکل چکا ہے۔اس کی جگہ غلط تصورات نے لے لی ہے۔ انھیں تصورات کو درست سمت فراہم کر کے قومی ترقی حاصل کی جاسکتی ہے۔[14] اقبال چوں کہ امتِ مسلمہ کی مرض کو پکڑ چکے تھے اس لیے وہ اس کے علاج کے لیے اپنے احباب کو تجاویز دیتے رہتے تھے۔ اس کے پیچھے منشاء یہی تھی کہ امتِ مسلمہ ایک بار پھر اپنے کھوئے ہوئے مقام کو پالے۔ اقبال کا مقام ہماری قومی و ملّی تاریخ میں ہمہ گیر اہمیت کا حامل ہے۔ انھوں نے برصغیر کے نازک ترین دور میں مسلمانوں کو ایک زندگی اور توانائی بخشی اور اُنھیں زندگی بسر کرنے اور ترقی حاصل کرنے کے اصول وضوابط بتائے۔ اقبال نے اپنے فلسفے اور سیاسی و سماجی حیثیت سے عالمِ اسلام کی آستینوں میں چھپے ہوئے لات و منات کو نہ صرف عیاں کیا بلکہ اپنی قوتِ ایمانی سے ان کو توڑ کر دُنیائے اسلام کے اصل تصور اور فلسفے کو دُنیا کے سامنے پیش کیا۔ ایسی ہی خواہشات کا اظہار اُن کے خطوط میں جا بجا ملتا ہے۔ مخدوم الملک سید غلام میر ان شاہ کے نام ایک خط میں اس خواہش کا اظہار کرتے ہیں کہ وہ اپنی دولت اور اپنے اثر و رسوخ سے اسلام کی اصل حقیقت کی نشر و اشاعت بہت طریقے سے کر سکتے ہیں اور اگر ایسا کر لیں تو یہ زمانہ حال میں نہ صرف اسلام بلکہ امتِ مسلمہ کی بھی بہت بڑی خدمت ہو گی۔[15] اقبال یہ جانتے تھے کہ اسلامی ریاست قائم کرنے سے پہلے نوجوانانِ اسلام میں اسلام کی صحیح روح بیدار کرنا بہت ضروری ہے۔ یہ وقت کی اہم ضرورت ہے کہ دین کی عمارت اُنھی اصولوں پہ قائم ہو جو شریعت کے مطابق ہیں۔ اقبال نئی نسل میں دین کی سربلندی کے لیے نہایت متفکر رہتے تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ نئی نسل کے ذہنو ں میں چھائے ہوئے باطل خیالات کی تطہیر بہت ضروری ہے اور انھی نوجوانوں کے ہاتھ مسلمانوں کی کامیابی کی کنجی ہے تو ان کے خیالات کو پاک صاف کرنا ضروری ہے۔ اسی لیے وہ اپنے دوستوں کو نوجوانوں کی تربیت اور تعلیم کرنے کی تلقین کرتے رہتے تھے۔ وہ اپنے ایک دوست مولانا عبد الماجد دریابادی کے نام خط میں اپنے جذبات کا اظہار کرتے ہیں کہ سر راس مسعود بہت دانا اور توانا انسان ہیں ان کی کوششوں سے جامعہ میں بہتر تبدیلی لائی جاسکتی ہے اور آپ بھی جامعہ گاہے بگاہے جا کر طلبا سے مذہبی مسائل پر گفتگو کریں تا کہ مسلمان طلبا کے دلوں میں اسلام کی

تڑپ پیدا ہو۔[16] اقبال اپنی نوجوان نسل کو اسلام کی صحیح تصویر دکھانے کے خواہشمند تھے۔ اسی لیے وہ اپنے اکابرین کو یہ تاکید کرتے دکھائی دیتے ہیں کہ کالج میں جا کر طلبہ کو مذہبی مضامین پر لیکچر دیں تاکہ ہندوؤں کے اس سماج میں مسلمان طلبہ میں اسلام کی صحیح روح بیدار کی جائے اور ہندوؤں کی یہ کوششیں کہ علمی اداروں میں ہندوازم سکھا کر تمام ہندوستانیوں کو ہندو بنایا جائے، ناکام ہو جائیں اور مسلم طلباء صحیح اور پختہ ایمانیات کے علم بردار بنیں۔ سماج کے اہم جز مذہب کے حوالے سے اقبال بہت راسخ العقیدہ تھے۔ وہ نہ صرف خود مذہب کی اہمیت کو سمجھتے تھے بلکہ تمام سماجی برائیوں کا حل مذہب میں میں تلاش کرنے کے خواہاں تھے۔ علامہ اقبال کا خیال تھا کہ مسلمانوں کا آئین اور ان کی بقا کی ضمانت صرف اور صرف قرآنی تعلیمات سے ممکن ہیں۔ اقبال کے نزدیک قرآن ایک عملی دستور کی کتاب ہے۔ اقبال کا خیال تھا کہ اللہ اور غیر اللہ کے درمیان فرق کرنے والی صرف ایک کتاب ہے اور اگر مسلمان آج مارا مارا پھر رہا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے محور و مرکز سے دور ہو چکا ہے۔ اقبال اپنی زندگی میں ایک کتاب لکھنا چاہتے تھے جس میں وہ قرآن کی روشنی میں دینی مسائل اور فقہ کی تشریح کرنا چاہتے تھے۔ اس کا اظہار انہوں نے صوفی غلام مصطفٰے تبسم کے نام ایک خط میں کیا ہے:

> ”میری مذہبی معلومات کا دائرہ نہایت محدود ہے۔ البتہ فرصت کے اوقات میں اس بات کی کوشش کرتا ہوں کہ ان معلومات میں اضافہ ہو! یہ بات زیادہ تر ذاتی اطمینان کے لیے ہے، نہ تعلیم و تعلم کی غرض سے۔ کچھ مدت ہوئی میں نے اجتہاد پر ایک مضمون لکھا تھا مگر دورانِ تحریر میں اس کا احساس ہوا کہ یہ مضمون اس قدر آسان نہیں ہے جیسے میں نے سمجھا۔۔۔۔۔ یہی وجہ ہے کہ میں نے آج تک شائع نہیں کیا۔ اب میں ان شاء اللہ اُسے ایک کتاب کی صورت میں منتقل کرنے کی کوشش کروں گا جس کا نام یہ ہو گا: ”Islam as I Understand it“ اس عنوان سے مقصود یہ ہے کہ کتاب کا مضمون میری ذاتی رائے تصور کیا جائے۔“[17]

اقبال کا یہ خواب تو زندگی کی بے ثباتی کی نظر ہو گیا کہ وہ فقہی مسائل کا حل کلامِ پاک میں ڈھونڈنے کے بعد اسلامی فکر کو جدت میں پیش کرنے کے خواہاں تھے۔ وہ ایک عالمی سماجی معاشرہ قائم کرنا چاہتے تھے جس کا ذکر انھوں نے ڈاکٹر نکلسن کو 1924ء میں لکھے گئے خط میں بھی کیا ہے۔

اقبال اپنے نظریات اور اپنی فکر کو شاعری میں جگہ دیتے رہے مگر جہاں وہ مشاورت کی ضرورت محسوس کرتے تو اپنے قریبی ہم عصروں سے بھی رابطہ کرتے۔ جس کے شواہد اُن کے خطوط کی صورت میں موجود ہیں۔ اقبال کے ہم عصروں سے متعلق عبدالرؤف عروج نے اپنی کتاب ''رجالِ اقبال'' میں تقریباً سبھی کا ذکر کیا ہے جن کی تعداد پانچ سو چودہ ہے۔ ان میں وہ ساری شخصیات اور اِن کا تعارف موجود ہے جن کا تعلق اقبال سے رہا ہے۔ خواہ اقبال اُن سے خطوط کے ذریعے سے رابطے میں تھے یا نجی ملاقاتوں کے ذریعے سے۔ ان کی تعداد سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کس قدر سماجی اور معاشرتی تعلقات نبھانے میں سنجیدہ تھے۔ خطوط کے مطالعے سے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ علامہ اقبال ایک علم دوست مفکر تھے۔ ان کا محبوب مشغلہ بھی یہی تھا۔ وہ ہر وقت اسی فکر میں مبتلا رہتے کہ مسلم اُمہ کو کس طرح بہتر سے بہتر بنایا جا سکتا ہے۔ اُن کے جتنے بھی خطوط مشاہیر کے نام لکھے ہوئے ملتے ہیں ہر ایک کا موضوع کوئی نہ کوئی علمی بحث ہی ہے۔ قوم و ملت کی فکر ہی ہر دم اُن کے پیشِ نظر رہتی اس بات کا ذکر وہ اکثر اپنے دوستوں کو خطوط میں کرتے رہتے تھے۔ مولانا شبلی نعمانی کو اگست 1935ء میں ایک خط میں اسی طرح کے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ جس سے اُن کے دِل میں قوم کا درد عیاں ہوتا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں :

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

نہ بینی خیر ازاں مردِ فرد است

کہ برمن تہمتِ شعر و سخن بست[18]

ترجمہ : ’’ایسے شخص سے بھلائی کی اُمید نہ رکھ جو مجھ پر شاعری کرنے کی تہمت لگاتا ہے۔‘‘

مندرجہ بالا خط کے متن میں اقبال اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ میں شاعری ایک خاص مقصد کے لیے کر رہا ہوں۔ اقبال کی شاعری اور اُن کی نثر دونوں میں تحریک، جدوجہد اور انقلاب کے رنگ صاف جھلکتے ہیں۔ہندوستان کا وہ عہد جس میں برطانیہ نے برصغیر پر نہ صرف جابرانہ قبضہ کر رکھا تھا بلکہ وہ ہندوستانی عوام کو ذہنی غلام بھی بنا چکی تھی۔ یہ قوم ذہنی، فکری، علمی، معاشی، معاشرتی غرض کہ ہر پہلو سے مفلوج و معذور ہو چکی تھی۔اقبال ایسی ہستی تھی جو ہر لحاظ سے اور ہر طرح کی مصروفیت کے باوجود اپنے ہم عصروں سے مراسلت کا سلسلہ جاری رکھے ہوئے تھے بلکہ اِن کو لکھے جانے والے خطوط کا جواب بھی دیا کرتے تھے۔ اقبال کے خطوط میں بھی ذہنی غلاموں کو پستی سے بلندی پر کیسے لے کر جانا ہے کے تذکرے ملتے ہیں وہ اس سلسلے میں مشاہیر سے مشاورت کرتے رہے۔ دراصل اقبال نے اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے لیے یورپ میں جو وقت گزارا اور انھیں مغربی اساتذہ اور وہاں کی تہذیب کو اپنی آنکھوں سے دیکھنے کا موقع ملا اس نے بتدریج اقبال کے ذہنی و فکری ارتقا میں اہم کردار ادا کیا۔اس سلسلے میں یوسف حسین اپنی کتاب "روحِ اقبال" میں لکھتے ہیں کہ اقبال کی زندگی میں مشرق و مغرب کے علم کے دھارے آ کر مل گئے تھے۔اس کا کلام اس کے دل و دماغ کی غیر معمولی صلاحیتوں کا آئینہ دار ہے۔[19] ان کا ذہنی و فکری ارتقا انھیں اس سطح تک لے گیا تھا کہ وہ مشرق و مغرب کی تہذیبوں کا موازنہ کر کے اس مقام پر پہنچ چکے تھے کہ مشرق کا روحانی پہلو مغرب سے کہیں بہتر ہے۔اقبال کے خطوط کے ذخیرے کی اگر بات کی جائے تو ان کا سب سے پُرانا دریافت ہونے والا خط احسن مارہروی کے نام لکھا ہوا ہے جو بتاریخ ۲۸ فروری ۱۸۹۹ء کو گورنمنٹ کالج لاہور سے لکھا گیا۔اِس خط میں اقبال احسن مارہروی سے اس طرح سے مخاطب ہیں:

"ایک تکلیف دیتا ہوں۔ اگر آپ کے پاس استاذی حضرت مرزا داغ کی تصویر ہو تو ارسال فرمایئے گا۔ بہت ممنون ہو گا۔ اگر آپ کے پاس نہ ہو تو مطلع فرمایئے گا کہ کہاں سے مل سکتی ہے۔ میں نے تمام دُنیا کے بڑے بڑے شاعروں کے فوٹو جمع کرنے شروع کیے ہیں۔"[20]

اس خط کا تذکرہ اور تاریخ کا ذکر تاریخ ادبِ اردو میں بھی دیا گیا ہے۔ علامہ اقبال خطوط کے جوابات خود دیتے تھے اور خطوط بھی اپنے ہاتھ سے لکھتے تھے۔ صرف عمر کے آخری دنوں میں وہ ضعفِ نظر کے باعث خط دوسروں سے لکھوانے لگے تھے۔ رفیع الدین ہاشمی اپنی کتاب "خطوطِ اقبال" میں لکھتے ہیں :

"اقبال نے اردو انگریزی دونوں زبانوں میں خط لکھے۔ زندگی کے آخری دو برسوں کے علاوہ ہمیشہ اپنے ہاتھ سے خط لکھتے تھے۔ مکاتیبِ اقبال کے عکس دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کا اردو اور انگریزی خط نہایت پختہ اور صاف تھا۔ آخری عمر میں بصارت کمزور ہو گئی تو دوسروں سے خط لکھوا کر خود دستخط کر دیتے۔"[21]

علامہ اقبال کے خطوط کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اقبال خطوط میں اختصار سے کام لیتے تھے۔ ان کے خطوط سینکڑوں کی تعداد میں ہیں مگر بہت کم تعداد میں وہ خطوط ہیں جو تفصیلاً لکھے گئے ہیں۔ زیادہ تر خطوط نہایت مختصر ہی تحریر کیے گئے۔ ان کی ایجاز پسندی سے متعلق رفیع الدین ہاشمی اپنی کتاب "خطوطِ اقبال" میں لکھتے ہیں:

"مکتوب نویسی میں اقبال کی اختصار پسندی کے اسباب و محرکات یہ موقع نہیں ہے مگر یہاں اس بات کا اظہار بے جا نہ ہو گا کہ اقبال کی اختصار پسندی کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوا کہ اس طرح اقبال کے مکاتیب کا عظیم الشان ذخیرہ جمع ہو گیا۔"[22]

اقبال کے خطوط میں علمی فکر و آگہی کے ساتھ ساتھ دوستوں کے ساتھ ہلکا مزاح اور بے تکلفی کے اظہارات بھی ملتے ہیں۔ اقبال کے خطوط کا اگر جائزہ لیا جائے تو انھوں نے کہیں بھی ذو معنی یا ابہام سے کام نہیں لیا۔ ہمیشہ سادہ اور صاف زبان میں پیغام تحریر کیا۔ ان کے خطوط میں دوستوں سے راز و نیاز، روز و شب

کے تمام معاملات، مشاغل، ان کی پسند و ناپسند، مصروفیات، یادِ ماضی کے تذکرے، عہدِ رواں کے حالات اور مستقبل کی پیشن گوئیاں سب کی تفصیلات ملتی ہیں مثلاً سیّد سلیمان ندوی کو ایک خط میں لکھتے ہیں کہ تحریِ اسلامی کی راہنمائی کے لیے کوئی اہم راہنما دکھائی نہیں دے رہا۔ اسی لیے اس تحرک کی کامیابی کے امکانات بہت کم ہیں۔ مسلمانوں کو تو یہ بھی معلوم نہیں کہ میسیحیت میں اصاحِ لوتھر کی تحریک نے کیا اثرات دکھائے تھے۔ آپ صدر کی حیثیت سے اس کارِ خیر کو اپنی زیرِ نگرانی سر انجام دیجیے۔ اپنے اعتماد کے طلبا کو بھی اپنا ہم نوا بنائیں تاکہ دنیائے اسلام کو اسلامی فقہ کی اصل روح سے متعارف کروایا جاسکے۔[23] اس خط کے متن سے یہ قطعاً معلوم نہیں ہو رہا کہ اقبال اپنے دوست سیّد سلیمان ندوی کو کیا کام اپنے ہاتھ میں لینے کا کہہ رہے ہیں۔ تاریخی جائزے سے یہ بات سامنے آئی کہ اقبال اسلامی فقیہہ مسائل کی نئی تعبیر اور تشریح کرنا چاہتے تھے جس کے لیے انھیں اس کی ذمہ داری کے لیے سیّد سلیمان ندوی کی شخصیت موزوں محسوس ہوئی کیوں کہ وہ مارٹن لوتھر کی الٰہیات کے نتائج دیکھ چکے تھے۔ مارٹن لوتھر نے جب سولھویں صدی میں پاپائیت کے خلاف آواز بلند کی تھی تو اس کے نتیجے میں روشن خیالی تو آ گئی تھی لیکن لوتھر کی اس تحریک کے نتیجے میں میسیحیت دو حصوں (پروٹیسٹنٹ اور کیتھولک) میں تقسیم ہوگئی۔ پروٹیسٹنٹ فرقہ جدید رجحان کا حامل تھا اور کیتھولک قدامت پرست تھا۔ لہٰذا اقبال نہیں چاہتے تھے کہ یہاں بھی ایسے ہی نتائج کا سامنا ہو۔

اقبال وہ نابغہ ہے جو ماضی، حال اور مستقبل پر کڑی نگاہ رکھتے تھے۔ اقبال کے خطوط میں ہمیں ہمدردی، خلوص، فراخ دلی، علمی دیانت، فکر و فلسفہ، اُمتِ مسلمہ کا درد، مسلمانانِ ہند اور دنیائے اسلام کے سماجی، معاشی اور مذہبی حالات پر تشویش اور فکر مندی کے جذبات ملتے ہیں۔ خطوطِ اقبال میں پنہاں اُن کا فلسفہ، تصورات و نظریات وضاحت کے ساتھ سامنے آئے ہیں۔ اقبال کے خطوط معلومات کا خزانہ ہیں۔ ان خطوط کی روشنی میں برصغیر پاک و ہند کی سیاسی، سماجی، معاشی، تاریخی زندگی کو پرکھا جاسکتا ہے۔ اقبال کے خطوط میں ہندوستان کے سیاسی، تاریخی اور ثقافتی حالات کا اظہار ملتا ہے۔ خطوطِ اقبال سے ان کی وہ فکر جو شاعری اور نثر کا حصہ نہ بن پائی وہ بھی عیاں ہو جاتی ہے۔ اپنے خطوط میں اقبال نے اپنی فکر اور فلسفہ اس قدر

کھول کر بیان کر دیا ہے کہ اب اس فکر کو بآسانی سمجھا جا سکتا ہے۔ اقبال کے خطوط کی مزید تفہیم کے لیے ضروری ہے کہ اقبال کے عہد کی معاشرت کو پرکھا جائے۔اقبال کے عہد میں برصغیر میں تین بڑی سماجیات / معاشرت موجود تھیں،اِن کا مطالعہ بھی تحقیق کا حصّہ ہے۔

ہندو معاشرت

ہندو مت قدیم ترین مذاہب میں سے ایک مذہب ہے۔اس کی قدامت ہندوستان کی تاریخی ویدی مذہب سے ملتی ہے۔اس مذہب کے ماننے والے جنوبی ایشیا خاص طور پر بھارت اور نیپال میں ملتے ہیں۔ہندو مت کے پیروکار اس کو "سناتن دھرم" کہتے ہیں جس کا معنی ہے "لازوال قانون"۔ یہ مذہب اسلام اور مسیحیت کے بعد تیسرا بڑا مذہب ہے۔ہندو مت مختلف عقائد و رسومات، رجحانات و تصورات اور توہمات کے مجموعے پر مشتمل ہے۔اس مذہب میں دہریت، بت پرستی، شجر پرستی، حیوان پرستی اور خُدا پرستی سمیت سب عقائد شامل ہیں۔ان کے یہاں ذات پات کا ایک نظام موجود ہے۔اس نظام کے تحت، مندر میں جانے والا بھی ہندو مذہب سے تعلق رکھتا ہے اور وہ بھی ہندو ہی ہے جس کے مندر میں جانے سے مندر ناپاک ہو جاتا ہے۔

آریاؤں کی آمد سے اس علاقے میں نمایاں تبدیلیاں ہونے لگیں۔ آریاء قوم کے باشندے چند صدیاں گزرنے کے بعد مقامی لوگوں کی زبان بولنے لگے۔انھوں نے ہندوستان میں موجود مختلف اقوام کے تہذیبی و تمدنی اثرات، عقائد اور اُن کی رسومات کو قبول کرنے کے بعد اپنی زندگی میں داخل کرنے لگے۔یوں آہستہ آہستہ ہندوستان میں ایسا معاشرہ تشکیل پانے لگا جس کے اندر دونوں تہذیبیں خلط ملط ہونے لگیں۔ آریاؤں نے اپنے دیوتاؤں کے ساتھ ساتھ اُن لوگوں کے دیوتاؤں کو بھی اپنے مذہب کا حصہ بنایا جن کی پوجا غیر آریائی کرتے تھے۔

ہندو مت کے اندر بہت سارے عقائد شامل تھے۔ ان کے یہاں بت پرستی عام تھی گھروں میں مندروں میں بتوں کی پوجا کی جاتی۔ آریاؤں اور مقامی لوگوں کے میل جول سے جو نیا مذہب تشکیل پایا اس میں بہت لچک تھی یہ اپنے اندر تمام رسوم و رواجات کو سمو لینے کی طاقت رکھتا تھا۔نئے مذہب کی یہی خوبی اس کی

مقبولیت کی سبب ٹھہری ہندومت میں شمولیت کے لیے کسی قسم کی کوئی شرط نہیں ہے۔ کوئی بھی شخص خواہ اس کا تعلق کسی بھی مذہب، رنگ، نسل اور قبیلے سے ہو ہندو دھرم میں داخل ہو سکتا ہے۔ اس طرح ہندومت نے تمام قبائلی وغیر قبائلی عقائد کہ اپنے اندر سمو کر ہندومت کو پھیلانا شروع کیا۔ ہندومت کا ایک عقیدہ مخلوق پرستی بھی ہے۔ مخلوق پرستی کے ساتھ ساتھ اِن کا ایک اور اہم عقیدہ، عقیدۂ تناسخ (آواگون) ہے جو ویدی عہد میں واضح نہ تھا مگر بھگودگیتا میں کرشن نے متعدد جنموں کی تعلیم سے اس میں مواد بھرا۔ یہاں تک کہ یہ عقیدہ ہندو عہد میں داخل ہوتے ہوتے پختہ تر ہو گیا۔

عقیدۂ تناسخ کے مطابق انسان کو صرف ایک بار زندگی عطا نہیں کی جاتی بلکہ بار بار جنم لیتا ہے اور ہر بار مرنے کے بعد اس کے اعمال موت کے دیوتا کے سامنے پیش کیے جاتے ہیں اور وہ شخصیت کسی جانور یا انسان کی شکل میں دوبارہ جنم لیتی ہے ہندوؤں کا یہ عقیدہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے مسلمانوں کے لیے کلمۂ طیبہ پر ایمان۔ عقیدۂ تناسخ سے متعلق ابوریحان البیرونی لکھتے ہیں:

> ”جس طرح کلمۂ اخلاص (لا اِلہ الا اللہ محمد رسول اللہ) مسلمانوں کے ایمان کا شعار، عیسائیوں کی علامت عقیدۂ تثلیث اور سبت منانا یہودیوں کی خصوصیت ہے اسی طرح تناسخ کا عقیدہ ہندو مذہب کا امتیاز ہے جو شخص تناسخ کا قائل نہیں ہے وہ ہندو نہیں ہے اور اس کا شمار ہندوؤں میں نہیں ہو سکتا۔ (24)

ہندوؤں میں ذات پات کا نظام بھی رائج ہے۔ آریاء قوم جب اس خطے میں آئی تو انھوں نے اپنے ساتھ مزاحمت کرنے والے ہندوستان کو اپنا غلام یعنی شودر بنا لیا اور جو لوگ جنگ سے باز رہے وہ اچھوت کہلائے۔ برہمن، ویش، شودر، کھتری کم تر ذاتوں کے لوگ اپنی مشکلات سے نجات حاصل کرنے کے لیے برہمن کے پاؤں دھو کر پیتے تھے۔ اس کا اظہار مسعود عالم نے اپنی کتاب ”ہندوستان میں ذات پات اور مسلمان“ میں لکھتے ہیں:

"مغل دورِ حکومت تک تینوں ورن کھتری ویش، شودر کے لوگ نجات حاصل کرنے کی غرض سے برہمن کا پیر دھو کر اس پانی کو پیا کرتے تھے۔ اس بات کی شہادت وہ تمام غیر ملکی سیاح دیتے ہیں جو سولھویں صدی میں ہندوستان آئے۔(25)

برسہا برس بلکہ صدیوں سے ذات پات کے اس نظام میں رہنے والوں کو مزید غلام ایسٹ انڈیا کمپنی کے برطانوی افسروں نے بنایا جب انھوں نے ۱۸۵۷ء میں ہندوستان پر اپنا تسلط قائم کیا تو ہندوؤں نے اپنی چالاکی اور ہوشیاری سے انگریزوں کے ساتھ اچھے مراسم قائم کیے اور مسلمانوں کو غدر کا ذمہ دار ٹھہرایا۔ انگریزوں نے مسلمانوں پر مظالم ڈھانے شروع کر دیے۔ مسلمان معاشی طور پر مستحکم نہ رہے اور کمزور ہو گئے۔ ہندوؤں نے بہ خوشی انگریزوں کی غلامی قبول کی اور مقامی ہندوؤں نے کمال ہوشیاری کا مظاہرہ کرتے ہوئے تجارت پر اپنا تسلط قائم کر لیا۔ ڈاکٹر ریاض ہمدانی لکھتے ہیں:

"مسلمان معاشی طور پر کمزور اور ہندو انگریزوں کے ماتحت ہو گئے تھے جب کہ مقامی طور پر ہندوؤں نے تجارت پر قبضہ کر لیا تھا۔ مسلمانوں کے پاس جو زرعی رقبہ تھا وہ بھی نوآبادیاتی استحصال کی وجہ سے بنجر زمین کی شکل اختیار کر چکا تھا۔ نقد روپیہ صرف ہندوؤں کے پاس تھا جو تجارت سے منسلک تھے۔ اسی طرح ملازمتوں کے کوٹہ میں بھی ہندو مسلم تفریق کو ذہن میں رکھا گیا۔(26)

مسلمانوں کی اس زبوں حالی میں کوئی پرسان حال نہ تھا۔ وہ مسلمان جن کے پاس زمین تھی اُن پر بھاری ٹیکس عائد کر دیے گئے۔ غرض کہ مسلمانوں پر عرصۂ حیات تنگ کر دیا گیا۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر معین الدین عقیل لکھتے ہیں:

"کاشتکاری جس سے ملک کا بڑا حصہ وابستہ تھا، تباہ ہوئی۔ زمین کی زرخیزی ختم ہو گئی اور بہتر نظامِ کاشتکاری وجود میں نہ آیا۔ پھر بھی زمین داری اس لیے برقرار رکھی گئی کہ وفاداروں کا گروہ ہر وقت مدد کے لیے موجود رہے۔ کاشتکاری کی اس تباہی کے بعد صنعتیں زوال پذیر ہوئیں اور اس کی جگہ بہت دنوں تک مشینی صنعت نے نہیں لی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوستان کی ترقی برطانوی

سرمایہ داری کی ترقی کے لیے روک دی گئی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس طرح کچھ بنیئے سرمایہ دار بن گئے اور معمولی سرمایہ داری یہاں بھی شروع ہو گئی۔[27]

اس طرح کی صورت حال میں مسلمانوں کے اندر احساسِ محرومی بہت بڑھ گیا۔ ہندوؤں نے انگریزوں کی آشیر باد حاصل کرنے کے بعد اپنے مندروں کو سکولوں کا درجہ دے کر مسلم بچوں کو "بندے ماترم" پڑھانے لگے۔ کمزور مسلمانوں کو زبردستی ہندو بنانے لگے۔ مسلمانوں کے اندر غلامی اور پستی کی سوچ جڑ پکڑ چکی تھی مگر ایسے میں علامہ محمد اقبال نے مسلمانوں کو ان کا کھویا ہوا ماضی یاد کروایا۔ اپنی اسلامی تہذیب کی طرف توجہ مبذول کروانا شروع کی۔ اس سلسلے میں وہ اپنے ہم عصروں کو ترغیب اور مشورے بھی دیتے تھے تاکہ کسی طرح مسلمانوں کو پھر سے منظم کر کے ان کو ان کا کھویا ہوا وقار واپس دلوایا جائے۔ اپنے خط میں جو انھوں نے مولوی صالح محمد کے نام لکھا، اس میں اظہار کرتے ہیں کہ قومی اور عسکری اداروں کی تشکیل سے مسلمانوں کو مختلف علاقوں میں سیاسی اور مذہبی لحاظ سے یکجا کر کے مستحکم کیا جائے۔ اس لیے کہ برصغیر کے مسلمانوں کو ابھی تک اپنی غیر منظم حیثیت کا احساس ہی نہیں۔ اب اگر اس وقت بھی ان کو اس بات کا احساس نہ دلایا گیا تو ان کا حال ماضی کی مسخ شدہ تہذیبوں کی طرح ہو جائے گا اور آہستہ آہستہ ہندوستان سے ان کی تہذیب اور مذہب کا خاتمہ ہو جائے گا۔[28] اقبال تاریخ سے بہ خوبی آگاہ تھے نئی مغربی تہذیب کی چکا چوند ان کے سامنے تھی گو کہ ابھرتی ہوئی تہذیب مسیحیت کے بل پر تو نہیں تھی لیکن مسلمانوں کے خلاف بہر حال بغض و عداوت ضرور موجود تھا۔ جیسے ہی انہوں نے قوت پکڑی اور مسلم قوموں کو آپس میں برسرِ پیکار پایا تو ان کے خلاف سازشوں کے جال بننا شروع کر دیے۔ عربوں کو ترکوں سے لڑایا، ان کی جڑوں کو کھوکھلا کرنے کے بعد پہلی جنگِ عظیم میں خلافت عثمانیہ کہ ختم کیا اور مسلم ممالک پر قابض ہو گئے۔ انہیں لوٹا، کھسوٹا، کچلا، اور مکمل طور پر اپنے قبضے میں کیا۔ ان کے تمام اداروں کو توڑ کر ان کہ ہمیشہ کے لیے اپنا غلام بنایا۔ مغربی تہذیب و ثقافت جبراََ مسلمانوں پر مسلط کی گئی۔ سب سماجی، اداروں کو اپنی مرضی سے ترتیب و تشکیل دے کر مسلمانوں کو فکری غلام بنایا - اقبال ان کی سازشوں کو سمجھنے کے بعد ہندو چونکہ اپنی ذات کے علاوہ

سب کو کمتر اور پنچ سمجھتے ہیں ان کے معاشرے میں موجودہ ذات پات کا نظام اعلیٰ و ادنیٰ میں تفریق کرتا ہے۔ لہٰذا ہندو اب مسلمانوں کو بھی شودر کی طرح کم ذات غلام بنا کر رکھنا چاہتے تھے۔ ہندوؤں کے ان ناپاک عزائم کو بھانپ لینے کے بعد ہی اقبال مسلمانوں کے جذبۂ ایمانی کو جگا کر اُنھیں اُن کا اصل مقام دلوانا چاہتے تھے۔ اگر مسلمانوں کے حقوق کی خاطر جدوجہد نہ کی جاتی تو آج کرۂ ارض پر مسلم ریاست کا وجود ہی نہ ہوتا۔

تاریخیت کی انتہائی اہم ذمہ داری مطالعے کے دوران کسی بھی متن یا فن پارے کے وجود میں آنے کے محرکات تلاش کرنا ہوتے ہیں۔ مزید بر آں وہ واقعات و حالات یا محرکات کیوں وقوع پذیر ہوئے اس بات کا سراغ لگانا بھی تاریخیت کی اہم ذمہ داری ہے۔ اس مطالعے کے دوران علامہ کے خطوط کس تناظر میں تحریر کیے گئے اور کیوں تحریر کیے گئے دونوں پہلوؤں کو مدنظر رکھا گیا ہے اور ممکنہ وجوہات تلاش کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور اقبال کے عہد میں برصغیر کے سماجی ماحول اور نظام پر بحث کر کے وہ تمام حالات سامنے لائے گئے جن کی وجہ سے علامہ اقبال اپنی قوم کی ذہن سازی کرتے رہے۔

مسلم معاشرت

ہندوستان اور مسلمان عربوں کے درمیان اوّلین رابطہ محمد بن قاسم کی سندھ آمد سے ہوا ہے۔ یہ ۷۱۲ء کا واقعہ ہے۔ مقامی حکمرانوں کو ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا اور حملہ آوروں کا سپہ سالار مفتوحین کے علاقے کے ساتھ ساتھ اُن کے دِلوں پر بھی قابض ہو گیا۔ محمد بن قاسم کی کامیابی صرف اسلامی افواج کی بہادری کی وجہ سے نہ تھی بلکہ سندھ کی داخلی ابتری نے بھی اس میں اپنا پورا کردار ادا کیا۔ مسلمانوں کی اس فتح سے سندھ میں رہائش پذیر باشندوں کو مقامی جابر حکمرانوں سے بھی نجات نصیب ہوئی۔ نئے آنے والے حکمرانوں نے یہاں پر رائج نظام میں تبدیلیاں کیں جس سے مقامی علاقے کے لوگوں کو ترقی نصیب ہونا شروع ہوئی اور وہ نئے نظام سے مطمئن بھی تھے۔ اس سلسلے میں قاضی جاوید اپنی کتاب "برصغیر میں مسلم فکر کا ارتقاء" میں لکھتے ہیں:

"انھیں بالائی ہندو طبقے کی روحانی اجارہ داری سے بھی نجات حاصل ہو گئی۔ اس طبقے نے حکمرانوں کے تعاون سے انسانوں کی نفسیاتی اور روحانی نشو و نما کو صدیوں سے کچل رکھا تھا۔ اس

کے برخلاف نیا حکمران طبقہ ایک ایسے نظریۂ حیات کو لے کر آیا تھا جس کی تخلیقی ترقی پسندانہ روح ابھی تک کارفرما تھی۔ چنانچہ اس نے ایسے سیاسی، سماجی نظام کی بنیاد ڈالی جو قدیم نظام سے زیادہ ترقی پسندانہ تھا۔(29)

مسلمانوں نے جب اس علاقے پر قبضہ کیا تو انھوں نے مقامی لوگوں کو ظالم و جابر حکمرانوں سے نجات دلا کر ایسا منظم نظام ان کو دیا کہ وہ لوگ خود مسلمان حکمرانوں کو پسند کرنے لگے تھے۔ اس کی بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ مسلمان حکمران اُن کی ذاتی زندگی، عقائد و معاشرت میں دخل اندازی نہیں کرتے تھے اور اُن کو امن و آشتی کے ساتھ نظامِ انصاف فراہم کرتے تھے۔

اسلام کے مساواتی نظام میں ہندوؤں کے نچلے اور کمتر ذات کے لوگوں کے لیے بہت کشش تھی اور ذات و پات سے لبریز ہندوانہ نظام سے بیزار لوگ جوق در جوق مسلمان ہوئے۔ اس کے علاوہ برصغیر میں مقامی اور ثقافتی گروہوں کے درمیان تہذیبی بنیاد پر تصوف نے بھی اپنا اثر دکھایا اور یہ بات بالکل بھی اختلاف رائے نہیں رکھتی کہ برصغیر میں اسلام کی اشاعت کا سہرا یہاں پر آنے والے صوفی اور اولیاء کے سر پر ہے۔ ان صوفیاء کے آنے سے اسلام کا بول بولا تو ضرور ہوا مگر چونکہ ہندوستان کی سرزمین بہت ساری اقوام کا مجموعہ رہی ہے اور اس علاقے میں مختلف مذاہب کے لوگ آباد رہے ہیں، یہی وجہ تھی کہ تمام مذاہب کے لوگ ایک جگہ، ایک سرزمین ایک معاشرے کا حصہ ہوتے ہوئے بھی اپنی تہذیب، رسومات اور عقائد میں متضاد رہے۔ کیونکہ ہندوستان میں بسنے والی تمام اقوام کی فطرت، رسوم و روایات، معاشرت، جبلت، عادات و خصائل اور مذاہب الگ الگ تھے۔ اکٹھے رہن سہن سے ان کی انفرادیت کسی حد تک متاثر تو ہوئی اور اِن قوموں کے درمیان لین دین کے روابط بھی جاری رہے۔ ان اقوام کے باہمی میل جول کے ساتھ فکری اور تہذیبی اثرات کے تبادلے بھی ہوئے مگر مکمل طور پر کسی بھی مذہب یا رسوم و رواج کا مکمل تسلط قائم نہ ہو سکا، اور نہ ہی اِن اقوام کی انفرادیت میں کسی طرح کی کوئی تبدیلی آ سکی۔ باہمی معاشرتی نظام سے لین دین تک تو تعلقات ٹھیک رہے مگر مذاہب اور عقائد میں سختی برقرار رہی۔ برصغیر میں مسلم تہذیب اپنے شجر سایہ دار کی

طرح جلوہ گر ہوئی۔ جس نے اس مٹی سے طاقت اور زندگی حاصل کر کے برصغیر کے جغرافیائی ماحول کے کینوس پر ایک واضح اور منفرد نقش قائم کیا اور اسلامی معاشرے کی ایک واضح تصویر برصغیر کے لوگوں کے سامنے پیش کی۔ برصغیر میں مقامی تہذیبوں کی آمیزش کے ساتھ ساتھ برطانوی ثقافتی یلغار نے برصغیر کے اس معاشرے کو جو مختلف اقوام کا مجموعہ تھا، بہت متاثر کیا۔ جب برطانیہ نے برصغیر پر اپنا تسلط قائم کیا تو انھوں نے اپنے تسلط کو ایک اخلاقی جواز فراہم کرنے کی غرض سے "سست کاہل مقامی باشندے" کی تحریک چلائی اور مقامی لوگوں کو یہ احساس دلانا شروع کر دیا کہ اُن کی تہذیب، ثقافت، تمدن سب جہالت کی پیداوار ہیں اور کمتر ہیں۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر ریاض ہمدانی لکھتے ہیں:

> "انگریزوں نے ہندوستانیوں کے سماجی استحصال کے لیے لوگوں میں ان کی اپنی زبان و ثقافت سے بیزاری پیدا کی۔ عام آدمی میں یہ احساس پیدا کرنا نوآبادیاتی مقاصد کا اہم حصہ ہوتا ہے کہ ان کے زوال کا سبب خود ان کا اپنا قدیم نظامِ سیاست اور پُرانی تہذیبی اقدار ہیں جو کہ اس جدید نوآبادیاتی نظام کے سامنے کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔"(30)

عام آدمی کے لیے یہ نفرت کی فضا قائم کر دی گئی کہ اُن کی زبان، رہن سہن، لباس، ثقافت سب کمتر ہیں اور یہ لوگ کھانا کھاتے ہوئے ہاتھوں کا استعمال کرتے ہیں اور زمین پر بیٹھ کر کھاتے ہیں، یہ بدتہذیبی ہے، وغیرہ وغیرہ۔ برصغیر کے لوگوں کی زبان جو کہ اُس وقت فارسی تھی، اسے کمتر قرار دیا گیا۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر ناصر عباس نیئر لکھتے ہیں:

> "ہر نوآبادیاتی صورتِ حال ذولسانیت کو جنم دیتی ہے۔ مگر دونوں زبانیں برابر رُتبے کی نہیں ہوتیں۔ نوآبادکار کی زبان اسی مانند مہذب اور افضل ہوتی ہے جب کہ نوآبادیاتی اقوام کی زبانیں گنوار لوگوں کی زبانیں ناشائستہ ہوتی ہیں، زبان کا اقداری درجہ اس کے بولنے والوں کی نسبت سے متعین ہونے لگتا ہے بلکہ یہ کہنا بجا ہے کہ زبان ایک آلۂ اظہار کی بجائے "علامتِ رُتبہ" بن جاتی ہے۔"(31)

انگریزوں کا تسلط قائم ہو جانے سے برصغیر سے فارسی زبان کا خاتمہ ہوا اور اس کی جگہ اردو اور دیگر مقامی زبانوں نے لے لی مگر دفتری زبان انگریزی ہی متعین ہوئی۔ انگریزوں کے برصغیر پر تسلط سے پہلے برصغیر کو ''سونے کی چڑیا'' کہا جاتا تھا اور خوشحالی یہاں موجود تھی مگر انگریزوں نے اپنی لوٹ کھسوٹ اور اپنے ذاتی اور معاشی مفادات کی خاطر تباہ و برباد کیا۔ بنگال جو کہ ایک بڑا اور زرعی علاقہ تھا اُس میں قحط جیسی صورتِ حال پیدا کر دی گئی۔ لاکھوں افراد بھوک و افلاس سے لقمۂ اجل بن گئے۔ ماضی میں عام آدمی بھی برسر اقتدار سے کسی نہ کسی مقام پر جڑا ہوا تھا۔ لوگ اپنے حکمرانوں کے لیے محبت اور عقیدت کا جذبہ رکھتے تھے۔ ان کے قومی ہیروز، بادشاہ، شہزادے اور رانیوں کو انگریزوں نے ذلیل و خوار کیا انہی حالات سے غدر نے جنم لیا اور مسلمانوں کی کسمپرسی کے حالات کا آغاز ہوا۔ مغل شہنشاہ بہادر شاہ ظفر کو اسیر بنا کر انتہائی کسمپرسی کی حالات میں رنگون بھیج دیا گیا۔ اکابرینِ مسلم نے ان مسائل کو سمجھ کر اس کو بہتر کرنے کی جِدو جُہد کی۔ سر سیّد اور اُن کے رفقاء کی جُہدِ مسلسل تاریخ کا روشن باب ہے۔ اسلام کی وہ تعلیمات جو اِسے دوسرے مذاہب اور اقوام سے ممتاز و ممیز کرتی ہیں۔ علامہ اقبال انہی اسلامی اُصولوں کو کو بنیاد بنا کر ایک اسلامی معاشرہ قائم کرنا چاہتے تھے۔ وہ اسلامی معاشرہ جس میں عام آدمی کے مسائل کا حل موجود ہو، جو مسلم اُمہ کو تحقیر و تذلیل کے رُتبے سے اعلیٰ انسان کے رُتبے تک لے کر جائے۔ علامہ اقبال نے اسلامی معاشرے کے قیام کے لیے اپنی زندگی وقف کر رکھی تھی۔ اس سلسلے میں وہ اپنے ایک خط میں جناح کے نام لکھتے ہیں کہ آپ اسلامی معتمر کی جانب سے بھرپور طریقے سے اعلان کریں کہ مسلمان برصغیر میں الگ سیاسی حیثیت رکھتے ہیں اور ان کا مسئلہ فقط سیاسی اور معاشی نہیں ہے بلکہ اسلامی تہذیب کی بقا معاشی مسائل سے کسی طور کم نہیں ہے۔ (32)

علامہ اقبال اسلامی معاشرے کے قیام کے لیے قائداعظم کے ساتھ مسلسل مشاورت میں تھے۔ وہ مسلمانوں کو مذہبی، معاشی، سیاسی آزادی دلوانے کے لیے جُہدِ مسلسل کر رہے تھے۔ علامہ اقبال وہ نابغہ تھے جنھوں نے اعلیٰ بصیرت کا استعمال کرتے ہوئے مسلمانوں کی سیاسی رہنمائی کی اور حصولِ ریاست اسلامی کے لیے کوشاں رہے۔ وہ سامراجی قوتوں اور ہندوؤں کے گٹھ جوڑ کو بہت جلد بھانپ گئے تھے۔ اپنے ایک خط میں

مسٹر جناح کو لکھتے ہیں: مسلمانوں کے لیے معاشی مسئلے کا حل ناگزیر ہو چکا ہے۔ پچھلے دو سالوں سے ان کی حالت روز بہ روز گرتی جارہی ہے۔ مسلمانوں کی غربت کی تمام تر ذمہ داری ہندو بنیے اور ساہوکاروں پر آتی ہے لیکن ان کی اس حالت کے ذمہ دار برطانوی حکمران بھی ہیں۔ یہ احساس آج نہیں تو کل پوری شدت کے ساتھ سر اُٹھائے گا۔[33] علامہ اقبال ایسی مسلم قیادت کے خواہاں تھے جو مسلمانوں کے حقوق کی پاسداری کرتے ہوئے اُن کے مسائل کو انگریز حکومت کے سامنے اُجاگر کرے تاکہ ایسی لیڈرشپ جو معمولی مفادات کی خاطر مسلمانوں کے حقوق کی پامالی کرے، اس سے نجات حاصل کی جاسکے۔ اسی خط میں جو جناح کے نام تحریر ہے، اقبال رقم طراز ہیں کہ اسلامی حالتِ زار کا آپ کو مکمل ادراک ہے۔ مسلم لیگ کو بہر حال یہ طے کرنا ہو گا کہ وہ اشرافیہ کا ساتھ دے یا پھر پسے ہوئے مسلمانوں کی نمائندہ جماعت بنے اور کوئی بھی ایسی سیاسی جماعت جو مظلوموں کا ساتھ نہ دے وہ مقبولِ عام نہیں ہو سکتی۔[34]

تاریخیت کی تناظر میں یہ وضاحت ڈھونڈنا ضروری امر ہے کہ اقبال کے خطوط کے موضوعات کے محرکات کیا تھے۔ لہٰذا اس تحقیق میں اُن تمام حقائق کو واضح کیا جارہا ہے جو ان خطوط کے لکھنے کی وجہ رہے۔ علامہ اقبال اس خطے میں ایک اسلامی معاشرہ قائم کرنے کے خواہاں تھے۔ اس کے اظہارات اُن کی نثر اور نظم دونوں میں ملتے ہیں۔ علامہ نے حقیقی جمہوری روایات کے قیام، اسلامی معاشرے میں سماجی، معاشی اور معاشرتی اقدار کو عملی جامعہ پہنایا۔ بین الاقوامی سطح پر مسلمانوں کے وقار کو بحال کرنے کے لیے کوششیں کیں۔ علامہ اقبال یہ سمجھ چکے تھے کہ بنیادی طور پر اسلام کی روح جمہوری ہے لیکن برسہابرس مسلم معاشرے بادشاہت اور شہنشاہت کے زیرِ اثر رہے ہیں اور اسی وجہ سے وہ اسلام کی حقیقی روح جو کہ معاشرے کی اجتماعی زندگی کے معاشی، سماجی، معاشرتی، ثقافتی اور قانونی طور پر مسلم معاشرے کا خاصہ ہونی چاہیے تھی، سامنے نہیں آئی اور جدید دُنیا اس اسلامی معاشرے اور اس کے ثمرات سے ناآشنا ہے۔ لہٰذا ضرورت اس امر کی ہے کہ علامہ اقبال کے بتائے ہوئے اسلامی معاشرے کی تکمیل و تشکیل کے لیے جدوجہد کی جائے۔

انگریزی معاشرت

اقبال نے برصغیر میں جس دور میں آنکھ کھولی اس وقت تک یہاں کئی تہذیبیں پنپ چکی تھیں ہندو، مسلم معاشرت کے ساتھ ساتھ یہاں انگریزی تہذیب بھی اپنے پنجے گاڑھنے میں نہ صرف کامیاب ہو چکی تھی بلکہ دیگر تہذیبوں پر اپنا غلبہ بھی قائم کر چکی تھی۔ پہلے پہل جب انگریز تاجر ہندوستان میں آئے تو ہندوستانی معاشرے اس کی تہذیب، لباس و زیورات، غذاؤں، دستر خوان، گاؤ تکیے، پالکیوں اور ہاتھیوں کے استعمال والے شاہانہ زیورات سے بہت متاثر ہوئے۔ وہ ہندوستانی تہذیب کے سحر میں مبتلا ہوتے چلے گئے۔ مغرب کے اُمراءپر ہندوستان کا سحر طاری ہونے لگا۔ وہ ہندوستان کی تہذیب و ثقافت، دولت اور یہاں کی خوشحالی سرسبز و شاداب علاقوں سے بہت متاثر تھے۔ بلکہ ہندوستان کی بنی اشیاء کو شوق سے استعمال کرتے اور یہاں سے مال انگلستان لے جا کر فروخت کرتے۔ہندوستان سے متعلق وہ ایک رومانوی تصور رکھتے تھے۔ وہ ہندوستانی تہذیب سے بہت متاثر تھے اور اسے اعلیٰ تہذیب تصور کرتے تھے۔ مغربی اقوام اس تہذیب سے اس قدر متاثر تھی کہ یہاں کی تہذیب کو اپنایا جانے لگا۔ رہائشیں اختیار کیں، ہندوستانی عورتوں سے شادیاں بھی کیں۔ اس کا اظہار ڈاکٹر ریاض ہمدانی اپنی کتاب میں اس طرح سے کرتے ہیں:

> ”اہلِ مغرب پر ہندوستان کا سحر طاری تھا۔ وہ ہندوستان کی تہذیب، دولت اور خوشحالی سے بہت متاثر تھے۔ ہندوستان کے بارے میں ان کا تصور رومانوی تھا اور وہ ہندوستانی تہذیب کو اعلیٰ تہذیب تصور کرتے تھے۔پہلے مرحلے میں مغربی اقوام کو دورِ وسطیٰ کی اعلیٰ ہندوستانی تہذیب نے بہت متاثر کیا۔ اسی لیے انھوں نے اس کلچر کو اپنا کر یہاں کے اطوار کو اپنایا اور ہندوستانی عورتوں سے شادیاں کیں۔"(35)

اس طرح جب انگریزوں نے اس سرزمین پر قدم جمانے شروع کیے تو مقامی لوگوں کے دلوں میں گھر کرنے کے لیے اور اُنھیں اپنی محبت و خلوص کی یقین دہانی کے لیے مقامی لوگوں کا کلچر، تہذیب، رسومات اپنائیں۔ مگر جب اِن کے مقاصد پورے ہوئے انگریز برصغیر پر قابض ہو گئے تو اُنھوں نے آئینے کا دوسرا رُخ

دکھایا جو سیاہ اور بھیانک تھا۔ اب انگریز حکمرانوں کو ہندوستان کے لوگ اُن کی تہذیب وثقافت سب کچھ اُجڈ نظر آنے لگا۔ مسلم لباس، زبان، رسومات کو جہالت اور دقیانوسی قرار دیا جانے لگا۔ اِن کو ہندوستانی ثقافت، کلچر اور لوگ سب گھٹیا اور کمتر دکھائی دینے لگے۔ برطانیہ میں موجود ایسٹ انڈیا کمپنی کے اکابرین نے ہندوستانی تہذیب کو اپنے لیے خطرہ سمجھا اور اپنے تمام انگریز ملازمین کو غیر عیسائی ہندوستانی تہذیب وثقافت کو ترک کرنے کے لیے احکامات صادر فرمائے۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر مبارک علی لکھتے ہیں:

"اگر اس کے لوگ ہندوستانی کلچر میں ضم ہوگئے تو اِن کا تعلق انگلستان سے ختم ہو جائے گا اور شاید ان کا وہی انجام ہو جو کہ ہندوستان میں مغلوں کا ہوا کہ وہ ہندوستانی ہو کر وسط ایشیاء سے اپنی جڑیں کھو بیٹھے۔ اس وجہ سے یہ کمپنی کے مفاد میں تھا کہ فرق نہ صرف قائم رہے بلکہ اس میں شدت بھی آئے۔"(36)

سامراجی حکمرانوں نے زبان، لباس، رہن سہن، قاعدے قوانین ہر ہر پہلو سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اُن کی تہذیب زیادہ اعلیٰ وارفع ہے اور مسلم تہذیب وثقافت کمتر ہے۔ ہندوستان میں عام آدمی اور عورتیں، پالکی، بہلی، گھوڑا گاڑیاں، گدھے، خچر، سفر اور ذرائع آمد ورفت کے لیے استعمال میں لاتے تھے۔ برطانوی حکمرانوں نے اپنے سفر کرنے کے ذرائع کو بھی عام ہندوستانیوں سے منفرد بنانے کے لیے اپنی بگھیوں کو زیادہ خوبصورت اور آرام دہ بنایا تا کہ بگھی کی انفرادیت قائم رہے، برطانوی افسروں نے یہاں پر اپنے قانون اور رسوم ورواج نافذ کیے۔ انگریزوں کے یہاں یہ قانون تھا کہ وہ ہندوستانی عورتوں سے شادی تو کر سکتے تھے مگر اُسے قانونی بیوی کا درجہ نہیں دیتے تھے اور نہ ہی اُس عورت کے بطن سے پیدا ہونے والے بچے کو قانونی طور پر اولاد مانا جاتا تھا۔ اُس بچے کو تعلیم وتربیت انگریزی قانون کے مطابق ہو گی، بچے کا نام بھی انگریزی ہو گا۔ اس کے علاوہ انگریزوں نے ہندوستان میں خوب لوٹ مار کا بازار گرم کر رکھا تھا۔ زین العابدین اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

"ہندوستان کے صنعتی مزدور کو لیجیے تو وہ دُنیا کا غریب ترین مزدور ہو گا۔ بیچارہ قرض کے بار سے دبا ہوتا ہے۔ بے روزگاری اور قلیل اجرت کا شکار ہوتا ہے۔ تاریک اور گندے مقامات میں بسر

کرتا ہے۔ گھنٹوں کام کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ طرح طرح کی قانونی پابندیوں سے جو اس کی جماعت (ٹریڈ یونین) پر عائد ہوتی ہے، جکڑا ہوا رہتا ہے۔ غرض کہ دُنیا کی تمام آسائشوں سے محروم ہوتا ہے۔ ہندوستان کے تعلیم یافتہ طبقے کو لیجیے تو وہ معاشی پریشانیوں میں مبتلا اور بے روزگاری کے پھندوں میں گرفتار نظر آئے گا۔ استعدادی حکومت کی غلامی نے اس کی ذہنی حالت کو تباہ اور تمدنی زندگی کو برباد کر دیا ہے۔ اس طرح ہندوستان کے تمام طبقے ہندوستان کا پورا سماج مجموعی سامراجی اقتدار، اقتصادی لوٹ اور تمدنی پستی کا بُری طرح سے شکار ہو رہے ہیں۔"(37)

زین العابدین نے ہندوستان کے عام آدمی کے حالات کو واضح انداز میں بیان کیا ہے۔ ہندوستان میں مزدور طبقہ ہو یا سرکاری ملازم سب بہت کسمپرسی کی زندگی گزارنے پر مجبور تھے۔ جیسا کہ اسی ہندوستان کے وسائل پر عیش کرنے والے برطانوی افسروں نے مقامی لوگوں کو بہت غلامانہ ماحول میں رکھا ہوا تھا۔ انگریزی حکمرانوں میں یہ بات عام تھی کہ وہ اپنی نجی زندگی میں کسی عام ہندوستانی خواہ وہ مسلم ہو یا ہندو یا پھر سکھ دخل اندازی کرنے کی اجازت نہیں دیتے تھے اور نہ ہی کبھی اپنی برابری کرنے کا موقع دیتے تھے۔ انگریزی فوج میں کوئی ہندوستانی اعلیٰ اور اہم عہدے پر تعینات نہیں ہو سکتا تھا۔ انگریز اپنا لباس بھی عام ہندوستانی سے الگ رکھتے تھے اور ہمہ وقت انگریزی تراش خراش کے لباس زیب تن کرتے۔ اسی طرح برصغیر کے مسلمان انگریزی تہذیب کو اپنانے لگے جو مسلم تشخص کے لیے زہرِ قاتل سے کم نہ تھا۔

علامہ اقبال سمجھتے تھے کہ اسلامی اُمہ کی مغلوبی اور بے بسی کے باوجود جس کی ذمہ داری سراسر فرنگیوں کے سر تھی۔ جدت پسند طبقے کو فرنگیوں کی تہذیب و ثقافت سے کوئی منافرت نہیں تھی۔ اسی سلسلے میں خلیفہ عبدالحکیم اپنی کتاب فکرِ اقبال میں لکھتے ہیں:

"جدید تعلیم یافتہ طبقے کو فرنگ سے کوئی منافرت نہیں۔ اگر اِن کو فرنگ کی طرف سے سیاسی آزادی بھی حاصل ہو جائے تو بھی اِن کے قلوب فرنگ سے مغلوب و مرعوب ہی رہیں گے۔ اقبال اس ذہنی غلامی کو سیاسی غلامی سے بھی زیادہ مُضر اور

خطرناک سمجھتے تھے۔ ان کے دِل میں یقین پیدا ہو چکا تھا کہ اگر مسلمان ذہنی طور پر آزاد ہو جائیں اور اپنے دِلوں میں روحِ اسلام کی پرورش کریں تو وہ سیاسی اور معاشرتی غلامی سے بھی آزاد ہو جائیں گے۔"(38)

اقبال اپنے عہد میں تقابلِ ادیان، فلسفۂ اسلام اور دیگر مذاہب کو سمجھ چکے تھے اور یہ بات وہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ اسلام ہی واحد وہ راستہ ہے جس کو اختیار کر کے مسلمانوں کے مسائل کا حل تلاش کیا جا سکتا ہے۔ تینوں معاشرتی نظام ہندو، مسلم اور انگریزی کا جائزہ لینے کے بعد معلوم پڑتا ہے کہ مسلم اپنی تہذیب و ثقافت سے دور ہو رہے تھے۔ یہی وہ وجہ تھی کہ اقبال متفکر تھے اور اپنے ہم عصروں کو خطوط کے ذریعے سے اپنے خیالات اور تفکرات سے آگاہ کرتے رہتے تھے۔ اصل میں خطوط یا ڈائری ہی وہ واحد ذریعۂ اظہار ہے جہاں پر لکھنے والا ہر طرح کے دباؤ سے آزاد ہو کر لکھتا ہے کیونکہ اُسے اپنے دوستوں پر اعتماد ہوتا ہے کہ وہ خط کے متن کو محفوظ رکھے گا۔ لہٰذا لکھاری کی اصل شخصیت اُس کے دوستوں کے ساتھ روابط و مراسم کے مطالعے سے ہی کھل کر سامنے آتی ہے۔ اقبال کے خطوط کا سماجی مطالعہ بھی اُن کے دوستوں کے ساتھ مراسم کو واضح کرتا ہے کہ وہ اپنے دوستوں سے کس طرح کی گفتگو کیا کرتے تھے۔ اُن کے خیالات کیا تھے؟

عہدِ حاضر میں خطوطِ اقبال کے سماجی مطالعے کی اہمیت:

اسلوب یا اسٹائل کے متعلق ڈاکٹر بوفان (۱۷۰۷ء- ۱۷۸۸ء) کہتے ہیں کہ "اسلوب خود شخصیت ہے۔" یعنی کسی بھی تحریر میں انسان کی شخصیت پنہاں ہوتی ہے۔ اُس کا اسلوب اُس کے نظریات سب اُس کی تحریروں سے نمایاں ہو جاتا ہے۔ اُسلوب کی یہ تعریف نقادوں کی نظر میں درست ہے یا نہیں، اس پر بحث ایک الگ معاملہ ہے مگر یہ تعریف خطوط پر ضرور صادق آتی ہے۔ خط میں لکھنے والا مکمل طور پر آزاد ہوتا ہے اور خطوط میں اُس کے جذباتی رجحانات بھی پوری طرح سامنے آتے ہیں۔ ادب کی دیگر اصناف میں سب سے اہم شخصیت لکھنے والے کی ہوتی ہے مگر اُسے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اُس کے قارئین کون ہیں، کتنے ہیں؟ اور اُسے کب کب اور کہاں کہاں پڑھا جا رہا ہے جو اُس نے لکھا ہے اُس کے کیا کیا معنی تصور کیے جا رہے ہیں یا کیے

جائیں گے، مگر خطوط کے حوالے سے یہ معاملہ مختلف ہے۔ اس میں لکھنے اور پڑھنے والا دونوں معلوم ہیں۔ وہ ایک زمان و مکان میں مقید ہیں اور ایک خاص عصری ماحول رکھتے ہیں اور گفتگو بھی عصری مسائل، نجی، معاشی، معاشرتی یا پھر سماجی نوعیت کے متعلق ہوتی ہے۔ اسی طرح اقبال کی شخصیت کا مطالعہ کرنے کے لیے اُن کے خطوط کو بہت اہمیت حاصل ہے۔

اقبال کے یہ خطوط ایک لمبے عرصے تک لکھے گئے اُن کا معلوم پہلا خط احسن حسین ماہروی کو ۱۸۹۸ء کو لکھا گیا اور پھر وفات تک اُن کا یہ سلسلہ جاری رہا۔ اُن کے خطوط ایک طرف تو ہمیں اُس اقبال سے روشناس کرواتے ہیں جو شاعری اور کتابوں سے الگ تھے۔ دوسرا مختلف زمانی حالات، واقعات پر تاثرات، جذبات و احساسات سے بھی شناسائی کرواتے ہیں۔ خطوط کے سماجی مطالعے سے عصری مسائل سے واقفیت بنتی ہے اور پھر اِن مسائل کا حل بھی انہی خطوط میں موجود پایا جو عہدِ حاضر میں بھی جوں کے توں موجود ہیں۔ اس سلسلے میں تحسین فراقی اپنی کتاب ”جہاتِ اقبال“ میں لکھتے ہیں:

> ”جہاں تک عصری مسائل اور فکرِ اقبال کا تعلق ہے اقبال نے اپنی نظم و نثر دونوں میں ان سے اعتنا کیا ہے۔ اپنے عہد کے سیاسی، معاشرتی، معاشی اور ثقافتی پہلوؤں کو بھی انھوں نے ایک حکیم کی نگاہ سے دیکھا اور فلسفیانہ، فکری اور روحانی مسائل کو بھی ایک دقیقِ نظر دانشور کی حیثیت سے جانچا پرکھا اور اپنے ردِ عمل کا فنکارانہ اظہار کیا۔"(39)

عصری مسائل کا حل ہمیں فکرِ اقبال سے تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ ”جاوید نامہ“ میں علامہ اقبال نے اشتراکیت اور سرمایہ دارانہ نظام کو ”یزداں ناشناس، آدم فریب“ قرار دیا ہے۔ اقبال نے انسانوں کو اسلام کی ابتدائی سادگی اور پاکیزگی کی جانب توجہ دلاتے ہوئے عہدِ حاضر کو اسلام کی روح کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی تلقین کی ہے اور اگر دیکھا جائے تو قیامِ پاکستان کے بعد نام نہاد علمائے دین کی پیروی کرنے کی بجائے اقبال کے تصور دینِ اسلام پر عمل کیا ہوتا تو آج ملک پاکستان مذہبی انتہا پسندی، فرقہ واریت کا شکار نہ ہوتا بلکہ ایک جدید اسلامی ریاست کی صورت میں سامنے آتا۔

اقبال کی فکر اردو ادب میں بہت منفرد مقام رکھتی ہے اور کئی حوالوں سے یکتا اور بے مثال بھی ہے۔ اقبال اردو کے ان معدودے چند شعراء میں شامل ہیں جن کی فکر کے اندر گہرائی اور گیرائی موجود ہے۔ ان کی فکر ہماری زندگیوں کو ایک راستہ فراہم کرتی ہے۔ ان کی فکر سے روز نئے فکری سوالات جنم لیتے تھے جو کہ ہماری زندگیوں اور عہد کے ساتھ ساتھ سفر کرتے ہوئے یہاں تک پہنچ گئے ہیں جن میں سے متعدد تاحال توجہ طلب ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہر نئی نسل سے تعلق رکھنے والے مسائل کے حل کی تلاش کے لیے ہمیں فکرِ اقبال کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ ہر نیا جنم لینے والا انسانی المیہ یہ دعوت دیتا ہے کہ فکر اقبال کی نئی تعبیر کا سلسلہ جاری و ساری رکھا جائے۔ محمد سہیل عمر نے لکھا ہے کہ اقبال کی فکر کی تفہیم کے لیے جب تک اقبال کے خطبات، شاعری اور خطوط کا مطالعہ نہیں کیا جائے گا تب تک ان کے فکر کو مکمل طور پر نہیں سمجھا جا سکتا۔ ان کی فکر کی تفہیم اور تجزیہ کے لیے ان کی نظم و نثر کی نت نئی تشریحات کی جاتی رہی ہیں۔ اقبال کی فکر کو سمجھنے کا ایک مطلب زمانہ شناسی اور عہد شناسی بھی ہے۔ اقبال جس عہد میں ادب تخلیق کر رہے تھے وہ عالمی جنگوں کا دور تھا۔ احترام انسانیت کا جذبہ اور اس کی قدر و قیمت نہ پیدا ہو سکی تھی۔ اقبال کی گرفت مشرقی اور مغربی دونوں تہذیبوں پر تھی ۔ اقبال کی فکر میں موجود فکری حوالے اور ماخذات اپنے پیشرو مفکرین کے مقابلے میں زیادہ متنوع موضوعات کو گھیرے ہوئے تھے اور اقبال جدید سائنس اور ٹیکنالوجی اور بین الاقوامی اور مقامی سیاست کے وہ صرف خالی تماشائی نہیں تھے۔ ان کا مطالعہ اس سلسلے میں بہت وسعت اختیار کر چکا تھا اور وہ اپنے خیالات میں مسلمانوں کو یہی نصیحت کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں کہ مسلمانوں کو مغرب کی تہذیب سے نہیں بلکہ سائنسی علوم سے مستفید ہونا ضروری ہے۔ مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ اپنی ترقی و ترویج کے لیے مغربی سائنسی علوم کی طرف توجہ دیں ، نہ کہ ان کی تہذیب کو مستعار لے کر اپنی مسلم تہذیب کے خاتمے کا باعث بنیں۔ اقبال اُمتِ مسلمہ کا درد رکھنے والے عظیم مفکر تھے۔ انھوں نے زمانے کی نبض کو ہاتھ میں کیا اور قوم کی مرض کو پکڑ کر علاج بتایا۔ انھوں نے انسانی فکر کی ترقی کو وقت کی نظر سے دیکھا ہے۔

حوالہ جات

1. شیخ محمد اقبال "علم الاقتصاد" اقبال اکادمی، کراچی، 1961ء، ص24
2. محمد افضل بٹ، ڈاکٹر "اردو ناول میں سماجی شعور، پورب اکادمی، اسلام آباد، 2015ء، ص29
3. جاوید اقبال "زندہ رود"، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، 1985ء، ص50
4. پروفیسر عتیق اللہ "نو تاریخیت اور اس کا پیش و پس" مشمولہ نو تاریخیت، مرتبہ نسیم عباس احمر، ص70
5. ساجدہ زیدی "انسانی شخصیت کے اسرار و رموز" قومی کونسل برائے فروغِ اردو زبان، نئی دہلی، 1999ء، ص127-128
6. ساجدہ زیدی "انسانی شخصیت کے اسرار و رموز صفحہ 127- 34 1
7. بشیر احمد ڈار "انوارِ اقبال"، اقبال اکیڈمی، لاہور، 1977ء، صفحہ 193
8. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) پروفیسر صوفی غلام مصطفٰی تبسم، محررہ، 20 ستمبر 1925ء مطبوعہ "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال" مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور 2012ء ص:98
9. عبد السلام ندوی "اقبالِ کامل" دار المصنفین، شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ، انڈیا2016ء ص:64
10. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر "بالِ جبریل" شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور 1972ء ص:117-116
11. خلیفہ عبد الحکیم 'ڈاکٹر' فکرِ اقبالؒ، بزم اقبال' لاہور 1983ء ص99۔
12. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) سید سلیمان ندوی، محررہ، 7۔اپریل 1926ء مطبوعہ "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال" مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور 2012ء ص:158
13. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) نیاز احمد، محررہ، 11۔ فروری 1931ء مطبوعہ "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال" مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور 2012ء ص:228
14. خلیفہ عبد الحکیم "فکرِ اقبال" سیونتھ سکائی پبلی کیشنز، لاہور، 2015 ء، صفحہ 95-96
15. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) مخدوم الملک سیّد غلام میراں شاہ، محررہ، 23 جون 1937ء مطبوعہ "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال" مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور 2012ء ص:211
16. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) پروفیسر صوفی غلام مصطفٰی تبسم، محررہ، 20 ستمبر 1925ء مطبوعہ "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال" ص:96

17. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) عبد الماجد دریابادی، محررہ، 05 جنوری 1929ء مطبوعہ "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال" مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور 2012ء ص:216

18. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) سیّد سلیمان ندوی، محررہ، 10۔اگست 1935ء مطبوعہ "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال" مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور 2012ء ص:188

19. یوسف حسین "رُوحِ اقبال" مکتبہ تعمیرِ انسانیت، لاہور 2010ء ص:14

20. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) مولانا احسن مارہروی، محررہ، 28۔فروری 1899ء مطبوعہ "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال" مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور 2012ء ص:49

21. رفیع الدین ہاشمی "خطوطِ اقبال" اقبال صدی پبلی کیشنز نئی دہلی، ۱۹۷۷ء، ص ۳۱

22. رفیع الدین ہاشمی "خطوطِ اقبال"، ص ۳۲

23. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) سید سلیمان ندوی، محررہ، 18 مارچ 1926ء مطبوعہ "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال" مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، ص:156

24. ابو ریحان البیرونی "ہندو دھرم ہزار برس پہلے" خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری پٹنہ، ص ۴۹

25. مسعود عالم "ہندوستان میں ذات پات اور مسلمان"، القاضی پرنٹرز، نئی دہلی، ۲۰۰۷ء ص:44

26. ڈاکٹر ریاض ہمدانی "اردو ناول کا نوآبادیاتی مطالعہ"، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۱۸ء، ص ۵۷

27. عقیل، معین الدین "جہات جہدِ آزادی، ۱۹۹۸ء، لاہور زاہد شریہ پرنٹرز، ص ۲۵

28. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) مولوی صالح محمد، محررہ، 22-اپریل 1931ء مطبوعہ "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال" مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور 2012ء ص:627-626

29. قاضی جاوید "برصغیر میں مسلم فکر کا ارتقاء" پاکستان ٹائمز پریس، لاہور ۱۹۷۷ء، ص ۲

30. ریاض ہمدانی "اردو ناول کا نوآبادیاتی مطالعہ" فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۱۸ء، ص ۵۹

31. ناصر عباس نیئر "لسانیات اور تنقید"، پورب اکادمی، اسلام آباد، ۲۰۰۹ء، ص ۳۳

32. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر (مکتوب) قائدِ اعظم محمد علی جناح، محررہ، 20-مارچ 1937ء مطبوعہ "اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیبِ اقبال" مرتبہ، شیخ عطاء اللہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور 2012ء ص:356

33. ایضاً، ص:359

34. ایضاً، ص:358

35. ڈاکٹر ریاض ہمدانی "اردو ناول کا نوآبادیاتی مطالعہ"، ص ۴۵

36. ڈاکٹر مبارک علی "تاریخ اور تحقیق"، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۲۱۲
37. زین العابدین "ہندوستان میں برطانوی حکومت" مکتبہ جامعہ نئی دہلی، ۱۹۳۹ء، ص ۷
38. خلیفہ عبدالحکیم "فکرِ اقبال" سیونتھ سکائی پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۵ء، ص ۱۳۵
39. تحسین فراقی "جہاتِ اقبال"، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۳ء، ص ۸۵

باب پنجم

ماحصل

باب پنجم

ماحصل

علامہ اقبال ایک ایسی نابغۂ روز گار ہستی ہیں کہ ان کی شاعری اور فلسفے میں فکر کی گہرائی اور پھیلاؤ دونوں حیران کُن ہیں۔ ان کی شاعری اپنے فن اور اُسلوب کے اعتبار سے اور ان کا فلسفہ پہلو دار اور تہہ دار ہونے کے ساتھ ساتھ زندگی اور اس کے حقائق سے جڑا ہوا ہے۔ اقبال کی شاعری اور فلسفے کی اسی آفاقیت کے پیشِ نظر آج اقبال کی شاعری کے تراجم پوری دنیا میں ہو رہے ہیں۔ اقبال کے ایک ایک شعر اور ایک ایک جملے پر غور و فکر ہو رہا ہے۔ دراصل اقبال نے اپنے عہد کی ناانصافیوں اور استحصالی رویوں کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔ اپنی نظم و نثر کے ذریعے نہ صرف برصغیر پاک و ہند بلکہ پوری امتِ مسلمہ کی درست سمت میں راہنمائی کی۔ اقبال کی نظم و نثر کے ذخیرے میں ایک وسیع سرمایہ ان کے خطوط کی صورت میں موجود ہے جس میں فقط برصغیر کے حالات و واقعات ہی نہیں بلکہ پورے عہد کی تاریخ پنہاں ہے۔ ان خطوط پر اب محققین و ناقدین توجہ کر رہے ہیں اور ان کی مدد سے ان کی حیات و خدمات کے نئے گوشے وا ہو رہے ہیں۔ اس میں کوئی دوسری رائے نہیں کہ اقبال کے دور کے تاریخی، سیاسی، معاشی، سماجی اور تہذیبی حالات کی جھلک ان کے خطوط میں جابجا ملتی ہے اور اس قدر متنوع موضوعات کے حامل خطوط کا مطالعہ مختلف سطحوں پر کیا جاسکتا ہے۔ زیرِ نظر موضوع "تاریخیت کے تناظر میں خطوطِ اقبال کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ اور عہدِ حاضر میں اس کی اہمیت" میں اقبال کے خطوط کو تاریخیت کے تناظر میں جانچا گیا ہے۔ علامہ اقبال کے خطوط اس قدر زیادہ ہیں کہ ان میں تحدید کرنا پڑی اور فقط ان خطوط کا مجموعہ جو کہ شیخ عطاء اللہ نے "اقبال نامہ" کے نام سے مرتب کیا تھا جس کی پہلی جلد 1945ء اور دوسری 1951ء میں شائع ہوئی تھی جسے اب اقبال اکیڈمی لاہور نے ایک جلد میں بھی شائع کر دیا ہے، اسے موضوع کا حصّہ بنایا ہے اور دونوں جلدوں میں کل 453 خطوط شامل ہیں۔ دراصل "اقبال نامہ" میں شامل اقبال کے خطوط میں ان کے عہد کے تاریخی، سماجی، سیاسی اور ثقافتی حالات کی ایک واضح جھلک ملتی ہے لیکن ابھی تک

ان کے خطوط کا جائزہ سماجی، ثقافتی اور سیاسی تناظر میں نہیں لیا گیا جب کہ اقبال نے اپنے عہد کا اثر قبول کیا ہے جس کا اظہار بھی ان کے خطوط میں ملتا ہے۔ اسی اظہار کو زیرِ نظر موضوع میں منظرِ عام پر لایا گیا ہے۔ تاریخیت کے پیمانے سے اقبال کے نظریۂ سیاست، ثقافت اور سماج کی تفصیلات میسر آئی ہیں۔ اقبال کے ان خطوط کو ان کے عہد کے سیاسی، سماجی اور ثقافتی پس منظر کے بغیر سمجھنا مشکل تھا مگر تاریخیت ایک ایسی تھیوری ہے جس نے خطوطِ اقبال کے محرکات تلاش کر کے خطوط کی اہمیت اور فکرِ اقبال کی پرتوں کو تہ در تہ کھولا ہے۔ ادب کے مطالعے کے لیے سماج کے مطالعے کی بھی ضرورت پڑتی ہے اس لیے کہ ادب نہ صرف ثقافت کی پیداوار ہے بلکہ ثقافت کا اظہار بھی ہے اور ثقافت کو متعین بھی کرتا ہے ۔ اسی حقیقت کے پیشِ نظر حالی نے شاعری اور معاشرے کو لازم و ملزوم قرار دیا تھا۔ ہر لفظ اپنے پیچھے ایک پورا تہذیبی و ثقافتی پس منظر رکھتا ہے۔ یوں ہر فن پارہ اپنے عہد کی ایک تصویر ہوتا ہے۔ زیرِ نظر موضوع میں اسی نوعیت کے مقاصد راقمہ کے پیشِ نظر تھے کہ خطوط اقبال کی تفہیم تاریخیت کے حوالے سے کرنا، خطوط کی روشنی میں اقبال کے عہد کا مطالعہ کرنا اور خطوطِ اقبال کی روشنی میں تاریخ اور سماج کا مطالعہ کرنا۔ انھی مقاصد کی تلاش کے لیے کچھ سوالات پیدا ہوئے کہ عہدِ حاضر میں تاریخیت کے تناظر میں خطوطِ اقبال کی تفہیم کیوں ضروری ہے؟ اقبال اپنے عہد کی ثقافت سے کس حد تک متاثر تھے اور اس کا اظہار ان کے خطوط میں کس حد تک ملتا ہے؟ اقبال کے خطوط کس طرح اپنے عہد کی تاریخ اور سماج کو پیش کرتے ہیں؟ نیز یہ کہ عہدِ حاضر میں درپیش مسائل کے حوالے سے فکرِ اقبال کہاں تک ہماری راہنمائی کرتی ہے؟ اس نوع کے سوالات کے تشفی بخش جوابات حاصل کرنے کے لیے نظری دائرہ کار پر توجہ مرتکوز کرنا پڑی اور ساری توجہ اس بات پر مرتکوز رہی کہ مقالے میں خطوط کو تاریخیت کے پیرائے میں پرکھ کے اس عہد کی تاریخ، سیاست، سماج اور ثقافت کے نمایاں خدوخال واضح کیے جائیں۔ اس کے لیے باقاعدہ ایک تحقیقی طریقہ کار اپنانا پڑا۔ تحقیقی طریقہ کار میں تاریخی اور دستاویزی تحقیق کی مبادیات استعمال کرنا پڑیں۔ بنیادی ماٰخذ کے طور پر "اقبال نامہ" کے خطوط پیشِ نظر رہے۔ اقبال کے خطوط کی تفہیم کے لیے دیگر اسی نوع کے متون دیکھے گئے۔ مواد کے حصول کے لیے تاریخی کتب رسائل و جرائد، مقالہ جات، انسائکلوپیڈیاز کے

علاوہ ریختہ آن لائن لائبریری اور مختلف ویب سائٹس سے بھی استفادہ کیا گیا۔ دورانِ تحقیق ناقدین و ماہرینِ اقبال کے استفسارات بھی کیے گئے۔ اپنے موضوع پر تحقیق کی راہنمائی کے لیے پہلے سے موجود تحقیقی و تنقیدی کام کی طرف توجہ کی گئی تو معلوم ہوا کہ اقبال کے خطوط سے متعلق جمع آوری اور حواشی و تعلیقات کے حوالے سے تو کام ہوا ہے مگر تاریخیت کے تناظر میں خطوطِ اقبال پر کوئی تحقیقی و تنقیدی کام نہیں ہوا۔ سو زیرِ نظر تحقیق اپنی نوع کی پہلی تحقیق ہے جس میں اقبال کے خطوط کو تاریخیت کے تناظر میں پرکھا گیا ہے۔ تاریخیت کیا ہے؟ تاریخیت سے مراد ہے تاریخ کو پرکھنا، سمجھنا اور برتنا یعنی تاریخ کو پڑھنے اور سمجھنے کے لیے جو طریقہ کار وضع کیا گیا ہے اسے تاریخیت کا نام دیا گیا ہے۔ اس حوالے سے دیکھیں تو تاریخیت کا تعلق تاریخ سے لازم طور پر بنتا ہے لیکن تاریخیت اپنی فطرت میں نہ تاریخ ہے اور نہ تاریخی واقعات کا بیان بلکہ یہ تاریخ پڑھنے اور پڑھانے، سمجھنے اور سمجھانے کے اُصول و ضوابط کو محتوی ہے۔ اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ تاریخ کی مطالعاتی حکمت عملیوں پر دال ہے۔ تاریخیت تاریخ کی تعبیر و تشریح کا ایک پیرا ڈائم ہے جو مخصوص زمانی و مکانی تناظر میں واقعات کو پیش کرتی ہے۔ تاریخیت سوچنے کا وہ مخصوص انداز ہے جس میں کسی مخصوص عہد، جغرافیائی جگہ یا ثقافت کا مطالعہ کیا جاتا ہے اور کسی بھی چیز کی نوعیت کو سمجھ کر اس کی قدر متعین کی جاتی ہے۔ تاریخیت کا مقصد ان تصورات اور اقدار کو سمجھنا اور سمجھانا ہے جن کی وجہ سے کوئی تہذیب اپنا تسلسل برقرار رکھتی ہے۔ تاریخیت کی ایک اہم ذمہ داری یہ بھی ہے کہ وہ تاریخی یا ادبی متون میں استعمال ہونے والے متروک الفاظ کے معانی و مفاہیم تلاش کرے اور عہدِ حاضر کے قاری کے لیے مانوس اور قابلِ تفہیم بنا کر پیش کرے۔ ادب یا کسی بھی فن پارے کو جاننے کے لیے اس کے ارتقا میں جانا بہت ضروری ہے پھر ہی یہ جوابات ملتے ہیں کہ فن پارہ کیوں تخلیق کیا گیا؟ اس کے مخاطب کون ہیں؟ فن کار کیا کہنا چاہتا ہے؟ اشیا کی اصلیت اور ان کے جوہر ان کی ارتقائی صورتِ حال کو دیکھ کر ہی متعین ہوتے ہیں۔ اس لیے کسی بھی فن پارے کی تفہیم اور قدر و قیمت متعین کرنے کے لیے تاریخی پیمانوں سے انکار نہیں کرنا چاہیے۔ کوئی بھی ادیب ہو اپنے عہد اور ماحول کا اثر ضرور قبول کرتا ہے۔ تاریخیت کا مقصد محرک بننے والے انھی اثرات کی وضاحت و صراحت ہے۔ تاریخیت کی وسعت و جامعیت اور

متنوع جہات کی بدولت اس کو مختلف اقسام میں بانٹ دیا گیا ہے جیسے ہیگلیین تاریخیت، بائبلیکل تاریخیت، بشری تاریخیت اور نو تاریخیت وغیرہ۔ ہیگلیین تاریخیت کا تعلق ان تصورات و نظریات سے ہے جن کے ذریعے انسانی معاشرے ترقی کی منزلیں طے کرتے ہیں۔ تاریخیت کی یہ قسم در حقیقت ہیگل کے نام کی بدولت معروف ہوئی۔ شیگل کے بعد جس مؤرخ نے تاریخیت پر بہت کام کیا وہ ہیگل ہے۔ اس کے نظریات کو مربوط صورت میں دیکھنے سے فلسفۂ تاریخیت کے تین نکات اوریجنل ہسٹری، تخیلاتی ہسٹری اور فلاسیفیکل ہسٹری سامنے آتے ہیں۔ ہیگل کے مطابق اس میں محض حقیقی واقعات آتے ہیں جو ہر لمحہ وقوع پذیر ہو رہے ہیں۔ قصّے، کہانیاں، داستانیں اور حکایتیں اس ضمن میں ہرگز نہیں آتیں۔ ان حقیقی واقعات کو محفوظ کر کے اگلی نسلوں تک منتقل تو کیا جا سکتا ہے مگر ان کا تجزیہ کرنا اور کسی نتیجے پر پہنچنا نہایت مشکل ہے۔ تخیلاتی ہسٹری کو ہیگل انعکاسی منہاج کا نام بھی دیتا ہے۔ جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے اس میں تخیلات کی فراوانی ہوتی ہے۔ اس میں زمان و مکان کی قید نہیں ہوتی اور نہ ہی متن پر قید ہوتی ہے کہ وہ اپنے ہم عصر واقعات پر مشتمل ہو۔ اس میں مؤرخ پہلے تمام واقعات کو اپنے ذہن میں ترتیب دیتا ہے اور پھر اسے اپنی تخیلاتی قوت سے بیان کرتا ہے۔ اس میں وہ پہلے منہاج کی طرح واقعات کا حصہ نہیں ہوتا۔ اس لیے غلطی کا ایک امکان غالب رہتا ہے کیوں کہ مؤرخ اپنے ذہنی رجحان کے مطابق کسی بھی واقعے کو تبدیل کر کے پیش کر سکتا ہے۔ فلسفیانہ تاریخ(Philosophical History)کا منہاج ہیگل کا اپنا پیش کردہ ہے۔ اُس کے نزدیک عقل انسانوں کو جانوروں سے ممتاز کرتی ہے۔ یہ عقل ہی ہے جو تاریخ کو اپنے دامن میں سمیٹتی ہے۔ عقل ایک محرک توانائی ہے اور وہ کسی خارجی عنصر کی محتاج نہیں ہے گویا وہ اپنے افعال کی غایت بھی خود ہی ہے۔ دنیا میں علت و معلول کا نظام قائم ہے۔ سو ہر واقعے کو عقل کی کسوٹی پر پرکھا جائے اور کسی بھی واقعے کو مشیتِ ایزدی سمجھنے کی بجائے اسے اس کے محرکات کی روشنی میں دیکھا اور پرکھا جائے۔ بائیبلیکل ہسٹری دراصل تاریخیت کی ایک ایسی شاخ ہے جس میں بائبل میں پیش کی جانے والی پیشین گویوں کو حقیقی تاریخی واقعات کے ساتھ منسلک کر کے سمجھنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس میں تاریخی شخصیات اور ان سے جڑے ہوئے واقعات کی تصدیق اور شناخت معاشروں کے تغیر و تبدل کے ذریعے سے کی

جاتی ہے۔ بشریاتی تاریخیت دراصل علمِ بشریات اور ثقافتی مطالعے کا طریقہ کار ہے جس کا آغاز اکیسویں صدی کے وسط میں ہوا۔ اس میں تاریخیت کے مطالعے کی دو الگ الگ شکلیں سامنے آئیں۔ ڈفیوژن ازم اور پر ٹیکولر ازم۔ پر ٹیکولرازم والوں کا موٴقف تھا کہ ثقافتی اور معاشرتی ترقی کا اندازہ دوسرے معاشروں کی ثقافتی ترقی کے تقابل سے کیا جا سکتا ہے۔ ڈفیوذن ازم نے اس پر سوالات اُٹھائے اور کہا کہ ایک ایسے تاریخی نقطہ نظر کی ضرورت ہے جو صرف یہ نہ بتائے کہ کیا ہوا؟ اور کہاں ہوا؟ بلکہ یہ بھی بتائے کہ کیوں ہوا؟ اور کیسے ہوا؟ اسی نوع کے سوالات اُٹھا کے ڈفیوذن ازم والوں نے اسے وسعت دی۔ نئی تاریخیت کیا ہے؟ زمانہ بدل گیا۔ چیزوں کو دیکھنے اور پرکھنے کے انداز بھی بدل گئے۔ ساختیات اور پسِ ساختیات، جدید و مابعد جدید کے عہد میں چیزوں کو دیکھنے اور پرکھنے میں مزید وسعت آئی اور یہ طے پایا کہ تاریخ کو محض تاریخی واقعات سے نہ پرکھا جائے بلکہ دیگر علوم و فنون کا بھی سہارا لیا جائے۔ کسی بھی واقعے کی سچائی کو اس کے عہد کے سیاسی، معاشرتی، سماجی اور ثقافتی حوالوں سے پرکھا جائے۔ پرکھنے کا یہی نیا انداز نئی تاریخیت کہلایا۔ سو ایک فن پارے کی بہتر تفہیم اور تشریح و توضیح کے لیے اس فن پارے کے عہد کے سیاسی، اقتصادی، سماجی اور ثقافتی عوامل کو ملحوظِ خاطر رکھنا نہایت ضروری ہے۔ تاریخیت کے دائرہ کار کی بات کی جائے تو تاریخیت اپنے دائرہ کار میں بہت وسعت رکھتی ہے۔ معنوی اعتبار سے اور وسعت و جامعیت کے اعتبار سے نہ صرف پورے ماضی کا احاطہ کرتی ہے بلکہ کائنات کی ہر شے حیات و ممات تک اس کے دائرہ کار میں آتی ہے۔ ادب میں تاریخیت کا اطلاق کب اور کیسے ہوا؟ اس کا مطالعہ کریں تو معلوم پڑتا ہے کہ تاریخیت کوئی نئی تھیوری نہیں ہے بلکہ یہ تاریخی متون کو سمجھنے اور سمجھانے کا ایک طریقہ کار ہے جو فلسفہ ٔہیگل کے بعد کھل کر سامنے آیا۔ یہ کہنا دشوار ہے کہ کب ادب تاریخ میں داخل ہوا اور کب تاریخ ادب کا ایک فعال حصہ بنی؟ ادب کو پرکھنے کے لیے جب جدید نظریات سامنے آنے لگے تو تاریخیت کی تھیوری کو بھی ادب کا حصّہ بنایا جانے لگا۔ اب یہ بات کسی سے ڈھکی چھپی نہیں کہ کسی بھی متن کی تشکیل کے پیچھے اس کے تمام سماجی عناصر موجود ہوتے ہیں جو ان متون کو صفحہ ٔ قرطاس پر منتقل کرنے کا سبب بنتے ہیں۔ تاریخیت بھی ایک ایسی ہی تھیوری ہے جو متن کے اندر چھپے عناصر کو تلاش کر کے متن کی درست اور

مکمل تفہیم فراہم کرتی ہے۔ اُردو ادب میں تاریخیت کو متعارف کرانے کا سہرا گوپی چند نارنگ اور شمس الرحمان فاروقی کے سر ہے۔

تاریخیت محقق کی رہنمائی اس طرح سے کرتی ہے کہ محقق کو ان تمام پہلوؤں سے آشنا کروا دیتی ہے جو اس کے لیے تحقیق طلب ہوتے ہیں۔ اگر کوئی متن پڑھنا ہے تو اس کے کون کون سے پہلوؤں کا جائزہ لینا ہے۔ اس طرح قاری کے لیے کسی بھی متن کو واضح طور پر پڑھنا اور سمجھنا آسان ہو جاتا ہے۔ اگر متن کسی خاص عہد سے متعلق ہے تو پھر اس عہد کے کن پہلو کو زیر مطالعہ رکھنا ضروری ہے تا کہ متن کی تمام حقیقتیں اور گنجلکیں سلجھ کر سامنے آجائیں تاریخ اور سیاست لازم وملزوم ہیں۔ سیاست کا جب ذکر ہوتا ہے تو اس کا ہر گز یہ مطلب نہیں ہے کہ ڈپلومیسی کے معنی مراد ہیں بلکہ تمام تر معاشرے کے تمام امور ادارے حکومتی کارکردگیاں ملکی وغیر ملکی انتظام وانصرام معاشرے سے متعلق تمام تر امور سیاست کے زیر مطالعہ ہی آتے ہیں ۔ تاریخ ایک معاشرے ایک قوم اور ایک زمانے سے تعلق رکھتی ہے ہر شعبہ ہر ادارہ اور ہر علم اپنی ایک بنیاد رکھتا ہے اور یہی بنیاد ہی اصل میں اس کی تاریخ ہے یہ کسی طور ممکن ہی نہیں ہے کہ تاریخ یا بنیاد کو سمجھے بغیر کسی علم کی وسعت کی گہرائیوں تک جایا جاسکے

اقبال نامہ میں موجود علامہ اقبال کے خطوط کا تاریخی وسیاسی مطالعہ تاریخیت کے تناظر میں کیا گیا اور وضاحت طلب پہلوؤں کی تشریح وتوضیح تاریخ کو بنیاد بنا کر کی گئی ہے۔ اقبال کی تمام تر تحریروں کا مرکز و محور مسلمانوں کے جذبہ ایمانی کو متحرک کرنا اور انہیں اس قابل بنانا تھا کہ وہ اپنے اسلاف کے کارناموں سے سبق حاصل کر سکیں کسی بھی قوم کی ترقی کا راز اس بات میں پنہاں ہے کہ وہ قوم اپنے ماضی سے کس حد تک واقفیت رکھتی ہے اپنے اسلاف پہ تجربات سے کس طرح اور کتنا فائدہ اٹھانا جانتی ہے کسی بھی قوم کی تاریخ کو پڑھنے اور سمجھنے کا مقصد یہ ہے کہ قوم میں زندگی کا شعور اجاگر کیا جائے اور فرد واحد کو قوم کا جزلاینفک بنایا جائے کہ وہ اپنے معاشرے کی تعمیر وترقی میں ایک اہم اینٹ ثابت ہو جائے تاریخ کا مطالعہ کرتے ہوئے عقل کی پختگی علم کی فراوانی اور زندگی کے وسیع تجربے کا ہونا بہت ضروری ہے کیونکہ تاریخ محض سیاسی کارناموں پر مشتمل نہیں

ہوتی بلکہ یہ زندگی کے تمام تر شعبوں کا احاطہ کرتی ہے کسی ایک پہلو کا مطالعہ کرنے سے کبھی بھی کسی متن یا کسی ثقافت یا کسی قوم کا مطالعہ بہتر طور پر نہیں کیا جا سکتا۔ تمام حالات و واقعات کی وضاحت کے لیے زندگی کے تمام شعبہ زندگی کا مطالعہ ناگزیر ہو جاتا ہے اقبال اپنے عہد اور تا حال ایسا مفکر ہے جو تاریخ کو علم حاصل کرنے کا ایک اہم ذریعہ سمجھتا ہے اقبال کے یہ تمام تر نظریات قرآنی تعلیمات سے ماخوذ ہیں اور اگر اقبال کے نظریات کی صحیح تفہیم کرنی ہے تو پہلے قران کو سمجھنا بھی ضروری ہے اقبال کے تصور تاریخ کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اقبال کے خطبات ان کے مضامین کو سمجھا جائے اقبال کا مقصد مسلم اقوام کو نئی سائنسی بنیادوں پر دین کو سمجھنے کا درس دینا تھا۔ وہ دین کی نئی تشریحات چاہتے تھے جو موجودہ عہد کی ضروریات پر پورا اترے۔ ما قبل اقبال سبھی مفکرین کے نظریات کتابی ہی رہے محض اقبال وہ مفکر ہیں جن کے نظریات عملی شکل میں دنیا کے سامنے آئے اور انہی کے نظریات پر ایک آزاد اسلامی مملکت کی بنیاد رکھی گئی علامہ اقبال کے تصور تاریخ کی تعمیر و تشکیل میں ان کے ماحول، تربیت اور اسلامی تعلیمات کے ساتھ ساتھ مغرب و مشرق کے مفکرین کے خیالات اور علامہ اقبال کے اپنے مخصوص نقطہ نظر کا بھی کمال ہے۔ ان کے تمام نظریات مثلاً مرد مومن، زمان و مکان، جبر و قدر، عقل و عشق اور ان کے نظریے خودی کا مطالعہ کیا جائے تو یوں لگتا ہے جیسے شاید یہ نظریات مستعار لیے ہوئے ہیں مگر بغور مطالعے سے یہ خیال مطلقا غلط ثابت ہو جاتا ہے ان کے تمام نظریات اسلامی اصولوں کے مطابق بیان کیے گئے ہیں ان تمام نظریات کے پیچھے اقبال کے شعور کی پختگی عیاں ہوتی ہے اقبال نے بین المذاہب تاریخ کا مطالعہ کر رکھا تھا قوموں کے عروج و زوال کے اسباب علل منظر عام پر لانے کے بعد قوم کی تشکیل چاہتے تھے ایک تجربہ کار قانون دار ہونے کی ناطے سے ان کا سیاسی شعور بھی اپنی بلندیوں کی پر تھا ہندوستان کے تمام تر سیاسی حالات کو جان لینے کے بعد اقبال بادل ناخواستہ سیاست کے میدان میں صرف اور صرف مسلمانوں کو ان کا صحیح حق دلوانے کی خاطر آئے کہ برصغیر کے سادہ لوح مسلمانوں کو شاطر انگریز اور مکارانہ ذہنیت کے مالک ہندوؤں سے نجات دلائی جا سکے۔ اقبال سے متعلق یہ رائے بھی کچھ لوگ رکھتے ہیں کہ اقبال جمہوریت کو پسند نہیں کرتے اور سند کے طور پر اقبال کا وہ شعر پیش کر دیا جاتا ہے جس

میں اقبال کہتے ہیں کہ جمہوریت میں بندوں کی گنتی کی جاتی ہے تولا نہیں جاتا۔ اقبال اس جمہوریت کے واقعتا خلاف تھے جو مغرب زدہ جمہوریت تھی جس کا مقصد صرف اور صرف عوامی استحصال اور اس کو اپنے مقصد کے لیے استعمال کرنا تھا۔ اقبال نے ہر اس نظریے کی نفی کی ہے جس کی بنیاد استحصالی اصولوں پر رکھی گئی ۔اقبال کے سیاسی شعور کی بلند پروازی کو اس وقت دنیا نے دیکھا جب خلافت کے وفد کی انہوں نے مخالفت کی ۔اس وقت تمام مسلم امہ کو اقبال کے اس رویے کی سمجھ نہ آسکی بلکہ بڑے بڑے اکابرین جن میں مولانا محمد علی جوہر بھی شامل ہیں اقبال کے اس رویّے سے سخت نالاں تھے مگر پھر تاریخ نے ثابت کر دیا کہ اقبال اپنے مؤقف پر بالکل درست تھے اسی طرح اقبال برصغیر میں جداگانہ انتخاب کے بھی مخالف تھے انہوں نے تجاویز دہلی کی بھی مخالفت کی مگر آنے والے وقت نے ثابت کر دیا کہ ہندو صرف اور صرف اپنی قوم کے ساتھ مخلص ہیں وہ صرف اپنے مفادات کی خاطر مسلمانوں کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں اسی طرح سائمن کمیشن میں بھی اقبال کا مؤقف باقی سب سے الگ تھا اور اقبال نے سائمن کمیشن کے ساتھ تعاون کا اعلان کر دیا ۔اقبال نامہ میں مس فار قوہرسن کے خطوط بھی شامل ہیں جو اقبال کے ساتھ خط و کتابت کے ذریعے رابطے میں تھی ۔قبال نے مسلمانوں کے تمام تر تحفظات ان کے گوش گزار کیے اور ہندوستان کے تمام سیاسی منظر نامے کے حالات خط کے ذریعے بتاتے رہے اپنے ایک خط میں اقبال نے مس فار قوہرسن کو وہ تمام حالات جو 1947 میں مہاجرین کے ساتھ پیش آئے وہ سب کے سب اقبال بتا چکے تھے کیونکہ وہ ہندوؤں کے ذہنیت کو بہت اچھے طریقے سے دیکھ چکے تھے۔ اقبال نے ہر ہر پلیٹ فارم پر مسلمانوں کے مسائل کو اجاگر کیا اور مسلمانوں کے لیے الگ ریاست کے قیام کی راہیں صاف کیں۔اقبال کا درس مسلمانوں کے لیے ہمیشہ سے یگانگت کا درس تھا۔

اقبال کے خطوط کا سیاسی اور تاریخی جائزہ لینے سے یہ بات بہت اچھی طرح سے عیاں ہو گئی ہے کہ تاریخیت کے تناظر میں خطوط کا جائزہ لینا بہت ضروری ہے۔ خطوط کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہوئی ہے کہ مسلمانوں کا علمی تمدنی اور سیاسی ماضی کو بنانے میں اقبال کا بہت ہاتھ تھا وہ ایک طرح سے بہت بڑے نقاد بھی تھے شاعر بھی تھے فلاسفر بھی تھے تو مسلمانوں کو پیش آنے والے جتنے بھی مسائل تھے ان سب کے حالات

اور واقعات اقبال اپنے اکابرین کے ساتھ خطوط کے ذریعے سے لکھتے رہتے تھے ان کو بتاتے رہتے تھے کہ آگے کا لائحہ عمل کیا ہو گا مسلمان ان مشکلات سے کس طرح اپنے آپ کو نکالنے میں کامیاب ہو سکتے ہیں۔اقبال واقعتا مسلمانوں کے وہ لیڈر تھے جنہوں نے مسلمانوں کو پاکستان بنانے کے لیے پہلی اینٹ رکھنے کی ترغیب دی اور وہ نظریہ دیا جس کے تحت آج ہم ایک الگ وطن میں بیٹھے ہوئے ہیں ۔ہندو کانگرس کو ہندوستان کی واحد نمائندہ جماعت کہتے تھے ۔علامہ اقبال اور قائدا اعظم بھی یہی چاہتے تھے کہ ان کو برطانیہ سے آزادی مل جائے اور پھر بے شک وہ متحدہ ہندوستان میں رہ سکتے ہیں ۔لیکن بہت جلد ان لوگوں کو احساس ہو گیا کہ ہندو صرف اور صرف اپنے مفادات کی خاطر لڑ سکتے ہیں ہندوؤں نے مسلمانوں کے ساتھ جو فسادات کیے جن میں بہت سارے ایسے واقعات ہیں جن سے ہندوؤں کی ذہنیت واشگاف ہو گئی۔ علامہ اقبال نے مسلمانوں کے مسائل کا حل سوشل ڈیموکریسی میں ڈھونڈا ہے۔ اگر شریعت کو مد نظر رکھتے ہوئے سوشل ڈیموکریسی کو نافذ کیا جائے تو یہ ایک ویلفیئر اسٹیٹ کے قیام کے لیے بہترین اصول ہو گا اور جس سے تمام لوگ اپنے حقوق حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے اور موجودہ مسائل کا حل اور موجودہ مشکلات سے نکلنے کا حل صرف اور صرف سوشل ویلفیئر سٹیٹ میں موجود ہے۔

علامہ اقبال کی لیڈر شپ کے تو قائد اعظم خود بھی قائل تھے اور وہ اس کا ذکر بھی کرتے رہے ہیں ۔تو ایسے لوگ جو کہتے ہیں کہ قائد اعظم نے خود تو کبھی علامہ اقبال کی تحریک میں تحریک پاکستان میں جدوجہد کا کوئی ذکر نہیں کیا تو ان لوگوں کے لیے بھی اس تحقیق میں یہ بات واضح کر دی گئی ہے۔ قائد اعظم نے 'اقبال کے خطوط جناح' کے نام کے دیباچے میں انہوں نے خود اعتراف کیا ہے کہ میرے اور اقبال کے نظریات ہم آہنگ ہیں اور انہی کے وہ نظریات تھے جن کی روشنی ور ہنمائی میں چلتے ہوئے ہم اس مقام پر پہنچے ہیں۔

اقبال مسلمانوں کی ترقی اور ترویج کے لیے جو جو تجاویز پیش کرتے رہے ہیں اُن میں ایک تجویز یہ بھی تھی کہ مسلمانوں کے لیے ایک نیشنل فنڈ کا قیام کیا جائے جو مسلمانوں کی بہتری کے لیے استعمال کیا جائے تو اقبال کی یہ تجویز آج بھی قابل عمل ہے وہ ایسے کہ جس طرح آئی ایم ایف جی 20 ممالک کے تعاون سے

کام کر رہا ہے اور اس کے پاس فنڈ کی مد میں ایک اچھی خاصی رقم اکٹھی ہو جاتی ہے اور وہ ان ممالک کو دیتے ہیں جو معاشی طور پر کمزور ہیں اور اس طرح وہ ان معاشی طور پر کمزور ممالک کو فنڈ دینے کے بعد پھر اس ملک کا تمام تر معاشی کنٹرول حاصل کر کے اپنے مفادات حاصل کرتے ہیں پھر اس ملک کے اندر اپنی شرائط پیش کرتے ہیں اور ان کے بجلی اور گیس کے بل اور تمام تر پالیسیز آئی ایم ایف کے کنٹرول میں چلی جاتی ہیں ۔ اگر مسلم ممالک جو معاشی طور پر مضبوط ہیں وہ سب مل کر ایک ایسا ادارہ قائم کریں جس میں فنڈ جمع کیا جائے اور جب کوئی غریب ملک یا غریب مسلم ملک کی معیشت کمزوری کی طرف جائے تو اس کو وہ قرضہ دے کر اس ملک کو سہارا دے۔ اس ملک کے مسلمانوں کی معاشی حالت کو بہتر بنایا جائے اور وہی شرائط جو کہ آئی ایم ایف مسلم ممالک پر لاگو کر رہا ہے وہ شرائط مسلم ممالک اپنے مسلم ممالک کے لیے استعمال کرے یعنی کہ ایسی شرائط جن سے استحصال نہ ہو جیسے کہ فری ٹریڈ کی سہولت تمام مسلم ممالک ایک دوسرے کے لیے رکھیں۔ اس کو ٹیکس فری رکھیں تو مسلم ممالک آپس میں مل کر ایک دوسرے کے حالات کو بہتر کر سکتے ہیں خطوط اقبال کا مطالعہ اس لیے بھی اہم ہے کہ شاعری میں جہاں کہیں بھی اتحاد کی بات کی ہے اتحاد و یگانگت کی بات کی ہے لیکن وہ شاعری میں یہ نہیں بتا سکے کہ وہ اتحاد کس طرح سے قائم کیا جا سکتا ہے خطوط پڑھنے کے بعد یہ بات کھل کر سامنے آئی ہے اقبال نے خطوط میں بھی وضاحت سے بتایا ہے کہ یہ اتحاد کیسے قائم ہو سکتا ہے اور اس اتحاد کو مضبوط کس طرح بنایا جا سکتا ہے جیسے کہ یہی جو نیشنل فنڈ کی تجویز انہوں نے دی ہے وہ بہت اچھی تجویز ہے اگر اس کو قابل عمل بنایا جا سکے تو مسلم امہ کے مسائل کا حل اس تجویز میں موجود ہے۔

تاریخ کے مطالعے کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ تاریخ میں قوموں کے عروج اور زوال کے محرکات کو تلاش کیا جائے ان کی وجوہات کو اجاگر کیا جائے۔ خطوط اقبال کے مطالعے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے زوال اور کمزوری کی اصل وجہ جو اقبال نے بیان کی تھی وہ یہی تھی کہ ان کے اندر تنظیم اور یکجہتی کا فقدان ہے۔ اور موجودہ دور میں بھی مسلمان اگر اپنی حالت بہتر بنانا چاہتے ہیں تو ان کو اپنے اندر اتحاد یگانگت اور تنظیم قائم کرنا ہو گی۔ اسی طرح سے مسلمانوں کے حالات بہتر ہو سکتے ہیں۔ سیاسی جماعتوں کی

ترویج اور ترقی کے لیے ضروری ہے کہ وہ عام آدمی کی نمائندہ جماعت بن کر ابھرے عام آدمی کے مسئلے پہ بات کرے عام آدمی کے مسائل کے حل کی بات کریں تو وہ جماعت کامیاب رہے گی ۔اقبال بھی اسی طرح قائداعظم کو نصیحت کرتے ہیں لیگ مسلمانوں کی جماعت ہے وہ اگر شرفاء اور اُمرا کی جماعت بنی رہے گی تو وہ کامیابی حاصل نہیں کرپائے گی ،اگر اقبال یہ نظریہ رکھتے تھے کہ جب تک ایک سیاسی جماعت عام آدمی کے مسائل کو حل نہیں کرے گی عام آدمی کے مسائل پہ بات نہیں کرے گی تو وہ کسی طور کامیابی حاصل نہیں کر پائے گی تو یہ بات آج کے سیاست دانوں کے لیے بھی مشعل راہ ہوسکتی ہے کہ اگر وہ اپنی سیاسی جماعت کو عام آدمی کی جماعت بنانا چاہتے ہیں اس کو شہرت دلوانا چاہتے ہیں تو یہ ضروری ہے کہ وہ عام آدمی کی بہبود کی بات کرے۔ علامہ اقبال اس دور میں یہ خیال کرتے تھے کہ مسلمانوں کے مسائل کا حل اسلامی شریعت کے نفاذ میں ہے۔ اسلامی شریعت کو اگر ماڈرنائز کر کے اس میں اجتہاد کے ذریعے سے نئی چیزیں ایسی ڈالی جائیں جو شریعت کے متصادم نہ ہوں اور موجودہ عہد کے مسائل کا حل بھی اس کے اندر موجود ہو لاگو کیا جائے تو مسلمانوں کے معاشی مسائل کا حل نکل سکتا ہے کیونکہ معاشی مسائل کا حل صرف اور صرف اسلامی شرعی معاشی نظام کے نفاذ میں ہے۔ اقبال کی تعلیمات سے بھی یہی پتہ چلتا ہے کہ وہ اسلامی معاشی نظام نافذ کرنا چاہتے تھے۔

کسی بھی فن پارے یا فن کار کو پرکھنے کے لیے تاریخیت کے ثقافتی تناظر کی بہت اہمیت ہے۔ تاریخیت کے ثقافتی تناظر سے مراد تاریخ کی جملہ صداقتوں کو کسی بھی عہد کی ثقافت کے پس منظر میں جانچنا اور پرکھنا۔ ہر دور میں ہر معاشرے کے اپنے عقاعد و نظریات رہے ہیں جن کے زیرِ اثر ان کے تمام اعمال وافعال وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ ہر عہد کے طلبا، محققین، ناقدین، مفکرین، اور فن کاروں نے مختلف علوم و فنون مثلاً معاشیات، اقتصادیات، سیاسیات، ریاضی، فلسفہ، حکمت، علمِ نجوم، موسیقی، رقص، سنگ تراشی، نقاشی، مصوری اور صنعت و حرفت میں فکر و نظر کی بے بہا جولانیاں دکھائی ہیں اور عالمی تہذیب کے سرمائے میں گراں قدر اضافے کیے۔ ماہرین کے پیدا کردہ علوم وفنون کے یہ سبھی نمونے آج ہمارے لیے سند کی حیثیت

رکھتے ہیں اور ان کی بدولت کسی بھی دور کا مطالعہ بہت عمدہ طریقے سے کیا جا سکتا ہے۔ تاریخیت کے ثقافتی تناظر کے سلسلے میں جہاں ہر شے کا مطالعہ خاص اہمیت کا حامل ہے وہیں پر ایک نابغۂ روزگار ہستی اقبال کے خطوط کا مطالعہ بھی اسی اہمیت کے پیشِ نظر کیا گیا ہے۔ خطوطِ اقبال میں برصغیر پاک وہند کی تہذیب و ثقافت کے علاوہ اس عالمِ رنگ و بو کی گوناگوں ثقافتوں کے عکس پوشیدہ ہیں۔ اقبال نے مشرق و مغرب کی ثقافتوں کو اپنی دیدۂ بینا سے دیکھا تھا۔ اقبال کی شاعری ہو یا خطبات، مضامین ہوں یا خطوط ان میں ثقافتی و تہذیبی قدروں کا تنوع ملتا ہے۔ انھوں نے سماجی اقدار کو تمام تر جزیات کے ساتھ بیان کیا ہے۔ خطوطِ اقبال کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ثقافت کا مطالعہ کئی سطحوں پر کیا گیا ہے۔ ایک تو یہ دیکھا گیا ہے کہ اقبال کے دور میں برصغیر پاک وہند میں ثقافت کے کیا رنگ تھے؟ اس سلسلے میں مسلم اور ہندو ثقافت کی خصوصیات موضوعِ بحث بنی ہیں۔ دوسری سطح پر یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ اقبال کی تحریروں میں یورپی تہذیب و ثقافت کو کس حد تک ردو قبول بخشا گیا ہے۔ تیسری سطح پر یہ دیکھا گیا ہے کہ اقبال کے خطوط سے مسلم ثقافت کے کیا خدو خال اُبھرتے ہیں؟ چوتھے یہ کہ مشرق و مغرب کی تہذیبوں کا اقبال پر کس حد تک اثر ہوا ہے اور پھر یہ اثرات اقبال کے خطوط میں کس حد تک ظاہر ہوئے ہیں؟ یہ امر تو مسلم ہے کہ ہر ادیب اپنے عہد کا اثر ضرور قبول کرتا ہے کیوں کہ شاعر یا ادیب کا ذہن مطلق آزاد ہو ہی نہیں سکتا بلکہ ثقافت اور تاریخ ہی اسے متعین کرتی ہے۔ ایک ادیب وہی کچھ لکھتا ہے جو وہ دیکھتا یا محسوس کرتا ہے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ ایک ادیب کا مطالعہ اس کے پورے عہد کا مطالعہ ہوتا ہے۔
اقبال کے خطوط کے ثقافتی مطالعے سے عیاں ہوتا ہے کہ اقبال کے عہد میں مسلمانوں نے اپنی شاندار تہذیبی روایات کو بھلا کر مسلکِ گوسفندی اختیار کر رکھا تھا۔ ایک وسیع عرصے تک ہندوؤں کے ساتھ رہ کے وہ اپنے عمدہ اوصاف سے محروم ہو گئے تھے۔ دہلی جو کبھی علوم و فنون کا گہوارہ اور صنعت و حرفت میں یکتا تھا۔ جہاں نگر نگر کے ماہرین آباد تھے۔ جہاں مسلمانوں نے ایک عرصے تک حکومت کی۔ وہی دہلی مسلمانوں کے لیے تنگ کر دیا گیا۔ دہلی اور مسلمانوں کی موجودہ بدحالی اور کسمپرسی کو دیکھ کر اقبال کو دہلی قبرستان کی مانند نظر آیا جس کا اظہار انھوں نے مولوی انشاء اللہ خان ایڈیٹر "وطن" کے نام ایک خط میں کیا۔ اقبال کی نظر میں مسلمانوں کا

ماضی شاندار تھا۔ اقبال کے خطوط کے مطالعے سے یہ بھی عیاں ہوا کہ مسلمانوں نے وسیع عرصے تک دنیا پر حکومت کی اور اپنی ثقافت کے گہرے نقوش چھوڑے۔ مادی ثقافت کے حوالے سے فنِ تعمیرات مسلمانوں کی عظمت کا منہ بولتا ثبوت ہیں۔ کشادہ، ہوا دار، روشن اور بلند و بالا عمارتیں، قلعے، بارہ دریاں، سرائیں اور حویلیاں۔ ان کے دروازے، کھڑکیاں، دیواریں اور ان پر بنے نقش و نگار مسلمانوں کی فنکاری کی روشن دلیل ہیں۔ ہندوستان میں تاج محل کی تعمیر مغل طرزِ تعمیر کا بہترین نمونہ ہے۔ مساجد کی تعمیر میں تو مسلمانوں کا ذوق وشوق دیدنی واقع ہوا۔ انھیں مساجد میں سے ایک مسجد قرطبہ ہے۔ مسجد کا سارا فرش سنگِ مرمر کا بنا ہوا ہے۔۔ چھت میں نہایت خوش نما نقش و نگار بنائے گئے ہیں۔ دیواریں نہایت دیدہ زیب خط میں لکھی گئی آیاتِ قرآنی سے مزین ہیں۔ ستون ایسے انداز میں تعمیر کیے گئے کہ کہیں سے بھی ان پر نگاہ ڈالیں ایک ترتیب و تنظیم نظر آتی ہے۔ بہت لمبے چوڑے اور قد آور دروازے اور نہایت دیدہ زیب محرابیں بنائی گئی ہیں۔ اس مسجد کو دیکھتے ہی اقبال کی کیفیت بدل گئی تھی جس کا اظہار انھوں نے شیخ محمد اکرام کے نام اپنے ایک خط میں بھی کیا۔ اقبال کی نظم "مسجد قرطبہ" اسی کیفیت کا ایک اظہار ہے۔ ثقافت کا غیر مادی مطالعہ کیا جائے تو خطوطِ اقبال سے مسلم ثقافت کے بنیادی خدو خال واضح ہو جاتے ہیں۔ محض خطوط پر ہی موقوف نہیں اقبال کی پوری نظم و نثر میں تہذیبی نکات اور مباحث جگہ جگہ بکھرے پڑے ہیں۔ ان کا مضمون "قومی زندگی" اور ان کا "خطبہ الہ آباد' بھی ان کے ثقافتی نظریات سمجھنے کے لیے بہترین ماخذ ہے۔ اس کے علاوہ ان کی دیگر شعری و نثری تحریریں مثلاً اسرار و رموز، ضربِ کلیم اور دیگر کئی خطبات و مضامین سے ان کے ثقافت نظریا نمایاں ہوتے ہیں۔ اگرچہ اقبال کی متعدد تحریروں میں تہذیب و ثقافت کے رنگ بکھرے پڑے ہیں لیکن ان کی بعض تحریریں ایسی ہیں جو خالصتاً تہذیبی و ثقافتی عنوانات سے ہیں مثلاً "تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" میں شامل ان کا پانچواں خطبہ "مسلم ثقافت کی روح" اسی طرح مسلم معاشرہ، اسلام اور قادیانیت وغیرہ ایسی تحریریں ہیں جن میں اقبال کے ثقافت نظریات کھل کر سامنے آئے ہیں اور انھی نظریات کی مزید تصدیق و تائید مختلف مشاہیر کے نام لکھے گئے ان کے خطوط سے ہو جاتی ہے۔ اقبال کے نزدیک مسلم ثقافت اپنی ایک خاص پہچان رکھتی ہے جو کہ دیگر

ثقافتوں سے قطعی مختلف ہے۔ اقبال کے نزدیک مسلم ثقافت کا پہلا امتیاز یہ ہے کہ اس نے فطرت اور تاریخ کے ذرائع علم سے کام لیا اور استقرائی طرز، استدلال سے اس دنیا میں علوم و فنون کے وہ چراغ روشن کیے دنیا حیرت میں ڈوب گئی۔ جہاں تک مغربی ثقافت کا تعلق ہے اقبال اس کو مکمل طور پر رد نہیں کرتے۔ اقبال یورپ کی صنعتی ترقی اور ان کی بعض خصوصیات پسند کرتے ہیں مگر ان کی کھوکھلی معاشرت پر تنقید کرتے ہیں، ان کی سازشوں کو بے نقاب کرتے ہیں۔ وہ اپنے نوجوانوں سے توقع رکھتے ہیں کہ وہ مغرب کے علوم و فنون سے تو استفادہ کریں مگر ان کی اس ظاہری اور کھوکھلی چکا چوند سے متاثر نہ ہوں کہ محض جھوٹے نگوں کی صنع کاری ہے۔ وہ یورپ کی ثقافت کو اس کی دورنگی، اس کی جغرافیائی قومیت، اس کے سرمایہ دارانہ نظام، عورت کے جسم کی عریانی وارزانی اور مادہ پرستانہ رجحان کی وجہ سے ناپسند کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ اگر اقبال کے خطوط میں ان کے ثقافتی نظریات دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کا مطمع نظر ہی دینِ محمدی کی اشاعت اور مسلمانوں کا بہترین مستقبل اور اسلام کی سربلندی ہے۔

معاشرتی انتشار اور افتراق کے براہ راست اثرات اجتماعی ومعاشرتی زندگی پر پڑتے ہیں اور یہی اثرات انسانی شخصیات کی تعمیر اور تشکیل میں اہم کردار ادا کرتے ہیں ۔انسانی زندگی پر سماج کے بہت سارے اثرات چاہتے اور نہ چاہتے ہوئے مرتب ہوتے رہتے ہیں ۔سماجی زندگی کے اثرات اس وقت سمجھے جاسکتے ہیں جب سماج سے متعلق شناسائی ہو۔ لفظ سماج سنسکرت کے دو الفاظ "سم "اور " آج"کا مجموعہ ہے "سم "کے معنی اکٹھا اور " آج" کے معنی رہنا یا ایک ساتھ رہنا ہے۔ سماج یا معاشرے ایسے لوگوں کے گروہ کو کہا جاتا ہے جو بنیادی ضروریات اور زندگی کے لازمی لوازمات کے لیے ایک دوسرے پر انحصار کرتے ہیں ،اور مشترک رہتے ہیں ۔ ان کے درمیان لین دین کا معاشرتی تعلق اور ربط موجود ہوتا ہے۔ لوگ اپنی ضروریات کے لیے اکٹھا رہنا پسند کرتے ہیں۔ معاشرہ یا سماج ریاست میں برتے جانے والے قاعدے قوانین اور حکومتوں کی تشکیل میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔ سماج میں ہمیشہ ارتقائی عمل جاری و ساری رہتا ہے۔ انسانی تاریخ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی انسانی زندگی میں صرف تین بنیادی ضرورتوں کی فکر لاحق ہوتی تھی ، کھانا، محفوظ رہائش اور ستر پوشی پھر جوں جوں انسان ترقی کے منازل طے کرنے لگا تو انسانی ہمدردی کے جذبے نے فروغ پانا شروع کیا اور اسی ہمدردی کے جذبے نے ہی انسانوں کو اکٹھا رہنے پر مجبور کیا

۔ارسطوانسان کو معاشرتی حیوان کا درجہ دیتا ہے یعنی انسان مل جل کر رہنے کو پسند کرتا ہے یوں مل جل کر رہنے سے انسانی شخصیت کی تعمیر ہوتی ہے وہ اپنے سماج سے تعلیم اور تربیت حاصل کرتا ہے یہی سماج شخصیت کی عادات وخصائل کا ذمہ دار بھی ہوتا ہے۔

قوموں کی شناخت ہمیشہ مجموعی کردار اور اخلاقیات سے ہوتی ہے۔ اچھے انسان کے لیے سماج و معاشرے کا اچھا ہونا بہت ضروری ہے۔ سماج میں جو خصائل موجود ہوں گے وہی انسانوں کی شخصیت کا حصہ بنتے چلے جائیں گے۔ اسی طرح معاشرے اور سماج میں تخلیق پانے والا ادب بھی سماجی رنگ میں رنگا ہوا ہوتا ہے۔ ادب کا سماج کے ساتھ اور تاریخ کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔ ادب کے نقادوں نے کبھی تو تاریخ کو ادب کا زائیدہ کہا، کبھی ادب کو تاریخ کا سر تاج بنانے کی کوشش کی گئی بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ ادب اور تاریخ لازم و ملزوم ہے اور کوئی بھی ادب سماج سے باہر رہ کر نہیں پرکھا جا سکتا۔ کوئی بھی بہترین ادب سماج کے بغیر تشکیل نہیں دیا جا سکتا۔ سماج کی مٹی کی خوشبو اسے اپنے کردار کی تشکیل جو کہ اسی سماج میں ہوئی ہوتی ہے ماورا نہیں ہونے دیتی۔ اس کی تحریروں میں سماج و معاشرہ، تعلیم و تربیت اس کی ذاتی ڈکشن، رسوم و رواجات غرض کہ تمام سماجی رنگ جھلکتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں ۔ وہ چاہ کر بھی اپنے آپ کو سماج کی زنجیروں سے آزادی نہیں دلوا سکتا اور یہی بات ماننے والی بھی ہے کہ ایک مصنف اپنے عہد کی تاریخ رقم کر رہا ہوتا ہے۔ اگر ادیب تاریخ رقم کر رہا ہے تو پھر تاریخ ادب سے الگ کیسے ہو سکتی ہے ؟ سماج کا تعلق انسان کے ماحول سے ہے اور اسی ماحول سے انسان خیالات کشید کرنے کے بعد اس میں داخلیت کی خوشبو شامل کر کے ادب کے گلدستے میں سجا دیتا ہے۔ سماج میں رہتے ہوئے انسان میں سماجی شعور جنم لیتا ہے۔ سماجی شعور کیسے جنم لیتا ہے ؟ اس کو سمجھنا ضروری ہے سماجی شعور سے مراد ہے کہ اس بات کا ادراک ہو جائے اور سمجھ بوجھ ہو جائے کہ انسان ہونے کے ناطے ہمارا مقام کیا ہے اور من حیث القوم ہم نے کیا ترقی کی ہے ؟ اور ہمیں کیا ترقی کرنی چاہیے تھی ؟ سماجی شعور سے مراد سماجی بیداری بھی ہو سکتی ہے جو مختلف گروہوں میں تشکیل پا جاتی ہے انسانی کردار کی تشکیل میں سماج اہم کردار ادا کرتا ہے۔ اسی سماج میں پرورش پاتے ہوئے مفکر پاکستان علامہ محمد اقبال نے اپنے سماجی شعور کو پروان چڑھایا اور اس قدر پختگی حاصل کر لی کہ 1903ء میں انہوں نے ہندوستان اور خاص طور پر مسلمانوں کے معاشرتی مسائل کو اُجاگر کیا۔ سماج میں رہتے ہوئے سماجی شعور حاصل کرنے کے بعد ہی مصنف اس

قابل ہوتا ہے کہ وہ سماج میں موجود ظاہری اور باطنی خرابیوں اور خامیوں کو پہچان کر منظر عام پر لائے۔ تاریخیت کے ماننے والے بھی یہی کہتے ہیں کہ کسی بھی فن پارے کو سماج سے الگ کر کے نہیں پرکھا جا سکتا۔ سماجی تربیت میں سب سے اہم عنصر عقیدہ ہے۔ اگر اقبال کے مذہبی عقیدے پر غور کیا جائے تو اقبال کی تعلیم و تربیت ایک مذہبی گھرانے میں ہوئی ۔ اقبال کی شخصیت میں وہ تمام خوبیاں بدرجہ اتم موجود تھیں جو ایک اچھے مسلمان میں ہونی چاہیں۔ اقبال اسلامی اصولوں کو جدید سائنسی بنیادوں پر پرکھنے کے بعد دنیا کے سامنے جدید اسلام کی شکل میں متعارف کرانا چاہتے تھے۔ ان کی خواہش تھی کہ وہ ایک کتاب لکھیں جس کا عنوان ہو گا "Islam as I understand" مگر ان کی یہ تمنا پایہ تکمیل تک نہ پہنچ سکی۔ اقبال کا مؤقف تھا کہ اسلامی ریاست کے قیام سے پہلے نوجوانانِ مسلم کی اسلامی تربیت اور ان میں اسلام کی صحیح روح بیدار کرنا بہت ضروری ہے۔ خطوط اقبال کے سماجی مطالعے کے دوران ہندوستان میں بسنے والے سماج کو بھی پرکھا گیا ۔ ہندو معاشرت مسلم معاشرت اور انگریز معاشرت یہ تین بڑے معاشرتی نظام اس وقت برصغیر میں موجود تھے ہندو اپنے مذہب اور اپنے رسوم و رواجات کے مطابق زندگی بسر کر رہے تھے۔ انگریزوں کی حکومت قائم ہونے کے بعد انگریزی تہذیب بھی برصغیر میں پھیلنے لگی انگریزی تہذیب کو عمدہ قرار دے کر پیش کیا جانے لگا۔ ہندوستانی تہذیب، سماج، رسوم و رواجات کو جہالت کی پروردہ قرار دے کر ترک کیا جانے لگا۔ اسے متروک کیے جانے لگا، گھٹیا اور برا سمجھا جانے لگا حتی کہ بڑے بڑے پڑھے لکھے افراد بھی انگریزی تہذیب سے متاثر ہونے لگے اقبال نے جب یہ دیکھا تو وہ انگریزی تہذیب کے کھوکھلے پن کو منظر عام پر لائے۔ اپنے خطوط کے ذریعے سے اپنے اکابرین کو اس تہذیب کے کھوکھلے پن سے آگاہ کرتے رہے۔ خطوط کے سماجی مطالعے سے مسائل کے حل سامنے آئے عہد حاضر کے مسائل کے حل کے لیے بھی اسلام کی روح سے ہم آہنگ کرنے کی ضرورت ابھی بھی باقی ہے۔

نتائج

اقبال کے خطوط کا تاریخیت کے تناظر میں جائزہ لینے سے معلوم ہوا ہے کہ اقبال کی شاعری کی طرح اقبال کی فکر کے بہت سے بنیادی مباحث ان کے خطوط میں بھی موجود ہیں۔ اقبال کی سیاسی بصیرت، سماج کے متعلق ان کا رویہ اور ثقافت سے متعلق ان کے نظریات کو سمجھنے کے لیے ان کے خطوط بہترین ماخذ ہیں۔ اقبال کی سوانح عمری تو خطوط

کے بغیر مکمل ہو ہی نہیں سکتی۔ یہ تحقیق اس نتیجے پر بھی پہنچی ہے کہ جدید دور کے مسائل سے نبرد آزما ہونے کے لیے اگر فکر اقبال کا سہارا لیا جائے تو کامیابی یقینی ہے۔ فکرِ اقبال کا گہرائی سے مطالعہ کیا گیا جس سے چند رہنما اصول سامنے آئے جو قوم کو کامیاب اور ترقی یافتہ بنانے کے لیے معاون ثابت ہو سکتے ہیں ۔ موجودہ عہد کے مسائل جیسا کہ دہشت گردی ،خشک سالی ،قحط، اقرباء پروری ،لسانی و گروہی تعصبات ،مذہبی و سیاسی، معاشی و معاشرتی ،فرقہ واریت، خود غرضی ،حسد اور بغض و غیرہ کا حل اقبال نے اپنے خطوط میں جابجا پیش کیا ہے۔ ان کے مطابق ان تمام برائیوں کا خاتمہ اسلامی معاشی نظام کے نفاذ میں موجود ہے ۔ خطوط اقبال کے مطالعے سے اقبال کا فلسفہ زیادہ واضح ہو کر سامنے آتا ہے۔ جب وہ شاعری میں مسلم امہ کے اتحاد کی بات کرتے ہیں تو خطوط میں اسی اتحاد کو قائم کرنے کی تجاویز بھی دیتے ہیں۔ انھی تجاویز کو عملی جامہ پہنا کر عالمی اتحاد قائم کیا جا سکتا ہے۔ یہ تحقیق اس نتیجے پر بھی پہنچی ہے کہ اقبال کے خطوط کے تمام مجموعے تحقیق کے جدید اُصولوں کے مطابق از سرِ نو مرتب کرنے کی ضرورت ہے۔

سفارشات

دورانِ تحقیق کچھ نکات سامنے آئے ہیں جن کی بنا پر چند سفارشات حسب ذیل ہیں۔

- خطوط میں دی گئی اقبال کی تجویز پر عمل کرتے ہوئے ایک مسلم نیشنل فنڈ کا قیام عمل میں لایا جائے تا کہ بوقتِ ضرورت مسلم اقوام کی مدد ہو سکے۔
- علامہ اقبال کے دیگر خطوط کو بھی تاریخیت کے تناظر میں پرکھنا بہت ضروری ہے۔ ایم فل سطح کے طلبا کو اس کام کی ذمہ داری سونپی جا سکتی ہے۔
- دورانِ مطالعہ یہ بات عیاں ہوئی ہے کہ کتاب کو پھر سے توجہ کے ساتھ مرتب کرنے کی ضرورت ہے۔ اس کتاب میں شامل مشاہیر کو حروفِ تہجی کے اعتبار سے ترتیب دیا جائے یا پھر زمانی ترتیب کا خیال رکھا جائے۔
- ایسے خطوط جو انگریزی زبان میں ہیں اور جن کا فقط اُردو ترجمہ دیا گیا ہے ان خطوط کا اصل انگریزی متن بھی شامل ہونا چاہیے۔
- خطوط کی بہتر تفہیم کے لیے مکتوب الیہم کا مختصر تعارف بھی شامل ہونا چاہیے۔

- املااور متن کی اغلاط سے پاک نسخہ شائع ہونا چاہیے۔
- اقبال کے خطوط کو موضوع وار بھی ترتیب دیا جاسکتا ہے۔

Bibliography

کتابیات

بنیادی مآخذ

1. شیخ عطاء اللہ (مرتب) "اقبال نامہ" ِ (جلد اول) بک کارنر بک سٹریٹ، جہلم ۲۰۱۶ ء
2. شیخ عطاء اللہ (مرتب) "اقبال نامہ" ِ (جلد دوم) بک کارنر بک سٹریٹ، جہلم ۲۰۱۶ ء

ثانوی مآخذ

3. ابو اللیث صدیقی، ڈاکٹر، "ملفوظاتِ اقبال" اقبال اکادمی، لاہور ۱۹۷۷ء
4. ابوریحان البیرونی "ہندو دھرم ہزار برس پہلے" خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ 1993ء
5. ابنِ خلدون "مقدمہ تاریخ" مترجم، مولانا راغب رحمانی، نفیس اکیڈمی اُردو بازار، کراچی 2001ء
6. احمد سعید، پروفیسر، "اقبال اور قائد اعظم" اقبال اکادمی، لاہور ۱۹۸۹ء
7. اختر عادل، ڈاکٹر "زبان اور ثقافت" عمران پبلشرز، لاہور 1985ء
8. اسلم انصاری، ڈاکٹر "اقبال عہد ساز شاعر اور مفکر" اقبال اکادمی پاکستان، لاہور 2018ء
9. اسلم سراج الدین "تنقید اور تاریخیت" مثال پبلشرز، فیصل آباد، 2013ء
10. اشرف کمال، ڈاکٹر "تنقیدی تھیوری اور اصطلاحات" مثال پبلشرز، فیصل آباد 2016ء
11. اشفاق سلیم مرزا "مقالاتِ تاریخ و فلسفہ" فکشن ہاؤس، لاہور، 2017ء
12. اعجاز احمد، ڈاکٹر "ہمارا کلچر" العزیز پبلیشرز، نیو دہلی، 1974ء
13. افضل بٹ، محمد، ڈاکٹر "اردو ناول میں سماجی شعور، پورب اکادمی، اسلام آباد، 2015ء

14. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر "ارمغانِ حجاز" شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور 1972ء

15. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر "بالِ جبریل" شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور 1972ء

16. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر "بانگِ درا" شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، 1972ء

17. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر "تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلام" انجمن ترقی اُردو، دہلی 1992ء

18. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر "شذراتِ فکرِ اقبال" مرتبہ، افتخار احمد صدیقی، مجلس ترقی ادب، لاہور 1973ء

19. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر "ضربِ کلیم" سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، 1972ء

20. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر "علم الاقتصاد" اقبال اکادمی، کراچی 1961ء

21. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر "کلیاتِ اقبال اُردو" اقبال اکیڈمی اُردو، لاہور 1989ء

22. اقبال، علامہ محمد، ڈاکٹر "مقالاتِ اقبال" مرتبہ، سیّد عبد الواحد معینی، شیخ محمد اشرف، لاہور 1963ء

23. انجم الطاف، ڈاکٹر، نئی تاریخیت، مشمولہ "نو تاریخیت منتخب اُردو مقالات" مرتبہ، نسیم عباس احمر، مثال پبلشرز، فیصل آباد، 2018ء

24. ایس ایم منہاج الدین، ڈاکٹر، "افکار و تصوراتِ اقبال" کاروانِ ادب، ملتان ۱۹۸۵ء

25. ایم خالد فیاض، پوراکلچر، مشمولہ "جدید نثر کے فکری اور تخلیقی رجحانات" مرتبہ، شوکت نویم قادری اور سید عامر سہیل، بیکن بکس، ملتان، 2002ء

26. بشیر احمد ڈار، "انوارِ اقبال" اقبال اکادمی، لاہور ۱۹۷۷ء

27. تحسین فراقی "اقبال چند نئے مباحث" (لاہور: اقبال اکادمی 1997ء)

28. جاوید اقبال، جسٹس، "زندہ رود"، جلد اول و دوم شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور ۱۹۸۴ء

29. جمیل جالبی، ڈاکٹر "پاکستانی کلچر" نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد 2008ء

30. جہانگیر عالم، "اقبال کے خطوط جناح کے نام" یونیورسل بکس، لاہور ۱۹۸۸ء

31. حسن ریاض، "پاکستان ناگزیر تھا" کراچی یونیورسٹی، کراچی ۱۹۷۰ء

32. حق نواز، پروفیسر، "اقبال ایوان اسمبلی میں" یونیورسل بکس اردو بازار، لاہور ۱۹۸۸ء

33. حمزہ فاروقی، "سفر نامہ اقبال" اقبال اکادمی، لاہور ۱۹۹۸ء

34. حمید رضا صدیقی، اجمل صدیقی "اقبال اور جدوجہدِ آزادی" کاروانِ ادب، ملتان، ۱۹۸۶ء

35. حنیف شاہد، "مفکر پاکستان" سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۲ء

36. خالد احمد 'زبان وثقافت" احسان پرنٹرز، لاہور، 1976ء

37. خالد نظیر صوفی، "اقبال درونِ خانہ "بزم اقبال، لاہور، ۱۹۷۱ء

38. خلیفہ عبد الحکیم، "فکر اقبال" بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۲ء

39. خلیل الرب، پروفیسر "تاریخ کا مطالعہ کیسے کیا جائے" دار الشعور، لاہورِ 2018ء

40. راشد حمید "اقبال کا تصورِ تاریخ" اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ر2018ء

41. رب نواز، پروفیسر "اسلامی کلچر "حجاز پبلی کیشنز، لاہور، 2022ء

42. رحیم بخش شاہین، ڈاکٹر، "اوراقِ گم گشتہ "اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۷۹ء

43. رشید محمود، راجہ، "اقبال، قائد اعظم اور پاکستان "نذیر سنز پبلشرز، لاہور، ۱۹۸۷ء

44. رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، "خطوطِ اقبال "مکتبہ خیابانِ ادب، لاہور، ۱۹۷۶ء

45. رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر "اقبال کی طویل نظمیں "سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، 2014ء

46. رئیس احمد جعفری، "اقبال اور سیاستِ ملّی "اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۸۱ء

47. ریاض ہمدانی، ڈاکٹر "اُردو ناول کا نو آبادیاتی مطالعہ "فکشن ہاؤس، لاہور، 2018ء

48. زین العابدین "ہندوستان میں برطانوی حکومت" مکتبہ جامعہ، نئی دہلی ، ۱۹۳۹ء

49. ساجدہ زیدی "انسانی شخصیت کے اسرار اور رموز" قومی کونسل برائے فروغِ اردو زبان، نئی دہلی ، 1999ء

50. سبط حسن "تہذیب کا ارتقا" مکتبہ دانیال، کراچی، 1991ء

51. سجاد باقر رضوی، ڈاکٹر "مغرب کے تنقیدی اُصول" طبع ششم، مقدرہ قومی زبان، اسلام آباد 2008ء

52. سعید راشد علیگ، پروفیسر، "تذکرہ اقبال" بک کارنر، جہلم ۲۰۱۳ء

53. سعید راشد، پروفیسر، "مکالمات اقبال" بک کارنر بک سٹریٹ، جہلم، ۲۰۱۳ء

54. سہیل احمد خان، ڈاکٹر، محمد سلیم الرحمان "منتخب ادبی اصطلاحات" شعبہ اُردو گورنمنت کالج یونیورسٹی، لاہور، 2005ء

55. سید ابو الحسن علی ندوی "روائع اقبال" مترجم، مولوی شمس تبریز خاں، بعنوان، "نقوشِ اقبال" مجلسِ نشریاتِ اسلام، کراچی 1988ء)

56. سید عبداللہ، ڈاکٹر "کلچر کا مسئلہ" سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، 2001ء

57. سیّد وحید الدین "فلسفۂ اقبال" ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، نئی دہلی 1987ء

58. شیخ محمد رفیق، پروفیسر، "تحریک و تاریخ پاکستان" حیدری پریس، لاہور، ۱۹۹۰ء

59. شہزاد احمد "اسلامی فکر کی نئی تشکیل" مکتبۂ خلیل، لاہور 2022ء

60. شیر احمد گوریجہ، ڈاکٹر، "اُردو میں تاریخی ناول" علم و عرفان پبلشرز، لاہور، 2012ء

61. صدیق قریشی، "اقبال ایک سیاست دان" مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور، ۱۹۸۵ء

62. صفدر محمود، ڈاکٹر، "پاکستان تاریخ و سیاست" (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۸۵ء)

63. عاشق حسین بٹالوی، "اقبال کے آخری دو سال" (لاہور: اقبال اکادمی، ۱۹۷۸ء)

64. عبداللہ شاہ ہاشمی "مکاتیبِ اقبال بنام خان نیاز الدین خان" اقبال اکادمی، لاہور، 2006ء

65. عبداللہ قریشی، "حیات اقبال کی گم شدہ کڑیاں" بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۲ء

66. عبدالحمید، ڈاکٹر، "اقبال بحیثیت مفکر پاکستان" اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۸۸ء

67. عبدالسلام خورشید، ڈاکٹر، "سرگزشتِ اقبال" اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۷۷ء

68. عبدالسلام ندوی "اقبالِ کامل" دار المصنفین، شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ، انڈیا 2016ء

69. عبدالقیوم "تاریخ نسخ" مطبع عالیہ ٹمپل روڈ، لاہور، 1967ء

70. عبدالمجید سالک،"ذکرِ اقبال"بزم اقبال،لاہور،۱۹۸۳ء

71. غلام حسین ذوالفقار،"اقبال کا ذہنی ارتقاء"مجلس ترقی ادب،لاہور،۱۹۷۸ء

72. غلام علی حداد عادل، ڈاکٹر "تمدن برہنگی اور برہنگئی تمدن" مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، 2008ء

73. فتح محمد ملک "کھوئے ہوؤں کی جستجو"نیشنل بک فاؤنڈیشن،اسلام آباد،2013ء

74. فرمان فتح پوری،ڈاکٹر،"اقبال سب کے لیے"اردو اکیڈمی سندھ، کراچی،۱۹۷۸ء

75. فقیر سید وحید الدین،"روزگارِ فقیر"،حصہ اول ودوم مکتبہ تعمیر انسانیت،لاہور،۱۹۸۷ء

76. قاضی جاوید "برصغیر میں مسلم فکر کا ارتقاء"پاکستان ٹائمز پریس،لاہور، ۱۹۷۷

77. گیان چند،"تحقیق کا فن"علم وعرفان پبلشرز،لاہور2014ء

78. مبارک علی،ڈاکٹر"برصغیر میں تاریخ نویسی کے رجحانات"تاریخ پبلی کیشنز،لاہور2017ء

79. مبارک علی،ڈاکٹر "تاریخ اور تحقیق"فکشن ہاؤس، لاہور،۲۰۰۵ء

80. مبارک علی،ڈاکٹر"تاریخ اور سیاست"فکشن ہاؤس،لاہور2000ء

81. مبارک علی،"جدید تاریخ"تاریخ پبلی کیشنز،لاہور2001ء

82. محمد احمد خان،"اقبال کا سیاسی کارنامہ"اقبال اکادمی،لاہور،۱۹۷۷ء

83. محمد رفیق افضل"گفتار اقبال"ادارہ تحقیقات پاکستان دانشگاہ پنجاب،لاہور،1977ء

84. محمد سلیم، پروفیسر"تاریخ خط وخطاطین"مرتبہ سیّد عزیزالرحمان زوار اکیڈمی پبلی کیشنز، کراچی 2001ء

85. محمد سلیم اختر،ڈاکٹر"اقبال کی سیاسی زندگی"سنگِ میل پبلی کیشنز،لاہور،2003ء

86. محمد سلیم اختر،ڈاکٹر،"اقبال شناسی کے زاویے"بزمِ اقبال،لاہور،1985ء

87. مسعود عالم"ہندوستان میں ذات پات اور مسلمان"،القاضی پرنٹرز، نئی دہلی ، ۲۰۰۷ء

88. مظفر حسین برنی،سید،"کلیات مکاتیبِ اقبال"اردو اکادمی، دہلی 1993ء

89. معین الدین عقیل "جہات جہدِ آزادی "زاہد شریہ پرنٹرز، لاہور، ۱۹۹۸ء

90. مولانا مودودی، "اسلام میں قانون سازی کا دائرہ عمل اور اس میں اجتہاد کا مقام" اسلامک پبلی کیشنز، کراچی ۱۹۹۲ء

91. ناصر عباس نیّر، ڈاکٹر "لسانیات اور تنقید" پورب اکیڈمی، اسلام آباد2014ء

92. نذیر نیازی، سید، "اقبال کے حضور" اقبال اکادمی، کراچی، ۱۹۷۱ء

93. نذیر نیازی، سید، "دانائے راز" اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۸۸ء

94. نذیر نیازی، سید، "مکتوباتِ اقبال" اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۷۷ء

95. نسیم عباس احمر "نو تاریخیت" مثال پبلشرز، فیصل آباد، 2018ء

96. نور محمد قادری، سید، "اقبال کا آخری معرکہ "ضیاء القرآن پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۸۷ء

97. وحید قریشی، ڈاکٹر، (مرتب) منتخب مقالات: اقبال ریویو، اقبال اکیڈمی پاکستان، لاہور، 1983ء

98. وزیر آغا، ڈاکٹر "کلچر کے روحانی عناصر" مجلس ترقی ادب، لاہور، 2009ء

99. وہاب اشرفی، "مابعد جدیدیت مضمرات و ممکنات" ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، کراچی 2007ء

100. یوسف حسین "رُوحِ اقبال" مکتبہ تعمیرِ انسانیت، لاہور، 2010ء

انگریزی کتب

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, The Philosophy of History, Cambrige University Press

Joseph, Brain, Janda, Richard eds (2008) The handbook of Historical Linguistics. Black Well Publishing

Encyclopedia of philosophy, Vol. 3 and 4, New York, Macmillan 197

رسائل وجرائد:

- "ادبیات"(سہ ماہی)، اسلام آباد،
- "ثبات" شعبہ اردو، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد
- "جریدہ(۴۲)"، جامعہ کراچی
- "دریافت"(ششماہی) نمل، اسلام آباد
- زرنگار"(شش ماہی)، فیصل آباد
- ستلج"(روزنامہ)، بہاول پور
- صادق الاخبار"(ہفتہ وار گزٹ)، بہاول پور،
- قومی زبان(ماہ نامہ) انجمن ترقی اُردو، کراچی
- "ماخذ" تحقیقی مجلہ، جون، 2021ء
- ماہِ نو"(ماہ نامہ)، لاہور، بیادِ فیض
- نقوش"(سہ ماہی)، لاہور

مقالہ جات

- حسیب الرحمان، "اقبال کی فکر کا نو آبادیاتی مطالعہ" مقالہ برائے ایم فل اقبالیات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد2020ء
- عبد اللہ شاہ، "مکاتیبِ اقبال بنام خان نیاز الدین خان، حواشی و تعلیقات" مقالہ برائے ایم فل اقبالیات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد، 1993ء
- فاروق عزیز، "اقبال کے معاشی افکار" مقالہ برائے ایم فل اقبلایات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد1996ء
- محمد سعید "اقبال کے سیاسی خطوط، ترتیب، حواشی و تعلیقات" تحقیقی مقالہ برائے ایم فل اقبالیات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

- محمد سفیان "علامہ اقبال کے تین سو منتخب مکاتیب" مقالہ برائے پی ایچ۔ڈی اقبالیات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام اباد2006ء

لغات

- "اُردو دائرہ معارفِ اسلامیہ "، جلد نمبر ۰۲، دانش گاہ پنجاب، لاہور، 1991ء
- "اُردو لغت (تاریخی اُصول پر)"، جلد اوّل، ترقیِ اُردو بورڈ، کراچی، 1977ء
- "اُردو لغت (تاریخی اُصول پر)"، جلد دوم، ترقیِ اُردو بورڈ، کراچی، 1979ء
- "اُردو لغت (تاریخی اُصول پر)"، جلد سوم، ترقیِ اُردو بورڈ، کراچی، 1981ء
- "اُردو لغت (تاریخی اُصول پر)"، جلد چہارم، ترقیِ اُردو بورڈ، کراچی، 1982ء
- "فرہنگِ آصفیہ "، سیّد احمد دہلوی، جلد دوم، مکتبہ حسن سہیل لمیٹڈ، لاہور، 1908ء

استفسارات:

- ارشد محمود ناشاد، ڈاکٹر، بسلسلہ ، اقبال کی شاعری کے محرکات
- شفیق احمد، ڈاکٹر، پروفیسر، بسلسلہ اقبال کی شاعری کے فکری و فنی محاسن
- عبد العزیز ساحر، ڈاکٹر، پروفیسر، بسلسلہ، فکرِ اقبال اور عہدِ حاضر
- قاضی عابد، ڈاکٹر، بسلسلہ، تاریخیت کی تفہیم
- نجیب جمال، ڈاکٹر، پروفیسر، بسلسلہ، اقبال کی شاعری کے فکری و فنی محاسن
- یوسف خشک، ڈاکٹر، پروفیسر۔ چیئرمین اکادمی ادبیات، بسلسلہ، ادب اور جدید تھیوری