اقبال شناسی کی روایت میں
ڈاکٹر محمد رفیع الدین کا مقام

[یہ تحقیقی مقالہ شعبۂ اردو میں
ڈاکٹر آف فلاسفی کی ڈگری کے حصول کے لیے پیش کیا گیا]

مقالہ نگار:
محمد شفیق عجمی

نگرانِ کار:
ڈاکٹر سہیل احمد خان

شعبہ اُردو

جی۔سی۔یونیورسٹی، لاہور

اقبال شناسی کی روایت میں

ڈاکٹر محمد رفیع الدین کا مقام

محمد شفیق عجمی

رجسٹریشن نمبر :

0 5 [redacted] Ph.D [redacted] G C U [redacted] U R D U - 0 3

شعبہ اُردو

جی۔سی۔یونیورسٹی، لاہور

بتوسط

تصدیق برائے تکمیل مقالہ

تصدیق کی جاتی ہے کہ زیرِ نظر مقالہ بعنوان

''اقبال شناسی کی روایت میں ڈاکٹر محمد رفیع الدین کا مقام''

محمد شفیق عجمی [رجسٹریشن نمبر 05-PH.D-GCU-URDU-03] نے پی ایچ۔ڈی کی سند کے حصول لیے میری نگرانی میں مکمل کیا۔

نگران کار : تاریخ....................

ڈاکٹر سہیل احمد خان

صدرِ شعبہ اُردو، جی۔سی۔ یونیورسٹی، لاہور

بتوسط

کنٹرولر امتحانات ڈاکٹر سہیل احمد خان

جی۔سی۔ یونیورسٹی، لاہور صدر شعبہ اردو، جی سی یونیورسٹی، لاہور

اقرارنامہ

میں، محمد شفیق عجمی(رجسٹریشن نمبر 05-PH.D-GCU-URDU-03)اس بات کا اقرار کرتا ہوں کہ مقالہ میں پیش کیا جانے والا مواد بعنوان

''اقبال شناسی کی روایت میں ڈاکٹر محمد رفیع الدین کا مقام''

میری ذاتی کاوش ہے اور یہ کام پاکستان یا پاکستان سے باہر کسی بھی تحقیقی یا تعلیمی ادارے کی طرف سے شائع، طبع یا پیش نہیں کیا گیا۔

دستخط مقالہ نگار

(محمد شفیق عجمی)

ایسوسی ایٹ پروفیسر،

شعبۂ اُردو، جی۔سی۔ یونیورسٹی، لاہور

بسم الله الرحمن الرحيم

انتساب

ماں کے نام جس نے بستہ قاعدہ دے کر مجھے سکول کی طرف روانہ کیا

اور

بابا جنھوں نے ہمیشہ اس رستے پر چلتے رہنے کی تلقین کی!

مشرق و مغرب کے وہ تمام اقبال اسکالرز

اس کاوش کے محرک ہیں

جنھوں نے اقبال شناسی کی روایت کو

نئی رفعتوں سے آشنا کیا!

ترتیب

	مقدمہ		۱ تا ۷
باب اول:	ڈاکٹر محمد رفیع الدین ______ حیات، شخصیت، تصانیف		۸ تا ۷۰
باب دوم:	اقبال شناسی کی روایت ______ ایک اجمالی جائزہ		۷۱ تا ۲۰۵
باب سوم:	فلسفۂ خودی ______ "حکمتِ اقبال" کے تناظر میں		۲۰۶ تا ۳۸۶
باب چہارم:	اقبال اور رفیع الدین ______ علوم کی اسلامی تشکیل کا مسئلہ		۳۸۷ تا ۴۵۷
باب پنجم:	ڈاکٹر محمد رفیع الدین ______ مقام و مرتبہ		۴۵۸ تا ۴۸۳
	ضمیمہ جات		۴۸۴ تا ۴۹۳
	کتابیات		۴۹۴ تا ۵۱۸

تفصیلات

باب اول : ڈاکٹر محمد رفیع الدین _____ حیات، شخصیت، تصانیف

خاندانی پس منظر، شجرہ نسب، پیدائش۔ نام۔ تعلیم۔ ملازمت اور علمی مشاغل، اقبال بنام رفیع الدین۔ ڈیپارٹمنٹ آف اسلامک ری کنسٹرکشن میں علامہ محمد اسد کے ساتھ، ادارہ ثقافت اسلامیہ میں خلیفہ عبدالحکیم کے ساتھ، اقبال اکادمی پاکستان کے پہلے ڈائریکٹر کے طور پر تقرر، انٹرنیشنل اسلامک کلوکیم میں شرکت کا اعزاز، اقبال چیئر کے قیام کی تجویز، ریٹائرمنٹ، آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس کا قیام، ازدواجی زندگی، اولاد، ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی حادثاتی موت، وفات پر تاثرات، سیرت و کردار، ڈاکٹر محمد رفیع الدین میموریل لیکچرز کا اجراء ۔

تصانیف و تالیفات :

- Ideology of the Future
- پاکستان کا مستقبل
- قرآن اور علم جدید
- روح اسلام
- Manisfesto of Islam
- First Principles of Education
- حکمت اقبال

A Specimen-Text.Book of Physics for Intermediat Classes

مقالات / خطبات

باب دوم: اقبال شناسی کی روایت _____ ایک اجمالی جائزہ

فصول :اول: اقبال شناسی کی روایت [ایک تعارف]، دوم: اہم مغربی ممالک میں اقبال شناسی ، سوم: سوویت یونین میں اقبالیاتی تحقیق ، چہارم: افکار اقبال مصر، ترکی، ایران اور دیگر ممالک میں ، پنجم: بھارت میں اقبال شناسی ، ششم: پاکستان میں اقبال شناسی

باب سوم : **فلسفۂ خودی ــــــ ''حکمت اقبال'' کے تناظر میں**

تصور خودی، مشرق و مغرب میں، غزالی، ابن رشد، ابن سینا، رومی، سقراط، افلاطون، ارسطو، ڈیکارٹ، فختے، نطشے، برگساں، ولیم جیمز، وغیرہم، حکمائے نفسیات، تصور خودی۔ تصانیف اقبال میں، ڈاکٹر محمد رفیع الدین کا تصور وحدت کائنات، اقبال کا نظام حکمت، خودی کی حقیقت، خودی اور تخلیق، خودی تاریخ اور رحمتہ اللعلمین، خودی ذکر، اخلاق اور نشر توحید، خودی اور آرٹ، انقلاب خودی، خودی سیاست اور سوشلزم۔

باب چہارم: **اقبال اور رفیع الدین ــــــ علوم کی اسلامی تشکیل کا مسئلہ**

برطانوی تسلط کے دوران میں برصغیر میں تعلیمی مساعی، سرسید احمد خان، علامہ اقبال، آزادی کے بعد، ایک اہم مفکر تعلیم، ڈاکٹر رفیع الدین، مغربی حکمائے تعلیم، سر پرسی نن، جان ڈیوی اور سر جیمز راس پر رفیع الدین کے اعتراضات۔ ڈاکٹر رفیع الدین کا فلسفہ تعلیم، بے خدا سائنس کے خطرات، علوم جدید کی اسلامی تشکیل کا مسئلہ، اقبال اور رفیع الدین کے علاوہ ڈاکٹر اسمعیل الراجی الفاروقی، محمد قطب، سید حسین نصر۔ ڈاکٹر ضیاء الدین سردار، علوم کی اسلامی تشکیل پر اعتراضات، ڈاکٹر پرویز ہود بھائی، ڈاکٹر عبدالسلام کے اور دیگر کے خیالات ۔

باب پنجم: **ڈاکٹر محمد رفیع الدین ــــــ مقام و مرتبہ**

اقبال شناسی کی عالمی روایت اور اس کے اہم نمائندے، تصور خودی کے اہم شارحین و ناقدین، ڈاکٹر عشرت حسن انور، ڈاکٹر آصف جاہ کاروانی، خلیفہ عبدالحکیم کے ساتھ رفیع الدین کا موازنہ، ڈاکٹر رفیع الدین کی تشریح خودی کے اہم نکات، جگن ناتھ آزاد، عبدالمغنی، این میری شمل کے ساتھ تقابل، ڈاکٹر برہان احمد فاروقی، پروفیسر یوسف سلیم چشتی، پروفیسر عثمان کے خیالات، عصری صورت حال، سوویت یونین کا انہدام، نئے میلینیم میں واحد سپر پاور کا ظہور، مغرب اور اسلام، تہذیبوں کا تصادم، تہذیبوں کے درمیان مکالمہ، اقبال اور رفیع الدین کے تصورات کی عصری معنویت، ڈاکٹر محمد رفیع الدین کا مقام۔

مقدمہ

تحقیق، حقائق کی دریافت کا ایک باضابطہ عمل ہے اور یہ تحقیقی عمل متعین موضوع کی اساس پر موجود مآخذ سے اخذ و اکتساب کرتے ہوئے نہ صرف نئے انکشافات کا ذریعہ بنتا ہے بلکہ موجود علمی سرمائے میں قابل قدر اضافہ بھی ثابت ہوتا ہے۔

بلاشبہ تحقیقی عمل میں انتخابِ موضوع کا مسئلہ بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ ممکن ہے کسی ذہنی سرگرمی کے دوران میں کوئی اچھوتا خیال یا علمی نکتہ کوندے کی طرح لپک کر فکری تنویر کا باعث بن جائے اور اس کی دین کے طور پر ایک نادر تحقیقی موضوع کی بنیاد بھی فراہم ہو جائے۔ تخلیقی عمل میں ایسے لمحوں کا نزول غیر معمولی عطا کا ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔ سائنسی مشاہدات میں بھی اس کی حقیقت کو تسلیم کیا جاتا ہے اور اس کا فیضان اختراع و ایجاد کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ لیکن عام طور پر تحقیق میں موضوع کا تعین طویل ریاضت کا نتیجہ ہوا کرتا ہے جو مسلسل غور و فکر کے بعد کسی حتمی صورت کو پہنچتا ہے اور بعض اوقات تو حتمی منظوری کے بعد بھی اس میں ترمیم و تغیر کا سلسلہ جاری رہتا ہے اور تب کہیں جا کر اس میں پختگی کی جھلک نمایاں ہونے لگتی ہے۔

لیکن کچھ سالوں سے درسگاہوں میں تحقیق کا چرچا کچھ زیادہ ہونے لگا ہے جس کی تہہ میں خالصتاً علمی جستجو سے زیادہ تقرر، ترقی اور مالی منفعت جیسے اسباب بھی یقیناً کارفرما ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تحقیق کو ترقی اور مالی مراعات سے مشروط کرنے کے نتیجے میں تحقیق کا شور زیادہ ہوا ہے، ڈگری ہولڈرز کی تعداد بھی بڑھی ہے لیکن تحقیق کے معیار پر سوال بھی اٹھائے گئے ہیں۔ پی ایچ۔ ڈی الاؤنس کی رقم کو بڑھانے یا فی الفور ختم کر دینے کی بحث بھی موجود رہی ہے لیکن میری نظر میں اس سے کہیں اہم مسئلہ یہ ہے کہ درس و تدریس سے وابستہ افراد کے لیے بالخصوص، تحقیق کو ان کی ملازمت کا بنیادی تقاضا سمجھتے ہوئے لازمی قرار دے دیا جانا چاہیے۔

آج اگر تحقیق پہ بہت زور دیا جا رہا ہے تو کیا اس سے یہ سمجھ لیا جائے کہ ہمارے فکر و نظر میں یکا یک کوئی انقلابی تبدیلی پیدا ہو گئی ہے کہ جس کے نتیجے میں ہم تقلید سے برگشتہ ہو کر تحقیق کی طرف مائل ہو گئے ہیں یا بدلتے ہوئے حالات میں ہمارے رویے اور مزاج تحقیق کے سانچے میں ڈھل گئے ہیں۔ کاش یہ مفروضے ایک ٹھوس حقیقت بن کر ہماری زندگیوں میں شامل

ہو گئے ہوتے لیکن سچ یہی ہے کہ تحقیق کی صورت حال بھی زندگی کی دیگر سرگرمیوں سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہے جس کا ثبوت یہ ہے کہ آج ایم۔فل اور پی ایچ۔ڈی کی سطح پر کام کرنے کے خواہشمند بیشتر اسکالرز اپنی ذہنی وفکری مناسبت کا خیال کیے بغیر موضوع تحقیق کے سوال کے ساتھ دردر پھرتے نظر آتے ہیں۔ ایم۔اے کی سطح پر یہ رویہ شاید نا مناسب محسوس نہ ہوتا ہو لیکن اعلیٰ سطح پر یہ اساتذہ اور سینئر محققین کی رہنمائی سے زیادہ اسکالر کی علمی وفکری دلچسپی اور وابستگی کا مظہر ہونا چاہیے۔ لہٰذا یہ اقدام نا مناسب نہیں ہوگا اگر پی ایچ۔ڈی کی سطح پر مجوزہ تحقیقی موضوع کے لیے یہ شرط عائد کردی جائے کہ اس سے متعلق کم از کم تین یا چار مضامین/مقالات مختلف اوقات میں اہم رسائل وجرائد میں شائع ہو چکے ہوں۔

راقم کے ایم۔فل کا تحقیقی موضوع بھی ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی اقبال شناسی تھا جسے اب پی ایچ۔ڈی کے تحقیقی مقالے کے لیے Extend کیا گیا ہے۔ بعض اساتذہ تحقیقی موضوع کی توسیع کے بارے میں اپنے تحفظات کا اظہار کرتے ہیں۔ ممکن ہے ان کے پیش نظر ایسے موضوعات رہے ہوں جو ایم۔فل کے لیے تو موزوں ہوں لیکن پی ایچ۔ڈی کی سطح کے Merit پر پورا نہ اترتے ہوں یا ان موضوعات میں کوئی وسعت یا اپج ایسی نظر نہ آتی ہو کہ ان کو Extend کیا جا سکتا ہو۔ ان وجوہات کے بغیر محض انفرادی سوچ یا رائے کو اصول کا درجہ نہیں دیا جا سکتا کیونکہ ہماری جامعات میں ایسی مثالیں بھی موجود ہیں کہ ایک ہی موضوع کو ایم۔اے، ایم۔فل اور پھر پی ایچ۔ڈی کے مقالے کے لیے Extend کیا گیا ہے۔

راقم نے کوئی دس سال پہلے اپنے ایم۔فل کی تکمیل کے بعد ایک اور موضوع پر Synopsis کی حتمی منظوری کے بعد جب باقاعدہ کام کا آغاز کیا اس موضوع سے متعلق مواد کی دستیابی اور مطالعاتی مرحلوں کے دوران میں موضوع کا افلاس واضح صورت میں محسوس کیا تو بالآخر تسلیم کرنا پڑا کہ موضوع کا انتخاب عجلت پسندی کا شکار ہوا اور اس کے کئی اہم پہلو نظروں سے اوجھل رہے کہ جن پر توجہ، یکسوئی اور غور وفکر کیا جانا چاہیے تھا۔ یہ انکشاف ایک شدید اضطراب کا باعث بنا۔ یہ بات عجیب بھی ہے اور دلچسپ بھی کہ آغاز میں جس تحقیقی المیے کی نشاندہی کی گئی ہے کہ آج ہمارے اسکالرز ذاتی محنت اور توجہ سے گریز کرتے ہوئے جگہ جگہ تحقیقی موضوع کو پوچھتے پھرتے ہیں جبکہ میرا مسئلہ اس کے برعکس یہ تھا کہ اپنے منظور شدہ تحقیقی موضوع سے جان چھڑانے کے لیے نڈھال ہوا جا رہا تھا۔

مسئلہ بعض اصحاب کے سامنے پیش کیا تو ان کی ماہرانہ آراء کے نتیجے میں مزید کئی مسائل پیدا ہوتے نظر آئے۔ ایک ماہر نے تو سرے سے اس کو مسئلہ تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہوئے دوٹوک انداز میں کہا کہ دو چار سو صفحات لکھ کر مقالہ جمع کروا دیجیے یہاں کس کے پاس اتنا وقت ہے کہ یہ دیکھے کہ مقالے میں کیا ہے۔ مجھے ایک دھچکا سا لگا۔ ایک نفسیاتی تجزیہ یہ بھی

کیا گیا کہ دراصل آپ کام کرنا ہی نہیں چاہتے، موضوع کا مسئلہ تو محض ایک بہانہ ہے اور پھر یہ موضوع بھی تو آپ ہی کا منتخب کردہ ہے۔ایک بار تو تحقیق سے تائب ہو جانے ہی میں عافیت نظر آئی۔

لیکن پھر ڈاکٹر نیر صمدانی کے ساتھ طویل بحث وتمحیص کے بعد یہ فیصلہ ہوا کہ پروفیسر طاہر فاروقی کی علمی و ادبی خدمات اپنی جگہ لائق تحسین ضرور ہیں لیکن ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایک عالم، اقبال شناس اور مفکر تعلیم کی حیثیت سے ایک منفرد اور ممتاز مقام کے حامل ہیں۔اعلیٰ علمی حلقوں میں ان کی خدمات کا سرسری طور پر اعتراف تو کیا گیا ہے لیکن ضرورت اس امر کی ہے کہ پی ایچ۔ڈی کی سطح پر ان کو موضوع تحقیق بنایا جائے۔

اس فیصلے کی روشنی میں اپنی کئی سال کی محنت پر خط تنسیخ پھیر کر ڈاکٹر صمدانی کی نگرانی میں از سر نو **Synopsis** پر محنت کا آغاز کیا جس کی تیاری اور حتمی منظوری تک ایک بار پھر سخت مراحل سے گزرنا پڑا۔لیکن یہاں اس امر کا اعتراف ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس دوران میں بعض ایسی تکنیکی پیچیدگیاں پیدا ہوئیں کہ جن سے نکلنا محال تھا اگر ڈاکٹر سہیل احمد خان، صدر شعبہ اُردو اور ڈین فیکلٹی آف آرٹس کی حیثیت سے اس مسئلے کو اپنے ہاتھ میں نہ لیتے۔انھوں نے اعلیٰ سطحی اجلاسوں میں نہایت مدلل اور موثر اسلوب میں اس مسئلے کو پیش کیا اور سرخرو ہوئے یقیناً اس پورے عمل میں ڈاکٹر خالد آفتاب، وائس چانسلر، جی۔سی یونیورسٹی کا مکمل تعاون بھی حاصل رہا۔ادارہ سازی اور علم دوستی ان کی دو صفات ایسی ہیں کہ جن کے فیض سے نہ صرف یہ دانشگاہ ترقی کے سفر پر تیزی سے گامزن ہے بلکہ اس کے طلبہ اور اسکالرز کو حصول علم کی راہ میں زیادہ سے زیادہ آسانیاں بھی مہیا ہو رہی ہیں۔

O

اکتوبر ۲۰۰۶ء میں ڈاکٹر صمدانی کی اچانک وفات کے بعد جبکہ کام سست روی کا شکار ہو چکا تھا، ڈاکٹر سہیل احمد خان ایک بار پھر آگے آئے اور مقالے کی نگرانی کی درخواست قبول کرتے ہوئے مکمل رہنمائی فراہم کی اور یوں یہ تحقیقی کام اپنی تکمیل کو پہنچ پایا ہے۔

آج کام کی تکمیل کے بعد وثوق کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ ایم۔فل کے موضوع کو پی ایچ۔ڈی کے لیے **Extend** تو کیا گیا لیکن اس توسیع کو محض مواد یا صفحات میں اضافہ نہیں کہا جا سکتا بلکہ موجودہ کام کو پیش نظر رکھیں تو واضح طور پر محسوس ہوتا ہے کہ جہاں اس کے مآخذ اور مصادر کا دائرہ وسیع ہوا ہے وہیں اس کے مباحث میں بھی جامعیت پیدا ہوئی ہے کلی طور پر بنیادی مآخذ پر انحصار کیا گیا ہے اور پہلے مقالے میں موجود اغلاط کی نشاندہی کرتے ہوئے ان کی اصلاح کی حتی الامکان کوشش کی گئی

ہے جس کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ ایم۔فل کی تکمیل کے بعد بھی متعلقہ موضوع پر مزید مطالعات کی طلب بڑھتی رہی۔ کئی نئے Sources سے بھی استفادہ کا موقع ملا اور اس طرح کتب اور مقالات کا ایک اچھا خاصا ذخیرہ تیار ہو گیا جس میں ڈاکٹر رفیع الدین کی بعض اہم تحریریں اور مقالات بھی دستیاب ہو کر شامل ہوئے لہٰذا اسی فیصد سے زائد مواد ذاتی دسترس میں آ گیا لیکن اس کے باوجود، جی سی یونیورسٹی لائبریری، پنجاب پبلک لائبریری، اقبال اکادمی پاکستان لائبریری کے علاوہ بعض احباب کے ذاتی ذخیروں سے بھی استفادہ کیا گیا جس کے لیے بالترتیب مکرمی عبدالوحید اور محمد نعیم، ظل حسنین علوی اور محمد اختر خصوصی شکریے کے مستحق ہیں۔

زیر نظر مقالہ بنیادی طور پر دو حصوں میں منقسم ہے۔ پہلا حصہ اقبال شناسی کی ایک صدی پر محیط روایت کا احاطہ کرتا ہے جو دنیا کے مختلف منطقوں میں پروان چڑھتی رہی ہے۔ برصغیر کی حدود کے باہر اس کے اہم مراکز مغرب میں، انگلستان، جرمنی، فرانس وغیرہ ہیں جبکہ روس میں بھی اقبال شناسی کی ایک مستحکم روایت موجود ہے۔ عالم اسلام میں مصر، ترکی، افغانستان اور بالخصوص ایران میں اعلیٰ پائے کا تحقیقی و تشریحی کام ہوا ہے۔ بھارت اور پاکستان میں اقبال شناسی کو موضوع بناتے ہوئے اس کی کئی جہات اور رجحانات پر روشنی ڈالی گئی ہے لیکن اس کو باقاعدہ تاریخ بنانے سے اجتناب برتتے ہوئے متعلقہ خطے میں اس روایت کے نمایاں رجحانات اور تجزیات پر توجہ کو مرتکز کیا گیا ہے اس ضمن میں مغرب سے آغاز کر کے مسلم دنیا کے بعض اہم ممالک میں اس علمی روایت کے اہم نمائندوں کے کام کا مختصر تعارفی اور تجزیاتی مطالعہ پیش کیا گیا ہے چونکہ یہ روایت متحدہ ہندوستان سے پھوٹی اور پروان چڑھی اور آزادی کے بعد کٹھن مراحل سے بھی گزری لہٰذا اس پر قدرے تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ بعض اہم اقبال شناسوں جیسے عزیز احمد، خلیفہ عبدالحکیم اور ڈاکٹر رضی الدین صدیقی وغیرہم کی اقبالیاتی تحقیقی کاوشوں کا آغاز تقسیم سے پہلے متحدہ ہندوستان میں ہو چکا تھا لیکن آزادی کے بعد وہ پاکستان چلے آئے لہٰذا ان کا تفصیلی تذکرہ پاکستان میں اقبال شناسی کی روایت کے تناظر ہی میں کیا گیا۔

عام طور پر اردو تحقیق کی روایت میں سیاسی سماجی پس منظری ابواب کو غیر ضروری اور بھرتی کا باب قرار دے کر ہدف تنقید بھی بنایا جاتا ہے کہ جس کو اگر مقالے میں سے حذف بھی کر دیا جائے تو اس کے تسلسل میں کوئی فرق رونما نہیں ہوتا۔ ممکن ہے کہ بعض مقالات کے حوالے سے یہ نقطہ نظر درست بھی ہو لیکن زیر نظر مقالے میں محض ضخامت کی غرض سے کوئی باب شامل نہیں کیا گیا۔ جہاں تک باب دوم بعنوان اقبال شناسی کی روایت ایک اجمالی جائزہ کا تعلق ہے تو اولاً یہ نہ صرف موضوع تحقیق کا باقاعدہ حصہ ہے بلکہ دیگر ابواب کے مباحث کے ساتھ براہ راست مربوط بھی ہے جس کا اندازہ مقالے کے سرسری مطالعے سے بھی کیا جا سکتا ہے۔ کتابیات مرتب کرتے ہوئے بھی اسی احتیاط کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور کوئی ایک اندراج بھی ایسا نہیں جو براہ

راست مقالے سے متعلق نہ ہو۔

دوسرے حصے میں ڈاکٹر رفیع الدین کی حیات، تصانیف اور سیرت و کردار کے جامع مطالعے کے علاوہ ان کی اقبال شناسی کا تفصیلی تجزیہ پیش کیا گیا ہے جس کے لیے بنیادی حوالہ ''حکمت اقبال'' کو بنایا گیا ہے لیکن اس ضمن میں ڈاکٹر صاحب کی دیگر تصانیف، مقالات اور خطبات کو بھی پیش نظر رکھا گیا ہے باب چہارم میں اقبال اور رفیع الدین کے تعلیمی افکار کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ پیش کیا گیا ہے اور اس حوالے سے بالخصوص Islamization of the Knowledge کے نظریہ ساز کی حیثیت سے ان دونوں مفکرین کی خدمات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے اور بعض مسلم ممالک میں اس تحریک کے اہم علمبرداروں کے خیالات کا جائزہ بھی پیش کیا گیا ہے جبکہ ڈاکٹر رفیع الدین کی قائم کردہ آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس کی تاسیس، مختصر تاریخ اور علمی خدمات کے بارے میں بیشتر تفصیلات کانگریس کے ریکارڈ سے حاصل کی گئی ہیں۔ ان کے تعلیمی افکار کی اساس ان کی اہم تصنیف : ''First Principles of Education'' (اردو ترجمہ: تعلیم کے ابتدائی اصول) کو بنایا گیا ہے اور دیگر تحریروں سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔

آخری باب میں ڈاکٹر رفیع الدین اور اقبال شناسی کی روایت کے اہم ترین نمائندوں کے تصورات خودی کا موازنہ اور محاکمہ پیش کیا گیا ہے۔ اس مقام پر دوسرے باب کی اہمیت واضح ہو جاتی ہے۔ آخری باب ہی میں اقبال اور ڈاکٹر رفیع الدین کے افکار کی عصری معنویت پر اختصار سے روشنی ڈالتے ہوئے حاصلاتِ تحقیق کو اہم نکات کی صورت میں بیان کر دیا گیا ہے۔

جب ۱۹۹۲ء میں ایم۔فل کے مقالے پر کام کا آغاز کیا تو ڈاکٹر محمد ریاض اور ڈاکٹر رحیم بخش شاہین مرحوم کی ہدایت پر چودھری مظفر حسین کی خدمت میں حاضر ہوا۔ ان کے ساتھ تین چار ملاقاتوں کے بعد یہ حقیقت سامنے آئی کہ اس وقت کے علمی حلقوں میں وہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین پر واحد Authority کا درجہ رکھتے تھے اور ڈاکٹر رفیع الدین کے حوالے سے کیے جانے والے کاموں کو اپنے ہی مشن کا حصہ قرار دیتے ہوئے اپنا سب کچھ نچھاور کرنے پر تیار ہو جاتے تھے۔ ایم فل کا مقالہ ان کے بھرپور تعاون کے نتیجے میں تکمیل کو پہنچا اور بجا طور پر انہی کے نام سے منسوب بھی کیا گیا کہ ان سے زیادہ اس کا کوئی اور مستحق نہیں تھا۔

۲۰۰۳ء میں پی ایچ۔ڈی کے موضوع کی حتمی منظوری کی خوشخبری کے ساتھ ان کی خدمت میں حاضر ہوا۔ طویل علالت نے ان کو نچوڑ کر رکھ دیا تھا۔ وہ شدید ضعف اور نقاہت کے باوجود اٹھ کر بیٹھ گئے اور اپنی خوشی کا اظہار کیا۔ مجھے محسوس ہوا

کہ ان کا tumour ان کو بہت تیزی کے ساتھ زندگی سے دور لیے جا رہا تھا۔ کچھ دنوں بعد وہ رحلت فرما گئے اور میں یہ سوچ کر پریشان ہو گیا کہ آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس کی لائبریری میں موجود ڈاکٹر رفیع الدین سے متعلق اہم دستاویزات اور دیگر تفصیلات تک رسائی کیونکر حاصل ہو سکے گی لیکن اس موقع پر مظفر حسین مرحوم کے داماد اور ہمارے رفیق کار ڈاکٹر ظہیر الدین خان آڑے آئے اور ان کی ہدایت پر کانگریس کے دروازے مجھ پر کھول دیے گئے، تمام اہم فائلیں کتابیں اور کاغذات میرے سامنے ڈھیر کر دیے گئے جن سے میں نے پوری طرح سے استفادہ کیا۔ البتہ ڈاکٹر رفیع الدین کی پہلی تصنیف ''Ideology of the Future'' کا پہلا ایڈیشن کانگریس کی لائبریری میں باوجود کئی دنوں کی مشقت کے حاصل نہ ہوا اور نہ ہی کسی دوسری لائبریری میں نظر آیا لیکن ڈاکٹر وحید قریشی صاحب کی غیر معمولی یادداشت کی بدولت یہ عقدہ بھی وا ہوا اور ان کی نشاندہی پر اسلامیہ کالج گوجرانوالہ کی لائبریری سے یہ نسخہ عزیزی محمد نعیم بزمی کی وساطت سے مجھ تک پہنچا۔ اسی طرح ڈاکٹر رفیع الدین کے اسلامی تصورات کے موضوع پر لکھے گئے ایم۔فل کے ایک غیر مطبوعہ مقالے کی نقل عزیز شاگرد، شمشیر حیدر شجر نے میرپور سے بہم پہنچائی۔

پروفیسر عبدالجبار شاکر صاحب کا قائم کردہ ''بیت الحکمت'' ان کی علم دوستی کا عملی نمونہ اور اقبالیات کے حوالے سے سب سے بڑے ذاتی ذخیرہ کا مرکز بھی ہے جہاں خلوص اور تعاون بھی ملا اور تحقیقی ضرورتیں بھی پوری ہوئیں۔

ڈاکٹر رفیع الدین کے صاحبزادوں، جناب صلاح الدین محمود کے ساتھ طویل خط کتابت اور ٹیلی فونک رابطوں کا سلسلہ جاری رہا۔ انھوں نے ہر ممکن تعاون کیا۔ جبکہ غیر ممالک میں مقیم ان کے دوسرے بھائیوں عبدالسلام صاحب اور شجاع الدین صاحب کی لاہور آمد کے موقع پر طویل نشستیں بھی ہوئیں۔ شجاع الدین نے خصوصی طور پر ڈاکٹر صاحب کی ملازمت سے متعلق بعض اہم کاغذات اور کچھ نایاب تصاویر فراہم کیں۔

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر سلطان محمود حسین، ڈاکٹر مظہر محمود شیرانی، ڈاکٹر رشید احمد جالندھری اور ڈاکٹر سعادت سعید وقتاً فوقتاً اپنے قیمتی مشوروں سے نوازتے رہے۔ پروفیسر طارق زیدی، سید رضوان احمد اور ثاقف نفیس صاحب نے بھی کتب اور بعض اہم معلومات کے سلسلے میں تعاون کیا۔ شعبۂ اُردو / پنجابی کے جملہ بزرگ اساتذہ اور رفقاء نے قدم قدم پر حوصلہ بڑھایا اور کبھی مایوس نہیں ہونے دیا۔ ان کے لیے محبت اور احترام ہمیشہ میرے دل میں باقی رہے گا۔ سید عادل بخاری اور منظور احمد نے ترجیحی بنیادوں پر کمپوزنگ کا کام مکمل کیا۔ اس ضمن میں عاطف خالد بٹ نے بھی پروف پڑھنے میں میری معاونت کی۔

تحقیقی مقالے کی تکمیل کے دوران میں گھر کے بعض اہم امور ضرور متاثر ہوئے لیکن اہل خانہ نے اس کے باوجود میری کوتاہیوں سے صرف نظر کیا اور مجھے میرے حال پر نہیں چھوڑا۔ اپنے بیٹوں، ذیشان، نعمان اور ارمغان کی تعلیمی کامیابیوں نے بھی ایک طرح سے مجھے اپنے تعلیمی منصوبوں کو تکمیل تک پہنچانے کا حوصلہ بخشا۔ ننھے علی اور عبیہہ کی معصوم شرارتیں مجھے انہماک کے سناٹوں سے ہنستی کھیلتی زندگی کی طرف واپس کھینچ لانے کا ذریعہ ثابت ہوتی رہیں۔ برادر عزیز محمد صدیق اور بزرگوار حکیم حفیظ الرحمٰن خان کی شفقت مجھے ہمیشہ حاصل رہی۔

احسان ناشناسی ہوگی اگر ان چار سالوں کے دوران میں سب سے زیادہ متاثرہ اپنی اہلیہ **عظمیٰ شفیق** کی دعاؤں اور وفاؤں کا ذکر نہ کروں جن کی بدولت کتنے ہی کٹھن مرحلے طے ہوئے۔

محمد شفیق عجمی
ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبۂ اُردو،
جی۔سی یونیورسٹی، لاہور

باب اول:

ڈاکٹر محمد رفیع الدین ______

حیات، شخصیت، تصانیف

کشمیری الاصل، اقبال مفکر خودی ہیں اور انکے ایک فکری جانشین اور مفسر خودی، ڈاکٹر محمد رفیع الدین بھی کشمیر کی عطا ہیں۔ اقبال کے اجداد کشمیر سے ہجرت کر کے پنجاب میں آ کر آباد ہوئے اور ڈاکٹر رفیع الدین کا خاندان پنجاب سے اُٹھ کر کشمیر جا آباد ہوا۔ اقبال کی عظمت کو بین الاقوامی سطح پر تسلیم کیا گیا ہے اور اقبال شناسی کی روایت میں ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی کاوشوں کو بھی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ ان دونوں ہستیوں کی زندگی میں دیگر علمی مماثلتوں کے علاوہ، کشمیر بھی ایک مشترکہ حوالہ ہے جس کی نسبت سے کشمیر کو ہمیشہ اپنے ان فرزندوں پر ناز رہے گا۔

خاندانی پس منظر:

ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے خاندانی پس منظر کے بارے میں دستیاب مطبوعہ مواد اور ان کے خاندان کے بعض قریبی افراد کی فراہم کردہ تحریری معلومات کے مطابق ڈاکٹر رفیع الدین کا سلسلہ نسب حضرت قطب شاہ صاحب تک پہنچتا ہے (۱)۔ جو بعض روایات کے مطابق شہاب الدین محمد غوری کے سپہ سالار اور معتمد امیر تھے اور ان کا سلسلہ نسب محمد بن حنفیہ سے ملتا ہے۔ قبیلہ اعوان حضرت قطب شاہ کی نسل ہے۔ "Pujab Castes" کے مؤلف سر ڈینزل ابٹسن (Sir Danzil Ibbetson) نے بھی اعوان قوم کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ خود کو غزنی کے قطب شاہ کی نسل سے قرار دیتے ہیں جو حضرت علیؓ کی کسی دوسری بیوی کی اولادوں میں سے تھے نہ کہ حضرت فاطمہؓ کی (۲)۔ Sir Ibbetson نے اگر تاریخ اسلام کا مطالعہ کیا ہوتا تو وہ جان سکتا تھا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے فرزند محمد بن حنفیہ، حضرت خولہؓ کے بطن سے پیدا ہوئے تھے۔ Ibbetson کی تحقیق کے مطابق قطب شاہ تقریباً ۱۰۳۵ء میں ہرات سے آ کر پشاور کے نواح میں رہائش پذیر ہوئے اور اس کے بعد ان کا خاندان کوہستان نمک میں پھیل گیا اور اپنے آزاد قبیلے تشکیل دیئے جن میں سے کالا باغ کا سردار بطور قبیلوی سردار تسلیم کیا گیا (۳)۔

سر لیپل ایچ گریفن اور کرنل میسی کی مرتبہ "Punjab Chiefs" (اردو ترجمہ۔ تذکرہ رؤسائے پنجاب۔ جلد دوم) میں بھی کالا باغ کو اعوان ملکوں کا وطن قرار دیا گیا ہے جہاں وہ تقریباً تین صدیوں سے رہائش پذیر ہیں (۴)۔

حضرت قطب شاہ کا شمار چونکہ سلطان محمد غوری کے امراء میں ہوتا تھا۔ سلطان ہندوستان میں اپنی مہمات کے بعد واپسی کے سفر کے دوران موضع دھمیک کے قریب قتل ہو گیا تو حضرت قطب شاہ ان کی میت کے ہمراہ غزنی روانہ ہو گئے اور ان کا خاندان خوشاب میں آباد ہو گیا (۵)۔

وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ قبیلہ اعوان کے افراد ملک کے دیگر حصوں میں پھیل گئے۔ ڈاکٹر رفیع الدین کے جد اعلیٰ

شیخ سکندر نے ضلع گجرات میں موضع سکندر پور آباد کیا جو انہی کے نام سے موسوم تھا۔ ان کا پیشہ زمینداری تھا اور وہ ذات کے اعوان تھے(٦)۔ یہ خاندان بعد میں کوٹ بھوانیداس (ضلع گوجرانوالہ) منتقل ہو گیا۔ بعض تحریروں میں اس منتقلی کے بارے میں قیاس ظاہر کیا گیا ہے کہ یہ بارہویں صدی ہجری کے آخر یا تیرھویں صدی ہجری کے اوائل میں وجود میں آئی جو درست معلوم نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس خاندان کی ایک معروف ہستی مولوی غلام رسول (۱۲۲۸ھ تا ۱۲۹۱ھ) کی ولادت سے کہیں پہلے یہ خاندان کوٹ بھوانیداس میں آباد ہو چکا تھا۔ مولوی صاحب معروف عالم' مبلغ اور شاعر تھے اور ان کا عرصہ حیات تیرھویں صدی ہجری ہے۔ خاندان کے حالات سے اس منتقلی کے حتمی سال کا تعین ممکن نہیں لیکن یقینی طور پر یہ اندازہ قائم کیا جا سکتا ہے کہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے بزرگ مذکورہ قیاسی تاریخوں سے بہت پہلے کوٹ بھوانیداس منتقل ہوئے۔ البتہ اس خاندان کے بزرگوں کے باب میں واضح طور پر لکھا گیا ہے کہ جتنے بزرگ گزرے ہیں کلہم اپنے اپنے وقت میں بے مثل گزرے ہیں۔ کمالات علمیہ میں یکتا' مصنف اور شاعر بے بدل تھے۔ ملک پنجاب نے آپ کے خرمن علم سے خوشہ چینی کی۔ عربی اور فارسی کی بہترین اور مستند کتابیں انہوں نے تصنیف کیں۔ صرف ونحو' فقہ وتصوف' فلسفہ وتفسیر میں وہ وہ موتی بکھیرے کہ جن کی چمک سے آنکھیں روشن ہوتی ہیں۔

چنانچہ اب تک یہ مقولہ مشہور ہے کہ:

''کوٹ بھوانیداس دا بغداد ہے پنجاب دا''

چنانچہ ''انشائے خادمی'' جو اس وقت میں داخل درس تھی وہ بھی اسی خاندان کے بزرگوں کی تصنیفات میں سے تھی۔ اگر ان مشاغل علمیہ کے علاوہ ان کے کشف وکرامات کا تفصیلی تذکرہ کیا جائے تو ڈر ہے کہ بڑا دفتر ہو جائے اور پھر بھی مطلب پورا نہ ہو(٧)۔ علماء وفضلاء کے اس خاندان میں سے مولوی محمد عبداللہ المعروف حضرت مولانا غلام رسولؒ کا نام خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ آپ ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے پڑدادا مولوی غلام محمد کے بھائی تھے بلکہ ان کی ایک صاحبزادی بھی مولوی غلام محمد کی بہو تھیں۔ لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ مولانا غلام رسولؒ ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے والد مولوی فقیر اللہ کے نانا تھے۔

مولانا غلام رسولؒ نے علوم معرفت اور تبلیغ دین کے ساتھ ساتھ پنجابی شعر وادب میں بھی خصوصی نام پیدا کیا۔ پنجابی زبان وادب کی ہر قابل ذکر تاریخ میں ان کا تذکرہ' ان کے نمونہء کلام کے ساتھ موجود ہے۔

عبدالغفور قریشی نے ''پنجابی ادب دی کہانی'' میں نہ صرف مولانا غلام رسول کے پنجابی کلام کے نمونے درج کئے ہیں بلکہ ان کو ایک ایسا آتش نوا مبلغ بھی قرار دیا ہے جن کی زبان کی تاثیر سے بے شمار غیر مسلم دائرہ اسلام میں داخل ہو گئے(٨)۔

گورنمنٹ کالج گوجرانوالہ کے مجلّہ ''مہک'' کے ''گوجرانوالہ نمبر'' میں بھی مولانا غلام رسولؒ کو شاندار الفاظ میں خراج

عقیدت پیش کرتے ہوئے لکھا گیا ہے کہ بلاشبہ گوجرانوالہ کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ اس کی خاک میں ایسی عظیم وجلیل ہستی آرام فرما ہے۔ آپ اپنے دور کے بہت بڑے عالم' عمدہ شاعر' ممتاز واعظ اور صاحبِ جذب وسلوک تھے۔ ان کے وعظ میں اتنی تاثیر تھی کہ اُسے سن کر غیر مسلم حلقہ بگوش اسلام ہو جاتے اور صراطِ مستقیم سے بھٹکے ہوئے مسلمان جادۂ ایمان پر گامزن ہو جاتے۔ ان کی شاعری کا مقصد قصہ گوئی یا محض افسانہ تراشی نہیں تھا بلکہ اس طور بھی وہ اصلاح قلوب کا فریضہ انجام دینا چاہتے تھے (۹)۔ مولانا غلام رسولؒ کے دادا نظام الدین خادم فارسی زبان کے اچھے شاعر تھے اور انہوں نے نظامی گنجوی کے تتبع میں ایک فارسی مثنوی بھی لکھی تھی۔ گویا ڈاکٹر رفیع الدین کے خاندان کے بزرگوں میں دین سے سچی لگن اور ادب سے وابستگی ایک روایت کی صورت میں موجود تھی۔

بابائے پنجابی' ڈاکٹر فقیر محمد فقیر کی اردو میں لکھی گئی ''پنجابی زبان وادب کی تاریخ'' میں یہ انکشاف بھی کیا گیا ہے کہ جنگ آزادی ۱۸۵۷ء کے دنوں میں آپ دہلی میں مقیم تھے۔ مولوی عبداللہ غزنوی کی ہدایت پر آپ وطن واپس پہنچے لیکن انگریز حکمرانوں نے آپ کو گرفتار کر لیا۔ لاہور میں یہ افواہ بھی پھیل گئی کہ مولانا غلام رسول کو پھانسی دی جانے والی ہے جس پر عوام میں شدید ردعمل پیدا ہوا اور وہ ہزاروں کی تعداد میں فنانشل کمشنر کی کوٹھی کے گرد جمع ہو گئے۔ رسالدار سبحان خان نے یہ رپورٹ پہنچائی کہ مولوی صاحب ہزاروں عوام کے مذہبی رہنما ہیں اگر ان کو رہا نہ کیا گیا تو بغاوت ہو جائے گی' لہٰذا اسی خدشے کے پیش نظر آپ کو رہا تو کر دیا گیا لیکن کافی عرصہ آپ کو نظر بندی برداشت کرنا پڑی۔ آپ قلعہ میاں سنگھ سے صرف گوجرانوالہ تک آ جا سکتے تھے اور اگر کہیں وعظ کرنا مقصود ہوتا تو پہلے حاکم ضلع سے اجازت لینی پڑتی (۱۰)۔

ڈاکٹر فقیر محمد فقیر کے نزدیک آپ کی شاعرانہ عظمت کا باعث محض عوام الناس کی عقیدت مندی کو قرار نہیں دیا جا سکتا بلکہ بنیادی طور پر ان کی شاعری مؤثر بھی ہے اور اپنی منفرد حیثیت کی مالک بھی (۱۱)۔

ڈاکٹر فقیر محمد فقیر نے ''وجدانی نشتر'' کے مصنف منشی محمد الدین فوق کے حوالے سے لکھا ہے کہ ایک صاحب دل درویش نے جب آپ کا حسب ذیل شعر سنا تو اس سے متاثر ہو کر اس کی روح قفس عنصری سے پرواز کر گئی۔

صبا روضے رسول اللہ دے جائیں

میرا احوال رو رو کے سنائیں (۱۲)

کہا جاتا ہے کہ آپ کا کوئی وعظ کبھی ایسا نہ تھا جس کے بعد متعدد غیر مسلم افراد اسلام کی حقانیت سے متاثر ہو کر اسلام قبول نہ کرتے۔ یہ سلسلہ ان کی وفات تک جاری رہا۔ دین کی تبلیغ واشاعت کا ایسا ہی جذبہ ان کے خاندان کے دوسرے افراد

میں بھی موجود تھا۔ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے تایا حضرت مولوی محمد حسنؒ بھی ایک بلند پایہ صوفی بزرگ تھے اور ریاست جموں و کشمیر کے بیشتر علاقوں میں اپنے زہد و تقویٰ کی بدولت مریدین کا ایک وسیع حلقہ رکھتے تھے۔وہ سال میں کئی بار اپنے چھوٹے بھائی مولوی فقیر اللہ (ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے والد ماجد) کے ہمراہ جموں و کشمیر کا سفر کرتے۔ان کا حلقہء ادارت وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ بڑھتا چلا گیا اور بالآخر انہوں نے اپنے آبائی وطن کوٹ بھوانیداس کو خیر باد کہا اور جموں میں مستقل سکونت اختیار کر لی۔بعد میں مولوی فقیر اللہ نے سرکاری ملازمت بھی حاصل کر لی۔ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی ولادت جموں ہی میں ہوئی۔

کشمیر کو جنت نظیر کہا جاتا ہے کہ فطرت کا حسنِ بے پرواہ اس وادی کے بلند و بالا پہاڑوں، ندی نالوں، مرغزاروں اور آبشاروں میں بے نقاب نظر آتا ہے۔کشمیر کی تاریخ قدیم بھی ہے اور عجیب بھی۔اسے دیوی دیوتاؤں کا مسکن بھی کہا گیا ہے اور طرح طرح سے دیومالائی قصے کہانیاں بھی اس سرزمین سے وابستہ ہیں۔یہ مختلف مذاہب کے پیروکاروں کی آماجگاہ بھی بنی اور بیرونی حملہ آوروں کا تسلط بھی یہاں قائم رہا لیکن کشمیر کی قدیم ترین تاریخ ''راج ترنگنی'' کے مؤرخ پنڈت کلہن کے اس قول کو تاریخ کشمیر کی تفہیم کا ایک بنیادی نکتہ خیال کیا جانا چاہئے کہ: ''کشمیر کو روحانیت سے تو فتح کیا جا سکتا ہے مسلح افواج سے نہیں'' (۱۳)۔ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار نے اسی قول کی وضاحت میں لکھا ہے:

> ''کشمیر میں اسلام کا ظہور بھی برصغیر کے دوسرے علاقوں کی طرح علماء و صلحاء و صوفیا کے توسط سے ہوا اور جس طرح عرب میں ظہور اسلام کے ساتھ عرب و عجم کی کایا پلٹ گئی اسی طرح وقت آنے پر کشمیر میں بھی دعوت اسلام کا توحیدی سلسلہ انہی بزرگوں کے ذریعے یہاں پہنچا......اسی فقر و درویشی کے سلسلے نے کشمیر میں بھی دلوں کو تسخیر کر لیا اور مفتوح القلوب کے اسی عظیم سلسلے نے کشمیر کی تہذیبی و تمدنی تاریخ کا رُخ بدل دیا'' (۱۴)۔

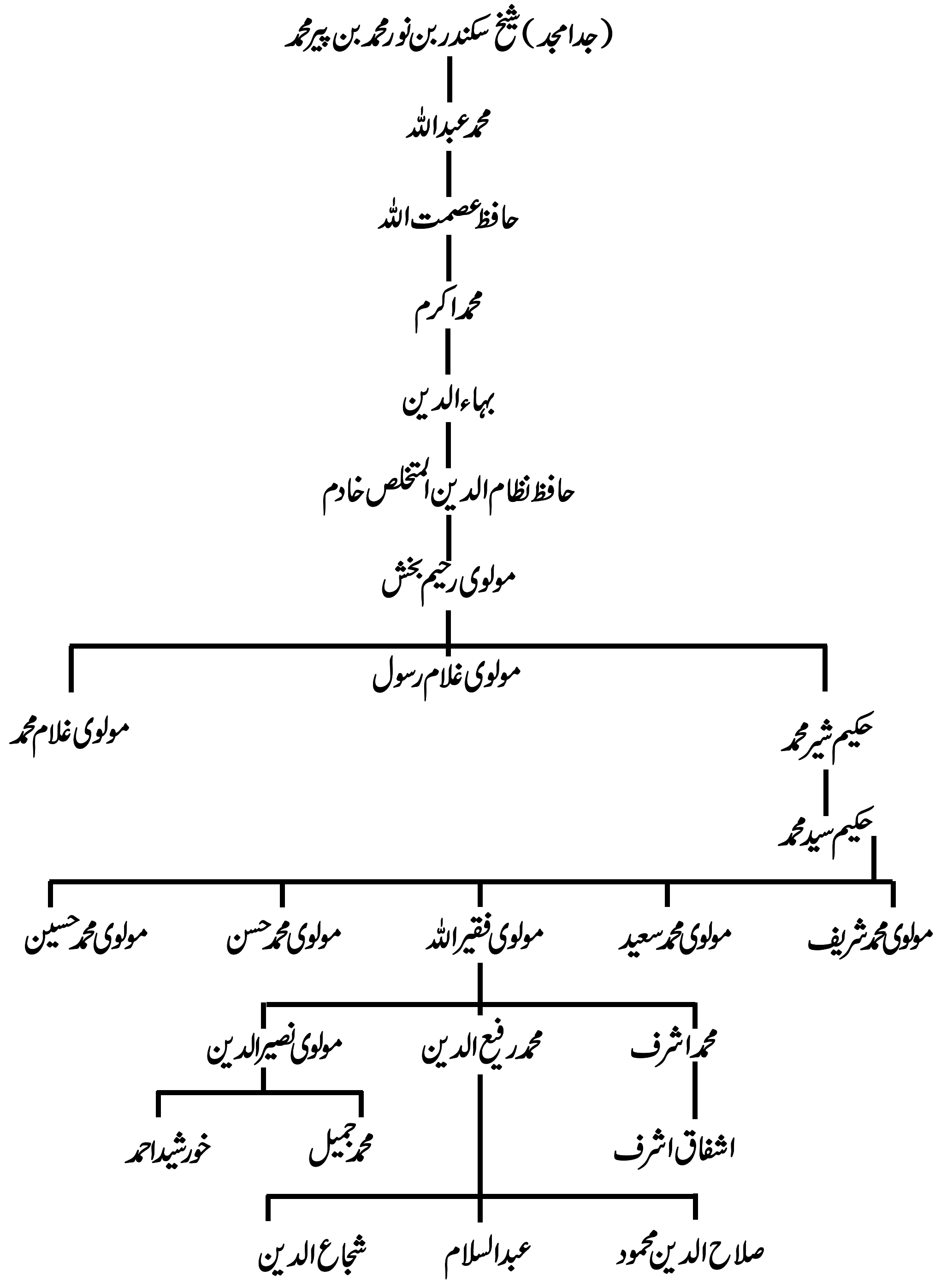
تسخیر قلوب کی روحانی جدوجہد میں ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے بزرگوں کا حصہ بھی نمایاں ہے جسے ایک مقصد حیات قرار دے کر انہوں نے اپنے آبائی وطن کو چھوڑا اور کشمیر کو اپنا وطن بنایا۔

کشمیر پر مختلف مسلمان خاندانوں نے کوئی پانچ سو سالوں تک حکومت کی جن میں کشمیری خاندان، چک خاندان، مغلیہ خاندان اور افغان خاندان شامل ہیں۔مسلم اقتدار ۱۸۱۹ء تک قائم رہا اور اس کے بعد مسلمانوں کی بربادی کا دور شروع ہوا جس کے دوران ان کا ہر طرح سے استحصال کیا گیا۔بہت سے مسلمان گھرانے اس ظلم و ستم سے تنگ آ کر کشمیر سے ہجرت پر مجبور ہوئے۔بیسویں صدی کا آغاز بھی ایسے ہی واقعات کے ساتھ ہوتا ہے، یہی زمانہ ڈاکٹر رفیع الدین کی ولادت کا بھی ہے۔

پیدائش:

ڈاکٹر محمد رفیع الدین ۲۴ جولائی ۱۹۰۱ء کو جموں میں پیدا ہوئے۔ والد کا نام فقیر اللہ تھا۔ مولانا عبدالماجد دریابادی نے ان کو پنجاب کے کسی ضلع کا رہنے والا لکھا ہے (۱۵)۔ پنجاب ان کے آباؤ اجداد کا وطن ضرور تھا' اور پنجاب سے کشمیر کو منتقل ہو

شجرہ نسب



جانے کی وجوہات پہلے تفصیل سے بیان کی جا چکی ہیں لہٰذا جموں ہی ڈاکٹر رفیع الدین کا مولد تھا۔

اقبال کی طرح ان کی تاریخ ولادت کے بارے میں بھی خاصا اختلاف پایا جاتا ہے۔ میٹرک کے رزلٹ کے مطابق مذکورہ بالا تاریخ یعنی ۲۴ جولائی ۱۹۰۱ء ان کی تاریخ پیدائش ہے (۱۶)۔ جبکہ حکومت جموں وکشمیر کے محکمہء تعلیم کے ریکارڈ میں ان کی تاریخ ولادت یکم جنوری ۱۹۰۱ء درج ہے (۱۷)۔ ڈاکٹر رفیع الدین کے اکثر سوانح نگاروں اور محققوں نے یکم جنوری ۱۹۰۴ء کو ان کی تاریخ ولادت قرار دیا ہے لیکن اس کے ماخذ کے طور پر کوئی حوالہ پیش نہیں کیا۔ حیرت ہے کہ ڈاکٹر مرحوم کی قائم کردہ آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس کی طرف سے شائع کردہ کتابوں اور تعارفی کتابچوں میں بھی یہی تاریخ درج ہے۔ کانگریس کے مجلّہ ''اسلامک ایجوکیشن'' اور ''اسلامی تعلیم'' کے ہر اس شمارے میں یہی تاریخ درج ہے جس میں ڈاکٹر رفیع الدین کا تعارف شائع ہوا ہے۔ دوماہی ''اسلامک ایجوکیشن'' اور ''اسلامی تعلیم'' کے ڈاکٹر رفیع الدین نمبروں میں بھی ان کے تعارف میں اِسی تاریخ کو ان کی تاریخ ولادت قرار دیا گیا ہے (۱۸)۔

۱۹۹۶ء میں ادارہ تحقیقات اسلامی' بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی نے آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس لاہور کے اشتراک سے ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی معروف تصنیف ''حکمت اقبال'' کا دوسرا ایڈیشن بڑے اہتمام کے ساتھ شائع کیا لیکن اس کے پیش لفظ میں نہ صرف ڈاکٹر رفیع الدین کی تاریخ ولادت ۱۹۰۴ء درج کی گئی ہے بلکہ ان کی وفات کا سال بھی ۱۹۶۹ء کی بجائے ۱۹۶۵ء لکھا گیا ہے جو درست نہیں (۱۹)۔

پروفیسر محمد عارف خان نے ڈاکٹر محمد رفیع الدین پر اپنے ایم۔فل (اسلامیات) کے تحقیقی مقالے بعنوان ''اسلام کی تعبیر وتشریح کے بارے میں ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے نظریات کا تنقیدی مطالعہ'' میں ڈاکٹر مرحوم کے سوانحی تعارف میں یکم جنوری ۱۹۰۴ء کو ان کی تاریخ ولادت قرار دیا ہے (۲۰)۔ پروفیسر صاحب نے بھی مجلّہ ''اسلامی تعلیم'' کے ڈاکٹر رفیع الدین نمبر کو بنیاد بنایا ہے۔ حتیٰ کہ راقم سے بھی اپنے ایم۔فل (اقبالیات) کے تحقیقی مقالے کی تکمیل کے دوران یہی غلط سرزد ہو چکی ہے جس کی تصحیح کو اب ضروری سمجھا گیا ہے (۲۱)۔

بعض صورتوں میں تعلیمی اسناد میں درج تاریخ ولادت بھی اصل تاریخ سے مختلف ہو سکتی ہے اور ممکن ہے ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے معاملہ میں بھی یہی صورت پیدا ہوئی ہو۔ اور ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے اپنی زندگی میں اپنے اہل خانہ اور قریبی رفقاء کو اپنا سنِ ولادت ۱۹۰۴ء ہی بتایا ہو جو ان کے ہر سوانح نگار نے اسی سن پر اتنا پُر زور اصرار کیا ہے لیکن غیر ضروری بحث سے اجتناب کرتے ہوئے' اصولی اور قانونی طور پر ان کی تعلیمی اسناد میں درج تاریخ ولادت کو ہی درست سمجھنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

نام:

میٹرک کے رزلٹ میں ڈاکٹر محمد رفیع الدین کا نام صرف ''محمد رفیع'' درج ہے(۲۲)۔ جبکہ بی۔اے(۲۳)۔اور اس کے بعد کی تمام ڈگریوں پر ''محمد رفیع الدین'' لکھا گیا ہے۔

ان کی پہلی تصنیف "Ideology of the Future" (پہلا ایڈیشن جموں، اپریل ۱۹۴۶ء) اور آخری تصنیف ''حکمت اقبال'' (پہلا ایڈیشن لاہور ۱۹۶۹ء) پر بھی ان کا نام ''محمد رفیع الدین'' ہی لکھا گیا ہے سوائے قیام پاکستان کے بعد شائع ہونے والی تصنیف ''پاکستان کا مستقبل'' (پہلے ایڈیشن) کے، جس کے سرورق پر ''محمد رفیع الدین ملک'' اور اندر کے صفحہ پر ''ملک محمد رفیع الدین'' شائع ہوا ہے۔ اسی کتاب کا دوسرا ایڈیشن جب آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس کی طرف سے ۱۹۹۴ء میں شائع ہوا تو اس کے ٹائیٹل پر ''ڈاکٹر محمد رفیع الدین'' کے الفاظ درج کئے گئے۔ علمی وفکری مباحث میں بھی ڈاکٹر مرحوم کا یہی نام معروف ہے۔

تعلیم:

ڈاکٹر رفیع الدین کی تعلیمی زندگی پر نظر ڈالیے تو اس میں سائنس، ادب اور فلسفہ کا حسین امتزاج نظر آئے گا۔ انہوں نے میٹرک اور انٹر کی سطح تک سائنس کا مطالعہ کیا، بی۔اے میں ان کے مضامین معاشیات اور عربی تھے، ایم۔اے عربی زبان و ادب میں کیا، فارسی میں آنرز کی ڈگری حاصل کی۔ بعد میں پی ایچ۔ڈی (Ph.D) اور ڈی۔لٹ (D.Litt) کی ڈگریاں ان کو فلسفہ میں عطا ہوئیں۔ انہوں نے تا عمر قرآن اور دینی علوم کا گہرا مطالعہ کیا۔ اقبال کی شاعری اور فکر و فلسفہ سے ان کو عشق کی حد تک لگاؤ تھا جو بقول ان کے ان کی بیشتر علمی تصانیف کا محرک بھی ہے۔ اس متنوع علمی پس منظر کی بدولت ان کا اسلوبِ تحریر گہرا فلسفیانہ اور وسعت کا حامل ہے جو بعض طبائع کو کھٹکتا بھی ہے لیکن اس کی علمی سطح سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

ڈاکٹر رفیع الدین نے میٹرک ۱۹۲۰ء میں فزکس اور ہائی جین کے ساتھ درجہ دوم میں پاس کیا(۲۳)۔ ایف۔ایس سی میں وہ نان میڈیکل کے طالب علم تھے جبکہ بی۔اے میں ان کے اختیاری مضامین معاشیات اور عربی تھے۔ مجموعی طور پر انہوں نے درجہ دوم حاصل کیا اور عربی کے مضمون میں اول رہے۔ یہ بھی ایک وجہ تھی کہ انہوں نے ۱۹۲۹ء میں اورنٹیل کالج لاہور سے ایم۔اے عربی کا امتحان پاس کیا۔ ۱۹۳۰ء میں وہ آنرز ان پرشین کے امتحان میں بھی کامیاب ہوئے۔ بعد میں دوران ملازمت

ان کو ۱۹۴۹ء میں ان کی فلسفیانہ تصنیف "Ideology of the Future" پر پی ایچ ڈی کی ڈگری دی گئی، جس کے ممتحن ڈاکٹر رادھا کرشنن، پروفیسر ولیم لِلی اور سید ظفر الحسن مقرر ہوئے۔ کلیم اختر کے مطابق ڈاکٹر رادھا کرشنن نے اعتراف کیا کہ یہ مقالہ علمی دنیا میں ایک ٹھوس اضافہ ہے۔ پروفیسر لِلی نے اس کو فرائڈ، ایڈلر، کارل مارکس اور میکڈوگل کے نظریات کا حتمی ابطال قرار دیا جبکہ سید ظفر الحسن کی رائے یہ تھی کہ آج تک فلسفہ کی کوئی کتاب ان کی نظر سے ایسی نہیں گزری جو اسلام کے اس قدر قریب ہو (۲۴)۔

''۱۹۴۹ء میں پنجاب یونیورسٹی کی سنڈیکیٹ میں جب یہ کتاب ڈاکٹریٹ آف فلاسفی کی ڈگری کے لئے پیش ہوئی تو سنڈیکیٹ میں شامل بعض حضرات نے اعتراض کیا کہ چونکہ ڈاکٹر صاحب فلسفہ میں ماسٹرز ڈگری کے حامل نہیں ہیں، اس لئے انہیں فلسفہ میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری نہیں ملنا چاہئے۔ اس وقت پنجاب یونیورسٹی کے وائس چانسلر، ڈاکٹر عمر حیات ملک موجود تھے۔ انہوں نے اس اعتراض کو یہ کہہ کر مسترد کر دیا کہ اگر کوئی شخص فلسفہ میں ماسٹرز ڈگری کا حامل ہوتے ہوئے بھی فلسفہ میں ایسی معرکتہ الآرا کتاب نہیں لکھ سکا تو ڈاکٹر صاحب کو، جنھوں نے فلسفہ میں ماسٹرز ڈگری کے حامل نہ ہونے کے باوجود ایسی کتاب لکھی ہے، ڈاکٹریٹ ضرور ملنی چاہئے۔ یہ ان کی ذہانت اور علمی بلندی کا ایک بہت بڑا اعتراف تھا'' (۲۵)۔

۱۹۶۱ء میں فلسفہء تعلیم پر شائع ہونے والی ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی اعلیٰ پایہ کی تصنیف "First Principles of Education" پر ۱۹۶۵ء میں پنجاب یونیورسٹی کی طرف سے آپ کو ڈی۔ لٹ (D.Litt) کی ڈگری عطا ہوئی۔ یاد رہے کہ یونیورسٹی کی یہ اعلیٰ ڈگری بھی آپ کو فلسفہ میں دی گئی۔

ملازمت اور علمی مشاغل:

۱۹۲۹ء میں ایم۔ اے (عربی) کے امتحان میں کامیابی حاصل کرنے کے بعد آپ کا تقرر بحیثیت پروفیسر عربی اور اردو، سری پرتاب سنگھ کالج، سری نگر میں ہوا۔ یہ حکومت جموں و کشمیر کے محکمہ تعلیم میں آپ کا ملازمت کا آغاز تھا۔ ۱۹۳۰ء میں آپ نے آنرز ان پرشین کا امتحان پاس کیا۔ ۱۹۳۲ء میں آپ کو پرنس آف ویلز کالج، جموں میں پروفیسر عربی اور فارسی مقرر کیا گیا جہاں آپ ۱۹۴۶ء تک اپنے فرائض ادا کرتے رہے۔

پرنس آف ویلز کالج جموں، جہاں آپ نے اپنی ملازمت کا تقریباً 14 سال کا عرصہ گزارا، کئی لحاظ سے ایک اہم دور تھا۔ آپ کو اپنی علمی اور انتظامی صلاحیتوں کے اظہار کا بھرپور موقع ملا۔ کالج کے اس وقت کے پرنسپل، پروفیسر ایس۔ آر سوری (سیوارام سوری) بھی آپ کی صلاحیتوں کے معترف تھے۔ خاص طور پر آپ کی کلاسوں میں نظم و ضبط مثالی تھا۔

آپ اپنی پُر وقار شخصیت اور جامہ زیبی کی بدولت طلبہ میں بے حد مقبول تھے۔ کلیم اختر نے بھی لکھا ہے کہ آپ اس زمانے میں عمدہ سلا ہوا انگریزی سوٹ زیب تن فرماتے تھے اور سر پر رومی ٹوپی پہنتے تھے(۲۶)۔ جامہ زیبی، مزاج میں گہری سنجیدگی اور رکھ رکھاؤ کی بدولت ہی آپ کالج کے طلبہ میں ''نواب صاحب'' کے نام سے مشہور تھے جس کی تصدیق محمود ہاشمی کی تصنیف ''کشمیر اداس ہے'' کے صفحات سے بھی ہوتی ہے(۲۷)۔

کالج کے سینئر سٹاف ممبر ہونے کی وجہ سے آپ علمی و ادبی اور طلبہ کی دیگر سرگرمیوں کے انچارج بھی تھے۔ کالج میگزین ''توی'' کی نگرانی بھی آپ کے ذمہ تھی۔ آپ ہی کے زمانے میں قدرت اللہ شہاب اور محمود ہاشمی اس مجلّہ کے ایڈیٹر رہے۔

قدرت اللہ شہاب اور بعد میں ان کے چھوٹے بھائی حبیب اللہ شہاب بھی آپ کے شاگردوں میں شامل تھے۔ قدرت اللہ شہاب ان دنوں انگریزی ادب سے مسحور تھے، یہ الگ بات ہے کہ بعد میں ان کو شہرت ان کی اردو تخلیقات کی بدولت حاصل ہوئی۔ جموں کالج کا تذکرہ انہوں نے ''شہاب نامہ'' میں بھی کیا ہے:

> ''پرنس آف ویلز کالج کے چاروں سال انگریزی کا بھوت میرے سر پر بُری طرح سوار رہا۔ اگرچہ کالج میگزین ''توی'' کے اردو سیکشن کی ادارت میرے سپرد تھی۔ تاہم اردو تک بھی میری رسائی بزبان انگریزی ہی ہوتی تھی'' (۲۸)۔

محمود ہاشمی نے بھی ''توی'' کی ادارت حاصل ہونے اور پروفیسر رفیع الدین کی نگرانی میں اس کو ترتیب دینے کی دلچسپ روداد بیان کی ہے:

> ''مجھے کالج میگزین ''توی'' کی ادارت ملی (توی پرنس آف ویلز کالج کا میگزین تھا لیکن اسے کچھ اس طرح کی حیثیت حاصل تھی کہ جیسے یہ سارے شہر کا ادبی مجلّہ ہو۔ میرے لئے اس کا ایڈیٹر مقرر کیا جانا بڑا اعزاز تھا۔ کچھ سال قبل قدرت اللہ شہاب اور اسحاق قریشی بھی اس کے ایڈیٹر رہ چکے تھے) تو پروفیسر رفیع الدین اس کے نگران تھے۔ جب اس کے چھپنے کا وقت آیا تو میگزین کے لئے آئے ہوئے افسانے، نظمیں اور مضامین کا پلندہ سنبھالے کئی دن ان کے پیچھے پیچھے پھرتا رہا'' (۲۹)۔

اقبال بنام رفیع الدین:

اقبال کو کشمیر اور آزادیٔ کشمیر سے جو تعلق تھا وہ تا عمر قائم رہا اور اس کا اظہار نہ صرف ان کی شعری و فکری کاوشوں میں

جا بجا ہوا ہے بلکہ عملی طور پر بھی وہ تحریک آزادی اور اس سے منسلک مشاہیر کشمیر سے وابستہ رہے جن کا ثبوت اقبال کے وہ خطوط ہیں جو انہوں نے مشاہیر کشمیر کے نام تحریر کئے۔ یہاں تک کہ وہ اپنی زندگی کے آخری برسوں میں بھی' جبکہ وہ مختلف مسائل کا شکار تھے' مسئلہ کشمیر کو اپنی توجہ کا مرکز بنائے رہے۔ مشاہیر کشمیر میں سے منشی محمد الدین فوق' منشی سراج الدین اور دیگر اصحاب کے نام لکھے گئے خطوط میں مسئلہ کشمیر اور اس کے مختلف پہلوؤں پر اقبال کے خیالات سے آگاہی حاصل ہوتی ہے۔

۲۲ ستمبر ۱۹۳۲ء کو ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے نام لکھے گئے اپنے مکتوب میں علامہ اقبال نے قضیہ کشمیر سے متعلق بعض اہم دستاویزات کے حصول میں ان سے تعاون چاہا ہے۔ اس مختصر مگر اہم مکتوب کا متن درج ذیل ہے:

> ''جناب من! السلام علیکم!
>
> مجھے معلوم ہے اس قسم کے دستاویز آپ کے پاس ہیں لیکن اگر وہ پوشیدہ رہیں تو ان کا کیا فائدہ ہے؟ مجھے آپ اس کے اصل بھجوا دیجئے تو میں ان سے فائدہ اٹھانے کی کوئی صورت نکالوں''

(۳۰)

علامہ اقبال کا ڈاکٹر رفیع الدین کے نام صرف ایک خط دستیاب ہوا ہے اور اس کے مابعد اثرات اور پیش رفت پر کوئی معلومات نہیں ملتی ہیں لیکن کلیم اختر نے اس سے یہ نتیجہ ضرور اخذ کیا ہے کہ ڈاکٹر رفیع الدین کا اقبال سے رابطہ ابتداء ہی میں قائم ہو گیا تھا (۳۱)۔ اور اس خیال کا اظہار بھی کیا ہے کہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے ایک بھائی (غالباً کزن) عبدالمجید قریشی' ایڈیٹر ''جمہور'' (جموں) تحریک آزادی کشمیر کے ایک سرگرم کارکن تھے اور ریاستی حکومت کی مسلم کش پالیسیوں کو بے نقاب کرنے میں اپنا جواب نہیں رکھتے تھے اور ممکن ہے وہ اپنے بھائی کی وساطت سے ریاستی امور سے متعلق کاغذات حضرت علامہ کو پہنچانے کے خواہش مند ہوں (۳۲)۔

بلاشبہ تحریک آزادیء کشمیر میں مولانا عبدالمجید قریشی کا کردار بہت نمایاں رہا اور اس کا اعتراف بھی کیا گیا ہے۔ مولانا عبدالمجید سالک ''سرگزشت'' میں لکھتے ہیں:

> ''عبدالمجید قریشی جموں کے قومی کارکنوں میں بہت ممتاز تھے اور چوہدری غلام عباس اور اللہ رکھا ساغر کے ساتھ ہر تحریک میں نمایاں حصہ لیتے تھے۔ ان کا ہفتہ وار اخبار ''جمہور'' ینگ مینز مسلم ایسوسی ایشن اور کشمیر مسلم کانفرنس کے مطالبات کا حامی تھا اور ہمارے ساتھ قریشی صاحب کے تعلقات اس لئے اور بھی زیادہ گہرے ہو گئے کہ وہ ریاست جموں کشمیر میں ''انقلاب'' کے ممتاز ترین نامہ نگار تھے اور مجھے دل سے اعتراف ہے کہ قریشی صاحب نے ''انقلاب'' میں کشمیر کے مسائل پر جو کچھ بھی لکھا وہ صحت و احتیاط کا

نمونہ تھا۔ چنانچہ ان کے بہم پہنچائے ہوئے واقعات و اعداد پر میں نے بار بار حکومت کشمیر کو چیلنج کیا لیکن حکومت کسی چیز کی تردید نہ کر سکی'' (۳۳)۔

ممکن ہے کلیم اختر کا مفروضہ درست ہو اور قضیہء کشمیر سے متعلق بعض اہم دستاویزات ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی دسترس میں ہوں جس سے کہ ان کا تحریک کشمیر کے ساتھ عملی رابطہ ثابت ہو سکتا ہے لیکن اگر دیگر ذرائع سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی تو اس کی وجہ سے قضیہء کشمیر کی حساس نوعیت بھی ہو سکتی ہے۔ یوں بھی یہ ڈاکٹر رفیع کی ملازمت کے ابتدائی سال تھے جو ان کے براہ راست سیاسی امور میں ملوث ہونے کے راستے میں مانع ہو سکتے تھے۔ عبدالمجید قریشی' ممتاز صحافی قیوم قریشی کے والد تھے۔ پرنس آف ویلز کالج جموں میں قیوم قریشی' ڈاکٹر رفیع الدین کے شاگرد بھی رہے۔ انہوں نے دوٹوک الفاظ میں ڈاکٹر صاحب کی کسی سیاسی وابستگی کی تردید کرتے ہوئے لکھا:

''ریاست جموں و کشمیر میں کم و بیش سبھی مسلمان' خواہ ان کا تعلق زندگی کے کسی بھی شعبے (سرکاری ملازمت سمیت) سے ہو اپنی جگہ تحریک آزادی کشمیر کے کارکن ہوتے تھے لیکن جن معدودے چند اصحاب کے بارے میں یہ بات نہیں کہی جا سکتی ان میں پروفیسر صاحب مرحوم بھی شامل تھے۔ وہ اصل میں خالص علمی انسان تھے اور سیاست سے انہیں قطعاً کوئی تعلق واسطہ نہیں تھا'' (۳۴)۔

ڈاکٹر صاحب کے صاحبزادوں صلاح الدین محمود' عبدالسلام' شجاع الدین اور ان کے بھتیجے ملک خورشید نے' جن کی تعلیم و تربیت کی ذمہ داری ڈاکٹر صاحب نے اپنے سر لے رکھی تھی' ان کے معمولات کا ذکر کرتے ہوئے خاص طور پر اس پہلو پر زور دیا ہے کہ انہوں نے ہمیشہ ڈاکٹر صاحب کو پڑھتے لکھتا ہی دیکھا ہے اور اس کے علاوہ ان کی زندگی میں کوئی دوسری سرگرمی نہیں تھی۔

البتہ پرنس آف ویلز کالج' جموں کے قیام کے دوران میں ان کی عملی زندگی کا جو سب سے اہم واقعہ ہمارے سامنے آتا ہے وہ ان کی تصنیف "Ideology of the Future" کی تکمیل ہے جسے انہوں نے ۱۹۴۲ء میں مکمل کیا۔

ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے احباب میں سے بعض نے "Ideology of the Future" کی تصنیف سے متعلق ایک واقعہ ڈاکٹر صاحب سے منسوب کرتے ہوئے اُسے عجیب مافوق الفطرت انداز میں بیان کیا ہے کہ یہ کتاب لکھنے سے پہلے خیالات کا ایک تند و تیز طوفان ان کے ذہن میں سمٹ آیا تھا جس کے نتیجے میں ڈاکٹر صاحب شدید علیل ہو گئے۔ ڈاکٹروں نے اعصابی بے چینی تشخیص کی۔ انہی دنوں ان کے ایک عزیز ان کی بیماری کا حال سن کر ان کے پاس جموں تشریف لائے اور ایک دن سیر کے لئے ساتھ لے گئے۔ راستے میں پہاڑوں کے ایک خوش منظر گوشہ میں ایک نہایت ہی نورانی شکل کے بزرگ سے ملاقات ہو گئی' جنہوں

نے انہیں ہدایت کی کہ وہ کتاب لکھنا شروع کر دیں۔ اس مشورہ پر انہوں نے سکون محسوس کیا، گھر آ کر قلم اٹھایا تو آمد کا یہ عالم تھا کہ رہوارِ قلم روکے نہیں رکتا تھا۔ ڈاکٹر صاحب کے اپنے بیان کے مطابق پوری کتاب دو تین ہفتوں میں مکمل ہو گئی اور انہیں یوں محسوس ہوا جیسے کوئی بوجھ ان کے دل سے اتر گیا ہے۔ بیماری بھی جاتی رہی اور وہ مکمل طور پر صحت یاب ہو گئے (۳۵)۔

ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے ایک بھتیجے، ملک خورشید احمد نے (جو کہ گورنمنٹ کالج ساہیوال میں لائبریرین بھی رہے اور وہیں سے ریٹائر ہوئے) "Ideology of the Future" کی تصنیف کے وقت پرنس آف ویلز کالج، جموں میں زیر تعلیم تھے اور ڈاکٹر صاحب کے ساتھ ہی قیام پذیر تھے، بڑے صاف اور واضح الفاظ میں ان دنوں کی کیفیات کا ذکر کیا ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے یہ کتاب بڑی Intensive Study کے بعد لکھنا شروع کی اور اس سے پہلے وہ گرما کی چھٹیوں میں ان کے ساتھ لاہور آئے جہاں سے بہت سی اہم کتابیں حاصل کیں اور واپس جموں پہنچ کر بڑی یکسوئی کے ساتھ کتاب لکھنے کا آغاز کیا۔ انہوں نے فرش پر دری بچھا رکھی تھی اور مسلسل اپنے کام میں مگن تھے۔ ملک خورشید بتاتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب اس کتاب کو اپنی زندگی کا ایک اہم مشن قرار دیتے تھے اور اس کی تکمیل کے دوران میں، میں نے انہیں صرف پڑھتے، لکھتے یا اردگرد سے بے نیاز گہری سوچوں میں ڈوبے پایا (۳۶)۔

"Ideology of the Future" میں جس طرح سے مغربی مفکرین اور ماہرین نفسیات کے حوالے آئے ہیں اور ان کے نظریات کا ابطال کیا گیا ہے اس کے لئے واقعتاً بڑی عملی تیاری کی ضرورت تھی اور بہت سی حوالہ جاتی کتب بھی درکار تھیں اور ساتھ ہی غائر مطالعہ بھی ضروری تھا جس کے نتیجے میں ان کا شدید طور پر اعصابی دباؤ کا شکار ہو جانا کوئی اچنبھے کی بات نہیں جسے بے وجہ ماورائی رنگ دے دیا گیا۔ ملک خورشید نے ایک عینی شاہد کی حیثیت سے اس سارے عملی و تحقیقی عمل کو اس کے فطری انداز میں بیان کر دیا ہے جس سے کوئی بھی الجھاؤ باقی نہیں رہتا۔

○

۱۹۴۶ء میں ڈاکٹر رفیع الدین کو سری کرن سنگھ کالج میرپور کا پرنسپل مقرر کیا گیا۔ چند سال پہلے قائم ہونے والے اس کالج کے تعلیمی و تنظیمی امور کے بارے میں آپ کے ذہن میں کئی منصوبے تھے لیکن اس سے پہلے کہ ان پر پوری طرح سے عمل درآمد کیا جاتا، ملک تقسیم ہو گیا اور اس کے ساتھ ہی فسادات اور قتل و غارت کا ایک خوفناک سلسلہ شروع ہو گیا۔ بہت سے دوسرے مسلمان سرکاری افسران کی طرح ڈاکٹر صاحب نے بھی پاکستان ہجرت کر جانے کا فیصلہ کیا۔ اہل خانہ کچھ عرصہ پہلے ہی گوجرانوالہ جا چکے تھے۔ ڈاکٹر صاحب بھی کسی نہ کسی طرح سے اپنی جان بچا کر پاکستان پہنچنے میں کامیاب ہو گئے۔

حکومت جموں کشمیر میں یہ آپ کا آخری تقرر تھا۔ محکمہ تعلیم جموں و کشمیر کی ملازمت کے دوران آپ کا سب سے نمایاں علمی کام ۱۹۴۲ء میں "Ideology of the Future" کے عنوان سے تکمیل کو پہنچا جسے ۱۹۴۶ء میں آپ نے اپنے خرچ پر شائع کروایا۔ تقسیم کے وقت ہونے والے فسادات میں جہاں اور بہت کچھ برباد ہوا' وہیں اس کتاب کے جو چند سو نسخے شائع ہوتے تھے ان میں سے بھی چند ایک کے سوا بیشتر ضائع ہو گئے۔ اس کتاب کے پاکستان میں شائع ہونے والے ایڈیشنوں میں اس تلخ حقیقت کا اظہار بھی ملتا ہے۔ پاکستان آ کر کچھ عرصہ تک آپ کو بیروزگاری اور دوسری مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ لیکن آپ کو خوشی تھی کہ آپ کے تصورات کے مطابق مستقبل کی عظیم الشان اور عالمگیر ریاست وجود میں آ گئی۔ آپ نے ایک طویل عریضہ قائداعظم اور اراکین اسمبلی کے نام لکھا اور اپنی کتاب بھی ارسال کی (۳۷)۔

ڈیپارٹمنٹ آف اسلامک ری کنسٹرکشن میں علامہ محمد اسد کے ساتھ:

قیام پاکستان کے فوراً بعد حکومت مغربی پاکستان نے نومسلم سکالر علامہ محمد اسد (Leopold Weiss) کی نظامت میں ڈیپارٹمنٹ آف اسلامک ری کنسٹرکشن قائم کیا تو محمد رفیع الدین' ریسرچ آفیسر کی حیثیت سے اس کے ساتھ وابستہ ہو گئے۔ ڈیپارٹمنٹ آف اسلامک ری کنسٹرکشن کے قیام کے مقاصد کی وضاحت علامہ اسد نے ادارے کے ترجمان علمی جریدے ''عرفات'' میں اس طرح سے کی:۔

> ''ان زبردست روحانی اور مادی تغیرات کے پیش نظر جو پچھلے چند دنوں میں ملت اسلامیہ کے اندر اس ملک میں رونما ہو رہے ہیں حکومت مغربی پنجاب نے مناسب سمجھا کہ ایک نئے محکمے کی بنا ڈالے تاکہ وہ بعض ایسے مسائل کا حل سوچے جو ان تبدیل شدہ حالات سے مرتب ہوئے۔ اس محکمے کی غایت یہ ہے کہ اسلامی اصولوں کے ماتحت زندگی کی از سر نو تعمیر میں ملت کا ہاتھ بٹائے اور یہی وجہ ہے کہ اس کا نام ''محکمہ احیائے ملت اسلامیہ'' (Deptt: of Islamic Reconstruction) رکھا گیا۔ عصر حاضر میں یہ پہلا موقع ہے جب اس ملک میں ایک سرکاری محکمے کے ساتھ ''اسلام'' کا لفظ ملحق نظر آتا ہے'' (۳۸)۔

علامہ اسد نے احیائے ملت اسلامیہ کے اغراض و مقاصد پر روشنی ڈالتے ہوئے' تعلیم' مرکزی دارالعلوم' شریعت اور احیائے ملی' اسلامی فقہ اور اسلامی معاشیات' اوقاف کی تنسیق اور اخلاق ملی کے ذیلی عنوانات کے تحت ادارے کے آئندہ لائحہ عمل پر بھی روشنی ڈالی اور واضح کیا کہ اسلامی فکر و عمل کا احیاء اور وہ بھی صدیوں کے زوال و انحطاط کے بعد کوئی معمولی بات نہیں۔ یہ اتنا بڑا کام ہے جس کے لئے ملک کے بہترین دماغوں کے اشتراک عمل کی ضرورت ہوگی تاکہ وہ اس مقصد کے لئے ایک قطعی راستہ اور اس کی ضروریات کا ایک مکمل نقشہ تجویز کر سکیں۔

سہ ماہی اردو، انگریزی مجلّہ ''عرفات'' کا اجراء بھی مذکورہ مقاصد کے حصول کے لئے کی جانے والی کوششوں کا ایک حصہ تھا(۳۹)۔

اسی ادارے کی ملازمت کے دوران آپ نے ''پاکستان کا مستقبل'' کے عنوان سے ایک مقالہ قلمبند کیا جو ایک کتابچے کی صورت میں شائع ہوا۔

۱۹۴۹ء میں ادارہ احیاء ملت اسلامیہ اپنے قیام کے مقاصد کی تکمیل سے پہلے ہی بعض نامعلوم وجوہات کی بناء پر بند ہو گیا تو ڈاکٹر صاحب ایک بار پھر پریشان حالی کے شکار ہوئے۔

فروری ۱۹۵۱ء میں آپ کو وزارت امور کشمیر، حکومت پاکستان نے شعبہ تعلقات عامہ میں انفارمیشن آفیسر کے عہدے کی پیشکش کی جسے آپ نے اپنے علمی مزاج سے ہم آہنگ نہ ہونے کی بناء پر قبول نہ کیا۔ کیونکہ جنوری ۱۹۵۱ء میں پاکستان پبلک سروس کمیشن نے آپ کو سول سروس اکیڈمی لاہور میں لیکچرر اسلامیات، تاریخ اسلام اور اردو کی اسامی کے لئے منتخب کر لیا تھا اور ان کو ہدایت کی تھی کہ وہ ۱۵ جون ۱۹۵۱ء کو اکیڈمی میں اپنی ذمہ داریاں سنبھال سکیں گے۔ لیکن محکمہ میں ان کی Joining سے پہلے ہی وہ اسامی ختم کر دی گئی اور مسٹر ای۔ اے فرینکلن (E.A Franklin) ڈپٹی سیکرٹری کیبنٹ ڈویژن حکومت پاکستان نے اپنے خط محررہ ۱۲ مئی ۱۹۵۱ء کے ذریعے سے اس کی باقاعدہ اطلاع ڈاکٹر محمد رفیع الدین کو پہنچا دی گئی (دیکھئے ضمیمہ جات) ڈاکٹر صاحب نے اس فیصلے پر تحریری احتجاج بھی کیا جس کا کچھ اثر نہ ہوا۔

ادارہ ثقافت اسلامیہ میں خلیفہ عبدالحکیم کے ساتھ:

ڈاکٹر محمد رفیع الدین کا اگلا پڑاؤ ادارہ ثقافت اسلامیہ (Institute of Islamic Culture) تھا جس کی بنیاد ۱۹۵۰ء میں ڈائریکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے گورنر جنرل غلام محمد کے مشورہ سے رکھی تھی اور ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ہی اس ادارے کے پہلے اکیڈمک ڈائریکٹر بھی مقرر ہوئے جس کے بارے میں مولانا محمد حنیف ندوی نے اپنی رائے دیتے ہوئے لکھا تھا کہ ''سچ بات یہ ہے کہ وہی (خلیفہ صاحب) اس منصب کے لئے موزوں بھی تھے'' (۴۰)۔

خلیفہ عبدالحکیم نے بڑی تگ و دو کے ساتھ ادارے میں نامور علمی شخصیات کو جمع کیا جن میں ڈاکٹر رفیع الدین، مولانا مظہر الدین صدیقی، خواجہ عباد اللہ اختر، مولانا محمد حنیف ندوی، مولانا شاہ محمد جعفر پھلواری، بشیر احمد ڈار، رئیس احمد جعفری اور شاہد حسین رزاقی کے اسمائے گرامی قابل ذکر ہیں۔ یہی وہ سکالرز ہیں جنہوں نے وقت کے علمی و فکری رجحان اور کامل سماجی اور

سیاسی شعور کے ساتھ ادارہ ثقافت اسلامیہ کی علمی حیثیت میں استحکام اور اس کے وقار میں اضافہ کیا (۴۱)۔

مولانا محمد حنیف نے ادارہ ثقافت اسلامیہ سے وابستہ شخصیات کی علمی حیثیت اور مہارت کا تجزیہ کرتے ہوئے رفقاء کے اس انتخاب کو حد درجہ موزوں قرار دیا، خاص طور پر ڈاکٹر رفیع الدین کے تذکرے میں لکھا کہ:

> ''ڈاکٹر رفیع الدین ''آئیڈیالوجی آف دی فیوچر'' لکھ کر علمی و دینی حلقوں میں اپنا اثر رسوخ قائم کر چکے تھے......انہوں نے اسلام کے تعلیمی فلسفہ اور اس کے منشور و دعوت کی وضاحت کو اپنے ذمہ لیا'' (۴۲)۔

ڈاکٹر محمد رفیع الدین ادارہ ثقافت اسلامیہ میں بحیثیت ریسرچ آفیسر منسلک تھے۔ اس ادارے میں اپنے قیام کے دوران میں انہوں نے ''قرآن اور علم جدید''، ''روح اسلام''، Fallacy of Marxism (مارکسیت کا مغالطہ) اسلام کا نظریہ تعلیم اور کئی دوسرے مقالات تحریر کیئے۔

اقبال اکادمی پاکستان کے پہلے ڈائریکٹر کے طور پر تقرر:

۱۹۵۱ء میں اقبال اکادمی پاکستان کا ادارہ نیم سرکاری حیثیت میں کراچی میں قائم ہوا کیونکہ اس وقت کراچی پاکستان کا دارالحکومت تھا۔ ۱۹۶۲ء میں ایک صدارتی آرڈیننس کے ذریعے اسے ازسرِ نو منظّم کیا گیا۔ جب سے یہ ادارہ ''اقبال اکادمی پاکستان'' کے نام سے موجودہ صورت میں مصروف کار ہے (۴۳)۔

اقبال اکادمی پاکستان کے پہلے ڈائریکٹر ہونے کا اعزاز ڈاکٹر محمد رفیع الدین کو حاصل ہے۔ اس منصب پر آپ کا تقرر ۱۹۵۳ء میں ہوا۔ آپ اپنی ریٹائرمنٹ تک اس ادارے کی ترقی اور فروغ کیلئے کوشاں رہے۔

آپ ہی کے دور نظامت میں اقبال اکادمی پاکستان کے ترجمان مجلّات کے طور پر اپریل ۱۹۶۰ء میں سہ ماہی اقبال ریویو Iqbal Review (انگریزی) اور ''اقبالیات'' (اردو) کا اجراء ہوا (۴۵)۔

ڈاکٹر رفیع الدین کو یہ احساس تھا کہ چند استثنائی مثالوں کو چھوڑ کر، اقبال پر اب تک جو کام ہوا ہے وہ نہ تو علمی معیار پر پورا اترتا ہے اور نہ ہی اس میں افکار اقبال کی بھرپور تشریح و توضیح کا اہتمام نظر آتا ہے۔ لہٰذا ضرورت اس امر کی ہے کہ اقبال کے ساتھ اپنے تمام تر عقیدت مندانہ جذبات سے بلند ہو کر اس کے افکار کا ایک منظّم اور مربوط عقلی و سائنسی مطالعہ پیش کیا جائے جو عالمی سطح پر اقبال کی حقیقی عظمت کو سامنے لانے کا ذریعہ بن سکے۔

ڈاکٹر رفیع الدین نے ۱۹۶۰ء میں لکھنے جانے والے ایک مقالے بعنوان "Scientific Exposition

of Iqbal" میں اپنا مؤقف پیش کیا کہ اقبال کے فلسفہءخودی کی روشنی میں جدید علوم کے جائزے پر مبنی ایک علمی منصوبے پر کام کا آغاز کیا جانا چاہئے جس کے تحت سیاسیات، تعلیمات، اخلاقیات، نفسیات اور تاریخ کے بنیادی اصولوں کو زیر بحث لایا جا سکے۔ ڈاکٹر صاحب نے واضح کیا کہ یہ منصوبہ ملک کے نامور اہل علم کے تعاون سے اقبال اکادمی پاکستان جیسے ادارے کی نگرانی میں ہی مؤثر طور پر پایہ تکمیل تک پہنچ سکتا ہے(۴۶)۔

مذکورہ مقاصد کے حصول کے لئے آپ نے ''اقبال ریویو'' اور ''اقبالیات'' میں نہ صرف خود علمی وفکری مقالات لکھے بلکہ دیگر اہل علم سے بھی قلمی تعاون حاصل کیا جس سے مجلّات کا معیار بھی قائم ہوا۔

اقبال اکادمی پاکستان کی ملازمت کے دوران ہی آپ نے اپنی اہم تصنیف "Manifesto of Islam" (منشور اسلام) مکمل کی۔ اس کے علاوہ آپ نے فلسفہءتعلیم پر "First Principles of Education" (تعلیم کے ابتدائی اصول) بھی لکھی جس پر بعد میں آپ کو پنجاب یونیورسٹی کی طرف ڈی لٹ (D.Litt) کی ڈگری دی گئی۔ ''اسلام اور سائنس'' کے عنوان سے ایک اہم مقالہ بھی شائع ہوا جس کو علمی وادبی حلقوں میں بے حد سراہا گیا۔

انٹرنیشنل اسلامک کلوکیم میں شرکت کا اعزاز:

حکومت پاکستان اور پنجاب یونیورسٹی کے اشتراک سے ۲۹ دسمبر ۱۹۵۷ء سے ۸ جنوری ۱۹۵۸ء تک انٹرنیشنل اسلامک کلوکیم کا انعقاد بھی ایک تاریخی علمی واقعہ ہے جس میں تقریباً چالیس ممالک کے نامور سکالرز نے شرکت کی اور اسلام اور ثقافت کے حوالے سے اپنے تحقیقی مقالات پیش کئے(۴۷)۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین کو بھی اس بین الاقوامی اسلامی مذاکرے میں شرکت کا اعزاز حاصل ہوا۔

یہ کلوکیم دنیا میں اپنی قسم کا ایسا دوسرا علمی اجتماع تھا۔ اس سے قبل ۱۹۵۳ء میں ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں کانگریس لائبریری اور پرنسٹن یونیورسٹی کے اشتراک سے ایک کلوکیم منعقد ہو چکا تھا لیکن اپنے موضوعات کی وسعت اور نامور علمی شخصیات کی تعداد کی بدولت لاہور میں منعقدہ کلوکیم بلاشبہ بے مثال تھا(۴۸)۔

کلوکیم میں مسلم سکالرز کے ساتھ ساتھ دیگر ادیان اور عقائد سے تعلق رکھنے والے محققین ومستشرقین بھی شریک ہوئے جن میں شاہ محمد ارشاد، محمد موسیٰ شفیق (افغانستان)، سید عبدالحمید خطیب، شیخ احمد جمال (سعودی عرب)، سید محمد یوسف (سیلون)، محمد عبدالمعز نصر، پروفیسر عثمان امین، محمد ابوزہراء، یحییٰ الخشاب، محمد حب اللہ، محمد عبداللہ العربی، مہدی عالم، امین عففی، علی

حسن عبدالقادر' عبدالوہاب عزام (مصر)' تنکو محمد جبی الشدیقی' انور معدؔ' عبدالقاہر' عبدالمالک کریم (انڈونیشیاء)' محمود شہابی' صادق شفق' محمد معین' سید محمد شیخ الاسلام' ابوالفضل حاذقی' صفا خلوصی (ایران)' عبدالغفور شیخ (کینیا)' نہاد القاسم' شیخ محمد بہجت البیطار' عمر بہاء الدین الامیری' احمد سمان' مصطفیٰ الزرقا' محمد المبارک (شام)' شیخ محمد منتصر (مراکش)' علی حسیب' کامل السید (سوڈان)' پروفیسر ڈاکٹر اسحاق موسیٰ الحسینی (فلسطین)' ڈاکٹر فاضل الجمال' ڈاکٹر عبدالستار فوزی' ڈاکٹر مصطفیٰ جواد (عراق)' فواد کیرولا' محمد فواد سیزگن (ترکی)' پروفیسر ولفریڈ کینٹ ویل سمتھ (کینیڈا)' الیگزنڈر بوسانی (اٹلی)' روڈی پیرٹ' برتھولڈ سپولر (جرمنی)' پروفیسر لوئی مائی سینون (فرانس)' لیلین ہداونردی' محمد علی چنگ چی (چین)' ڈاکٹر جی' ڈبلیو' جے ڈرویز' ڈاکٹر جوزف شاخت (ہالینڈ)' الحاج عبدالغفار مزکی (فلپائن)' ایملو گارشیا گومز (سپین)' جی۔ ای وان' گرون باہم' رچرڈ ٹنکسین' گارلینڈ ہاپکنز' رچرڈ نیلسن فرائی (امریکہ)' مس این۔ کے۔ ایس لیمٹسن اور برنارڈ لیوس (برطانیہ) کے اسمائے گرامی قابل ذکر ہیں۔ جبکہ ہمسایہ ملک بھارت سے مولانا عبدالماجد دریابادی' ڈاکٹر میر ولی الدین اور ڈاکٹر زبیر صدیقی شریک ہوئے۔ میزبان ملک پاکستان سے ڈاکٹر محمود حسین' مظہر الدین صدیقی' ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ' مولانا امین احسن اصلاحی' جسٹس ایس۔ اے رحمٰن' ڈاکٹر محمد داؤد رہبر' ڈاکٹر اے ایچ ضیائی' ڈاکٹر فضل الرحمٰن' علامہ رشید ترابی' مولانا ابوالاعلیٰ مودودی' ڈاکٹر عمر محمد داؤد پوتا' ڈاکٹر رضی الدین صدیقی' ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی' علامہ غلام احمد پرویز' بیگم ریحانہ آصف اسلام' ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم' علامہ علاؤ الدین صدیقی' پروفیسر قاضی محمد اسلم اور ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے اسلامی ثقافت کے مختلف پہلوؤں پر اپنے مقالات پڑھے۔

ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے مقالے کا عنوان تھا:

"The Potential Contribution of Islam to the World Peace"

جو بین الاقوامی اسلامی مذاکرے کی آخری نشست میں پڑھا گیا(۴۹)۔ جس کا ماحصل یہ تھا کہ امن عالم کے قیام میں اسلام کا کردار اس لحاظ سے نہایت اہم ہے کہ اسلامی تعلیمات کی حقانیت اور صداقت کی بدولت ہی نسل انسانی کو ایک وحدت میں پرویا جاسکتا ہے جو مستقل اور پائیدار امن کی ضمانت ہے(۵۰)۔

اقبال چیئر کے قیام کی تجویز:

ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے ڈائریکٹر اقبال اکادمی پاکستان کراچی کی حیثیت سے ۱۹۶۲ء میں پنجاب یونیورسٹی لاہور میں ''اقبال چیئر'' قائم کرنے کی تجویز پیش کی اور اس سلسلے میں وائس چانسلر پنجاب یونیورسٹی کے ساتھ ہونے والی اپنی خط و کتابت میں اس مسئلے کے دیگر اہم پہلوؤں پر بھی روشنی ڈالی۔ اقبال اکادمی کو درپیش بعض مالی دشواریوں کے سبب اس چیئر کو وہاں قائم نہ

کرنے کی وضاحت بھی کی اور ساتھ ہی اس صائب رائے کا اظہار بھی کیا کہ اقبال کا شہر لاہور اور پنجاب یونیورسٹی کے ساتھ جو گہرا تعلق رہا تھا، اس کے پیش نظر جامعہ پنجاب ہی اقبال چیئر کے لئے موزوں ترین درسگاہ ہو سکتی تھی۔ انہوں نے یہ تجویز بھی پیش کی تھی کہ ابتدائی طور پر ''اقبال چیئر'' کو تجرباتی بنیاد پر قائم کر کے کسی موزوں ترین اقبال سکالر کو اس منصب پر فائز کر دیا جائے اور اس چیئر کی کامیابی کی صورت میں دیگر امور بعد میں طے کر لئے جائیں (۵۱)۔

یہ درست ہے کہ ۱۹۶۲ء میں ڈاکٹر رفیع الدین نے اقبال چیئر کے قیام کی جو تجویز پیش کی تھی اُس پر ان کی زندگی میں تو عملدرآمد نہ ہو سکا البتہ اس سلسلے میں انہوں نے اقبال کے ایک سچے اور پُر جوش عقیدت مند کی حیثیت سے جو سعی کی اور ان کا جو خواب جشن اقبال صدی کے موقع پر ۱۹۷۷ء میں جامعہ پنجاب میں اقبال چیئر کے قیام کی صورت میں پورا ہوا، اُس کے لئے ڈاکٹر محمد رفیع الدین داد کے مستحق ضرور ہیں۔

ریٹائرمنٹ:

ڈاکٹر رفیع الدین اپنی مدت ملازمت پوری کرنے کے بعد ۱۰ اپریل ۱۹۶۵ء کو ڈائریکٹر اقبال اکادمی پاکستان، کراچی کی حیثیت سے ریٹائر ہو گئے۔ اگرچہ ڈاکٹر صاحب کو خالصتاً تین سالہ کنٹریکٹ کی بنیاد پر اس عہدے کے لئے منتخب کیا گیا تھا لیکن آپ کی عمدہ کارکردگی کی بدولت مسلسل چار بار آپ کے کنٹریکٹ میں توسیع (Extension) کی جاتی رہی اور آپ بارہ برس تک اس منصب پر فائز رہے۔

اقبال اکادمی پاکستان کے پہلے ڈائریکٹر کے طور پر آپ نے اس کو ایک فعال علمی ادارہ بنانے کے لئے جو کوششیں سر انجام دیں ان کا ہمیشہ اعتراف کیا جاتا رہے گا۔

آپ کے بعد پروفیسر بشیر احمد ڈار، ڈاکٹر عبدالرب، ڈاکٹر معزالدین، ڈاکٹر وحید قریشی، پروفیسر منور (آخر الذکر دونوں حضرات دو دو بار ناظم کے عہدے پر فائز رہے) اور پروفیسر شہرت بخاری نے ادارے کی نظامت کی ذمہ داریاں سنبھالیں۔

آپ کا شمار ادارہ ثقافت اسلامیہ کے بانی اراکین میں ہوتا ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے بطور ڈائریکٹر تقرر کے بعد ڈاکٹر رفیع الدین ادارے میں بطور ریسرچ آفیسر مقرر ہوئے۔ اقبال اکادمی سے ریٹائر ہونے کے بعد آپ مستقل طور پر لاہور منتقل ہو گئے۔ پروفیسر ایم۔ ایم شریف کی وفات کے بعد ڈائریکٹر ادارہ ثقافت اسلامیہ کی جگہ خالی ہو گئی تو آپ نے اس عہدے کے لئے اپنی خدمات پیش کیں جنہیں بوجوہ قبول نہ کیا گیا۔

ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے اکتوبر ۱۹۶۵ء کی ''شام ہمدرد''، لاہور میں اپنا مقالہ ''اسلام اور سائنس'' پڑھا (۵۲)۔

آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس کا قیام:

اصول تعلیم اور بالخصوص اسلامی تعلیم ہمیشہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی تحقیق و تجسس کے اہم موضوعات رہے۔ اس ضمن میں ان کی سب سے اہم کاوش "First Priciples of Education" ہے جس کا تفصیلی تجزیہ آئندہ ابواب میں پیش کیا جائے گا۔ اقبال اکادمی پاکستان سے ریٹائرمنٹ کے بعد انہوں نے خود کو مکمل طور پر تعلیمی مقاصد کے لئے وقف کر دیا۔ ''آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس'' کے قیام کو انہی مقاصد کے حصول کا ذریعہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

ایجوکیشن کانگریس کے قیام سے کچھ پہلے، مولانا عبدالماجد دریابادی کے نام لکھے گئے خط میں ڈاکٹر رفیع الدین نے تفصیل سے ان مقاصد پر روشنی ڈالی ہے جن کے حصول کے لئے وہ کوشاں تھے۔ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

> ''جب میں نے اسلامی فلسفہ تعلیم پر اپنا ڈی۔ لٹ کا تھیسس مکمل کیا تھا تو میرا خیال تھا کہ میں نے کچھ تجاویز پیش کی ہیں جن پر ضرور عمل ہوگا لیکن میں نے دیکھا کہ ہماری قوم مغرب کی تقلید میں اتنی آگے نکل گئی ہے کہ اپنے آپ کو اس قدر فراموش کر چکی ہے کہ فقط کتابیں بتانے سے کہ اسلام کے مقاصد کس قسم کے نظام تعلیم کا تقاضا کرتے ہیں یا یہ کہنے سے کہ خالقِ عالم خدا کا تصور اور سائنس آپس میں لازم و ملزوم ہیں، کسی کی سمجھ میں کوئی بات نہیں آتی لہٰذا اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ اسلامی نظام تعلیم کا ایک نمونہ عملاً پیش کر کے بتایا جائے کہ اسلامی نظام تعلیم یہ ہوتا ہے۔ اور سائنس کی کتابوں کو نئے سرے سے لکھ کر اور پڑھا کر ثابت کیا جائے اور آنکھوں سے دکھایا جائے کہ اگر خدا کا عقیدہ سائنس کے اندر اپنے مقام پر آ جائے تو سائنس بگڑتی نہیں بلکہ سنورتی اور ترقی کرتی ہے''۔ دیکھئے ضمیمہ۔۴ (۵۳)۔

ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے اپنے چند ہم خیال رفقاء کے ساتھ مورخہ ۷ اگست ۱۹۶۶ء کو سیالکوٹ میں منعقد ہونے والے ایک اجلاس میں اسلامک ایجوکیشن کانگریس کی بنیاد رکھی۔ ڈاکٹر صاحب اور مولوی حبیب اللہ اس اجلاس میں شریک تھے جس میں متفقہ طور پر پروفیسر نصیر الدین کو صدر اور ڈاکٹر محمد رفیع الدین کو ڈائریکٹر (اکیڈمک اینڈ ایڈمنسٹریٹو) کے طور پر منتخب کیا گیا۔

کانگریس کے ایک خصوصی اجلاس منعقدہ ۲۳ ستمبر ۱۹۶۶ء کو ایک قرارداد کے ذریعہ اسلامک ایجوکیشن کانگریس کو ''آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس'' کا نام دے دیا گیا جو آج تک برقرار چلا آ رہا ہے۔

آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس کے قیام کا بنیادی مقصد علوم جدید کی اسلامی تشکیل تھا جس کی رُو سے یونیورسٹی کی سطح تک کے نصاب کو از سرِ نو اس طرح سے مرتب کرنے کی ضرورت تھی کہ تصور توحید اس کا مرکز و محور قرار پائے۔ ڈاکٹر رفیع الدین نے مولانا ابوالحسن علی ندوی کے نام ایک طویل خط میں اپنے قائم کردہ ادارے کے بارے میں تفصیلات بیان کی ہیں جن کا ماحصل یہ ہے کہ جب تک خدا کا عقیدہ جیسا کہ قرآن حکیم نے اسے پیش کیا ہے عالم اسلام کی جدید یونیورسٹیوں کی تعلیم کی روح رواں نہ بن جائے اس وقت تک امت مسلمہ نہ اپنے آپ کو پا سکتی ہے اور نہ ہی دنیا میں خدا کے عقیدہ کی بناء پر امن و اتحاد برپا کرنے کا عظیم الشان رول ادا کر سکتی ہے۔ چنانچہ کچھ مخلص اور ذی حیثیت رفقاء کے ساتھ مل کر All Pakistan Islamic Education Congress قائم کی گئی ہے جس کے منظور شدہ دستور کے مطابق یہ ادارہ دو مرحلوں میں اپنا کام سرانجام دے گا۔ پہلے مرحلے میں تمام سائنسی علوم میں انٹرمیڈیٹ اور ڈگری کے امتحانات کی نصابی کتابیں اس طرح سے مرتب کرے گا کہ خدا کا تصور ان کے مواد کا مرکزی خیال یا تنظیمی اصول بن جائے گا اور دوسرے مرحلے میں ان نصابات کی تدریس کے اہتمام کے لئے ایک یونیورسٹی بنائی جائے گی جس کا تعلیمی ماحول نصابی روح سے ہم آہنگ ہوگا (۵۴)۔

کانگریس کے مقاصد کے حصول کے لئے ڈاکٹر رفیع الدین کے ذہن میں "The Holy Quran University of Sciences" کا ایک خاکہ بھی تھا جس پر وہ مسلسل غور و فکر کرتے رہے۔

کانگریس کے پہلے چھ اجلاس سیالکوٹ ہی میں صوفی محمد اشرف کی رہائش گاہ پر منعقد ہوئے البتہ ساتواں اجلاس مورخہ ۵ دسمبر ۱۹۶۶ء کو ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی رہائش گاہ واقع چوبرجی پارک لاہور میں منعقد ہوا جس کے بعد سے لاہور، کانگریس کا مستقل مرکز بن گیا۔

دسمبر ۱۹۶۶ء کے اجلاس ہی میں ملک خدا بخش بُچہ کو جو کہ اس وقت حکومت مغربی پاکستان میں وزیر تعلیم کے منصب پر فائز تھے، آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس کا صدر منتخب کر لیا گیا۔

ملک خدا بخش بُچہ، ڈاکٹر صاحب کی اعلیٰ صلاحیتوں کے معترف تھے اور جانتے تھے کہ ڈاکٹر صاحب جن نظریات کا پرچار کرتے ہیں وہ محض کتابی نہیں بلکہ وہ ان کو عملی جامہ پہنانے کی صلاحیت سے بھی بہرہ ور ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''انہوں (ڈاکٹر رفیع الدین) نے آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس کی داغ بیل ڈالی۔ میرے بارے میں ان کا جو حسنِ ظن تھا اس کی وجہ سے انہوں نے مجھے اس کانگریس کی صدارت کی پیشکش کی اور آخر ان کے خلوص، محبت اور جذبۂ فکر و عمل نے مجھے یہ پیشکش قبول کرنے پر مجبور کر دیا'' (۵۵)۔

کانگریس کے مقاصد پر روشنی ڈالتے ہوئے انہوں نے لکھا:

''کانگریس کے پروگرام میں اعلیٰ سطح پر ایک یونیورسٹی "The Holy Quran Univirsity of Sciences" کا قیام عمل میں لانا تھا جہاں سائنس کے طالب علموں کو اس حقیقت سے روشناس کرایا جا سکے کہ کائنات میں جو وحدت تنظیم، سلیقہ، حسن ہم آہنگی اور نظم و نسق پایا جاتا ہے وہ محض حادثاتی طور پر نہیں بلکہ یہ سب رب العزت کے تخلیقی فعل کے شواہد ہیں اور ان کا مقصد کائنات کی ہر شے اور بحیثیت کلی تمام کائنات کی بتدریج تکمیل و ربوبیت ہے''(۵۶)۔

کئی سالوں تک کانگریس کے اجلاس ملک خدا بخش بُچہ صاحب کی رہائش گاہ پر منعقد ہوتے رہے۔ آخر کار چوہدری مظفر حسین نے ۷۔ فرینڈز کالونی ملتان روڈ پر واقع اپنی وسیع و عریض رہائش گاہ کا ایک حصہ آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس کے دفتر اور لائبریری کے لئے وقف کر دیا۔

۱۹۶۸ء کے آغاز میں آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس نے ادارے کا ترجمان علمی مجلّہ دو ماہی "Islamic Education" (اردو۔ انگریزی) جاری کیا جس کے پہلے مدیر خود ڈاکٹر محمد رفیع الدین تھے۔ انہوں نے خود بھی اس مجلّے کے لئے مقالات لکھے اور دیگر اہل قلم دانشوروں کو بھی اس کے دائرے میں شامل کیا۔ بعد میں ۱۹۷۲ء سے ۱۹۷۴ء تک ''اسلامی تعلیم'' اردو مجلّہ کے طور پر علیحدہ شائع ہوا جس کے ہر شمارے میں یہ وضاحت بھی شائع ہوتی رہی کہ کانگریس کے تمام تحقیقی، تصنیفی اور انتظامی کام کو منظّم کرنے کے لئے دو، دو ماہی جریدے ''اسلامی تعلیم'' اردو زبان میں اور ''اسلامک ایجوکیشن'' انگریزی زبان میں شائع کئے جاتے ہیں ان میں ایسے بلند پایہ معیاری اور تحقیقی مضامین پیش کئے جاتے ہیں جن کا تعلق طبیعات، کیمیا، فلکیات، ارضیات، حجریات، حیاتیات، نباتیات، انفرادی نفسیات، اجتماعی نفسیات، فلسفۂ تعلیم، فلسفۂ معاشیات، فلسفۂ قانون اور فلسفۂ تاریخ وغیرہ سے ہو۔ مضامین و مقالات کا مرکزی نقطہ یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ آفاق و انفس میں جو حیرت انگیز نظم و ضبط اور مقصدیت پائی جاتی ہے اس کا سرچشمہ خدا کی قوت و حکمت اور تدبر و ربوبیت ہے(۵۷)۔

دو ماہی ''اسلامی تعلیم'' اور ''اسلامک ایجوکیشن'' جناب اے۔ کے بروہی، سید ظفر الحسن، ڈاکٹر برہان احمد فاروقی، عبدالحمید کمالی، منظور احمد عباسی، ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ، حافظ عباد اللہ فاروقی، ڈاکٹر سید عبداللہ، پروفیسر خالد علوی، ڈاکٹر محمد ریاض، ڈاکٹر رحیم بخش شاہین، افضال حسین قادری، پروفیسر محمد منور، کلیم صدیقی، مظفر حسین، ڈاکٹر ابصار احمد اور دوسرے نامور دانشوروں کی علمی و تحقیقی تحریروں سے مزین ہوتے رہے۔

کانگریس کے زیر اہتمام ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے انگریزی مضامین کا ایک مجموعہ "Facets of Islamic World View"، قرآن اور علم جدید اور حکمت اقبال دوسرا ایڈیشن (بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی کے اشتراک سے) شائع ہوئیں۔ اس کے علاوہ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی، سید اللہ بخش، ڈاکٹر رحیم بخش شاہین، ڈاکٹر محمد ریاض، مظفر حسین اور محمد اکرم خان کی تصانیف شامل ہیں۔

آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس نے اپنے اغراض و مقاصد سے ہم آہنگ متعدد قومی اور بین الاقوامی اداروں سے قریبی روابط بھی قائم کئے جن میں انسٹیٹیوٹ آف پالیسی سٹڈیز، اسلام آباد، مرکزی انجمن خدام القرآن، لاہور، اسلامک فاؤنڈیشن برائے سائنسی و تکنیکی ترقی جدہ، اسلامی سائنسی، تعلیمی اور ثقافتی ادارہ، رباط (مراکش)، انسٹیٹیوٹ آف اسلامک تھاٹ، واشنگٹن (امریکہ) اور اسلامک فاؤنڈیشن، برطانیہ شامل ہیں۔

ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے ''اسلامی تعلیم'' اور ''اسلامک ایجوکیشن'' کے علاوہ ''حکمتِ قرآن'' کے نام سے ایک اور ماہنامہ کانگریس کی طرف سے شائع کرنے کے لئے ڈیکلریشن حاصل کیا تھا لیکن ان کی وفات کے بعد اس کے چند شمارے ہی شائع ہو سکے اور بعد میں ڈاکٹر اسرار احمد کی درخواست پر ''حکمتِ قرآن''، انجمن خدام القرآن، لاہور کی جانب سے باقاعدہ شائع ہونے لگا اور اس کی اشاعت آج تک جاری ہے (۵۸)۔

ازدواجی زندگی:

ڈاکٹر رفیع الدین کی شادی ۱۹۲۹ء میں اپنے ایک قریبی عزیز مولوی ضیاء الدین کی صاحبزادی شریفہ بیگم سے ہوئی۔ مولوی صاحب کا تعلق موضع دھانوالی ضلع سیالکوٹ سے تھا۔ شریفہ بیگم نے اپنے گاؤں ہی میں پرائمری تک تعلیم حاصل کی تھی۔ شادی کے وقت ان کی عمر ۱۴ برس تھی یعنی وہ ڈاکٹر صاحب سے عمر میں ۱۵ برس چھوٹی تھیں۔

ڈاکٹر صاحب کا سسرال بعد میں گوجرانوالہ منتقل ہو گیا۔ ڈاکٹر صاحب کے صاحبزادے صلاح الدین محمود اپنی والدہ کے بارے میں بیان کرتے ہیں کہ:

> ''وہ صوم وصلوٰۃ کی پابند تھیں اور پردے کی بھی سختی سے پابندی کرتی تھیں۔ یہاں تک کہ وہ ڈاکٹر صاحب کے سگے بھائیوں سے بھی گھونگٹ نکالتی تھیں۔ انہوں نے اپنی زندگی ڈاکٹر صاحب کی خدمت کے لئے وقف کر دی تھی۔ ان کا انتقال ۲۸ اگست ۱۹۹۳ء کو کراچی میں ہوا اور ان کو وہیں دفن کیا گیا'' (۵۹)۔

ڈاکٹر رفیع الدین کو خدا نے سات بیٹے بیٹیوں سے نوازا۔ ایک بیٹا طویل علالت کے بعد ۱۹۶۲ء میں کراچی میں

وفات پا گیا تھا۔اس وقت تین بیٹے اور تین بیٹیاں بقید حیات ہیں جن کا مختصر احوال درج ذیل ہے:

۱۔جمیلہ ظفر۔ڈاکٹر رفیع الدین کی اولاد میں سب سے بڑی ہیں۔۱۹۳۰ء میں سری نگر (کشمیر) میں پیدا ہوئیں۔ان کے شوہر محمد ظفر حکومت پاکستان کے ایک سرکاری عہدیدار تھے، ان دنوں کراچی میں ریٹائرڈ زندگی گزار رہے ہیں۔

۲۔صلاح الدین محمود۔آپ بھی سری نگر (کشمیر) میں پیدا ہوئے۔آپ کی تاریخ ولادت ۱۳ اگست ۱۹۳۴ء ہے۔آپ نے ۱۹۵۸ء میں P.I.D.C میں ایک جونیئر افسر کی حیثیت سے ملازمت کا آغاز کیا۔۱۹۸۳ء میں ڈپٹی جنرل منیجر کی حیثیت سے قبل از وقت ریٹائرمنٹ لے کر ڈیوٹی فری شاپ میں ایریا چیف اور جنرل منیجر کی حیثیتوں میں کام کیا۔ان دنوں کراچی میں مقیم ہیں اور ریٹائرمنٹ کے بعد تالیف و ترجمہ میں مصروف ہیں۔اپنے والد، ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی تصنیف ''روح اسلام'' کو "The Essence of Islam" کے عنوان سے انگریزی میں ترجمہ کر چکے ہیں(۶۰)۔اور ان دنوں ڈاکٹر صاحب کی معروف تصنیف ''قرآن اور علم جدید'' کو انگریزی میں ترجمہ کر رہے ہیں۔مظفر حسین کی وفات کے بعد آپ نے ''رفیع الدین فاؤنڈیشن'' قائم کرنے کا اعلان بھی کیا ہے۔

۳۔عفت نذیر۔۱۹۳۸ء میں جموں (کشمیر) میں پیدا ہوئیں۔ان دنوں لاہور میں رہائش پذیر ہیں۔

۴۔پروین اعجاز۔۱۹۴۰ء میں جموں (کشمیر) میں پیدا ہوئی۔۱۹۷۲ء سے اپنے شوہر اعجاز رانا کے ہمراہ بحرین میں مقیم ہیں جو حکومت بحرین میں انجینئر ہیں۔

۵۔عبدالسلام۔۱۹۴۲ء میں جموں (کشمیر) میں پیدا ہوئے۔بنیادی طور پر بینکار ہیں۔دوبئی میں UBL اور B.C.C.I سے منسلک رہ چکے ہیں۔

۶۔شجاع الدین۔۱۹۴۹ء میں گوجرانوالہ میں پیدا ہوئے۔ڈاکٹر رفیع الدین کی وفات کے وقت آپ UET لاہور میں زیر تعلیم تھے۔آپ کی زندگی کا بیشتر حصہ بھی بسلسلہ ملازمت غیر ممالک میں گزرا ہے۔کینیڈا کے بعد اب چند سالوں سے قطر میں ملازمت کر رہے ہیں۔ڈاکٹر صاحب کی وفات کے بعد آپ نے ان کے بارے میں چند مضامین قلمبند کئے تھے جو مختلف جرائد میں شائع ہوئے۔ان مضامین کے مطالعہ سے ڈاکٹر صاحب کے معمولات کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی حادثاتی موت:

ڈاکٹر رفیع الدین کے رفقاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وہ ریٹائرمنٹ کے بعد بھی اپنی عمر اور صحت سے بے نیاز ہو کر

اپنے علمی منصوبوں کی تکمیل کے لئے شب و روز منہمک رہے۔

اپنی وفات سے چند ماہ پیشتر وہ اپنی آخری تصنیف ''حکمتِ اقبال'' مکمل کر چکے تھے لیکن اس کی اشاعت کے بعد بھی اس کے اگلے ایڈیشن میں چند مزید ابواب کا اضافہ کرنے کا ارادہ رکھتے تھے۔ اس ضمن میں انہوں نے چوہدری مظفر حسین کو کچھ ہدایات بھی دی تھیں جن کا تذکرہ آگے آئے گا لیکن وہ ساتھ ہی اپنی ایک عجیب کیفیت اپنے اہل خانہ اور اپنے بعض قریبی دوستوں سے بیان کرتے ہوئے کہتے تھے:

''اب مجھے Inspiration بالکل نہیں ہوتا۔ شاید دنیا میں میرا کام مکمل ہو چکا ہے''۔(۶۱)

۲۶ نومبر ۱۹۶۹ء لاہور میں ان کا آخری دن تھا۔ مظفر حسین کی علالت کا سن کر فوراً ان کی عیادت کے لئے پہنچے۔ دیر تک ان کے پاس بیٹھے گفتگو کرتے رہے۔ مظفر حسین ڈاکٹر صاحب کے ساتھ اپنی اس آخری ملاقات کا احوال بیان کرتے ہیں:

''اس ملاقات میں آپ نے مجھ سے اس خواہش کا اظہار کیا کہ وہ اپنی کتاب ''حکمتِ اقبال'' کے دوسرے ایڈیشن میں ایک اور باب بعنوان ''خودی اور موت'' کا اضافہ کرنا چاہتے ہیں، اس لئے میں ان کی واپسی تک موت کے موضوع پر علامہ اقبال کے تمام اشعار جمع کر رکھوں''(۶۲)۔

مظفر حسین کا کہنا ہے کہ علامہ اقبال کے درج ذیل اشعار بار بار پڑھتے تھے اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے جاتے تھے کہ اشعار کس قدر پُرسوز اور دردانگیز ہیں۔

خود تجلی کو تمنا جن کے نظاروں کی تھی
وہ نگاہیں نا امید نور ایمن ہو گئیں

....

یہ راز ہم سے چھپایا ہے میر واعظ نے
کہ خود حرم ہے چراغ حرم کا پروانہ
(۶۳)

ڈاکٹر صاحب، کراچی میں مقیم اپنے صاحبزادے عبدالسلام کی خوش دامن کی وفات پر تعزیت کے لئے مورخہ ۲۷ نومبر ۱۹۶۹ء کو بذریعہ ٹرین کراچی کے لئے روانہ ہوئے۔ ۲۸ نومبر ۱۹۶۹ء کو ان کے صاحبزادے صلاح الدین محمود ان کو لینے کیلئے ریلوے اسٹیشن پر موجود تھے۔ یہ رات انہوں نے اپنے بیٹے محمود ہی کے ہاں گزاری، اگلے روز مورخہ ۲۹ نومبر کو وہ تعزیت سے فارغ ہو کر دوپہر کو اپنی صاحبزادی کے ہاں جانے کے لئے رکشہ میں سوار ہوئے۔ لارنس روڈ پر سامنے سے آنے والی ایک تیز رفتار بس

رکشہ کے ساتھ ٹکرائی۔ اس خوفناک تصادم میں ڈاکٹر صاحب موقع پر ہی جاں بحق ہو گئے۔ انا للّٰہ و انا علیہ راجعون۔ (۶۴)۔

ڈاکٹر اسرار احمد نے اس سانحہ ارتحال پر اپنے شذرۂ تعزیت میں لکھا:

''ڈاکٹر صاحب کا انتقال لارنس روڈ کراچی میں ایک حادثہ میں ہوا۔ ڈاکٹر صاحب جس رکشہ میں سوار تھے اُسے ایک بس نے روند ڈالا۔ نتیجتاً ڈاکٹر صاحب بھی بری طرح کچلے گئے۔ حتیٰ کہ ان کا مغز تک سڑک پر بکھر کر رہ گیا''(۶۵)۔

ڈاکٹر صاحب کی جیب میں موجود کچھ کاغذات کی مدد سے ان کی شاخت ممکن ہو سکی۔ سہ پہر کو تھانہ نیوٹاؤن سے ان کے صاحبزادے محمود کو اس حادثۂ جانکاہ کی اطلاع دی گئی اور انہوں نے سول ہسپتال پہنچ کر ڈاکٹر صاحب مرحوم کی نعش وصول کی۔

ڈاکٹر صاحب کی آنکھیں اور چہرہ حادثے میں بری طرح متاثر ہوئے تھے۔

اسی رات ڈاکٹر صاحب کا جسد خاکی پہلے بذریعہ طیارہ لاہور لایا گیا جہاں سے سڑک کے راستے ان کی میت کو سیالکوٹ لے جایا گیا۔ مورخہ ۳۰ نومبر ۱۹۶۹ء کو ان کی وصیت کے مطابق انہیں قبرستان حکیم خادم علی (سیالکوٹ) میں اُن کے والد ماجد کے پہلو میں سپرد خاک کر دیا گیا۔

ڈاکٹر رفیع الدین کی وفات پر تاثرات:

لاہور میں ڈاکٹر رفیع الدین کی غائبانہ نماز جنازہ ادا کی گئی جس میں علمی و ادبی شخصیات کے علاوہ زندگی کے مختلف شعبوں سے تعلق رکھنے والے احباب کی کثیر تعداد نے شرکت کی۔

ڈاکٹر رفیع الدین کے ایک قریبی ساتھی اور معروف صحافی اکرام رانا نے لکھا:

''میں نے کئی بڑوں کے جنازے اٹھتے دیکھے ہیں مگر جس قدر اہل دل اور اہل قلم ڈاکٹر رفیع الدین صاحب کی غائبانہ نماز جنازہ میں شریک ہوئے اور ان سے جس قدر محبت کا اظہار کیا وہ منظر دیدنی تھا''(۶۶)۔

اپنے اس تعزیتی مضمون میں وہ لکھتے ہیں:

''میں نے پروفیسر حمید احمد خان صاحب سے پوچھا کہ آپ ڈاکٹر صاحب کے بارے میں ان کی کوئی نمایاں خصوصیت بتائیں۔ وہ بولے کہ ان کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ وہ سچے اور مخلص مسلمان تھے''(۶۷)۔

روزنامہ "The Pakistan Times" لاہور، رونامہ ''نوائے وقت'' لاہور، روزنامہ ''ندائے ملت'' لاہور، سہ ماہی مجلّہ "Al-Ahibba" (انگریز/عربی) لاہور، ''اقبال ریویو'' کراچی اور ہفت روزہ ''زندگی'' لاہور نے ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی المناک موت پر افسوس کا اظہار کرتے ہوئے اسے علمی دنیا کے لئے ایک ناقابل تلافی نقصان قرار دیا اور ڈاکٹر مرحوم کی علمی و تحقیقی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے انہیں شاندار الفاظ میں خراج عقیدت پیش کیا (۶۸)۔

ملک خدا بخش بُچہ کا شمار ڈاکٹر مرحوم کے انتہائی قریبی رفقاء میں ہوتا تھا۔ انہوں نے اپنے دلی جذبات کا اظہار کرتے ہوئے کہا:

> ''ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی اندوہناک موت سے علمی دنیا میں ایک خلاء پیدا ہوگیا۔ ڈاکٹر صاحب ایک نہایت محنتی، انتھک اور ٹھوس کام کرنے والے درویش صفت انسان تھے۔ ان کے دل میں اللہ تعالیٰ نے اسلام اور ملت اسلامیہ پاکستان کی محبت کی ایک شمع روشن کر رکھی تھی جس کا شعلہء یقین زندگی بھر ضوبار رہا'' (۶۹)۔

سیرت و کردار:

ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی زندگی کا اگر بنظر غائر مطالعہ کیا جائے، ان کے تعلیمی و تدریسی مراحل کو دیکھا جائے، ان کی علمی و تحقیقی کاوشوں کو پرکھا جائے، اور اپنے تعلیمی نظریات کی عملی صورت گری کے لئے انہوں نے جو جدوجہد کی، اس کا حقیقت پسندانہ جائزہ لیا جائے تو یہ نتیجہ سامنے آتا ہے کہ ان کی زندگی ایک ایسے عالم اور معلم کی زندگی تھی جو علم کی تلاش اور جستجو سے عبارت تھی۔ انہوں نے تمام عمر ذاتی مفادات یا خواہشات حتیٰ کہ افراد اور اداروں کی بے جا مخالفت کو بھی اپنے علمی منصوبوں کے راستے میں رکاوٹ بننے نہیں دیا اور زندگی کی آخری سانسوں تک اپنے اعلیٰ آدرشوں اور مقاصد کے حصول کے لئے کوشاں رہے۔ ان کی سیرت کا یہ وہ پہلو ہے جس پر دو آراء نہیں ہوسکتیں۔ اور جس کی گواہی ان کے معاصرین نے بھی دی ہے جن میں سید ابوالاعلیٰ مودودی، مولانا عبدالماجد دریابادی، مولانا ابوالحسن علی ندوی، ڈاکٹر اسرار احمد اور دیگر اصحاب شامل ہیں۔

ڈاکٹر اسرار احمد، ڈاکٹر مرحوم کی زندگی کے آخری چند سالوں میں ان کے بہت قریب رہے۔ اپنے ایک مضمون میں وہ چوہدری مظفر حسین کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ایوب خان کے دور حکومت میں مغربی پاکستان کی حکومت نے ایک اہم وزیر ملک خدا بخش بُچہ نے ان سے کہا کہ کسی ایسے شخص کو تلاش کرو جو نظامِ تعلیم کو اسلامی رُخ پر تبدیل کرنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو لیکن اس پر جماعت اسلامی کی چھاپ بھی نہ ہو۔ چوہدری صاحب، مولانا مودودی کے نیازمندوں میں سے تھے۔ انہوں نے

یہ مسئلہ مولانا مرحوم کے سامنے بیان کیا تو ان کا کہنا ہے کہ بغیر ایک لمحے کے توقف کے مولانا نے فوراً ڈاکٹر محمد رفیع الدین صاحب کا نام لیا(۷۰)۔ لیکن اسے المیہ ہی کہا جا سکتا ہے کہ ملک صاحب، ڈاکٹر مرحوم سے متعارف بھی ہوئے اور متاثر بھی لیکن بعض حکومتی مجبوریوں اور انتظامی پیچیدگیوں کی وجہ سے ڈاکٹر صاحب کی صلاحیتوں سے فائدہ نہ اٹھا سکے۔

ڈاکٹر رفیع الدین نے اپنے علمی کام سے نہ صرف ملک کے اندر ایک احترام کا مقام حاصل کیا بلکہ بیرون ملک بھی ان کے کام کا چرچا ہوا۔ عالم اسلام کی نامور دینی شخصیت، مولانا ابوالحسن علی ندوی مرحوم نے بھی ڈاکٹر رفیع الدین کی تحریروں سے رہنمائی حاصل کرنے کا اعتراف کیا ہے:

> ''۱۹۵۸ء۔۱۹۵۹ء میں ہمارے دوست سعید رمضان جو ''المسلمون'' رسالہ دمشق سے نکال رہے تھے، ڈاکٹریٹ کرنے کے لئے جرمنی چلے گئے۔ انہوں نے مجھ سے خواہش کی کہ ان کی غیر موجودگی میں ''المسلمون'' کا اداریہ لکھ دیا کروں۔ میں نے کئی مہینے اس کی تعمیل کی۔ اس سلسلہ میں میرا پہلا مضمون ''ردۃ جدیدۃ'' کے عنوان سے تھا جس میں، میں نے عالم اسلام میں ایک نئے قسم کے ارتداد کی نشاندہی کی۔ یہ وہ ارتداد ہے جو مشرق اسلامی پر یورپ کی سیاسی و تہذیبی تاخت کے پیچھے پیچھے آیا ہے اور سب سے عظیم ارتداد ہے جو عہد رسالت سے لے کر آج تک کی اسلامی تاریخ میں رونما ہوا ہے۔ یہ دین لادینیت ہے جو مسلمان تعلیم یافتہ طبقہ کے بے شمار افراد کو اپنی گرفت میں لے چکا ہے...... دراصل اس خیال کی بنیاد اور اس مسئلہ کی طرف توجہ فاضل گرامی ڈاکٹر رفیع الدین صاحب مرحوم کے ایک مضمون سے ہوئی تھی، میں نے یہ بنیادی تصور لے کر اس کو اسی مضمون میں شرح و بسط کے ساتھ لکھا''(۷۱)۔

مولانا عبدالماجد دریابادی نے نہ صرف ''معاصرین'' میں ڈاکٹر رفیع الدین کو جگہ دی بلکہ ان کے ساتھ ہونے والی اپنی ملاقات کو بھی ہمیشہ یاد رکھا:

> ''۱۹۵۵ء میں کراچی میں ملاقات ہوئی اور مل کر جی بڑا خوش ہوا کہ کم سے کم ایک آدمی تو ذہنی و دماغی قویٰ میں فرنگیوں کا ہم پلہ موجود ہے۔ اقبال کے بعد سہی، جو اقبال کے کام اور پیام کو دنیا تک پہنچا سکتا اور اقبال ہی کی زبان اور لہجے میں گفتگو کر سکتا ہے''(۷۲)۔

مولانا عبدالماجد دریابادی نے ڈاکٹر رفیع الدین کی تصانیف بالخصوص منشور اسلام (انگریزی) اور ''قرآن اور علم جدید'' پر اپنے رسالہ ''صدق جدید'' لکھنؤ میں جن الفاظ میں رائے زنی کی ہے وہ ڈاکٹر رفیع الدین کے ساتھ ان کی وابستگی اور عقیدت مندی کا واضح اظہار ہے(۷۳)۔

اسلام، اقبال اور سائنس ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی تحریر و تقریر کے خصوصی موضوعات تھے۔ جن اصحاب کو ڈاکٹر مرحوم کی

صحبتیں نصیب ہوئی ہیں' وہ جانتے ہیں کہ وہ گھنٹوں ان موضوعات پر گفتگو کرتے رہتے تھے اور سننے والے ہمہ تن گوش ہوتے تھے۔ مظفر حسین انہی خوش نصیب اصحاب میں سے ہیں جن کو بار بار ڈاکٹر صاحب سے ملنے' سننے اور ان سے سیکھنے کے مواقع حاصل ہوئے۔ وہ ڈاکٹر مرحوم کے ساتھ اپنی رفاقت اور علمی صحبتوں کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''گھنٹوں کی گفتگو ہمارا روز کا معمول تھا اور گفتگو کا پھیلاؤ اسلام' اقبال' سائنس' مذہب اور حالات حاضرہ کو محیط۔ مرحوم اپنے مخصوص انداز میں خرد کی گتھیاں سلجھاتے اور ان کی خرد افروز باتوں میں ذوقِ جنوں کی نہایت ہی خوشگوار لاگ ہوتی'' (۷۴)۔

ڈاکٹر رفیع الدین کے قریبی دوستوں کا حلقہ بہت محدود تھا اور جن سے قریبی تعلق تھا وہ بھی اسلام اور اقبال کی محبت کی بنیاد پر ہی استوار تھا۔ اکرام رانا کا کہنا ہے کہ میں نے چند ملاقاتوں میں محسوس کیا کہ ڈاکٹر صاحب کو اسلام اور اقبال سے والہانہ عشق رہے۔ بات کسی موضوع پر ہو ان کی تان ہمیشہ اسلام اور علامہ اقبال پر آ کر ٹوٹتی ہے (۷۵)۔

ڈاکٹر رفیع الدین خلوص اور وفا کے پیکر تھے۔ ان کی دوستی ذاتی اغراض سے پاک تھی۔ جس کے ساتھ ایک بار تعلق قائم کر لیا اُسے ہمیشہ نبھایا۔ ڈاکٹر اسرار احمد ڈاکٹر مرحوم کی اس صفت کے ہمیشہ قائل رہے ہیں:

> ''ڈاکٹر صاحب اور راقم الحروف کی عمروں میں اگرچہ یقیناً ایک نسل کا فصل (مروجہ اصطلاح میں Generation Gap) تھا لیکن فکر و مزاج کی ہم آہنگی اور یگانگت کے باعث ۶۷ء تا ۶۹ء راقم کے نہایت قریبی مراسم ڈاکٹر صاحب کے ساتھ قائم رہے۔ اکثر ڈاکٹر صاحب راقم کے مطب میں آ بیٹھتے تھے اور گھنٹوں نشست رہتی تھی اور بارہا ڈاکٹر صاحب نے راقم کو باصرار صبح ناشتہ پر بلایا اور نہایت پُرتکلف ناشتہ کرایا لیکن افسوس کہ یہ صحبتیں ''خوش درخشید و لے شعلہ مستعجل بود'' کے مصداق جلد ہی ختم ہو گئیں'' (۷۶)۔

ان کو نجی مسائل اور معاملات پر بات کرتے ہوئے بہت کم سنا گیا۔ دنیاوی خواہشات اور لذائذ سے دور ہمیشہ اپنی ہی دنیا میں مگن رہے۔ مظفر حسین ان کے بہت قریب رہے لیکن ان کا بھی کہنا ہے کہ اپنے چار سالہ تعلقات کے دور میں' میں نے ان کی زبان سے دنیوی علائق کے بارے میں بہت کم سنا بلکہ مجھے ان کی زندگی میں یہ بھی معلوم نہیں ہو سکا کہ ان کے کل کتنے بچے ہیں' سوائے شجاع الدین سلمہ کے جو انجینئرنگ یونیورسٹی میں زیر تعلیم تھے یا ایک آدھ بار اپنی بچیوں کا ذکر فرمایا (۷۷)۔

خود شجاع الدین بیان کرتے ہیں کہ اپنی تمام زندگی میں انہوں نے اپنے لئے ایک مکان تک نہ بنوایا بلکہ جب ان کو یہ باور کرانے کی کوشش کرتے کہ یہ ایک ضروری چیز ہے تو آپ کا ایک ہی جواب ہوتا کہ اگر میں مکان بنوانے لگ جاتا تو یہ کتابیں کون لکھتا؟ اس ضمن میں ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ اقبال اکیڈمی نے آپ کو چھ ماہ کیلئے جرمنی بھیجنا چاہا تا کہ وہ وہاں جا کر

لیکچرز دے سکیں مگر آپ نے وہاں جانے سے صرف اس لئے انکار کر دیا کہ وہ اس زمانے میں فلسفہ تعلیم پر اپنی کتاب "First Principles of Education" مکمل کر رہے تھے اور اگر وہ ملک سے باہر چلے جاتے تو یہ کام لیٹ ہو جاتا (۷۸)۔

تمام عمر علم کا حصول اور علم کا فروغ ہی ان کی سب سے بڑی سرگرمی اور سب سے بڑا مقصد رہا۔ ان کے صاحبزادے شجاع الدین ان کے معمولات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ آپ انتھک محنت کرتے اور بعض اوقات تو سارا سارا دن ہی دنیا سے بے نیاز لکھتے رہتے اور گھر کے کسی فرد سے بات نہ کرتے۔ امتحانوں کے دنوں میں جب میں رات کو دیر تک جاگ کر تیاری کرتا تو میں دیکھتا کہ ان کے کمرے کی بتی رات گئے تک جلتی رہتی ہے (۷۹)۔

وہ آرام و آسائش کے کبھی متمنی نہ رہے۔ مکان بنوانے یا مال و اسباب جمع کرنے سے نہ کبھی ان کو دلچسپی تھی نہ ہی یہ ان کا مقصد تھا۔ بچوں کی طرف سے اگر ایسا کوئی تقاضا کیا بھی گیا تو ان کو سختی سے منع کر دیا۔ صلاح الدین محمود کو آج بھی یاد ہے کہ گھر میں ڈاکٹر صاحب کے لئے کوئی الگ سے Study Room قسم کی کوئی جگہ نہ تھی۔ وہ چارپائی پر بیٹھ کر لکھنے کے عادی تھے۔ میں نے انہیں اگر کبھی رات کو بھی دیکھا تو مسلسل لکھتے ہوئے پایا (۸۰)۔

مظفر حسین لکھتے ہیں:

> ''ایک روز مجھ سے حضرت ابوذرؓ کا ذکر فرما رہے تھے کہ ان کی موت کا ذکر آ گیا۔ فرمانے لگے کہ موت کے وقت ان کی کل جائیداد مٹی کا ایک گھڑا اور لکڑی کا ایک پیالہ تھی جس کی طرف سے آپ کی نگاہ بے قرار بار بار فکرمندی میں لوٹتی اور بڑی پریشانی میں فرماتے ''رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر یہ پوچھ لیا کہ میرے بعد تم دنیا میں مصروف ہو گئے تو میرے پاس اس کا کیا جواب ہو گا''۔ بڑی مشکل سے یہ واقعہ بیان کر پائے۔ آواز بار بار گلے میں رُندھ جاتی تھی، آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے اور چہرہ ہلدی کی طرح پیلا پڑ گیا'' (۸۱)۔

جب وہ اقبال اکادمی کی ملازمت کے سلسلہ میں کراچی منتقل ہوئے تو الرجی کی وجہ سے ان کو دمہ کی شکایت ہو گئی۔ شدید دورے کی حالت میں بھی وہ دوا اور علاج کے لئے پریشان ہونے کی بجائے خود ہی دودھ میں گھی ملا کر استعمال کرتے جس سے ان کو افاقہ ہو جاتا اور وہ معمول کے مطابق اپنا لکھنے پڑھنے کا کام کرتے رہتے۔ ریٹائرمنٹ کے بعد واپس لاہور آ گئے تو ان کا مرض بھی جاتا رہا (۸۲)۔

ڈاکٹر رفیع الدین کے حلقہء احباب میں سے کچھ لوگ ان کے مزاج کی شدت پسندی کا ذکر بھی کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ ان کو مذہبی لحاظ سے ایک متشدد قسم کا انسان بھی کہا گیا جو اسلام کے خلاف ذرا سی بات کو بھی برداشت نہیں کر سکتا

تھا(۸۳)۔علمی مباحث میں بھی وہ نہ صرف اپنے مؤقف پر سختی سے قائم رہتے بلکہ دوسروں کے نقطہء نظر کو کسی بھی طور پر تسلیم کرنے کے لئے تیار نہ ہوتے تھے۔بعض اوقات ان کے مزاج کی اسی شدت پسندی کو ان کے منصوبوں کے رستے کی بڑی رکاوٹ بھی قرار دیا گیا اور غالباً اسی سبب سے وہ معاصرانہ چشمک کے شکار بھی ہوئے۔

ڈاکٹر مرحوم کے نیاز مند بھی ان کے مزاج کے بارے میں پائے جانے والے اس عام تاثر کی نفی تو نہیں کرتے لیکن اس کی توجیہہ یہ کرتے ہیں کہ ان کی اپنے عقائد اور نظریات کے ساتھ وابستگی اتنی پختہ اور شدید تھی کہ وہ اس کے خلاف کچھ سن ہی نہیں سکتے تھے گو کہ علمی مباحث میں خصوصاً اختلاف رائے کو برداشت کرنا بہت ضروری ہوا کرتا ہے۔

''اسلام ان ماڈرن انڈیا'' کے مصنف کینٹ ویل سمتھ (C.W.Smith) کے ساتھ ایک لیکچر کے دوران بھی ایسی ہی صورتحال پیش آ گئی کہ اُسے بالآخر یہ کہنا پڑا کہ ڈاکٹر رفیع الدین! آپ یہ کیوں سمجھتے ہیں کہ صرف آپ لوگ ہی دنیا میں زندہ رہیں گے اور باقی تمام اقوام مٹ جائیں گی۔تو ڈاکٹر صاحب کا جواب یہ تھا کہ انسان جب قدیم دنیا میں وجود میں آیا تو وہ چاروں طرف سے دیو قامت بلاؤں میں گھرا ہوا تھا اور ان بڑے بڑے خونخوار جانوروں کے درمیان بظاہر اس کا زندہ رہنا ناممکن نظر آتا تھا مگر ہم نے دیکھا کہ صرف انسان ہی زندہ رہا اور وہ بڑے بڑے دیو ہیکل جانور صفحہء ہستی سے مٹ گئے، وجہ یہ تھی کہ عقلی طور پر صرف انسان ہی میں زندہ رہنے کی صلاحیت تھی۔ بالکل یہی حال اس وقت مسلمانوں کا ہے۔ہم لوگ نہتے اور کمزور ہیں اور دیگر اقوام بہت طاقتور اور مہلک ہتھیاروں سے لیس مگر صرف مسلمان قوم میں ہی نظریاتی طور پر زندہ رہنے کی صلاحیت ہے، دنیا کی کسی اور قوم میں نہیں ہے'' (۸۴)۔

اسلام اور سوشلزم ایک ایسا موضوع ہے جسے ڈاکٹر مرحوم کی دکھتی رگ کہنا چاہئے۔ ''حکمت اقبال'' میں ایک طویل باب انہوں نے اسی مسئلہ پر رقم کیا ہے۔ دراصل اس مسئلہ پر وہ بڑے حساس اور جذباتی ہو کر سامنے آتے ہیں۔''جن دنوں ملک میں سوشلزم کا نعرہ پہلی بار بلند ہوا تو وہ سخت دل گرفتہ اور رنجیدہ ہوئے۔انہی دنوں ان کے صاحبزادے شجاع الدین نے جو انجینئرنگ یونیورسٹی میں زیر تعلیم تھے ایک صبح کھانے کی میز پر سوشلزم کے ایک داعی کے حق میں کچھ تعریفی کلمات کہہ دیئے۔ ڈاکٹر صاحب اس قدر رنجیدہ ہوئے کہ کھانے کی میز سے سخت ناراضی کے عالم میں اٹھ کھڑے ہوئے'' (۸۵)۔

وہ اپنے مزاج اور نظریئے کے خلاف کچھ سننے کے لئے کبھی تیار نہ ہوتے۔ادارہ ثقافت اسلامیہ کی ملازمت کے دوران ان کو خلیفہ عبدالحکیم جیسی شخصیت کے ساتھ کام کرنے کا موقع ملا لیکن انہوں نے کبھی ان کے یا ان کی کسی تحریر کے بارے میں کسی خوشگوار تاثر کا اظہار کیا ہے نہ کہیں ان کا حوالہ دیا ہے۔ پروفیسر عثمان نے بھی لکھا ہے کہ ان کے اور خلیفہ عبدالحکیم کے

درمیان حقیقی مساوات کبھی قائم نہ ہو سکی (۸۶)۔ اس کی ایک وجہ شاید یہ بھی رہی ہو کہ خلیفہ عبدالحکیم بھی اسلامی سوشلزم کے بارے میں لکھنے والے روشن خیالوں میں شامل تھے۔

ڈاکٹر رفیع الدین کی شخصیت اور ان کے خیالات کو سمجھنے کے لئے پروفیسر مرزا محمد منور کا ایک جملہ بہت اہم ہے جو انہوں نے ''حکمتِ اقبال'' پر اپنے تاثرات کا اظہار کرتے ہوئے لکھا:۔

> ''ڈاکٹر رفیع الدین صاحب مزاجاً بھی اور عملاً بھی' شدید مذہبی آدمی تھے۔ اسلام کی حقانیت پر بھرپور یقین تھا اور اس امر پر ایک طرح سے ایمان محکم رکھتے تھے کہ ہر سائنسی اور علمی اور نظری ترقی کسی نہ کسی اعتبار سے اسی نقطے کی طرف ایک قدم ہے جسے نقطۂ توحید کہتے ہیں'' (۸۷)۔

ڈاکٹر رفیع الدین علوم جدید کی اسلامی تشکیل کو تعلیم کی سب سے اہم ضرورت قرار دیتے ہوئے سائنسی نصابات کو نئے سرے سے مرتب کروانے کو ضروری خیال کرتے تھے۔ اسلامک ایجوکیشن کانگریس کا قیام بھی اسی سلسلے کا ایک بنیادی اقدام تھا۔ ان کی زندگی کے آخری چار پانچ سال اسی جدوجہد میں گزرے۔ مظفر حسین اس جدوجہد میں ان کے ہمقدم تھے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ظفر علی ہاشمی (زیڈ۔ اے ہاشمی) جب سیکرٹری تعلیم مقرر ہوئے تو ڈاکٹر صاحب بے حد خوش تھے کیونکہ ان کے علم میں تھا کہ ہاشمی صاحب بارہا اسلام اور سائنس کے الحاق پر زور دے چکے تھے (۸۸)۔ اور ان کی اسی بات نے ڈاکٹر صاحب کو ان کا غائبانہ طور پر عقیدت مند بنا رکھا تھا۔ مظفر حسین کی ہمراہی میں وہ ایک دو بار ہاشمی صاحب کی خدمت میں حاضر بھی ہوئے لیکن نصابات کو از سرِ نو مرتب کرنے اور اس کے عملی نفاذ کے مؤقف پر ہاشمی صاحب کو قائل نہ کر سکے۔ مظفر حسین کا کہنا ہے کہ اس روز ڈاکٹر صاحب کی مایوسی دیدنی تھی۔ وہ بار بار یہی کہتے تھے کہ اگر ہاشمی صاحب واقعی مذہب اور سائنس کا الحاق چاہتے ہیں تو بجائے اس کے ہم ان کے پاس یہ درخواست لے کر جائیں انہیں اس کام کے لئے خود ہمیں تلاش کرنا چاہیئے تھا لیکن انہوں نے تو پہلی بات ہی تسلیم نہ کی (۸۹)۔

اداروں کی بے حسی پر ان کا دل کڑھتا تھا۔ وہ مایوس ہوتے لیکن پھر اُٹھ کھڑے ہوتے۔ وہ ایک عالی ہمت انسان تھے۔ ان کے عزائم بلند تھے۔ اسی لئے زندگی کی آخری سانسوں تک نہ ان کا قلم رُکا نہ ان کے قدم تھمے۔ ارباب اختیار نے ان کی تجاویز کو قابل توجہ نہ سمجھا لیکن ان کے جو دو چار رفقا تھے' اُنہوں نے ان کا کبھی ساتھ نہ چھوڑا۔

ڈاکٹر رفیع الدین میموریل لیکچرز کا اجراء:

ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی قائم کردہ آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس کو ان کی وفات کے بعد ان کے رفقاء' جن

میں مظفر حسین کا نام سر فہرست ہے، نے قائم رکھا۔ ادارے کے ترجمان مجلّات ''اسلامی تعلیم'' اور ''اسلامک ایجوکیشن'' کو جاری رکھنے کی ہر ممکن سعی کی۔ ڈاکٹر رفیع الدین کی کتب اور مقالات کی اشاعتوں کو ممکن بنایا۔ اور ڈاکٹر مرحوم کی علمی وفکری خدمات کے اعتراف کے طور پر ۱۹۹۳ء میں پاکستان انسٹیٹیوٹ آف نیشنل افیئرز (PINA) کے اشتراک سے ''ڈاکٹر رفیع الدین میموریل لیکچرز'' کا اجراء کیا۔ میموریل لیکچرز کی تجویز کے محرک بھی مظفر حسین تھے اور اس سلسلے کا پہلا لیکچر دینے کی سعادت بھی انہی کو حاصل ہوئی۔ ۱۹۹۳ء سے ۱۹۹۹ء تک پانچ لیکچرز دیئے گئے۔ راقم کو ذاتی طور پر ان لیکچرز کو سننے اور ان سے استفادہ کے مواقع نصیب ہوئے۔ لیکچرز کی تفصیل درج ذیل ہے:۔

پہلا لیکچر: (۱۹۹۳ء)

''پاکستان، نفاذ اسلام اور اقبال'' کے عنوان سے جناب مظفر حسین نے دیا جس کا مرکزی خیال یہ تھا کہ نفاذ اسلام سے پہلے ہمیں نفوذ اسلام کا اہتمام کرنا چاہئے، جس کے لئے نصاب تعلیم میں ایسی تبدیلیاں لانے کی ضرورت ہے کہ سائنسی علوم کا عقیدہ توحید سے الحاق کر کے انہیں خدا جوئی، خدا شناسی اور خدا رسی کا ذریعہ بنا لیا جائے تاکہ ہمارا نظام تعلیم سچے اور پکے مسلمان پیدا کر سکے۔ نفاذ اسلام کا یہ طریقہ، نفاذ اسلام کا کلچرل طریقہ کار ہے۔ ہمارے دینی رہنماؤں نے یہ طریقہ اختیار کرنے کی بجائے نفاذ اسلام کا آئیڈیالوجیکل طریقہ کار اپنایا جس سے مطلوبہ نتائج حاصل نہ ہو سکے (۹۰)۔

دوسرا لیکچر: (۱۹۹۵ء)

علوم جدید کی اسلامی تشکیل کے موضوع پر جناب ظفر اسحاق انصاری نے دیا۔ آپ نے بتایا کہ پاکستان میں علوم جدید کی اسلامی تشکیل کا مسئلہ سب سے پہلے ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے اٹھایا اور اس سلسلے میں قابل عمل نظریات پیش کئے۔ آپ نے فلسفہء تعلیم پر ایک انتہائی وقیع کتاب تعلیم کے ابتدائی اصول لکھی اور اپنے نظریات کو عملی جامہ پہنانے کے لئے ایک ادارہ بھی ''آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس'' کے نام سے قائم کیا۔ تعلیم کے میدان میں ان کی خدمات کا تفصیل سے ذکر کرتے ہوئے آپ نے انہیں زبردست خراج تحسین پیش کیا۔ یہ لیکچر زبانی دیا گیا تھا جو ٹیپ نہ کئے جانے کی وجہ سے شائع نہ کیا جا سکا۔

تیسرا لیکچر: (۱۹۹۶ء)

''نظریہ، قومی تعلیم اور نصاب'' کے موضوع پر علامہ شبیر بخاری نے دیا۔ آپ نے پاکستان میں تعلیم کی تاریخ کو کھنگالا اور تعلیمی رپورٹوں کا ذکر کیا جو تعلیم کو قومی مقاصد سے ہم آہنگ کرنے کے سلسلہ میں وقتاً فوقتاً حکومت مرتب کرواتی رہی، مگر ان

پر خوش دلی سے عمل نہ کیا گیا۔ چنانچہ عمل میں تسلسل اور استقلال کے فقدان کی وجہ سے ان سے خاطر خواہ نتیجہ برآمد نہ ہوسکا۔ آپ نے مثالی کارکن معلمین کی تیاری کو کلیدی فعال قوت اور معیاری نصابی کتب' تدریس اعانات اور ''نیک سیرت ارباب اختیار کے سو فیصد تعاون'' کو کامیابی کی لازمی شرط قرار دیا (۹۱)۔

چوتھا لیکچر: (۱۹۹۸ء)

''علوم اسلامی کے اساسی مسائل'' کے عنوان سے جناب جاوید احمد غامدی صاحب نے دیا۔ آپ نے دین' قرآن کی حیثیت' سنت اور حدیث میں فرق' شریعت اور فقہ میں امتیاز' اتمام حجت کا قانون' غلبہ دین کی جدوجہد' ارتداد کی سزا' جہاد' ذمی اور جزیہ جیسے اہم موضوعات پر نہایت عالمانہ گفتگو کی۔ لیکچر زبانی تھا جسے ٹیپ پر ریکارڈ کیا گیا اور بعد میں ادارہ المورد نے ٹیپ سے اتار کر ضروری ترامیم اور اضافہ کے بعد اشاعت کے لئے مہیا کیا (۹۲)۔

پانچواں لیکچر: (۱۹۹۹ء)

''اکیسویں صدی میں پاکستان کے تعلیمی تقاضے'' کے عنوان سے جناب ڈاکٹر محمود احمد غازی نے یہ لیکچر مختصر نوٹس کی مدد سے زبانی دیا تھا جسے بعد میں مفید اضافوں کے ساتھ کتابی صورت میں شائع کیا گیا (۹۳)۔

تاریخ اسلام کے تناظر میں آج کے تعلیمی و نصابی مسائل کو پیش کرنے اور ایک واضح لائحہ عمل اختیار کرنے کی ضرورت پر زور دیا گیا ہے۔ تعلیم کے پالیسی سازوں کے لئے یہ کتاب مفید ثابت ہوسکتی ہے (۹۴)۔

ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی وفات کے بعد ان کی قائم کردہ آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس کو مظفر حسین نے اپنی وفات (۲۰۰۳ء) تک مختلف علمی و ادبی سرگرمیوں کے ذریعہ سے کسی نہ کسی طرح سے زندہ رکھا ہوا تھا۔ ان کے بعد سے ادارے کی حیثیت ''ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے'' سے مختلف نہیں ہے۔ ڈاکٹر رفیع الدین کے صاحبزادے صلاح الدین محمود نے مظفر حسین کی زندگی ہی میں ''رفیع الدین فاؤنڈیشن'' قائم کر دی تھی جس کی اب تک کی کارروائی ڈاکٹر رفیع الدین کے مقالے ''روح اسلام'' کے انگریزی ترجمہ کی اشاعت تک محدود ہے۔ یہ ترجمہ بھی ان کے صاحبزادے صلاح الدین محمود کا کیا ہوا ہے۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے مظفر حسین کی صورت میں اپنا فکری جانشین تیار کیا تھا جو ان کی فکر اور ان کے منصوبوں کو حتی الامکان آگے بڑھانے میں کوشاں رہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس کو کوئی دوسرا مظفر حسین میسر آتا ہے یا نہیں؟

تصانیف و تالیفات:

ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی پوری زندگی درس و تدریس اور تصنیف و تالیف میں بسر ہوئی۔ ان کی مستقل علمی و فکری تصانیف کے علاوہ وقیع تحقیقی مقالات اور خطبات مختلف رسائل و جرائد میں شائع ہوتے رہے جن کی فہرست ذیل میں درج کی گئی ہے:۔

1-Ideology of the Future

(مستقبل کا نظریہ حیات)

ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی پہلی اور بنیادی فلسفیانہ تصنیف جو انہوں نے پرنس آف ویلز کالج، جموں کے قیام کے دوران ۱۹۴۲ء میں مکمل کی۔ کہا جاتا ہے کہ یہ تصنیف آپ نے ایک شدید باطنی تقاضے سے مجبور ہو کر لکھی (۹۵)۔ لیکن کتاب کی اشاعت کے لئے کوئی ناشر دستیاب نہ ہوا تو انہوں نے خود اپنے خرچ سے کتاب چھپوالی (۹۶)۔ پہلا ایڈیشن ۱۹۴۶ء میں شائع ہوا۔

کتاب شائع تو ہو گئی لیکن فروخت سے پہلے ابھی فقط چند نسخے لاہور کے اخباروں اور رسالوں کو تبصرے کے لئے بھجوائے جا سکے تھے کہ فسادات کی آگ بھڑک اٹھی اور ڈاکٹر صاحب ''مستقبل کا نظریہ حیات'' کی دو ہزار کاپیوں کے ڈھیر پر حسرت کی نگاہ ڈال کر وہاں سے نکلنے پر مجبور ہو گئے (۹۷)۔

کتاب کا پہلا ایڈیشن پانچ صفحات کے Introduction کے علاوہ ۵۶۱ صفحات پر مشتمل تھا جس میں درج ذیل بارہ ابواب شامل تھے:

I. Consiousness is the Ultimate Reality.
II. Creation & Evolution.
III. The Urge of Instinet & the Urge of Self.
IV. The Growth of the self- conseionsness.
V. Ethics.
VI. The Current Theories of Human Nature-I (McDougall).
VII. The Current Theories of Human Nature-II (Freud & Adler).
VIII. Resistance & Action.
IX. Politics & War.
X. Marxism.

XI. Education & Art.

XII. Prophethood & Evolution.

تعارف میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ اس تصنیف میں حیات و کائنات کی ایک مربوط توضیح پیش کی گئی ہے جس کی بنیاد اس حقیقت پر قائم کی گئی ہے' اور جس کی تصدیق سائنسی انکشافات سے بھی مسلسل ہو رہی ہے اور وہ یہ ہے کہ کائنات کی آخری حقیقت مادہ نہیں بلکہ شعور ہے۔ یہ نقطہء نظر بنیادی طور پر اس دوسرے نظریئے سے قطعی طور پر مختلف ہے جسے مارکس جدلیاتی مادیت کا نام دیتا ہے اور جیسے دنیا کے مختلف ممالک کے لاکھوں لوگ ایک حقیقت کے طور پر تسلیم بھی کرتے ہیں(۹۸)۔

مارکس کے جدلیاتی مادیت کے تصور کے علاوہ' تعارف میں مغرب کے معروف ماہرین نفسیات' فرائڈ' ایڈلر اور میکڈوگل کے حتمی ابطال کے اشارات پر روشنی ڈالی گئی ہے اور اسلام کو مستقبل کا آخری اور عالمگیر نظریہء حیات قرار دیتے ہوئے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ فطرت کی تمام قوتیں لحہ بہ لحہ اسی حقیقی نصب العین کی طرف بڑھ رہی ہیں۔ لیکن تاریخ انسانیت کے ایک مکمل اور حتمی نظریہء حیات کے دعویدار ہونے کی حیثیت سے اس کا یہ ایک فطری تقاضا بھی ہے کہ اب تک انسانی علوم نے ترقی اور ارتقاء کے جو مدارج طے کئے ہیں ان کا اسی نظریہء حیات کی روشنی میں از سر نو جائزہ لے کر نہ صرف اس کے تضادات کو وضع کیا جائے بلکہ اس کے بنیادی اصولوں کے ساتھ ان علوم کو ہم آہنگ بھی کیا جائے۔

بلاشبہ یہ ایک عظیم علمی منصوبہ ہے جسے انفرادی سطح کی بجائے ایک ادارے کے قیام کے ذریعے مختلف مدارج میں تکمیل تک پہنچانا ممکن ہوگا۔ مصنف کے مطابق موجودہ کتاب میں بھی ان خطوط کی نشاندہی کی گئی ہے جن کو پیش نظر رکھتے ہوئے منصوبے پر کام کا آغاز کیا جاسکتا ہے(۹۹)۔

کتاب کا دوسرا ایڈیشن ستمبر ۱۹۵۶ء میں دین محمدی پریس' میکلوڈ روڈ' کراچی کی طرف سے شائع ہوا۔ کتاب کے ٹائیٹل کے ساتھ مندرجہ ذیل عبارت کا اضافہ کیا گیا:

> **"A study of tht laws of human nature and human activity, and the manner in which they determine the course of history of the process of ideological evolution, including a refutation of the theories of Karl Marx, Freud, Adler and McDougall".**

کتاب کا Introdution از سر نو لکھا گیا ہے جس میں کتاب کے مباحث پر جامع انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے اور اس طرح تعارف پانچ صفحات سے بڑھ کر تقریباً گیارہ صفحات پر پھیل گیا ہے۔ کتابی سائز بھی بڑھا دیا گیا ہے۔ ابواب کی

تعداد پہلے ایڈیشن کی طرح بارہ ہی رکھی گئی ہے البتہ بعض ابواب میں اضافے کئے گئے ہیں۔

کتاب کے آخر میں نو صفحات پر مشتمل ایک اشاریہ بھی شامل کیا گیا ہے۔

کتاب کا تیسرا ایڈیشن مصنف کی وفات کے تقریباً ایک سال بعد ۱۹۷۰ء میں شیخ محمد اشرف، لاہور کی طرف سے شائع ہوا۔ متن میں کوئی ترمیم یا اضافہ نہیں کیا گیا البتہ کتاب کے آغاز میں پروفیسر ڈبلیو للّی (Prof.W.Lillie)، پروفیسر سید ظفر الحسن (Prof. Syed Zafar-ul-Hasan) اور ڈاکٹر رادھا کرشنن (Dr.RadhaKrishnan) کی آراء کو بھی شامل کیا گیا ہے جو دراصل ان Evalutaion Reports کا حصہ ہیں جو مذکورہ اصحاب نے پروفیسر رفیع الدین کے ڈاکٹریٹ کے تحقیقی مقالے کے ممتحنین کی حیثیت سے لکھیں۔

کتاب کے پس ورق پر روزنامہ "Dawn" کراچی میں "Ideology of the Future" کے دوسرے ایڈیشن پر کئے جانے والے ایک تبصرے کی عبارت شائع کی گئی ہے۔ کتاب کا ایک ایڈیشن Book Lovers Bureau، اردو نگر لاہور کی طرف سے بھی شائع ہوا جس پر ایڈیشن نمبر اور سال اشاعت درج نہیں کیا گیا البتہ کتاب کی طباعت اور جلد بندی وغیرہ بہتر ہے۔

کتاب کا ایک "New Revised Edition" دعوۃ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد کی طرف سے ۱۹۹۰ء میں شائع کیا گیا جس میں اکیڈمی کے ڈائریکٹر جنرل کی حیثیت سے ڈاکٹر محمود احمد غازی کا دو صفحات کا دیباچہ بھی شامل ہے، جس میں کتاب کی اشاعت پر اظہار مسرت کرتے ہوئے یہ امید ظاہر کی گئی ہے کہ کتاب ایسے اہل نظر اور اہل علم حضرات کے لئے مفید ثابت ہوگی جو اسلامی نقطۂ نظر سے مغربی افکار کے مطالعہ کے خواہشمند ہیں۔

پاک و ہند کے علمی و ادبی حلقوں میں "Ideology of the Future" کو بے حد سراہا گیا۔ سید ابوالحسن علی ندوی اور مولانا عبدالماجد دریابادی جیسی شخصیات نے ''صدق جدید'' لکھنو اور دوسرے جرائد میں کتاب کے بارے میں حوصلہ افزاء تبصرے اور تجزیئے شائع کئے۔

کتاب کی فکری اہمیت کے پیش نظر مصنف نے یہ ضروری خیال کیا کہ اس کو اردو میں بھی ترجمہ کیا جانا چاہئے۔ انہوں نے اس پر کام کا آغاز بھی کیا لیکن اسے مکمل نہ کر سکے۔ مظفر حسین کا کہنا ہے:

> ''خوش قسمتی سے اپنی اس کتاب (Ideology of the Future) کے ایک تہائی سے زائد کا ترجمہ ڈاکٹر مرحوم خود کر گئے تھے۔ یہ ترجمہ ہمیں ان کے کاغذات سے دستیاب ہوا ہے'' (۱۰۰)۔

یہ اردو ترجمہ ''اسلامک ایجوکیشن'' اور ''اسلامی تعلیم میں بالاقساط شائع ہوتا رہا(۱۰۱)۔

۲۔ پاکستان کا مستقبل:

قیام پاکستان کے فوراً بعد محکمہ تعمیر ملت (Department of Islamic Reconstruction) قائم ہوا تو ڈاکٹر محمد رفیع الدین اس کے ساتھ وابستہ ہو گئے۔ ''پاکستان کا مستقبل'' آپ نے انہی دنوں میں تحریر کی۔ اس کی پہلی اشاعت ۱۹۴۷ء۔۱۹۴۸ء میں سامنے آئی کیونکہ مصنف کے طور پر ''ملک محمد رفیع الدین'' کے ساتھ ''ایم۔اے'' بھی درج ہے۔ ڈاکٹریٹ آپ نے ۱۹۴۹ء میں حاصل کی لہٰذا قیاس ہے کہ یہ تصنیف ۱۹۴۹ء سے پہلے منظر عام پر آئی۔ یہ واحد تصنیف ہے جس میں آپ کے نام کے ساتھ لفظ ''ملک'' بھی لکھا گیا ہے وگرنہ دیگر تصانیف میں ''محمد رفیع الدین'' یا ''ڈاکٹر رفیع الدین'' کے الفاظ درج ہوتے ہیں۔ اس کتاب کے دوسرے ایڈیشن (اشاعت ۱۹۹۴ء۔ آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس لاہور) میں ٹائٹل پر ''ملک'' کا لفظ حذف کر کے ڈاکٹر محمد رفیع الدین لکھا گیا ہے۔

پہلا ایڈیشن شیخ برکت علی اینڈ سنز تاجران کتب لاہور کی طرف سے شائع ہوا۔ ٹائٹل کے اندرونی صفحہ پر عنوان کے اوپر اقبال کا درج ذیل شعر دیا گیا ہے:

صفت برق چمکتا ہے مرا فکر بلند
تا بھٹکتے نہ پھریں ظلمتِ شب میں راہی

عنوان کے ساتھ یہ وضاحت بھی درج ہے:

''جس میں بتایا گیا ہے کہ کس طرح اسلام ایک کامل اور پائیدار نظام تصورات ہے جو آخر کار اشتراکیت اور دوسرے نظام ہائے تصورت کو مٹا کر دنیا میں پھیل جائے گا۔ مسلمانوں کے موجودہ انحطاط کے حقیقی اسباب کیا ہیں اور کیونکر پاکستان اس انحطاط کو عروج میں بدل کر اسلام کی آخری فتح اور دنیا کی مستقل نجات کا موجب ہوگا''۔

جبکہ دوسرے ایڈیشن کے سرورق پر ظلمت شب کو چیر کر طلوع ہوتے ہوئے خورشید کو دکھایا گیا ہے اور اسی مناسبت سے اقبال کا مصرع Top پر نیم دائرے میں درج ہے:

''شب گریزاں ہوگی آخر جلوۂ خورشید سے''

عنوان اور مصنف کے نام کے نیچے کتاب میں سے درج ذیل اقتباس دیا گیا ہے:

''ہم نے علم کو علم دین تک اور دین کو قرآن اور حدیث کے الفاظ تک محدود کر دیا' حالانکہ اس وقت جس قدر صحیح اور

سچا علم دنیا میں موجود ہے یا آئندہ زمانوں میں انسان کی ذہنی کاوش سے پیدا ہونے والا ہے وہ علم دین کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس زمانے میں علوم کی ترقی قرآن کے علم کو بہت آگے لے گئی ہے لیکن ہم وہیں کے وہیں ہیں بلکہ قرآن آگے جا رہا ہے اور ہمارا رخ پیچھے کی طرف ہے''(ڈاکٹر رفیع الدین ''پاکستان کا مستقبل'' سے اقتباس)

کتاب مندرجہ ذیل چھ ابواب پر مشتمل ہے:

۱۔ مرض

۲۔ پائیدار زندگی کی صلاحیتیں

۳۔ مرض کے اسباب

۴۔ مریض کا علاج

۵۔ مریض کا تعاون

۶۔ صحت

''پاکستان کا مستقبل'' لکھتے وقت ڈاکٹر رفیع الدین یقین کی اس کیفیت سے سرشار ہیں کہ ان کے تصورات کے مطابق اقبال کے فلسفہء خودی کا ظہور پانا' پھر اس کا زیادہ مفصل اور منظم صورت اختیار کرنا' پاکستان کا ایک معجزہ کے طور پر ایک اسلامی ریاست بننا' یہ سب مستقبل کی اسلامی ریاست کی زندگی اور ترقی کے اسباب ہیں اور اس سلسلہ کی اگلی کڑی فلسفہء خودی کو پاکستان میں اسلام کی سرکاری ترجمانی کے لئے کام میں لانا ہے(۱۱۱)۔

۳۔قرآن اور علم جدید:

ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی ایک اور اہم تصنیف جسے علمی و ادبی اور دینی حلقوں میں بے حد سراہا گیا' ''قرآن اور علم جدید'' ہے جو انہوں نے ادارہ ثقافت اسلامیہ کے اپنے قیام کے دوران قلمبند کی اور جس کے پہلے تین ایڈیشن اِسی ادارے کی طرف سے ہی شائع ہوئے۔ اس کا پہلا ایڈیشن ۱۹۵۱ء میں شائع ہوا۔ تیسرا ایڈیشن ۱۹۵۹ء میں منظر پر آیا۔ چوتھا اور پانچواں ایڈیشن بالترتیب ۱۹۸۱ء اور ۱۹۸۶ء میں آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس' لاہور کی طرف سے شائع کیا گیا۔ ہمارے پیش نظر یہی آخری ایڈیشن ہے جس کے سرورق پر عنوان ''قرآن اور علم جدید'' کے ساتھ ایک ذیلی عنوان ''یعنی احیائے حکمت دین'' بھی درج ہے۔ کتاب دو حصوں:۔

حصہ اول' چیلنج

حصہ دوم، جواب

پر مشتمل ہے جن میں درج ذیل عنوانات کے تحت بحث کی گئی ہے:۔

حصہ اول

۱۔ خطرناک فتنہء ارتداد

۲۔ نارِ فرنگ

۳۔ تصورات کفر کے فروغ کا واحد سبب

۴۔ بے بسی کا عالم

۵۔ انسداد ارتداد کا طریق

حصہ دوم

۶۔ ڈارون۔ نظریہ ارتقاء

۷۔ حقیقت ارتقاء

۸۔ سبب ارتقاء

۹۔ قرآنی نظریہ ارتقاء

۱۰۔ میکڈوگل۔ نظریہء جبلت

۱۱۔ انسان کی فطرت کا قرآنی نظریہ

۱۲۔ میکڈوگل کے لئے قرآن کی رہنمائی

۱۳۔ فرائڈ......نظریہء لاشعور (جنسیت)

۱۴۔ حیات بعد الممات اور لاشعور

۱۵۔ ایڈلر۔ نظریہء لاشعور (حب تفوق)

۱۶۔ کارل مارکس۔ نظریہ سوشلزم

۱۷۔ اقتصادی مساوات اور اسلام

۱۸۔ مارکس کا غلط فلسفہ

۱۹۔ اقتصادی حالات اور جذبہء حسن

۲۰۔ بارآور قوتیں اور بارآور تعلقات

۲۱۔ میکیاولی۔نظریہ وطنیت

۲۲۔ عقیدۂ وطنیت کی بیہودگی

''قرآن اور علم جدید'' کا انتساب ''مستقبل کے انسان کے نام'' ہے، جو قرآنی نظریہء کائنات کے علاوہ ہر نظریہء کائنات کو عہد قدیم کی جہالت قرار دے گا''۔

یہ محض کتاب کا انتساب ہی نہیں بلکہ مصنف کا وہ دعویٰ ہے جس کو بنیاد بنا کر انہوں نے فکر مغرب بالخصوص ڈارون، میکڈوگل، فرائڈ، ایڈلر، کارل مارکس اور میکیاولی کے نظریات کا ابطال کیا ہے۔

ڈاکٹر مرحوم نے بیس صفحات پر مشتمل تعارف میں کتاب کے مندرجات پر تفصیلی بحث کی ہے جس کے اہم نکات درج ذیل ہیں:۔

۱۔ایک حیثیت سے تو یہ کتاب مغرب کے رائج الوقت ملحدانہ فلسفوں کی تردید ہے۔قارئین دیکھیں گے کہ ڈارون کے فلسفہ کے سوائے (جو انسانی نفسیات سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ نوع بشر کے جسمانی ارتقاء کا نظریہ ہے) ان تمام فلسفوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ وہ نصب العینوں یا آدرشوں کی محبت کو جو انسان کا ایک بنیادی وصف ہے اور انسان کے مذہبی، روحانی، علمی، اخلاقی اور سیاسی نظریات اور معتقدات کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔

۲۔دوسری حیثیت سے اس کتاب کا مضمون اسلام کا نظامِ حکمت ہے اور اس نظام حکمت کا مرکزی تصور پھر یہی نقطہ ہے کہ نصب العینوں کی محبت انسان کی فطرت کا ایک مستقل تقاضا ہے۔

۳۔چونکہ انسان کی اصل انسان کا شعور یا خودشعوری ہے جسے اقبال نے خودی کہا تھا لہٰذا ہم اسے فلسفہء شعور، فلسفہء خودشعوری یا فلسفہء خودی کہہ سکتے ہیں۔پھر چونکہ انسان کی خودی کے تمام خواص اور اوصاف اس کی اس مرکزی خاصیت سے پیدا ہوتے ہیں کہ وہ ایک نصب العین سے محبت کرتا ہے اور اسی سے اپنا نظریہء حیات اخذ کرتا ہے لہٰذا ہم اسے نصب العینوں کا فلسفہ بھی کہہ سکتے ہیں۔یہ وہی فلسفہء خودی ہے جس کا آغاز اقبال نے کیا تھا لیکن اس کتاب میں یہ فلسفہ نصب العینوں کے فلسفہ کی صورت میں اپنی تنظیم اور تکمیل کو پہنچا ہے (۱۰۲)۔

''قرآن اور علم جدید'' پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا عبدالماجد دریابادی نے لکھا:

''کلام جدید پر کتابیں اردو میں ہر قسم اور ہر سطح کی لکھی جا چکی ہیں اور ان میں سے بعض بڑی فاضلانہ اور بڑی دلنشین بھی ہیں۔اس (قرآن اور علم جدید) کی سطح سب سے بلند و ممتاز ہے (۱۰۳)

شاید کتاب کی بلند علمی سطح کے پیش نظر ہی مولانا کو یہ بھی لکھنا پڑا:

''کتاب عوام کے کام کی بالکل نہیں۔صرف اونچے تعلیم یافتہ طبقہ کے مطالعہ کے قابل ہے۔گو اس طبقہ میں بھی کتاب کے ہر نکتہ کو سمجھنے والے شاذ و نادر ہی نکلیں گے۔آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت کو ہی سمجھنے والے شروع میں کہا جاتا ہے کہ گنتی کے چند فرد تھے۔حال کے علماء راسخین میں اس کی قدر سب سے زیادہ کرنے والے مولانا مناظر احسن گیلانی ہو سکتے تھے جو شیوخ دیوبند میں شمار ہونے کے باوجود طبعاً و ذوقاً ندوی تھے۔ معاصر فاضلوں میں نظر مولانا ابوالحسن علی ندوی، معتمد تعلیم، ندوہ پر پڑتی ہے۔وہ اگر چاہیں تو اسے ندوہ کے منتہی، طلبہ کے نصاب میں رکھ سکتے ہیں بشرطیکہ اس کا پڑھانے والا کوئی ایک فرد بھی دستیاب ہو جائے جو کتاب کے مطالب نہ صرف یہ کہ خود پوری طرح سمجھ سکے بلکہ ان پر ماہرانہ نقد و نظر بھی کر سکے'' (۱۰۴)

''قرآن اور علم جدید'' کو ایک تلخیص کی صورت میں محمد موسیٰ بھٹو نے پیش کیا ہے، جسے سندھ نیشنل اکیڈمی ٹرسٹ، حیدر آباد کی طرف سے نومبر ۲۰۰۲ء میں شائع کیا گیا ہے اور جس کے بارے میں ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان مرحوم نے یہ رائے پیش کی تھی کہ محمد موسیٰ بھٹو صاحب نے اس کتاب کی تلخیص اور ذیلی سرخیوں کے ذریعے کتاب کے مواد اور اس کی عطر کو ان سرخیوں میں سمونے کی کوشش کر کے اہم خدمت سرانجام دی ہے۔اس طرح اس اہم کتاب سے استفادہ کی عام صورت پیدا ہو گئی ہے (۱۰۵)۔

کتاب کے ٹائٹل پر عنوان کے ساتھ مندرجہ ذیل عبارت بھی دی گئی ہے:

''ممتاز فلسفی کی طرف سے عالم اسلام کے دانشوروں، یونیورسٹیوں کے فضلاء اور جدید طبقات کیلئے عظیم تحفہ''۔

کتاب کے تلخیص نگار، محمد موسیٰ بھٹو نے کتاب کے آغاز میں ''فکر اسلامی کا عظیم سرمایہ۔ایک مطالعاتی جائزہ'' کے عنوان سے باسٹھ صفحات کا ایک جامع تعارف بھی تحریر کیا ہے جس میں دنیائے اسلام کو درپیش فکری چیلنجوں کے تناظر میں ڈاکٹر رفیع الدین کے افکار کو پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔

ڈاکٹر محمد رفیع الدین مرحوم کے صاحبزادے صلاح الدین محمود، مقیم کراچی ان دنوں ''قرآن اور علم جدید'' کے انگریزی ترجمہ میں مصروف ہیں۔اس سے پہلے وہ ڈاکٹر مرحوم کی تصنیف ''روح اسلام'' کو **"The Essence of Islam"** کے عنوان سے ترجمہ کر چکے ہیں۔

۴۔روح اسلام:

ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی یہ وقیع تحریر ان کے ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور کی ملازمت کے دنوں (۱۹۵۰ء۔۱۹۵۳ء) سے یادگار ہے اور ادارے کی طرف سے شائع ہونے والے ایک مجموعہ مضامین ''اسلام کی بنیادی حقیقتیں'' میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، محمد مظہر الدین صدیقی اور خواجہ عباداللہ اختر کے مقالات کے ساتھ شامل تھی۔ یہ مجموعہ پہلے ۱۹۵۵ء اور پھر ۱۹۷۵ء میں شائع ہوا۔

آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس لاہور نے اسے سعودی عرب میں مقیم جناب عباس حسین ملک کے تعاون سے بسلسلہ تبلیغ اسلام واشاعت دین کی غرض سے سکولوں اور کالجوں کی لائبریریوں کو مفت تقسیم کرنے کی غرض سے ۱۹۹۳ء میں شائع کیا۔ مظفر حسین کے الفاظ میں:

> ''روح اسلام'' اگرچہ ڈاکٹر رفیع الدین کی ابتدائی تحریروں میں سے ہے لیکن اس میں ڈاکٹر صاحب مرحوم و مغفور کے فلسفے کا خلاصہ مختصر الفاظ میں سمٹ آیا ہے......لطف کی بات یہ ہے کہ یہ فلسفہ اتنی عام فہم زبان میں بیان ہوا ہے جسے ایک عام آدمی بھی آسانی کے ساتھ سمجھ سکتا ہے۔ اور یہ ایک ایسی تحریر ہے جو قلوب کو طمانیت، سکینت سے ہمکنار کر کے انہیں رسوخ فی الایمان کی نعمت سے مالا مال کرتی ہے'' (۱۰۶)۔

''روح اسلام'' کا انگریزی ترجمہ ڈاکٹر رفیع الدین کے صاحبزادے ایس۔ ڈی محمود (صلاح الدین محمود) نے کیا اور رفیع الدین فاؤنڈیشن، لاہور نے اسے ۲۰۰۴ء میں شائع کیا۔

۵۔(منشور اسلام)Manifesto of Islam:۔

کتاب کا پہلا ایڈیشن دین محمدی پریس کراچی کی طرف سے شائع ہوا۔ سن اشاعت درج نہیں۔ ڈاکٹر رفیع الدین کی ذاتی دستاویزات (۱۰۷) میں "Manifesto Of Islam" کا اندراج ''قرآن اور علم جدید'' کے بعد ہوا ہے۔ Manifesto کے تعارف کے آخر میں انہوں نے دین محمدی پریس کراچی سے شائع ہونے والی اپنی کتاب "Ideology of the Future" کے دوسرے ایڈیشن کا حوالہ بھی دیا ہے جو ۱۹۵۶ء میں شائع ہوا تھا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ "Manifesto of Islam" کا پہلا ایڈیشن ۱۹۵۶ء کے بعد شائع ہوا تھا۔ کتاب کے اردو مترجم ڈاکٹر ابصار احمد کے دعوے کے مطابق یہ کتاب کارل مارکس کی مشہور تصنیف "Communist Manifesto" کے پورے سو سال بعد تحریر کی گئی ہے (۱۰۸)۔ Communist Manifesto ۱۸۴۸ء میں شائع ہوئی (مصنفین میں

مارکس کے ساتھ اینگلز کا نام بھی شامل ہے)۔اس لحاظ سے ''منشور اسلام'' کی سن اشاعت ۱۹۴۸ء ہونا چاہیئے جو قرین قیاس معلوم نہیں ہوتا۔

"Manifesto of Islam" کا دوسرا ایڈیشن شیخ محمد اشرف لاہور کی طرف سے ۱۹۷۳ء میں شائع ہوا اور ۱۹۹۰ء میں دعوۃ اکیڈمی' بین الاقوامی اسلامک یونیورسٹی اسلام آباد کی طرف سے New Revised Edition کے طور پر شائع ہوا جس کا دیباچہ ادارے کے ڈائریکٹر جنرل' ڈاکٹر محمود احمد غازی نے تحریر کیا ہے۔

"Manifesto Of Islam" کی اہمیت کے پیش نظر مصنف نے اس کا اردو ترجمہ ماہنامہ ''میثاق'' لاہور کے لئے خود شروع کیا تھا۔لیکن ابتدائی پچاس پچپن صفحات کا ترجمہ کر پائے تھے کہ اچانک حادثاتی موت کے ذریعے شہادت سے سرفراز ہو گئے۔ چنانچہ ان کے اپنے ترجمے کی پانچویں قسط دسمبر ۱۹۶۹ء کے ''میثاق'' میں ان کی وفات پر تعزیتی شذرے کے ساتھ ہی شائع ہوئی تھی (۱۰۹)۔ ''منشور اسلام'' کے باقی ماندہ حصے کا اردو ترجمہ ڈاکٹر ابصار احمد کے ہاتھوں تکمیل کو پہنچا اور بالاقساط ماہنامہ ''حکمت قرآن'' میں شائع ہوا۔

ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی پہلی تصنیف "Ideology of the Future" کے بارے میں ایک عام شکایت یہ رہی ہے کہ کتاب دقیق فلسفیانہ اصطلاحات کی بدولت عام آدمی تو کیا بیشتر پڑھے لکھے لوگوں کی ذہنی رسائی سے بھی باہر ہے۔شاید اسی وجہ سے ڈاکٹر صاحب نے اس کے موضوعات کو قرآن وسنت کے حوالوں کے ساتھ عام فہم انداز میں "Manifesto of Islam" میں پیش کیا۔

مذکورہ تصنیف کی علمی حلقوں میں مقبولیت کا اندازہ اس حقیقت سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ اس کو اردو کے علاوہ عربی اور فارسی میں بھی ترجمہ کر کے دمشق اور مشہد سے شائع کیا گیا (۱۱۰)۔

٦۔(تعلیم کے ابتدائی اصول)First Principles of Education:

اصول تعلیم پر ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی معروف تصنیف "First Principles of Education" پہلی بار اقبال اکادمی پاکستان کراچی سے ۱۹۶۱ء میں شائع ہوئی۔اس وقت ڈاکٹر رفیع الدین اکادمی کے ڈائریکٹر کی حیثیت سے اپنے فرائض سرانجام دے رہے تھے۔

کتاب تعارف (Introduction) کے علاوہ پانچ ابواب پر مشتمل ہے:۔

I. The Confusion of Modern Education.

II. The Urge for Education Growth.

III. The Misrepresentations of the Urge for Education Growth.

IV. The Nature of the Educational Process.

V. The Conditions of perfect Educational Growth.

اسی تصنیف پر آپ کو پنجاب یونیورسٹی' لاہور کی طرف سے ۱۹۶۵ء میں ڈی۔لٹ (D.Litt) کی ڈگری دی گئی۔

کتاب کا دوسرا ایڈیشن اقبال اکادمی پاکستان لاہور کی طرف سے ۱۹۸۳ء میں شائع ہوا۔

"First Principles of Education" کا اردو ترجمہ مولوی سبطین احمد بدایونی نے ''تعلیم کے ابتدائی اصول'' کے عنوان سے کیا جو آل پاکستان ایجوکیشنل ریسرچ' کراچی کی طرف سے دو جلدوں میں ۱۹۶۸ء اور ۱۹۶۹ء میں شائع ہوا جس کے بارے میں سید الطاف بریلوی نے لکھا کہ ڈاکٹر رفیع الدین کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ایک مکمل نظام تعلیم وہی ہوسکتا ہے جو قوم کو ایک مکمل نصب العین دے سکے اور یہ نصب العین وجود خداوندی پر یقین کامل ہے''(۱۱۱)۔

ڈاکٹر رفیع الدین نے اپنی اس تصنیف میں عالمی سطح کے ماہرین تعلیم سر پرسی نن' جان ڈیوی' میکڈگل' فرائڈ' ایڈلر اور کارل مارکس کے نظریات پر تنقید کی ہے۔

۷۔ حکمت اقبال:

ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی زندگی میں شائع ہونے والی ان کی آخری تصنیف ''حکمت اقبال'' ہے جس کے ذیلی عنوان کے طور پر یہ وضاحت بھی درج ہے:۔

''کلام اقبال کی روشنی میں اقبال کے فلسفۂ خودی کی مفصل اور منظم تشریح''۔

''حکمت اقبال'' پہلی بار علمی کتاب خانہ' اردو بازار لاہور کی جانب سے شائع ہوئی۔ تاریخ اشاعت درج نہیں۔ چونکہ ان کے سوانحی حالات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان کی وفات سے چند ماہ پیشتر شائع ہوئی لہٰذا اس کے سن اشاعت کے طور پر سال ۱۹۶۹ء کا تعین کیا جاسکتا ہے۔

''حکمت اقبال'' ۴۹۲ صفحات اور درج ذیل ۱۶ ابواب (مضامین) پر مشتمل ہے:۔

۱۔ حکمت اقبال پر ایک عمومی نظر

۲۔خودی کی حقیقت

۳۔خودی اور تخلیق

۴۔خودی اور فلسفہء تاریخ

۵۔خودی اور رحمتہ للعلمینؐ

۶۔خودی اور عقل

۷۔خودی اور مشاہدۂ قدرت

۸۔خودی اور سائنس

۹۔خودی اور ذکر

۱۰۔خودی اور فلسفہء اخلاق

۱۱۔خودی اور آرٹ

۱۲۔خودی کا انقلاب

۱۳۔خودی اور نشرِ توحید

۱۴۔خودی اور فلسفہء سیاست

۱۵۔خودی اور سوشلزم

۱۶۔خودی اور علوم مروجہ

کتاب کے دیباچے میں مصنف نے اس کے تخلیقی محرک پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

''دراصل اس وقت بھی اقبال کے خیالات کے متعلق جس قدر غلط فہمیاں مسلمانوں یا غیر مسلموں میں پائی جاتی ہیں ان کا سبب یہی ہے کہ اقبال کے خیالات کی علمی اور عقلی ترتیب اور تنظیم مہیا نہیں کی گئی۔ دوسرے الفاظ میں میرا نتیجہ یہ تھا کہ اقبال کا فلسفہ دنیا کے اور بڑے بڑے فلسفوں کی طرح بالقوہ انسان اور کائنات کا ایک مکمل اور مسلسل فلسفہ ہے جس کا امتیازی وصف یہ ہوتا ہے کہ اس کے تصورات میں ایک عقلی یا منطقی ترتیب اور تنظیم موجود ہوتی ہے جو اسے مؤثر اور یقین افروز بناتی ہے اور اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ اقبال کے تصورات کی مخفی

عقلی ترتیب اور تنظیم کو آشکار کر کے اس کے فکر کو ایک مکمل نظام حیات Philosophical System کی شکل دی جائے تا کہ وہ نہ صرف پاکستان کے اندر پوری طرح سے قابل فہم بن جائے بلکہ دنیا کے آخری باطل شکن عالمگیر فلسفہ کی حیثیت سے دنیا کے علمی حلقوں میں اپنا مقام حاصل کر سکے'' (دیباچہ حکمت اقبال)

ڈاکٹر رفیع الدین کی وفات کے بعد ''حکمت اقبال'' کی اشاعت کے حوالے سے منعقدہ ایک تقریب میں (ڈاکٹر) سلیم اختر نے ''حکمت اقبال'' کو اقبال پر لکھی جانے والی چند اہم ترین کتابوں: روح اقبال (ڈاکٹر یوسف حسین خان)، فکر اقبال (ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم)، اقبال نئی تشکیل (عزیز احمد)، اقبال اور جمالیات (ڈاکٹر نصیر احمد ناصر) کے پائے کی کتاب قرار دیا (۱۱۲)۔ لیکن اس کے باوجود چھبیس ستائیس سال کے طویل عرصے میں جبکہ یہ کتاب نایاب ہو چکی تھی اس کا دوسرا ایڈیشن شائع ہونے کی نوبت نہ آسکی تا آنکہ ۱۹۹۶ء میں آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس لاہور اور ادارہ تحقیقات اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد کے اشتراک سے دوسری بار شائع ہوئی۔ اس کو اشاعت جدید قرار دیتے ہوئے اشاعت اول کے طور پر ۷۲۔۱۹۷۱ء کے سنین درج کئے گئے ہیں جو درست نہیں کیونکہ اس کا پہلا ایڈیشن یقینی طور پر ۱۹۶۹ء ہی میں شائع ہوا۔

طبع دوم میں ڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری کا پیش لفظ بھی شامل کیا گیا ہے جس میں دوسرے ایڈیشن سے متعلق بعض وضاحتوں کو ضروری خیال کیا گیا ہے:

''ڈاکٹر محمد رفیع الدین (۱۹۰۴ء۔۱۹۶۵ء) پاکستان کے ان مایہ ناز اہل علم میں سے ہیں جن کے علمی کاموں کے نقوش ہماری مذہبی و ثقافتی زندگی پر نہایت گہرے ہیں۔ انہوں نے علم و فکر کے متعدد چراغ روشن کئے اور دورِ جدید میں اسلام کی تعبیر و تشریح کے میدان میں حکیم الامت علامہ اقبال کی فکر کو آگے بڑھانے کی سعی فرمائی''۔

مذکورہ بالا اقتباس میں نہ صرف یہ کہ ڈاکٹر رفیع الدین کی ولادت اور وفات سے متعلق درج کی جانے والی دونوں تاریخیں درست نہیں ہیں بلکہ اسی پیش لفظ میں یہ وضاحت بھی کی گئی ہے کہ

''حکمت اقبال'' کا پہلا ایڈیشن ڈاکٹر رفیع الدین مرحوم کی زندگی میں ہی لاہور کے ایک ادارے نے شائع کیا تھا جو عرصہ سے نایاب تھا'' جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ڈاکٹر مرحوم کی حیات، وفات اور ''حکمت اقبال'' کی اشاعت اول کی تاریخیں لکھتے وقت احتیاط سے کام نہیں لیا گیا کیونکہ اگر پیش لفظ میں بیان کردہ تاریخ وفات (۱۹۶۵ء) کو درست مان لیا جائے تو پھر ''حکمت اقبال'' کو اسی تاریخ وفات تک شائع ہونا چاہئے تھا کیونکہ یہ دعویٰ بھی کیا گیا ہے کہ یہ کتاب ڈاکٹر مرحوم کی زندگی ہی میں شائع ہوئی تھی لیکن اس دعویٰ کی تردید کا اہتمام بھی خود ہی اس طرح سے کیا گیا ہے کہ سرورق کے اندرونی صفحہ پر اشاعت

اول کے سامنے ۷۲۔۱۹۷۱ء درج ہے۔

بہرحال ''حکمت اقبال'' کی اشاعت جدید سے اس کے نایاب ہونے کی شکایت بھی دور ہوئی ہے اور اس کی طباعت کا معیار بھی اس طرح سے بہتر بنایا گیا ہے کہ اسے اردو کمپوزنگ کے ساتھ لیتھو کی بجائے آفسٹ پر طبع کیا گیا ہے۔ کتاب کے آخر میں اشاریہ اور اغلاط نامہ کا اضافہ بھی کیا گیا ہے۔

8- A specimen-Text Book of Physics for Intermediate Classes.

یہ نصابی کتاب ڈاکٹر رفیع الدین کی وفات کے بعد ۱۹۷۲ء میں ملک خدا بخش بُچہ کے پیش لفظ کے ساتھ آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس لاہور کی طرف سے شائع ہوئی۔

دراصل اس کتاب کی تالیف ڈاکٹر مرحوم کے اس تعلیمی منصوبہ کا حصہ تھی جس کے مطابق کالجوں اور یونیورسٹیوں کے سائنسی نصابات کو قرآنی فکر کی روشنی میں از سر نو مرتب کیا جانا ضروری قرار دیا گیا تھا اور جس کی وضاحت ملک صاحب نے اپنے پیش لفظ میں بھی کی ہے:

> **"He (Dr. Rafi-ud-Din) would never cease in preaching his basic idea that all text books in physical, Biological and Social science be re-written in such a manner that Islamic concept of "Tauheed" becomes an integral part of all sciences".**

ملک صاحب مزید لکھتے ہیں:

> **"This speciment text= book on intermediate physics from Islamic point of view which Dr. Muhammad Rafid-Ud-Din has authored was in fact the first practical experimental with his much preached theory". (Forward by Malik Khada Bukhsh Bucha).**

اس کتاب کی اشاعت کا مقصد یہ بھی تھا کہ ڈاکٹر مرحوم کے اس تجربے کو ملک کے نامور سائنس دانوں' ماہرین تعلیم اور محکمہ تعلیم کے پالیسی سازوں کے سامنے پیش کیا جائے تاکہ وہ ایک نصابی کتاب کی حیثیت سے اس کی موزونیت کے بارے میں اپنا فیصلہ دے سکیں۔ اسی صورت میں اس تجربے کو آگے بڑھایا جا سکتا تھا لیکن ڈاکٹر صاحب کی وفات کی وجہ سے اس سمت میں کوئی پیش رفت نہ ہو سکی۔

(**نــــوٹ**) ڈاکٹر محمد رفیع الدین مرحوم کی فائل میں منسلک بعض درخواستوں میں ان کی ایک زیر اشاعت انگریزی تصنیف "The Philosophy of Iqbal and other Essays" کا اندراج بھی ملتا ہے لیکن نہ تو ڈاکٹر مرحوم کی زندگی کے دوران میں اور نہ ہی وفات کے بعد اس عنوان کے تحت کسی تصنیف کا کوئی سراغ ملتا ہے۔

ڈاکٹر مرحوم نے اپنے مطبوعہ مقالات/ خطبات جیسے The Islamic theory of Education☆ The Fallacy of Marxism ☆ کو بھی کتب (Books) کے تحت درج کیا ہے جبکہ ہم نے مذکورہ تحریروں کو مقالات کے تحت درج کرنا ہی مناسب سمجھا ہے۔

مقالات/ خطبات

(اردو۔انگریزی)

۱۔Iqbal,s Idea of the Self	مجلّہ اقبال' بزم اقبال' لاہور۔جنوری ۱۹۵۳ء
۲۔World Chaos	پندرہ روزہ ''الاسلام'' (انگریزی) کراچی۔یکم فروری ۱۹۵۵ء
۳۔اسلامی نظام تعلیم کا مفہوم	ماہنامہ ''ثقافت'' ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور۔فروری ۱۹۵۶ء
۴۔Iqbal,s Concept of Evolution	اقبال ریویو' اقبال اکادمی پاکستان' کراچی۔اپریل ۱۹۶۰ء
۵۔Need for Scientific Exposition of Iqbal	روزنامہ ''پاکستان ٹائمز'' لاہور۔۲۱ اپریل ۱۹۶۰ء
۶۔حقیقت کائنات اور انسان	ماہنامہ ''اقبال ریویو'' اقبال اکادمی پاکستان' کراچی۔جنوری ۱۹۶۱ء
۷۔اقبال کا تصور حقیقت اولیٰ	اقبال ریویو' کراچی۔جنوری ۱۹۶۱ء
۸۔اقبال کا فلسفہ (اردو/ انگریزی)	اقبال ریویو جولائی ۱۹۶۰ء' اکتوبر ۱۹۶۱ء
۹۔Iqbal,s Contribution to Knowledge	روزنامہ ''پاکستان ٹائمز'' لاہور۔۲۱ اپریل ۱۹۶۲ء
۱۰۔The Slogan of the Comig World Revolution	''اقبال ریویو'' کراچی' جولائی ۱۹۶۴ء

۱۱۔ صحیح فلسفہء تاریخ کیا ہے؟ قرآن کی رہنمائی	''اقبال ریویو'' کراچی۔ جولائی ۱۹۶۴ء
۱۲۔ اسلام اور سائنس	''اقبال ریویو'' کراچی۔ جنوری ۱۹۶۵ء
۱۳۔ What is Man	دو ماہی ''اسلامک ایجوکیشن'' آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس لاہور۔ مارچ' اپریل ۱۹۶۸ء
۱۴۔ Education Should Prepare us for World Role	" " "
۱۵۔ مارکسیت کا مغالطہ (اردو' انگریزی)	سہ ماہی ''اسلامک ایجوکیشن'' لاہور' اکتوبر' نومبر' دسمبر ۱۹۷۰ء
۱۶۔ Iqbal was Against Godless Science	روزنامہ ''پاکستان ٹائمز'' لاہور۔ ۲۱ اپریل ۱۹۷۱ء
۱۷۔ قوت افکار	دو ماہی ''اسلامی تعلیم'' لاہور۔ جنوری' فروری ۱۹۷۲ء
۱۸۔ Islam and the Human Nature	اسلامک ایجوکیشن' لاہور۔ جنوری' فروری ۱۹۷۲ء
۱۹۔ ہماری درسی کتابوں کے نقائص	اسلامک ایجوکیشن' لاہور۔ مارچ' اپریل ۱۹۷۲ء
۲۰۔ اسلامی تعلیم	اسلامک ایجوکیشن' مارچ' جون ۱۹۷۲ء
۲۱۔ مجوزہ تعلیمی پالیسی	" " ۱۹۷۲ء

(قومی اور بین الاقوامی کانفرنسوں اور سیمیناروں میں پڑھے جانے والے تحقیقی مقالات)

1. **"The Confusion of the Modern Philosphers of Human nature"**

(A paper read at the Pakistan Philosopical congress held at Lahore in

1955.

2. "The Motivating Force of Human Activity.

(A Paper read at the Philosophical Congress held at Hyderabad in 1957. Later published in the Jounral of Philosophical Congress)

3. "Potential contribution of Islam to World Peace"

(A Paper read at the International Islamic Colloquim held at Lahore in 1957/1958).

4. "The Meaning and Purpose of Islamic Research".

(A Paper read at the First National Conference held at Lahore in 1958.

5. "The Meanig of Terms- Freedom and Porgress".

(A Paper presented at the International Seminar on Tradition and change, held in Karachi in 1959 under the auspices of the congress for cultural freedom. Laterly published in the Daily, Dawn, Karachi.

6. "The Educational Philosephy of Sir Percy Nunn"

(A paper presented at the Philosphical Congress held at Dacca in 1959.

7. "The National character.

(A paper read in the Seminar on National character organized jointly by the Bureau of National Reconstruction and the Philosphical Congress held at Karachi University in 1960.

8. Eradicate Intellectual Secularism to Save Humanity.

(Presidential Address to the Socio-Philosphical Section of the all Pakistan Islamic Studies conference held at Hydraabad in 1963.

9. The Islamic Philosophy of History.

(A Paper read at the All Pakistan Islamic Studies Conference held at Peshawar in 1964.

10."The Solution of the Human Riddle"

(A paper read at the Philosophical Congress held at Hyderabad in

1964.

11."Propogation of Islam in the West, (Urdu)

(A paper read at the Golden Jubilee Celeberation of the Ahmadya Anjuman Ishaat-i-Islam, Lahore, Dec 1964.

12.Islam and Science (Urdu)

(Extension Lecture delivered at the University of Peshawar in Feb 1965 and at "sham-e-Hamdared" Lahore in Oct 1965, Laterly published in Iqbal Review Karachi and in a booklet shape by the Iqbal Academy Pakistan Karachi. (113)

ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے منتخب انگریزی مقالات اور خطبات کا ایک مجموعہ "Facets of Islamic World view" کے عنوان سے ۱۹۸۳ء میں آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس کی طرف سے شائع ہوا۔ پیش لفظ مظفر حسین نے تحریر کیا۔ مجموعے میں درج ذیل تحریریں شامل ہیں:۔

1. What is Man.
2. The Motivating Force of Human Activity.
3. The Idea of Freedom and Progress in Islam.
4. Eradicate Intellectual Secularism to Save Humanity.
5. The Potential Contribution of Islam to World Peace.
6. The Slogan of the coming world Revolution.

حواشی و حوالہ جات

۱۔ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے خاندانی معاملات کے بارے میں بیشتر اہم معلومات پنجابی زبان کے مشہور شاعر، مولوی غلام رسول کی سوانح حیات مولفہ حضرت مولانا عبدالقادر سے اخذ کی گئی ہیں۔ یہ سوانح حیات پہلی بار ۱۹۳۰ء میں شائع ہوئی۔ دوسری بار اسے محمد نسیم بن عبدالوکیل نبیرہ حضرت غلام رسولؒ نے فضل بک ڈپو، اردو بازار، گوجرانوالہ سے شائع کیا۔ تاریخ اشاعت درج نہیں۔ یاد رہے کہ مولوی غلام رسولؒ ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے رشتے میں نانا بھی تھے۔ بعض اہم معلومات اور دستاویزات ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے صاحبزادہ جناب صلاح الدین محمود، جناب عبدالسلام اور جناب شجاع الدین نے بھی اپنے خطوط کے ذریعے بہم پہنچائی ہیں جو راقم کے پاس محفوظ ہیں۔ لیکن محض اطلاعات پر انحصار نہیں کیا گیا ہے۔ مستند معلومات کو ہی تحقیق کا حصہ بنایا گیا ہے۔

۲۔۱۸۸۱ء میں مرتب کی گئی مردم شماری رپورٹ پر مبنی Sir Denzil Ibbetson کی "Punjab Castes" کا اردو ترجمہ ''پنجاب کی ذاتیں'' کے عنوان سے یاسر جواد نے کیا ہے جسے فکشن ہاؤس، لاہور نے ۱۹۹۸ء میں شائع کیا۔ اعوان قوم کے تذکرہ کیلئے دیکھیں ص ۳۹۸، ۳۹۰۔

۳۔ایضاً ص ۳۰۹۔

۴۔دیکھئے ''تذکرہ رؤسائے پنجاب (جلد دوم) سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۹۳ء، ص ۴۷۴، ۴۷۵۔

۵۔حضرت قطب شاہ کے بارے میں معلومات ڈاکٹر مظفر حسن ملک نے اپنے خاندانی پس منظر کے تحت اپنے سفرنامہ ''بازیچہ اطفال ہے دنیا مرے آگے''، المیر ٹرسٹ لائبریری و مرکز تحقیق و تالیف، گجرات ۲۰۰۳ میں تحریر کی ہیں۔ دیکھئے ص ۸۴ تا ۸۷۔ نیز حضرت قطب شاہ کے بارے میں نیٹ پر درج ذیل معلومات دستیاب ہیں:

Shaikh Qutab Shah s/o Shaikh Aman Shah s/o Shaikh Sultan Shah s/o Shaikh Feroz Shah s/o Shaik Mehmood Shah s/o Shaikh Qartak Shah s/o Shaikh Nawab Shah s/o Shaikh Durab Shah s/o Shaikh Adham Shah s/o Shaikh Etique Shah s/o Shaikh Abique Shah s/o Shaikh Sikandar Shah s/o Shaikh Ahmad Shah s/o Shaikh Hajar Shah s/o Shaikh Hazrat AMEER ZUBAIR so Hazrat Shaikh ABass s/o Hazrat Ali Ibn-Abi Talib. (Source:http://genforum. genealogy.com/pakistan messages/322.html.

Re:Awan Tribe?

Posted by: Muhammad Nadeem Khokhar (ID 8963)

In Reply to: Re:Awan Tribe? Muhammad Nadeem Khokhar

'Hadhrat 'Aun Qutab Shah Qaadiri Baghdaadi (RA) is tht Mureed (Disciple)

and Khalifa of Ghawth al-A,azam Sayyidina 'Abdul Qaddir Jilaani (RA). He is the 12th descendant of 'Hadhrat Muhammad al- 'Hanafa (RA) bin Ameer ul-Momineen Sayyidina ' Ali (RA) (According to some, he is the 12th descendant of 'Hadhrat 'Abbaas (RA) bin Ameer ul- Momineen Sayyidina ' Ali (RA)]. He was born in 419 AH and he passed away in 557 AH.

[Note: Gawth al-A,azam (RA) was born in 470 AH and he passed away in 561 AH]

Ghawth al- A'azam (RA) granted him Khilafa in Sisila-E 'Aaliya Qaadiriya and ordered him to preach Islam in the Northern India. 'Hadhrat Qutab Shah (RA) was also a solidier. He conquered the valley of "Kohistan Namak" (Salt Range) and settled there. His descendents started their Tableegh- Mission (Preaching) from the Area. He setup different Madrassas (Islamic Schools) in the area that specialized especially in 'Hifa (Memorizing) al-Quran. That is why this region is also known as A'awan Qari. The capital was Talha Gang and was known as A'awan Mahal till the mughal emporer Akbar.

The first wife of 'Hadhrat Qutab Shah (RA) is the sister of Ghawth al-A'azam,s (RA) wife. Three sons from this Waliya Kamila, 'Hadhrat 'Abdullah [Also known as Golarha] (RA). 'Hadhrat Mu,hammad [Also known as Kundalaan] (RA) and Mu,azziz ud-Deen also accompanied their father 'Hadhrat Qutab Shah (RA) during the Jihaad.

Once a Hindu Raja accepted Islam at the hands of 'Hadhrat Qutab shah (RA) and requested him to marry his daughter. She gave birth to six sons: Ma'hmood, Muzammil, Ali Ameer, Jahan Shah, Bakhtiyaar and Zamaan Ali. The descendents of these nine sons constitute the Qabeela A'awan Qutab Shahi (A'awan Tribe).

Hadhrat Qutab Shah (RA) spent 40 years preaching in the area and then left for Baghdad and settled there, leaving the preaching mission to his sons. He passed away in Baghdad. He had great relationships with the family of his Shaykh. Later, the daughter of Hadhrat Abdul Razzaq (RA) bin Ghawth-al-Aazam (RA) was married to Muhammad [Also known as Kahut] bin Muhammad Kundalaan (RA) bin Muhammad Aun Qutab Shah Qaadiri Baghdadi (RA). This is the origin of the famous offshoot Kahut Quraysh. He got settled about 1 mile towards east from Talha Gang on a hill which is still known as Nikah Kahut.

The descendents of Hadhrat Qutab Shah (RA), besides handling their Khanqahs, also stayed with the different Islamic Rulers including Ghaznavis, Ghulamaans and Tughlaqs. The famous poet Chandar Barda of the Raja Parthivi Raaj says, "Shahab ud-Deen attacked the Raja and along with him came Mu,azziz ud-Deen, Mahmmod, Golarha, Kundalaan and Bakhtiar etc, and the Muslims won at Talwandi in Thaanesar. Then the Muslims took over Lahore too. Half of them returned the same year and the rest settled in thit fort. Many Muslim Sufis also came to our land and the people shifted from their ancient religion".

Munshi Hanuman Parshad also agrees to this and says in Tareekh Makhzan-E-Hind, "A person whose name was Mir Qutab came from Baghdad. He Married in India and his descendents settled here".

We have a lot of Buzurgaan-E-Deen (Muslim Sufis and Saints) among his descendents. Some of the most famous names are Hadhrat Sultan Bahu (RA), Hadhrat Shams Ud-Deen Sialvi (RA), Hadhrat Haafiz Rahmat Ullah (RA), Hadhrat Sultan Ibrahim Sarhi Wala (RA), Hadhrat Haafiz Muhammad Azeem Owaysi (RA), Hadhrat Haafiz Muhammad Jamal Multani (RA), Hadhrat Muhammad Abdul Rahman Hari Puri (RA), Hadhrat Haafiz Fata,h Nur (RA), Haji Ahmad Hilani (RA) and Hadhrat Maulana Allah Yar Khan (RA).

۶۔ سوانح حیات حضرت مولانا غلام رسول، ص ۱۷۔

۷۔ ایضاً ص ۱۸۔

۸۔ عبدالغفور قریشی، پنجاب ادب دی کہانی، پاکستان پنجابی ادبی بورڈ، لاہور ۱۹۸۷ء، ص ۳۶۲۔

۹۔ مجلّہ ''مہک'' (گوجرانوالہ نمبر) گورنمنٹ کالج، گوجرانوالہ ۱۹۸۲ء۔ ۱۹۸۴ء۔ ص ۳۷۲

۱۰۔ ڈاکٹر فقیر محمد فقیر، پنجابی زبان وادب کی تاریخ، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور ۲۰۰۲ء۔ ص ۱۲۴۔

۱۱۔ ایضاً ص ۱۲۴۔

۱۲۔ ایضاً ص ۱۲۴۔

۱۳۔ پنڈت کلہن کی تاریخ کشمیر ''راج ترنگی'' کا اردو ترجمہ ٹھاکر اچھر چند شاہپوریہ نے کیا ہے جسے دو جلدوں میں ویری ناگ پبلشرز، میرپور، آزاد کشمیر نے شائع کیا ہے۔ بیشتر مصنفین نے مذکورہ اقتباس اسی ترجمہ سے نقل کیا ہے۔

۱۴۔ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، کشمیر جنت نظیر (ایک جلتا ہوا انگارہ)، بزم اقبال، لاہور، ستمبر ۲۰۰۲ء، ص ۹۔

۱۵۔مولانا عبدالماجد دریابادی، معاصرین، مرتب حکیم عبدالقوی دریابادی، گلوب پبلشرز، لاہور، تاریخ ندارد، ص ۲۰۷۔

۱۶۔پنجاب گزٹ پارٹ III، جولائی، دسمبر ۱۹۲۰ء۔ص ۱۰۷۶۔ضمیمہ ا۔

۱۷۔حکومت جموں و کشمیر کی سول لسٹ (اپریل ۱۹۴۷ء تک) ص ۵۷ پر اندراج نمبر ۴۔ضمیمہ نمبر ۲۔

۱۸۔آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس لاہور نے نومبر، دسمبر ۱۹۷۳ء میں اپنے دو ماہی اردو اور انگریزی مجلّات ''اسلامی تعلیم'' اور ''اسلامک ایجوکیشن'' کو ''ڈاکٹر محمد رفیع الدین نمبر'' کے طور پر شائع کیا۔دونوں مجلّات کے ابتدائی صفحات پر ڈاکٹر رفیع الدین کا تعارف پیش کیا گیا ہے جس میں مذکورہ تاریخ ولادت درج کی گئی ہے۔

۱۹۔دیکھئے ''حکمت اقبال''، ایڈیشن ۱۹۹۶ء ص ۴ (پیش لفظ) از ڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری۔

۲۰۔غیر مطبوعہ تحقیقی مقالہ، پروفیسر محمد عارف خان، ایم۔فل اسلامیات (۱۹۹۷ء) مخزونہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی لائبریری، اسلام آباد۔

۲۱۔غیر مطبوعہ تحقیقی مقالہ بعنوان ''ڈاکٹر محمد رفیع الدین بحیثیت اقبال شناس'' برائے ایم۔فل اقبالیات ۱۹۹۵ء۔مخزونہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی لائبریری، اسلام آباد۔

۲۲۔پنجاب گزٹ پارٹ III جولائی۔دسمبر ۱۹۲۰ء ص ۱۰۷۶۔

۲۳۔پنجاب گزٹ پارٹ A-III اکتوبر ۱۰، ۱۹۲۴ء، ص ۳۱۰۔ضمیمہ ۳۔

۲۴۔دیکھئے کلیم اختر کی تصنیف ''اقبال اور مشاہیر کشمیر'' کا باب بعنوان ''علامہ اقبال اور ڈاکٹر محمد رفیع الدین'' شائع کردہ اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبع اول ۱۹۹۷ء۔ص ۱۶۹۔مصنف نے ڈاکٹر رفیع الدین کے ڈاکٹریٹ سے متعلق معلومات کی بنیاد ڈاکٹر مرحوم کے صاحبزادے صلاح الدین محمود (مقیم کراچی) کے ایک خط کو بنایا ہے جو ان کے نام لکھا گیا۔

۲۵۔اقبال اور مشاہیر کشمیر، ص ۱۶۹۔

۲۶۔ایضاً، ص ۱۶۸۔

۲۷۔دیکھئے محمود ہاشمی کی تصنیف ''کشمیر اداس ہے'' شائع کردہ الفیصل ناشران و تاجران کتب، اردو بازار لاہور۔ص ۲۹۲۔

۲۸۔قدرت اللہ شہاب، شہاب نامہ، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور پچیسواں ایڈیشن، ۲۰۰۲ء۔ص ۱۱۸۔

۲۹۔کشمیر اداس ہے، ص ۲۹۳، ۲۹۴۔

۳۰۔دیکھئے ڈاکٹر رفیع الدین کے نام لکھا گیا علامہ اقبال کا خط ''اقبال نامہ'' جلد دوم مرتبہ شیخ عطاء اللہ ص ۲۴۳ اور ''روح مکاتیب اقبال'' مرتبہ محمد عبداللہ قریشی اقبال اکادمی پاکستان لاہور، نومبر ۱۹۷۷ء ص ۴۴۷۔

۳۱۔اقبال اور مشاہیر کشمیر، ص ۱۷۱۔

۳۲۔ کلیم اختر، کشمیر کی تحریکِ حریت (علامہ اقبال کے خطوط کشمیری مشاہیر کے نام) مضمون مشمولہ سہ ماہی اقبالیات (اردو) اقبال اکادمی پاکستان لاہور، جنوری ۱۹۹۲ء، ص ۲۹۔

۳۳۔ عبدالمجید سالک، سرگزشت، الفیصل تاجران وناشران کتب، اردو بازار لاہور، ۱۹۹۳ء۔ ص ۳۰۹۔

۳۴۔ ممتاز صحافی قیوم قریشی کا راقم کے نام خط محررہ ۱۵ نومبر ۲۰۰۴ء۔

۳۵۔ دیکھئے دو ماہی ''اسلامی تعلیم'' (ڈاکٹر محمد رفیع الدین نمبر) میں مظفر حسین کا مضمون ''دل کو تڑپاتی ہے اب تک گرمی محفل کی یاد'' ص ۹، ۱۰۔ نیز دیکھئے کلیم اختر کی کتاب ''اقبال اور مشاہیر کشمیر'' جس میں اسی واقعہ کو بیان کیا گیا ہے۔ ص ۱۶۸۔

۳۶۔ ملک خورشید احمد صاحب نے راقم کے نام اپنے خط مورخہ ۱۴ جون ۲۰۰۴ء میں ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے علمی معمولات کے بارے میں بہت سی اہم معلومات فراہم کی ہیں۔ راقم ذاتی طور پر بھی ملک صاحب کے ساتھ ملاقات کر چکا ہے۔

۳۷۔ دیباچہ ''پاکستان کا مستقبل'' از ڈاکٹر محمد رفیع الدین، آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس لاہور طبع دوم ۱۹۹۴ء، ص ۵۔

ڈیپارٹمنٹ آف اسلامک ری کنسٹرکشن (محکمہ احیائے ملت اسلامیہ) کے زیر اہتمام سہ ماہی ''عرفات'' جاری کیا گیا جس کا صرف پہلا (اور غالباً آخری) شمارہ مارچ ۱۹۴۸ء میں شائع ہوا اور دوسرا شمارہ شائع ہونے کی نوبت ہی نہیں آئی۔ سہ ماہی ''عرفات'' کی چند کاپیاں پنجاب پبلک لائبریری لاہور کے میگزین سیکشن میں موجود ہیں۔ یاد رہے کہ ''عرفات'' اردو اور انگریزی دونوں زبانوں میں شائع ہوا۔ محکمہ احیائے ملت اسلامیہ کے اغراض ومقاصد کی تفصیل کے لئے دیکھئے مجلّہ عرفات کے ص ۹ تا ۲۴۔

۳۸۔ ایضاً ص ۱۳، ۱۴۔

۳۹۔ اسلامی افکار کے احیاء کے لئے علامہ محمد اسد نے ستمبر ۱۹۴۶ء میں نجی حیثیت میں ''عرفات'' جاری کیا تھا جس کے تمام مضامین وہ خود تحریر کرتے تھے لیکن محکمہ احیائے ملت اسلامیہ کے قیام کے بعد انہوں نے ''عرفات'' کو احیائے ملت کا حصہ بنا دیا اور ساتھ ہی واضح کر دیا کہ ''اب یہ صرف ایک ''شخص واحد'' کا پرچہ نہیں اس کے صفحات دوسرے حضرات کے لئے بھی کھلے ہیں'' دیکھئے صفحہ ۱، ۸۔ لہٰذا جب ''عرفات'' محکمہ احیائے ملت اسلامیہ کے زیر اہتمام شائع ہوا تو اس میں علامہ اسد کی تحریروں کے علاوہ مظہر الدین صدیقی اور دیگر دانشوروں کے مقالات بھی شامل تھے۔

۴۰۔ مولانا محمد حنیف ندوی، ادارہ ثقافت اسلامیہ (مضمون) ماہنامہ المعارف، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، جنوری فروری ۱۹۶۸ء۔ ص ۱۰۹۔

ادارہ ثقافت اسلامیہ کا ترجمان ماہنامہ ''ثقافت'' جنوری ۱۹۵۵ء میں جاری کیا گیا تھا جسے ۱۹۶۸ء کے آغاز پر نیا نام ''المعارف'' دیا گیا تاکہ رسالے کے علمی مقاصد کی پوری ترجمانی ہو سکے۔ دیکھئے حرف آغاز المعارف۔ ''المعارف'' آج تک اسی نئے نام سے شائع ہو رہا ہے۔

۴۱۔ ادارہ ثقافت اسلامیہ کے قیام کے مقاصد اور اصحاب ادارہ کے تفصیلی تعارف کے لئے دیکھئے المعارف، جنوری فروری ۱۹۶۸ء۔ ص ۱۰۸ تا ۱۱۸۔ نیز محمد فاروق سبحانی کا مضمون ''ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور'' جو کہ گورنمنٹ نیشنل کالج کراچی کے مجلّہ ''علم و آگہی'' خصوصی شمارہ بابت ۷۴۔۱۹۷۳ء میں شائع ہوا۔ دیکھئے ص ۱۹۳ تا ۲۰۰۔

۴۲۔ المعارف ص ۱۱۰، ۱۱۲۔

۴۳۔ ’’اقبال اکادمی پاکستان‘‘ کے قیام‘ مقاصد‘ انتظامی امور‘ مطبوعات اور دیگر تفصیلات ’’اقبال اکادمی پاکستان‘‘ کے عنوان کے تحت باب دوم بعنوان ’’اقبال شناسی کی عالمی روایت‘‘ میں دی گئی ہیں۔ مزید تفصیلات کے لئے دیکھئے اقبال اکادمی پاکستان کا شائع کردہ تعارفی کتابچہ۔

۴۴۔ ڈاکٹر رفیع الدین کی "Personal File" مخزونہ لائبریری اقبال اکادمی پاکستان‘ لاہور کے کاغذات میں موجود آپ کی درخواست کے مطابق ڈائریکٹر‘ اقبال اکادمی پاکستان کے لئے آپ نے اپنی Application مورخہ ۲۵ جون ۱۹۵۱ء کو ارسال کی۔ جبکہ آپ کا انتخاب مارچ ۱۹۵۳ء کو عمل میں آیا۔

۴۵۔ مجلّہ ’’اقبالیات‘‘ کے حوالے سے مزید تفصیلات کے لئے دیکھئے پروفیسر فضل حق فاروق کا غیر مطبوعہ مقالہ ایم۔ فل ۲۰۰۰ بعنوان مجلّہ ’’اقبالیات‘‘ کا تحقیقی وتنقیدی مطالعہ‘ مخزونہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی لائبریری‘ اسلام آباد۔

۴۶۔ ڈاکٹر رفیع الدین کا مقالہ "Scientitic Exposition of Iqbal" یوم اقبال (۲۱ اپریل ۱۹۶۰ء) کے موقع پر روزنامہ "The Pakistan Times" لاہور میں شائع ہوا۔ یہی مقالہ اقبال اکادمی پاکستان کراچی کی طرف سے بھی "The New Reseach programme of the Iqbal Academy Pakistan- Secentitic exposition of Iqbal" کے عنوان کے تحت بھی شائع ہوا۔ تاریخ اشاعت نہیں دی گئی۔

۴۷۔ بین الاقوامی اسلامی مذاکرہ (انٹرنیشنل اسلامک کلوکیم) کی علمی سرگرمیوں کی تفصیلات تمام قومی اخبارات میں شائع ہوئیں۔ اس ضمن میں روزنامہ ’’نوائے وقت‘‘ لاہور‘ ’’پاکستان ٹائمز‘‘ لاہور اور سول اینڈ ملٹری گزٹ لاہور نے مذاکرے سے متعلق خبروں کو نمایاں طور پر شائع کیا۔ دیکھئے ۲۹ دسمبر ۱۹۵۷ء سے ۸ جنوری ۱۹۵۸ء تک کی اشاعتیں۔ خاص طور پر پاکستان ٹائمز لاہور نے ۳۰ دسمبر ۱۹۵۷ء کو ’’انٹرنیشنل اسلامک کلوکیم سپلیمنٹ‘‘ شائع کیا جس میں مذاکرے میں شریک سکالرز کا تعارف بھی دیا گیا تھا اور مذاکرے میں پڑھے جانے والے بعض اہم مقالات کے اقتباسات بھی شائع کئے گئے تھے۔

مذاکرے میں پڑھے جانے والے تمام مقالات کو پنجاب یونیورسٹی لاہور نے ۱۹۶۰ء میں "International Islamic Colloquium Papers" (Dec,29,1957-Jan.8,1958) کے عنوان سے کتابی صورت میں بھی شائع کیا جس میں علامہ علاؤالدین صدیقی (صدر شعبہ اسلامیات‘ جامعہ پنجاب و جائنٹ ڈائریکٹر‘ انٹرنیشنل اسلامک کلوکیم) کے پیش لفظ کے علاوہ جامعہ پنجاب کے اس وقت کے وائس چانسلر جناب ایم۔ افضل حسین کے خطبہء استقبالیہ اور صدر پاکستان‘ میجر جنرل سکندر مرزا کا افتتاحی خطبہ بھی شامل کیا گیا۔

۴۸۔ Islamic Colloquium Papers‘ پیش لفظ Vii

۴۹۔ ایضاً‘ ص ۲۴۳۔

۵۰۔ ایضاً‘ ص ۲۴۵۔

۵۱۔ ’’اقبال چیئر‘‘ کے قیام سے متعلق ڈاکٹر محمد رفیع الدین اور وائس چانسلر جامعہ پنجاب کے درمیان ہونے والی خط وکتابت ڈاکٹر رفیع الدین کے ذاتی کاغذات (مخزونہ آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس‘ جس کے بانی ڈاکٹر محمد رفیع الدین ہی تھے‘ کی لائبریری واقع لاہور) اور ڈاکٹر رفیع الدین کی پرسنل فائل مخزونہ اقبال اکادمی پاکستان لائبریری واقع لاہور کی لائبریری میں ملاحظہ کئے جاسکتے ہیں۔

۵۲۔قبل ازیں یہ مقالہ ''اقبال ریویو'' کراچی (جنوری ۱۹۶۵ء) میں شائع ہو چکا تھا۔ بعد میں اسے مقالات شام ہمدرد، (۶۶۔۱۹۶۵ء) مرتبہ حکیم محمد سعید میں بھی شامل کیا گیا۔

۵۳۔مولانا عبدالماجد دریابادی کے نام لکھے گئے ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے خط کی نقل ڈاکٹر صاحب کی اپنی تحریر میں ان کے ذاتی کاغذات میں موجود تھی جو آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس کی لائبریری میں محفوظ ہے جس کی فوٹو کاپی راقم نے وہاں سے حاصل کر کے ضمیمہ کے طور پر شامل کی۔ دیکھئے ضمیمہ۔۴

۵۴۔ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے مکتوب بنام مولانا ابوالحسن علی ندوی کو مولانا عبدالماجد دریابادی نے اپنے رسالے ''صدق جدید'' لکھنؤ شمارہ (۲۶ مئی ۱۹۶۷ء) میں شائع کیا۔

۵۵۔ڈاکٹر محمد رفیع الدین اور کانگریس کے حوالے سے اپنے تاثرات ملک خدا بخش بُچہ نے ڈاکٹر رفیع الدین کی وفات پر لکھے گئے اپنے تعزیتی مضمون میں بیان کئے جو نوائے وقت لاہور (مورخہ ۲۴ دسمبر ۱۹۶۹ء) میں شائع ہوا۔

۵۶۔ایضاً، نوائے وقت، لاہور

۵۷۔آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس کے ترجمان علمی جریدے دوماہی ''اسلامی تعلیم'' کے ہر شمارے میں یہ مقصدی وضاحت شائع ہوتی رہی۔

۵۸۔تفصیلات کیلئے دیکھئے ماہنامہ حکمت قرآن، لاہور، مئی جون ۱۹۸۲ء، ص ۳ تا ۵۔

۵۹۔ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے صاحبزادے صلاح الدین محمود، مقیم کراچی نے راقم کے نام اپنے خطوط میں ڈاکٹر رفیع الدین کے ذاتی حالات تفصیل سے بیان کئے ہیں۔ ان تمام خطوط کا فائل راقم کے پاس محفوظ ہے۔ نیز ڈاکٹر رفیع الدین کے سب سے چھوٹے صاحبزادے شجاع الدین (حالیہ مقیم قطر) خاص طور پر لاہور تشریف لائے اور مورخہ ۱۴ مئی ۲۰۰۵ء کو راقم کے ساتھ ملاقات میں اپنے خاندانی حالات پر تفصیل سے روشنی ڈالی۔

۶۰۔ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی تصنیف ''روح اسلام'' کا انگریزی ترجمہ "The Essence of Islam" از S.D Mahmud، رفیع الدین فاؤنڈیشن لاہور کی جانب سے جنوری ۲۰۰۴ء میں شائع ہوا۔

۶۱۔ڈاکٹر صاحب کی اس کیفیت کو ان کے اہل خانہ میں سے ان کے صاحبزادے شجاع الدین نے اپنے ایک مضمون میں بیان کیا ہے جو ''حکمت اقبال'' کی تعارفی تقریب میں پڑھا گیا۔ دیکھئے ماہنامہ ''کتاب'' بک فاؤنڈیشن لاہور، جولائی، اگست ۱۹۷۰ء، ص ۳۱۔

احباب میں سے اکرام رانا نے ڈاکٹر صاحب کے یہ الفاظ اپنے ایک تعزیتی مضمون ''اسلام اور اقبال کا ایک سچا پرستار'' ہفت روزہ ''زندگی'' لاہور (۲۲ دسمبر ۱۹۷۰ء) کی اشاعت میں نقل کئے ہیں۔ دیکھئے ص ۴۱۔

۶۲۔مظفر حسین، دیباچہ ''فکر اقبال کے دو بنیادی تصورات۔خودی اور آخرت''، اردو اکیڈمی پاکستان، لاہور۔۲۰۰۱ء، ص ۷۔

۶۳۔دیکھئے مظفر حسین کا تعزیتی مضمون مشمولہ ہفت روزہ ''زندگی''، لاہور، ۳۰ نومبر تا ۶ دسمبر ۱۹۶۹ء۔

۶۴۔تفصیلات ڈاکٹر صاحب کے صاحبزادے صلاح الدین محمود نے راقم کے نام اپنے خط میں بیان کی ہیں۔

۶۵۔دیکھئے ماہنامہ ''میثاق''، لاہور، دسمبر ۱۹۶۹ء۔

٦٦۔اکرام رانا، ہفت روزہ ''زندگی''، لاہور، ص ۴۱۔

٦٧۔ایضاً

٦٨۔دیکھئے روزنامہ "The Pakistan Times" لاہور میں سید الطاف علی بریلوی کا شذرۂ تعزیت، اشاعت (۸دسمبر ۱۹٦۹ء)، روزنامہ ''نوائے وقت''، لاہور میں پروفیسر عثمان کا تعزیتی مضمون (۱۱دسمبر ۱۹٦۹ء) اور اسی روزنامے میں ملک خدا بخش بُچہ کا تعزیتی مضمون (۲۴دسمبر ۱۹٦۹ء)، روزنامہ ''ندائے ملت'' میں م۔ش کی ڈائری میں ڈاکٹر صاحب کی موت پر اظہار تعزیت (۳دسمبر ۱۹٦۹ء)، ماہنامہ "Al-Ahibba" (انگریزی۔عربی) جنوری ۱۹۷۰ء، اقبال ریویو کراچی (جنوری ۱۹۷۰ء) اور ہفت روزہ ''زندگی'' لاہور (٦دسمبر ۱۹٦۹ء) میں مظفر حسین، اکرام رانا کے تعزیتی مضامین۔

٦٩۔ملک خدا بخش بُچہ کا تعزیتی مضمون بعنوان ''آسماں تیری لحد پر شبنم افشانی کرے''، روزنامہ ''نوائے وقت''، لاہور (۲۴دسمبر ۱۹٦۹ء) میں شائع ہوا۔

۷۰۔اسرار احمد، ماہنامہ حکمت قرآن، مرکزی انجمن خدام القرآن، لاہور، مئی، جون ۱۹۸۲ء، ص ٦۔

۷۱۔مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، کاروانِ زندگی، مجلس نشریات اسلام، کراچی (پیش لفظ میں سال اشاعت ۱۹۸۳ء درج ہے) ص ۴۵۱، ۴۵۲۔

۷۲۔مولانا عبدالماجد دریابادی، معاصرین، ترتیب حکیم عبدالقوی دریابادی، گلوب پبلشرز لاہور (تاریخ اشاعت ندارد) البتہ ہندوستان میں ۱۹۷۴ء میں شائع ہوئی۔اقتباس کیلئے دیکھے ص ۲۰۷۔

۷۳۔ڈاکٹر رفیع الدین کی تصانیف ''منشور اسلام'' اور ''قرآن اور علم جدید'' پر مفصل تبصروں کے لئے دیکھئے ماہنامہ ''صدق جدید'' لکھنو ۲مئی ۱۹۵۸ء، ۲۰فروری ۱۹۵۹ء، ۲۸اگست ۱۹۵۹ء۔

۷۴۔دوماہی ''اسلامی تعلیم'' (ڈاکٹر رفیع الدین نمبر) ص ۹۔

۷۵۔ہفت روزہ ''زندگی''، لاہور، ۲۲دسمبر ۱۹٦۹ء، ص ۳۹۔

۷٦۔ماہنامہ ''حکمت قرآن''، لاہور، مئی جون ۱۹۸۲ء ص ۳۹۔

۷۷۔''اسلامی تعلیم'' (ڈاکٹر رفیع الدین نمبر) ص ۱۲۔

۷۸۔ماہنامہ ''کتاب''، بک فاؤنڈیشن لاہور، جولائی اگست ۱۹۷۰ء، ص ۳۱۔

۷۹۔ایضاً، ص ۲۹۔

۸۰۔راقم کے نام ڈاکٹر رفیع الدین کے صاحبزادے صلاح الدین محمود کا خط موصولہ ۳۰جون ۲۰۰۴ء۔

۸۱۔''اسلامی تعلیم'' (ڈاکٹر رفیع الدین نمبر) ص ۱۱۔

۸۲۔راقم کے نام صلاح الدین محمود کا خط۔

۸۳۔دیکھئے نقد و نظر کے تحت اداریہ دوماہی ''اسلامی تعلیم''، نومبر، دسمبر ۱۹۷۲ء، ص ۲۔

۸۴۔ شجاع الدین' ماہنامہ کتاب' جولائی اگست ۱۹۷۰ء' ص ۳۰۔

۸۵۔ مظفر حسین' ہفت روزہ ''جاوداں'' لاہور' ۳۰ نومبر ۱۹۷۰ء۔

۸۶۔ روزنامہ ''نوائے وقت'' لاہور' ۱۲ دسمبر ۱۹۶۹ء۔

۸۷۔ سہ ماہی ''اسلامک ایجوکیشن'' لاہور' اکتوبر' نومبر' دسمبر ۱۹۷۰ء' ص ۱۰۹' ۱۱۰۔

۸۸۔ ڈاکٹر زیڈ۔اے ہاشمی کا ایک مضمون بعنوان ''سائنس اور نکتہء توحید'' مظفر حسین کی مرتبہ کتاب ''سائنس کی دینیات'' شائع کردہ آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس لاہور' طبع اول ۱۹۸۴ء میں شامل ہے۔

۸۹۔ روزنامہ ''نوائے وقت'' لاہور' ۴ دسمبر ۱۹۶۹ء۔

۹۰۔ مظفر حسین کا پہلا ڈاکٹر محمد رفیع الدین میموریل لیکچر بعنوان ''پاکستان' نفاذ اسلام اور اقبال'' ایک کتابچے کی صورت میں آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس لاہور کی طرف سے ۱۹۹۳ء میں شائع ہوا۔ بعد میں یہ لیکچر مظفر حسین کی کتاب ''پاکستان۔ تجربہ گاہ اسلام'' شائع کردہ نظریہ پاکستان فاؤنڈیشن' لاہور ۲۰۰۲ء میں بھی شامل ہے۔

۹۱۔ یہ لیکچر بھی آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس لاہور نے بہ تعاون پاکستان انسٹی ٹیوٹ آف نیشنل افیئرز لاہور ۱۹۹۶ء میں شائع کیا۔

۹۲۔ ایضاً۔ ۱۹۹۸ء میں شائع کیا گیا۔

۹۳۔ آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس نے ۱۹۹۹ء میں شائع کیا۔

۹۴۔ پروفیسر ڈاکٹر محمود احمد غازی نے ۱۹۹۹ء میں ''اکیسویں صدی میں پاکستان کے تعلیمی تقاضے'' کے عنوان پر لیکچر دیا' اسے بھی آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس لاہور نے شائع کیا اور یہ اب تک ڈاکٹر محمد رفیع الدین میموریل لیکچرز کے سلسلہ کا آخری لیکچر ہے۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین میموریل لیکچرز کے بارے میں سید منور علی' صدر آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس کا تحریر کردہ تعارفی نوٹ مذکورہ آخری لیکچر کے ساتھ شائع کیا گیا ہے۔ بیشتر معلومات اسی سے اخذ کی گئی ہیں۔

۹۵۔ تفصیلات باب اول میں ''ملازمت اور علمی مشاغل'' کے عنوان کے تحت بیان کی جا چکی ہیں۔ مزید دیکھئے دوماہی ''اسلامی تعلیم'' (ڈاکٹر رفیع الدین نمبر) ص ۹' ۱۰۔

۹۶۔ ڈاکٹر رفیع الدین کی وفات پر پروفیسر عثمان کا تعزیتی مضمون جو روزنامہ ''نوائے وقت'' لاہور کی اشاعت (۱۱ دسمبر ۱۹۶۹ء) میں شامل ہے۔ اس کی تصدیق کتاب کے پہلے ایڈیشن پر درج اس وضاحت سے ہو جاتی ہے:

"Printed at the Mongotra Printing Press Palace, Road Jammu and Published by the Author. April 1946".

۹۷۔ دیکھئے پروفیسر عثمان کا تعزیتی مذکورہ مضمون۔ یاد رہے کہ کتاب کے دوسرے ایڈیشن (۱۹۵۶ء) میں مصنف کا ایک نوٹ بھی شائع ہوا ہے جس کے مطابق پہلے ایڈیشن میں چند سو کاپیاں شائع ہوئیں۔

Note to the Present edition

"A few hundred copies of this work, which formed the authors' Thesis for his doctrorate were brought out in the first edition. Almost all these copies were destroyed in the riots that came with the partition of British India. Hence, in spite of its second edition, the book is coming before the public at large for the first time. In this edition the Introduction has been re-written and some additions have been made in varous chapters"

۹۸۔تعارف Ideology of the future٬ طبع اول ۱۹۴۶ء ص i۔

۹۹۔ایضاً٬ ص V۔

۱۰۰۔سہ ماہی ''اسلامک ایجوکیشن''٬ لاہور٬ اپریل٬ مئی٬ جون ۱۹۷۱ء ص ا۔

۱۰۱۔"Ideology of the Future" کا اردو ترجمہ ''اسلامک ایجوکیشن'' کے شمارہ اپریل٬ مئی٬ جون ۱۹۷۱ء اور ''اسلامی تعلیم'' کے متفرق شماروں (جولائی اگست ۱۹۷۲ء تا ستمبر اکتوبر ۱۹۷۳ء) میں درج ذیل عنوانات کے تحت شائع ہوتا رہا:۔

۱۔شعور بحیثیت حقیقتِ اولیٰ

۲۔مستقبل کا نظریۂ حیات

۳۔تخلیق و ارتقاء

۴۔داعیۂ جبلت اور داعیہ نفس (دو حصوں میں)

۵۔خود شعوری کی نشو ونما

۶۔وجدان اور عبادت

۷۔تکمیل انسانیت

۸۔عشق و آزادی

نیز "Ideology of the Future" کے پہلے باب "Consciousness- The Ultimate Reality" کا اردو ترجمہ ''سائنس اور فلسفے کے نئے نظریات اور ہستیء باری تعالیٰ'' کے عنوان سے پروفیسر رفیع الدین٬ ایم۔اے کے نام کے ساتھ ہفت روزہ ''آفاق''٬ لاہور کی دو اشاعتوں (اکتوبر ۱۹۴۸ء) میں شائع ہوا۔راقم کی رسائی صرف ایک شمارے (۲۴ اکتوبر ۱۹۴۸ء) تک ہوسکی ہے جس میں دوسری قسط شائع ہوئی۔(دیکھئے مذکورہ ہفت روزہ خاص نمبر ۳٬۴)

"Ideology of the Future" کے دوسرے باب "Creation and Evolution" کا ایک اردو ترجمہ ڈاکٹر عدنان احمد ہاشمی کے نام کے ساتھ اقبال اسلامک ریسرچ سنٹر٬ میر پور/ برطانیہ کے علمی و تحقیقی مجلّے ''فکرِ مستقبل'' کے شمارہ (اکتوبر ۱۹۹۹ء) میں ''تخلیق و ارتقاء'' کے

عنوان سے شائع ہو چکا ہے۔ دیکھئے ص ۲۱ تا ۳۸۔ فہرست میں مضمون کا عنوان ''اقبال اور ارتقاء'' شائع ہوا ہے جس کی کوئی توجیہہ نہیں کی گئی۔

۱۰۲۔ پاکستان کا مستقبل' طبع دوم ۱۹۹۴ء' ص ۷۔

۱۰۳۔ تعارف' قرآن اور علم جدید' ص ۱ تا ۷۔

۱۰۴۔ صدق جدید' لکھنؤ' ۲۸ اگست ۱۹۵۹ء۔

۱۰۵۔ ایضاً

۱۰۶۔ تقریظ از ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان' ص ۲۰۔

۱۰۷۔ تعارف از مظفر حسین' روح اسلام' ص ۶۔

۱۰۸۔ "Manifesto of Islam" کا اردو ترجمہ ''منشور اسلام'' کے عنوان سے ڈاکٹر ابصار احمد نے کیا ہے جو مکتبہ مرکزی انجمن خدام القرآن' لاہور کی طرف سے دسمبر ۱۹۹۴ء میں شائع ہوا۔ دیکھئے پیش لفظ از مترجم' ص ۷۔

۱۰۹۔ پیش لفظ از مترجم' منشور' ص ۸۔

۱۱۰۔ دیکھئے تعارفی کتابچہ آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس' لاہور۔

۱۱۱۔ مقدمہ' تعلیم کے ابتدائی اصول' از سید الطاف علی بریلوی' ص ۱۱۔

۱۱۲۔ ماہنامہ کتاب' نیشنل بک فاؤنڈیشن لاہور' جولائی اگست ۱۹۷۰ء' ص ۳۱۔

۱۱۳۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے مقالات/ خطبات کے بارے میں فہرست ان کے ذاتی کاغذات پر مشتمل فائل میں موجود ہے جو کہ آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس لائبریری واقع ۷۔ فرینڈز کالونی لاہور میں موجود ہے جس کی تصدیق مختلف رسائل اور جرائد مثلاً اقبال ریویو (کراچی)' اسلامک ایجوکیشن' اسلامی تعلیم (لاہور)' آل پاکستان فلاسفیکل جرنل' روزنامہ پاکستان ٹائمز لاہور کی مختلف اشاعتوں سے بھی کی گئی ہے۔

باب دوم:

اقبال شناسی کی روایت ــــــــ

ایک اجمالی جائزہ

فصل اول

اقبال شناسی کی روایت......ایک اجمالی جائزہ

اقبال تاریخ فکر وادب کی ان چند استثنائی مثالوں میں سے ایک ہیں جن کی زندگی ہی میں ان کے شعری وفکری افکار کوقومی اور عالمی سطح پر پذیرائی حاصل ہوئی۔

وہ بیسویں صدی کے برصغیر کے ایک عظیم شاعر‘ مفکراور مصلح ہیں جنہوں نے اپنے عمیق خیالات اور انقلابی افکار کے اظہار کے لئے بیک وقت اردو‘ فارسی اور انگریزی زبان کو وسیلہء اظہار بنایا۔ان کی شاعری اردو اور فارسی میں جبکہ خطبات اور مقالات انگریزی میں موجود ہیں۔انہوں نے مکاتیب عام طور پر اردو زبان میں لکھے۔

ایک وژنری(Visionary) کی حیثیت سے انہوں نے جو کچھ بھی لکھا‘ جو کچھ بھی کہا‘ اس کا مقصد رہبری‘ رہنمائی اور پیغامبری ہی قرار دیا جاسکتا ہے۔ان کے شعروحکمت کی روح یہی ہے کہ ایک محکوم مسلم معاشرے کوآمادۂ عمل کر کے کارزارِ حیات میں اپنا فعال کردار ادا کرنے کے لئے تیار کیا جا سکے۔اقبال نے اپنی تمام حیثیتوں میں اسی ایک مقصد کے حصول کے لئے تاعمر جدوجہد بھی کی ہے اور جدوجہد کا درس بھی دیا ہے لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کا فکر وفلسفہ محض کوئی شاعرانہ خیال یا فلسفیانہ تصور نہیں بلکہ ایک واضح حکمت عملی کا درجہ رکھتا ہے جس کی تصدیق ان کے اپنے فرمان سے ہوتی ہے:

یا مردہ ہے یا نزع کی حالت میں گرفتار
جو فلسفہ لکھا نہ گیا خون جگر سے (۱)

یہ درست ہے کہ ایک طرف اگر اقبال کے مابعدالطبیعاتی افکار سے دلچسپی رکھنے والوں کی کمی نہیں تو دوسری جانب جدید علوم کے حوالے سے فکر اقبال کی تفہیم کی کئی کوششیں ہمیں نظر آتی ہیں۔اقبال کی تحسین میں بھی بہت کچھ لکھا گیا ہے اور ان کے فکری تضادات کی نشاندہی بھی کی گئی ہے۔یہ سب کچھ مل کر اقبال کو عظیم بناتا ہے(۲)۔

اوراس عظمت کے حصول کے لئے اقبال کو فکر وفن کے کڑے معیاروں سے گزرنا پڑا ہے۔ان کا عہد آج کی طرح قحط الرجال کا شکار نہیں تھا۔قومی اور بین الاقوامی سطح پر نظر ڈالیں تو ادب وسیاست‘ فلسفہ وسائنس اور زندگی کے دوسرے شعبوں میں نادرۂ روزگار ہستیاں مقامات بلند پر فائز نظر آتی ہیں۔ڈاکٹر فرمان فتح پوری نے اس عہد کا تجزیہ کیا ہے:

''برصغیر میں محمد علی جناح' ڈاکٹر مولوی عبدالحق' پنڈت جواہر لال نہرو' رادھا کرشنن' سروجنی نائیڈو' رابندر ناتھ ٹیگور' مولانا حسرت موہانی' مولانا محمد علی جوہر' مولانا ظفر علی خاں' ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری' علامہ سید سلیمان ندوی' مولانا ابوالکلام آزاد' مولانا حسن نظامی اور علامہ نیاز فتح پوری' سبھی تقریباً اقبال کے ہم عمر و ہم عصر ہیں اور کون کہہ سکتا ہے کہ یہ لوگ اپنے اپنے شعبہ ہائے فکر و فن میں منفرد حیثیتوں کے مالک نہ تھے''۔(۳)

اُس عہد کا عالمی منظر بھی شہرہ آفاق شخصیات سے معمور ہے۔ مفکروں اور مؤرخوں میں سے ہنری برگساں' برٹرینڈ رسل' تھامس آرنلڈ' ٹائن بی' کارل مارکس' لینن کا نام لیا جا سکتا ہے۔ سیاسی شخصیات میں چرچل' مسولینی' رضا شاہ پہلوی' مصطفیٰ کمال پاشا اور اسٹالن موجود ہیں۔ تخلیقی ادیبوں میں جارج برنارڈ شا اور سمرسٹ مام اور سائنس دانوں میں آئن سٹائن خاص اقبال کے عہد سے تعلق رکھتے ہیں (۴)۔

دنیائے علم و ادب' فلسفہ و سائنس اور تاریخ و سیاست کی ان نامور شخصیات کی موجودگی میں اقبال ایک ایسی منفرد حیثیت حاصل کرتے ہیں کہ مشرق و مغرب ان کی عظمت کے اعتراف پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

عظمت کا اعتراف محض کسی رسم کی بجا آوری کے طور پر نہیں کیا گیا بلکہ ایسا ٹھوس علمی تحقیق کی صورت میں اہل نظر کے سامنے آیا ہے۔ پاک و ہند کے بیسیوں معروف دانشوروں کے علاوہ' جن کا تفصیلی ذکر آگے آئے گا' مغربی مستشرقین میں سے پروفیسر اے۔ آر نکلسن' پروفیسر اے۔ جے آربری' ای۔ ایم فارسٹر' ہربرٹ ریڈ' ڈاکٹر این میری شمل' ایساندرو بوسانی' ڈاکٹر شیلا میکڈونف' پولونسکایا' ستے پین ینٹس' عالم اسلام میں عرب مفکرین' عبدالوہاب عزام' ڈاکٹر حسین مجیب المصری' سمیر عبدالمجید شعلان' عبدالمجید خطیب' عباس محمود' حسن الاعظمی' عبداللطیف الجوہری' ڈاکٹر عبدالہادی' ترکی میں محمد عاکف' عبدالقادر قراحان' حسین حاتمی' ایران میں سید محیط طباطبائی' غلام حسین یوسفی' ڈاکٹر مجتبیٰ مینوی' ڈاکٹر احمد علی رجائی' ڈاکٹر حسین خطیبی اور ڈاکٹر علی شریعتی کے علاوہ قائدین انقلاب ایران بھی اقبال شناسی کی عالمی روایت میں شامل ہیں جنہوں نے اقبال کو شاندار الفاظ میں خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے اعتراف کیا کہ افکار اقبال سے رہنمائی حاصل کئے بغیر ایران میں ہزار سالہ شہنشاہیت سے نجات حاصل کرنا ممکن نہیں تھا۔ اور اسی لئے انہوں نے اقبال کو ''مشرق کا بلند ستارہ'' کہہ کر مخاطب کیا ہے (۵)۔

اس طرح سے اقبال شناسی برصغیر کی حدود عبور کر کے ایک ایسی عالمی روایت کا درجہ اختیار کر چکی ہے جو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ نئی رفعتوں اور نئی وسعتوں کو چھو رہی ہے۔

ڈاکٹر سلیم اختر اگر اقبال کو ''ممدوح عالم'' قرار دیتے ہیں تو اس کی وجہ بھی ان کے نزدیک یہی ہے کہ:

''آج کی تمام مہذب دنیا اقبال کے نام اور افکار سے واقفیت رکھتی ہے''۔(۶)

اور اس کے ساتھ ہی وہ اس کی وضاحت بھی ضروری سمجھتے ہیں کہ مختلف ممالک میں اقبال شناسی کے آغاز اور پھر ایک باضابطہ فکری روایت بننے کا باعث محض سرکاری سرپرستی کو قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ نکلسن، آربری، اینا ماری شمل، بوزانی، نتالیا پری گارینا اور دوسرے عالمی سطح کے سکالرز سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ کسی سرکاری مشن کی بدولت افکار اقبال کی طرف متوجہ ہوئے ہوں گے۔ بین الاقوامی سطح پر اقبال کی تحسین کا باعث خارجی عوامل کے برعکس خود علامہ کے کلام میں تلاش کرنا زیادہ سودمند ہوگا کہ اسی نے ناقدین کو متاثر کیا (۷)۔

اقبال اکادمی پاکستان:

یہ کہنا درست ہوگا کہ وفاقی سطح پر قائم ''اقبال اکادمی پاکستان'' جس کا دفتر اور لائبریری ایوان اقبال، لاہور میں موجود ہے، اپنے اردو/ انگریزی سہ ماہی مجلّات ''اقبالیات'' اور "Iqbal Review" اور دوسری علمی و ادبی سرگرمیوں کے ذریعے افکار اقبال کی ترویج اشاعت میں اپنا فعال کردار ادا کر رہی ہے۔

اقبال اکادمی پاکستان کو ایک نیم سرکاری ادارے کی حیثیت سے ۱۹۵۱ء میں کراچی میں قائم کیا گیا۔ اس وقت کراچی، پاکستان کا دارالحکومت تھا۔ ۱۹۶۲ء میں ایک صدارتی آرڈیننس کے ذریعے اسے از سر نو منظّم کیا گیا۔ یاد رہے کہ اقبال اکادمی پاکستان کے پہلے ڈائریکٹر ممتاز سکالر ڈاکٹر محمد رفیع الدین (مرحوم) تھے جن کی اقبال شناسی ہمارے زیر نظر مقالے کا موضوع ہے۔ وہ ۱۹۵۳ء سے اپنی ریٹائرمنٹ ۱۹۶۵ء تک اکادمی کے ڈائریکٹر رہے۔ ان کے بعد بشیر احمد ڈار، ڈاکٹر عبدالرب، عبدالحمید کمالی، ڈاکٹر ایم معزالدین، ڈاکٹر وحید قریشی، پروفیسر محمد منور، پروفیسر شہرت بخاری اس عہدے پر فائز رہے۔ آج کل محمد سہیل عمر، ڈائریکٹر اقبال اکادمی پاکستان کی حیثیت سے اپنی ذمہ داریاں نبھا رہے ہیں۔

اقبال اکادمی پاکستان ۱۹۷۵ء میں کراچی سے لاہور منتقل ہوگئی جہاں اکادمی نے اقبال کے صد سالہ جشن کے سلسلے میں ہنگامی بنیادوں پر کام کیا۔ اقبال کی شخصیت اور فن پر ملک کے معروف اسکالرز سے کتابیں لکھوا کر شائع کی گئیں۔ یہ سلسلہ جاری ہے اور اب تک اکادمی کی جانب سے تصانیف اقبال کے علاوہ، اقبال کی حیات اور فکر و فن پر ۱۲۳ (اردو) اور ۵۷ (انگریزی) کتب شائع ہو چکی ہیں (۸)۔

اقبال کے صد سالہ جشن کے حوالے سے اقبال اکادمی کی کارکردگی کا جائزہ لیتے ہوئے ایک مقالہ نگار پروفیسر فضل حق فاروقی نے لکھا کہ ایک سال سے بھی کم عرصہ میں اکادمی نے ساٹھ ہزار سے زائد کتب شائع کیں (۹)۔ جس سے یہ التباس ہوتا ہے کہ اکادمی کی طرف سے شائع ہونے والی کتابوں (Titles) کی تعداد چھ ہزار سے زائد ہے، جبکہ یہ تعداد شائع ہونے والی

کتابوں کی کل کاپیوں کی ہے۔

اکادمی کی اہم اردو مطبوعات میں:۔

ڈاکٹر عبدالسلام خورشید (سرگزشت اقبال)' سید نذیر نیازی (اقبال کے حضور)' پروفیسر محمد منور (ایقان اقبال' میزان اقبال' قرطاس اقبال)' ڈاکٹر وزیر آغا (تصورات عشق و خرد' اقبال کی نظر میں)' ڈاکٹر سلطان محمود حسین (اقبال کی ابتدائی زندگی)' ڈاکٹر نعیم احمد (اقبال کا تصور بقائے دوام)' ڈاکٹر عبدالشکور احسن (اقبال کی فارسی شاعری کا تنقیدی جائزہ)' ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی (تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ)' محمد سہیل عمر (خطبات اقبال نئے تناظر میں)' ڈاکٹر عبدالمغنی (اقبال کا نظام فن' اقبال اور عالمی ادب)' ڈاکٹر صدیق جاوید (فکر اقبال کا عمرانی مطالعہ)' ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان (اقبال اور قرآن)' محمد جہانگیر (اقبال کے خطوط جناح کے نام)' اکرام چغتائی' مرتبہ (اقبال اور گوئٹے) اور ڈاکٹر وحید عشرت (تجدید فکریات اسلام) ہیں۔

اور اہم انگریزی کتب میں:

پروفیسر ایس۔ جی عباس (Dr. Muhammad Iqbal- The Humanist)' وکٹر کرنن (Poems from Iqbal) اقبال کی نظموں کے انگریزی تراجم' جمیلہ خاتون (The Place of God, Man and Universe in the Philosophical System of Iqbal) پروفیسر محمد منور (Demensions of Iqbal)' پروفیسر نیاز عرفان (Iqbal & Existentialism and other Articles)' ڈاکٹر خورشید انور (The Epistemalogy of Iqbal)' ڈاکٹر این میری شمل (Gabriel,s wing)' اکرام چغتائی (مرتبہ) (Iqbal and Goethe) اور ڈاکٹر محمد معروف کی (Iqbal and his Contemporary Western Thought) شامل ہیں۔

سہ ماہی مجلات ''اقبالیات'' اور ''اقبال ریویو'' اپنے اجراء (۱۹۶۰ء) سے افکار اقبال اور اس سے متعلقہ موضوعات کے علاوہ ادب' فلسفہ' مذہب' الہیات کے موضوعات پر مقالات شائع کر رہے ہیں۔ دیگر سمعی بصری اعانات (دستاویزی فلمیں' آڈیو/ وڈیو سی ڈیز) ذرائع سے بھی افکار اقبال کی تشہیر کا کام لیا جا رہا ہے۔ ملکی اور بین الاقوامی سطح کے اسکالرز کے لیکچرز' مختلف نمائشوں اور کلام اقبال کی تفہیم کے لئے فارسی کلاسوں کا اہتمام' افکار اقبال کے فروغ کے لئے کئے جانے والے اکادمی کے نمایاں اقدامات ہیں۔

صدارتی اقبال ایوارڈز کا اجراء:

۱۹۸۱ء میں ایک صدارتی حکم نامے کے ذریعے قومی اور بین الاقوامی سطح پر صدارتی اقبال ایوارڈز کے اجراء کی منظوری دی گئی جس کے مطابق اردو اور انگریزی میں اقبالیات پر لکھی جانے والی بہترین کتابوں پر گولڈ میڈل کے ساتھ پچاس ہزار روپے کی نقد رقم بھی دی جایا کرے گی۔ جبکہ پاکستانی علاقائی زبانوں' پنجابی' سندھی' پشتو' بلوچی' براہوی اور سرائیکی میں لکھی جانے والی چھ بہترین کتابوں پر بھی گولڈ میڈل کے ساتھ تیس ہزار روپے کی نقد رقم اسکالرز کو دینے کا اعلان کیا گیا۔

اب تک بین الاقوامی صدارتی اقبال ایوارڈ حاصل کرنے والی شخصیت معروف جرمن مستشرق اور اقبال شناس ڈاکٹر این میری شمل کی ہے' جن کی معرکتہ الآرا تصنیف (Gabriel,s Wing) کو ۱۹۴۷ء سے ۱۹۸۱ء کے دوران غیر ملکی زبان میں اقبال پر لکھی جانے والی بہترین تصنیف قرار دیا گیا ہے۔ ڈاکٹر شمل کو یہ ایوارڈ ۱۹۸۴ء میں دیا گیا۔

قومی صدارتی اقبال ایوارڈ حاصل کرنے والے اقبال شناس درج ذیل ہیں:۔

۱۔ حمید نسیم (مرحوم) کو ان کی کتاب (اقبال۔ ہمارے عظیم شاعر) پر ۱۹۹۱ء۔۱۹۹۳ء (اردو) پر قومی صدارتی اقبال ایوارڈ دیا گیا۔

۲۔ ڈاکٹر ریاض مجید کی پنجابی تصنیف ''خودی تے بے خودی'' ۱۹۹۱ء۔۱۹۹۴ء (پنجابی) کی بہترین کتاب قرار پائی۔

۳۔ ڈاکٹر وحید قریشی کی تصنیف ''اساسیات اقبال'' کو ۱۹۹۴ء۔ ۱۹۹۶ء (اردو) کے صدارتی ایوارڈ کا حقدار قرار دیا گیا۔

۴۔ ڈاکٹر خالد مسعود کو ان کی انگریزی تصنیف "Iqbal's Reconstruction of Ijtehad" ۱۹۹۴ء۔۱۹۹۶ء (انگریزی) کا ایوارڈ عطا کیا گیا۔

۵۔ ڈاکٹر تحسین فراقی کی کتاب ''اقبال۔ چند نئے مباحث'' کو ۱۹۹۷ء۔۱۹۹۹ء (اردو) ایوارڈ دیا گیا۔

۶۔ محمد اکرام چغتائی کی انگریزی کتاب "Goethe, Iqbal and the Orient" پر ۱۹۹۷۔۱۹۹۹ء کا ایوارڈ دیا گیا۔

حکومتی سطح پر ان ایوارڈز کے اجراء کا ایک مقصد جہاں افکار اقبال کی ترقی و ترویج ہے وہیں اس اقدام سے اقبال شناسی کی روایت کو آگے بڑھانے والے اسکالرز کی تحقیقی کاوشوں کو قومی سطح پر تسلیم کئے جانے کے عزم کا اظہار بھی ہوتا ہے(۱۰)۔

بزم اقبال' لاہور:

’’بزم اقبال‘‘ کے موجودہ ڈائریکٹر‘ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار نے اپنے ایک مضمون میں ’’بزم اقبال‘‘ کے قیام کے تصور سے لے کر اس کے عمل بننے تک کے مختلف مراحل اور اس ضمن میں مختلف شخصیات کی خدمات اور بزم کی اب تک کی کارکردگی پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے(۱۱)‘ جس کے مطابق اقبال کی زندگی ہی میں جب ۱۹۳۲ء میں یوم اقبال منایا گیا تو ’’نیرنگ خیال‘‘ نے اقبال پر ایک خصوصی نمبر شائع کیا جس میں دوسرے مضامین کے علاوہ ایک مضمون مولانا راغب احسن کا بھی تھا جس میں پہلی بار اقبال اکیڈمی کے قیام کی تجویز پیش کی گئی تھی جس پر پیش رفت ۲۵ مئی ۱۹۵۰ء میں ہوئی جب اس کی تاسیس کے لئے ایک بورڈ بنایا گیا جس کا پہلا اجلاس جناب شیخ نسیم حسن‘ مشیر تعلیم و بحالیات‘ حکومت پنجاب کی صدارت میں منعقد ہوا جس میں اراکین کی حیثیت سے:۔

۱۔جسٹس ایس۔اے رحمٰن (جج پنجاب ہائی کورٹ)

۲۔جناب ایس۔ایم شریف (ڈائریکٹر تعلیمات عامہ I)

۳۔ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم (ڈائریکٹر ادارہ ثقافت اسلامیہ)

۴۔ڈاکٹر محمد دین تاثیر (پرنسپل‘ اسلامیہ کالج لاہور)

۵۔خان بہادر محمد حسین

۶۔سید نذیر نیازی

۷۔ڈاکٹر محمد جہانگیر خان (ڈائریکٹر تعلیمات عامہ II)

شریک ہوئے۔اور حکومت پنجاب کی ابتدائی گرانٹ ایک لاکھ روپے سے یہ ادارہ وجود میں آیا اور اس کو ’’اقبال اکیڈمی‘‘ کا نام دیا گیا لیکن ایک سال بعد اس نام کو تبدیل کر کے ’’بزم اقبال‘‘ کا نام دینا پڑا کہ اس عرصے میں پاکستان کی مجلس دستور ساز نے وفاقی حکومت کے زیر اہتمام اقبال اکیڈمی کے قیام کا فیصلہ کر لیا تھا جس کا تفصیلی تذکرہ پہلے کیا جا چکا ہے۔

’’بزم اقبال‘‘ کے مقاصد کا تعین کرتے ہوئے واضح کیا گیا کہ علامہ اقبال کے فلسفے اور پیغام‘ اور جن موضوعات سے ان کی دلچسپی تھی‘ بزم اقبال ان پر تحقیق و تصنیف کی حوصلہ افزائی کرے گی اور اقبال کی فکر و نظر اور متعلقہ موضوعات پر کتابیں شائع کرے گی۔

’’بزم اقبال‘‘ کے قیام کے ساتھ ہی ایک سہ ماہی مجلّہ (اردو/ انگریزی) شائع کرنے کا فیصلہ بھی ہوا تھا چنانچہ پروفیسر ایم۔ایم شریف (پرنسپل اسلامیہ کالج‘ لاہور) کی ادارت میں مجلّہ ’’اقبال‘‘ کا پہلا شمارہ انگریزی میں جولائی ۱۹۵۲ء میں اور

اردو شمارہ اردو میں اکتوبر ۱۹۵۲ء میں شائع ہوا۔

۱۹۸۸ء کے بعد مجلّہ ''اقبال'' اردو انگریزی میں یکجا صورت میں باقاعدگی سے شائع ہو رہا ہے۔ ۲۰۰۰ء میں اشاعت کے پچاس سال پورے ہونے پر اس کا ایک خصوصی شمارہ' پروفیسر ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کی ادارت میں شائع کیا گیا جس میں پچاس سالہ اردو/ انگریزی مضامین کا انتخاب بھی شامل ہے۔

''بزم اقبال'' نے اقبالیات کے مختلف موضوعات پر اب تک اردو کی تقریباً 115 اور انگریزی کی 30 سے زائد مطبوعات کے علاوہ کچھ کتابیں پنجابی زبان میں بھی شائع کی ہیں۔

اقبال اکادمی پاکستان اور بزم اقبال کے علاوہ بعض دوسرے سرکاری/ نیم سرکاری علمی اداروں نے بھی اقبال اور فکر اقبال کے حوالے سے چند اہم کتابیں شائع کی ہیں۔ جیسے ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور کی طرف سے "Reconstruction of Religious Thought in Islam"' بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی' ادارہ تحقیقات اسلامی' اسلام آباد کی جانب سے ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی ''حکمت اقبال'' (دوسری بار) شائع کی گئی ہے۔ اکادمی ادبیات' اسلام آباد کی طرف سے سال ۲۰۰۲ء کے موقع پر ''اقبال کے سو سال'' کے عنوان سے منتخب مضامین کا مجموعہ شائع کیا گیا ہے۔

اقبالیات۔ ایک شعبہء علم:

آج اقبالیات کو ایک باقاعدہ شعبہء علم کی صورت حاصل ہو چکی ہے۔ پاکستان اور پاکستان سے باہر بھی اقبال کی زندگی' ان کی شاعری اور فکر پر مختلف زبانوں میں بہت کچھ لکھا گیا ہے اور تحقیق کا یہ سلسلہ جاری ہے۔ اب تک ہونے والے کام پر اگر ایک نظر ڈالی جائے تو ''اقبالیاتی ذخیرے'' کو دیکھ کر اطمینان بھی ہوتا ہے کہ اردو کے کسی شاعر یا نثار کی تخلیقات پر اس درجہ ہونے والے کام کی مثال اس سے پہلے نظر نہیں آتی۔

پاکستان کی اعلیٰ تعلیمی درسگاہوں کے علاوہ مسلم یونیورسٹی' علی گڑھ' بہار یونیورسٹی (بھارت)' ڈرہم یونیورسٹی (انگلستان)' تہران یونیورسٹی (ایران)' عین الشمس یونیورسٹی' قاہرہ (مصر)' چارلز یونیورسٹی' پراگ (چیکوسلواکیہ) میں اردو' انگریزی' فارسی' عربی اور چیک زبانوں میں پی ایچ ڈی کی سطح پر مقالات تحریر کئے گئے ہیں۔ جرمن اور فرانسیسی زبان میں لکھے گئے مقالات کی تفاصیل بھی منظر پر آئی ہیں۔ یہ ڈگریاں اردو اور فارسی شعبوں کے علاوہ عربی' فلسفہ اور سیاسیات کے شعبوں میں

عطا کی گئیں۔مختلف جامعات میں ایم۔اے کی سطح پر لکھے جانے والے مقالات بے شمار ہیں جبکہ ایم۔فل کی سطح پر بھی کام جاری ہے اور اقبالیات کے موضوع پر اب تک سینکڑوں مقالات قلمبند کئے جا چکے ہیں (۱۲)۔

پاکستان کی مختلف جامعات میں اقبالیات کے باقاعدہ شعبے قائم ہیں جبکہ ۱۹۷۴ء میں اسلام آباد میں فاصلاتی تعلیم کے لئے قائم ہونے والی یونیورسٹی کو اقبال کی ولادت کے جشن صد سالہ کی مناسبت سے ۱۹۷۷ء میں علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی کا نام دے دیا گیا جس میں دوسرے شعبوں کے علاوہ ۱۹۸۱ء میں شعبہء اقبالیات بھی افکار اقبال کے فروغ میں نمایاں کردار ادا کر رہا ہے۔

پاکستان میں علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی کو یہ اختصاص حاصل ہے کہ جہاں ''اقبالیات کو ایک باقاعدہ مضمون کے طور پر اعلیٰ ثانوی سطح سے لے کر ایم۔فل کی سطح تک پڑھایا جا رہا ہے'' (۱۳)۔اب اس کو پی ایچ۔ڈی کی سطح تک وسعت دی دی گئی ہے اور متعدد سکالرز اپنے پی ایچ۔ڈی کی سطح کے تحقیقی مقالات کی تکمیل میں مصروف ہیں۔

اقبال، اقبالیات اور اقبال شناسی:

افکار اقبال کے حوالے سے تحقیق و جستجو کا یہ سلسلہ اقبال کی زندگی ہی میں شروع ہو گیا تھا جس کی تحقیقی پرکھ کی پہلی کوشش قاضی احمد میاں اختر جونا گڑھی کی ''اقبالیات کا تنقیدی جائزہ'' کو قرار دیا جا سکتا ہے (۱۲)۔یہ جائزہ اقبال کی وفات کے سترہ برس بعد مرتب ہوا جبکہ پاکستان کے علاوہ بیرونی دنیا میں بھی اقبال پر تصنیف و تالیف کا آغاز ہو چکا تھا، اور اس سرمائے میں جسے مولف نے ''اقبالیات'' کا نام دیا ہے، وقت گزرنے کے ساتھ اضافہ ہوتا رہا ہے (۱۴)۔

قاضی مرحوم نے نہ صرف اس تالیف میں اقبال کی شعری، فکری، سیاسی اور ملی حیثیت کے حوالے سے ہونے والی تحقیقات کا تنقیدی جائزہ لیا ہے بلکہ پہلی بار اقبالیات، اقبال شناسی اور اقبال شناس جیسی اصطلاحات کی وضاحت کی کوشش بھی کی ہے، جو کہ بلاشبہ اسوقت ایک اہم کام تھا۔

قاضی اختر کے نزدیک ''اقبالیات'' کی اصطلاح سے مراد وہ تمام تحریریں اور تقریریں، نظم و نثر، خواہ وہ کسی زبان میں مطبوعہ یا غیر مطبوعہ یا روایتی صورت میں اقبال کی زندگی، ان کی شخصیت، ان کے علمی و فنی کمالات کے کسی پہلو اور کسی حیثیت سے نزدیک و دور کا تعلق رکھتی ہوں اقبالیات میں شمار ہوتی ہیں (۱۵)۔

اقبالیات میں شامل علمی ذخیرے کی ترتیب میں سب سے پہلے خود اقبال کی شعری و فکری تصانیف کو رکھا جانا چاہئے، جس کا کہ احساس خود مولف کو بھی ہے اور اس کا اظہار بھی انہوں نے کیا ہے:

''اسی طرح خود علامہ اقبال کی اپنی تحریروں' تقریروں' مکاتیب' تصانیف' اردو' فارسی' انگریزی وغیرہ بھی اس ضمن میں آجاتی ہیں''(۱۶)۔

لیکن آگے چل کر اقبالیات میں شامل تین قسم کی تحریرات کا ذکر کرتے ہوئے وہ تصانیف اقبال کو پھر فراموش کر دیتے ہیں اور کافی طویل بحث کے بعد ان کو خیال آتا ہے کہ اقبالیات کے سلسلہ میں سب سے پہلے خود اقبال کی تصانیف کا نمبر آتا ہے(۱۷)۔

''اقبالیات'' کی اصطلاح کی جامعیت سے متعلق ان کا یہ دعویٰ یا بیان درست ہے کہ حیات و افکار اقبال کے حوالے سے لکھی جانے والی ایسی تمام موافق اور مخالف' عقیدتمندانہ اور ناقدانہ' تنقیدی اور تعریفی تحریریں جو پاکستان میں یا پاکستان کے علاوہ کہیں بھی اور کسی بھی زبان میں لکھی گئی ہوں کے مفہوم کو ظاہر کرنے کے لئے یہ بامعنی بھی ہے' سریع الفہم بھی اور سہل الوصول بھی(۱۸)۔

البتہ ''اقبالیات'' اور ''اقبال شناسی'' کی اصطلاحات استعمال کرتے ہوئے اس فرق کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے جو کہ بنیادی طور پر ان دونوں اصطلاحات کے اندر موجود ہے۔''اقبالیات'' ایک شعبہءعلم بھی ہے' جس طرح سے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ جس میں اولاً اقبال کی شعری وفکری تصانیف اور مقالات و مکاتیب و بیانات شامل ہیں اور ثانیاً ایسی تمام تحریرات وتحقیقات جو حیات و تصانیف اقبال کے تشریحی وتوضیحی اور تنقیدی مطالعات پر مبنی ہیں۔جبکہ اقبال شناسی وہ علمی روایت ہے جس کی بنیاد حیات و افکار اقبال کی تفہیم کے سلسلہ میں کی جانے والی ابتک کی کاوشوں کو قرار دیا جا سکتا ہے۔اور اقبال شناسی کی روایت سے وابستہ اہل علم کو اقبال شناس' اقبال سکالر یا ماہر اقبالیات کہا جائے گا۔قاضی مرحوم ایسے اصحاب کے لئے ''اقبالین'' کی اصطلاح کو موزوں سمجھتے ہیں جنہوں نے اقبالیات کو اپنا خاص موضوع بنایا ہے اور ان پر مستقل کتابیں اور مضامین لکھے ہیں(۱۹)۔وہ ان کے لئے اقبال شناس کی اصطلاع بھی استعمال کرتے ہیں اور شیخ عبدالقادر' عطیہ فیضی' چودھری محمد حسین' ڈاکٹر یوسف حسین خان' ڈاکٹر محمد رضی الدین صدیقی' خواجہ غلام السیدین' مولانا اسلم جراجپوری' ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم' سید نذیر نیازی' ممتاز حسن' حفیظ ہوشیارپوری' سید عبدالواحد' ڈاکٹر عشرت حسن انور' ڈاکٹر میر ولی الدین' میر حسن الدین اور ڈاکٹر سید عبداللہ کو اقبالین کی فہرست میں جگہ دیتے ہیں(۲۰)۔

''اقبالیات کا تنقیدی جائزہ'' کی تالیف کے وقت ڈاکٹر محمد رفیع الدین' جو ہمارے اس تحقیقی مقالے کا موضوع ہیں' اقبال اکادمی پاکستان' کراچی کے پہلے ڈائریکٹر کی حیثیت سے اپنی منصبی ذمہ داریاں نبھا رہے تھے'لیکن مؤلف کی تحقیقی دیانت کی داد دینی چاہئے کہ انہوں نے اقبال شناسوں کی اس فہرست میں انہیں جگہ نہیں دی کیونکہ اس وقت تک اقبالیات کے حوالے

سے ڈاکٹر رفیع الدین کا کام منظر نہیں آیا تھا البتہ فلسفہء خودی پر ان کے مضمون بعنوان "Iqbal,s idea of the self" مطبوعہ (مجلّہ اقبال، جنوری ۱۹۵۳ء) کو انہوں نے بہترین ضرور قرار دیا ہے (۲۱)۔

اب جبکہ اقبال شناسی ایک عالمی روایت کا درجہ حاصل کر چکی ہے اور قومی اور بین الاقوامی سطح کے بیسیوں اسکالرز اس روایت کا حصہ بن چکے ہیں اور ان کی تحقیقی وتنقیدی کاوشیں اقبال شناسی کی روایت کی وسعت کا ذریعہ بن رہی ہیں، ایک ممتاز اقبال شناس کے طور پر ڈاکٹر رفیع الدین کے مقام کا تعین اسی عالمی روایت کے تناظر میں کیا جانا ضروری معلوم ہوتا ہے لیکن ایک ایسے طریق تحقیق کے ساتھ کہ اس روایت کی تاریخ پیش کرنا اصل مدعا و مقصد نہ ہوتے ہوئے بھی ایک ایسا تناظر ضرور فراہم ہو جائے کہ جس میں ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی اقبال شناسی کی ایک واضح اور شفاف تصویر سامنے آ سکے۔ لہٰذا اس وسیع علمی روایت کے اہم پہلوؤں کی وضاحت کے لئے اس کو مختلف منطقوں میں تقسیم کیا گیا ہے:۔

۱۔ مغرب میں اقبال شناسی

۲۔ عالم اسلام میں اقبال شناسی (پاکستان کیلئے الگ تفصیلی باب وقف کیا گیا ہے)

۳۔ بھارت میں اقبال شناسی

۴۔ پاکستان میں اقبال شناسی

فصل دوم

اہم مغربی ممالک میں اقبال شناسی

نوبل انعام یافتہ ادیب، ہرمین ہیسے (Hermann Hesse) نے اقبال کے تخلیقی سرچشموں کا ذکر کرتے ہوئے ہندوستانی اور اسلامی فکر کے ساتھ مغربی فلسفہ وفکر کو بھی ان کا ایک اہم ماخذ قرار دیا ہے جس پر ایک فلسفی کی حیثیت سے اقبال کی گہری نظر تھی۔ اور انہوں نے ہیگل، نطشے اور برگساں کے فلسفیانہ دبستانوں کا پیروکار نہ ہوتے ہوئے بھی ان کا گہرا مطالعہ کیا تھا(۱)۔

اقبال اور مغرب کے حوالے سے اردو میں طویل مباحث رقم کئے گئے ہیں۔ معروف اقبال شناسوں نے بھی اس اہم موضوع پر اظہار خیال کیا ہے لیکن ایسی تحریریں بھی نظر سے گزرتی ہیں جن سے یہی تاثر ملتا ہے کہ اقبال نے مغرب اور تہذیب مغرب کو محض ہدف تنقید ہی بنایا ہے اور اس کی کوئی علمی وتہذیبی خوبی ان کو تسلیم نہیں حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اپنے تعلیمی سفر میں انہوں نے نہ صرف مغربی اساتذہ سے کسب فیض کیا، بلکہ ان کے گہرے اثرات قبول بھی کئے اور اس کا اعتراف بھی کیا۔ پروفیسر تھامس آرنلڈ (Prof. T.W. Arnold) جیسے استاد کی جوہر شناسی، رہنمائی اور سرپرستی، اقبال کی ان کے ساتھ سچی وابستگی کا ذریعہ بن گئی اور ان کو مغرب کے علمی سرچشموں تک کشاں کشاں لئے چلی گئی۔

اقبال نے مغرب کی معروف درسگاہوں سے اعلیٰ تعلیم حاصل کی اور حصول تعلیم کے سلسلے میں قیام یورپ کے زمانے (۱۹۰۵ءتا۱۹۰۸ء) نے ان کے فکری ارتقا میں نمایاں کردار ادا کیا۔ مغربی افکارونظریات کا نہ صرف انہوں نے عمر بھی مطالعہ کیا بلکہ اپنے نتائج فکر کو اپنے فکری مباحث کا حصہ بنایا۔ دوسری جانب اہل مغرب نے بھی، ان کی زندگی ہی میں ان کے شعری و نثری افکار کا خیر مقدم کیا اور ان کے خیالات کو اپنی تحقیقات کا موضوع بنایا اور اس طرح مغرب میں اقبال شناسی کی روایت کا آغاز ہوا جس کے لئے پروفیسر نکلسن (Prof. A.R.Nicholson) (۱۸۶۸ء۔۱۹۴۵ء) تحسین کے مستحق ہیں جنہوں نے ۱۹۱۵ء میں شائع ہونے والی اقبال کی فلسفیانہ فارسی مثنوی ''اسرار خودی'' کو اقبال کی اجازت سے ۱۹۱۹ء میں ایک مبسوط مقدمے کے ساتھ "The Secrets of the Self" کے عنوان سے انگریزی میں ترجمہ کیا(۲)۔ اور یہی انگریزی ترجمہ مغربی دنیا میں اقبال کے پہلے باضابطہ تعارف کا ذریعہ بنا گو کہ اس سے پہلے ان کا تحقیقی مقالہ "Development of Metaphysics in Persia" وہاں شائع ہو چکا تھا۔

پروفیسر نکلسن ٹرنٹی کالج کیمبرج کے تعلیم یافتہ تھے اور انہوں نے السنہ ہند کے ٹرائی پوس میں درجہ اول میں کامیابی حاصل کی تھی اور وہیں ۱۸۹۳ء میں کالج کے فیلو منتخب ہونے کے بعد پروفیسر ای۔ جی براؤن (Prof Brown) (۱۸۶۲ء۔ ۱۹۲۶ء) کے ساتھ کام کیا۔ وہ ۱۹۲۶ء میں پروفیسر براؤن کی وفات کے بعد ان کی جگہ "Thomas Adams Professor of Arabic" مقرر ہوئے۔ انہیں اسلام کے ساتھ لگاؤ تھا اور اس میدان میں ان کی علمی تحقیقات کو سند کا درجہ حاصل ہے۔ ان کا فیلو شپ کے حصول کے لئے لکھا جانے والا مقالہ مولانا رومی کی منظومات کے انتخابات اور تبصرے پر مشتمل تھا اور دیوان شمس جو ہر کا ترجمہ (۱۸۹۸ء) ان کی اہم تخلیقات میں شامل ہے (۳)۔

خوش قسمتی سے ''اسرار خودی'' کی اشاعت کے فوراً بعد پروفیسر نکلسن کو اس کے مطالعہ کا موقع ملا۔ وہ اس کے منفرد موضوع اور اقبال کی فنی مہارت سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے اور اس کو انگریزی زبان میں ترجمہ کرنے کا فیصلہ کیا۔ وہ یہ بھی جانتے تھے' جیسا کہ انہوں نے ''تعارف'' میں لکھا ہے کہ ''اس نظم نے نوجوان ہندوستانی مسلمانوں میں ہلچل پیدا کر دی ہے اور ایک مسیحا کی مانند مردہ دلوں میں زندگی کی روح پھونک دی ہے'' (۴)۔

''اسرار خودی'' جیسی فلسفیانہ نظم کا منظوم انگریزی ترجمہ اتنا سہل نہیں تھا۔ باوجودیکہ پروفیسر نکلسن کو کیمرج میں اقبال کے خیالات سے آشنائی کے مواقع حاصل رہے تھے' انہوں نے کیمرج میں تحقیق میں مشغول ڈاکٹر محمد شفیع سے بھی ''اسرار خودی'' کی تفہیم میں مدد لی۔ لیکن بالآخر خود اقبال سے فرمائش کی کہ وہ مثنوی میں بیان کردہ اپنے خیالات کو اجمالی صورت میں انگریزی میں انہیں لکھ بھیجیں۔ اقبال نے دس بارہ صفحات پر مشتمل اپنے خیالات کو ایک مضمون کی صورت میں قلمبند کر دیا جسے پروفیسر نکلسن نے اپنے انگریزی ترجمے کے تعارف میں شامل کر لیا (۵)۔

اقبال نے اپنے خیالات کو درج ذیل تین عنوانات کے تحت بیان کیا:۔

1. The Philosophical Basis of the Asrar-e-Khudee (اسرار خودی کی فلسفیانہ اساس)

2. The Ego and the continuation of Pessonality (خودی اور شخصیت کا تسلسل)

3. The Education of the Ego (تربیت خودی)

اس کے باوجود پروفیسر موصوف نے نظم کے مغربی قارئین کی الجھنوں اور ترجمے کی مشکلوں کا ذکر کرتے ہوئے اعتراف کیا کہ ممکن ہے کہ مطالب کے اظہار میں چند اغلاط راہ پا گئی ہوں (۶)۔

پروفیسر نکلسن نے نظم کی تاثیر کا اعتراف کیا ہے کہ یہ دل و دماغ میں چھا جانے والی نظم ہے جس کے بعض حصے ناقابل فراموش ہیں مثلاً اس مثالی انسان کا بیان جس کا زمانے کو انتظار ہے اور وہ بے بہا دعا جس کے ساتھ یہ نظم اپنے اختتام کو پہنچتی ہے(۷)۔

پروفیسر نکلسن کے اعتراف کے باوجود بعض اصحاب نے ترجمے کی اغلاط کی نشاندہی کرتے ہوئے سخت الفاظ بھی استعمال کئے جیسا کہ پروفیسر جگن ناتھ آزاد نے اپنے ایک مضمون میں خواجہ غلام السیدین کا حوالہ دیا ہے(۸)۔ یا پھر جسٹس ایس۔اے رحمٰن نے ''اسرار خودی'' کے اردو ترجمہ ''ترجمانِ خودی'' کے سرآغاز میں لکھا:

> ''ڈاکٹر نکلسن نے اس ترجمہ (انگریزی ترجمہ) کے ذریعے اقبالیات کی نہایت گراں قدر خدمت سرانجام دی تھی۔ انہوں نے ہی پہلے پہل کلام اقبال سے مغربی دنیائے ادب کو روشناس کرایا لیکن بعض اشعار کا صحیح مفہوم سمجھنے سے' میری ناقص رائے میں' وہ قاصر رہے۔ تاہم ان کی بیش بہا خدمات کا اعتراف نہ کرنا ایک اخلاقی اور ادبی گناہ ہوگا''(۹)۔

جسٹس رحمٰن مرحوم نے ایسے اشعار کی نشاندہی نہیں کی جس میں مفہوم صحیح طور پر ادا نہیں ہوسکا حالانکہ ایسے اشعار ان کے منظوم اردو ترجمے میں بھی موجود ہوسکتے ہیں اور پھر ترجمے کے معیار پر بھی مختلف آراء ہوسکتی ہیں۔ خود ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اپنے عالمانہ مقدمے میں بڑے لطیف پیرائے میں اس جانب اشارہ کیا ہے کہ:

> ''ترجمے میں اصل والی بات کبھی نہیں آسکتی خواہ جسٹس رحمٰن جیسا ذہین و فطین اور نظم و نثر پر قادر اہل قلم ہی ایسی ہمت کرے''(۱۰)۔

پروفیسر نکلسن نے اپنی علمی عظمت کا ثبوت دیتے ہوئے نہ صرف یہ کہ اپنی اغلاط کو تسلیم کیا بلکہ اقبال کی طرف سے کی گئی اصلاح کی روشنی میں دوسرے ایڈیشن میں ان اغلاط کو دور بھی کیا جس کی گواہی خود پروفیسر آرتھر جان آربری (A.J.Arberry) نے "Notes on Iqbal,s Asrar-e-Khudi" میں فراہم کی ہے(۱۱)۔

ان نوٹس کو ترتیب دینے کی حکایت پروفیسر آربری نے یوں بیان کی ہے کہ ۱۹۴۵ء میں پروفیسر نکلسن کی وفات کے بعد ان کی لائبریری کیمرج کے ایک معروف کتب فروش کو بیچ دی گئی۔ ایک روز ان کتابوں کی ورق گردانی کے دوران ان کے ہاتھ پروفیسر نکلسن کے ''اسرار خودی'' کے انگریزی ترجمے (پہلا ایڈیشن ۱۹۲۰ء) کی ایک ایسی جلد ہاتھ لگی جس پر جابجا تصحیحی نوٹس اور حواشی درج تھے جو یقیناً مترجم کے علاوہ کسی دوسرے کے ہاتھ کے لکھے ہوئے تھے۔ غور و خوض کے بعد یہ نتیجہ سامنے آیا کہ یہ تصحیحات اور حواشی خود سر محمد اقبال نے درج کئے تھے اور بعد میں کیمرج میں زیر تعلیم جناب جاوید اقبال (فرزند اقبال) کو

جب یہ کتاب دکھائی گئی تو انہوں نے بھی اس کی تصدیق کی کہ حواشی و تصحیحات ان کے والد کی ہی تحریر میں ہیں (۱۲)۔

پروفیسر آربری نے ''نوٹس'' میں ایسے ۱۷۸ مصرعوں کی نشاندہی کی ہے جن میں ترامیم و تصحیحات تجاویز کی گئی ہیں' جن کا مطالعہ مفید اور دلچسپ ہے۔ ''اسرارخودی'' کے ترجمے میں جن تسامحات کی نشاندہی کی گئی ہے اور جن کو پروفیسر نکلسن نے کھلے دل کے ساتھ تسلیم بھی کیا ہے' ان کے باوجود پروفیسر موصوف کے کام کی اہمیت کم نہیں ہوتی بلکہ اس ترجمے کے ذریعے اس تنقیدی بحث کا آغاز بھی ہوتا ہے جس سے مغرب میں اقبال شناسی کی روایت کو وسعت پذیر ہونے کا موقع ملا ہے۔

اس ضمن میں پروفیسر ڈکنسن' ای۔ ایم۔ فارسٹر اور سرہربرٹ ریڈ کے نام لئے جا سکتے ہیں جو براہ راست ''اسرار خودی'' کے پروفیسر نکلسن کے انگریزی ترجمہ کے ذریعے سے اقبال سے متعارف ہوئے اور انہوں نے اس پر اپنے تنقیدی خیالات کا اظہار کرنا ضروری سمجھا۔

پروفیسر ڈکنسن کا تبصرہ انگلستان کے رسالے **"Nation"** اور ای۔ ایم فارسٹر کا **"Athenium"** میں ۱۹۲۱ء میں شائع ہوا۔ ان دونوں کے جواب میں علامہ اقبال نے پروفیسر نکلسن کے نام ایک خط لکھا جس میں نکلسن' فارسٹر اور ڈکنسن تینوں کے خیالات پر جوابی تنقید کی۔ یہ خط رسالہ **"Quest"** میں شائع ہوا۔ ڈاکٹر سید عبداللہ کے مطابق مذکورہ تنقیدی تحریروں اور اقبال کے خط کے اردو تراجم مجلّہ ''معارف'' اعظم گڑھ کے ستمبر ۱۹۲۱ء' جون ۱۹۲۱ء اور اکتوبر ۱۹۲۱ء کے شماروں میں شائع ہوئے (۱۳)۔

سید عبداللہ کی رائے میں:

> ''جہاں اقبال کے مقامی نقادوں کا مرکزی نکتہء بحث تصوف کی حمایت ومخالفت' وحدت الوجود والشہود کی تردید وتائید اور خودی و بے خودی کی تحقیق تھی وہاں مغرب کے ان نقادوں نے مغربی ماحول اور مغربی ذہن کے مطابق اقبال کے فلسفہء خودی پر جرح کرتے ہوئے اور اسے احیائے اسلام کی ایک سعی قرار دیتے ہوئے یورپ کو آنے والے اس خطرے سے ڈرایا جو ''اسرار خودی'' کی حکمت سے (ان کی رائے میں) پیدا ہو سکتا تھا'' (۱۴)۔

ہم دیکھتے ہیں کہ بیسویں صدی کے ربع آخر میں سوویت یونین کے انہدام کے بعد مغربی دانشوروں بالخصوص امریکی پالیسی سازوں نے اسلام کو ایک ممکنہ خطرہ ''ہوّا'' بنا کر پیش کرنے اور اکیسویں صدی کے آغاز میں سیموئل۔ پی ہنٹنگٹن نے تہذیبوں کے تصادم **(Clash of Civilizations)** کی بحث میں اسلام کو مغرب یا تہذیب مغرب کے ایک ممکنہ مدمقابل یا حریف کے طور پر پیش کرنے کی جو تصویر کشی کی ہے وہ محض آج کے حالات کا کوئی پہلا فوری ردعمل نہیں ہے بلکہ انہی

خیالات یا زیادہ صحیح طور پر خدشات کو بیسویں صدی کی دوسری' تیسری دہائیوں میں پروفیسر ڈکنسن اور فارسٹر کی ''اسرارِ خودی'' پر تنقید میں محسوس کیا جاسکتا ہے۔ برطانوی نوآبادیات میں ایسی کسی بھی کاوش کو جو فکر و شعور کو اجاگر کرتی اور عمل کی اساس پر زور دیتی ہو' حقیقی معنوں میں برٹش امپریلزم کے لئے خطرہ قرار دینا کوئی مشکل مسئلہ نہیں تھا نہ ہی آج کے عہد میں مشکل ہے۔

حالانکہ اقبال نے ڈکنسن اور فارسٹر کی تنقید کے جواب میں پروفیسر نکلسن کے نام اپنے خط (مورخہ ۲۴ جنوری ۱۹۲۱ء) میں واضح کیا کہ:

> ''میں روحانی قوت کا تو قائل ہوں لیکن جسمانی قوت پر یقین نہیں رکھتا۔ جب ایک قوم کو حق و صداقت کی حمایت میں دعوت پیکار (ڈاکٹر سید عبداللہ نے اس کے لئے ''دعوت جہاد'' کے الفاظ استعمال کئے ہیں' دیکھئے ص ۱۳) دی جائے تو میرے عقیدے کی رُو سے اس دعوت پر لبیک کہنا اس کا فرض ہے لیکن میں ان تمام جنگوں کو مردود سمجھتا ہوں جن کا مقصد محض کشور کشائی اور ملک گیری ہو'' (۱۵)۔

اسی خط میں آگے چل کر علامہ لکھتے ہیں:

> ''میری فارسی نظموں کا مقصود اسلام کی وکالت نہیں بلکہ میری قوت طلب و جستجو تو صرف اس چیز پر مرکوز رہی ہے کہ ایک جدید معاشرتی نظام تلاش کیا جائے' اور عقلاً یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کوشش میں ایک ایسے معاشرتی نظام سے قطع نظر کرلیا جائے جس کا بین مقصد وحید ذات پات' رتبہ و درجہ' رنگ و نسل کے تمام امتیازات کو مٹا دینا ہے'' (۱۶)۔

پروفیسر ڈکنسن اور فارسٹر کے علاوہ اسی زمانے میں ایک مضمون ہربرٹ ریڈ (Herbert Read) نے بھی بعنوان "Readers & Writers" تحریر کیا جو "The New Age" (۲۵ اگست ۱۹۲۱ء) میں شائع ہوا اور بقول ڈاکٹر سلیم اختر بلحاظ اہمیت یہ ڈکنسن اور فارسٹر کے مضامین سے اس بناء پر کہیں زیادہ بڑھ جاتا ہے کہ ڈکنسن کا مضمون معاندانہ ہے اور اسلام کے بارے میں مغرب کے مخصوص متعصّبانہ رویہ کا مظہر ہے۔ فارسٹر نے البتہ ہمدردانہ رویہ اپناتے ہوئے علامہ کو ''بلبلِ ہند'' بھی قرار دیا لیکن ہربرٹ ریڈ نے جس پُر جوش الفاظ میں علامہ کی عظمت کو خراج تحسین پیش کیا اس کی بناء پر اس کا یہ مختصر مضمون دائمی اہمیت کا حامل قرار پاتا ہے (۱۷)۔

ہربرٹ ریڈ نے اپنے مضمون میں ادبی معیارات پر بحث کرتے ہوئے ڈی۔ ایچ لارنس اور والٹ وہٹمین کو بھی موضوع بنایا ہے اور ادبی اظہار اور روحانی مسرت کی آخری حد ان کے نزدیک مابعد الطبیعات ہے اور صحائف' ادب عالیہ اور عظیم تصانیفِ فلسفہ کی مرکزیت مذہبی روح ہی ہے جس کے اثر سے کبھی انکار نہیں کیا جاسکتا۔ وہ اپنے عہد کی ادبی صورت حال

پر نظر ڈالتے ہوئے صرف اقبال ہی کو ایک زندہ شاعر قرار دیتے ہیں جو ان کے ادبی معیار پر پورا اترتا نظر آتا ہے حالانکہ وہ ایک ایسا شاعر ہے جو ان کے عقیدے اور نسل سے بھی تعلق نہیں رکھتا (۱۸)۔

یقینی طور پر مذکورہ تحریروں کا محرک پروفیسر نکلسن کے انگریزی ترجمہ "The Secrets of the Self" ہی کو قرار دیا جا سکتا ہے۔

پروفیسر اے۔ جے آربری (Prof. A.J.Arberry) کا تذکرہ "Notes On Iqbal,s Asrar-i-Khudi" کے ضمن میں ہو چکا ہے۔ کلام اقبال کے انگریزی تراجم کے حوالے سے ان کی کاوشوں کا دائرہ وسیع بھی ہے اور وقیع بھی، جس کا اندازہ ان پر ایک نظر ڈالنے سے ہو جاتا ہے:۔

۱۔ "The Tulip of Sina" (پیام مشرق کی رباعیات ''لالہ طور'' کا ترجمہ، جسے رائل انڈین سوسائٹی لندن نے ۱۹۴۷ء میں شائع کیا)۔

۲۔ "Persian Psalms" (زبور عجم کے منتخب حصوں کا ترجمہ، اشاعت ۱۹۴۸ء)

۳۔ "The Mysteries of Selflessness" (رموز بے خودی کا ترجمہ، لندن سے ۱۹۵۳ء میں شائع ہوا)

۴۔ "Iqbal,s Complaint and Answer" (ترجمہ شکوہ، جواب شکوہ، لاہور سے شیخ محمد اشرف نے پہلی بار ۱۹۵۵ء میں شائع کیا۔ اس کے بعد اس کے متعدد ایڈیشن ۱۹۶۱ء، ۱۹۷۱ء، ۱۹۷۵ء اور ۱۹۹۲ء میں بھی شائع ہوئے)

۵۔ "Jawaid Nama" (ترجمہ جاوید نامہ، لندن ۱۹۶۶ء)

پروفیسر اے۔ جے آربری کیمرج یونیورسٹی میں عربی کے "Sir Thomas Adams Professor" کے منصب پر فائز رہے۔ آپ کیمرج کی اس علمی روایت کے امین تھے جس میں پروفیسر براؤن، رینالڈ نکلسن اور سر ڈینی راس جیسے فضلاء کے اسمائے گرامی شامل ہیں۔ مندرجہ بالا تصانیف کے علاوہ آپ نے قرآن مجید کا انگریزی میں ترجمہ کیا۔ تصوف کی بعض اہم کتابوں کے تراجم:۔

"Introduction of Mysticism" اور "Book of Cognitive Panses and Dialogues" کی صورت میں موجود ہیں۔ پروفیسر آربری کی تصنیف "Revelation and Reason in Islam" نے بھی علمی حلقوں میں مقبولیت حاصل کی۔

پروفیسر آربری کی علمی بصیرت، دیانت، ژرف نگاہی اور وسعت کا علمی اور اقبالیاتی حلقوں میں ہمیشہ اعتراف کیا گیا ہے اور اس کو اعتماد کا مظہر بھی ٹھہرایا گیا ہے۔ سید عبداللہ نے بھی مطالعہء اقبال کے سلسلے میں آربری کے نقطہء نظر کو فارسٹر اور ڈکنسن کے مقابلے میں حقیقت پسندانہ قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک:۔

آربری مسلمان ذہن اور ثقافت سے پوری طرح واقف ہیں۔ وہ اسلامی تہذیب کی روح کی گہرائیوں تک پہنچتے ہیں اور اس کی تنویر سے آشنا ہیں۔ اس طرح اور اس پس منظر کے ساتھ آربری یورپ میں مطالعہ اقبال کے سلسلے میں قابل اعتماد راہنما نظر آتے ہیں(۱۹)۔

ایساندرو بوسانی: اطالیہ میں اقبال کا باقاعدہ تعارف پروفیسر ایساندرو بوسانی (Alessandro Bausani) کے ذریعہ سے ہوا جن کا ترجمۂ جاوید نامہ (Il Poema Celesto) ۱۹۵۲ء میں روم سے شائع ہوا اور جلد ہی علمی مجالس میں موضوع بحث بن گیا۔ اگرچہ ڈاکٹر آغا افتخار حسین نے ۱۹۲۱ء میں روم کے مشرقی انسٹی ٹیوٹ (Instituto Per I,orcente) کی طرف سے ایک ماہانہ مجلّے "Oriente Moderno" (مشرق جدید) کی اشاعت کا تذکرہ کیا ہے جس کا مقصد اٹلی کے باشندوں کو دنیائے اسلام کے تازہ ترین واقعات سے باخبر رکھنا تھا اور اسی مجلّے کے سیاسی اور تہذیبی حصے میں اقبال پر مضامین شائع ہوتے تھے(۲۰)۔ جیسے ماریا نلینو (Maria Nalino) کا علامہ اقبال پر مضمون (۱۹۳۲ء)، آرتھر جیفری (Arther Jaffery) اور ٹیفرل (G.Tafferel) کے مضامین (۱۹۳۸ء) اور ریاض الحسن کا اطالوی زبان میں اقبال پر مضمون (۱۹۳۷ء) میں شائع ہوئے (۲۱)۔

لیکن ظاہر ہے کہ یہ مضامین اقبال شناسی کی باقاعدہ روایت کا آغاز نہیں بن سکے تھے اور نہ ہی آغا صاحب نے اپنی کتاب میں ان مضامین پر کوئی تفصیلی روشنی ڈالی ہے جس سے ان کی اہمیت کا کوئی اندازہ قائم ہوتا ہو لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ اطالوی دانشوروں میں اقبال شناسی کی باقاعدہ روایت کے آغاز کا سہرا پروفیسر بوسانی کے سر ہے بلکہ یہ کہنا بھی درست ہے جیسا کہ ڈاکٹر سلیم اختر کا خیال ہے کہ ''اٹلی میں پروفیسر ایساندرو بوسانی اپنی ذات میں اقبال شناسی کے ایک ادارے کی حیثیت اختیار کر چکے ہیں (۲۲)۔ اور اقبال کے فلسفیانہ افکار کی تشریح و توضیح میں قلمبند کئے جانے والے مقالات اور ''پیام مشرق''، ''بانگ درا''، ''زبور عجم''، ''بال جبریل''، ''ضرب کلیم'' اور ''ارمغان حجاز'' کی منتخب منظومات کے اطالوی تراجم کو دیکھتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ اکیلے بوسانی نے ہی اتنا کام کر لیا ہے کہ اب اٹلی کا ہر پڑھا لکھا شخص کلام اقبال کے مختلف پہلوؤں کو سمجھ سکتا ہے(۲۳)۔

پروفیسر ایساندرو بوسانی، جنہیں برصغیر کے معروف اقبال شناس، جگن ناتھ آزاد نے ان کی اقبال شناسی کے ساتھ سچی اور گہری وابستگی کے پیش نظر ''عارفِ اقبال'' اور ''عاشق اقبال'' جیسے القابات سے یاد کیا ہے(۲۴)۔ ۱۹۲۱ء میں روم

(Italy) میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے مشرقی زبانوں میں سے عربی، ترکی، فارسی اور اردو میں خصوصی دسترس حاصل کی۔ ۱۹۴۳ء میں روم یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ ۱۹۴۴ء سے ۱۹۵۷ء تک روم یونیورسٹی میں ہی فارسی ادبیات کے پروفیسر رہے۔ ۱۹۵۷ء میں ان کو نیپلز میں قائم مشرقی علوم کے ادارے میں صدر شعبہ اردو اور فارسی مقرر کر دیا گیا۔ اردو زبان و ادب کی خدمت کے اعتراف کے طور پر ۱۹۵۹ء میں ان کو صدر پاکستان نے ''ستارہ امتیاز'' کے اعزاز سے نوازا۔

پروفیسر بوسانی نے اردو زبان و ادب، اس کی تاریخ اور اہمیت پر بھی مقالات تحریر کئے ہیں اور غالب کی شاعری کا جائزہ بھی لیا ہے لیکن اقبال سے خصوصی شغف کے پیش نظر انہوں نے عمر بھر اس کو اپنی تحقیق کا موضوع بنائے رکھا۔ ''جاوید نامہ'' کے اطالوی ترجمہ (۱۹۵۲ء) کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔

- ''دانتے اور اقبال'' (Dante & Iabal) کے عنوان سے ایک اہم مقالہ "East and West" (روم ۵۲۔۱۹۵۱ء) میں شائع ہوا اور پھر "Pakistan Miscellany" کے شمارے ۱۹۵۲ء میں شائع ہوا۔ اس کا اردو ترجمہ ''ماہ نو'' (اقبال نمبر ۱۹۷۷ء) میں شامل ہے۔
- ابلیس۔ اقبال کی فلسفیانہ نظموں میں (۱۹۵۵ء) اس کے کئی اردو تراجم شائع ہو چکے ہیں (۲۵)۔
- اقبال کے تصور زمان پر ایک مبسوط مقالہ انہوں نے "Concept of Time in The Religious Philosophy of Iqbal" کے عنوان کے تحت جنوری ۱۹۵۵ء میں سندھ یونیورسٹی، حیدر آباد کے ایک جلسے میں پڑھا (۲۶)۔

اقبال عالمی کانگریس (منعقدہ دانشگاہ پنجاب، لاہور ۱۹۷۷ء) میں انہوں نے جو مقالہ پیش کیا اس کا عنوان تھا:۔

"The Medieval Religiousity of Dante and Modern Religion of Iqbal".

جس میں انہوں نے واضح کیا ہے کہ اقبال کے پیغام کی حقیقی روح اسی حقیقت میں مضمر ہے کہ وہ بیک وقت پیغمبرانہ، صوفیانہ اور تاریخی حرکیت کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے اور ایسا اسی لئے ممکن ہو سکا ہے کہ انہوں نے عیسائی روایت کے برعکس، اسلامی روایت کے مثبت عناصر، تصوف، نبوت اور سائنسی حکمت کو ایک وحدت کے طور پر بھرپور طریقے سے استعمال کیا ہے۔

اسی مضمون کے اختتام پر وہ ''حقیقی اقبال'' کی اصطلاح بھی استعمال کرتے ہیں جو اس اقبال سے مختلف ہے جو عورتوں کو پردے میں رہنے کی تلقین کرتا ہے اور ''رموز بے خودی'' میں جابرانہ ماحول میں رجعت پسند قوتوں کی اطاعت کا درس بھی دیتا ہے۔ ''حقیقی اقبال'' پر زور دینے کی وجہ یہی ہے کہ وہ جدید انسان بلکہ مستقبل کے انسان کی بھی نئی دنیا کی تخلیق میں

مددگار ثابت ہوتا ہے(۲۷)۔

ڈاکٹر این میری شمل:

پروفیسر نکلسن اگر مغرب میں اقبال شناسی کی روایت کی ابتداء ہیں تو بلاشبہ ڈاکٹر این میری شمل کو اس روایت کی انتہا قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ:۔

بیسویں صدی کی اس معروف مستشرق نے فلسفہ وادب، تصوف، تقابل ادیان، روحانیت اور بالخصوص اقبال شناسی کے میدان میں ایک ممتاز مقام حاصل کیا ہے(۲۸)۔

۱۹۲۳ء میں Erfurt (جرمنی) میں پیدا ہونے والی این میری شمل کی فطانت، علم وادب کے مختلف شعبوں کے علاوہ مشرق ومغرب کی مختلف زبانوں: جرمن (مادری زبان)، فرانسیسی، عربی، فارسی، ترکی، انگریزی، اردو، پنجابی اور سندھی میں مہارت کی صورت میں بھی ظاہر ہوئی۔ دوسری جنگ عظیم کے شدید ہنگامی حالات کے دوران انہوں نے ''مصر میں عہد مملوک میں خلیفہ اور قاضی کا کردار'' کے موضوع پر تحقیقی مقالہ لکھ کر صرف انیس برس کی عمر میں برلن یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ ۱۹۵۱ء میں انہوں نے دوسری بار ڈاکٹریٹ تاریخِ مذاہب کے پروفیسر فریڈرک ہیلر کے اشتراک سے مکمل کی۔

وہ ماربرگ (۱۹۴۶ء تا ۱۹۵۴ء)، انقرہ (۱۹۵۴ء تا ۱۹۵۹ء)، بون (۱۹۶۱ء) کی درسگاہوں کے علاوہ ہارورڈ یونیورسٹی (۱۹۶۷ء سے ۱۹۹۲ء) میں اپنی ریٹائرمنٹ تک تقریباً پچیس برس تک انڈو مسلم کلچر کی پروفیسر کی حیثیت سے درس و تدریس میں مصروف رہیں۔ انہوں نے دنیا بھر میں عالمی سطح کے اداروں میں مختلف موضوعات پر خطبات پیش کئے اور ہزاروں تشنگان علم کو اپنی علمی بصیرت سے فیض یاب کیا۔ لیکن شاہ عبداللطیف بھٹائی، سچل سرمست اور اقبال کے وطن سے انہیں خاص لگاؤ تھا۔ وہ ۱۹۵۸ء میں اپنے پہلے دورۂ پاکستان کے بعد سے اپنی وفات (۲۰۰۳ء) تک مسلسل پاکستان تشریف لاتی رہیں۔ اقبال پر اپنی شہرۂ آفاق تصنیف "Gabriel,s Wing" کی تیاری کے سلسلہ میں وہ کئی ماہ تک پاکستان میں مقیم رہیں۔ یہ کتاب ۱۹۶۲ء میں پہلی بار ہالینڈ سے شائع ہوئی اور پاکستان میں اقبال اکادمی نے اسے ۱۹۶۳ء میں شائع کیا۔

پاکستان کے علمی وادبی حلقوں میں جہاں ہمیشہ ڈاکٹر شمل کے علم وفضل کو سراہا گیا وہیں حکومتی سطح پر بھی ان کو ۱۹۶۵ء میں ''ستارۂ قائداعظم''، ۱۹۸۳ء میں پاکستان کے اعلیٰ ترین سول ایوارڈ ''ہلال امتیاز'' اور ۱۹۹۸ء میں عالمی صدارتی اقبال ایوارڈ اور گولڈ میڈل سے نوازا گیا۔ ملک کی تین یونیورسٹیوں: سندھ یونیورسٹی، پشاور یونیورسٹی اور قائداعظم یونیورسٹی کی طرف سے ان کو ڈاکٹریٹ کی اعزازی ڈگریاں بھی پیش کی جاچکی ہیں۔ لاہور کی ایک خوبصورت سڑک کو بھی ان کے نام سے موسوم کیا

گیا ہے۔

ڈاکٹر شمل کے تحقیقی موضوعات کا دائرہ متنوع بھی ہے اور وسیع بھی۔ اسلامی تاریخ، سیرت رسولؐ، اقبالیات، تصوف، روحانیت، اردو اور فارسی شاعری، خطاطی، علم الاعداد اور جرمن مستشرقین کے علاوہ متفرق موضوعات پر ان کی سو سے زائد باقاعدہ تصانیف اور دو سو کے قریب تحقیقی مقالات کے جائزے سے بھی ان کے تبحر علمی کی وسعتوں کا کسی حد تک اندازہ ہو جاتا ہے(۲۹)۔

لیکن ہمارے کتب خانوں میں ان کی کچھ منتخب تصانیف ہی موجود ہیں جن میں سے چند کتابیں ہی ابھی تک اردو میں ترجمہ ہو سکی ہیں۔ افکار اقبال پر مبنی تصنیف "Gabriel,s Wing" (اردو ترجمہ شہپر جبریل) کو پاکستان میں زیادہ پذیرائی حاصل ہوئی۔ ۲۰۰۰ء میں شائع ہونے والی ''برصغیر میں اسلام'' دراصل ان کی کتاب "Islam in the Indian Sub-Continent" کا اردو ترجمہ ہے۔ اس کے علاوہ "Mystical Dimensions And Muhammad, is His Messanger of Islam" اور خواجہ میر دردؔ اور شاہ عبداللطیف بھٹائی کی صوفیانہ شاعری کے تقابلی مطالعے پر مبنی تصنیف:

"Pain And Grace" حال ہی میں پاکستان سے بھی شائع ہو چکی ہیں۔ جرمن اور ترکی زبانوں میں ان کا شائع ہونے والا کام بھی انگریزی میں ترجمہ ہو کر ہی پاکستان اور دوسرے ممالک تک رسائی حاصل کر سکتا ہے۔

''اقبالیات'' ڈاکٹر شمل کا محبوب اور مرغوب موضوع ہے جس کے ساتھ ان کی دلچسپی اور وابستگی عمر بھر قائم رہی۔ برلن میں زمانہء طالب علمی کے دوران ہی اقبال کے اشعار اور افکار سے آشنائی ہوئی جو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ بڑھتی چلی گئی۔ ۱۹۵۴ء میں اقبال پر اپنی پہلی تحریر کی اشاعت کے بعد انہوں نے اقبال کے فکر و فن کے مختلف پہلوؤں پر مختلف زبانوں میں لکھنے کا سلسلہ شروع کیا۔

۱۹۶۴ء میں اقبال کے دینی افکار کے مبسوط مطالعہ پر مبنی "Gabrel,s Wing" منظر عام پر آئی جس کو حکومت پاکستان نے ۱۹۴۷ء سے ۱۹۸۱ء کے دوران کسی بھی غیر ملکی زبان میں اقبال پر لکھی جانے والی بہترین تصنیف قرار دیا ہے۔

۱۹۸۱ء میں اس کتاب کا اردو ترجمہ ''شہپر جبریل'' بجا طور پر اس دعویٰ کے ساتھ شائع کیا گیا کہ مجموعی طور پر اقبال پر لکھی جانے والی عمدہ اور اعلیٰ کتابوں میں سے ایک ہے۔ جس طریقے سے مصنف نے اقبال کے مذہبی افکار کو اسلام کے اساسی عقائد اور ایمان مفصل کی ترتیب سے پیش کیا ہے، یہ ان کی جدت اور ندرت کا آئینہ دار ہے اور اس انداز کی اقبال پر کوئی کتاب

اب تک نہیں لکھی گئی (۳۰)۔

ڈاکٹر شمل نے اس تصنیف کے بارے میں اپنے تحقیقی مؤقف کی وضاحت اس طرح سے کی ہے:

> ''اگرچہ (اقبال کے بارے میں) پہلے سے کہی گئی باتوں کو دہرا دینا میرے لئے بہت آسان تھا لیکن میں نے اس سے گریز کرتے ہوئے کوشش کی ہے کہ اقبال خود بولتا ہوا نظر آئے نہ کہ اس کے ناقدین۔ میں نے اس کے طرزِ فکر و ادا اور مصائب و آلام سے بچنے کے لئے مذہب کے دامن میں اس کے سکون اور پناہ حاصل کرنے کی تصویر پیش کرنے کی کوشش کی ہے'' (۳۱)

اقبالیاتی ادب میں ایک گراں قدر مقام کی حامل "Gabriel,s Wing" پانچ ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلا باب' حیات و تصانیف اقبال اور اس کے تاریخی پس منظر پر مشتمل ہے جس میں ان کی تخلیقات کے جمالیاتی پہلو اور ان کے مذہبی مقاصد پر بحث کی گئی ہے۔ دوسرے باب میں ارکان اسلام کی تشریح اور تیسرے باب میں ایمان مفصل کی توضیح کی گئی ہے۔ چوتھا باب فکرِ اقبال پر مشرق و مغرب کے اثرات کے جائزے اور ان کے تصوف سے متعلق خیالات پر مبنی ہے۔ پانچویں یعنی آخری باب میں انہوں نے اپنی تمام تر بحث کا حاصل پیش کیا ہے۔

ڈاکٹر شمل کے نزدیک اقبال اہل پاکستان کے لئے محض ایک فلسفی شاعر ہی نہیں بلکہ ایک ایسی کرشمہ ساز قوت کی صورت اختیار کر گیا ہے جو اس نو آزاد مملکت کو لاحق خطرات میں اس کے تحفظ کی ضامن بھی ہے (۳۲)۔

اس کے علاوہ ڈاکٹر شمل کی اقبالیات پر سات مزید مستقل تصانیف بھی ملتی ہیں جن میں ''جاوید نامہ'' کا ترکی زبان میں نثری ترجمہ (۱۹۵۵ء) اور جرمن میں منظوم ترجمہ (۱۹۵۷ء)' پیام مشرق کا جرمن ترجمہ (۱۹۶۳ء) شامل ہیں۔ اقبالیات کے موضوع پر مختلف عنوانات کے تحت لکھے جانے والے تحقیقی مقالات کی تعداد چودہ کے قریب ہے جن میں سے بعض کے اردو تراجم مختلف جرائد میں شائع ہو چکے ہیں۔

سالِ اقبال ۲۰۰۲ء کے حوالے سے شائع ہونے والی محمد اکرام چغتائی کی انگریزی تالیف "Iqbal- New Dimensions" (اقبال۔ نئی جہات) میں اقبالیات سے متعلق نایاب اور غیر مطبوعہ تحریروں کو یکجا کر دیا گیا ہے جن میں ڈاکٹر شمل کے درج ذیل چھ مقالات بھی شامل ہیں:۔

۱۔ محمد اقبال — 1. Muhammad Iqbal

۲۔ اقبال کی فارسی شاعری — 2. Iqbal,s Parsian Poetry

۳۔اقبال اور کلاسیکی اسلامی روایت 3. Iqbal & Classical Islamic Tradition

۴۔محمد اقبال۔ایک مغربی مذہبی مورخ کی نظر میں 4. Muhammad Iqbal As seen by Eurepean Historian of Religion

۵۔افکار اقبال پر مغرب کے اثرات 5. The Western Influence on Sir Muhammad Iqbal,s Thought"

۶۔مستقبل میں مطالعہ اقبال کی اہمیت 6. Some thoughts about Future studies of Iqbal.

مذکورہ کتاب کا انتساب مغربی اقبال شناسوں: پروفیسر شمل (جرمنی)، برگال (سوئٹرزلینڈ)، ایساندرو بوسانی (اٹلی)، پروفیسر نکلسن (برطانیہ)، اے۔ جے آربری (برطانیہ)، ایوا ماریوچ (فرانس)، شیلا میکڈونف (کینیڈا)، نتالیا پری گارینا (روس)، اور یاں ماریک (چیکوسلواکیہ) کے نام ہے (۳۳)۔

ڈاکٹر شمل کے نام کو سرفہرست رکھا گیا ہے جس سے مغربی اقبال شناسوں میں ان کی منفرد اور مسلمہ حیثیت کا اظہار ہوتا ہے۔

ان چند ممتاز مغربی اقبال شناسوں کے علاوہ، جن کا تذکرہ ہم پہلے کر آئے ہیں، ایسی شخصیات کی ایک طویل فہرست پیش کی جاسکتی ہے جنہوں نے مغرب میں اقبال شناسی کی عالمی روایت کو آگے بڑھانے میں نمایاں کردار ادا کیا لیکن چونکہ ہمارا مقصد مغرب میں اقبال شناسی کی باقاعدہ تاریخ مرتب کرنا نہیں صرف اقبال شناسی کی عالمی روایت کا ایک ایسا مختصر جائزہ پیش کرنا ہے جس کے تناظر میں ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی اقبال شناسی کی تفہیم بھی ممکن ہو سکے اور ان کا مقام بھی متعین کیا جاسکے۔اس کے لئے ہم نے چند اہم مثالوں پر اکتفا کیا ہے البتہ اس روایت میں ایوا مایوچ، لوس کلوڈ میتخ، شیلا میکڈونا، یاں ماریک، ایلسن لوئی ماسینیون، باربرا متکاف، وکٹر کرنن، رس بروک، ایڈورڈ تھامسن، کینٹ ویل سمتھ اہم ہیں، جن کے نام اور کام کو کسی طور نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔نتالیا پری گارینا، ستے پین نتیس، ڈاکٹر سخا حوف اور گورڈن پولنسکایا کی اقبال شناسی کا جائزہ الگ سے روس کے حوالے سے کیا جانا مناسب معلوم ہوتا ہے اس لئے ان کو مغربی اقبال شناسوں کی فہرست میں شامل نہیں کیا گیا۔

فرانسیسی سکالرز میں سے لوس کلوڈ میتخ (Luce Claude Maitre) اور ایوا ماریوچ (Eva

(Meyerovitch نے افکار اقبال کو اپنی تحقیق کا موضوع بنایا۔

لوس کلوڈ کا فکر اقبال کے تعارف پر مبنی مختصر مگر مبسوط مقالہ ۱۹۵۵ء میں پیرس سے شائع ہوا۔ اس کی اہمیت کے پیش نظر اسے انگریزی اور اردو میں ترجمہ کیا جا چکا ہے (۳۴)۔

لوس کلوڈ میتیخ نے فکر اقبال پر قرآن کے گہرے اثرات کو تسلیم کرتے ہوئے واضح کیا ہے کہ اقبال نے اپنا راستہ اس کی روشنی میں متعین کیا ہے۔ اور قرآن میں نہ صرف انسان کی انفرادیت بلکہ انسان کامل کے تصور پر اِصرار نظر آتا ہے۔ اقبال نے خودی کا جو تصور پیش کیا ہے' اس کے نشر وارتقا اور استحکام کا باعث بھی وہ مثالی معاشرہ ہی بن سکتا ہے جو قرآن کے دیئے ہوئے قواعد اور ضوابط کا پابند ہے۔

لوس کلوڈ میتیخ نے افکار اقبال پر مغربی فلاسفہ جیسے نطشے اور برگساں کے اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے ایسے تمام نظریات کی دوٹوک الفاظ میں تردید بھی کی ہے (۳۵)۔

لوس کلوڈ میتیخ کی ایک ہم عصر اور ہم وطن' مادام ایوا ماریوچ (Eva Meyerovitch) بھی انہی کی طرح افکار اقبال کی شیدائی ہیں۔ انہوں نے ۱۹۵۵ء میں خطبات اقبال (Reconstruction of Religious Thougt In Islam" کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا جس کا مقدمہ معروف فرانسیسی مستشرق' لوئی مسینون (Louis Massignon) نے لکھا۔ یہ وہی مسینون ہیں جنہوں نے منصور حلاج کی صوفیانہ تصنیف ''الطّواسین'' کو فرانسیسی میں مرتب کیا اور اس کے مفید حواشی بھی تحریر کئے۔ علامہ اس کی اس تحقیقی کاوش کے نہ صرف معترف تھے بلکہ انہوں نے اپنے بعض مکاتیب میں اس کام کو بہت سراہا ہے (۳۶)۔ اور ۱۹۳۲ء میں پیرس میں اس سے ملاقات بھی کی تھی۔

مسینون نے ''خطبات'' کے مقدمہ میں اقبال کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے لکھا:۔

> "It Is perhaps through philosophical work like the present one which Madame Meyerovitch has chosen for translation from among the works of Iqbal, that the French public will aware of the growing possibilities offered by contemporary Islam to the European observer of seeing the advent of original thinkers worthy of being put on an equal footing with our thinkers"(۳۷)

ڈاکٹر سلیم اختر نے مادام ایوا ماریوچ کا موازنہ پروفیسر نکلسن کے ساتھ کرتے ہوئے لکھا ہے:

''فرانس کی اقبال شناسی کی روایت میں مادام ایوا ماریوچ کو وہی مقام حاصل ہے جو انگریزی میں پروفیسر نکلسن کا ہے یعنی انہوں نے سب سے پہلے علامہ کی کتاب کا ترجمہ کیا۔ اس ضمن میں یہ امر بھی معنی خیز ہے کہ انہوں نے ترجمہ کے لئے شاعری کو منتخب نہ کیا جس میں عام قارئین کے لئے یقیناً سامانِ کشش ہوتا ہے' بلکہ علامہ کی اس کتاب کا ترجمہ کیا جسے اکثریت نے بھاری پتھر سمجھ کر چوم کے چھوڑ دیا ہے۔ میری مراد تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ سے ہے جس کا خود اردو میں ڈھنگ کا ترجمہ نہ ہو سکا'' (۳۸)۔

پروفیسر نکلسن اور مادام ایوا ماریوچ میں اگر کوئی قدر مشترک نظر آتی ہے تو وہ ان کا صرف مترجمینِ اقبال ہونا ہے۔ نکلسن کو مغرب میں اقبال شناسی کی روایت میں اولیت کا مقام حاصل ہے اور اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ ان کو اقبال کی زندگی میں' ان کی اجازت سے ان کی پہلی فلسفیانہ فارسی مثنوی کو ترجمہ کرنے اور اس ضمن میں اقبال سے اصلاح لینے کے مواقع بھی میسر تھے۔ ان کے انگریزی ترجمہ ''اسرار خودی'' (The Secrets of the Self) کے ذریعے سے اقبال نہ صرف مغرب میں متعارف ہوئے بلکہ علمی سطح پر موضوع تحقیق بھی بنے۔ مادام ایوا ماریوچ تک پہنچتے پہنچتے اقبال شناسی کی یہ روایت مغرب میں ترقی کی کئی منازل طے کر چکی تھی۔ اس کا مقصد مادام ایوا کے کام کی اہمیت کو کم کرنا یا کمتر سمجھنا ہرگز نہیں۔ ان کا کام لائق تحسین ہے اسی لئے تو مسینون جیسی معروف ہستی نے اس کا مقدمہ تحریر کرنے کو ترجیح دی گو کہ اس کے بعض حصوں پر بھی اصحاب نے اپنے تحفظات کا اظہار کیا (۳۹)۔

جہاں تک خطبات اقبال کے ڈھنگ کے اردو ترجمہ نہ ہو سکنے کی شکایت ہے تو یہ بھی بے موقع معلوم ہوتی ہے۔ سید نذیر نیازی کی (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ) کو مشکل اور دقیق ترجمہ تو ضرور خیال کیا گیا ہے لیکن اس ترجمے کے معیار اور اعلیٰ علمی اسلوب کے بارے میں دو آراء نہیں ہیں۔ اور اس کے بعد اب تک خطبات کے کئی تراجم' تشریحات و توضیحات منظر پر آ چکے ہیں۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم' پروفیسر عثمان' پروفیسر شریف بقا' شریف کنجاہی' شہزاد احمد' ڈاکٹر وحید عشرت' ڈاکٹر آصف اعوان کی کوششوں کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا (۴۰)۔

مادام ایوا ماریوچ کی افکار اقبال کے ساتھ لگن کم نہیں ہوئی اور انہوں نے فرانس میں اقبال شناسی کی روایت کو آگے بڑھاتے ہوئے محمد ایکتا کے اشتراک سے: ''پیام مشرق'' (Message de I Orient) اور ''جاوید نامہ'' (Le Livre de I Eternite) کو فرانسیسی میں ترجمہ کر کے بالترتیب ۱۹۵۶ء اور ۱۹۶۳ء میں شائع کیا۔

ڈاکٹر شیلا میکڈونا (یا میکڈونف) (Dr. Sheila Mcdonough) کا نام بھی ایک اہم مغربی اقبال شناس کے طور پر جانا جاتا ہے۔ وہ سر جارج ولیم یونیورسٹی (مانٹریال۔ کینیڈا) کے شعبہء دینیات سے منسلک رہی ہیں۔ وہ

(۶۰۔۱۹۵۷ء) کے دوران کنیرڈ کالج، لاہور میں انگریزی ادب اور تقابل ادیان کی استاد کی حیثیت سے کام کر چکی ہیں۔ انہوں نے کینیڈا کے McGill Institute of Islamic Studies سے "G. Perwez: A Study of Islamic Modernism" کے موضوع پر ڈاکٹریٹ کی ہے(۴۱)۔وہ "Pakistan And the West" کی مصنفہ ہیں۔اقبالیات کے موضوع پر ان کے مقالات:

"The Mosque of Cardova, Vision or Perish" اقبال سوسائٹی، واشنگٹن میں یوم اقبال کی تقریب منعقدہ ۲۱اپریل ۱۹۶۶ء میں پڑھا گیا (اقبال ریویو، کراچی، اپریل ۱۹۶۷ء میں بھی شامل ہے)۔

"Prophetic Faith in Iqbal, Buber and Tillich" اقبال عالمی کانگریس، لاہور منعقدہ ۱۹۷۷ء میں پیش کیا گیا اور Iqbal Centenary Papers ۱۹۸۴ء اور ایم۔اکرام چغتائی کی تالیف "Iqbal- New Dimensions" (۲۰۰۲ء) میں بھی شامل ہے۔

ڈاکٹر شیلا میکڈونا نے مطالعہ اقبال کے بعد جو نتائج پیش کئے ہیں، ان کی رُو سے اقبال کو اس زمرے میں نہیں رکھا جا سکتا جہاں تخلیق ادب محض ادبی اظہار یا ذریعہ مسرت کی حیثیت رکھتا ہے کیونکہ وہ اس تخلیقی تجربے میں دوسروں کو بھی شامل کرنے کے آرزومند ہیں اور خیالات کے موزوں اظہار کو ضروری خیال کرتے ہیں اور انہوں نے اپنی اس مشکل اور جستجوئے الفاظ کو بھی بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔

اس تمہید کے بعد ڈاکٹر شیلا نے مسجد قرطبہ کا بڑی بصیرت کے ساتھ تجزیہ پیش کیا ہے کہ اس مسجد کی زیارت کے دوران اقبال پر کیا کیفیات طاری ہوئیں اور اس تجربے نے اسرار زمان سے متعلق ان کے شعور کو کیسے منور کیا اور ''وقت'' جسے تاریخ کی دہشت سے بھی تعبیر کیا گیا ہے، اقبال اس سے کیسے عہدہ برآء ہوئے ہیں۔بصیرت یا فنائیت (Vision or Perish) کے الفاظ کا استعمال اس لئے کیا گیا ہے کہ ان کے ذریعہ سے یہ آگہی حاصل ہوتی ہے کہ مسجد نے اقبال پر کس حقیقت کو منکشف کیا تھا جسے وہ ہم پر ظاہر کرنے کے لئے مضطرب ہیں۔اور ہمیں بھی چاہئے کہ اس حقیقت کو دل میں اتارنے کی کوشش کریں (۴۲)۔

امریکی دانشوروں میں سے ڈاکٹر باربرا مٹکاف نے، جن کا تعلق پنسلوانیا یونیورسٹی کے شعبہ میں جنوبی ایشیائی امور سے رہا ہے، اقبال عالمی کانگریس میں اقبال کی مسجد قرطبہ کو ہی اپنا موضوع بنایا۔اقبال کے افکار میں اس نظم کی اہمیت پر روشنی ڈالی اور اس کے تاریخی پس منظر کو واضح کرتے ہوئے اندلس کی عظمت رفتہ کو مسلمانوں کے تابناک ماضی کی مثال قرار دیا۔

ڈاکٹر باربرا نے اس بات پر زور دیا کہ اقبال نے مسجد قرطبہ کو خراج تحسین ہی پیش نہیں کیا بلکہ سنگ وخشت کی مسجد کے مقابلے میں حرف وصوت کی ایک عظیم مسجد تخلیق کی ہے۔

ڈاکٹر شیلا میکڈونا کی طرح انہوں نے بھی نظم کے فنی پہلوؤں کا بڑی دقتِ نظر سے جائزہ لیا ہے۔خاص طور پر وقت کے حوالے سے ''سلسلہء روز وشب'' کی تکرار اور ''تار حریر دورنگ'' اور ''قبائے صفات'' جیسی تراکیب کی وضاحت کی ہے۔

انہوں نے بھی اقبال کے تصور عشق کو بیان کرنے کے لئے ڈاکٹر این میری شمل کی "Gabriel,s wing" کا سہارا لیا ہے اور زمانے کی تند و تیز رو کے بالمقابل عشق کو لا کھڑا کیا ہے جو خود اک سیل کی خصوصیات سے متصف ہوتے ہوئے زمانے کے سیل کو تھام لیا ہے(۴۳)۔

چیکوسلواکیہ (چیک ریپلک) میں اقبال شناسی کے حوالے سے قابل ذکر نام ڈاکٹر یاں ماریک (Dr. Jan Marek) کا ہے جن کے بارے میں ڈاکٹر سعید اختر درانی نے لکھا ہے کہ انہوں نے اوائل عمر ہی میں ہندی اور اردو زبانوں پر عبور حاصل کرلیا تھا اور وہ پچھلے چالیس سال سے پراگ یونیورسٹی کے اورینٹل انسٹی ٹیوٹ اور قدیمی چارلز یونیورسٹی میں اردو زبان سے متعلق تحقیق وتدریس میں مشغول ہیں (۴۴)۔

ڈاکٹر یاں ماریک نے ۱۹۵۵ء میں اقبال کے اردو شعری مجموعہ ''ضرب کلیم'' کے تجزیہ پر مبنی ایک تحقیقی مقالہ پیش کیا۔ اقبال کی تاریخ ولادت سے متعلق ان کا مضمون ۱۹۵۸ء میں پراگ کے ایک جریدے "Archiv Orientalni" (جلد ۲۶ ص ۶۱۷ تا ۶۲۰) میں شائع ہوا جو ڈاکٹر درانی کی تحقیق کے مطابق اقبال کی ولادت کے مسئلہ پر غالباً اولین مدلل اور تحقیقی مضمون ہے(۴۵)۔

اس کے بعد یونیورسٹی کی اعلیٰ سند کے لئے اقبال کی حیات اور تصنیفات پر ایک گراں قدر مقالہ پیش کیا۔یاں ماریک فارسی زبان وادب پر اچھی دسترس رکھتے ہیں۔انہوں نے ہندوستان میں فارسی تصنیفات کی تاریخ پر ایک تحقیقی مقالہ لکھا جو فارسی اور تاجک ادبیات کی تاریخ مولفۂ یاں رپکا (Jan Rypka) اشاعت ۱۹۶۳ء میں شامل ہے(۴۶)۔

پروفیسر یاں ماریک نے کامل بیدنار کے اشتراک سے ۱۹۶۰ء میں اقبال کی منتخب منظومات کا ترجمہ ''مشرق کا پیغام'' کے عنوان سے کیا۔ان کا ایک مضمون ''محمد اقبال اور پبلو نرودا'' بھی پاکستان ٹائمز لاہور (۲ دسمبر ۱۹۷۷ء) میں شائع ہو چکا ہے۔

اقبال اور اشتراکی انقلاب کے حوالے سے یاں ماریک کا موقف مبہم اور متضاد ہے اور ''ہے بھی اور نہیں بھی'' کی صورت رکھتا ہے۔وہ یوں تو کہتے ہیں کہ اقبال ایشیاء کے ان اولین شاعروں میں سے تھے جنہوں نے انقلاب روس کو خوش

آمد ید کہا تھا اور شعوری طور پر اپنی شاعری میں سرمایہ دار کی ترکیب کو نادار کی ضد (تضاد) کے طور پر استعمال کیا تھا۔لیکن ساتھ ہی یاں ماریک اس تذبذب کے بھی شکار ہیں کہ یہ کہنا مشکل ہے کہ قیام یورپ کے دوران انہوں نے اشترا کی فکر اور فلسفہ کا مطالعہ کیا تھا لیکن چونکہ اس مدت میں انہوں نے مغربی فلسفیانہ رجحانات کا گہرائی کے ساتھ مطالعہ کیا تھا لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ انہوں نے اشترا کی منشور اور مارکس کی ''سرمایہ'' کو بھی پڑھا ہوگا۔اس کے بعد دلیل کے طور پر یاں ماریک اقبال کی بعض نظموں میں سے مثالیں پیش کرتے ہیں۔مثلاً ''خضر راہ'' کے حوالے سے وہ انکشاف کرتے ہیں کہ اس نظم میں وہ مشرق اور مغرب کے مزدوروں کو اس نئی دنیا کی طرف متوجہ کرتے ہیں جو کامیاب اشترا کی انقلاب کے بعد طلوع ہو رہی ہے۔ساتھ ہی یاں ماریک یہ فیصلہ بھی صادر کر دیتے ہیں کہ اقبال اپنے مذہبی عقائد اور ذہنی ارتقاء کی بدولت حیات و کائنات کے بارے میں اشترا کیت کے مادی نقطہ نظر اور علمی جدلیات کے طریقوں کو قبول نہ کر سکتے تھے۔انہوں نے اکتوبر کے عظیم اشترا کی انقلاب پر خوش آمدید کہا لیکن وہ اس نظام کو نافذ کرنے والے عوامل کا بہت تھوڑا فہم رکھتے تھے (۴۷)۔

ایسی ہی ایک صورتحال کا تجزیہ جگن ناتھ آزاد نے بھی ولفریڈ کینٹ ویل سمتھ کی تصنیف "Islam In Modern India and Pakistan" کے حوالے سے کیا ہے جس میں اقبال اور اشترا کیت کے حوالے سے اس طرح کی لفاظی ملتی ہے کہ اقبال جذباتی اعتبار سے سوشلسٹ تھے' ذہنی طور پر سوشلسٹ نہیں تھے۔انہوں نے اشترا کیت کے بارے میں نظمیں بھی کہیں لیکن بنیادی بات یہ ہے کہ انہیں اس بات کا علم ہی نہ تھا کہ اشترا کیت کیا ہے وغیرہ' ایسی لا حاصل بحث ہے کہ جس سے اقبال کے بارے میں کوئی رہنمائی فراہم نہیں ہو سکتی (۴۸)۔

ان مثالوں کے علاوہ مغرب میں اقبال شناسی کے حوالے سے ایل۔ایس مے (L.S.May) (Iqbal: His life & Times)' ڈاکٹر ایڈورڈ ایلسن (Dr. Edward Elison)' ڈاکٹر والٹر ایچ جوڈ (Dr. Walter Judd)' ڈاکٹر ولیم ڈوگلس (Dr. William Douglas)' ایڈورڈ میکارتھی' پروفیسر نارتھ وپ' وکٹر کیرنن' رابنسن فرانسس' آئین سٹیفن' پروفیسر رش بروک کے نام نمایاں ہیں۔

مغرب میں اقبال شناسی کی روایت کے جائزے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ چند ایک معاندانہ مثالوں سے قطع نظر اہل مغرب نے افکار اقبال کے غائر اور سنجیدہ مطالعے کے بعد اپنے خیالات کو قلمبند کرتے ہوئے غیر متعصبانہ رویہ اختیار کیا اور اقبال کو مشرق کے باوقار اور قابل ذکر شعراء اور مفکرین میں ایک ممتاز مقام پر فائز کیا لہٰذا ہم مغرب میں اقبال شناسی کی روایت کو شاندار قرار دے سکتے ہیں البتہ یہ نا قابل فہم ہے کہ بیسویں صدی کے اختتام اور اکیسویں صدی کے استقبال کو مغربی دنیا میں جو خاص اہمیت دی گئی اور ذرائع ابلاغ نے بیسویں صدی کی Achievements کے حوالے سے جو خصوصی تحقیقی سلسلے مرتب

کئے ان میں اقبال اور افکار اقبال کو یکسر کیوں نظر انداز کیا گیا۔اس ضمن میں ہفت روزہ "Time" کی مثال دی جا سکتی ہے جس نے ۱۹۹۹ء کے دوران بیسویں صدی کی اہم مشرقی و مغربی شخصیات کے حوالے سے کئی اہم نمبر شائع کئے (۴۹)۔خاص طور پر "Time Asia" کی ایک اشاعت کا عنوان ہی "The Most Influential Asians of the 20th Century" ہے جس میں برصغیر کی ادبی شخصیات میں سے رابندر ناتھ ٹیگور کی شخصیت اور فن پر دو صفحات کا تجزیہ موجود ہے لیکن اقبال کا کچھ تذکرہ نہیں۔اس کے محرکات پر بحث ہمارا موضوع نہیں لیکن یہ سوال ضرور ذہنوں میں پیدا ہوتا ہے کہ ایک صدی پر پھیلی ہوئی اقبال شناسی کی روایت، جس میں مغرب کا بھی قابل قدر حصہ ہے کہیں آج بڑھتے ہوئے عالمی تعصّبات اور بدلتی ہوئی ترجیحات کا شکار تو نہیں ہو رہی؟

فصل سوم

سوویت یونین میں اقبالیاتی تحقیق

شاید اردو ادب کے عام قاری کے لئے یہ ادراک مشکل ہے کہ سابقہ سوویت یونین (روس) میں بھی مغربی ممالک کی طرح اردو زبان وادب اور بالخصوص اقبالیات سے گہری دلچسپی کی روایت موجود رہی ہے۔۱۹۸۳ء میں شائع ہونے والی روسی دانشوروں کے مطالعہء اقبال پر مبنی ایک کتاب میں یہ دعویٰ کیا گیا تھا کہ گزشتہ چند برسوں میں سوویت دنیا میں پاکستان اور اس سے متعلق ایک سو پچاس سے زائد کتب اور ایک ہزار سے زائد سائنسی تحقیقی مقالات شائع ہو چکے ہیں (۱)۔لیکن مغربی اقبال شناسوں کی طرح ڈاکٹر سخاچوف' نتالیا پری گارینا' پولونسکایا اور ستے پین نتیس وغیرہم کے نام علمی و ادبی حلقوں میں بھی اس طرح معروف نہیں ہیں۔اس میں روسی حکومتوں کی مخصوص داخلی وخارجی پالیسیوں کے علاوہ خود روسی زبان بھی ایک بنیادی مسئلہ بنی رہی ہے۔گوکہ ماسکو میں قائم غیر ملکی زبانوں کے اشاعتی ادارے نے عالمی کلاسیکی اور جدید ادب کے علاوہ روس میں ہونے والی مختلف ممالک کی ادبی تخلیقات اور تحقیقات کو مختلف زبانوں میں ترجمہ کر کے اہم کردار ادا کیا ہے۔

البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مغربی اقبال شناسوں کے برعکس روس میں افکار اقبال کو ایک مخصوص تناظر میں دیکھنے اور دکھانے کی کوشش نظر آتی ہے جس کی نشاندہی پروفیسر فتح محمد ملک نے بھی کی ہے:

> ''سوویت دانشوروں نے اقبالیات کے مطالعے کو ایک نئی پہنائی سے آشنا کیا ہے۔مغربی مستشرقین اقبال کے فکر وفن پر تصوف کے حوالے سے بحث کرتے ہیں تو روسی دانشور سامراج کے حوالے سے۔ دنیائے مغرب کے بیشتر اقبال شناس' اقبال کے مخصوص زمان ومکان سے بے نیاز ہو کر مجرد تصورات کی بھول بھلیوں میں گم ہیں تو اقبال کے سوویت شارحین اور نقاد سامراج دشمنی اور انقلاب پسندی کو اقبال کے سوز وساز و درد و داغ و جستجو وآرزو کا سرچشمہ قرار دیتے ہیں'' (۲)۔

اس مؤقف کا راست اظہار معروف خاور شناس ڈاکٹر سخاچوف نے بھی یہ کہہ کر کیا ہے کہ کلام اقبال اور اس کے بارے میں سوویت دانشوروں کے مضامین کا مطالعہ کرنے کے بعد قارئین اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ شاعر نے اپنے ہم وطنوں میں یہ جذبہ بیدار کرنے کی کوشش کی کہ وہ ملک کی سیاسی زندگی میں' بلکہ پورے مشرق کی سیاسی زندگی میں دلچسپی لیں اور جہالت اور شر کی تمام طاقتوں کے خلاف مصروف عمل ہو جائیں جس کے نتیجے میں ان کا ملک آزادی کی نعمت سے محروم ہو گیا تھا (۳)۔

اقبال نے انقلاب روس (۱۹۱۷ء) کو اس کی بعض خصوصیات خاص طور پر مغربی سرمایہ دارانہ نظام کی مخالفت کی

بدولت خوش آئند قرار دیا تھا اور انقلابی رہنماؤں مارکس اور لینن کو اپنی بعض نظموں کا موضوع بھی بنایا۔ اقبال کی نظر انقلاب کے ''لا'' سے شروع ہونے والے سفر پر تھی جس کے بارے میں اس وقت فیصلہ ہونا باقی تھا کہ اس کا اگلا پڑاو ''الا'' ہے یا وہ ''لا'' سے ''لا'' کے درمیان ہی میں گردش کرتا رہے گا۔ بیسویں صدی کے ربع آخر میں سوویت یونین کے انہدام کی صورت میں جو تبدیلیاں رونما ہوئیں ان کا افکار اقبال کی روشنی میں مطالعہ اہم بھی ہے اور فکر انگیز بھی' جس کا تحقیقی جائزہ لیا جانا چاہئے۔

لیکن یوری گنگووسکی اور دوسرے سوویت سکالرز نے انقلاب ۱۹۱۷ء سے متعلق اقبال کے حرف کلمات تحسین کو پیش نظر رکھا ہے اور اسی پر زور دیتے رہے کہ انصاف پر مبنی سماج کا قیام جو ہر طرح کے استحصال سے پاک ہو' وہ عملی طور پر ممکن ہے۔ اس زمانے کے تمام حق پرست دانشوروں کی طرح علامہ اقبال نے بھی اس نئے تاریخی تجربے کا' جس نے انسان کی غلامی کا خاتمہ کر دیا تھا' دل سے خیر مقدم کیا (۴)۔

۱۹۱۲ء میں اے۔ اے کریمسکی کی ایران کی تاریخ اور ادب کے موضوع پر شائع ہونے والی تحقیقی تصنیف میں اقبال کا تذکرہ محض اس کے ڈاکٹریٹ کے مقالے ''ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقاء'' کے حوالے سے ہوا جس کے بعد طویل عرصہ تک اقبال اور افکار اقبال کی طرف عدم توجہی اور بیگانگی کا رویہ نظر آتا ہے جس کی مثال ۱۹۵۸ء میں شائع ہونے والا روسی انسائیکلوپیڈیا ہے جس میں اقبال کا کوئی ذکر موجود نہیں۔ ۱۹۶۱ء میں گنگووسکی اور گورڈن پولونسکایا کی مرتبہ ''تاریخ پاکستان (۱۹۴۷ء۔۱۹۵۸ء)'' میں بھی پاکستان' نظریہ پاکستان اور اقبال کے کردار کو سرکاری نقطۂ نظر کے تحت منفی انداز میں Paint کرنے کی کوشش کی گئی۔

روس میں اقبال شناسی کی روایت کے حوالے سے پروفیسر فتح محمد ملک کا یہ تجزیہ درست سمت میں ہماری رہنمائی کرتا ہے کہ سوویت یونین میں اقبال شناسی ایک مسلسل اور تدریجی ارتقاء کی آئینہ دار ہے اور تقلید و تعصب سے شروع ہونے والا یہ سفر بتدریج اجتہاد اور وسیع النظری کی جانب بڑھتا رہا ہے (۵)۔ جس کا ثبوت یہ ہے کہ گورڈن پولونسکایا نے اپنی تصنیف ''برصغیر کے عمرانی فکر میں مسلمانوں کے رجحانات'' (۱۹۶۳ء) میں اقبال کی ایک مصلح کی حیثیت کو تسلیم کرتے ہوئے ان کی تصنیف ''اسلامی فکر کی نئی تشکیل'' کے حوالے سے لکھا کہ اقبال کی عظیم الشان شعری اور فکری روایت کو ابھی تک کسی شارح کا انتظار ہے (۶)۔

۱۹۸۳ء میں پاکستان میں شائع ہونے والی ایک کتاب "The Work Of Muhammad Iqbal (A collection of Articles by soviet Scholars)" میں چودہ روسی دانشوروں کے فکر اقبال کے مختلف پہلوؤں پر مقالات شامل ہیں جن میں نتالیا پری گارینا' وائی چیل شیف' روزوسکی' ڈاکٹر سخاچوف' میریٹا ستے نتیس'

غفاروف اور پولونسکا یا قابل ذکر ہیں اور اس سے روس میں اقبال شناسی کے ارتقاء کو سمجھنے میں کافی مدد ملتی ہے۔

مذکورہ بالا مجموعے میں پولونسکا یا کا ایک مقالہ: اقبال اور انقلاب (Iqbal on the Revolution) بھی شامل ہے جس میں اقبال کے تصور انقلاب کو واضح کیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک فقط ایسی سماجی تبدیلیاں ہی انقلاب کا پیش خیمہ ہو سکتی ہیں جن کے ذریعے سے نو آبادیاتی نظام اور سماجی استحصال کا خاتمہ ممکن ہو سکے لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ اقبال کے آزادی اور سماجی انقلاب کے فلسفے کی بنیاد اسلام کا انقلابی کردار ہے جو شعور میں انقلابی تبدیلی پیدا کرنے کا موجب بنتا ہے لیکن معاشرے میں یہ تبدیلی اور انقلاب صرف اور صرف انسانی عمل کے ذریعے سے ممکن ہے کیونکہ نہ تو انقلاب آسمان سے اترتا ہے نہ ہی کوئی مسیحا اسے برپا کرتا ہے۔

جب وہ انسانی' معاشرتی اور کائناتی سطح پر ترقی کی بات کرتے ہیں تو وہ ارتقا (Evolution) اور انقلاب (Revolution) کے بارے میں ایک واضح فرق بھی رکھتے ہیں اور جدلیاتی طور پر ان دونوں کو آپس میں متعلق بھی کر دیتے ہیں۔ ایک فلسفی کی حیثیت سے اقبال کے نزدیک ارتقا کا مطلب ایک ایسا مسلسل عمل ہے جو معاشرے میں اسلام کے بنیادی اصولوں کے نفاذ کا ذریعہ بنتا ہے جبکہ انقلاب سے مراد اسلامی اصولوں سے متصادم کہنہ روایات کو مکمل طور پر ختم کر کے اسلامی اصولوں کی اساس پر ایک معاشرے کا قیام ہے۔

اقبال' ارتقاء اور انقلاب کو ایک دوسرے سے متصادم قوت کے طور پر نہیں لیتے بلکہ ان کو یقین حاصل ہے کہ معاشرے میں نافذ اجتہادی اسلامی اصول ہی انقلابی تبدیلیوں کا ذریعہ بن سکتے ہیں۔ لہٰذا اگر ایک طرف اقبال کے تصور انقلاب کا مطلب سماجی انصاف کے اصولوں کا احیاء ہے جو ان کے نزدیک ابتدائی دور کے حقیقی اسلام کی روح ہے تو دوسری طرف ان اصولوں کے عملی نفاذ کے لئے ان کو عصری تقاضوں سے ہم آہنگ کرنا بھی ناگزیر ہے۔ البتہ اس سوال کا اقبال کے پاس کوئی جواب نہیں کہ آیا ایک نیا سماج' ارتقائی تبدیلیوں کے نتیجے میں پیدا ہو گا یا خونی انقلاب کے راستے سے وجود میں آئے گا۔ لیکن اقبال نے جس طرح سے ارتقاء اور انقلاب کو باہم منسلک کیا ہے اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ معاشرتی سطح پر ارتقائی تبدیلیاں ہی انقلابی تبدیلیوں کا موجب بنتی ہیں (۷)۔

روس میں اقبال شناسی کے حوالے سے ایک اور قابل ذکر نام پروفیسر میریٹا ستے پین نتیس (Marietta Stepanyants) کا ہے جو ۱۹۳۵ء میں ماسکو میں پیدا ہوئیں۔ مختلف تعلیمی مراحل طے کرنے کے بعد انہوں نے ۱۹۵۹ء میں یو۔ ایس۔ ایس آر اکیڈمی آف سائنسز' ماسکو کے شعبہء فلسفہ میں شمولیت اختیار کی۔ ۱۹۷۴ء میں پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ ۱۹۸۰ء میں انسٹی ٹیوٹ آف فلاسفی کے مشرقی علوم کے شعبے کی صدر مقرر ہوئیں۔

ان کو اپنے روسی ڈپلومیٹ شوہر کے ساتھ پاکستان میں قیام کا موقع بھی ملا۔ وہ پاکستان فلسفہ کانگریس (۱۹۶۱ء۔ ۱۹۶۴ء)' انڈین فلسفہ کانگریس (۱۹۶۶ء' ۱۹۶۷ء' ۱۹۸۳ء) کے اجلاسوں میں شرکت کر چکی ہیں۔ اس کے علاوہ ان کو کینیڈا' چیکوسلواکیہ' ڈنمارک' یونان' بھارت' اردن' فن لینڈ' ہالینڈ' شمالی کوریا' منگولیا' ویت نام اور امریکہ میں منعقد ہونے والی عالمی سطح کی علمی کانفرنسوں میں بھی شرکت کے مواقع نصیب ہوتے رہے ہیں۔

ان کی اہم تصنیفات مندرجہ ذیل ہیں:۔

1. Pakistan: Philosophy and Socialogy (Moscow 1964, Lahore Ed.1972).
2. Islamic Philosophy In XIX-XX Centuries (Moscow, 1974)
3. Islamic Concepts In Philosophy and Politics (XIX-XX Centuries) (Moscow 1982, Lahore Ed. 1989) With the forward of Prof. Rafi- Ullah Shehab)
4. Philosophical Aspects of Sufism (Moscow-1987)

اوراس کے علاوہ ان کے سو سے زائد تحقیقی مقالات بین الاقوامی سطح کے علمی جرائد میں شائع ہو چکے ہیں۔

پروفیسر رفیع اللہ شہاب نے "Islamic Philosopy And Social Thought (In 19th & 20th Centuries) کے پاکستانی ایڈیشن کے پیش لفظ میں مصنفہ کے اسلامی افکار کے مطالعہ کو اپنے ملک کے بعض روایتی اور جدید مکاتیب فکر سے تعلق رکھنے والے علماء سے زیادہ مکمل قرار دیا ہے اور ساتھ ہی انہیں اس کتاب کے مطالعہ کی تلقین کی ہے کہ اس سے پتہ چلتا ہے کہ کسی اسلامی موضوع پر قلم اٹھانے سے پہلے کتنی علمی ریاضت درکار ہوتی ہے(۸)۔

ڈاکٹر میریٹا نے اقبال پر جو کچھ لکھا ہے اس سے بھی ان کے وسیع مطالعے اور عمیق خیالات کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے۔ انہوں نے افکار اقبال پر مشرق و مغرب کے مفکرین کے اثرات کا بھی گہری نظر سے جائزہ لیا ہے اور اس ضمن میں بعض مغربی اقبال شناسوں کی طرح کوئی حتمی فیصلہ صادر کرنے میں جلد بازی سے کام نہیں لیا۔

ان کا خیال ہے کہ اقبال نے تصوف کے ایک ناقد ہوتے ہوئے بھی نہ صرف صوفیاء کے فلسفیانہ خیالات سے بہت کچھ اخذ کیا ہے بلکہ بیشتر صوفیانہ اصطلاحات کو استعمال بھی کیا ہے لیکن صوفیاء کے نظریہء وحدت الوجود' جس میں خدا اور فطرت کی ہم آہنگی پر زور دیا جاتا ہے' کی تفسیر روایتی اسلامی تصوف سے بالکل مختلف انداز میں کی ہے۔

تصوف میں ''ظاہر'' اور ''باطن'' (Appearance and Reality) میں فرق پر اصرار نظر آتا ہے جس

کے مطابق خدا حقیقت اور فطرت غیر حقیقت یا فریب ہے لہٰذا اس دنیا کے مادی مظاہر کے ساتھ ساتھ انسان بھی حقیقت کے بجائے حقیقت کا عکس ہوتے ہوئے محض الٰہی خواہشات کی تکمیل کا ذریعہ ہے۔ دنیا چونکہ عارضی اور غیر اہم ہے لہٰذا اپنے دیگر مسائل سمیت کسی توجہ کی مستحق قرار نہیں پاتی۔ لیکن اقبال انسان یا انفرادی خودی کو خدا یا کائناتی خودی میں ضم یا فنا کر دینے کی بجائے' جو کہ انسان کے اپنے کردار سے دستبردار ہونے کے مترادف ہے' خودی کے خدائی تخلیقی عمل میں شریک ہونے کا حامی ہے(۹)۔

وہ بار بار خطبات اقبال Reconstruction of Religious Thought in Islam کے حوالے سے اقبال کے مؤقف کی وضاحت کی کوشش کرتی ہیں کہ انفرادی خودی (Individual Ego) اعلیٰ خودی یا ربانی خودی (Divine Ego) سے قربت کے لئے بے تاب ہے مگر اقبال کے نزدیک یہ بے تابی فنائے ذات (خودی) کی بجائے استحکام خودی کا ذریعہ بنتی ہے۔ اور خودی کو یہ استحکام تین مراحل طے کرنے کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ ان تینوں مراحل سے جہاں ایک طرف خیال صوفیانہ ''طریقت'' کی طرف مبذول ہوتا ہے' وہیں نطشے کے فوق البشر کے ارتقائی عمل کی یاد بھی دلاتا ہے۔ مگر ظاہری مماثلت کے باوصف ان کی نوعیت یکساں نہیں کیونکہ اقبال صوفیاء کے تصور فنا اور نفیء ذات کی بجائے اثبات ذات پر زور دیتا ہے جس کے نتیجے میں انسان کامل کا مقام حاصل ہوتا ہے جو دنیا میں احکامات الٰہیہ کی تکمیل کا ذریعہ بنتا ہے۔ یہ تصور نطشے سے اس لحاظ سے بھی مختلف ہے کہ اس کا فوق البشر کسی اخلاقی نظام کا قائل نہیں جبکہ اقبال کا انسان کامل اپنی ذاتی خواہشات سے بلند ہو کر اپنی صلاحیت اور توانائی کو رضائے الٰہی کے لئے استعمال کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ معاشرے میں پائے جانے والے شر پر غالب آ کر حق کو عام کرنے کے لئے برسر عمل ہوتا ہے(۱۰)۔

اقبال کے تصور انسان کامل کا جائزہ لیتے ہوئے انہوں نے اسلامی تصوف کی پوری روایت کو ذہن میں رکھا ہے اور پھر اس کا موازنہ ابن عربی اور رومی کے انسان کامل کے ساتھ کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ انسان کامل کا تصور شروع ہی سے صوفیاء کی تعلیمات کا حصہ رہا ہے۔ ابتدائی دور کے صوفیاء نے پیغمبرؐ کو انسان کامل کے طور پر پیش کرتے ہوئے اس حدیث کا حوالہ دیا جس میں پیغمبرؐ کا فرمان ہے ''خدا نے جو اول شے تخلیق کی وہ میری روح تھی''۔ ابن عربی نے پہلی بار ''انسان کامل'' کی اصطلاح استعمال کرتے ہوئے اسے ایک باقاعدہ صوفیانہ نظریئے کی صورت میں پیش کیا۔ ابن عربی کا انسان کامل ایک سطح پر ایک ایسی مطلق حقیقت ہے جو عالم اصغر ہوتے ہوئے بھی عالم اکبر یعنی وجود مطلق کی تمام صفات کا مظہر ہے۔ ابن عربی کی طرح رومی نے بھی عالم اصغر اور عالم اکبر کے تصورات قبول کئے ہیں لیکن ان کی شرح کا انداز مختلف ہے اور انہوں نے ابن عربی سے پہلے کی صوفیانہ روایت کو پیش نظر رکھا ہے۔

رومی کے نزدیک انسان کامل حقیقت کی تمام سطحوں پر بیک وقت عالم اصغر اور عالم اکبر کی مثال ہے جسے ان کا امتزاج بھی قرار دیا جاسکتا ہے یعنی عالم اصغر انسان کامل کی خارجی صورت ہے جبکہ عالم اکبر اس کا داخلی جوہر ہے۔ اقبال نے جو رومی کو اپنے مرشد کا درجہ دیتے ہیں اور بیسویں صدی کے تقاضوں کے پیش نظر فکر اسلامی کی تشکیل نو کو نوآبادیاتی استبداد کے خلاف قومی احیاء کی جدوجہد میں ایک روحانی ہتھیار کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ لیکن عقائد اسلامی کو عصری تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کی اپنی کوششوں میں اقبال نے رومی جیسے صوفی شاعر سے صرف وہی حیات بخش عناصر مستعار لئے ہیں جو ان کے حرکیاتی نقطہ نظر کی تقویت کا باعث بنتے ہیں۔ اقبال نے جس انسان کامل کا تصور پیش کیا ہے وہ بھی ایسا متحرک فرد ہے جو خدا کا سپاہی ہے (۱۱)۔

ستے پین نتیس نے اپنی تحریروں میں معروف پاکستانی اقبال شناسوں جیسے خلیفہ عبدالحکیم، پروفیسر ایم۔ ایم شریف، عبدالحمید کمالی اور ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے حوالے بھی دیئے ہیں۔

مریتا ستے پین نتیس اور دیگر روسی اقبال شناسوں کی کاوشوں کو تحسین کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اس علمی روایت میں نتالیا پری گارینا (Natalia Prigarina) کا نام اور کام روشن تر ہے جس کا اعتراف اس کے ہم وطن ڈاکٹر سخاچوف نے بھی یہ کہہ کر کیا ہے:۔

> ''اقبال کی عظمت پورے طور پر نتالیا پری گارینا کے مضامین میں آشکار ہوئی ہے جنہوں نے اپنی ساری علمی سرگرمیاں اور سارا وقت مطالعہ اقبال کے لئے وقف کر دیا ہے'' (۱۲)۔

جگن ناتھ آزادی نے اپنے سفرنامہ روس کے حوالے سے پری گارینا کی اقبال شناسی کے ساتھ لگن کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

> ''کلام اقبال کے ساتھ پری گارینا کی دلچسپی کا جو عالم ہے وہ میں شاید لفظوں میں بیان نہ کرسکوں۔ ماسکو میں پروفیسر مادام بیودا کے گھر جب پری گارینا نتاشا راقم التحریر سے ملنے آئیں تو کلیات اقبال ان کے ہاتھ میں تھی اور اس محفل میں کوئی آٹھ نو گھنٹے تک مسلسل اقبال اور فکر وفن اقبال کا ذکر جاری رہا'' (۱۳)۔

نتالیا پری گارینا ۸ مئی ۱۹۳۴ء کو ماسکو میں پیدا ہوئیں۔ ۱۹۵۶ء میں ماسکو یونیورسٹی میں قائم لسانیات کی فیکلٹی کے شعبہ ایران شناسی سے ماہر لسانیات و مستشرق کی حیثیت سے تعلیم حاصل کی۔ ۱۹۶۹ء میں روسی سائنسی اکادمی کے ادارہ شرقیات سے وابستہ ہوگئیں۔ ۱۹۶۷ء میں آپ نے ''محمد اقبال کی فلسفیانہ غنائی شاعری کے چند پہلو (بحوالہ پیام مشرق)'' پر تحقیقی مقالہ لکھ کر ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ غالب اور اقبال ان کی تحقیقی دلچسپی کے خصوصی موضوعات ہیں۔ بین الاقوامی سطح کی متعدد

کانفرنسوں میں شرکت کر چکی ہیں۔ متعدد تحقیقی مقالات کے علاوہ اقبالیات پر ان کی با قاعدہ تصانیف میں ''محمد اقبال کی شاعری (۱۹۰۰ء تا ۱۹۲۴ء)'' اور ''کلام اقبال کی شعریات'' (ماسکو ۱۹۸۷ء) ہیں۔

غالب کے دوصد سالہ یوم ولادت کے موقع پر ۱۹۹۷ء میں ان کی اہم تصنیف ''غالب'' بھی شائع ہو چکی ہے (۱۴)۔

پری گارینا کو دوسروں پر یہ فوقیت بھی حاصل ہے کہ مشرق و مغرب میں اقبال شناسی کے حوالے سے ہونے والی اہم تحقیقات پر اس کی گہری نظر ہے بلکہ اقبال پر لکھتے ہوئے وہ اس کے نوآبادیاتی تناظر کو بھی ہمیشہ پیش نظر رکھتی ہیں۔

وہ پروفیسر نکلسن کے حوالے سے اس حقیقت سے پوری طرح متفق نظر آتی ہیں کہ اقبال تمام عظیم شعراء کی طرح اپنے عہد کا فرد ہوتے ہوئے بھی اپنے عہد سے آگے ہے۔ وہ ایک ایسا فرد ہے جو اپنے زمانے کے معیارات کو تسلیم نہیں کرتا۔

روسی سکالر نے تاریخی تناظر میں افکار اقبال کا جائزہ لیتے ہوئے یہ واضح کیا ہے کہ اقبال کا مؤقف نوآبادیاتی ممالک میں پروان چڑھنے والی اس نظریاتی کشمکش کا ایک لازمی نتیجہ ہے جو قومی شعور کی بیداری کی صورت میں پیدا ہوتا ہے۔ این انیکیف' پولونسکایا' گنگوسکی' ستے پین نتیس اور دوسرے اقبال شناسوں نے ایک طرف اقبال کے مذہبی' فکری اور سیاسی اور سماجی نظریات' اخلاقیات اور انسانی شخصیت اور ان کے باہمی تعلق کا تفصیلی جائزہ لیا ہے اور دوسری طرف اس کے عہد کی روایات اور واقعات کو بھی پیش نظر رکھا ہے (۱۵)۔

اقبال کے تصور مرد کامل کو اس کے سیاسی حالات کے ساتھ کامیابی سے مربوط کرتے ہوئے پری گارینا اپنا مؤقف پیش کرتی ہیں:۔

> ''اقبال کا مرد کامل وہ نہیں ہے جو آفاق میں گم ہو کر یا روز و شب میں الجھ کر رہ گیا ہے بلکہ مرد کامل تو وہ ہے جس میں آفاق گم ہیں۔ صرف روحانی طور پر آزاد فرد ہی صحیح معنوں میں ایک نئی دنیا کا معمار بن سکتا ہے اور اقبال کا کمال یہ ہے کہ اس نے تسلسل کے ساتھ روحانی آزادی کو سیاسی آزادی کے ساتھ مربوط کر دیا ہے۔ اقبال کی ان نظموں کے موضوعات کی کائناتی سطح اس کی تاریخی آگہی سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہے۔ اگرچہ اقبال کی زندگی میں اس کا ملک سیاسی طور پر آزادی حاصل نہ کر سکا لیکن اس کے روحانی آزادی کے تصور نے اس کے ملک کی سیاسی آزادی کے حصول میں اہم کردار ادا کیا'' (۱۶)۔

نومبر ۱۹۹۷ء میں بیلجیم میں ''اقبال اور عہد نو'' کے حوالے سے منعقد ہونے والی ایک کانفرنس میں پری گارینا نے "The Problem of Interpretation of Iqbal,s Poetry At the end of the 20th Century" کے عنوان سے ایک فکر انگیز مقالہ پڑھا جس میں نہ صرف

مختلف سطحوں پر کلام اقبال کی تشریحی مشکلات کا تجزیہ کیا گیا تھا بلکہ اس روسی اقبال شناس خاتون نے اس یقین کا اظہار بھی کیا کہ اپنی زندگی ہی میں ''کلاسیک'' کا درجہ پانے والے اقبال کو اپنی شاعری کی بدولت عالمی ادب میں بھی یہ مقام ہمیشہ حاصل رہے گا(۱۷)۔

ممتاز تاجیک شاعر، میر شاکر نے ۱۹۵۸ء میں اقبال کی نظموں کا ایک انتخاب تاجیک زبان میں شائع کیا تھا جسے بہت سراہا گیا اور وہ انتخاب کئی بار شائع ہوا۔اس کے علاوہ نکولائی گلیبوف اور عبداللہ غفاروف جیسے اہم قلمکاروں نے اقبال شناسی کی روایت میں اپنا کردار ادا کیا۔وسطی ایشیاء کی ریاستوں میں یہ روایت مضبوط تر ہو رہی ہے۔خاص طور پر اقبال کے فارسی کلام کی مقبولیت روز افزوں ہے۔تاجکستان کے دارالحکومت دوشنبے میں تو اقبال سوسائٹی بھی قائم ہو چکی ہے جس کے زیر اہتمام یوم اقبال کی تقریبات منعقد ہوتی ہیں۔تاجکستان میں اقبال کے فارسی کلام کی مقبولیت کا اندازہ اس بات سے کیا جا سکتا ہے کہ سکولوں میں ہر صبح بچے کلام اقبال سے اپنے دن کا آغاز کرتے ہیں۔تلاوت کے بعد علامہ اقبال کی نظم ''از خواب گراں خیز'' مل کر پڑھی جاتی ہے......اور وسط ایشیاء کے مسلمانوں کی بیداری کے لئے اقبال کے انقلابی افکار کی اہمیت کا اقرار کیا جاتا ہے(۱۸)۔

فصل چہارم

افکارِ اقبال......مصر، ترکی، ایران اور دیگر ممالک میں

ڈاکٹر ظہور گا حمد اظہر نے دنیائے عرب میں اقبال کو متعارف کروانے کا سہرا ڈاکٹر عبدالوہاب عزام کے سر باندھا ہے جو پاکستان میں مصر کے پہلے سفیر بھی مقرر ہوئے اور جنہیں اقبال کا پہلا عرب مترجم ہونے کا فخر بھی حاصل ہے(۱)۔

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی' اقبال کے ۱۹۳۱ء میں دوسری گول میز کانفرنس منعقدہ لندن میں شرکت کے بعد مصر میں مختصر قیام کے دوران عرب دانشوروں کے ساتھ ملاقات کو عرب ممالک میں اقبال شناسی کا نقطۂ آغاز قرار دیتے ہیں (۲)۔ حالانکہ اسے ایک محدود علمی مجلس میں اقبال کا تعارف کہا جا سکتا ہے' اقبال شناسی کا باقاعدہ آغاز کلام اقبال کے ان عربی تراجم اور مقالات سے ہوا جو ڈاکٹر عزام نے مصر کے مشہور ہفت روزہ ''الرسالہ'' میں شائع کروائے اور ۱۹۳۶ء میں ''اللمعات'' کے عنوان سے ایک مجموعہ کلام مرتب کر کے اقبال کی خدمت میں بطور نذرانہ عقیدت پیش کیا (۳)۔

ڈاکٹر اظہر کے مطابق عزام کا یہ مجموعہ نہ صرف فکر اقبال کو عرب قارئین تک پہنچانے کی ایک کامیاب کوشش تھی بلکہ ڈاکٹر طٰہٰ حسین اور عباس محمود العقاد ایسے اہل قلم کو اقبالیات کے موضوع پر قلم اٹھانے کا ذریعہ بھی بنا (۴)۔

خود مولانا ابوالحسن علی ندوی جیسے عالم اور اقبال شناس بھی' جو اقبال پر عربی میں ''روائع اقبال'' (اردو ترجمہ' نقوش اقبال) لکھ چکے ہیں اور جو عرب دنیا میں اقبال شناسی کی روایت کو آگے بڑھانے میں بہت مفید ثابت ہوئی ہے' ڈاکٹر عزام کی ان خدمات کے معترف ہیں جو انہوں نے اقبال شناسی کے حوالے سے انجام دی ہیں:

> ''یہ اقبال کی خوش نصیبی تھی کہ انہیں عزام سا ترجمان ملا' اقبال کی روح ان کی اس محنت و محبت سے یقیناً بہت مسرور ہو رہی ہوگی'' (۵)۔

اقبال کا یہ سچا عاشق جو اسے ''شاعر اسلام''، ''شاعر مشرق''، ''شاعر زندگی''، ''شاعر خودی''، ''شاعر بے خودی''، ''شاعر الہام''، ''شاعر حریت'' اور ''شاعر انسانیت'' کہہ کر مخاطب کرتا ہے (۶)۔ ۱۸۹۴ء میں مصر میں پیدا ہوا جہاں اس کے آبا واجداد لیبیا سے آ کر آباد ہو گئے تھے۔ قاہرہ یونیورسٹی سے سند فضیلت حاصل کی۔ لندن میں فرائض کی بجا آوری کے دوران لندن یونیورسٹی سے فارسی زبان و ادب میں ایم۔ لٹ کی ڈگری حاصل کی۔ قاہرہ میں جامعہ فواد اول میں علوم مشرقیہ کے استاد مقرر ہوئے اور فردوسی کے شاہنامہ پر مقالہ لکھ کر ڈاکٹریٹ حاصل کی۔ مختلف ممالک میں سفیر کی حیثیت سے تعینات رہے۔ شاہ

سعود کی دعوت پر جامعہء ریاض کے بانی وائس چانسلر مقرر ہوئے اور اسی خدمت کے دوران ۱۹۵۹ء میں انتقال فرمایا(۷)۔

اقبال کی حیات‘ فلسفیانہ افکار اور شاعری پر ان کی تصنیف (سیرتہ وشعرہ وفلسفتہ) قاہرہ ۱۹۵۲ء کے علاوہ پیام مشرق‘ ضرب کلیم‘ اسرار خودی و رموز بے خودی اور جاوید نامہ کے منتخب حصوں کے تراجم قابل ذکر ہیں۔

عبدالوہاب عزام کی اقبال اور افکار اقبال کے ساتھ وابستگی ان کے کسی قدر احوال سے عیاں ہے۔ دنیائے عرب میں اہل مصر کو یہ فوقیت حاصل ہے کہ انھوں نے نہ صرف افکار اقبال کو اپنے دل میں جگہ دی بلکہ عرب دنیا کے کونے کونے تک پہنچانے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی اور بلاشبہ اس ضمن میں ڈاکٹر عزام کی کاوشوں کو کبھی فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ ڈاکٹر ہاشمی نے اقبال شناسی کے حوالے سے مصری علماء و مترجمین کی کوششوں کا جائزہ لیتے ہوئے یہ انکشاف بھی کیا ہے کہ کلام اقبال کے تقریباً سارے ہی عربی تراجم مصری مترجمین کی کاوشوں کے مرہون منت ہیں جیسے صادی شعلان نے متفرق کلام کے منظوم ترجمے کئے جو اقبال کے جملہ عربی تراجم میں غالباً سب سے زیادہ خوبصورت اور دلکش ترجمے ہیں(۸)۔

ڈاکٹر ہاشمی نے عام پبلک میں ایک محبوب ہستی کی حیثیت سے اقبال کی شہرت کا ایک بڑا سبب ام کلثوم مرحومہ کے گائے ہوئے نغمہ ’’حدیث الروح‘‘ کو قرار دیا ہے جو ’’شکوہ‘‘ کا منظوم ترجمہ ہے جو صادی شعلان نے اس خوبصورت طریقے سے کیا ہے کہ طبع زاد عربی نظم کا گماں گزرتا ہے(۹)۔

ڈاکٹر حسین مجیب المصری نے ’’جاوید نامہ‘‘ اور ’’ارمغان حجاز‘‘ (فارسی حصہ) کے منظوم تراجم کئے جو قاہرہ سے بالترتیب ۱۹۷۳ء اور ۱۹۷۵ء میں شائع ہوئے جبکہ جامعہء قاہرہ کے استاد ڈاکٹر سمیر عبدالحمید ابراہیم نے ’’ارمغان حجاز‘‘ کا نثری ترجمہ کیا۔

محمد حسین الاعظمی‘ ڈاکٹر نجیب الکیلانی‘ الصادی شعلان کی مطالعہء اقبال پر مبنی کتب کے علاوہ ڈاکٹر طٰہٰ حسین‘ ڈاکٹر الخشاب‘ پروفیسر صالح جودت‘ یوسف الصباعی اور ڈاکٹر محمد عبدالقادر حاتم کے مقالات میں حیات و افکار اقبال کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیا گیا ہے۔

ڈاکٹر طٰہٰ حسین کے ایک مضمون کا عنوان ہے:

’’اقبال (ایک شاعر جس نے زمانے پر اپنا سکہ بٹھا دیا)(۱۰) جس میں اس نے اقبال کا موازنہ عرب شاعر ابوالعلاء المعری (۹۷۳۔۱۰۵۷) کے ساتھ کرتے ہوئے ان کے افکار میں پائی جانے والی مماثلت اور مغائرت کی وضاحت کی ہے۔ دونوں شاعروں نے فلسفہ و شعر میں تطبیق کی کوشش کی۔ دونوں نے تصوف کو اپنایا بھی اور اس کے بعض پہلوؤں پر زبردست تنقید

بھی کی البتہ دونوں نے عرفان ذات پر زور دیا اور ہر ایسے نظریئے کی نفی کی جو ذات کی نفی کا درس دیتا ہو۔ طٰہٰ حسین یہ فیصلہ بھی صادر کرتے ہیں کہ تاریخ اسلام میں ان دونوں شاعروں کا کوئی مثیل نہیں ملتا۔ اور مضمون کے آخری حصے میں وہ عبدالوہاب عزام کی تحسین کرتا ہے کہ جن کی بدولت اسے افکار اقبال کی بلندیوں سے آشنا ہونے کا موقع نصیب ہوا(۱۱)۔

ڈاکٹر عزام ہی کے ایک تربیت یافتہ شاگرد ڈاکٹر یحییٰ الخشاب ہیں جن کا تعلق بھی جامعہء قاہرہ سے رہا ہے۔ وہ بھی اقبال کو ایک ایسے عظیم شاعر، فلسفی اور رہنما کے طور پر تسلیم کرتے ہیں جس نے کسی دنیاوی غرض وغایت کے لئے سیاست میں شمولیت اختیار نہیں کی بلکہ اس کے پیش نظر ایسا برصغیر میں مسلم تشخص کے تحفظ کے لئے ضروری اقدام کے طور پر کیا گیا تھا۔

ڈاکٹر الخشاب کے خیال میں اقبال ایک ایسے معلم، مفکر ہیں جنہوں نے اپنی زندگی کا ایک طویل حصہ اسلام کی تاریخ، سیاست، ثقافت، ادب اور قانون کے مطالعے کے لئے وقف کیا تھا جس کے نتیجے میں انہوں نے اسلامی تعلیمات کی حقیقی روح کو پا لیا تھا اور وہ اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ اسلامی تاریخ میں مسلم معاشرے کے زوال کے اصل ذمہ دار وہ حکمران بادشاہ تھے جن کی ساری تگ و دو صرف اپنے اقتدار اور اس سے متعلقہ مفادات تک محدود تھی اور انہوں نے اپنے مفلوک الحال عوام کی زندگیوں کو بہتر بنانے کے لئے کوئی اقدام نہیں کیا(۱۲)۔

ممالک اسلامیہ میں یوم اقبال کے سلسلہ میں منعقدہ مختلف تقاریب میں انڈونیشیا کے محمد ناتصر، ڈاکٹر بہادر جوہان، مصر کے ڈاکٹر عبدالقادر حاتم، یوسف الصبائی، پروفیسر صالح جودت اور تیونس کے پروفیسر آئی ایس فہد اور ڈاکٹر احمد خالد کے خیالات شائع ہو چکے ہیں(۱۳)۔

بعض عرب ممالک میں اقبال شناسی کے حوالے سے انفرادی سطح پر کئے جانے والے کام کی مثالیں تو ملتی ہیں لیکن وہ مصر کی طرح کسی مستحکم علمی روایت کا حصہ نہیں بن سکی ہیں۔ ڈاکٹر ہاشمی سعودی عرب کی مثال دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ وہاں کے بعض حلقوں میں قدامت پرست علماء کے زیر اثر انگریزی خطبات میں پیش کئے جانے والے خیالات کے بارے میں تحفظات کا اظہار کیا جاتا ہے(۱۴)۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے اسی بات کو زیادہ کھل کر بیان کیا ہے اور ریاض میں منعقد ہونے والی ایک کانفرنس کا حوالہ دیا ہے جس میں خطبات اقبال پر سخت تنقید کی گئی اور اسے ''کفریات'' کا مجموعہ قرار دیا گیا تھا(۱۵)۔

ظاہر ہے کہ اقبال ایسے مفکر اور مدبر کے خیالات آزاد علمی ماحول ہی میں عام ہو سکتے ہیں اور ایسا آزاد علمی ماحول ایک مستحکم جمہوری معاشرے ہی میں ممکن ہے۔

ترکی:

جدید ترکی اور ترکوں سے اقبال کی وابستگی ان کے کلام میں بار بار ظاہر ہوئی ہے جس کے اسباب کو تاریخی طور پر کئی طرح سے بیان کیا جاسکتا ہے لیکن بنیادی طور پر یہ اقبال کی حریت پسندی ہے جو انہیں ترکوں کی طرف مائل کرنے کا سبب بنتی ہے۔ڈاکٹر انوار احمد نے بھی اس کی نشاندہی کی ہے:۔

> ''اقبال کو سدا کے آزاد ترکوں سے ایسی محبت رہی جو عقیدت سے مماثل ہے۔ چنانچہ جہاں کہیں اقبال کے کلام میں ترک کا ذکر ہوتا ہے اس کے ساتھ ''حر''، ''محتشم''، ''رعنا'' اور ''سخت کوش'' کی صفات بھی استعمال ہوئی ہیں''(۱۶)۔

''خطبات'' میں ترک رہنماؤں، ضیاء گوک آلپ، محمد عاکف اور اتاترک کے حوالے ملتے ہیں۔ خاص طور پر خطبہ اجتہاد (Principle of Movement in the Structure of Islam) میں اقبال نے ترکی میں انقلاب کے بعد اتاترک کے انقلابی اقدامات اور عالم اسلام پر اس کے اثرات پر تفصیل سے اظہار خیال کیا ہے مگر ذیل میں صرف ایک مثال پر اکتفا کرنا مناسب ہوگا:۔

> ''دراصل یہ صرف ترک ہیں جو امم اسلامیہ میں قدامت پرستی کے خواب سے بیدار ہو کر شعور ذات کی نعمت حاصل کر چکے ہیں۔ یہ صرف ترک ہیں جنہوں نے ذہنی آزادی کا حق طلب کیا ہے اور جو ایک خیالی دنیا سے نکل کر اب عالم حقیقت میں آگئے ہیں''(۱۷)۔

تیسری علامہ اقبال بین الاقوامی کانگریس منعقدہ لاہور (۹ نومبر تا ۱۱ نومبر ۱۹۹۸ء) میں ڈاکٹر خلیل طوق اُر نے ''محمد اقبال اور ترک نوجوان'' کے عنوان سے پڑھے گئے اپنے پیپر میں یہ سوال بھی اٹھایا تھا کہ جتنی محبت اور عقیدت اقبال کو ترکوں سے تھی کیا اتنی ہی محبت ترکوں نے بھی اقبال کے ساتھ کی ہے (۱۸)۔ یقیناً اس کا جواب ''ہاں'' میں ہوگا اور اس کا ثبوت ترکی میں اقبال شناسی کی وہ مستحکم روایت ہے جس میں ترکی کے قومی شاعر محمد عاکف (Mehmet Akif) کے علاوہ ڈاکٹر علی نہاد تارلان، ڈاکٹر عبدالقادر قرہ خاں، یوسف صالح، حسین پرویز حاتمی، علی گنجیلی، ڈاکٹر احمد اسرار، صوفی حوری، پروفیسر ترکمن اور کئی دوسرے لکھنے والے شامل ہیں۔

محمد عاکف (۱۸۷۳ء۔۱۹۳۶ء) اقبال کے ہم عصر، ہم خیال اور مداح ہیں۔ وہ جدید ترکی کے عظیم المرتبت شاعر اور ترکی کے ملی ترانے کے خالق بھی ہیں۔ انہوں نے سات کتابوں پر مشتمل اپنا مجموعہ ''صفحات'' اقبال کی نذر کیا تھا۔

ان دونوں عظیم شعراء کے درمیان خط و کتابت بھی جاری رہی۔ عاکف کی اقبال کے ساتھ عقیدت اس حد تک بڑھی ہوئی تھی کہ وہ ان کو ''عصر حاضر کا رومی'' کہتے تھے اور چاہتے تھے کہ جس طرح وہ اقبال کو جانتے، سمجھتے اور چاہتے ہیں، ان کے

احباب بھی اقبال سے ویسی ہی آشنائی پیدا کریں۔ انہیں جہاں موقع ملتا وہ اقبال کی کوئی نظم یا شعر پڑھ کر اس پر گفتگو کرتے تھے(۱۹)۔

بعض روایات کے مطابق ڈاکٹر عبدالوہاب عزام بھی محمد عاکف ہی کی بدولت اقبال سے آشنا ہوئے (۲۰)۔ یہ عاکف کی اقبال دوستی ہی کے اثرات تھے کہ ڈاکٹر علی نہاد تارلان (Dr. Ali Nihat Tarlan) جیسی شخصیت اس روایت علمی کو میسر آئی جس نے اقبال کے فارسی کلام کے تراجم کے ذریعہ سے اقبال کے نام اور کام کو پورے ترکی میں روشناس کرایا۔ ان کے تراجم کی فہرست میں، پیام مشرق (۱۹۵۶ء استنبول)، گلشن راز جدید (۱۹۵۹ء)، اسرار و رموز (۱۹۶۴ء)، ارمغان حجاز (۱۹۶۸ء)، ضرب کلیم ۱۹۶۸ء میں ڈاکٹر عرفانی کے فارسی ترجمہ سے کیا)، انتخاب زبور عجم (۱۹۶۴ء)، مسافر، اے اقوام شرق اور بندگی نامہ کا ترجمہ (۱۹۷۶ء) شامل ہیں۔

ڈاکٹر تارلان جیسا ممتاز اقبال شناس، پاس کے ملی شاعر اقبال کو ترکی کے منور جوار میں روشناس کرانے کو اپنی زندگی کے شمار کئے جانے والے مظاہر میں سے ایک قرار دیتا ہے اور انہی خدمات کی بدولت حکومت پاکستان، ۱۹۶۰ء میں ڈاکٹر تارلان کو ''نشان پاکستان'' سے سرفراز کرتی ہے(۲۱)۔

ڈاکٹر تارلان کا کہنا ہے کہ اقبال نہ صرف برصغیر کے مسلمانوں کی غلامی پر مضطرب نظر آتا ہے بلکہ وہ اس ملت ترک کے لئے بھی نوحہ خواں ہے جس نے مرکزی یورپ سے لے کر ایشیاء اور افریقہ تک اسلام کے ہزاروں بلند اور مقدس پرچم لہرائے لیکن جو اس صدی کے آغاز میں ہزیمت کا شکار ہوئی (۲۲)۔

ڈاکٹر علی نہاد تارلان کے بعد جس شخصیت کا نام لیا جاسکتا ہے وہ پروفیسر عبدالقادر قرہ خان ہیں جنہوں نے ''ڈاکٹر محمد اقبال اور ان کی تصانیف سے انتخابات'' کے عنوان سے کتاب لکھی جو استنبول سے ۱۹۷۴ء میں شائع ہوئی۔

ڈاکٹر قرہ خاں نے کتاب کے سرآغاز میں لکھا ہے کہ محمد اقبال پوری دنیا کے ان مسلمانوں اور انسانوں کی خدمت کر چکے ہیں جو حریت، خودمختاری، انسانیت اور بلند خیالی کے پیاسے تھے۔ انہوں نے اپنے اشعار سے بے کسوں، مظلوموں اور غلامی سے کچلے جانے والوں کے لئے بے کنار امید، اور عشق الٰہی کی ندی سے شراب الفت مہیا کی (۲۳)۔

معروف جرمن مستشرق اور اقبال شناس، ڈاکٹر این میری شمل ۱۹۵۴ء سے ۱۹۵۹ء تک انقرہ یونیورسٹی کے شعبہء الٰہیات سے وابستہ رہیں۔ اسی دوران میں انہوں نے ۱۹۵۹ء میں ''جاوید نامہ'' کا ترکی زبان میں شرح کے ساتھ نثری ترجمہ کیا جو ترکی میں مطالعہ اقبال کے سلسلے کا ایک اہم واقعہ ہے۔ ڈاکٹر شمل نے اس پر ایک عالمانہ مقدمہ بھی تحریر کیا جس میں اقبال

کے فکری ارتقاء کا جائزہ لیتے ہوئے مشرق و مغرب کے بعض مفکرین کے اثرات کی نشاندہی بھی کی۔ اقبال اور محمد عاکف کی شاعری میں پائی جانے والی بعض مماثلتوں کا ذکر بھی کیا ہے اور اقبال نے مسائل خودی کو جس اثباتی انداز میں بیان کیا اس کا بھی بڑی دقت نظری سے جائزہ لیا ہے۔ اس مقدمے کا اہم حصہ وہ ہے جس میں ڈاکٹر شمل نے جدید ترکی کے بارے میں اقبال کے خیالات کو غلط فہمی پر مبنی قرار دیتے ہوئے یہ وضاحت پیش کی ہے کہ چونکہ اقبال ترکی کو نزدیک سے نہ دیکھ سکے، اس لیے وہ اتاترک کے انقلاب کو نہ سمجھ سکے۔ یہ انقلابات پسماندہ تعصب پسند گروہوں کے خلاف تھے اور یہ مغرب کی اندھا دھند تقلید کا نتیجہ نہیں تھے۔ (۲۴)

خطبات اقبال (Reconstruction of Religious Thought in Islam) کا ایک ترجمہ، عمر رضا دوغرول نے (۱۶۹۳ء) اور صوفی حوری نے (۱۹۶۴ء) میں کیا۔ مولانا ابوالحسن ندوی کی عربی تصنیف ''روائع اقبال'' کا بھی ترکی زبان میں ترجمہ ہو چکا ہے۔

ایران:

اردو کے علاوہ اقبال کی شاعری کی زبان فارسی ہے جبکہ مولانا روم ان کے مرشد ہیں جن کی مثنوی آخر حیات تک ان کے زیر مطالعہ رہی اور ان کے فکری ارتقاء میں ایک اہم ماخذ کی حیثیت بھی رکھتی ہے۔ اقبال کے ڈاکٹریٹ کا موضوع: ''Development of Metaphysics in Persia'' بھی اقبال کی اہل فارس سے دلچسپی کا ثبوت ہے جس کے چھ ابواب میں انہوں نے فلسفہ عجم کے ارتقاء کا تحقیقی مطالعہ پیش کیا ہے جسے خود اقبال نے جدید فلسفیانہ اصطلاحات میں ایرانی تفکر کے منطقی تسلسل کی جستجو سے تعبیر کیا ہے۔ (۲۵)

اقبال کی شاعری میں ایرانی شعراء و صوفیاء کے کثرت سے حوالے آئے ہیں جن میں رومی، سعدی، غزالی، فردوسی، سینا، خیام، فارابی، رازی، طوسی، نظامی، عطار، سنائی، خاقانی اور دیگر شخصیات شامل ہیں۔ اسی طرح ایرانی اہل قلم نے بھی، جن میں محیط طباطبائی، ڈاکٹر غلام حسین یوسفی، ڈاکٹر مجتبیٰ مینوی، آقائے سعید نفیسی، احمد علی رجائی، ضیاء الدین سخاوی، عبدالحسین زری کوکب، غلام رضا سعیدی، حسین خطیبی، ڈاکٹر علی شریعتی، قائدین انقلاب ایران بالخصوص آیت اللہ العظمیٰ خامنہ ای اور سینکڑوں دوسرے عظمت اقبال کو خراج تحسین پیش کرنے والوں میں شامل ہیں جس کو دیکھتے ہوئے ہم ایران میں اقبال شناسی کی روایت کو بے مثال قرار دے سکتے ہیں گو کہ دوسرے ممالک اسلامی کے مقابلے میں ایران میں اس کا آغاز تاخیر سے ہوتا ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ ایران سے پہلے، اقبال افغانستان میں ایک ادبی مجلّہ ''کابل'' کے ذریعے سے متعارف ہوتے ہیں۔ اس کی ایک

وجہ اقبال کا دورۂ افغانستان (اکتوبر، نومبر۱۹۳۳ء) بھی ہوسکتا ہے جس کے دوران میں اقبال نے افغانستان کے شعراء اور دانشوروں سے ملاقاتیں بھی کیں۔ چنانچہ افغانستان ہی کے ایک شاعر سرور خاں گویا، جو بعد میں مشیر تعلیم، افغانستان بھی رہے، اقبال سے بہت متاثر ہوئے۔ وہ خود بھی اس امر کا اعتراف کرتے ہیں:

''یہ امر میری زندگانی کے فخر و مباہات میں سے ہے کہ وہ (اقبال) جتنے دنوں کابل، غزنہ اور قندھار میں ٹھہرا ہے، اس کی صحبت اور ہمراہی کا شرف میرے نصیب میں رہا۔ یہ دوستی اور دل رسی کا رشتہ اس کے آخری دن تک قائم رہا۔ چنانچہ اس کے گراں قدر مکتوبات جو میرے پاس محفوظ ہیں، اس تعلق باہمی کا روشن ثبوت ہیں''(۲۶)۔

مجلّہ ''کابل'' میں ۱۹۳۱ء سے اقبال کا کلام چھپتا رہا، شاید اسی لیے ایک مدت تک اقبال کو افغانستان ہی کا شاعر سمجھا جاتا رہا۔ اقبال کی وفات (۱۹۳۸ء) پر تہران کے ایک ہفت روزہ رسالے نے ان کا صرف ایک قطعہ رسالہ ''کابل'' کے حوالے سے شائع کیا۔ سید محیط طباطبائی بھی جو سرور خاں گویا کی وساطت سے ہی اقبال سے متعارف ہوئے لکھتے ہیں:

''مقام حیرت ہے کہ اہل ایران، پاکستان کے اس فارسی گو شاعر سے یورپ میں مستشرقین کے ہاں اس کی شاعری اور افکار کی اشاعت کے بہت بعد آشنا ہوئے۔ اقبال کی شہرہ آفاق تصنیف ''اسرار خودی'' کا انگلستان میں انگریزی ترجمہ اس کے فارسی متن کے ایران میں شائع ہونے سے پہلے قارئین کے ہاتھوں تک پہنچ گیا تھا اور انگریزی کی اس عارفانہ تصنیف تک رسائی، شاعر کے ''ہم سخن'' اور ''ہم زبان'' ایرانیوں سے پہلے ہوئی''(۲۷)۔

سید طباطبائی کو اس بات کا بھی قلق ہے کہ اس وقت اہل ایران کی اقبال سے ناواقفیت کا یہ حال تھا کہ فردوسی طوسی کے ہزار سالہ جشن ولادت کے منتظمین کو اس بات کا خیال تک نہ آیا کہ برصغیر ہندو پاک میں ایک ایسی عظیم شخصیت بھی موجود ہے جو ایسے جشن میں شرکت کے لیے تمام مشرقی شخصیات میں سب سے زیادہ استحقاق رکھتی ہے (۲۸)۔ یاد رہے کہ اس جشن فردوسی میں برصغیر کی نمائندگی کے لیے ٹیگور کا انتخاب کیا گیا تھا۔ ۱۹۴۵ء میں سید محیط طباطبائی نے اپنے ادبی مجلّہ ''محیط'' کا اقبال نمبر شائع کیا۔

مارچ ۱۹۸۶ء میں تہران یونیورسٹی میں علامہ اقبال بین الاقوامی کانگریس سے خطاب کرتے ہوئے، رہبرِ انقلاب اور اس وقت صدر اسلامی جمہوریہ ایران کے عہدۂ جلیلہ پر فائز، آیت اللہ سید علی خامنہ ای نے اقبال کو مشرق کا بلند ستارہ قرار دیتے ہوئے شاندار الفاظ میں ہدیہ عقیدت پیش کیا اور ساتھ ہی اس امر پر افسوس کا اظہار بھی کیا کہ:۔

''ہمارے عوام جو دنیا میں اقبال کے پہلے مخاطب تھے، افسوس کہ وہ دیر کے بعد اس سے آگاہ ہوئے۔

ہمارے ملک کی خاص صورت حال، خصوصاً اقبال کی زندگی کے آخری ایام میں ان کے محبوب ملک ایران میں منحوس استعماری سیاست کا غلبہ اس امر کا باعث بنا کہ وہ کبھی ایران نہ آئے......سالہا سال تک ان کی کتابیں ایران میں شائع نہ ہوئیں۔ اقبال کا کوئی شعر اور کوئی تصنیف مجالس و محافل میں عوام کے سامنے نہ لائی گئی'' (۲۹)۔

ایران میں اقبال شناسی کی روایت میں تاخیر کے اسباب خواہ کچھ بھی کیوں نہ رہے ہوں، حقیقی معنوں میں قیام پاکستان کے بعد اس روایت میں برگ و بار پھوٹے اور اس تاخیر کا مداوا اہل ایران نے کچھ اس انداز میں کیا ہے کہ اقبال اب ان کے لیے قومی شاعر کی حیثیت اختیار کر گیا ہے اور پاکستان کی طرح ایران میں بھی ہر سال یوم اقبال خاص اہتمام سے منایا جاتا ہے۔

اقبال کی مقبولیت روز افزوں ہے۔ ان کی شاعری اور فلسفیانہ افکار پر بہت کچھ لکھا جا رہا ہے اور یہ سلسلہ جاری ہے۔ تہران میں پی ایچ۔ ڈی کی سطح کے تحقیقی مقالات لکھے جا چکے ہیں۔ نامور شعراء صادق سرمد' ڈاکٹر رضا زادہ شفق' احمد گلچیں معانی' علی اصغر حکمت' قاسم رسا اقبال کو منظوم خراج تحسین پیش کر چکے ہیں۔

برصغیر میں استعماری قوتوں کی پالیسیوں کے نتیجے میں فارسی کی علمی حیثیت پر زبردست زد پڑی تھی۔ اقبال نے فارسی کو اپنے شاعرانہ اظہار کا اس وقت ذریعہ بنایا جب بقول ڈاکٹر صدیق شبلی' فارسی کے اقتدار کا چراغ گُل ہو چکا تھا اور اقبال کی عظیم فارسی شاعری کے ہاتھوں برصغیر میں فارسی زبان کی عمر کچھ اور طویل ہوگئی (۳۰)۔

فارسی شاعری کے اسالیب کی روایت میں سبک خراسانی' سبک عراقی اور سبک ہندی رائج تھے لیکن اقبال نے ان میں سے کسی سکول کی کورانہ تقلید سے گریز کیا اور اپنی فارسی شاعری کے لئے ایک دلکش اور نیا پیراہن تیار کیا۔ اہل ایران نے اقبال کے اس نئے شعری اسلوب کو ''سبک اقبال'' کا نام دیا۔ اقبال نے اس تخلیقی ایجاد کے ذریعے فارسی شعر کو نئی عظمتوں سے روشناس کیا۔

ڈاکٹر غلام حسین یوسفی نے اہل ایران کے دلوں میں اقبال کے لئے پائے جانے والے احترام کے جذبات کا تجزیہ کرتے ہوئے خاص طور پر اس کی دو وجوہ کا ذکر کیا ہے جن میں ایک تو یہ ہے کہ اقبال نے فارسی زبان کے ساتھ اپنی وابستگی کے ذریعے برصغیر میں اس زبان کو ایک نئی وسعت اور رونق بخشی اور دوسرے یہ کہ اقبال نے جب بھی فکر و عمل کی اصلاح کی خاطر کوئی نئی اور مؤثر بات کہی تو ان کی توجہ کسی مخصوص سرزمین تک محدود نہ رہی بلکہ انہوں نے عام طور پر مسلمانانِ عالم کو خطاب کیا یا عالم انسانی کو (۳۱)۔

ایران کے انقلابی مفکر اور اقبال کے شیدائی' ڈاکٹر علی شریعتی تہران کے جس مرکز علمی ''حسینیہ ارشاد'' میں اپنے خطبات کے ذریعے نوجوانوں کو انقلاب کے لئے تیار کررہے تھے' اس کی چھتوں پر بھی اقبال کے فارسی اشعار لکھے ہوئے ہیں۔ ایران میں شاہ کے خلاف انقلابی جدوجہد کے دوران بھی مختلف اجتماعات میں آیت اللہ خمینی کی تصویر کے ساتھ ساتھ جمال الدین افغانی (جسے ایران میں اسدآبادی بھی کہا جاتا ہے) اور اقبال کی تصاویر بھی آویزاں نظر آئیں۔

نوجوان نسل پر افکار اقبال کے اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے ڈاکٹر وحید عشرت نے لکھا ہے کہ: ''اقبال پوری فارسی شاعری میں انقلاب کا نغمہ گر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ملوکیت کے خلاف جنگ میں ایران کے انقلابیوں کی قیادت حافظ وسعدی و نظیری نے نہیں کی بلکہ اقبال کے سرمدی نغماتِ انقلاب نے کی ہے'' (۳۲)۔

فلسفہء اقبال کے تحرک اور انقلاب آفرینی کا اس سے بڑا ثبوت اور کیا ہوسکتا ہے کہ انہوں نے اپنی زندگی میں برطانوی امپریلزم کے عہد میں ایک آزاد اسلامی مملکت کا لائحہ عمل مرتب کرکے ایک منجمد اور مضمحل قوم کو جدوجہد کا راستہ دکھایا۔ ان کی وفات کے بعد بھی' ان کے زندہ افکار کے ذریعے سے ایک قوم کو وہ رہنمائی نصیب ہوئی کہ جس کے نتیجے میں ڈھائی ہزار سالہ پہلوی شہنشاہیت کی غلامی کا خاتمہ ہوگیا۔ یہ اہل ایران کی اقبال کے ساتھ سچی وابستگی کا نتیجہ تھا کہ ان کو ڈاکٹر علی شریعتی جیسا مفکر اور مفسرِ اقبال نصیب ہوا جس نے نغماتِ اقبال کو ایک پُرسوز اور پُرجوش لحن کے ساتھ اپنی قوم کے سینوں کی دھڑکنوں میں بسادیا۔ بلاشبہ ڈاکٹر علی شریعتی اقبال شناسی کی روایت کا ایک روشن باب ہیں۔

علی شریعتی ۲۳ نومبر ۱۹۳۳ء میں صوبہ خراسان میں دشتِ کویر کے کنارے آباد ایک گاؤں مزنیان کے ایک دینی گھرانے میں پیدا ہوئے۔ ان کے دادا اپنے کمالاتِ علمی کی بدولت تہران' مشہد' اصفہان اور نجف کی ایک معروف علمی شخصیت تھے۔ والد محمد تقی بلند پایہ عالم اور مفسرِ قرآن تھے۔ شریعتی نے ابتدائی تعلیم اپنے والد سے ہی حاصل کی۔ شاید اسی لئے مختار مسعود نے لکھا ہے کہ ''استاد محمد تقی شریعتی کے ساتھ علی شریعتی کے کئی رشتے تھے۔ فرزندی' شاگردی' مریدی' عاشقی'' (۳۳)۔ فرزندی اور شاگردی کے بعد دوسرے رشتوں کی معنویت اس وقت سمجھ میں آتی ہے جب ۱۹۵۶ء میں شاہ کے خلاف مزاحمتی تحریک میں شمولیت کی بناء پر باپ بیٹا دونوں تہران کی ایک بدنام زمانہ جیل میں ساواک کے تشدد کا نشانہ بنتے ہیں۔

مشہد کے ٹیچرز ٹریننگ کالج سے دوسالہ کورس کی تکمیل کے بعد مشہد کے اطراف میں واقع احمد آباد کے گاؤں میں معلم مقرر ہوئے اور تصنیف وتالیف کی طرف بھی توجہ کی۔ شریعتی نے پہلی کتاب اپنے ہیرو' حضرت ابوذر غفاری پر قلمبند کی جس میں وہ حضرت ابوذر کو ''اولین خداپرست سوشلسٹ'' کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

مزید تعلیم کے لئے وہ مشہد یونیورسٹی میں داخل ہوگئے اور ۱۹۵۶ء میں ادبیات میں ڈپلومہ حاصل کیا۔ اسی دوران ان کے دل میں اپنی ایک ہم درس' ڈاکٹر پوران شریعت رضوی کے لئے محبت کے جذبات پیدا ہو گئے اور بالآخر دونوں رشتہء ازدواج میں منسلک ہوگئے۔

اسی زمانے میں انہوں نے آیت اللہ طالقانی' ڈاکٹر سحابی اور مہدی بازرگان کی فوجی تحریک میں شمولیت اختیار کی اور گرفتار بھی ہوئے۔

مشہد یونیورسٹی کے سینٹ نے ان کو بیرون ملک اعلیٰ تعلیم کے لئے وظیفہ کی منظوری دی اور شاہ کی حکومت نے نہ چاہتے ہوئے بھی مجبوراً ان کو فرانس جانے کی اجازت دے دی جہاں انہوں نے جامعہ شناسی (سوشیالوجی) کے شعبہ میں داخلہ لے لیا۔

وہ فرانس میں قائم ''سازمان انقلابی جوانان ملی'' کی انقلابی سرگرمیوں میں شریک ہونے لگے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب الجزائر کے نہتے عوام' فرانسیسی استعماریت کے خلاف آزادی کی جنگ لڑ رہے تھے۔ شریعتی اپنی حریت پسندی کے سبب براہ راست آزادی کی اس جنگ میں شامل ہوگئے اور اس طرح ان کو فرانز فینن' حواری بومدین اور بن بیلا جیسے انقلابیوں سے آشنا ہونے اور ان کے قریب رہنے کا موقع مل گیا۔ وہ فینن سے زیادہ متاثر ہوئے اور جلد ہی اس کے دوست بھی بن گئے۔ انہوں نے فینن کی معروف تصنیف "Le demnes de la lerre" (فرانس ۱۹۶۱ء) کو جسے انقلابیوں کی انجیل قرار دیا جاتا ہے' اور جس کا دیباچہ وجودی فلسفی ژاں پال سارتر نے تحریر کیا تھا' فارسی میں ''دوزخیانِ زمین'' کے عنوان سے فارسی میں ترجمہ کیا(۳۴)۔

یہ زمانہ شریعتی کے فکری ارتقاء کے حوالے سے خاص اہمیت کا حامل ہے۔ ان کو ساربون یونیورسٹی میں عمرانیات کے شہرت یافتہ اساتذہ لوئی ماسینون اور گورویچ سے استفادہ کا موقع ملا۔ ژاں پال سارتر' شوارنز اور جان کوکتو جیسے دانشوروں کی صحبتوں سے مستفید ہونے کے مواقع ملے۔ ساتھ ہی ساتھ افریقی انقلابی عمر اوزغان (صاحب افضل الجہاد) کے افکار و نظریات سے روشناس ہونا نصیب ہوا۔

۱۹۶۴ء میں عمرانیات اور تاریخ مذاہب میں ڈاکٹریٹ کی دو ڈگریاں حاصل کر کے وطن واپس پہنچے اور فوراً بعد ہی زنداں میں دھکیل دیئے گئے کہ وہ فرانس میں قیام کے دوران شاہ مخالف سرگرمیوں میں ملوث رہے تھے۔ فرانس کے علمی و ادبی حلقوں کے شدید احتجاج پر آخر آپ کو رہا کرنا پڑا جس کے بعد کچھ عرصہ مشہد کے مضافات میں واقعہ ایک مقام ''فردوس'' میں

معلم کی حیثیت سے فرائض ادا کئے لیکن جلد ہی مشہد یونیورسٹی میں ان کا تقرر ہو گیا۔ ۱۹۷۰ء سے انہوں نے حسینیہ ارشاد میں بھی اپنے خطبات کا آغاز کیا۔ یہی وہ دور تھا جب انہوں نے عظیم اجتماعات کے سامنے بالخصوص تاریخ، اسلام، فلسفہء مذہب اور مغرب زدگی جیسے موضوعات پر فکر انگیز لیکچرز دیئے جس سے ان کی مقبولیت میں اس قدر اضافہ ہوا کہ جسے شاہ کے اقتدار کے لئے خطرہ تصور کیا گیا۔ شاہ کی خفیہ پولیس ''ساواک'' حرکت میں آئی، حسینیہ ارشاد میں تالے ڈال دیئے گئے اور شریعتی ایک بار پھر اٹھارہ ماہ کے لئے قید کر دیئے گئے۔ الجزائر کے صدر حواری بومدین نے ان کی جیل سے رہائی کے لئے ذاتی طور پر کوششیں کیں۔ ان کو جیل سے نکال کے گھر میں نظر بند کر دیا گیا لیکن وہ کسی نہ کسی طرح ۱۹۷۷ء میں لندن منتقل ہو گئے جہاں ساواک کے ایجنٹوں نے ان کا تعاقب جاری رکھا۔ ۱۹ جون ۱۹۷۷ء کو پراسرار حالات میں شریعتی شہید کر دیئے گئے۔ ایران میں ان کی تدفین کی اجازت نہ ملنے کی وجہ سے ان کو دمشق کے قبرستان، زینبیہ میں سپردِ خاک کر دیا گیا۔ (۳۵)

ان کی بیشتر تصانیف جیسے:۔

اسلام شناسی، تاریخ مذاہب، مغربی ثقافت کی پہچان، اسلام کی طرف واپسی، قرآن کی طرف واپسی، فاطمہ فاطمہ ہے، انسان، اسلام اور مغربی مکاتیب فکر، چہار زندان انسان وغیرہ ان کے وہ خطبات ہیں جو انہوں نے حسینیہ ارشاد اور دوسری جامعات کے اجتماعات میں ارشاد فرمائے۔

فکر اقبال کے موضوع پر ان کی دو تحریریں:

۱۔ ما و اقبال ۲۔ علامہ اقبال (مصلح قرن آخر)

دراصل حسینیہ ارشاد میں دیئے گئے لیکچرز پر مبنی ہیں جو تہران سے شائع ہوئیں۔ یہ دونوں کتابیں بھی اردو میں ترجمہ ہو چکی ہیں۔ (۳۶)

اقبال اور شریعتی کے حالات میں کئی باتیں قدر مشترک کی حیثیت رکھتی ہیں۔ دونوں نے جن معاشروں میں آنکھ کھولی وہ اپنی اساس سے محروم ہو چکے تھے۔ ایک برطانوی امپریلزم کے استحصال کا شکار تھا تو دوسرا پہلوی شہنشاہیت کے استبداد میں جکڑا ہوا تھا۔ دونوں مفکرین کو حالات کی ستمگری کا شدید احساس تھا۔ دونوں نے مغرب کی درسگاہوں میں اعلیٰ تعلیم حاصل کی۔ اقبال نے انگلستان اور میونخ (جرمنی) کی یونیورسٹیوں سے قانون اور فلسفہ میں ڈگریاں حاصل کیں جبکہ شریعتی ساربون (فرانس) سے سوشیالوجی اور تاریخ مذاہب میں ڈاکٹریٹ کر کے آئے۔ دونوں نے جبر کا ساتھ دینے کی بجائے اپنے وطن کے مجبور اور مقہور عوام کے حقوق اور آزادی کے لئے جدوجہد کی۔

ڈاکٹر شریعتی نے اپنے فکری سفر میں جن شخصیات سے گہرا اثر قبول کیا، ان میں علامہ اقبال سرفہرست ہیں جس کی تصدیق شریعتی کی تحریروں کے مطالعے سے بار بار ہوتی ہے۔

شریعتی کے نزدیک اقبال ایک ایسے مفکر ہیں جو آج کے فکری انتشار، روحانی افلاس اور جدید تمدن کے انحطاطات اور انحرافات کے بارے میں میرے تمام سوالوں کا جواب دے سکتے ہیں۔ ان کے ایک طویل بیان کا مفہوم اس طرح سے ہے کہ اقبال ایک ایسے انسان ہیں جو نہ تو مغرب کی طرح سائنس کو انسانی ارتقاء اور اس کے دکھوں کے مداوا کے لئے کافی سمجھتے ہیں اور نہ ہی کسی ایسے فلسفی کی طرح ہیں کہ جو محض اقتصادی ضروریات کے حصول کو انسان کی تمام ضروریات کا حصول بتاتے ہوں اور نہ ہی اپنے ہم وطنوں یعنی ہندوستان کے بڑے مفکروں اور بدھ مذہب والوں کی طرح ہیں کہ باطن کے صفا اور نروان کو انسان کے مشن کا انجام سمجھتے ہوں اور ساتھ ہی یہ خیال کرتے ہوں کہ معاشرے میں موجود بھوک، غلامی، کمزوری اور استحصال سے قطع نظر کر کے روحانی اور اخلاقی بلندی حاصل کی جا سکتی ہے بلکہ وہ اسلامی فکر کا ایسا تصور پیش کرتے ہیں جو ایک طرف دنیا اور انسان کی مادی ضروریات کی طرف پوری توجہ دیتا ہے اور پھر انسانوں کو ایسا قلب عطا کرتا ہے جو زندگی کے حسن کو آہ سحر گاہی اور فکر و تدبر میں تلاش کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ ایسے انسان ہیں جو ہمارے زمانے میں ٹیکنالوجی کی ترقی اور انسانی شعور کی بلندی کو احترام کی نگاہ سے دیکھتے ہیں (۳۷)۔

ڈاکٹر شریعتی، سید جمال الدین اور اقبال کے حوالے سے جس بات پر زور دیتے ہیں وہ ''اپنی اصل کی طرف مراجعت'' کی تحریک ہے جسے ان دونوں عبقری مفکرین نے پوری امت میں جاری کیا لیکن اس مراجعت کے معنی مقامی اور بدوی خرافات کی طرف ایسی واپسی نہیں ہے جو ''پتھر کے عہد کے انسان'' کی یاد دلاتی ہو بلکہ اپنی اصل کی طرف مراجعت کے معنی ہیں، اپنی شرف و منزلت کی حامل انسانی خصوصیات کی طرف واپسی اور ان فکری اور تمدنی اقدار کا احیاء ہے جو ہم کو آگہی عطا کرنے کے ساتھ ساتھ ترقی کی راہ پر گامزن کرتی ہوں (۳۸)۔

ڈاکٹر علی شریعتی نے افکار اقبال کی تشریح و تفسیر کرتے ہوئے اپنے عہد کی پیچیدگیوں پر اپنی توجہ کو مرکوز رکھا ہے اور عالم اسلام کی تاریخ کے تناظر میں بعض شخصیات کی فکر اور کارناموں کا تجزیہ اپنے اسلوب میں کیا ہے جس سے اختلاف بھی کیا جا سکتا ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ ایران میں نصف صدی سے زائد عرصہ پر پھیلی ہوئی اقبال شناسی کی روایت کو شریعتی نے ایک نئی جہت ضرور عطا کی ہے جیسا کہ کبیر احمد جائسی نے خیال ظاہر کیا ہے:۔

> ''اقبال کی شاعری پر انقلاب سے پہلے متعدد ایرانی ناقدوں اور عالموں نے اظہار خیال کیا تھا مگر اقبال شناسی کا جو دور علی شریعتی کی تقریروں کے بعد سے شروع ہوتا ہے وہ پہلے دور سے مختلف ہے'' (۳۹)۔

ایران میں اقبال شناسی کے اس مختصر جائزے کو ہم ڈاکٹر جمیل جالبی کے اس تجزیے پر ختم کرتے ہیں جو یقیناً چشم کشا بھی ہے اور فکر انگیز بھی:۔

''ایران میں انقلاب کے بعد جتنا کام اقبال پر ہوا ہے اتنا کام پاکستان کو چھوڑ کر کسی اور مسلم ملک میں نہیں ہوا۔ ایران کے علی شریعتی اور حسین نصر نے بھی فکر اقبال سے اپنی فکر و بصیرت کا چراغ روشن کیا ہے۔ جن موضوعات اور سوالات کو اقبال نے آج سے پچاس ساٹھ سال پہلے اٹھایا تھا وہ آج مسلم اُمہ کے لئے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں''(۴۰)۔

دیگر ممالک:

بنگلہ ادب کے مطالعہ سے اس پر عربی، فارسی اور اردو کے اثرات کی جھلک واضح طور پر محسوس کی جاسکتی ہے۔ بنگلہ میں دوسری زبانوں کے شعر و ادب کے تراجم اور تنقیدات ملتی ہیں۔ مسلم بنگال میں حالی کی مسدس اور اقبال کی شعری و نثری کاوشوں کے ساتھ بے پناہ عقیدت کا اظہار ملتا ہے۔ نذرالاسلام کی خدمات بھی قابل ذکر ہیں۔

محمد عبداللہ نے اپنے ایک مضمون میں مختصر طور پر ایسی کاوشوں پر روشنی ڈالی ہے جس کے مطابق کوی غلام مصطفیٰ اور ہمایوں کبیر نے مسدس حالی کے منظوم تراجم کئے جبکہ اقبال پر مستقل تصانیف کے علاوہ ان کے کلام کے بے شمار تراجم ملتے ہیں اور اس ضمن میں پروفیسر امیہ چکرورتی، مولوی تمیزالرحمٰن، قاضی اکرم حسین، ڈاکٹر محمد شہیداللہ، پروفیسر امین الدین، میزان الرحمٰن، غلام مصطفیٰ، کوی فرخ احمد، پروفیسر آدم الدین اور کئی دوسرے اصحاب کے نام لئے جاسکتے ہیں(۴۱)۔

بنگلہ ادب پر اقبال کے اثرات کے حوالے سے لکھنے والوں کا اس بات پر اتفاق پایا جاتا ہے کہ جس شخصیت نے سب سے پہلے اقبال سے اہل بنگال کو متعارف کروایا وہ کلکتہ یونیورسٹی کے پروفیسر امیہ چکرورتی تھے۔ وہ رابندر ناتھ ٹیگور کے سیکرٹری بھی رہے۔ اقبال کے ساتھ اپنی والہانہ عقیدت کی بدولت وہ لاہور میں ان کی خدمت میں بھی حاضر ہوتے رہے۔ انہوں نے سب سے پہلے اقبال کی نظم ''ترانہ ملی'' کو بنگلہ زبان میں ترجمہ کیا جو ۱۹۱۴ء میں کلکتہ کے ایک ماہنامے ''الاسلام'' میں شائع ہوا۔ بعد میں انہوں نے ''ہمالہ''، ''ہندوستانی بچوں کا گیت'' اور کئی دوسری نظموں کے تراجم بھی کئے(۴۲)۔

ڈاکٹر چکرورتی کی اقبال سے بے پناہ عقیدت کے باوجود ان کے بعض ہم عصر مسلم ادیبوں نے ان کے کام اور اقبال کو اہل بنگال سے متعارف کرانے کے احسان کو سراہا تو ہے لیکن ساتھ ہی یہ اعتراض بھی کیا ہے کہ وہ کلام اقبال کے صرف ایسے حصے کے مداح ہیں جس میں وہ مکمل طور پر ایک وطن پرست کے روپ میں جلوہ گر نظر آتے ہیں(۴۳)۔

امیہ چکرورتی کے بعد اشرف علی خان مرحوم کی خدمات کا معترف ہونا پڑتا ہے جو کلکتہ کے ایک بنگالی روزنامہ ''سلطان'' کے ایڈیٹر تھے اور جنہوں نے بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ نظم ''شکوہ'' کا منظوم بنگالی ترجمہ کیا' ''شکوہ'' اور ''جواب شکوہ'' کے علاوہ ''بال جبریل'' اور ''ضرب کلیم'' کی بعض منتخب نظموں کا ترجمہ' بنگال کے ایک اور مداح' بنگالی ادیب میزان الرحمٰن نے کیا۔

اقبال اور بنگالی ادب کے حوالے سے جو چند ایک مضامین اردو میں لکھے گئے ہیں ان میں بھی جائزہ لیتے ہوئے تاریخی ترتیب کا کوئی خاص اہتمام نظر نہیں آتا لہٰذا بنگال میں اقبال شناسی کی روایت اور اس کے ارتقاء کے حوالے سے کوئی صحیح تصور قائم نہیں ہوتا۔ ڈاکٹر سلیم اختر نے اقبال شناسی کی بین الاقوامی روایت کے تناظر میں غیر ملکی زبانوں میں اقبال کی شخصیت اور فکر و فن پر کتب' مقالات' تقاریر اور تراجم کی جو منتخب کتابیات مرتب کی ہیں اس میں بنگلہ دیش کے عنوان کے تحت اہم تصانیف اور تراجم کی تفصیل موجود ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی اہم منظومات کے علاوہ ان کے ڈاکٹریٹ کے تحقیقی مقالے "Development of Metaphysies In Perria" اور خطبات "Reconstruction of Religious Thought in Islam" کو بھی بنگالی زبان میں ترجمہ کیا گیا ہے (۴۴)۔

بنگلہ دیش کے قیام کے بعد بھی اقبال پر تصنیف و تالیف اور تراجم کا سلسلہ جاری ہے۔ اس ضمن میں کئی ادارے بھی قائم ہیں۔ ۱۹۸۶ء میں ڈھاکہ میں قائم ہونے والی ''علامہ اقبال سنگسد'' بھی ایک فعال کردار ادا کر رہی ہے۔ اس کے زیر انتظام ایک عمدہ انگریزی جرنل "Iqbal Studies" بھی شائع ہوتا ہے۔

انڈونیشیا میں اقبال پر کام کرنے والے سکالرز میں' ترا اور نگ کوتی' لکشما بہرم' ڈاکٹر بہادر اور محمد ناتعر کے نام نمایاں ہیں۔

فصل پنجم

بھارت میں اقبال شناسی

بھارت میں اقبال شناسی کی روایت بھی کئی طرح کے نشیب و فراز سے گزری ہے۔اسے کئی طرح کی مشکلات اور تصعبات کا بھی سامنا رہا ہے۔بعض مخصوص ترجیحات پر حد سے زیادہ اصرار اور اس کے نتیجے میں مخصوص رجحان سازی کی فضا بھی موجود رہی ہے لیکن اس روایت کے برگ و بار کسی طرح کے حالات میں بھی مرجھائے نہیں بلکہ نشو و ارتقاء کے مراحل طے کرتے رہے ہیں۔البتہ اس روایت کے جائزے اور مطالعے ہمیشہ عصری سیاست سے گراں بار ضرور رہے ہیں۔ برصغیر کے مخصوص سیاسی حالات بھی اس میں کہیں نہ کہیں حائل رہے ہیں لیکن ایک جوئے کہستاں کی طرح یہ روایت اچکتی، اچھلتی، سنبھلتی اور بڑے پیچوں سے بڑی کامیابی کے ساتھ نکلتی ہوئی رواں دواں رہی ہے۔

بھارت میں اقبال شناسی کی روایت کا ایک روشن نام پروفیسر جگن ناتھ آزاد کا بھی ہے جن کی وفات (۲۴ جولائی ۲۰۰۴ء) پر ہمارے ایک کالم نگار نے لکھا:

> ''جگن ناتھ آزاد نے بھارت میں اقبال کے حوالے سے اس وقت کام کا آغاز کیا جب بھارت میں اقبال کا نام لینا غداری کی ذیل میں آتا تھا''(۱)۔

لیکن ہمارے دانشور کالم نگار نے یہ بتانا ضروری نہیں سمجھا کہ کیا کبھی بھارت میں جگن ناتھ آزاد کو ''غدار'' کہا گیا۔ چلئے وہ تو تلوک چند محروم کا بیٹا تھا' کیا کسی اور اقبال شناس کو کبھی یہ لقب دیا گیا۔ پروفیسر یوسف حسین خان' رشید احمد صدیقی' آل احمد سرور' علی سردار جعفری' اسلوب احمد انصاری' ڈاکٹر عبدالمغنی ایسے کتنے ہی نام لئے جا سکتے ہیں جنہوں نے اقبال پر لکھا' اقبال کا نام لیا' اقبال پر کانفرنسوں' جلسوں کا اہتمام کیا لیکن نہ تو کسی نے ان کو اقبال پہ لکھنے سے روکا نہ اقبال پہ لکھنے پر غدار ہی کہا۔علمی روایات میں سیاسی نعروں کی کبھی کوئی اہمیت نہیں رہی ہے۔

بھارت میں اقبال شناسی کے حوالے سے ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے پروفیسر جگن ناتھ آزاد کے ایک مضمون سے

درج ذیل اقتباس کو حوالہ بنایا ہے:۔

''(۱۹۵۵ء) میں جناب آصف علی اصغر فیضی جموں و کشمیر یونیورسٹی' سری نگر کے وائس چانسلر تھے۔انہوں نے مجھ سے فرمائش کی کہ...... میں تین لیکچر غالب کے فکر و فن پر دوں۔ میں نے ان سے کہا کہ غالب پر بھی کبھی لیکچر دوں گا لیکن اس وقت تو مجھ سے اقبال پر لیکچر دلوایئے۔فیضی صاحب جیسے سناٹے میں آ گئے۔فرمانے لگے: ۱۹۴۷ء سے آج تک کسی نے جموں و کشمیر میں اقبال کا نام نہیں لیا' آپ کیوں اس موضوع پر لیکچر دینا چاہتے ہیں؟ (میں نے کچھ دلائل دے کر کہا) اس یونیورسٹی میں اقبال پر لیکچروں کا انتظام بہت پہلے ہونا چاہئے تھا......تین روز غور و فکر کے بعد انہوں نے رسمی دعوت نامہ مجھے دے دیا'' (۲)۔

ڈاکٹر ہاشمی نے جگن ناتھ آزاد کی بات کو آگے بڑھاتے ہوئے لکھا ہے:۔

''اقبالیات کے ضمن میں تقسیم ہند کے بعد ابتدائی سات آٹھ برسوں میں بھارت میں ہمیں سناٹے کی وہی کیفیت نظر آتی ہے جو اقبال پر تین لیکچروں کی تجویز سن کر کشمیر یونیورسٹی کے وائس چانسلر فیضی صاحب پر طاری ہوئی تھی'' (۳)۔

''سناٹے'' کے سیاسی محرکات کو انہوں نے اس صورتحال میں تلاش کرنے کی کوشش کی ہے جو تقسیم ہندوستان کے بعد بھارت اور کشمیر میں پیدا ہو چکی تھی اور جس میں اقبال کا تصور' دو قومی نظریئے کے ایک پُر جوش داعی اور مبلغ کے طور پر ابھرا تھا جو براہ راست اس تقسیم کا ذمہ دار تھا (۴)۔

پروفیسر جگن ناتھ آزاد نے آزادی کے بعد ہندوستان میں اقبالیات کی داستان کو ایک سناٹے اور ہنگامے کی ملی جلی داستان تو ضرور قرار دیا ہے لیکن ساتھ ہی یہ وضاحت بھی کر دی ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اقبال کے متعلق کوئی منفی کھلم کھلا پراپیگنڈہ کسی طرح پر ہوا ہو یا کوئی ایسا حکم نامہ جاری ہوا ہو کہ اقبالیات کا موضوع شجر ممنوع کی حیثیت رکھتا ہو اور پھر یہ کہ یہ سناٹا علمی اور ادبی ماحول میں نہیں' سماجی اور مجلسی ماحول میں ملتا ہے یا سناٹے سے یہ نہیں سمجھ لینا چاہئے کہ آزادی کے دو چار سال بعد تک ہمارے ملک کے اہل قلم نے اقبال پر کچھ لکھا ہی نہیں (۵)۔

بھارت میں اقبال شناسی کو موضوع بنانے والے ان دونوں اقبال شناس حضرات نے اپنے اپنے مضامین میں نہ صرف آزادی کے بعد اقبال کے حوالے سے ہونے والے اہم کام کا جائزہ لیا ہے اور اس ضمن میں اہم تصانیف پر نظر ڈالی ہے بلکہ ان علمی و ادبی رسائل و جرائد کی نشاندہی بھی کی ہے جس میں اقبال اور افکار اقبال پر اہم تحریریں شائع ہوتی رہی ہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ آزادی سے پہلے شائع ہونے والی بعض اہم تصانیف' آزادی کے بعد بھی بار بار شائع ہو کر فضا پہ

چھائی ہوئی اس خاموشی اور سناٹے کی کیفیت کو توڑنے کا ذریعہ ثابت ہوئی ہیں جس کا بے حد تذکرہ کیا گیا ہے۔ڈاکٹر یوسف حسین خان کی ''روح اقبال'' بھی ایسی ہی ایک تصنیف ہے جو پہلی بار ۱۹۴۲ء میں شائع ہوئی اور اس کے بعد بھی اس کے کئی ایڈیشن شائع ہوئے (۶)۔

ستمبر ۱۹۰۲ء میں حیدر آباد (دکن) میں پیدا ہونے والے یوسف حسین خان نے اپنی تعلیم اٹاوہ اور علی گڑھ میں حاصل کی۔ ۱۹۲۹ء میں انہوں نے سوربوں یونیورسٹی' پیرس سے ''ازمنہ وسطیٰ کے ہندوستان میں ہندو مسلم تصوف'' کے موضوع پر ڈاکٹریٹ کا مقالہ لکھ کر ڈگری حاصل کی۔آپ عثمانیہ یونیورسٹی' حیدر آباد' دکن سے ۱۹۵۷ء تک وابستہ رہے اور اسی دوران انہوں نے تاریخ اور عمرانیات کے علاوہ ''روح اقبال'' (۱۹۴۲ء) اور اردو غزل (۱۹۴۹ء) تصنیف کیں۔ ۱۹۵۸ء میں آپ کا تقرر مسلم یونیورسٹی' علی گڑھ میں بطور پرووائس چانسلر ہوا جس پر آپ ۱۹۶۵ء تک فائز رہے۔ ۱۹۶۷ء میں انہوں نے اپنی آپ بیتی ''یادوں کی دنیا'' لکھی۔کچھ عرصہ انسٹی ٹیوٹ آف ایڈوانس سٹڈیز' شملہ میں ریسرچ فیلو بھی رہے۔ ۱۹۶۷ء میں ہی ''حافظ اور اقبال'' منظر پر آئی۔ ۱۹۷۷ء میں جشن اقبال صدی کے موقع پر غالب اکیڈمی' دہلی میں ''غالب اور اقبال کی متحرک جمالیات'' کے موضوع پر دو لیکچر دیئے جو کتابی صورت میں بھی شائع ہوئے۔ ۲۱ فروری ۱۹۷۹ء میں آپ کا انتقال ہوا اور جامعہ اسلامیہ' دہلی کے قبرستان میں دفن ہوئے۔

''روح اقبال'' کے مباحث کو تین حصوں: ۱۔آرٹ ۲۔تمدن ۳۔ مذہب میں تقسیم کیا گیا ہے جس میں سے آرٹ والا حصہ' انجمن ترقی اردو کے رسالہ ''اردو'' کے اقبال نمبر (۱۹۳۸ء) میں شائع ہو چکا ہے۔حصہ تمدن کے بعض اجزاء' رسالہ ''سیاست'' میں شائع ہوئے تھے۔پہلے ایڈیشن (۱۹۴۲ء) کے بعد جتنے ایڈیشن شائع ہوئے' ان میں نئی معلومات کا اضافہ بھی کیا گیا (۷)۔

ڈاکٹر یوسف حسین خان پر پی ایچ۔ڈی کا تحقیقی مقالہ لکھنے والی خاتون محقق' ڈاکٹر شبیہ کاظمی نے اپنے ایک مضمون میں ''روح اقبال'' کو اقبال پر لکھی جانے والی دوسری کتب' ''سیرت اقبال'' (از طاہر فاروقی) ''اقبال کامل'' (از عبدالسلام ندوی)، ''اقبال نئی تشکیل'' (عزیز احمد) اور ''فکر اقبال'' (ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم) پر فوقیت دی ہے کہ اقبال کے افکار و فلسفوں کو ربط و تسلسل اور جامعیت کے ساتھ پیش کرنے میں ''روح اقبال'' کے علاوہ ان میں سے کوئی بھی تصنیف اس معیار پر پوری نہیں اترتی کیونکہ مذکورہ تصانیف میں اقبال کے افکار و خیالات اس طرح بکھرے پڑے ہیں کہ اقبال کے قاری کے لئے ان کو سمیٹنا' سمجھنا اور ذہن نشین کرنا نہایت مشکل ہے (۸)۔

''روح اقبال'' کی اہمیت مسلمہ ہے اور اقبالیاتی ادب میں مذکورہ دوسری کتب کو بھی گراں قدر مقام حاصل ہے۔ حیرت ہے کہ ڈاکٹر شبیہ کاظمی نے ان کتابوں کے ساتھ ڈاکٹر رفیع الدین کی ''حکمت اقبال'' کا تذکرہ نہیں کیا۔ غالباً وہ ان کی نظر سے نہیں گزری کیونکہ جس طرح سے اس تصنیف میں اقبال کے افکار و خیالات کو ایک مربوط نظام فکر کے تحت پیش کیا گیا ہے اس کا اعتراف اقبال شناس حلقوں نے بھی کیا ہے' جس کا ذکر آگے اپنے موقع پر آئے گا۔ البتہ ''روح اقبال'' کے حوالے سے یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ آزادی کے بعد کے ناموافق حالات میں اس کی مسلسل اشاعتوں سے موافقت کی فضا پیدا کرنے میں مدد ملی بلکہ اقبال شناسی کے نئے در بھی وا ہوئے اور اقبال پر قلم اٹھانے والوں کو رہنمائی بھی حاصل ہوئی۔ لہٰذا مختصر الفاظ میں یہ ایک جامع تجزیہ ہے کہ ''روح اقبال'' کو یوسف حسین خان کا سب سے اہم ادبی کارنامہ قرار دیا جا سکتا ہے''(۹)۔

اس کے برعکس' سال آزادی میں' آزادی سے کچھ پہلے (جنوری ۱۹۴۷ء) میں شائع ہونے والی ڈاکٹر سچدانند سنہا کی انگریزی تصنیف "Iqbal: The Poet and his Message" کو بعض حوالوں سے اقبال کے استرداد کی ایک کوشش سمجھا جاتا ہے(۱۰)۔ اور اکثر اقبال شناسوں نے اسے اقبال کا منفی اور متعصبانہ مطالعہ قرار دیا ہے۔ وہ قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی ہوں جن کا کہنا ہے ''سنہا صاحب نے اپنا تمام زور قلم اس بات کے ثابت کرنے پر صرف کیا ہے کہ اقبال نہ تو فلسفی تھے نہ شاعر نہ سیاست دان' بلکہ ایک متعصب مسلمان قوم پرست جنہیں صرف اپنی قوم اور اپنے ہم مذہبوں سے ہمدردی تھی۔ وہ اپنے اسلاف کی عظمت کا راگ الاپتے رہے اور دنیا پر مسلمانوں کے تسلط اور اقتدار کا خواب دیکھتے رہے(۱۱)۔ یا سید عبدالواحد معینی جنہوں نے خود سنہا سے بھی زیادہ سخت زبان استعمال کرتے ہوئے اس کی کتاب کو پوچ اور بیہودہ قرار دیا جو تعصب اور تنگ دلی کی ایک روشن مثال ہے(۱۲)۔

البتہ ڈاکٹر سید عبداللہ نے سنہا کا شمار بھارت کے ان فضلاء میں کیا ہے جنہوں نے اقبال پر کتابیں تصنیف کی ہیں۔ وہ سنہا کے سماجی مقام اور مرتبے سے آگاہ ہیں اور جانتے ہیں کہ وہ ادیب کم اور سیاست دان زیادہ ہیں اور جس زمانے میں انہوں نے یہ کتاب لکھی وہ ہندو مسلم سیاسی کشیدگی کا دور تھا جس کے اثرات اس کتاب میں پیش کئے جانے والے خیالات پر بھی پڑے ہیں(۱۳)۔

کتاب کے آغاز میں مصنف کا تفصیلی تعارف دیا گیا ہے جس کے مطابق سچدانند سنہا' ۱۰ نومبر ۱۸۷۱ء میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے پٹنہ کالج اور پھر سٹی کالج کلکتہ سے تعلیم حاصل کی۔ کلکتہ' الہ آباد اور پٹنہ ہائی کورٹ میں وکالت کی۔ ''ہندوستان ریویو'' کے بانی ایڈیٹر کے طور پر ۱۹۰۰ء سے اپنے فرائض کا آغاز کیا۔ ممبر امپیریل لیجسلیٹو کونسل (۱۹۱۰ء) اور انڈین

لیجسلیٹو اسمبلی کے رکن بھی منتخب ہوئے۔۱۹۲۱ء تا ۱۹۲۶ء گورنر کے ایگزیکٹو کونسلر کی حیثیت میں بہار اور اڑیسہ کی حکومتوں میں وزیر خزانہ اور وزیر قانون رہے۔۱۹۳۶ء سے ۱۹۴۴ء تک پٹنہ یونیورسٹی کے وائس چانسلر بھی رہے اور تاحیات سینیٹر پٹنہ یونیورسٹی بھی منتخب ہوئے۔الٰہ آباد یونیورسٹی کی طرف سے ان کو ڈاکٹریٹ کی اعزازی ڈگری عطا کی گئی (۱۹۳۷ء)۔انہوں نے اقبال پر لکھی جانے والی زیر بحث تصنیف کے علاوہ تقسیم بنگال، کشمیر، مشاہیر بہار اور کئی دوسرے موضوعات پر انگریزی میں کتابیں تحریر کیں (۱۴)۔

"Iqbal: The Poet And His Massege" پانچ سو سے زائد صفحات پر پھیلی ہوئی ایک ضخیم کتاب ہے جو اٹھائیس ابواب پر مشتمل ہے۔ڈاکٹر سید عبداللہ نے ابواب کی تعداد ۲۴ لکھی ہے (۱۵)۔ جو درست نہیں۔ نواب یار جنگ بہادر، سر تیج بہادر سپرو اور ڈاکٹر امرناتھ جھاء نے تعارف اور تنقیدی آراء لکھی ہیں۔کتاب کے آخر میں تین ضمیمے بھی شامل کئے گئے ہیں۔

ڈاکٹر سنہا نے اٹھائیس ابواب میں اقبال کی حیات، شخصیت اور تصانیف کے علاوہ، ہندوستان کے ایک شاعر کی حیثیت سے ان کی عظمت، ان کے مذہبی، فلسفیانہ اور سیاسی پس منظر، ان کی اردو، فارسی شاعری، قومی اور بین الاقوامی سطح کے شعراء کے ساتھ ان کے تقابل، ان کے تصور اسلام اور انسان دوستی اور مقبولیت کا تفصیلی جائزہ لیا ہے۔

ڈاکٹر سنہا نے اس کتاب کو کو نو برس کی مدت میں مکمل کیا یعنی اقبال کی وفات (۱۹۳۸ء) کے فوراً بعد ہی انہوں نے اس پر کام شروع کر دیا تھا جو ۱۹۴۷ء میں تکمیل کو پہنچا۔

وہ سمجھتے ہیں کہ اقبال کے کام کا جائزہ لیتے ہوئے اب تک توصیفی انداز اختیار کیا گیا ہے جبکہ ضرورت اس امر کی ہے کہ اس کو صحیح معنوں میں تنقیدی کسوٹی پر پرکھا جائے۔لہٰذا یہ کتاب ان کے اس نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہے اور اس کے لئے انہوں نے بالخصوص مغربی تنقید نگاروں کے حوالوں اور اقتباسات سے اپنی کتاب کو پوری طرح سے مزین کیا ہے۔اور اس کا آغاز باب اول کے صفحہ اول ہی سے ہو جاتا ہے۔انہوں نے اپنی ''حقیقی تنقید'' سے اقبال کی فلسفیانہ حیثیت، ان کی مذہبیت، تصور ملت، آفاقیت اور فارسیت کو ہدف بنایا ہے اور فیصلہ دیا ہے کہ وہ کسی طرح سے بھی عالمی سطح کے شعراء کی صف میں جگہ نہیں پا سکتے ہیں۔

سر تیج بہادر سپرو نے اگر ایک طرف ڈاکٹر سنہا کی اس کاوش کو سراہا ہے تو دوسری طرف اس میں اقبال کی فارسی شاعری اور اقبال کے فلسفہ پر لکھے جانے والے ابواب کے بارے میں اپنے تحفظات کا اظہار کیا ہے جن میں تنقید کا وہ انداز اختیار کیا گیا ہے جسے اقبال کے مداح کبھی بھی پسندیدہ قرار نہیں دے سکتے (۱۶)۔

ڈاکٹر سنہا کا اقبال پر ایک اعتراض یہ بھی تھا کہ انہوں نے اپنے شعری اظہار کے لئے اردو سے زیادہ فارسی کو اختیار کیا ہے حالانکہ اگر وہ زیادہ سے زیادہ اردو میں لکھتے تو ان کے ہم وطن اس سے بہتر طور پر مستفید ہو سکتے تھے۔ مرزا یار جنگ سمیع اللہ نے ڈاکٹر سنہا کے اس اعتراض کا مدلل جواب دیا ہے اور ان کے اس اصول کو انہی پر لاگو کرتے ہوئے کہا ہے کہ انہوں نے اقبال پر کتاب لکھتے ہوئے اپنی مادری زبان کی بجائے انگریزی کا انتخاب کس اصول کے تحت کیا ہے (۱۷)۔

پروفیسر میاں محمد شریف نے "An Unfinished Letter" کے عنوان سے ڈاکٹر سنہا کے اس کتاب میں اپنا مؤقف دیانتداری اور خوش اسلوبی سے پیش کرنے کی تعریف کی اور ساتھ ہی یہ بھی لکھا کہ آپ کا نقطہ نظر میرے مؤقف کی ضد ہے اور پھر تفصیل کے ساتھ ڈاکٹر سنہا کے اعتراضات کا جواب دیا ہے (۱۸)۔

بعض ناقدین نے ڈاکٹر سنہا کی کتاب کے علاوہ مجنوں گورکھپوری کی ۱۹۵۰ء کے آس پاس شائع ہونے والی مختصر سی کتاب ''اقبال (اجمالی تبصرہ)'' کو بھی اقبال پر لکھی جانے والی انہی کتابوں کے زمرے میں شامل کیا ہے جن میں اقبال اور افکار اقبال کا جائزہ لیتے ہوئے ناروا تنقیدی انداز اختیار کیا گیا ہے (۱۹)۔

حالانکہ مجنوں گورکھپوری، اقبال کو پُر جوش انداز میں خراج تحسین پیش کرتے ہوئے انہیں صاحب بصیرت اور دانائے راز بھی قرار دیتے ہیں جن کی جگہ مدت تک کوئی دوسرا لیتا نظر نہیں آتا (۲۰)۔

ان کو اقبال کی شاعری میں موجود کئی طرح کی خامیاں بھی کھٹکتی ہیں اور ایک سے زیادہ غلط اور مایوس کن موڑ بھی نظر آتے ہیں، لیکن اس کے باوجود ان کا اصرار ہے کہ اقبال کو عہد آفریں شاعر ماننے میں شاید ہی کسی کو تامل ہو (۲۱)۔

ڈاکٹر سنہا کے برعکس، جو اقبال کی اردو شاعری کے مقابلے میں حالؔی کی مسدس کے زیادہ قائل ہیں، مجنوں گورکھپوری کے نزدیک حالؔی، اقبال کی طرح نہ تو کوئی مفکر تھے اور نہ ہی ان کے اندر ایسی بصیرت تھی جو دور تک مستقبل کا احاطہ کر سکتی......وہ زیادہ سے زیادہ مسدس کے شاعر ہو سکتے تھے (۲۲)۔

اقبال پر مغربی مفکرین کے اثرات سے متعلق بیشتر اقبال شناسوں کے مباحث افراط و تفریط کی مثال پیش کرتے ہیں لیکن مجنوںؔ کے یہاں اس بحث کے حوالے سے محتاط اور معتدل انداز نظر آتا ہے۔ وہ اقبال کی فکر و بصیرت کی تربیت میں مغربی حکماء و ادباء کے مطالعے بالخصوص گوئٹے، نطشے، ہیگل، برگساں اور شعراء میں ورڈز ورتھ، ہائنا، براؤننگ اور ایمرسن کے اثرات کو تسلیم کرتے ہیں۔ جرمن فلسفی اور ماہر ریاضیات لائبنز (Leibnitz) کی Theory Of Monds اور فلسفہء خودی میں مماثلت کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں لیکن وہ اقبال کی اخذ اور جذب کی خداداد صلاحیت کے بھی معترف ہیں جس کی

بدولت ان کے ہاں مشرقی خیالات اور مغربی افکار کی ایسی تہذیب اور امتزاج نظر آتا ہے جو اردو شعراء کے ہاں تو کیا ٹیگور کو چھوڑ کر کسی زبان کے شاعر کے کلام میں نہیں ملتا (۲۳)۔

اقبال کے تصور عشق اور آزادی پر خوبصورت بحث کرتے کرتے اچانک مجنوں پر اضمحلال سا طاری ہو جاتا ہے جو ان کے نزدیک سبب ہے اقبال کے آفاقیت اور وسیع تر انسانیت سے محدود ملت اور حجازیت کی طرف مراجعت کا جو آگے چل کر ایک زیادہ خطرناک میلان کی صورت اختیار کر جاتی ہے جسے مجنوںؔ عقابیت کا نام دیتے ہیں جو فاشزم کی ہی ایک صورت ہے۔ قاری اُس وقت مجنوں سے زیادہ مضمحل اور منتشر ہو جاتا ہے جب مجنوںؔ اقبال کے تخلیقی سفر میں موجود رفعت اور رجعت کا تجزیہ کرتے ہیں اور ان کی خامیوں کی علت ان کی ''پنجابیت'' کو قرار دیتے ہیں۔ اقبال کی شاعری میں فکری گمراہیوں اور مایوس کن موڑوں کی نشاندہی کرنے والا مجنوں دفعتاً ایسا ''یوٹرن'' لیتا ہے جو پڑھنے والے کے لئے ناقابلِ فہم بن جاتا ہے۔

اقبال کے بارے میں مجنوں کے ہاں تحسین اور تردید کا یہ متضاد رویہ مسلسل نظر آتا ہے، جس کا احساس یقینی طور پر خود ان کو بھی اور قاری کو بھی ہو جاتا ہے جب بالآخر ان کی بحث کا اختتام بھی اسی مقام پر ہوتا ہے جس سے ان کی بحث کا آغاز ہوا تھا:۔

> ''اقبال اپنی کبھی کبھی کی رجعت، اسلاف پرستی اور بعض اوقات غلط سمتوں مڑ جانے کا باوجود مجھے، زندگی، انقلاب اور ترقی کے شاعر معلوم ہوتے ہیں۔ زندگی اور بالیدگی کی جیسی شدید اور بھرپور قوت اقبال کی آواز میں محسوس ہوتی ہے، نہ ان سے پہلے کسی اردو شاعر کی آواز میں محسوس ہوتی ہے اور نہ ان کے بعد'' (۲۴)۔

ڈاکٹر سنہا کی ۱۹۴۷ء میں شائع ہونے والی کتاب "Iqbal: The Poet And His Message" اور مجنوں گورکھپوری کی ۱۹۵۰ء میں منظر عام پر آنے والی کتاب ''اقبال (اجمالی تبصرہ)''، ڈاکٹر ہاشمی کے نزدیک اقبالیاتِ بھارت میں منفی رجحان کی نمائندہ کتابیں ہیں اور چونکہ اقبالیات کی پہلی اینٹ ہی ٹیڑھی رکھی گئی تھی، اس لئے بعدازاں اس پر تعمیر ہونے والی عمارت کی دیواروں میں ایک طرح کی ''کجی'' بہر حال موجود رہی ہے (۲۵)۔

ان دونوں کتابوں کو اقبالیات کی پہلی اینٹ قرار دینا اور وہ بھی اس بنیاد پر کہ یہ تقسیم کے بعد لکھی جانے والی کتابیں ہیں، تو سوال یہ ہے کہ تقسیم سے پہلے اور خاص طور پر اقبال کی وفات کے فوراً بعد لکھی جانے والی کتابوں کو اقبالیات کی بنیاد یا اینٹ کیونکر قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیا ایسا کرتے ہوئے ہم برصغیر میں اقبال شناسی کی روایت اور اس کے ارتقاء سے چشم پوشی کے مرتکب نہیں ہو جاتے؟ صرف ایک مثال، یوسف حسین خان کی ''روح اقبال'' پر اکتفا کرتے ہوئے یہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ اس کو اقبالیات کی بنیاد یا پہلی اینٹ کیوں نہیں کہا جا سکتا۔ صرف ڈاکٹر سنہا اور مجنوں گورکھپوری ہی اس اولیت کے حامل کیوں

قرار پاتے ہیں؟ پہلے دو منفی مثالوں (اور یہ بھی بحث طلب مسئلہ ہے) کو بنیاد بنا کر اور پھر پوری روایت کو اس کا عکس قرار دے دینا، کسی روایت کی جانچ اور پرکھ کا درست اور حقیقت پسندانہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔

اقبال ایسی ہمہ جہت شخصیت کے افکار اور اس کے مختلف پہلوؤں کی تفہیم میں تحسین کے ساتھ ساتھ تضادات کی نشاندہی بھی کوئی غیر فطری امر نہیں اور نہ ہی اس کو اقبال ناشناسی کا نام دیا جاسکتا ہے۔ اقبال کے افکار زندگی کے مختلف شعبوں سے تعلق رکھنے والے اصحاب کے لئے باعث کشش رہے ہیں اور خود ڈاکٹر ہاشمی کو بھی اس کا اندازہ ہے اور انہوں نے اس کو اقبال کے فکر وفن کا معجزہ قرار دیا ہے کہ مختلف بلکہ متضاد نظریات رکھنے والے (ترقی پسند، جدیدیت پرست، اشتراکی، صوفیہ، آزاد خیال، قدامت پرستی اور جماعت اسلامی سے وابستہ) اصحاب نے بسا اوقات یکساں جوش وخروش اور ولولے سے اقبالیات میں دلچسپی لی ہے۔ بہر حال اس طرح وجود میں آنے والا ذخیرہ اقبالیات کا ایسا تابناک باب ہے جس کے بغیر اقبالیات کی کوئی تاریخ ممکن نہیں ہوسکتی (۲۶)۔

بلاشبہ مذکورہ ناموں کے علاوہ مولانا عبدالسلام ندوی، میکش اکبر آبادی، ڈاکٹر عشرت حسن انور، ڈاکٹر غلام عمر، میر ولی الدین، عزیز احمد، مولانا ابوالحسن علی ندوی، عالم خوندمیری، آصف جاہ کاروانی، خواجہ غلام السیدین، علی سردار جعفری، اسلوب انصاری، عتیق صدیقی، مولانا سعید احمد اکبر آبادی، آل احمد سرور، مظفر حسین برنی، ڈاکٹر عبدالمغنی، شمس الرحمٰن فاروقی، گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر گیان چند اور پروفیسر جگن ناتھ آزاد کے نام اس روایت میں تابنا کی کی اہم مثالیں ہیں۔

موخر الذکر شخصیت یعنی پروفیسر جگن ناتھ آزاد کی اقبالیات کے ساتھ والہانہ وابستگی کے پیش نظر ان کے ایک ہم عصر ڈاکٹر خلیق انجم نے درج ذیل الفاظ میں ان کو خراج تحسین پیش کیا ہے:۔

> ''ہندوستان میں علامہ اقبال پر سب سے زیادہ اور سب سے بہتر کام پروفیسر آزاد ہی نے کیا ہے'' (۲۷)۔

مولانا عبدالسلام ندوی کی ''اقبال کامل'' ۱۹۴۹ء میں پہلی بار شائع ہوئی۔ اقبالیاتی ادب میں اس تصنیف کو ایک اہم مقام حاصل ہے، اس لحاظ سے بھی کہ بعد میں لکھنے والے اصحاب نے نہ صرف اس کے مباحث کو سراہا بلکہ اس سے استفادہ بھی کیا۔ خلیفہ عبدالحکیم نے ''فکر اقبال'' کے تعارف میں جن دو تصانیف کی اہمیت کا اعتراف کیا، ان میں ''اقبال کامل'' بھی شامل ہے:۔

> ''میرے نزدیک اقبال پر دو کتابیں نہایت عالمانہ، نہایت بلیغ اور نہایت جامع ہیں، ڈاکٹر یوسف حسین خان صاحب کی ''روحِ اقبال'' اور مولانا عبدالسلام صاحب ندوی کی کتاب ''اقبال کامل''۔ ان دو کتابوں کو ملا کر پڑھیں تو اقبال کے کلام اور اس کی تعلیم کا کوئی پہلو ایسا دکھائی نہیں دیتا جو محتاجِ تشریح اور تشنۂ تنقید باقی رہ گیا

ہو‘‘(۲۸)۔

سید عبدالواحد نے بھی اس کو مایہء ناز تصنیف قرار دیا جس کی ایک خوبی یہ بھی تھی کہ عبدالسلام صاحب نے اس کے سالِ اشاعت تک جو تصنیفات اور تالیفات شائع ہوئی تھیں ان کا بغور مطالعہ کرلیا تھا اور اس میں ان سب کے حوالہ جات بکثرت موجود ہیں(۲۹)۔

’’اقبال کامل‘‘ میں اقبال کے سوانحی حالات‘ تصنیفات اور تصورات کا تفصیلی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ مولانا کا بیان ہے کہ اس کتاب میں ڈاکٹر صاحب (اقبال) کی زندگی اور کارناموں کے ہر حصہ کی تکمیل کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور اسی مناسبت سے میں نے پہلے اس کا نام ’’مکمل اقبال‘‘ تجویز کیا تھا اور اب مولانا سید سلمان ندوی نے اس کا نام ’’اقبال کامل‘‘ رکھا ہے جو پہلے سے زیادہ بہتر ہے(۳۰)۔

مولانا عبدالسلام نے اپنی اس تصنیف میں نہ صرف اقبال کی اردو‘ فارسی اور انگریزی تصانیف کا تعارف پیش کیا ہے بلکہ ان کی بعض نامکمل اور زیرِ تجویز کتابوں‘ جن کے خاکے ان کے دماغ ہی تک محدود تھے اور ان کے لکھنے کی نوبت نہیں آئی تھی جیسے منطق الطیر‘ اردو رامائن‘ فراموش شدہ پیغمبر کی کتاب‘ قرآن پاک پر ایک کتاب‘ اسلامی اصول فقہ کی تجدید‘ تاریخ تصوف اور اسلام میرے نقطہء نظر سے‘ پر روشنی ڈالی ہے(۳۱)۔

مولانا ندوی نے جہاں کلام اقبال کے ادبی محاسن کا تفصیلی جائزہ لیا ہے وہیں کلام میں موجود لفظی اور معنوی غلطیوں کی نشاندہی کیلئے ’’اغلاط‘‘ کا عنوان بھی قائم کیا ہے۔

’’اقبال کامل‘‘ میں اقبال کے فلسفہء خودی‘ اس کے ماخذ اور متعلقات پر تفصیلی بحث شامل ہے۔

کتاب کا خاتمہ اقبال کے نعتیہ کلام پر ہوتا ہے جس کے بارے میں مولانا نے انکشاف کیا ہے کہ ’’نعتیہ شاعری‘ ڈاکٹر صاحب کی پوری شاعری کا خلاصہ ہے‘‘(۳۲)۔

اقبال شناسی کی روایت میں حیدرآباد (دکن) کا کردار بہت نمایاں رہا ہے۔ حیدرآباد یا عثمانیہ یونیورسٹی سے متعلق اصحاب میں ڈاکٹر یوسف حسین خاں‘ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی‘ پروفیسر عزیز احمد‘ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم‘ پروفیسر غلام دستگیر رشید‘ ڈاکٹر عالم خوندمیری اور ڈاکٹر غلام عمر کی خدمات اس ضمن میں بے بہا ہیں جن کا علمی سطح پر اعتراف کیا جاتا ہے۔ ڈاکٹر ہاشمی نے بھی ان اقبال شناسوں کی خدمات کو سراہا ہے(۳۳)۔

ڈاکٹر یوسف حسین خاں کی اقبالیاتی کاوشوں کا تذکرہ پہلے ہو چکا ہے۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی اور پروفیسر عزیز احمد

کا تفصیلی ذکر پاکستان میں اقبال شناسی کے عنوان کے تحت آگے آئے گا گو کہ یہ اصحاب تقسیم سے پہلے اپنے علمی سفر کا آغاز کر چکے تھے۔

حیدر آباد دکن میں قائم اقبال اکیڈمی اپنے مجلّے ''اقبال ریویو'' کی باقاعدہ اشاعت' عالمی سطح کے علمائے اقبالیات کے لیکچرز اور دوسری علمی سرگرمیوں کے ذریعے افکار اقبال کے فروغ میں آج بھی متحرک ہے اور اہم کردار ادا کر رہی ہے۔

علمائے اقبالیات دکن میں ڈاکٹر عالم خوندمیری بھی ایک قابل قدر مقام رکھتے ہیں۔ انہوں نے اقبال کے تصور زمان کا جس دقتِ نظری سے جائزہ لیا ہے (اور یہ ان کے ڈاکٹریٹ کا موضوع بھی تھا) وہ انہی سے مخصوص ہے۔ ڈاکٹر شمل جوان کے تحقیقی مقالے سے متعلق رہیں' پروفیسر خوندمیری کی بے حد قائل تھیں (۳۴)۔

''اقبال' کشش اور گریز'' ان کا مجموعہ مضامین اقبالیات ہے جس میں سرسید اور اقبال' اقبال اور تصوف' جاوید نامہ کا فکری پس منظر اور اس کے علاوہ اقبال کے تصور زمان پر مضامین شامل ہیں۔

حیدر آباد دکن کے حوالے سے جب بھی اقبال کا تذکرہ کیا جائے گا تو نواب بہادر یار جنگ کے دولت خانے ''بیت الامت'' کا ذکر ناگزیر ہو جائے گا جہاں نواب صاحب کی زندگی اور اس کے بعد بھی سالوں تک ہفتہ کو درس اقبال کا اہتمام کیا جاتا تھا جس میں عام طور پر پروفیسر غلام دستگیر رشید یا ڈاکٹر رضی الدین صدیقی افکار اقبال کے حوالے سے گفتگو کرتے تھے۔ بعض اصحاب نے ان مجالس علمی کا ذکر اپنی کتابوں میں کیا ہے۔ سید عبدالواحد نے بھی ''نقش اقبال'' میں کئی مقامات پر اس کے بارے میں لکھا ہے اور درس کے حوالے سے خاص طور پر پروفیسر دستگیر کی دقتِ نظر' وسعت مطالعہ اور علامہ سے ان کی والہانہ محبت کو یاد کیا ہے (۳۵)۔

پروفیسر دستگیر نے افکار اقبال کے حوالے سے ''آثار اقبال''، ''حکمت اقبال'' اور ''فکر اقبال'' مرتب کیں جن میں ڈاکٹر رضی الدین صدیقی' خلیفہ عبدالحکیم' میر ولی الدین' نواب بہادر یار جنگ' عبدالقادر' عاشق بٹالوی اور بعض دوسروں کے مضامین شامل ہیں۔ پروفیسر دستگیر کے مجموعوں کے ان عنوانات کو بعد میں خلیفہ عبدالحکیم اور ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے بھی اپنایا اور اقبالیاتی ادب کو ''فکر اقبال'' اور ''حکمت اقبال'' کی صورت میں دو غیر معمولی تصانیف حاصل ہوئیں۔

اقبال اکیڈمی حیدر آباد دکن کی طرف سے ۱۹۸۵ء سے جاری کیا جانے والا ''اقبال ایوارڈ'' حاصل کرنے والوں میں ڈاکٹر عالم خوندمیری اور مظفر حسین برنی کے علاوہ پروفیسر غلام دستگیر رشید بھی شامل ہیں۔

ڈاکٹر ہاشمی نے دکن کے اقبال شناسوں کا ذکر کرتے ہوئے ڈاکٹر میر ولی الدین کو یاد نہیں رکھا جن کی تصنیف ''رموز

اقبال‘‘ حیدر آباد دکن ہی سے پہلی بار ۱۹۴۴ء میں شائع ہوئی تھی جس میں ان کے مندرجہ ذیل پانچ مضامین شامل ہیں جو اس سے پہلے مختلف رسائل میں شائع ہو چکے تھے:۔

ا۔فلسفہ ءخودی ۲۔نظریہ عقل و عشق ۳۔حدیث جبر و قدر ۴۔عہد حاضر کا انسان ۵۔مسلمان کی زندگی۔

یہ سب مضامین اپنی جگہ اہم ہیں جن میں فکر اقبال کے مختلف پہلوؤں کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے لیکن اول الذکر (فلسفہ خودی) جو اس مجموعے کا طویل ترین مضمون ہے اور کئی لحاظ سے اہم بھی ہے۔

میر ولی الدین نے خودی کی ماہیت کی وضاحت کے لئے نہ صرف قرآن و حدیث سے روشنی حاصل کی ہے بلکہ فلاسفہ ءمشرق و مغرب اور صوفیانہ فکر سے بھی استدلال کیا ہے۔انہوں نے فلسفیانہ تشکیک کی اساس پر زمین و آسمان اور کاخ و کوُ کے بارے میں یہ سوال اٹھایا گیا ہے کہ کیا اس جہان رنگ و بو میں کوئی شے حقیقی کہلائی جا سکتی ہے؟ وہ ڈیکارٹ کی راہ پر چلتے ہیں لیکن یہ وضاحت بھی کرتے ہیں کہ خارجی اشیاء کی حقیقت سے انکار نہیں کر رہے ہیں محض شک کا اظہار کر رہے ہیں کہ انسان کا علم محدود اور مقید ہے۔کائنات کی ہر شے کے بارے میں شک کیا جا سکتا ہے لیکن یہ شک کرنا یعنی سوچنا شک سے بالاتر ہے اور ’’میں سوچتا ہوں اس لئے میں ہوں‘‘ کو اس طرح سے بیان کیا جا سکتا ہے کہ میری ذات یا خودی کے متعلق کوئی شک نہیں کیا جا سکتا۔میری روح‘ یا میری انا‘ یا میری خودی کا وجود میرے لئے ساری کائنات سے زیادہ یقینی اور قطعی ہے۔یہی یافت بقول پروفیسر وائٹ ہیڈ کے افلاطون کے زمانے کے بعد سب سے زیادہ عظیم الشان فلسفیانہ یافت ہے۔یہی فلسفہ ءجدید کا نقطہ ءنظر ہے اور اقبال کا فلسفہ بھی یہیں سے شروع ہوتا ہے اور اسی مرکزی نقطہ کے گرد گردش کرتا ہے اور اسی کی روشنی میں کائنات‘ خودی اور خدا کی توجیہ کرتا ہے(۳۶)۔

میر ولی الدین ہوں یا اُن کے دیگر اقبال شناس رفقا‘ وہ سب افکار اقبال میں خودی کی مرکزی اہمیت کو تو تسلیم کرتے ہیں اور اپنے طویل یا مختصر مضامین میں اس کا جائزہ بھی لیتے ہیں لیکن میکش اکبر آبادی کی طرح کم لوگوں نے فلسفہ ءخودی کو ایک مستقل کتاب کا موضوع بنایا ہوگا جو ’’نقد اقبال‘‘ کی صورت میں ہمارے سامنے ہے۔

میکش نے خودی کی تفہیم کے لئے نفی ءخودی کا راستہ اختیار کیا ہے اور وحدت الوجود کو بنیاد بناتے ہوئے اقبال کی مخالفت کی وجہ نفی ءخودی ہی کو قرار دیا ہے اور پھر حضرت ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود‘ سری شنکر کے نظریہ مایا‘ بدھ مت کے نروان اور افلاطون کے اعیان پر سیر حاصل بحث کی ہے۔جس کا نتیجہ ان کے الفاظ میں یہ نکلتا ہے کہ:۔

’’ابتداء میں اقبال نے وحدت الوجود کی مخالفت کرتے ہوئے ابن عربی اور سری شنکر کے نظریات کے فرق کو

واضح طور پر نہ سمجھا اور نہ ہی تصوف کے تصور فنا اور بدھ مت کے فنا کے فرق کو محسوس کیا حالانکہ ان میں لفظی مشابہت کے سوا کوئی شے مشترک نہیں۔ مزید یہ کہ اقبال نے تصوف کو ترک عمل کے مترادف خیال کیا جو کہ کسی طور بھی درست نہیں اور تصوف کی آخری منزل فنا نہیں بقا ہے اور خود اقبال کا فلسفہء خودی اور تصور انسان کامل بھی اسلامی تصوف سے ماخوذ ہیں‘‘(۳۷)۔

بھارت کی مختلف یونیورسٹیوں میں اقبال پر ہونے والے پی ایچ۔ڈی کی سطح کے تحقیقی کام پر نظر ڈالی جائے تو اس میں نظریاتِ اقبال کے حوالے سے ان کی مابعد الطبیعات‘ تلمیحات‘ تصوف‘ مغربی اثرات‘ شعریات‘ تقابل افکار وغیرہ کو موضوع بنایا گیا لیکن ایسے مقالات بھی لکھے گئے ہیں جو براہ راست تصور خودی یا متعلقات خودی پر مبنی ہیں۔

اقبال پر پی ایچ۔ ڈی کی سطح کا پہلا تحقیقی مقالہ ۱۹۴۳ء میں عشرت حسن انور نے سید ظفر الحسن کی نگرانی میں "Metaphysics OF Iqbal" کے موضوع پر لکھا جس پر انہیں شعبہء فلسفہ‘ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی طرف سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری عطا ہوئی (۳۸)۔

تحقیقی مقالے کے مختلف ابواب میں وجدان‘ خودی‘ عالم مادی اور وجود مطلق یا خدا پر بحث ملتی ہے۔ سید ظفر الحسن کی رائے کے مطابق:۔

’’ضرورت تھی کہ اقبال کے بنیادی تصورات‘ وجدان‘ خودی‘ عالم مادی اور خدا کی پوری احتیاط سے چھان بین کر کے انہیں قطعیت کے ساتھ متعین کر دیا جائے۔ ڈاکٹر عشرت نے اس مشکل کام کا بیڑہ اٹھایا اور اسے کامیابی سے پورا کیا‘‘۔(۳۹)۔

ڈاکٹر عشرت نے مابعد الطبیعیات اقبال کو موضوع بناتے ہوئے اولاً صرف ان کی فلسفیانہ تحریروں جو کہ بیشتر خطبات اور ایرانی مابعد الطبیعیات (تحقیقی مقالہ۔ فلسفہء عجم) پر مشتمل ہیں کو بنیاد بنایا ہے۔ ثانیاً انہوں نے اقبال کی شاعری‘ قرآن اور مسلم صوفیاء اور فلاسفہ کے حوالوں سے احتراز کرتے ہوئے کہ یہ ایک علیحدہ موضوع کی حیثیت سے تحقیق کا متقاضی ہے‘ خود کو مغربی فلاسفہ‘ میک ٹیگرٹ‘ برگساں‘ نطشے‘ برکلے‘ لائبنز اور کانٹ کے اثرات اور اقبال کی اصلاحات و ترمیمات کے مباحث تک خود کو محدود رکھا ہے (۴۰)۔

ڈاکٹر عشرت کے نزدیک اقبال کا فلسفہ بھی اصل میں خودی کا فلسفہ ہے۔ اور یہ خودی ہی ان کے فکر کا نقطہء آغاز بھی اور بنیاد بھی اور مابعد الطبیعیات تک رسائی کا ذریعہ بھی اور جس کی حقیقت کا انکشاف ان کو براہ راست وجدان کے ذریعے سے حاصل ہوا اور خودی کا وجدان ہمیں اپنے ذاتی تجربے کی حقیقت کا ایقان مہیا کرتا ہے۔ وجدان کے ذریعے ہی سے خودی کی

حقیقت اور ماہیت کا انکشاف ہوتا ہے اور ہمیں اس کی ہادیانہ (Directive)، آزاد یعنی مختار (Free) اور غیر فانی صفات کا علم ہوتا ہے (۴۱)۔

خودی کی ماہیت اور اس کی مختلف صفات پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے انہوں نے کانٹ، ہیگل، ڈیکارٹ، میک ٹیگرٹ، برگساں، ہالڈین کو حوالہ بنایا ہے اور ایغو یا خودی کو براہ راست عمل سے متعلق کیا ہے جو بقائے دوام کے استحقاق کا ذریعہ بنتی ہے۔

ڈاکٹر آصف جاہ کاروانی کے تحقیقی مقالے کا موضوع ہی ''اقبال کا فلسفۂ خودی'' تھا جس پر الہ آباد یونیورسٹی کی طرف سے ان کو ڈاکٹریٹ کی ڈگری دی گئی (۴۲)۔

مقالہ، اقبال کی حیات، تصانیف اور ذہنی ارتقاء کے علاوہ، فلسفۂ خودی، استحکام خودی، ماخذ خودی پر مشتمل ہے جبکہ آخری باب میں مختلف اسلامی مکاتیب (جبریہ معتزلہ، اشارہ، تصوف) ہندو اور بدھ دھرم اور مغربی مادیتی فکر کی روشنی میں مقصدِ خودی کی وضاحت کی گئی ہے جو خودی سے متعلق اب تک کے مباحث میں ایک اضافے کی حیثیت رکھتی ہے۔

خود ڈاکٹر آصف بھی اس احساس کا اظہار کرتے ہیں:۔

> ''میں نے اس موضوع کے تحت علامہ اقبال کے فلسفۂ خودی کی تعریف، نوعیت، خودی کی حیات وارتقاء، شخصیت، لافانیت وغیرہم مسائل سے بحث کی ہے اور یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ انسانی خودی کس طرح انتہائی خودی سے صادر ہوتی ہے اور اس کا خودیٔ لایزال سے کیا تعلق ہے نیز یہ کہ اس کی بقا اور استحکام کا دارمدار کن باتوں پر ہے۔ نظریہ خودی کی تشریح اس شکل میں پہلی بار اردو میں پیش کی جارہی ہے'' (۴۳)۔

ڈاکٹر آصف کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ اقبال کے فلسفۂ خودی کے ماخذ پر کوئی باقاعدہ تصنیف میری نظر سے نہیں گزری، مختلف مصنفوں کے جستہ جستہ بیانات ضرور ہیں...... اور اقبال کے فلسفۂ خودی کے صحیح مقصد کی طرف تاحال توجہ نہیں دی گئی (۴۴)۔

لہٰذا فلسفۂ خودی کے ان تشنہ یا نامکمل پہلوؤں پر زیر بحث مقالے میں توجہ دی گئی ہے اور ان کمیوں کو پورا کرنے کی سعی بھی کی گئی ہے۔

> ''میں نے اس مقالے میں یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ اقبال کے فلسفۂ خودی کا مقصد انسان کو اپنی آزادانہ خودی اور شخصیت سے آگاہ کر کے کارزار حیات میں بحیثیت خالق لانا ہے، بوسیدہ روایات وعقائد کے بتوں اور پست ہمتی اور غلامی کی زنجیروں کو کاٹ کر فکر وعمل کو نئے ماحول اور ضروریات کے مطابق ترتیب دینا ہے'' (۴۵)۔

☆☆☆☆☆☆

پاک وہند میں اقبال شناسی کی روایت میں ایک تموج کی صورت جشن اقبال صدی کے موقع پر دیکھنے میں آئی۔ چونکہ اقبال کے سالِ ولادت پر اختلاف کی وجہ سے پہلے ۱۹۷۳ء ہی کو اقبال کے صد سالہ جشن ولادت کے طور پر منانے کی تیاریاں شروع ہو گئی تھیں لیکن طویل بحث و تمحیص و تجسس کے بعد بالآخر ۹ نومبر ۱۸۷۷ء ہی اقبال کی صحیح تاریخ ولادت قرار پائی اور ۱۹۷۷ء ہی کو جشن اقبال صدی کے طور پر منانے کا فیصلہ ہوا۔ سرِ دست صرف بھارت تک محدود رہتے ہوئے ہم دیکھتے ہیں کہ سالِ اقبال کے حوالے سے شروع ہونے والی علمی و تحقیقی سرگرمیوں کا سلسلہ دراز تر ہوتا چلا گیا جن کا ذکر و محور اقبال اور فکر اقبال ہی قرار پایا اور نتیجتاً یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ آزادی کے بعد اگر بھارت میں اقبال کے حوالے سے کوئی خاموشی تھی تو وہ جشن صدی کی بدولت اقبال کے نغموں اور ترانوں میں بدل گئی۔

اس حوالے سے منعقد ہونے والی تقریبات' سیمینارز' نمائشوں اور مشاعروں کی تفصیلات بہت کچھ بیان ہو چکی ہیں۔ اقبال کی حیات اور فکر و فن پر مبنی تصنیفات و تالیفات اور تحقیقی مقالات کا تفصیلی جائزہ بجائے خود ایک تحقیقی موضوع ہے۔ دہلی' علی گڑھ' حیدر آباد' کشمیر اور کئی دوسرے شہروں میں اقبالیاتی تقریبات کا اہتمام کیا گیا۔ علمی و ادبی جرائد جیسے ''آجکل''، ''آواز''، ''اردو ادب''، ''ھما''، ''جامعہ'' (دہلی)، ''شاعر''، ''قومی آواز'' (بمبئی)، ''شیرازہ''، ''اولیاء''، ''تعمیر'' (سری نگر)، ''نگار'' (لکھنو)، ''شعور''، ''اقبال ریویو'' (حیدر آباد) کے علاوہ کئی روزنامہ اخباروں نے اقبال پر خصوصی نمبر شائع کئے۔ ریڈیو اور ٹیلی ویژن مراکز سے خصوصی پروگرام نشر ہوئے۔

شیخ عبداللہ کی ذاتی دلچسپی کی وجہ سے کشمیر یونیورسٹی میں ''اقبال چیئر'' قائم ہوئی۔ یہ دنیا کی کسی بھی درسگاہ میں قائم ہونے والی پہلی اقبال چیئر تھی جس نے بعد میں اقبال انسٹی ٹیوٹ کی صورت اختیار کر لی۔

افکارِ اقبال کے فروغ کے ضمن میں علی سردار جعفری' پروفیسر اسلوب احمد انصاری' آل احمد سرور' عبدالقوی دسنوی' گوپی چند نارنگ' پروفیسر وحید الدین' ممنون حسن خان' ڈاکٹر عبدالغنی' کلیم الدین احمد' عتیق صدیقی' مولانا سعید احمد اکبر آبادی' سید حامد جلالی' مظفر حسین برنی' حامدی کاشمیری' ظ۔ انصاری' پروفیسر شکیل الرحمٰن' عبداللطیف اعظمی اور خاص طور پر پروفیسر جگن ناتھ آزاد کی خدمات خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

معروف ترقی پسند دانشور اور ادیب علی سردار جعفری کی ''اقبال شناسی'' ۱۹۷۷ء میں شائع ہوئی (۴۶)۔ علی سردار جعفری ہندوستان میں اقبال کے صد سالہ جشن ولادت کے لئے قائم ہونے والی کمیٹی کے ممبر بھی تھے۔ انہوں نے خواجہ احمد عباس کے ساتھ مل کر اقبال پر ایک دستاویز فلم بھی بنائی جس کی فلمبندی کے لئے وہ پاکستان بھی تشریف لائے۔

کتاب کے پاکستانی ناشر نے ''اقبال شناسی'' اسی امید اور دعوے کے ساتھ شائع کی کہ یہ کتاب شاعر مشرق کی شاعری اور فلسفہ کو سمجھنے میں ممد و معاون ہوگی کیونکہ مصنف نے اقبال کے فلسفہ اور شاعری کا جائزہ ایک نئے زاویئے سے لیا ہے اور افکار اقبال کو ان کے تاریخی تناظر میں سائنسی نقطہ ءنظر سے پرکھا ہے(۴۷)۔

ادب کے قارئین کے لئے یہ سمجھنا چنداں دشوار نہیں کہ یہ ''نیا زاویہ'' ترقی پسندانہ ہے جو بالآخر عظمتِ اقبال کی دریافت کا ذریعہ بنا ہے۔

کتاب کا انتساب جناب اندر کمال گجرال کے نام ہے اور ابتداء میں ''سردار اور اقبال'' کے عنوان کے تحت آل احمد سرور کا درج ذیل قطعہ دیا گیا ہے:۔

ہماری فکر بھی اقبال کے شعلے سے روشن ہے
اسی کے فیض سے روشن ہمارے خوں کی لالی
سُرور اس واسطے سرداؔر سے مجھ کو محبت ہے
کہ ہم دونوں ہیں گو مجرم مگر مجرم ہیں اقبالی

(۴۸)

سردار جعفری نے آغاز میں اپنی ایک نظم بعنوان ''اقبال'' بھی شامل کی ہے جس میں اقبال کے اسلوب میں اقبال کو بھرپور خراج تحسین پیش کیا گیا ہے:۔

ناتوانوں کو عطا کی قوت ضرب کلیم
تو نے بخشے ملتِ بے پر کو بال جبرئیل
آزران عصرِ حاضر کے صنم خانوں میں آج
گونجتا ہے تیرے دم سے نغمہء ساز خلیل

(۴۹)

اقبال کی شاعری نے مختلف سطحوں پر بیداری کا جو عمل پیدا کیا' سردار جعفری اس کو تین دائروں میں تقسیم کرتے ہوئے پہلے اقبال کو مسلم بیداری کا شاعر قرار دیتے ہیں جس میں ایشیائی بیداری بھی شامل ہے۔ دوسرا دائرہ ہندوستان کی بیداری ہے جس میں پوری تحریک آزادی بھی شامل ہو جاتی ہے۔ ان دائروں سے گزر کر اقبال عالم انسانیت کی بیداری کے تیسرے دائرے کو چھوتے ہیں جس میں سردار جعفری نے اشترا کی افکار و انقلاب کی فتح کو بھی شامل کیا ہے اور ساتھ ہی انہوں نے یہ

وضاحت بھی کی ہے کہ اقبال کی دوسری اور تیسری حیثیت ان کی پہلی حیثیت کی تردید نہیں بلکہ توثیق اور توسیع ہے جو صحیح معنوں میں اقبال کو ایک عالمی شاعر کے مرتبے پر فائز کرتی ہے(۵۰)۔

اسی دیباچے میں کچھ آگے چل کر وہ اقبال کے فکری تضادات کو تسلیم بھی کر لیتے ہیں جو ان کے عہد کی دین ہیں لیکن ان تضادات کے نتیجے میں اقبال کی عظمت میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی (۵۱)۔شاید اسی لئے انھوں نے ان تضادات کی نشاندہی اپنی اس کتاب میں ضروری خیال نہیں کی البتہ اسی کتاب میں شامل تین مقالات: ۱۔شاعر مشرق ۲۔اقبال اور فرنگی ۳۔اقبال کا تصور وقت' کے بارے میں اتنی وضاحت ضروری سمجھی گئی ہے کہ ان میں اقبال کے فکر و شعر کے ان ترقی پسند پہلوؤں کی نشاندہی کی گئی ہے جن کے بغیر اقبال کی عظمت کا راز سمجھ میں نہیں آسکتا(۵۲)۔

سردار جعفری نے''اقبال شناسی''میں شامل پہلے مضمون''شاعر مشرق(تحریک آزادی کے پس منظر میں)'' کی ابتداء میں لکھا:۔

> ''۱۴ اور ۱۵ اگست ۱۹۴۷ء کی درمیانی رات کو جب ہندوستان کی آزاد مجلس قانون ساز (Constituent Assembly) میں آزاد ہندوستان کا ترنگا جھنڈا پیش کیا گیا تو شریمتی سوچترا کرپلانی نے اقبال کا ترانہء ہندی گایا''(۵۳)۔

گویا اقبال کے حوالے سے ہندوستان میں سرکاری پالیسی کی بنیاد یہی''ترانہء ہندی''ہی قرار پایا اور بعد میں اسی کی تکرار اور اسی کا چرچا زیادہ کیا گیا جیسا کہ رفیع الدین ہاشمی کا خیال ہے کہ اقبال کے ساتھ اہلِ ہند کی محبت کا سب سے بڑا حوالہ ''ترانہء ہندی''ہی ہے جو اقبال کی یاد میں جاری کیئے گئے یادگاری ڈاک ٹکٹ پر اقبال کی شبیہ کے ساتھ بھی درج ہوتا ہے اور اہل قلم کے مباحث میں بھی زیادہ زور اقبال کی شاعری کے''ہندوستانی عناصر''پر ہی دیا جاتا ہے''(۵۴)۔

اقبال کے حوالے سے مرتب کی جانے والی ایسی سرکاری پالیسیوں سے انکار تو نہیں کیا جا سکتا لیکن اسے محض بھارت تک ہی محدود نہیں کیا جا سکتا۔کیا ہم اور آپ اس حقیقت سے انکار کر سکتے ہیں کہ وطن عزیز میں مزدور کسان کا نعرہ بلند کرنے والی جماعت برسر اقتدار آجائے تو ذرائع ابلاغ شب و روز''اٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو''کے انقلابی ترانوں سے گونجتے رہتے ہیں اور اگر کوئی ڈکٹیٹر جمہوری عمل معطل کر کے اقتدار پر قابض ہو جائے تو اقبال کو جمہوریت مخالف ثابت کرنے کا کام شروع ہو جاتا ہے۔گویا بندوں کو گننے کا نظام ختم اور تولنے کا کام شروع ہو جاتا ہے اور وہ بھی ایسی صورت میں کہ ترازو ڈکٹیٹر کے ہاتھ میں ہوتا ہے اور چھٹے بٹے سب اس کی اپنی تھیلی ہی کے ہوتے ہیں۔گویا سرکار بدلتے ہی سرکاری پالیسی بھی بدلتی رہی ہے اور اقبال کے مفید اور من پسند پہلوؤں کا ہی چرچا کیا جاتا رہا ہے۔دراصل یہ بھی سرکاری سرپرستی کا ایک شاخسانہ ہے کہ قومی

شاعر اور مفکر مختلف حکومتوں کے ہاتھوں میں ''یرغمالی'' بن کے رہ جاتا ہے اور حکومتوں کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ' اس کی نئی شان اور نئی آن سامنے آتی رہتی ہے۔ سرکاری دانشوروں کے لئے قومی شاعر کو اسلام دوست' انسان دوست' جمہوریت مخالف وغیرہ ثابت کرنا قطعاً مشکل نہیں ہوتا۔ وہ اپنی مصلحتوں اور پالیسیوں کے شکار ہو کر قومی شاعر کے اشعار اور افکار شکار کرتے رہتے ہیں جس کے نتیجے میں نہ تو افکار کی وحدت برقرار رہتی ہے اور نہ ہی ان افکار کی اساس پر قائم ہونے والی مملکت میں کبھی حقیقی رنگ ہی بھرے جاسکتے ہیں۔

جشن ولادت کی مناسبت سے شائع ہونے والی اہم کتابوں میں سے ایک پروفیسر اسلوب احمد انصاری کی ''اقبال کی تیرہ نظمیں'' بھی ہے جس میں اقبال کی طویل اور مختصر اہم نظموں کی تشریح و تفسیر پیش کی گئی ہے۔ ان نظموں میں جہاں ''شمع و شاعر''، ''والدہ مرحومہ کی یاد میں''، ''خضرِ راہ''، ''طلوعِ اسلام''، ''مسجدِ قرطبہ''، ''ذوق و شوق'' اور ''ساقی نامہ'' اور ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' شامل ہیں وہیں ''تسخیرِ فطرت''، ''تنہائی''، ''لا الہٰ الا اللہ''، ''ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام'' اور ''شعاعِ امید'' کو بھی منتخب کیا گیا۔

کتاب میں شامل تیرہ نظموں کے بارے میں نظموں کے شارح پروفیسر انصاری کا کہنا ہے کہ:۔

> ''ان منتخب نظموں کو تحلیل' تجزیے اور چھان بین (Evaluation) کے اس عمل سے گزارا گیا ہے' یعنی ان نظموں کی بیرونی ہیئت اور جسمانیت پر نظریں جما کر یہ پتہ لگانے کی کوشش کی گئی ہے کہ ان کے اندر خیالات اور مرکزی اقدارِ حیات کس طرح کے تفاعل سے منسوب کئے جاسکتے ہیں'' (۵۵)۔

لیکن تحلیل' تجزیے اور چھان بین کے اس عمل کے لئے جو انداز اختیار کیا گیا ہے وہ منفرد ہے اور اس کی سطح بلند ہے۔ اہم شعری و تنقیدی مصطلحات کے انگریزی مترادفات بھی عبارت میں جابجا دیئے گئے ہیں لیکن مجموعی طور پر تشریح و تجزیہ عام سطح کے اعتبار سے مشکل پسندی سے گرانبار ہے اور شرح مزید کی طلب بدستور رہتی ہے۔

پروفیسر اسلوب احمد انصاری کا ایک اور مجموعہء مضامین ''نقشِ اقبال'' بھی شائع ہو چکا ہے۔ علی گڑھ سے ان کی ادارت میں نکلنے والا مجلّہ ''نقد و نظر'' بھی ان کی علمی اور اقبالیاتی خدمات کا آئینہ دار ہے۔

پٹنہ یونیورسٹی کے شعبہ انگریزی ادبیات سے تعلق رکھنے والے دو اصحاب نظر ایسے ہیں جن کا بھارت میں اقبال شناسی کی روایت کے حوالے سے ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ پروفیسر کلیم الدین احمد اور ڈاکٹر عبدالمغنی کے اسمائے گرامی محتاج تعارف نہیں۔ اردو تنقید میں پروفیسر کلیم الدین احمد کی ''نظر'' کا بہت تذکرہ اور چرچا رہا ہے کہ ''جب بھی ڈالی بُری نظر ڈالی''

کے مصداق ان کی جارحانہ اور جانبدارانہ تنقید اپنی سنسنی خیزی کی بدولت متوجہ ہی نہیں مشتعل بھی کرتی ہے جبکہ ان کے برعکس ان کے ہم وطن اور ہم عصر ڈاکٹر عبدالمغنی کی تنقید میں ٹھہراؤ، وزن اور استحکام جیسی خصوصیات موجود ہیں۔

کلیم الدین احمد کی ''اقبال۔ایک مطالعہ'' (۱۹۷۹ء) میں شائع ہوئی۔ ڈاکٹر عبدالمغنی کا بیشتر علمی و تحقیقی کام اقبال سے متعلق ہے۔ انہوں نے ''اقبال اور عالمی ادب'' (۱۹۸۲ء) ''اقبال کا نظام فن'' (۱۹۸۴ء) ''تنویر اقبال'' (۱۹۹۰ء)، ''اقبال، دی پوئٹ'' (Iqbal- The Poet) (۱۹۹۰ء) اور ''اقبال کا نظریہ خودی'' جیسی کتابیں لکھ کر برصغیر میں ایک اقبال شناس کے طور پر بھی خود کو منوایا ہے۔

کلیم الدین احمد کے تنقیدی ہتھیار ان کے خود ساختہ مغربی معیارات ہیں جن پر اردو شعر و ادب کی کوئی بھی شخصیت حتیٰ کہ اقبال بھی پورے نہیں اترتے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں عبدالمغنی خم ٹھونک کر میدان میں اترتے ہیں اور اقبال کے دفاع میں اپنا پورا تنقیدی زور صرف کر دیتے ہیں۔

ڈاکٹر ہاشمی نے مطالعہ اقبال کے حوالے سے جہاں ان دونوں معاصر ناقدین کی کتابوں کو مختلف اور متضاد زاویوں سے تعبیر کیا ہے(۵۶)۔ وہیں عتیق صدیقی کی تصنیف ''اقبال، جادوگر ہندی نژاد'' کو بھی بھارت میں لکھی جانے والی پیچیدہ کتابوں میں شمار کیا ہے جو مطالعہء اقبال کے بعض اہم زاویوں کو سمجھنے میں مددگار ثابت ہوتی ہے(۵۷)۔

بھارت میں اقبال کے حوالے سے ہونے والے کام کا جائزہ لیتے ہوئے ہم پہلے ڈاکٹر خلیق انجم کا یہ فقرہ جو ایک طرح سے ان کے ایک علمی فیصلے کی حیثیت رکھتا ہے، نقل کر چکے ہیں کہ ''ہندوستان میں علامہ اقبال پر سب سے زیادہ اور سب سے بہتر کام پروفیسر (جگن ناتھ) آزاد ہی نے کیا ہے''۔ یقیناً یہ رائے مستحسن ہو گی لیکن دیکھنا یہ ہے کہ سب سے زیادہ کیا جانے والا کام کیونکر سب سے بہتر بھی ہے، اور بھارت میں مطالعہ اقبال کے حوالے سے جو مختلف زاویہ ہائے نگاہ اب تک زیر بحث آئے ہیں، پروفیسر آزاد کا کام کہاں تک ان سے مطابقت رکھتا ہے اور کہاں ان سے مختلف اور منفرد ثابت ہوتا ہے۔

۵ دسمبر ۱۹۱۸ء کو عیسیٰ خیل، ضلع میانوالی (پاکستان) میں جنم لینے والے جگن ناتھ آزاد کا شمار برصغیر کے ممتاز شعراء اور نامور اقبال شناسوں میں ہوتا ہے۔ ان کے والد تلوک چند مرحوم بھی اردو کے نامور شاعر اور استاد تھے جنہوں نے آزاد کی علمی اور ادبی تربیت میں نمایاں حصہ لیا۔ انہوں نے ابتدائی تعلیم میانوالی ہی میں حاصل کی۔ بی۔اے ۱۹۳۷ء میں گورڈن کالج راولپنڈی سے کیا۔ ۱۹۴۴ء میں ایم اے فارسی اور ۱۹۴۵ء میں ایم۔او ایل کی ڈگریاں پنجاب یونیورسٹی، لاہور سے حاصل کیں۔ وہ صحافت اور وزارت اطلاعات سے بھی وابستہ رہے۔ ۱۹۷۷ء میں وہ شعبہ اردو، جموں یونیورسٹی (جموں و کشمیر) سے منسلک ہو

گئے۔۱۹۸۰ء سے ۱۹۸۳ء تک ڈین فیکلٹی آف اورینٹل لرننگ، جموں یونیورسٹی کی ذمہ داریاں بھی نبھاتے رہے۔۱۹۸۸ء سے اپنی وفات (۲۰۰۴ء) تک وہ تاحیات ایمریٹس فیلوشپ جموں وکشمیر یونیورسٹی کے منصب پر فائز تھے۔

جگن ناتھ آزاد اس کو اپنی خوش قسمتی تصور کرتے ہیں کہ اپنے والد کے علاوہ ان کو شعروسخن میں مولانا تاجور نجیب آبادی کی رہنمائی بھی حاصل ہوئی اور کالج اور پھر یونیورسٹی میں ڈاکٹر آر۔آر سٹوارٹ، جے۔بی کنگز، پروفیسر جسونت رائے، خان بہادر شیخ نورالہٰی، پروفیسر مدن گوپال سنگھ، ڈاکٹر شیخ محمد اقبال (علامہ اقبال نہیں)، مولانا علم الدین سالک، صوفی تبسم، سید عابد علی عابد اور ڈاکٹر سید عبداللہ جیسے اساتذہ سے اکتسابِ فیض کا موقع نصیب ہوا۔ان کے علاوہ حسرتؔ، جوشؔ، یگانہؔ، فراقؔ، جگرؔ، سید عطاءاللہ شاہ بخاری، پنڈت نہرو، مولانا آزاد، مولوی عبدالحق، سر عبدالقادر، پطرس بخاری، مولانا صلاح الدین اور حفیظؔ جیسی برگزیدہ ہستیوں سے بھی سیکھنے کا موقع ملا (۵۸)۔

ان کی اردو، انگریزی تصنیفات وتالیفات کی تعداد پچاس سے زائد ہے جس میں ان کے شعری مجموعے، طویل نظمیں، تنقیدی مضامین، خودنوشت، منتخبات، سفرنامے اور مرتبہ کتابیں شامل ہیں۔صرف اقبال پر لکھی جانے والی اہم کتابوں کی تعداد بارہ کے قریب ہے جو درج ذیل ہیں:۔

۱۔اقبال اور اس کا عہد (۱۹۶۰ء)

۲۔اقبال اور مغربی مفکرین (۱۹۷۵ء)

۳۔اقبال کی کہانی (۱۹۷۶ء)

۴۔اقبال اور کشمیر (۱۹۷۷ء)

۵۔اقبال: زندگی، شخصیت اور شاعری (۱۹۷۷ء)

۶۔مرقع اقبال (۱۹۷۷ء)

۷۔بچوں کا اقبال (تالیف) (۱۹۷۷ء)

۸۔فکر اقبال کے بعض اہم پہلو (۱۹۸۲ء)

۹۔محمد اقبال: ایک ادبی سوانح حیات (۱۹۸۵ء)

۱۰۔ہندوستان میں اقبالیات اور دوسرے توسیعی لیکچر (۱۹۸۹ء)

۱۱۔(اقبال کی مفصل سوانح عمری ''روداد اقبال'' کا نامکمل منصوبہ)

۱۲۔Iqbal: His Poetry and Philosophy(1982)

۱۳۔Iqbal: Mind and Art (1983)

پروفیسر جگن ناتھ آزاد کے ہندوستان اور بیرون ہندوستان کی مختلف یونیورسٹیوں میں اقبالیات اور اس سے متعلقہ موضوعات پر دیئے گئے توسیعی خطبات اور پڑھے جانے والے مقالات کی تعداد ایک سو پچاس سے متجاوز ہے۔آپ کی علمی و ادبی خدمات کے اعتراف کے طور پر آپ کو بیسیوں انعامات و اعزازات سے نوازا گیا جن میں ۱۹۷۷ء میں پنجاب یونیورسٹی اقبال صدی میڈل‘ ۱۹۸۰ء میں اقبال میموریل ٹرسٹ‘ مالیر کوٹلہ‘ پنجاب کی طرف سے اقبال ایوارڈ مع خلعت وطشتِ سیمیں اور ۱۹۸۹ء میں کشمیر یونیورسٹی‘ سری نگر کی طرف سے ڈی۔لٹ کی اعزازی ڈگری بھی شامل ہے(۵۹)۔

خلیق انجم پروفیسر آزاد کے اعزازات کے حوالے سے لکھتے ہیں:۔

> ''اس سے بڑا اعزاز ایک شاعر اور خاص طور سے غیر مسلم شاعر کے لئے اور کیا ہوسکتا ہے کہ ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کی رات کو پاکستان کے قیام کے اعلان کے فوراً بعد ریڈیو پاکستان‘ لاہور سے جو ترانہ نشر ہوا‘ وہ آزاد صاحب کا لکھا ہوا تھا''(۶۰)۔

پروفیسر آزاد ۱۹۷۷ء میں لاہور اور سیالکوٹ میں منعقد ہونے والی پہلی اقبال عالمی کانگریس کی مجلس انتظامیہ کے اس فیصلے کو بھی اپنے لئے ایک بہت بڑا اعزاز قرار دیتے ہیں جس کی رُو سے کانگریس کے مندوبین پر مشتمل لاہور سے علامہ اقبال کے جدی مکان‘ سیالکوٹ جانے والے جلوس کی قیادت کے لئے ان (جگن ناتھ آزاد) کو منتخب کیا گیا(۶۱)۔

یہ واقعہ بھی حقیقتاً پروفیسر جگن ناتھ آزاد کی اقبال کے ساتھ گہری وابستگی اور اقبال عالمی کانگریس کے مندوبین میں ان کی منفرد حیثیتِ علمی کی دلیل ہے۔

۱۹۷۳ء میں اقبال کی عظمت کا ترانہ بلند کرنے کے لئے سری نگر میں اقبال نمائش کا اہتمام اور اس کے بعد بھارت کے تمام بڑے شہروں میں اس سلسلے کو کامیابی کے ساتھ آگے بڑھانے اور اقبال کے حوالے سے پائی جانے والی سرد مہری اور تنگ نظری کو مٹانے کے لئے جانفشانی سے چلائی جانے والی یہ مہم بھی پروفیسر آزاد کا ایک اہم کارنامہ ہے۔

اقبال شناسی کی روایت میں‘ کشمیر یونیورسٹی میں ''اقبال چیئر'' کا قیام اس لحاظ سے بھی ایک اہم اقدام ہے کہ یہ دنیا کی کسی بھی علمی درسگاہ میں قائم ہونے والی پہلی ''اقبال چیئر'' تھی (بعد میں اقبال انسٹی ٹیوٹ) اور اس تاریخ ساز منصوبے کے

محرک بھی پروفیسر جگن ناتھ آزاد تھے بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ پروفیسر آزاد کی کوششوں سے قائم ہونے والی پہلی ''اقبال چیئر'' ہی دوسری اقبال چیئر قائم کرنے کا ذریعہ بھی بنی تو بے جا نہ ہوگا کیونکہ ۱۹۷۷ء میں اقبال عالمی کانگریس منعقدہ لاہور میں ارباب اختیار کی موجودگی میں پنجاب یونیورسٹی میں اقبال چیئر سے متعلق سوال پروفیسر آزاد نے ہی کیا تھا اور جس کے بعد اس وقت کے چیف مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر کو اقبال چیئر کے قیام کا اعلان کرنا پڑا۔

پروفیسر آزاد اس واقعے کا تذکرہ بڑے دلچسپ اور پُر جوش انداز میں اپنی تحریروں میں کرتے ہیں اور آخر میں یہ ضرور بتاتے ہیں:۔

''راقم التحریر کے بعض دوستوں نے ہنسی مذاق میں اس فیصلے کی مبارکباد راقم التحریر کو دی'' (۶۲)۔

پروفیسر آزاد کی اقبال کے ساتھ وابستگی کا عالم یہ ہے کہ اقبال پر بارہ کے قریب مستقل تصانیف کے علاوہ بھی انہوں نے جو کچھ لکھا ہے اس میں کسی نہ کسی طور اقبال کا ذکر موجود ہے جس کی توجیہہ ڈاکٹر اسد اللہ وانی کے الفاظ میں اس طرح سے ہی کی جا سکتی ہے کہ:۔

''ذکر اقبال آزؔاد کے لئے ذکر محبوب کی حیثیت رکھتا ہے'' (۶۳)۔

آزؔاد کی پہلی نثری تصنیف ''جنوبی ہند میں دو ہفتے'' (رپورتاژ) ۱۹۵۱ء میں دہلی سے شائع ہوئی (۶۴)۔ اس میں بھی اقبال کا ذکر موجود ہے۔ ''پشکن کے دیس میں'' سفر نامہء روس ہے جسے پڑھتے ہوئے محسوس ہوتا ہے کہ اقبال' آزؔاد کے ساتھ ساتھ ہیں۔

اقبالیات کے موضوع پر آزؔاد کی پہلی تصنیف ''اقبال اور اس کا عہد'' ۱۹۶۰ء میں شائع ہوئی جو دراصل جموں کشمیر یونیورسٹی کی دعوت پر لکھے جانے والے درج ذیل تین لیکچروں کا مجموعہ ہے:۔

۱۔ شعر اقبال کا ہندوستانی پس منظر

۲۔ اقبال کے کلام کا صوفیانہ لہجہ

۳۔ اقبال اور اس کا عہد

آزؔاد کی اقبال کے ساتھ عقیدت اور وابستگی اپنی جگہ لیکن ان کی اقبال شناسی محض عقیدت پر نہیں بلکہ چند اہم فکری اصولوں پر استوار ہے جس کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اور جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شعر و فکر اقبال سے متعلق آزؔاد کے تصورات' بعض پرستارانِ اقبال کے مبہم اور موقع پرستانہ نظریات کے برعکس بہت واضح' شفاف اور مکمل تھے۔ ''اقبال اور اس کا عہد'' کی

ابتدائی سطور میں خود انہوں نے اس کی وضاحت بھی کی ہے:۔

> ''تقسیم ہند کے بعد جہاں پاکستان نے اقبال کو اپنا ملی ہیرو قرار دیا وہاں ہندوستان نے اقبال سے ایک طرح کی بے اعتنائی برتی۔ یہ بے اعتنائی انہی غلط فہمیوں کا نتیجہ تھی جو پرستارانِ اقبال نے اقبال کے بارے میں پیدا کی ہیں اور ابھی تک جن کا سلسلہ جاری ہے''(۶۵)۔

اقبال کے معتقدین یا مخالفین کی جانب سے اقبال کے بارے میں پیدا کی جانے والی غلط فہمیوں یا اقبال کے ساتھ روا رکھی جانے والی مخاصمت کے کئی فکری اور سیاسی اسباب ہو سکتے ہیں لیکن بنیادی طور پر ان کو دو وجوہ میں تلاش کیا جا سکتا ہے۔ اولاً اقبال کی اسلامی اصولوں کے ساتھ بے پایاں وابستگی اور ثانیاً ان اسلامی اصولوں کی اساس پر ایک الگ ریاست کے قیام کا مطالبہ۔

جگن ناتھ آزاد نے اس حوالے سے ہمیشہ واضح اور اصولی مؤقف کا اظہار کیا اور مخالفین کو اس کا جواب مدلل طور پر فراہم کیا ہے۔

اسلام کی محبت نہ تو اقبال کی عظمت کو کم کرتی ہے اور نہ ہی آزاد کے الفاظ میں اسے اقبال اور کلام اقبال کے ساتھ بے اعتنائی برتنے کا جواز بنایا جا سکتا ہے کہ تاریخ ادب میں اقبال کوئی پہلی مثال نہیں ہیں۔ آزاد نے ملٹن اور دانتے کی مثال دی ہے جو عیسائیت کی محبت سے سرشار تھے جبکہ تلسی داس اور رابندر ناتھ ٹیگور کے کلام میں ہندو دھرم سے عشق بے پایاں کا جذبہ کارفرما نظر آتا ہے اور آزاد کے نزدیک تو عشقِ مذہب، عشق بنی نوع انسان تک پہنچنے کا ایک صالح ذریعہ ہے(۶۶)۔

پروفیسر آزاد تصور پاکستان کے حوالے سے اقبال کے کردار کو نہ صرف واضح طور پر تسلیم کرتے تھے بلکہ کسی سیاسی مصلحت کا شکار ہوئے بغیر اپنا مؤقف پیش کرتے تھے۔ ایک انٹرویو کے دوران ان کو کسی نام نہاد تحقیق کے حوالے سے تصور پاکستان اور مسلم سٹیٹ کے دو الگ نظریات میں الجھانے کی کوشش کی تو انہوں نے دوٹوک انداز میں اس کا جواب دیتے ہوئے کہا:۔

> ''یہ صحیح ہے کہ علامہ کی نظم یا نثر میں پاکستان کا لفظ موجود نہیں لیکن آپ جسے ایک الگ مسلم سٹیٹ کہہ رہے ہیں وہ پاکستان ہی تو ہے''(۶۷)۔

اس سے یہ سمجھ لینا بھی قطعی طور پر درست نہیں کہ انہوں نے اقبال کو جو کچھ لکھا وہ اقبال کی عقیدت سے سرشار ہو کر لکھا یا پھر محض اقبال کی حمایت میں تحریر کیا بلکہ ان کا مطالعہء اقبال' گہرے غور و فکر کا نتیجہ ہے اور فکرِ اقبال سے متعلق کئی اہم سوال بھی اٹھاتا ہے اور اقبالیات کے طالب علموں اور سکالروں کو دعوتِ فکر بھی دیتا ہے جیسے ایڈورڈ تھامپسن' جواہر لال نہرو اور کانٹ ویل

سمتھ نے جو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ اقبال اپنی عمر کے آخری حصے میں مطالعہء پاکستان کے حامی نہیں رہ گئے تھے تو اس ضمن میں پروفیسر آزاد اپنے واضح مؤقف کا اظہار کرتے ہیں کہ اقبال کی کسی تحریر (نظم یا نثر) سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ مطالعہء پاکستان سے دستبردار ہو گئے تھے' البتہ وہ اس مسئلے پر کھل کر بحث کرنے پر زور دیتے ہیں تا کہ ہماری نئی نسل اقبال کے بارے میں کم از کم اس غلط فہمی کا شکار نہ ہو کہ اقبال نے اپنے دور کی اہم ہستیوں سے کہا کچھ اور' اور اپنی کتابوں میں لکھا کچھ اور (۶۸)۔

پروفیسر جگن ناتھ آزاد کی اقبال شناسی کا جائزہ لیتے ہوئے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ انہوں نے بھارت میں جب اقبال پر لکھنے کا آغاز کیا تو اس حوالے حالات ناموزوں اور ناسازگار تھے لیکن یہ ان کی اقبال دوستی اور ثابت قدمی تھی جو حالات کو سازگار بناتی چلی گئی۔

ہمارے عہد کے اس نامور انسان دوست اور اقبال دوست پروفیسر جگن ناتھ آزاد کا مورخہ ۲۴ جولائی ۲۰۰۴ء کو رات نو بجے دہلی میں انتقال ہو گیا۔ وہ اپنے آخری دنوں میں بھی اقبال سے متعلق کئی علمی منصوبوں کی تکمیل میں منہمک تھے۔

فصل ششم

پاکستان میں اقبال شناسی

بیسویں صدی کے دوران علمی، فکری، سائنسی اور سیاسی شعبوں میں ایسی کئی شخصیات نمایاں ہوکر سامنے آئیں جنہوں نے اپنے نظریات، خیالات، ایجادات اور خدمات کی بدولت ناموری حاصل کی، اقبال بھی انہی شخصیات میں سے ایک ہیں۔ ان کو اپنے معاصرین میں یہ امتیاز بھی حاصل ہے کہ ان کی زندگی ہی میں ان کے خیالات کو عالمی سطح پر پذیرائی حاصل ہوئی۔ برصغیر کی سیاست میں ان کے پیش کردہ تصور کی اساس پر ایک نظریاتی مملکت وجود میں آئی۔ ان کو یہ اعزاز بھی حاصل ہے کہ ان کی حیات، خیالات اور خدمات پر دنیا کی کئی بڑی زبانوں میں تحقیقات و توضیحات اور تراجم و تشریحات کی صورت میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس کی مثال نہیں ملتی۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کے ایک جائزے کے مطابق:۔

> ''دنیا کی کم از کم ۲۶ زبانوں میں اقبال کی نظم و نثر کا ترجمہ ہو چکا ہے۔ ان کے سوانح، افکار اور شاعری پر ۲۲ زبانوں میں ایک عظیم الشان ذخیرہ کتب و جرائد وجود میں آچکا ہے جس کی تعداد ۲ ہزار سے کسی طرح کم نہیں ہوگی''(۱)۔

تحقیق و تجسس کا یہ سلسلہ جاری ہے جس پر اردو دنیا فخر کرسکتی ہے۔

پاکستان میں اقبال شناسی کی روایت پر ایک طائرانہ نظر بھی ڈالی جائے تو اس کی مختلف اطراف و جہات کا اندازہ ہو جاتا ہے جس کو ہم آسانی کے ساتھ حیاتِ اقبال، فکریات و شعریات اقبال، تراجم و تشریحات اقبال اور تحقیقات اقبال میں تقسیم کرسکتے ہیں۔ ایک صدی پر پھیلی ہوئی اس علمی روایت کے مختلف محرکات اور رجحانات کا کسی قدر اندازہ عالمی سطح پر اقبال شناسی کے مختصر جائزے سے یقیناً ہو جاتا ہے جس کی مفصل تاریخ اور تفصیلی تجزیہ ایک مکمل تحقیقی مقالے کا متقاضی ہے اور محض ایک باب میں اس کو سمونا اور سمیٹنا نہ تو ممکن ہے اور نہ ہی ہمارا مقصود ہے البتہ اقبال شناسی کی بین الاقوامی روایت میں ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے مقام کے تعین کے لئے اس روایت کے چیدہ چیدہ نمائندوں کے کام پر روشنی ڈالتے ہوئے خود کو صرف انہی فکری پہلوؤں تک محدود رکھنا ضروری ہے جو کسی نہ کسی حوالے سے ڈاکٹر رفیع الدین کی تحقیق و توسیع اقبال کی کوششوں سے متعلق

ہیں۔ دنیائے مغرب، عالم اسلام اور بھارت میں اقبال شناسی کے مختصر جائزے کے بعد اب حتمی طور پر اس روایت کے اہم اور اساسی مرکز تک پہنچتے ہیں جہاں سے اس روایت کے برگ و بار پھوٹے ہیں جس سے حریت، اخوت، مساوات اور امن عالم کا پیغام حاصل ہوتا ہے۔

اقبال کے مشق سخن کے سالوں سے قطع نظر کرتے ہوئے بیسویں صدی کے آغاز کو اقبال کے تخلیقی سفر کا بھی آغاز سمجھا جانا چاہئے لیکن ان ابتدائی سالوں میں ہی بعض جوہر شناس نگاہوں نے اقبال کے تخلیقی Genius کو بھانپ لیا تھا۔ اس ضمن میں محمد دین فوق، شیخ عبدالقادر اور چکبست کی مثالیں دی جاسکتی ہیں جنہوں نے اپنے مضامین میں اقبال کے کلام پر رائے زنی کرتے ہوئے اپنی جوہر شناسی کا ثبوت دیا تھا (۲)۔

اقبال کی زندگی ہی میں ان کے قریبی دوست نواب ذوالفقار علی خاں نے ان پر انگریزی میں ایک مختصر کتاب: "A Voice from the East" (The Poetry of Iqbal) کے عنوان سے تحریر کی جو ۱۹۲۲ء میں شائع ہوئی (۳)۔ باوجودیکہ اس سے پہلے پروفیسر نکلسن ''اسرار خودی'' کو انگریزی میں ترجمہ کر چکے تھے، لیکن نواب ذوالفقار علی خاں ایک دوست کی حیثیت سے اقبال کی صحبتوں سے فیضیاب ہو چکے تھے اور ان کے ذاتی حالات اور خیالات سے بخوبی آگاہ بھی تھے، برصغیر کے سیاسی حالات اور اردو شعر و ادب کے ارتقاء پر بھی گہری نظر رکھتے تھے جس کا اندازہ کتاب کے مطالعے سے ہوتا ہے اور پھر اقبال پر قلم اٹھانے کے لئے جو علمی ذوق درکار ہے، اس سے بھی بہرہ ور تھے۔

کتاب کا دیباچہ اقبال کے دوست اور مداح امراؤ سنگھ نے تحریر کیا جو انگریزی صحافت سے وابستہ تھے۔ یہی نہیں بلکہ کتاب میں اقبال کے اردو اشعار کا انگریزی ترجمہ بھی ان کے زور قلم کا نتیجہ تھا۔ البتہ ''اسرار خودی'' کے اشعار کے لئے پروفیسر نکلسن کے انگریزی ترجمہ پر انحصار کیا گیا۔

تقریباً پچاس صفحات پر مشتمل اس مختصر کتاب کو چھ حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے جس میں برصغیر میں مسلمانوں کے دور انحطاط، نشاۃ الثانیہ، اقبال کی ابتدائی زندگی، قیام یورپ کے زمانے کے علاوہ اقبال کی بعض اردو نظموں، جن میں ''تصویر درد''، ''محبت''، ''صقلیہ'' وغیرہ شامل ہیں اور ''اسرار خودی'' کے بعض منتخب حصوں پر تجزیہ و تبصرہ شامل ہے۔

نواب ذوالفقار علی خاں نے اپنے پیش لفظ میں اس کی تصنیف کا مقصد اقبال کی شخصیت اور شاعری سے اہل مغرب کو متعارف کروانا قرار دیا تھا اور اقبال کی شاعرانہ عظمت کے ساتھ اپنی عقیدت کے اظہار کے طور پر یہ فقرہ بھی رقم کیا تھا:۔

"It the Peacock throne is the pride of Persia, and the lustrous Koh-i-Noor, the glory of the British Crown, Iqbal

would surely adorn the court of the muses in any country"(۴)

اور ساتھ ہی اقبال کی فکر کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے اسے نہ صرف نو آبادیاتی ممالک کے محکوم عوام کی عظمت اور وقار کی بحالی کے لئے ایک نسخہء کیمیا سے تعبیر کیا اور ساتھ ہی سامراجی جارحیت کے لئے ایک وارننگ **(Warning)** بھی قرار دیا(۵)۔

مصنف کے نزدیک اقبال کے فلسفہ کا سب سے بڑا مقصد ایک ایسے مثالی انسان کے تصور کی تشکیل ہے جس کی شخصیت کو تربیت اور ریاضت کے سخت مراحل سے گزار کر ایک ایسی تبدیلی سے دوچار کرنا ہے جو دنیا کے حالات کی تبدیلی کا ذریعہ بن سکے۔ اقبال کا انسان کامل، نطشے کے مذہب و اخلاق سے عاری فوق البشر کے برعکس، الٰہی صفات سے بہرہ ور ہے اور پوری انسانیت کے لئے سراپا نعمت کی حیثیت رکھتا ہے(۶)۔

نواب ذوالفقار علی خاں کی طرح، مولوی احمد دین (۷) کا شمار بھی اقبال کے ان دوستوں میں ہوتا تھا جن کے ساتھ گہری اور پُر خلوص دوستی تا عمر قائم رہی۔ شاید اس کی وجہ یہ بھی رہی ہو کہ دونوں کشمیری النسل ہونے کے ساتھ ساتھ تقریباً ہم عمر بھی تھے اور دونوں نے گورنمنٹ کالج، لاہور سے تعلیم حاصل کی تھی۔ احمد دین بھی پیشہء وکالت سے وابستہ تھے اور شروع ہی سے علم و ادب کا اعلیٰ ذوق رکھتے تھے۔ اردو، فارسی اور عربی ادب کے علاوہ انگریزی ادب کی بے شمار کتابیں بھی ان کی ذاتی لائبریری میں موجود تھیں۔ ادبی مجلسوں اور تحریکوں میں بھی باقاعدگی سے حصہ لیتے تھے۔ خاص طور پر انجمن حمایت اسلام کے امور سے بھی ان کو گہری دلچسپی تھی۔ انجمن کشمیری مسلماناں میں بھی دونوں دوست شامل رہے تھے۔ اقبال، احمد دین کی قانونی مہارت کے بھی قائل تھے اور اپنے مقدمات کے سلسلے میں ان سے مشورہ بھی کرتے رہتے تھے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ دونوں کے حلقہء احباب میں شامل اکثر دوست دونوں کے مشترکہ دوست بھی تھے جن میں سر فضل حسین، خلیفہ نظام الدین، مولوی محبوب عالم، رائے بہادر پنڈت درگا داس، سر عبدالقادر، سر محمد شفیع اور چوہدری شہاب الدین نمایاں ہیں (۸)۔

احمد دین اپنی پیشہ وارانہ سرگرمیوں اور علمی و سماجی دلچسپیوں کے علاوہ ہمیشہ تصنیف و تالیف میں بھی مصروف کار رہے۔ مشفق خواجہ نے ان کے سوانح حیات میں ان کی بیس تصنیفات و تالیفات کا جائزہ پیش کیا ہے جن میں اقبال پر لکھی جانے والی کتاب ''اقبال'' (علامہ سر اقبال کی اردو منظومات، ان کے مقصدِ شاعری اور خیالات کے نشوونما، مضامین کلام اور طرز بیان پر ایک نظر) کی اشاعت کا قصہ دلچسپ بھی ہے اور عجیب بھی۔ یہ کتاب ۱۹۲۳ء میں پہلی بار شائع ہوئی۔ اس کی اہمیت یہ ہے کہ اس سے پہلے اقبال کے بارے میں چند مضامین اور نواب ذوالفقار علی خان کی مختصر کتاب **"A Voice from the East"** (جس کا تذکرہ پہلے کیا جا چکا ہے) شائع ہو چکی تھی۔ لیکن احمد دین نے پہلی بار اقبال کی شاعری کے فکری پس منظر اور ذہنی ارتقاء پر

تفصیل سے قلم اٹھایا تھا اور اس وقت تک اقبال کی شائع ہونے والی نظموں میں سے بھی بیشتر تبصرے اور تجزیئے کے ساتھ اس میں شامل تھیں بلکہ اقبال اپنے جس کلام کو از خود خارج کر چکے تھے وہ بھی کتاب میں شامل تھا۔ شاید انہی وجوہ کی بناء پر اقبال نے اس کتاب کی اشاعت پر اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا اور مولوی احمد دین نے غصے میں آکر کتاب کے تمام نسخوں کو نذر آتش کر دیا۔ جو دو نسخے کسی طرح جلنے سے بچ گئے تھے' مقدمہ نگار کی اطلاع کے مطابق وہ آج بھی احمد دین کے وارثوں کے پاس موجود ہیں۔ ''بانگِ درا'' کی اشاعت کے بعد مولوی احمد دین نے ''اقبال'' کو دوبارہ ترتیب دے کر ۱۹۲۶ء میں باراول کے طور پر شائع کر دیا(۹)۔

کتاب تین حصوں پر مشتمل ہے: (کلام اقبال' مضامین کلام' طرزِ بیان) جس میں اقبال کے ذہنی ارتقاء اور شاعری کے مقرر کردہ تین ادوار پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے اور ساتھ ہی اقبال کے اردو کلام سے اس کی مثالیں بھی پیش کی گئی ہیں۔

مولوی احمد دین نے اقبال کی شاعری کے تناظر میں ان کے فلسفہء خودی کا بھی مختصر جائزہ لیا ہے اور خودی کو خودداری کے مماثل قرار دیتے ہوئے اسے دلِ مسلم کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے:۔

''وہ علوِ ہمت سے کام لے' خود اپنے دل کے اندر ایک نئی دنیا بنا لے' نئے جذبات ہوں' نئے نئے ولولے' نئی کشمکش ہو' نئے ہنگامے ہوں' اپنی فطرت کے تجلی زار میں آباد ہو اور اغیار کی محتاجی سے قطعاً آزاد۔ کسی کے پاس حاجت لے جانے سے' چاہے جان بچانے کے لئے ہی کیوں نہ ہو' مرنا بہتر سمجھے۔ اگر خودداری اس کا عمل ہوگا' اگر خود کا احساس اسے میسر ہوگا تو مصیبت میں درجات برکت اور افتادگی میں سامانِ سرفرازی ملیں گے''(۱۰)

مصنف نے کتاب کے آخر میں اقبال کی شاعری کے مقاصد اور اس کے حاصل پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

''اس میں شک نہیں کہ اقبال نے اپنی شیوا بیانیوں سے قومی ادبیات میں ایک نئی روح پھونک دی ہے۔ ہم تو کلام اقبال کی صورت ظاہری کے بھی دلدادہ ہیں مگر معنوی محاسن کے لحاظ سے اقبال کا پایہ اردو شاعری میں بلا ریب بہت بلند ہے''(۱۱)

نواب ذوالفقار علی خاں کی مختصر انگریزی کتاب کے بعد' اقبال پر انگریزی زبان میں کئی اور کتابیں بھی لکھی گئیں جن میں عبداللہ انور بیگ کی:۔

"The Poet of the East"' شیخ اکبر علی کی "Iqbal: His Poetry and Message" اور بی۔اے ڈار کی "Iqbal,s Philosophy of Society" بالترتیب ۱۹۳۰' ۱۹۳۲ء اور ۱۹۳۳ء میں لاہور سے شائع ہوئیں جن کی اپنی اہمیت ہے۔

اقبال کی زندگی میں ہی ان کے فکروفن پر خصوصی اشاعتوں کا آغاز ہوگیا تھا' اس ضمن میں ''نیرنگ خیال'' کے ''اقبال نمبر'' (۱۹۳۲ء) کو خاص اہمیت حاصل ہے لیکن اقبال کی وفات کے فوراً بعد گویا ان کی حیات' فکروفن اور خدمات کے حوالے سے مختلف جرائد کی طرف سے اقبال نمبروں کا ایک سلسلہ شروع ہوگیا جن میں سے بعض اپنی وقعت اور اہمیت کی بدولت کتابی صورت میں بھی شائع ہوئے جیسے ''جامعہ''، ''اردو'' اور ''شیرازہ'' کے اقبال نمبر ''جوہر اقبال''، ''اقبال'' اور ''اقبال نامہ'' کی صورت میں شائع ہوئے (۱۲)۔

سید محمد حسنین کی مرتبہ ''جوہر اقبال'' میں ڈاکٹر عابد حسین جامعی' ڈاکٹر عبدالحمید اور پروفیسر محمد مجیب کے مضامین شامل ہیں جبکہ ''اقبال'' (مرتبہ' مولوی عبدالحق) میں مضامین کا زیادہ بہتر انتخاب شامل ہے جن میں ڈاکٹر عابد حسین کا مضمون ''اقبال کا تصورِ خودی''، خلیفہ عبدالحکیم کا مضمون ''رومی' نطشے اور اقبال'' اور ڈاکٹر یوسف حسین خان کے مضمون ''اقبال اور آرٹ'' کے علاوہ ڈاکٹر عبدالحمید' سید بشیر الدین' سید نذیر نیازی اور آل احمد سرور کے مضامین شامل ہیں۔

چراغ حسن حسرت کی مرتبہ ''اقبال نامہ'' میں مرتب کے معلوماتی دیباچے کے علاوہ علی بخش' مولانا سالک' حکم قرشی' مولانا غلام رسول مہر' عاشق حسین بٹالوی' سید نذیر نیازی' احمد ندیم قاسمی اور تاثیر کے مضامین سے اقبال کے سوانحِ حیات کے کئی گوشے منور ہوتے ہیں۔ مجموعے کے آخر میں حسرت موہانی' حفیظ ہوشیار پوری' سراج الدین ظفر اور بشیر محمد کی اقبال کی وفات پر کہی گئی نظمیں شامل ہیں (۱۳)۔

علی بخش نے طویل عرصہ تک اقبال کی خدمت اور اس دوران ان کی حیات اور معمولات کے بارے میں اپنے جن مشاہدات سے چراغ حسن حسرت کو آگاہ کیا تھا' وہ حسرت کی ''حیاتِ اقبال'' (۱۹۳۸ء) کے ایک اہم ماخذ کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اقبال سوانح عمریوں کی اہمیت سے آگاہ تھے اور یورپ میں لکھی جانے والی سوانح عمریوں پر ان کی نظر تھی اور وہ یہ بھی جانتے تھے کہ اردو میں لکھی جانے والی سوانح عمریوں کی تعداد بہت کم ہے۔ شاید وہ اس طرح سے اپنے قریبی رفقاء کو یہ اشارہ دے رہے تھے کہ ان کی زندگی کے اہم حالات اور واقعات کو بھی ضبط تحریر میں لے آنا چاہئے جیسا کہ چراغ حسن حسرت نے ''اقبال نامہ'' کے دیباچے میں اقبال کے حوالے سے لکھا ہے:-

> ''اگر کوئی خدا کا بندہ اس کام کا بیڑہ اٹھائے اور مسلمان فرمانرواؤں' عالموں' شاعروں اور ادیبوں کے حالات سیدھی سادی زبان میں اس طرح بیان کر دیئے جائیں کہ عام لوگ بھی انہیں بڑے ذوق وشوق سے پڑھیں'' (۱۴)۔

''اقبال نامہ'' میں شامل بیشتر مضامین مختصر ہیں لیکن ان سے اقبال کی حیات' ان کی شخصیت اور معمولات کا کوئی نہ کوئی پہلوایسا ضرور اجاگر ہوتا ہے جو اس سے پہلے عام قاری کی نگاہوں سے اوجھل تھا۔

اقبال کی وفات کے فوراً بعد لکھی جانے والی پروفیسر طاہر فاروقی کی ''سیرت اقبال'' (اشاعت ۱۹۳۹ء) کو عام معنوں میں ایک مکمل سوانح عمری تسلیم نہ بھی کیا جائے تو اس کے پہلے حصے میں اقبال کے سوانح حیات کو ترتیب اور تفصیل سے تقریباً ۱۳۸ صفحات میں پیش کیا گیا ہے۔ ان کی شعری ونثری تصانیف کے مفصل تعارف کے ساتھ ساتھ ان کے کلام سے اہم اقتباسات توضیح اور تبصرے کے ساتھ شامل ہیں۔

''سیرت اقبال'' کا دیباچہ پروفیسر حمید احمد خاں نے تحریر کیا جس میں پروفیسر فاروقی کے کام کو سراہتے ہوئے لکھا گیا ہے:۔''پروفیسر صاحب نے ''اقبال بحیثیت انسان'' اور ''اقبال بحیثیت شاعر'' دونوں پر سیر حاصل تبصرہ کیا ہے جو اقبال کے ایک جامع سیرت نگار کے لیے یقیناً ضروری تھا (۱۵)۔

پروفیسر فاروقی کا انداز عام فہم اور سلجھا ہوا ہے جس سے اقبالیات کا ہر سطح کا طالب علم استفادہ کرسکتا ہے۔ انہوں نے اقبال کے مشقِ سخن کے زمانے کے علاوہ ان کی شاعری کے چار ادوار کا تعین کرتے ہوئے ان کی خصوصیات شاعری پر تفصیلی بحث کی ہے۔

وہ اقبال کے تمام پیغام کو صرف ایک لفظ ''خودی'' میں مضمر بتاتے ہیں اور پھر اس کو شیطانی اور یزدانی خودی میں تقسیم کرتے ہوئے اس کی وضاحت کرتے ہیں کہ شیطانی خودی وہ ہے جس کا نمونہ روز ازل شیطان نے معبود حقیقی کے حکم سے سرتابی کر کے پیش کیا تھا اور یہی خودی انسان کو شداد اور ہامان کی صف میں لا کھڑا کرتی ہے اور ''خیر الدنیا و الاخرۃ'' کا مصداق بنا دیتی ہے جبکہ یزدانی خودی ''من عرف نفسه فقه عرف ربه'' کے مترادف ہے جو عارف خودی کو حقوق وفرائض زندگی سے آگاہ کر کے مردِ خدا بناتی ہے جو ایک طرف خلیفۃ اللہ فی الارض کا اہل ہوتا ہے تو دوسری طرف قرب الٰہی کا مستحق بھی قرار پاتا ہے۔ یہی خودی مقصد حیات اور تعلیم اسلام بھی ہے اور اقبال نے اسی خودی کی تعلیم کو پیش کیا ہے'' (۱۶)۔

پروفیسر طاہر فاروقی نے ''سیرت اقبال'' اپنے آگرہ کالج کے قیام کے دوران لکھی۔ ۱۹۳۸ء ہی میں انہوں نے آگرہ میں ''بزم اقبال'' قائم کر کے اقبال کے ساتھ اپنی عقیدت کا عملی اظہار بھی کیا۔ ۱۹۶۶ء میں شعبہ اردو' پشاور یونیورسٹی کی جانب سے ''خیابانِ اقبال'' کی خصوصی اشاعت بھی ان کی اقبال کے ساتھ سچی لگن کا ایک ثبوت ہے۔ جشن اقبال صدی ۱۹۷۷ء کے موقع پر ان کی تصنیف ''اقبال اور محبتِ رسولؐ'' سامنے آئی جس میں اقبال کی زندگی' ان کے کلام اور دوسری تحریروں کی روشنی میں ان کی سیرت کے اس قابل قدر پہلو پر روشنی ڈالی گئی ہے کہ وہ کس درجہ حبِ رسولؐ سے سرشار تھے۔ طاہر فاروقی کا ۱۹۷۸ء

میں انتقال ہوا۔

چراغ حسن حسرتؔ کی مرتبہ ''اقبال نامہ'' میں ایسے مختصر مضامین شامل کئے گئے ہیں جو مختلف اصحاب نے اقبال کے حوالے سے قلمبند کئے ہیں جن میں اقبال کی شخصیت' کردار اور معمولات کے بارے میں ان کے مشاہدات کی جھلکیاں ملتی ہیں۔ ان مختصر مضامین کی ایک اہمیت تو یہ ہے کہ ان سے اقبال کی شخصیت کے مختلف پہلو روشن ہوتے ہیں اور دوسری یہ کہ یہی مختصر مضامین بعد میں اقبال کی سوانح عمریاں لکھنے کے محرک بھی ثابت ہوئے۔

''اقبال نامہ'' میں شامل اپنے مضمون میں' مولانا عبدالمجید سالک نے تیس سالوں پر پھیلی ہوئی علامہ کے ساتھ اپنی عقیدت مندی کا اظہار ہی نہیں کیا بلکہ اقبال کی شفقت اور قدم قدم پر حاصل ہونے والی ان کی رہنمائی کا تذکرہ بھی کیا ہے۔ علامہ کے ہاں منعقد ہونے والی اُن علمی مجالس کا بھی ذکر کیا ہے جس میں ہر خاص و عام کو شرکت کی اجازت تھی۔ ان مجالس میں علامہ جس طرح سے مختلف علمی' فکری اور مذہبی موضوعات پر عالمانہ گفتگو کرتے تھے ان کا نقشہ بھی مولانا نے اپنے والہانہ انداز میں کھینچا ہے اور یوں محسوس ہوتا ہے کہ ان کی اسی مختصر تحریر نے بعد میں ان کو اقبال کی ایک مکمل سوانح عمری لکھنے کے لئے تیار کیا جو ''ذکر اقبال'' کے عنوان سے ١٩٥٥ء میں منظر عام پر آئی۔

سات ابواب پر مشتمل اس سوانح عمری میں اقبال کی تعلیم و تربیت اور عملی زندگی کی شاہراہ پر گامزن ہونے اور سفر آخرت پر روانہ ہونے تک کے مراحل کو اس چابکدستی سے بیان کیا گیا ہے کہ قاری اپنے آپ کو اس عہد میں سانس لیتے ہوئے محسوس کرتا ہے۔ بقیہ حصے میں اقبال کے طرز زندگی اور ان کے ارشادات کے کچھ نمونے پیش کئے گئے ہیں۔ آخر میں اقبال کی تصانیف پر تعارفی سطور لکھی گئی ہیں۔

یہ درست ہے کہ کتاب کی ابتداء میں' مولانا سالک نے یہ وضاحت کر دی ہے کہ یہ کتاب اقبال کی محض سوانح عمری ہوگی جس میں ان کی شاعری اور فلسفے کو زیر بحث نہیں لایا جائے گا (١٧) اور وہ کتاب لکھتے ہوئے اس اصول پر قائم بھی رہے ہیں لیکن اقبال کی زندگی کے حالات اور ان کے ارشادت بیان کرتے ہوئے وہ بعض ایسے واقعات بھی بیان کر گئے ہیں جن سے ان کے فکر و فلسفہ پر روشنی پڑتی ہے اور ان کی تفہیم میں مدد ملتی ہے۔

جیسے ''اقبال نامہ'' میں شامل مضمون میں بیان کردہ ایک واقعہ ''ذکرِ اقبال'' کے صفحات میں بھی دہرایا گیا ہے جس میں اقبال کے تصور استحکام خودی پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ مولانا نے واقعہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ایک بار ایک درویش علامہ کے پاس آیا۔ آپ نے حسب عادت اس سے دعا کی درخواست کی۔ پوچھا ''دولت چاہتے ہو؟''۔ علامہ نے جواب دیا ''میں درویش ہوں' دولت کی ہوس نہیں''۔ پوچھا ''عزو جاہ مانگتے ہو؟''۔ جواب دیا ''وہ بھی خدا نے کافی بخش رکھی ہے''۔ پوچھا ''تو

کیا خدا سے ملنا چاہتے ہو؟‘‘۔ جواب دیا’’ سائیں جی‘ کیا کہہ رہے ہو‘ میں بندہ‘ وہ خدا۔ بندہ خدا سے کیونکر مل سکتا ہے؟ قطرہ دریا میں مل جائے تو قطرہ نہیں رہتا‘ نابود ہو جاتا ہے۔ میں قطرے کی حیثیت میں رہ کر دریا بننا چاہتا ہوں‘‘۔ یہ سن کر درویش پر خاص کیفیت طاری ہوئی۔ بولا’’ بابا جیسا سنا تھا ویسا ہی پایا‘ تُو تو خود آگاہِ راز ہے‘ تجھے کسی کی دعا کی ضرورت نہیں ہے‘‘(۱۸)۔

اقبال کے تصورِ عقل و عشق کی تفسیر و تنقید میں ناقدینِ اقبال نے بہت کچھ لکھا ہے۔’’ذکرِ اقبال‘‘ میں سالک نے برقؔ کے حوالے سے ایک اور واقعہ بیان کیا ہے کہ ایک دفعہ علامہ سے سوال کیا گیا: ’’عقل کی انتہا کیا ہے؟‘‘۔ جواب دیا: ’’حیرت‘‘۔سوال کیا گیا:’’عشق کی انتہا کی ہے؟‘‘۔فرمایا:’’عشق لا انتہا ہے‘‘۔مستفسر نے کہا:’’پھر آپ نے یہ لکھا ہے’ترے عشق کی انتہا چاہتا ہوں‘‘‘۔مسکرا کر فرمانے لگے:’’دوسرا مصرع بھی تو پڑھیے‘ جس میں اپنی حماقت کا اعتراف کیا ہے کہ’مِری سادگی دیکھ کیا چاہتا ہوں؟‘‘‘(۱۹)۔

یعنی سوانح عمری محض حالات و واقعات کا مجموعہ ہی نہیں ہوتی بلکہ وہ صاحب سوانح کے باطن میں جھانکنے کا ذریعہ بھی بن سکتی ہے بشرطیکہ سوانح نگار حالات و واقعات و ارشادات کے انتخاب اور تفصیلات و جزئیات کی پیشکش میں طریقے اور سلیقے سے کام لے اور بلاشبہ’’ذکرِ اقبال‘‘ کے صفحات میں یہ اہتمام نظر آتا ہے۔

○

سید نذیر نیازی کو خاص طور پر اقبال کی زندگی کے آخری سالوں میں ان کے قریب رہنے کا موقع ملا جیسا کہ حسرتؔ نے بھی لکھا ہے کہ وہ ہر روز بلا ناغہ علامہ کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے‘ ان سے جو کچھ سنتے تھے‘ لکھ لیا کرتے تھے(۲۰)۔لیکن انہوں نے کسی طویل مضمون کی بجائے اپنے روزنامچہ کا ایک ورق اس مجموعہءمضامین کے لئے عطا کیا جس میں ۷ فروری ۱۹۳۸ء کا حال بیان کیا گیا ہے‘ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کی زندگی کے آخری دنوں میں بھی دوستوں اور نیازمندوں کے ساتھ ان کے مکالمے کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔اس روز بھی خودی اور خدا کے حوالے سے ہونے والی گفتگو کو سید نذیر نیازی نے قلمبند کیا‘ جس سے اس مسئلے کے بعض دقیق پہلوؤں پر اقبال کے خیالات جاننے کا موقع ملتا ہے۔

سید نذیر نیازی کے روزنامچے کے بظاہر اس مختصر سے ورق سے یہ اندازہ ضرور ہو جاتا ہے کہ ان کے سینے میں اقبال کی یادوں کا ایک جہاں آباد ہے اور ان کے پاس ایک ایسا علمی اسلوب بھی ہے جس کو بروئے کار لا کر ایک اعلیٰ پائے کی سوانح اقبال مکمل کی جا سکتی ہے۔لہٰذا سالِ اقبال ۱۹۷۷ء نے یہ موقع بھی فراہم کر دیا جب ولادت اقبال کی صد سالہ تقریبات کے لئے قائم کمیٹی نے اقبال کی سوانح حیات لکھنے کی اہم ذمہ داری سید نذیر نیازی کو سونپی‘ جس کا عنوان’’دانائے راز‘‘ بھی گویا

بقول نیازی مرحوم آپ ہی آپ تجویز ہو گیا کہ اس کمیٹی کے پہلے اجلاس کی روئیداد کی پیشانی میں ''دانائے راز'' کا عنوان قائم تھا جسے اختیار کر لیا گیا (۲۱)۔ گویا سالِ اقبال کے لئے قائم کمیٹی کا نشان ہی اس سوانح حیات کا عنوان بن گیا۔

یہ درست ہے کہ سوانح اقبال کے اس طویل اور ضخیم منصوبے کا جو خاکہ سید صاحب کے ذہن میں موجود تھا وہ اسی انداز میں اور اسی سال اقبال میں پایۂ تکمیل کو نہ پہنچ سکا لیکن یہ امر باعث اطمینان ضرور ہے کہ حیات اقبال کے ایک اہم دور کی تفصیلات ضرور محفوظ ہو گئیں۔

○

عاشق حسین بٹالوی کو بھی برسوں اقبال کی خدمت میں حاضر ہونے کا شرف حاصل رہا۔ انہیں یادوں کے حوالے سے ''اقبال نامہ'' میں ان کا ایک مختصر مضمون ''علامہ اقبال کی خدمت میں چند لمحے'' کے عنوان سے شامل ہے۔ بعد کے سالوں میں ان کی تصانیف ''اقبال اور تحریک پاکستان'' (۱۹۶۷) اور ''اقبال کے آخری دو سال'' (۱۹۶۹ء) شائع ہوئیں۔

فقیر سید وحید الدین نے شاعر مشرق کے ساتھ اپنی ملاقاتوں کے تاثرات ایک امانت کی طرح ''روزگارِ فقیر'' کے دو حصوں میں منتقل کر کے شائع کیے۔

○

حمید احمد خاں کی تصنیف ''اقبال کی شخصیت اور شاعری'' کے عنوان سے شائع ہوئی جس میں مختلف اوقات میں لکھے گئے مضامین میں اقبال کی شخصیت اور ان کی شاعری کے مختلف پہلوؤں کو زیر بحث لایا گیا ہے (۲۲)۔

محمود نظامی کو ''ملفوظات اقبال'' مرتب کرنے کا موقع ملا جبکہ مکاتیب اقبال کے بھی متعدد مجموعے شائع ہوئے جن کو کلیات کی صورت میں بھی مرتب کیا جا چکا ہے۔ محمد رفیق افضل نے اقبال کی تقاریر، اخباری بیانات (روزنامہ زمیندار، روزنامہ انقلاب) وغیرہ پر مشتمل مواد کو تاریخی ترتیب سے ''گفتار اقبال'' کی صورت میں مرتب کیا جو مرتب کے نزدیک:

> ''نہ صرف علامہ اقبال کے مستند سوانح حیات لکھنے کے لیے بلکہ پنجاب اور تحریک آزادی کی تاریخ کی ترتیب کے لئے بے حد ضروری ہے'' (۲۳)۔

ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی کو ۱۹۱۴ء کے آخر سے اقبال کے قریب ہونے کا موقع ملا اور پھر ۱۹۲۳ء سے لے کر ان کی رحلت تک سفر و حضر میں ان کے ہمراہ رہنے کا شرف بھی حاصل ہوا۔ اسی وجہ سے بقول ان کے انہوں نے اپنی تالیف کا نام ''اقبال کی صحبت میں'' رکھا جو سال اقبال ۱۹۷۷ء کے موقع پر شائع ہوئی (۲۴)۔

اقبال کے جشن صدی کے سلسلے میں قائم کی جانے والی مرکزی اقبال کمیٹی نے سوانح اقبال پر مبنی کتب مرتب کروانے کا فیصلہ بھی کیا تھا اور اس سلسلے میں ایک ذمہ داری ڈاکٹر عبدالسلام خورشید کو بھی سونپی گئی تھی جنھوں نے ''سرگزشتِ اقبال'' مرتب کر کے یہ ذمہ داری نبھانے کی کوشش کی۔

سالِ اقبال کے موقع پر شائع ہونے والی اس تصنیف کی ادبی و سوانحی قدر و قیمت کے بارے میں کئی سوالات بھی اٹھائے گئے۔ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار نے اپنی تند و تیز تنقید میں اس کو سرے سے سوانحی تصنیف ہی تسلیم کرنے سے انکار کر دیا کہ ان کے نزدیک اس میں خارجی حالات اور صحافتی معلومات کا اتنا طومار ہے کہ شخصیت ان میں دب کر رہ گئی ہے اور جہاں شخصی حالات آئے بھی ہیں، وہاں سالکؔ، نذیر نیازی اور دوسرے مصنفین کے بیانات کا سہارا لینے پر اکتفا کیا گیا ہے (۲۵)۔

''سرگزشتِ اقبال'' کے اڑتیس ابواب کو دیکھتے ہوئے یہ کہنا پڑتا ہے کہ سوانح نگار نے ابواب بندی کرتے وقت بڑی ''فراخ دلی'' کا ثبوت فراہم کیا ہے جو بڑی حد تک غیر ضروری ہے کیونکہ اقبال کے حالات، خیالات اور خدمات کو محض پانچ یا سات ابواب میں بھی بڑی آسانی کے ساتھ تقسیم کیا جا سکتا تھا، جبکہ مؤلف نے اقبال کی حیات، خیالات اور خدمات کے تحت بیان کئے گئے ایک ایک عنوانات کے لئے ایک ایک مکمل باب وقف کیا ہے۔ مجموعی طور پر حیات اقبال کے سیاسی تناظر کو واضح کرنے پر زور دیا گیا ہے اور اس ضمن میں بھی زیادہ تر روزنامہ ''انقلاب'' وغیرہ کے فائلوں (۱۹۲۷ء سے ۱۹۳۸ء تک) کو ماخذ کے طور پر استعمال کیا گیا ہے جس سے حیات اقبال کے دیگر پہلو نظر سے اوجھل رہتے ہیں۔

ڈاکٹر سلطان محمود حسین نے اقبال کی زندگی کے ابتدائی سالوں (پیدائش تا ۱۸۹۵ء) تک کے حالات اور ان سے متعلق مختلف دستاویزات کے حصول کے لئے کٹھن مراحل سے گزر کر ''اقبال کی ابتدائی زندگی'' مرتب کی جس کے لئے سنی سنائی باتوں پر انحصار کرنے کی بجائے انہوں نے اصل ماخذوں کو بنیاد بنایا (۲۶)۔

حال ہی میں ڈاکٹر سلطان محمود حسین نے ''حیات اقبال کے آخری چوالیس سال'' مکمل کی ہے جس میں ۱۸۹۵ء سے اقبال کی وفات ۱۹۳۸ء تک کے حالات پر مشتمل تحقیقی مواد پیش کیا گیا ہے (۲۷)۔

لیکن سوانح اقبال کے سلسلہ میں فرزند اقبال‘ ڈاکٹر جاوید اقبال کا جامع تحقیقی منصوبہ جو ’’زندہ رود‘‘ کی تین جلدوں میں تکمیل کو پہنچا بلاشبہ ایک کارنامہ ہے۔

ڈاکٹر جاوید اقبال کو ہمیشہ یہ احساس رہا کہ اقبال کی شخصیت‘ شاعری‘ فکر اور فلسفہ پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے لیکن سوانح عمری کے طور پر جو کتابیں تحریر کی گئی ہیں وہ نسبتاً کم بھی ہیں اور ان میں پیش کردہ تفصیلات بھی ناکافی ہیں۔حتیٰ کہ سال اقبال کے دوران بھی اس موضوع پر شائع ہونے والی کتابیں اس تشنگی کو دور نہیں کر سکیں۔لہٰذا یہی احساس ’’زندہ رود‘‘ لکھنے کا محرک ثابت ہوا(۲۸)۔

اقبال کی سوانح عمری لکھنے سے متعلق ڈاکٹر جاوید اقبال نے اس نقطۂ نظر کا اظہار کیا کہ اس کتاب میں افکار اقبال کے تدریجی ارتقاء اور ان کے ماحول پر تفصیلی بحث کی گئی ہے جبکہ ذاتی حالات کو ثانوی حیثیت دی گئی ہے۔گویا یہ کتاب محض سوانح اقبال ہی نہیں بلکہ عہد اقبال کی تاریخ بھی ہے(۲۹)۔

ڈاکٹر جاوید اقبال کے دعویٰ کا ثبوت ’’زندہ رود‘‘ کی تینوں جلدوں میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے جن کو حیات اقبال کے تشکیلی دور‘ وسطی دور اور اختتامی دور میں تقسیم کیا گیا ہے۔

ڈاکٹر جاوید اقبال نے اقبال کی سوانح عمری کے لئے ’’زندہ رود‘‘ کا عنوان ہی کیوں انتخاب کیا؟ اس کی توجیہہ بھی انہوں نے پیش لفظ میں کر دی ہے کہ اقبال نے ’’جاوید نامہ‘‘ کے روحانی سفر کے لئے اپنے لئے ’’زندہ رود‘‘ کا نام ہی منتخب کیا تھا جس کے معنی ایک مسلسل رواں دواں حیات آفریں ندی کے ہوتے ہیں اور حقیقت میں اقبال کی حیات بھی دراصل ان کی فکری زندگی کا ارتقاء ہے جو ایک مستقل حال میں جاری و ساری ہے۔اس لئے حیات اقبال کو زندہ رود کے سوا اور کیا نام دیا جا سکتا ہے(۳۰)۔

’’زندہ رود‘‘ کی جلد اول کو اقبال کی حیات کے تشکیلی دور کا نام دیا گیا ہے جس میں ان کی تعلیمی تکمیل کے مراحل کو بیان کیا گیا ہے۔اقبال کے سلسلۂ اجداد پر تفصیلی بحث کے علاوہ ان کی تاریخ ولادت کے مسئلہ کا بھی تحقیقی جائزہ لیا گیا ہے۔ اقبال کی ابتدائی زندگی کے اہم واقعات‘ گورنمنٹ کالج لاہور اور یورپ میں ان کے تعلیمی سلسلہ کی تفصیلات اور بالخصوص ان کے ذہنی ارتقاء پر قیام یورپ کے اثرات پر بحث ملتی ہے۔

’’زندہ رود‘‘ کی دوسری جلد حیات اقبال کے وسطی دور کا احاطہ کرتی ہے جس میں خاص طور پر مثنوی اسرار خودی کی اشاعت اور اس حوالے سے شروع ہونے والے طویل مباحث کو پیش کیا گیا ہے۔

''زندہ رود'' کی تیسری اور طویل ترین جلد کو حیات اقبال کے اختتامی دور کا ذیلی عنوان دیا گیا ہے جس میں اقبال کی سیاسی زندگی کے مختلف مراحل کا بیان ہے جو بالآخران کی وفات پر منتج ہوتا ہے اور بقول سوانح نگار:۔

> ''اس دور میں اقبال کی شخصیت کے کئی نئے پہلو ظاہر ہوئے۔ وہ احیائے اسلام اور مسلمانانِ برصغیر کی آزادی کے لیے جدوجہد کی سمت کی تعین کے بارے میں اپنے دینی' سیاسی' اخلاقی' قانونی' تمدنی' معاشی اور الٰہیاتی خیالات کو مخالفین کی پرواہ کئے بغیر ترتیب دیتے چلے گئے۔ مگر بالآخر اپنا کام ادھورا چھوڑ کر عجب بے چینی' بے تابی اور بے قراری کے عالم میں وفات پائی''(۳۱)۔

اقبال کی اس سوانح حیات پر کام کا آغاز ۱۹۷۵ء میں ہوا تھا جو نو برس کی طویل محنت کے بعد ۱۹۸۴ء میں تکمیل کو پہنچا لیکن جس کی جامعیت اور جرأت تحقیق کا اعتراف اقبال شناس حلقوں میں کھلے دل کے ساتھ کیا گیا۔ خاص طور پر سوانح نگار نے اقبال کی زندگی کے حوالے سے پھیلائی جانے والی بعض غلط فہمیوں کی وضاحت کے لئے جس تحقیقی شعور سے کام لیا ہے وہ بجا طور پر قابل ذکر ہے۔ صباح الدین عبدالرحمٰن نے ''زندہ رود'' کے اسی پہلو کو مدنظر رکھتے ہوئے اپنے تبصرے میں لکھا:۔

> ''ڈاکٹر صاحب کی زندگی کے پاؤں کے چھالوں میں بہت سے کانٹے پڑے تھے۔ ان کو ان کے فرزند ارجمند نے نوکِ سوزن سے نکالا ہے''(۳۲)۔

اقبال شناسی کی روایت میں ڈاکٹر جاوید اقبال محض فرزند اقبال ہونے کی حیثیت سے اہم نہیں ہیں بلکہ جس تسلسل کے ساتھ انہوں نے تحریری اور تقریری سطح پر اقبال کی حیات اور ان کے افکار کو موضوع بنائے رکھا ہے وہ یقیناً قابل قدر ہے۔ انہوں نے ''اقبال۔ ایک باپ کی حیثیت سے'' کے عنوان سے ریڈیو سٹیشن لاہور کے لئے ایک مضمون تحریر کیا جو ۲۱ اپریل ۱۹۴۶ء کو یوم اقبال کے موقع پر نشر ہوا اور بعد میں ان کے مجموعہ مضامین ''مئے لالہ فام'' میں بھی دوسرے مضامین کے ساتھ شامل ہے۔ اقبال کے حوالے سے ان کی یادیں بھی مرتب کی گئیں جنہیں تنویر ظہور نے ۱۹۹۰ء میں کتابی شکل دی۔

''زندہ رود'' جیسی مبسوط سوانح عمری کا تذکرہ ہو چکا ہے جس کی کچھ جھلکیاں خود ڈاکٹر جاوید اقبال کی اپنی خودنوشت ''اپنا گریباں چاک'' میں بھی نظر آتی ہیں۔ اور اس کے علاوہ قومی اور بین الاقوامی سطح پر اقبال کے حوالے سے منعقد ہونے والی مختلف کانفرنسوں میں پیش کئے جانے والے سینکڑوں مقالات و خطبات کو سامنے رکھا جائے تو ایک اقبال شناس کے طور پر ان کی منفرد حیثیت کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔

○

عطیہ بیگم کی ''اقبال''، ڈورس احمد کی ''جیسا میں نے اقبال کو دیکھا'' (انگریزی)، صابر کلوروی کی ''یادِ اقبال''، شیخ

اعجاز احمد ''مظلوم اقبال'' اور خالد نظیر صوفی کی ''اقبال درون خانہ'' میں بھی اقبال کی زندگی کے مختلف پہلوؤں پر معلومات کو یکجا کیا گیا ہے۔

○

اقبالیات میں حیات اقبال کے بعد بنیادی اہمیت یقیناً فکریاتِ اقبال ہی کو حاصل ہے اوسب سے زیادہ اسی پہلو کو موضوع تحقیق بنایا گیا ہے۔فکریاتِ اقبال کا دائرہ وسیع ہے جو دینی' سیاسی' صوفیانہ اور فلسفیانہ فکر پر محیط ہے۔مختلف مکاتبِ فکر سے تعلق رکھنے والے ماہرین ومحققین اقبالیات نے اپنی فکر و نظر کے حوالے سے تفہیم افکار اقبال کی سعی کی ہے جس کے نتیجے میں بعض اوقات اشکالات اور تضادات کی صورت بھی پیدا ہوئی ہے جو بعض صورتوں میں ناگزیر نظر آتی ہے کہ مذہبی مبلغین و متکلمین' ترقی پسند اور مارکسی دانشوروں کے علاوہ اعتدال پسند شارحین و ماہرین اقبالیات کی فکر اقبال کے ساتھ وابستگی' اقبال کی زندہ' متحرک اور ہمہ گیر سوچ کی مظہر ہے جو بتدریج وسعت پذیر بھی ہے اور اس امر کی دلیل بھی کہ جمال اقبال ضرور نکھر کر اپنی صبیح صورت میں سامنے آتا چلا جائے گا۔

پاکستان میں فکریات اقبال کو موضوع بنانے والوں کے طویل سلسلے میں سے صرف چند اہم اقبال شناسوں کی کاوشوں پر ایک طائرانہ نگاہ ڈالنا ممکن ہے بالخصوص جن سے اقبال شناسی کی روایت کو وسعت' تنوع اور تازگی نصیب ہوئی یا پھر جس سے کسی نئے رجحان کا اشارہ ملتا ہے۔

برصغیر میں اقبال شناسی کی روایت میں جامعہ عثمانیہ کا کردار اس لحاظ سے اہم بھی ہے اور بے مثال بھی کہ اس ادارے میں اقبال شناسوں کا ایک ایسا جھرمٹ وجود میں آیا جس نے اقبالیات میں قابل قدر اضافے کئے۔ان میں سے بعض اہم ہستیوں کا تذکرہ بھارت میں اقبال شناسی کے ضمن میں ہو چکا ہے لیکن جو پروفیسر عزیز احمد' ڈاکٹر رضی الدین صدیقی اور ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے اسمائے گرامی اور ان کی اقبالیاتی خدمات کے جائزے کے بعد ہی مکمل کہلا سکتا ہے۔

○

پروفیسر عزیز احمد:

حیدر آباد (دکن) سے تعلق رکھنے والے عزیز احمد نے جامعہ عثمانیہ سے ۱۹۳۴ء اور بعد ازاں لندن یونیورسٹی سے ۱۹۳۸ء میں انگریزی زبان وادب میں بی۔اے (آنرز) کی ڈگری حاصل کی۔لندن یونیورسٹی کی طرف سے ان کی علمی و تواریخی خدمات کے اعتراف کے طور پر ۱۹۷۲ء میں ان کو ڈی۔لٹ کی (اعزازی) ڈگری عطا کی گئی۔

وہ عثمانیہ یونیورسٹی کے شعبہء انگریزی کے ساتھ، لیکچرر، ریڈر اور پروفیسر کی حیثیت سے وابستہ رہے۔ تقسیم کے بعد پاکستان چلے آئے اور محکمہ تعلقات عامہ میں وزارت امور کشمیر کے ساتھ منسلک ہو گئے۔ ۱۹۵۷ء میں وہ سکول آف اورینٹل اینڈ افریقن سٹڈیز کے شعبہء اردو کے ساتھ وابستہ ہو کر لندن چلے گئے۔ ۱۹۶۲ء سے اپنی وفات ۱۶ دسمبر ۱۹۷۸ء تک ٹورنٹو یونیورسٹی (کینیڈا) کے شعبہ اسلامیات میں ایسوس ایٹ پروفیسر کے طور پر اپنے فرائض ادا کرتے رہے۔ وہ وزٹنگ پروفیسر کی حیثیت سے کیلیفورنیا یونیورسٹی کے ساتھ بھی وابستہ رہے۔

عزیز احمد کو اردو، فارسی، انگریزی اور فرانسیسی زبانوں پر عبور حاصل تھا جبکہ ترکی، اطالوی اور جرمن زبان پر بھی دسترس حاصل تھی۔ اس کے علاوہ عربی زبان کی بھی واقفیت حاصل تھی۔ ان کی تخلیقات و تالیفات، خطبات اور تحقیقات و تراجم کی طویل فہرست موجود ہے۔ اقبال کے حوالے سے لکھی جانے والی کتابوں میں ''اقبال نئی تشکیل'' (۱۹۵۰ء) اور ''اقبال اور پاکستانی ادب'' (مرتبہ طاہر تونسوی) طبع اول (۱۹۷۷ء) کے علاوہ انہوں نے اقبال کے فکر و فن پر اردو، انگریزی اور فرانسیسی زبان میں بھی مقالات لکھے جو مختلف علمی ادبی جرائد میں شائع ہوئے (۳۳)۔

عزیز احمد کی ''اقبال نئی تشکیل'' ۱۹۵۰ء میں شائع ہوئی۔ ہمارے پیش نظر اس کا دوسرا ایڈیشن ہے جو ۱۹۶۸ء میں شائع ہوا اور جس میں عزیز احمد کے ایک مضمون ''اقبال کا نظریہء فن'' کا اضافہ کیا گیا ہے۔

افکار اقبال کے حوالے سے لکھی جانے والی یہ اہم کتاب چار ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلے تین ابواب میں بالترتیب وطن پرستی کا دور، اسلامی شاعری کا دور اور انقلابی شاعری کا دور زیر بحث لایا گیا ہے جبکہ چوتھے اور آخری باب میں اقبال کے نظریہء فن پر مدلل بحث کی گئی ہے۔

اپریل ۱۹۴۷ء میں اس کتاب کی ابتدائی سطور قلمبند کرتے ہوئے عزیز احمد کو قیام پاکستان کی ناگزیر حقیقت کا احساس ہو چکا تھا اور وہ اس کو یقینی طور پر اقبال کی حکمت کا نتیجہ سمجھتے ہوئے اقرار کرتے ہیں:۔

> ''۱۹۳۰ء میں انہوں (اقبال) نے جو مسئلہ چھیڑا تھا وہ آج نہ صرف ہندوستان بلکہ شاید پورے ایشیاء کا سب سے اہم اور سب سے پیچیدہ مسئلہ بن چکا ہے۔ تاریخ اس کا فیصلہ کرے گی کہ اقبال کا تجزیہ اور ان کا حل مسلمانوں، ہندوستانیوں اور انسانوں کے لئے کس حد تک مفید تھا اور کس حد تک مضر'' (۳۴)۔

برصغیر کی تاریخ کے ایک انتہائی نازک دور میں اقبال پر کتاب لکھتے ہوئے انہیں احساس ہے کہ کوئی اور مثال ایسی نہیں ہے کہ کسی شاعر نے کسی قوم کے مستقبل پر ایسا گہرا اور دیرپا اثر ڈالا ہو اور پھر اس شاعر کو پڑھنے اور پھر اس پر لکھنے کے لئے صرف اس شاعر کا کلام پڑھنا ہی کافی نہیں ہے بلکہ اس کے اطراف بہت کچھ پڑھنا ضروری ہے جیسے مشرق و مغرب کا قدیم و جدید

فلسفہ اور اردو اور فارسی شعر و ادب کے علاوہ جرمن' اطالوی' انگریزی شاعری کا مطالعہ بھی از حد ضروری ہے(۳۵)۔

وہ اقبال کے تفکر کی ہمہ گیری اور اس سے وابستہ دیگر مشکلات سے آگاہ ہیں جو اقبال پر لکھنے والے کسی بھی اسکالر کے راستے میں حائل ہوسکتی ہیں لیکن اس مسئلہ کا قابلِ اطمینان پہلو یہ ہے کہ عزیز احمد ان تمام معیارات اور شرائط پر پورا اترنے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہیں جو انہوں نے از خود ابتداء میں قائم کی ہیں۔

پروفیسر عزیز احمد کی تصنیف ''برصغیر میں اسلامی جدیدیت'' (اردو ترجمہ ڈاکٹر جمیل جالبی) کے ابواب: ''اقبال: مفکرانہ نوجدیدیت'' اور ''تخلیق پاکستان'' میں بھی بالترتیب اقبال کے مذہب' تفکر اور اقبال کے نظریہء پاکستان کا تفصیلی جائزہ پیش کیا گیا ہے(۳۶)۔

ڈاکٹر رضی الدین صدیقی:

ڈاکٹر رضی الدین صدیقی نے بین الاقوامی سطح پر ایک ریاضی دان کے طور پر شہرت حاصل کی لیکن اس کے علاوہ انہوں نے تعلیم اور ادب کو بھی اپنی توجہ کا مرکز بنایا ہے۔ایک اقبال شناس کی حیثیت سے انہوں نے ''اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین'' جیسے مجموعے کے ذریعے افکار اقبال کی سائنسی جہات پر روشنی ڈالی ہے۔

عثمانیہ یونیورسٹی سے گریجویشن کے بعد کیمبرج سے ریاضی میں **Tripos** حاصل کرنے کے بعد ۱۹۳۱ء میں لیپزک یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کرنے والے رضی الدین کو اردو' فارسی اور انگریزی کے علاوہ عربی' فرانسیسی اور جرمن زبانوں پر بھی دسترس حاصل تھی۔ پروفیسر نظیر صدیقی کے مطابق:۔

> ''انہوں نے برطانیہ' فرانس' جرمنی اور ہندوستان کے بہت سے بین الاقوامی رسالوں میں ریاضیاتی موضوعات پر تحقیقی مقالات شائع کئے تھے۔ایک زمانے میں ان کے نوبل پرائز پانے کے امکان کی افواہ بھی تھی''(۳۷)۔

ان کی خدمات کے اعتراف میں حکومت پاکستان کی جانب سے انہیں ستارۂ امتیاز سے نوازا گیا تھا۔۱۹۶۲ء میں وہ مسلم یونیورسٹی' علی گڑھ میں آنریری پروفیسر کے طور پر فرائض ادا کرتے رہے۔ وہ قائداعظم یونیورسٹی' اسلام آباد میں پروفیسر ایمریطس کے منصب پر بھی فائز رہے۔

اقبال کی شاعری اور افکار کے ساتھ ان کے خصوصی لگاؤ کا اندازہ اس امر سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ کلام اقبال ان کو اس وقت بھی ازبر تھا جب وہ ابھی باقاعدہ طور پر کتابی شکل میں مرتب بھی نہیں ہوا تھا اور وہ احباب کے اصرار پر نجی محفلوں میں

کلام اقبال سنایا کرتے تھے (۳۸)۔

''اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین'' میں شامل نو مضامین میں سے سات اردو اور دو انگریزی زبان میں ہیں اور یہ مختلف موقعوں پر مجالس اقبال میں پڑھے جانے والے مضامین تھے جن کو مجموعے کی صورت دی گئی ہے۔

اقبال کے ایک مداح ہونے کے علاوہ انہوں نے ایک سائنس دان کی حیثیت سے بھی افکار اقبال کے سائنسی پہلو کا جائزہ لیتے ہوئے اعتراف کیا تھا کہ:۔

> ''اقبال کے منظوم کلام اور خاص طور پر خطبات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے جدید سائنس خصوصاً طبیعات' حیاتیات اور نفسیات کا بنظر غائر مطالعہ کیا تھا اور مذہب' فلسفہ اور علم کلام پر جدید سائنس کے جو اثرات مرتب ہو رہے تھے' ان سے بخوبی واقف تھے'' (۳۹)۔

یہ سائنسی تناظر مجموعے میں شامل بالخصوص دو مضامین:۔

ا۔ اقبال کا تصور زمان و مکان

ب۔ مذہب اور سائنس اقبال کی نظر میں

کے مطالعے کے دوران واضح طور پر محسوس کیا جا سکتا ہے گو کہ اقبال کے عام قاری کے لئے یہ مباحث بہت بوجھل اور دقیق ہیں لیکن اس سے اقبال شناسی کے حوالے سے ایک اور حقیقت سامنے آتی ہے کہ اس وسیع علمی روایت میں ادبی ناقدین اور محققین کے علاوہ مفکرین اور سائنس دانوں کا بھی قابل قدر حصہ ہے۔

''اقبال کا تصور زمان و مکان'' ڈاکٹر رضی الدین کا وہ مضمون ہے جس کی مقبولیت اور اہمیت کا اندازہ اس بات سے کیا جا سکتا ہے کہ یہ ۱۹۴۳ء میں یوم اقبال کے موقع پر لاہور میں پڑھا گیا۔ پھر ایک مجموعہء مضامین **"Iqbal As a Thinker"** میں بھی شامل کیا گیا۔ علمی و ادبی حلقوں میں ڈاکٹر صاحب کی اس کاوش کو بے حد سراہا گیا۔ سید عبدالواحد نے بجا طور پر لکھا کہ:۔

> ''یہ تمام عقیدتمندان اقبال کی خوش قسمتی ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اس موضوع پر یہ مضمون لکھا جس پر وہی لکھ سکتے تھے'' (۴۰)۔

ڈاکٹر صدیقی نے اقبال کے تصور زمان و مکان کی وضاحت کے لئے اقبال کے اردو' فارسی کلام کے علاوہ ان کے خطبات کو بھی بنیاد بنایا ہے اور اس مسئلہ کی تفہیم کے لئے پس منظر کے طور پر اہل یونان' علمائے اسلام کے مختلف مکاتب فکر' جدید فلسفیانہ اور سائنسی تصورات بالخصوص آئن سٹائن کے نظریہ اضافت کا بھی جائزہ لیا ہے اور اپنے نتائج فکر پیش کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

> ''قرآن کریم کے تصور کے منافی اس سے زیادہ کوئی تصور نہیں ہو سکتا کہ کائنات سوائے ایک بنے بنائے نقشے

کے کچھ نہیں، جس کے مطابق کام ہو رہا ہو۔قرآن کی تعلیم کے مطابق کائنات حرکیاتی ہے۔ یہ ایک ہر دم تشکیل پانے والی کائنات ہے نہ کہ ایک مکمل چیز جو اپنے خالق کے ہاتھوں سے بہت عرصہ پہلے نکلی تھی اور اب فضا میں مادے کے ایک بے جان ڈلے کی طرح ہر طرف پھیلی پڑی ہے جس پر وقت گزرنے کا کچھ اثر نہیں ہوتا۔ خود ہم کو وقت کے تواتر کا جو احساس ہوتا ہے اس سے قبل اقبال نے حقیقتِ آخری کا ایک تصور حاصل کیا ہے جس میں خیال، زندگی اور ارادہ ایک دوسرے سے ترکیب پا کر ایک عضوی وحدت بن جاتے ہیں۔ غرض زماں یا وقت اس حقیقت آخری کا ایک لازمی جزو ہے'' (۴۱)۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم:

اقبال شناسی کی روایت میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کا نام ایک ایسے عالی دماغ اور روشن خیال مفسر و مفکرِ اقبال کے طور پر جانا جاتا ہے جو یقیناً اپنی مثال آپ ہیں۔

خلیفہ عبدالحکیم شاعر بھی ہیں۔ ان کا کلام ''کلامِ حکیم'' کے عنوان سے مرتب ہو چکا ہے۔ فلسفہ دان ہیں۔ پنجاب یونیورسٹی سے ۱۹۱۵ء میں فلسفہ میں ایم۔اے اور ۱۹۲۵ء میں جرمنی سے "Metaphysics Of Rumi" کے موضوع پر تحقیقی مقالہ لکھ کر ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی اور یہی نہیں، اقبال کی طرح حکمتِ رومی کے گہرے شناور بھی ہیں۔ اقبال نے فکر اسلامی کی تشکیل نو جیسے اہم عصری مسئلہ کی حقیقت کو اجاگر کرنے کے لیے جس کام کا آغاز کیا تھا خلیفہ عبدالحکیم نے اُسے آگے بڑھانے میں نمایاں کردار ادا کیا۔ "Islam And Communism", Islamic Ideology" اور سیرت النبیؐ پر انگریزی میں ایک اہم تصنیف کے علاوہ بعض اہم مقالات اس کا زندہ ثبوت ہیں۔

خلیفہ عبدالحکیم جرمنی سے ڈاکٹریٹ کے بعد عثمانیہ یونیورسٹی میں صدر شعبہء فلسفہ مقرر ہوئے اور ۱۹۴۳ء تک اپنے فرائض ادا کرنے کے بعد امر سنگھ کالج، سری نگر میں کچھ سالوں تک بطور پرنسپل کام کیا۔ ۱۹۴۹ء میں اپنی ریٹائرمنٹ کے بعد مستقلاً لاہور میں مقیم ہو گئے اور ۱۹۵۰ء میں اپنی زندگی کے ایک اہم منصوبہ کو اس وقت کے گورنر جنرل پاکستان، غلام محمد کے تعاون سے ادارہ ثقافت اسلامیہ کے قیام کی صورت میں تکمیل تک پہنچایا۔ خلیفہ عبدالحکیم اس کے پہلے اکیڈمک ڈائریکر مقرر ہوئے کہ بقول مولانا محمد حنیف ندوی ''وہی اس منصب کے لیے موزوں بھی تھے'' (۴۲)۔

خلیفہ صاحب نے اس ادارے کے مقاصد کے حصول کے لئے جن اہل علم اصحاب کا انتخاب کیا ان میں ڈاکٹر محمد رفیع الدین بھی شامل تھے جو "Ideology Of the Future" لکھ کر اپنی علمی حیثیت منوا چکے تھے۔ دوسرے رفقاء میں مولانا مظہر الدین صدیقی، خواجہ عباد اللہ اختر، مولانا شاہ محمد جعفر پھلواروی، بشیر احمد ڈار، مولانا رئیس احمد جعفری اور مولانا محمد

حنیف ندوی کے نام شامل ہیں۔

خلیفہ صاحب نہ صرف خود اس علمی جریدے میں باقاعدگی سے لکھتے رہے بلکہ اپنے رفقاء سے بھی عصری مسائل پر بہ اصرار لکھواتے رہے۔ اپنی وفات ۳۰ جنوری ۱۹۵۹ء تک خلیفہ صاحب اس علمی ادارے کو مضبوط بنیادوں پر استوار کر چکے تھے۔

خلیفہ عبدالحکیم کے علمی موضوعات کا دائرہ وسیع تھا لیکن ادبیات میں انہوں نے مولانا جلال الدین رومی، مرزا غالب اور علامہ اقبال کو بطور خاص اپنا موضوع تحقیق بنایا۔ ان کے رفیق کار مولانا حنیف ندوی کا خیال ہے کہ انہوں نے رومی، غالب اور اقبال کو اس فلسفیانہ انداز میں پیش کیا ہے کہ پہلی دفعہ اردو داں حضرات کما حقہ ان کی فکری عظمت سے روشناس ہو سکے (۴۳)۔

مولانا کے نقطہ نظر سے اختلاف کیا جا سکتا ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال کے حوالے سے انہوں نے جو کام کیا ہے وہ بلند علمی سطح کا حامل ہے جس کا آغاز اقبال کی وفات کے بعد انجمن ترقی اردو کے ماہنامے کے اقبال نمبر میں شامل ان کے مضمون بعنوان ''رومی، نطشے اور اقبال'' ہی سے ہو جاتا ہے اور جو ۱۹۵۷ء میں شائع ہونے والی ان کی تصنیف ''فکر اقبال'' میں اپنی منتہا کو پہنچتا ہے (۴۴)۔ جس کی وقیع علمی حیثیت کا اعتراف کیا جاتا ہے اور جس کا ایک بڑا سبب اقبال اور حکیم کے درمیان پائی جانے والی علمی مماثلتوں کو بھی قرار دیا جاتا ہے، جس طرح کہ پروفیسر عثمان نے لکھا ہے:۔

> ''چونکہ خلیفہ کو ان سب علوم اور قلبی واردات سے گہرا تعلق تھا جو کلام اقبال میں منظر مہیا کرتے ہیں لہٰذا یہ قدرتی امر تھا کہ وہ اقبال کے بہترین شارح اور مفسر ثابت ہوئے۔ ''فکر اقبال'' اپنی جامعیت، اپنے مصنف کی عمیق نظر اور اقبال کے ساتھ دیانت اور وفا کے باعث اور سلیس و دلنشین اسلوب نگارش کی بدولت اقبال پر نہایت وقیع کتاب ہے'' (۴۵)۔

خلیفہ عبدالحکیم نے اقبال کی وفات پر لکھے جانے والے ۲۶ بند کے مرثیہ کو ''فکر اقبال'' میں شامل کیا ہے جو اقبال کے ساتھ حکیم کی عقیدت اور وابستگی کا مظہر ہے اور جس کی ابتداء درج ذیل بند سے ہوتی ہے:۔

سینہ تھا ترا مشرق و مغرب کا خزینہ
دل تھا ترا اسرار و معارف کا دفینہ
ہر شعر ترا بام ترقی کا ہے زینہ
مانندِ مہ نو تھا فلک سِر سفینہ
اس ساز کے پردے میں تھی عرفاں کی آواز
کیا عرش سے ٹکرائی ہے انساں کی آواز (۴۶)

اقبال کے شعر وفکر کا شاید ہی کوئی پہلو ایسا ہو جس پر حکیم نے ''فکر اقبال'' میں مدلل اور مفصل بحث نہ کی ہو۔ اقبال کی شاعری کے مختلف ادوار کے تفصیل جائزے کے بعد اس کے تصور اسلام' تنقید مغرب' اشتراکیت' جمہوریت' عقل وعشق' اسرار خودی' رموز بے خودی پر تبصرہ وتجزیہ کیا گیا ہے اور آخر میں خطبات اقبال کا خلاصہ بھی پیش کر دیا گیا ہے جو افکار اقبال کے حوالے سے اہمیت کا حامل ہے اور جس کا فہم حاصل کئے بغیر افکار اقبال کی تفہیم ممکن نہیں۔

''فکر اقبال'' سے پہلے اقبال کی حیات اور فکر سے متعلق کئی اہم کتابیں شائع ہو چکی تھیں۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں کی ''روح اقبال'' اور مولانا عبدالسلام ندوی کی ''اقبال کامل'' کی علمیت اور جامعیت کا اعتراف خود خلیفہ صاحب نے ''فکر اقبال'' کی تمہید میں کیا ہے لیکن انہوں نے اپنے پیش رو اقبال شناسوں کے حاصلاتِ فکر کو دہرایا نہیں بلکہ انہوں نے جس اقبال کو دریافت کیا ہے وہ ان کے اپنے شعورِ تحقیق کا نتیجہ ہے۔

حکیم کے نزدیک اقبال مسلمانوں کے مذہبی اور تہذیبی شعور کا وہ جزو لاینفک ہے جو ملت اسلامیہ کے ساتھ ابدقرار ہو گیا ہے(۴۷)۔ لیکن وہ اس کی فکر کے بعض پہلوؤں کے ساتھ واضح اختلاف کا اظہار بھی کرتے ہیں جیسے ان کا خیال ہے کہ فرنگ کے متعلق اقبال کی بیزاری اس کو جادۂ اعتدال سے ہٹا دیتی ہے اور خلق خدا کی بھلائی کے لئے زندگیاں وقف کرنے والے لوگ اقبال کو فرنگ میں کیوں نظر نہیں آتے (۴۸)۔ یا پھر یہ کہ اقبال نے افلاطون کے ساتھ انصاف نہیں کیا کیونکہ مارکس' لینن' مسولینی اور ہٹلر جیسے معاشرتی انقلاب کے آرزومند اور اپنے عمل سے دنیا کو تہ وبالا کرنے والے' خواہ اس کا نتیجہ تخریب ہو یا تعمیر افلاطون ہی کی کتاب سے کچھ کچھ ورق اڑاتے رہے ہیں (۴۹)۔ حکیم کا یہ بھی فیصلہ ہے کہ جس قسم کا انقلاب روس میں ہوا' اس سے ملتا جلتا انقلاب' اقبال ملت اسلامیہ میں بھی دیکھنا چاہتا ہے لیکن اس کا محرک اسلام ہونا چاہئے نہ کہ الحاد بلکہ توحید ہی اس انقلاب کا محرک ہو(۵۰)۔

خلیفہ عبدالحکیم کے خیالات پر سخت تنقید بھی کی گئی لیکن دوسری طرف ان کو نہ صرف اقبال کی فکر کی توسیع قرار دیا گیا بلکہ ڈاکٹر وحید عشرت نے اقبال اور خلیفہ عبدالحکیم کے عمرانی تصورات کا تقابل کرتے ہوئے اقبال کے فلسفے کے رجحان کو نظری جبکہ خلیفہ عبدالحکیم کے فلسفے کو عملی قرار دیا کیونکہ اقبال کا عہد مسلمانوں کی غلامی کا دور تھا اور ان کا مقصد ملت اسلامیہ کی نشاۃ الثانیہ تھا۔ ان کے سامنے کوئی ٹھوس اسلامی ریاست موجود نہ تھی اور نہ اس ریاست کو درپیش مسائل ان کی نگاہ میں تھے جبکہ حکیم کے سامنے مسلمانوں کی ایک ٹھوس اور محسوس آزاد ریاست کے مسائل تھے' حکیم نے جن کا ادراک کیا اور اس ریاست کے عمرانی مسائل کو پیش نظر رکھ کر تجریدات سے زیادہ ٹھوس حقائق سے بحث کی (۵۱)۔

خلیفہ عبدالحکیم نے اقبال کے تصور انقلاب کے حوالے سے جو کچھ لکھا' پروفیسر عثمان نے اُسے آگے بڑھاتے ہوئے اقبال کے معاشی افکار کی وضاحت بھی کی اور اشترا کی انقلاب سے متعلق ان کا نقطۂ نظر پیش کرتے ہوئے ثابت کیا کہ نہ صرف انہوں نے ۱۹۱۷ء کے انقلاب روس کا ایک خاص جوش اور شاعرانہ خلوص کے ساتھ خیر مقدم کیا بلکہ اس کی بدولت اقبال کے معاشی شعور میں مزید گہرائی اور نظر پیدا ہوئی۔ اشترا کی انقلاب اور قائدین انقلاب کے بارے میں اقبال کا انداز نظر اتفاق اور اختلاف کا بے مثل امتزاج تھا جو پاکستان کا نہایت قیمتی ورثہ ہے جس سے فیض اور فائدہ نہ اٹھانا ہماری بہت بڑی محرومی اور غلطی ہوگی (۵۲)۔

○

مولانا صلاح الدین احمد کے نزدیک اقبال محض ایک شاعر' عالم اور مفکر ہی نہیں تھے بلک ان کے لئے وہ ایک ایسے مرشد بھی تھے جن کی خدمت میں ان کو حاضری دینے اور فیض حاصل کرنے کے مواقع نصیب ہوئے جیسا کہ ڈاکٹر انور سدید نے لکھا ہے کہ مولانا صلاح الدین احمد کی حیثیت اقبال کے حیات شناس کی نہیں بلکہ ایک ایسے رمز شناس کی تھی جنہوں نے نہ صرف عہد اقبال کا مطالعہ کیا تھا بلکہ اپنی زندگی کے اولین ۳۵ سال بھی اسی عہد میں بسر کئے تھے (۵۳)۔

وہ اقبال کے تصور کی بنیاد پر قائم ہونے والی مملکت کے ہر فرد کو پیام اقبال سے سرشار دیکھنے کی متمنی تھے جو بلند نظری' جفاکشی' خودداری اور ایثار کا نمونہ ہو اور جو اپنی زندگی پر فخر کر سکے۔

مولانا شروع ہی سے کلام اقبال کی حقیقتوں کے شناسا تھے اور ہمہ وقت اسی میں ڈوبے نظر آتے تھے جس کا اظہار انہوں نے ایک واقعے کی صورت میں کیا ہے:۔

> ''کوئی چالیس' بیالیس برس کی بات ہے' میں اور میرے عزیز ترین دوست منصور احمد مرحوم ہر شام کنارِ راوی تک جاتے اور راستہ بھر کلام اقبال ہی زیادہ تر موضوع سخن رہتا۔ انہی دنوں سوء اتفاق سے ایک پڑھے لکھے ہندو نوجوان نے خودکشی کر لی۔ اس شام میں نے منصور مرحوم سے کہا کہ کاش پریم پرکاش اقبال اور گفتۂ اقبال سے آشنا ہوتا' پھر وہ خودکشی کبھی نہ کرتا۔ آپ جانتے ہیں مرحوم نے اس کا کیا جواب دیا؟ کہنے لگے کہ میں اکثر اس بات پر حیران ہوتا ہوں کہ جن لاکھوں لوگوں کی زندگی میں شعر اقبال کو دخل نہیں ہے وہ زندہ کیوں ہیں اور خودکشی کیوں نہیں کر لیتے؟'' (۵۴)۔

مولانا صلاح الدین احمد نے اقبال کے اساسی تصورات پر کئی اہم مقالات قلمبند کئے جو ڈاکٹر سید عبداللہ کے مقدمے کے ساتھ ''تصورات اقبال'' کی صورت میں شائع ہوئے۔ سید صاحب نے اقبالیات کے ساتھ مولانا کی وابستگی اور ان کی

مطالعہ اقبال کی وسعت اور گہرائی اور کلام اقبال کی جیسی معرفت انہیں حاصل تھی اسی کو دیکھتے ہوئے یہ فیصلہ دیا ہے کہ انہیں اس امر پر پوری قدرت حاصل تھی کہ کسی مسئلہ خاص پر اقبال کے پورے کلام سے استشہاد کرسکیں (۵۵)۔

مولانا صلاح الدین احمد کی اقبال شناسی کی جن اہم خصوصیات کی نشاندہی ڈاکٹر سید عبداللہ نے کی ہے' وہ بذات خود بھی ان سے بہرہ ور ہیں جس کا ثبوت اقبال کے حوالے سے لکھی جانے والی ان کی تصنیفات و تالیفات ''مسائل اقبال''، ''مقاصد اقبال'' متعلقات ''خطبات اقبال''، ''مطالعہ اقبال کے چند نئے رخ'' کی صورت میں موجود ہے۔

مولانا صلاح الدین نے ''اقبال کے دس شعر'' تشریح کے لئے منتخب کئے تھے جو پہلے ریڈیو پاکستان سے نشر ہوئے۔ ۱۹۵۹ء میں اقبال کے حوالے سے شائع ہونے والی سید عابد علی عابد کی تصانیف ''تلمیحات اقبال'' اور ''شعر اقبال'' کو جس کا ذیلی عنوان ''اقبال کے شعور تخلیق کا جائزہ'' درج کیا گیا تھا' کلام اقبال کے فنی پہلوؤں کا ماہرانہ جائزہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ صوفی غلام مصطفیٰ تبسم نے ''صد شعر اقبال'' (اردو) اور ''صد شعر اقبال'' (فارسی) میں منتخب کلام اقبال کی عالمانہ شرح پیش کی ہے۔

پاکستان میں اقبال شناسی کے فروغ میں مختلف درسگاہوں کے اساتذہ کا کردار نہایت اہم رہا ہے جنھوں نے کلام و افکار اقبال کے ساتھ اپنی دلچسپی اور وابستگی کو اپنے عزیز طلبہ کے دلوں میں بھی جاگزیں کیا اور اس سلسلے کو آگے بڑھانے کا ذریعہ بنے۔ پروفیسر عابد علی عابد' صوفی تبسم' ڈاکٹر سید عبداللہ' پروفیسر وقار عظیم' ڈاکٹر عبارت بریلوی' پروفیسر عبدالشکور احسن' ڈاکٹر وحید قریشی' ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان' ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار اور ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا کے اسمائے گرامی اس ضمن میں چند مثالوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اقبال شناسی کی روایت میں جشن اقبال صدی کے حوالے سے منعقدہ تقریبات' جن میں عالمی اقبال کانگریس کا اہتمام خاص طور پر قابل ذکر ہے' اقبال کے فکر و فن کے مختلف پہلوؤں پر اشاعتی سلسلوں کا آغاز اور دیگر سرگرمیوں کو اقبالیات کے فروغ میں ایک اہم موڑ کی حیثیت حاصل ہے جس کا کچھ تذکرہ بھارت میں اقبال شناسی کے ضمن میں کیا جاچکا ہے۔

جشن اقبال صدی کے تاریخی موقع پر اقبال اکادمی پاکستان کے سربراہ ڈاکٹر محمد معزالدین تھے جنھوں نے ایک گفتگو میں اقبال صدی تقریبات کے حوالے سے مختلف منصوبوں کی وضاحت کی جس کے مطابق بین الاقوامی اقبال کانگریس کی تقریب ایک بڑا مرحلہ تھا جو پنجاب یونیورسٹی کے زیر اہتمام منعقد ہوئی جس میں عالمی سطح کے معروف اسکالرز شریک ہوئے۔

دوسرا منصوبہ ''جاوید منزل'' کو ''اقبال میوزیم'' میں تبدیل کرنے کا تھا جو خوش اسلوبی سے تکمیل کو پہنچا اور اس میوزیم میں اقبال کی زندگی سے متعلق مختلف اشیاء اور دستاویزات کو محفوظ کر دیا گیا ہے۔ تیسرا اہم منصوبہ اقبال میموریل کی تعمیر کا تھا (یہ منصوبہ بھی بعد میں ''ایوان اقبال'' کی صورت مکمل ہوا (۵۶)۔

بین الاقوامی اقبال کانگریس میں ڈاکٹر این میری شمل' پروفیسر ایساندرو بوسانی' ڈاکٹر شیلا میکڈونف' باربرا مٹکاف' کارل ای۔ سوینگ' ڈبلیو ایس کرونا رتنے اور جوسی آر و کے علاوہ برصغیر پاک و ہند کے معروف سکالرز نے اقبال کے فکر و فن پر اپنے تحقیقی مقالات پیش کیے جنہیں بعد میں مختلف مجموعوں کی صورت میں شائع کیا گیا۔

اقبال صدی تقریبات کے دوران ہی پنجاب یونیورسٹی میں ''اقبال چیئر'' قائم کرنے کا اعلان کیا گیا جس پر بعد میں پروفیسر منور مرزا کا بطور پروفیسر اقبالیات تقرر ہوا۔ اس سے قبل وہ گورنمنٹ کالج لاہور کے شعبہ اردو سے وابستہ تھے۔

پروفیسر منور ایک ہمہ جہت شخصیت کے مالک تھے۔ وہ اردو' فارسی اور عربی کے شاعر' معلم' مترجم اور بے پناہ مقرر تھے۔ تحریک پاکستان اور قائدین تحریک خصوصاً قائداعظم کی شخصیت اور ان کے تاریخی کارنامے ان کی دلچسپی کے خاص موضوعات تھے لیکن اقبالیات کے ساتھ ان کی والہانہ اور گہری وابستگی کا یہ عالم تھا کہ انہوں نے اقبال اور افکار اقبال کے فروغ کے لئے خود کو وقف کر دیا تھا۔ انہوں نے معلم' مقرر اور ناظمِ اقبال اکادمی پاکستان کی حیثیتوں میں ملک کے اندر اور بیرون ملک اقبال کانفرنسوں میں شرکت کر کے افکار اقبال کی ترجمانی کا حق ادا کر دیا۔ آغا شورش کاشمیری نے ان کو ''سفیر اقبال'' کا خطاب دیا تھا (۵۷)۔

اقبالیات کے موضوع پر ان کی تصانیف: میزان اقبال' ایقان اقبال' برہان اقبال' علامہ اقبال کی فارسی غزل اور قرطاس اقبال میں شامل مقالات ان کی منفرد اقبال شناسی کا ثبوت ہیں۔

اقبال پر ان کی انگریزی تصانیف:۔

☆ **Iqbal and Quranic Wisdom**

☆ **Iqbal- Poet- Philosopher of Islam**

میں شامل بعض مضامین ان کے اردو مضامین ہی کی انگریزی صورت ہیں جبکہ دیگر مضامین' حکمت اقبال کے مختلف پہلوؤں کا احاطہ کرتے ہیں۔

مذکورہ بالا تصانیف میں پروفیسر منور نے تصورات اقبال کا جس دقت نظری سے مطالعہ پیش کیا ہے اس کا اعتراف ان

کے معاصرین نے بھی کیا ہے جن میں معروف قانون دان اور اسکالر اے۔ کے بروہی' خالد ایم اسحاق' ڈاکٹر سید عبداللہ اور ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خاں نمایاں ہیں۔

پروفیسر منور نے اقبال پر جو کچھ بھی لکھا' وہ ان کی عقیدت میں ڈوب کر لکھا اور اس اعتراف کے ساتھ لکھا کہ:۔

> ''علامہ اقبال کا کلام اور ان کا فکر محض برِاعظم کی وسیع و عریض حدود تک ہی محدود نہ رہا بلکہ وہ سیاسی' جغرافیائی اور نسلی حدود کو عبور کر کے کہیں سے کہیں جا پہنچا۔ آج علامہ اقبال کی حیثیت ایک بین الاقوامی مفکر اور معلم کی ہے اور یہ امر مسلم ملت کے لئے اور پاکستان کے لئے لائق صد فخر ہے'' (۵۸)۔

اقبال کے ساتھ پروفیسر منور کی عقیدتمندی عشق کی حدوں کو چھونے لگی اور پھر اقبال ان کے نزدیک مفکر اور معلم کی سطح سے بلند ہو کر ایک ایسے ''مردِ یقین'' کے منصب پر فائز ہو گئے جس کے:۔

> ''یقینِ محکم کی کیفیت کو دیکھ کر اقرار کرنا پڑتا ہے کہ قرآن کے مطالب ان کے دل پر براہ راست وحی ہوتے تھے'' (۵۹)۔

۱۹۸۰ء کے عشرے میں ان کے خطیبانہ جوہر اس وقت کھل کر سامنے آئے جب افغانستان روسی کشور کشائی کا براہ راست شکار ہوا۔ ان کا کلام اقبال کا گہرا مطالعہ کام آیا جس کو انہوں نے بخوبی عصری صورتحال پر منطبق کر کے سیاسی اور اقبالیاتی اجتماعات میں خوب خوب گرمی پیدا کی۔

پروفیسر منور کے رفقاء ان کی بزم آرائی اور شگفتہ مزاجی کے قائل تھے۔ وہ جہاں جاتے اپنی خوبیوں کی بدولت اپنے اردگرد مداحوں اور مریدوں کا ایک جھمگٹا اکھٹا کر لیتے تھے۔ گورنمنٹ کالج لاہور کے قیام کے دوران پروفیسر صابر لودھی' پروفیسر غلام الثقلین نقوی' ڈاکٹر خورشید رضوی' ڈاکٹر احسان الحق اور کئی دوسرے اصحاب ان کی محفل میں باقاعدگی سے شریک ہوتے تھے۔ ڈاکٹر سلیم اختر بھی اس زمانے میں گورنمنٹ کالج لاہور کے شعبہ اردو سے وابستہ تھے۔ ''اقبالیات'' ان کے موضوعات تحقیق و تنقید کی فہرست میں شامل تھا لیکن ان کی طرز اقبال شناسی پروفیسر منور سے جدا ہی نہیں بلکہ بڑی حد تک متضاد بھی رہی ہے۔

ڈاکٹر سلیم اختر ۱۹۷۲ء سے اپنی ریٹائرمنٹ ۱۹۹۴ء تک گورنمنٹ کالج لاہور میں اپنے فرائض ادا کرتے رہے۔ اس کے بعد وزٹنگ پروفیسر کی حیثیت سے بھی ۲۰۰۵ء تک شعبے سے وابستہ رہے۔ ان کا اہم تحقیقی و تنقیدی کام بھی اسی دوران منظر عام پر آیا جس میں اقبالیات پر ایک درجن سے زائد کتابیں شامل ہیں۔ صرف جشن اقبال صدی کے موقع پر ان کی جو تصانیف و تالیفات سامنے آئیں ان میں:۔ اقبال کا نفسیاتی مطالعہ' فکر اقبال کے منور گوشے' اقبال کا ادبی نصب العین اور اقبالیات کے

نقوش شامل ہیں۔ اقبال اور افکار اقبال کے ساتھ ان کی دلچسپی اور وابستگی کا اظہار اس حقیقت سے بھی ہوتا ہے کہ ۱۹۷۷ء میں اقبال پر لکھنے کے جس سلسلے کا آغاز انہوں نے کیا تھا' اُسے وہ اب تک جاری رکھے ہوئے ہیں۔

اقبال شعاع صد رنگ (۱۹۷۸ء)' اقبال۔ ممدوح عالم (۱۹۷۹ء)' اقبال اور ہمارے فکر رویئے (۱۹۸۲ء)' ایران میں اقبال شناسی کی روایت (۱۹۸۳ء)' اقبال شناسی کے زاویئے (۱۹۸۵ء) اور ''اقبال کی فکری میراث (۱۹۹۲ء) کو اس کے ثبوت کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔

سال اقبال ۲۰۰۲ء کے موقع پر بھی ان کی دو ضخیم کتابیں شائع ہو چکی ہیں جن میں سے ''اقبال۔ شخصیت' افکار و تصورات: مطالعہ کا نیا تناظر'' ان کے مطالعہ اقبال کا حاصل ہے جس میں ان کے بیشتر مضامین و مقالات کو یکجا کر دیا گیا ہے (۶۰)۔

کتاب کے دیباچہ نگار' معروف اقبال شناس پروفیسر جگن ناتھ آزاد نے ڈاکٹر سلیم اختر کے بارے میں اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ:۔

> ''سلیم اختر کو اس بات کا احساس ہے کہ آج اقبال کے نقادوں کے سامنے سب سے بڑا کام اقبال کی از سرِ نو دریافت ہے اور اس کے لئے ضروری ہے کہ اقبال کی زندگی' شخصیت اور شاعری کے ہر گوشے پر کھل کر بحث کی جائے۔ اقبال کو پہلے سے پیر پیغمبر مان کے ان پر قلم اٹھانے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ نقادوں کی تحریریں مدلل مداحی سے آگے نہ جاسکیں گی'' (۶۱)۔

اقبال پر لکھنے والے بعض معاصر ''ماہرین'' کے برعکس ڈاکٹر سلیم اختر شخصیت پرستی اور فرضی عقیدت مندی طاری کرنے کے خلاف ہیں کہ اس کے نتیجے میں جو تحقیق بھی ہوگی وہ فرضی اور بے مقصدی ہوگی جو پہلے سے قائم چند مفروضوں اور فارمولوں کے گرد ہی گھومتی نظر آئے گی اور اقبال کا عالمی تناظر آنکھوں سے اوجھل رہے گا۔

> ''اقبال کو ایک مفکر' معلم اور فلسفی کے روپ میں پیش کرنے والے یہ فراموش کر دیتے ہیں کہ کبھی وہ بھی جوان ہوگا اور قلب و نظر اور ذہن متنوع اثرات کی آماجگاہ بھی بنے ہوں گے۔ چنانچہ اگر غلطی سے کوئی چونکا دینے والی بات سامنے آجائے تو ذہن کو گویا ۴۴۰ وولٹ کا جھٹکا لگتا ہے'' (۶۲)۔

ڈاکٹر سلیم اختر نے اقبال پر لکھتے ہوئے شخصیت پرستی اور فرضی عقیدت مندی سے اپنے قلم کو آلودہ نہیں کیا بلکہ فکری آزادی اور ترقی پسندی کی راہ اختیار کرتے ہوئے افکار اقبال کی عصری معنویت کو اجاگر کرنے کی سعی کی ہے۔

اقبال کے حوالے سے ڈاکٹر سلیم اختر کی اہم Contribution یہ بھی ہے کہ انہوں نے اقبال شناسی کی بین الاقوامی روایت کی مختلف جہتوں اور اس کی وسعتوں کو اپنی تحقیق کا موضوع بنایا ہے۔ انہوں نے نہ صرف عالمی سطح پر اقبال کے

حوالے سے ہونے والی تحقیقات کا گہری نظر سے مطالعہ کیا بلکہ بڑی کاوش سے اقبال شناس حلقوں کو اس سے متعارف بھی کروایا اور ثابت کیا کہ دنیا بھر کی تمام مہذب زبانوں میں اقبال کے فکر وفن کی تفہیم کا سلسلہ جاری ہے اور وہ اب محض ممدوح پاکستان ہی نہیں رہے بلکہ ممدوح عالم کے درجہ پر فائز ہو چکے ہیں۔

> ''علامہ اقبال کے فکر وفن کی تفہیم اور شاعری کے تراجم کے سلسلہ میں برطانیہ' فرانس' اٹلی' جرمنی اور امریکہ کے ساتھ ساتھ (سابق) سوویت یونین اور دیگر سوشلسٹ ممالک میں بھی اشتراک عمل ملتا ہے اور اسلامی ممالک کے لئے تو اقبال تھا ہی اپنا''(۶۳)۔

اقبال کی حریت فکر کے تصور کو عام کرنے کے خواہاں علمائے اقبالیات میں شامل ڈاکٹر سلیم اختر جہاں عالمی سطح پر افکار اقبال کی بلندی کے اعتراف پر فخر کا اظہار کرتے ہیں وہیں وطن عزیز میں بسا اوقات فکر اقبال سے متصادم فکری رویوں کی پستی کو دیکھتے ہوئے اس پر احتجاج بھی کرتے ہیں:۔

> ''علامہ اقبال کے افکار وتصورات اور فکری میراث کی تشریح وتوضیح اور ان پر حاشیہ آرائی تو بہت ہوتی ہے مگر ان کے عملی انطباق سے بالعموم اغماض برتا جاتا ہے' حالانکہ اب اصل اہمیت اور ضرورت اس امر کے یقین کی ہے کہ ہم نے اقبال کے حسین خواب کو کیسے نائٹ میئر میں تبدیل کر دیا''(۶۴)۔

اقبال کے مجاوروں کا ایک گروہ بھی قرون وسطیٰ میں عیسائی پادریوں کی قائم کردہ احتساب عدالتوں (Inquisitions) کے طریق پر عمل کا خواہاں نظر آتا ہے اور علمی وتحقیقی مباحث میں بھی نقطۂ نظر کے اختلاف کو ''اقبال ناشناسی'' بلکہ ''اقبال دشمنی'' کے مترادف ٹھہراتا ہے۔ پروفیسر ایوب صابر کی تو تحقیق ہی اقبال دشمنی کے مطالعے پر مبنی ہے جس میں بقول ان کے اقبال پر لکھی جانے والی معاندانہ کتب کا جائزہ پیش کیا گیا ہے(۶۵)۔

ڈاکٹر سلیم اختر کے مقالے ''اقبال کا نفسیاتی مطالعہ'' کا تذکرہ پہلے ہو چکا ہے جس پر کئی اطراف سے شدید ردعمل ظاہر کیا گیا۔ مولانا نعیم صدیقی بھی ان اقبال شناسوں میں شامل ہیں جنہوں نے نہ صرف اپنا ردعمل ظاہر کیا بلکہ خود ڈاکٹر سلیم اختر ہی کا نفسیاتی تجزیہ کر ڈالا:۔

> ''ہمارے زمانے کے ماہر نفسیاتی تجزیہ کار نے اقبال کی شخصیت کو ٹیسٹ ٹیوب میں ڈال کر دیکھا ہے کہ اقبال فی الحقیقت ہے کیا! بظاہر یہ نفسیاتی تجزیہ ہے مگر درحقیقت نفسیاتی پوسٹ مارٹم۔ پوسٹ مارٹم کے ساتھ جرم کا تصور شامل ہو جاتا ہے اور مضمون کا ماحصل بھی یہی ہے کہ اقبال کے دماغ میں سے جرم کا وہ کیڑا پکڑا گیا ہے جس نے ان سے اتنی زوردار شاعری کرائی اور انہیں حکیم الامت بنا کر چھوڑا''(۶۶)۔

ڈاکٹر سلیم اختر کے ساتھ ساتھ ڈاکٹر محمد اجمل بھی اسی شدید تنگ نظری کا شکار ہوئے کیونکہ وہ سلیم اختر سے بھی پہلے

اقبال کو ایک ماہر نفسیات کی نظر سے دیکھ چکے تھے (۶۷)۔

تعصب اور تنگ نظری میں لتھڑی ہوئی یہ عقیدت مندی ہمیشہ حرکت میں رہی ہے جو کسی طرح سے بھی ''دشمنانِ اقبال'' حتیٰ کہ ان کی پشتوں تک کو معاف کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتی۔ فاضل نفسیاتی تجزیہ کار سلیم اختر سے بھی پوچھا گیا کہ کیا وہ اپنے والدین کا بھی نفسیاتی تجزیہ کرنا پسند کریں گے؟ اور پھر تمام بزرگانِ ملت' اولیاء' اتقاء کی صفیں آپ کے سامنے ہیں' کیا ان سب کا نفسیاتی تجزیہ شروع کر دینا چاہئے؟ پھر انبیاء ورُسل کو بھی آپ کاہے کو استثنیٰ میں رکھیں گے (۶۸)۔

پروفیسر ایوب صابر نے اقبال ناشناسوں یا اقبال دشمنوں کی جو طویل فہرست مرتب کی ہے اس میں ڈاکٹر سچدانند سنہا' ڈاکٹر تاراچند رستوگی' ڈاکٹر اکبر حیدری' اقبال سنگھ' جوش ملیح آبادی' عبدالحمید سالک' پروفیسر محمد عثمان' حامد جلالی' فراق گورکھپوری' علی عباس جلالپوری' سلیم احمد' مجنوں گورکھپوری' ایچ۔ ٹی سورلے' رالف رسل' صائب عاصمی' عتیق صدیقی' ریاض صدیقی' کلیم الدین احمد وغیرہ نمایاں ہیں جن میں بیشتر کی اقبال شناسی کا اجمالی جائزہ لیا جا چکا ہے البتہ علی عباس جلالپوری اور سلیم احمد کے اقبال کے بارے میں خیالات کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔

علی عباس جلالپوری ایک ایسے مارکسی دانشور ہیں جنھوں نے عمر بھر خرد افروزی اور روشن خیالی کے تصورات عام کرنے کی بھرپور سعی کی ہے۔ وہ ان گنے چنے افراد میں شامل ہیں جنھوں نے اردو میں فلسفیانہ تصورات اور مسائل پر فکر انگیز کتابیں تصنیف کی ہیں جن میں ''روح عصر''، ''روایات فلسفہ''، ''عام فکری مغالطے'' اور '' کائنات اور انسان'' بھی شامل ہیں۔ افکار اقبال کے حوالے سے لکھی جانے والی ان کی تصنیف ''اقبال کا علم کلام'' ہے جو روایتی اقبالیاتی موضوعات سے ہٹ کر لکھی گئی ہے اور جس کی اشاعت سے کئی علمی وفکری بحثوں کا آغاز ہوا۔

کتاب کا آغاز ہی جلالپوری کے اس مؤقف سے ہوتا ہے کہ:۔

> ''اقبال ایک عظیم شاعر ہیں۔ ان کی شاعری دنیائے ادب کا گراں بہا سرمایہ ہے۔ جہاں تک ان کے فکر ونظر کا تعلق ہے وہ ایک متکلم ہیں کیونکہ انہوں نے بھی مشاہیر متکلمین اشعری' رازی' غزالی وغیرہ کی طرح مذہب کی تطبیق معاصر علمی انکشافات سے کرنے کی کوشش کی ہے'' (۶۹)۔

جلالپوری فلسفہ وکلام کے حدود کے بارے میں ایک واضح اور دوٹوک مؤقف کے حامل ہیں یعنی ان کے نزدیک فلسفہ ایک مستقل' آزاد اور مسلسل ذہنی کاوش کا نام ہے جسے کسی مخصوص عقیدے کی حدود میں مقید نہیں کیا جا سکتا۔

> ''جب عقلی استدلال اور فلسفیانہ تدبر کو چند مخصوص مذہبی عقائد کی تصدیق وتوثیق کے لئے وقف کر دیا جائے تو وہ فلسفہ نہیں رہتا بلکہ علم کلام کہلاتا ہے'' (۷۰)۔

ہمارے بیشتر اقبال شناس ایک طرف تو ''شاعر اسلام'' اور ''مفکر اسلام'' کے القابات کو جس بیدردی سے استعمال کرتے ہیں اور جن کو سامنے رکھتے ہوئے جلالپوری کے لئے فلسفی اور متکلم کی تعریفوں کی روشنی میں اقبال کی ایک فلسفی کی حیثیت کو مسترد کر کے اسے متکلم ثابت کرنا آسان ہوجاتا ہے گو کہ فلسفے کے لئے انہوں نے جس ''مستقل آزاد ذہنی کاوش'' کی شرط عائد کی ہے اس کا اطلاق تاریخ فلسفہ کے بعض ناموراور بڑے فلسفیوں پر بھی کُلی طور پر کرنا' جلالپوری کی ایک محبوب اور مرغوب اصطلاح میں محض ''مغالطہ'' معلوم ہوتا ہے۔ دوسری طرف ہمارے اقبال شناس جلالپوری کو محض اس لئے بھی معطون کرتے ہیں کہ وہ اقبال کو فلسفی نہیں مانتے اور اسی اختلاف کی بنیاد پر جلالپوری کی پوری علمی کاوش کو مسترد کر دیتے ہیں اور ان کی عالمانہ تصنیف ''اقبال کا علم کلام'' کا شمار بھی اقبال پر لکھی جانے والی معاندانہ تحریروں میں کرتے ہیں جو کسی طرح سے بھی مناسب نہیں۔

فلسفی اور متکلم کی بحث کے علاوہ جلالپوری کے جس بیان پر سب سے زیادہ غضب ناکی کا اظہار کیا گیا' وہ ان کا یہ دعویٰ تھا کہ اقبال کے بعض بنیادی تصورات جیسے خودی اور زمان وغیرہ بہ تمام وکمال فشٹے اور برگساں سے ماخوذ ہیں (۷۱)۔ حالانکہ جلالپوری سے پہلے اسی طرح کے خیالات کا اظہار ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم' بشیر احمد ڈار اور کئی دوسرے اصحاب بھی کر چکے تھے اور جلالپوری نے ان کا حوالہ بھی دیا ہے لیکن اس کے باوجود قابل گرفت بھی جلالپوری ہی ٹھہرتے ہیں۔

سلیم احمد نظریاتی طور پر علی عباس جلالپوری کے عین مخالف ہیں لیکن ''اقبال ایک شاعر'' لکھنے کے بعد وہ بھی جلالپوری کی صف میں کھڑے نظر آتے ہیں یعنی مخالفین اقبال کی صف میں۔ ان کے مطالعات وتفہیمات اقبال' جلالپوری سے مختلف انداز لئے ہوئے ہیں اور اقبال پر ان کے اعتراضات کی نوعیت بھی جلالپوری سے مختلف ہے۔

سلیم احمد عظمت اقبال کا اعتراف بھی کرتے ہیں (شاید دل میں چور رکھ کر) جب وہ یہ کہتے ہیں:۔

> ''اقبال ہمارے ماضی قریب کی عظیم ترین علمی' فکری اور سیاسی شخصیتوں میں سے ایک ہیں......اس کے علاوہ وہ مشرق ومغرب کے فلسفوں سے بھی آگاہ اور عہد حاضر کے علوم ومسائل سے باخبر ایک ایسی شخصیت ہیں جن کی نظیر جدید مشرق میں مشکل ہی سے ملتی ہے۔ پھر وہ ایک ایسے تہذیبی اور سیاسی نظریئے کے بانی ہیں جس نے ایک ملک کو جنم دیا ہے اور ان کی یہ حیثیت ایسی ہے جو تاریخ عالم میں کسی شاعر یا مفکر کو حاصل نہیں ہوئی'' (۷۲)۔

لیکن تاریخ عالم کے اسی بے مثال شاعر اور مفکر کے بارے میں جب وہ انکشاف کرتے ہیں کہ اس کا (اقبال کا) مرکزی مسئلہ نہ خودی ہے' نہ عشق' نہ عمل' نہ قوت وحرکت بلکہ ان سب کے برعکس موت ہے (۷۳)۔ تو بادی النظر میں وہ اپنے پہلے دعویٰ کی خود ہی نفی بھی کر دیتے ہیں جس پر سخت ردعمل بھی ظاہر کیا گیا۔ خود کتاب کے پیش لفظ میں پروفیسر کرار حسین نے سلیم

احمد کے استدلال کو کُلی طور پر تسلیم نہیں کیا (۷۴)۔

آ گے چل کر سلیم احمد، موت کو اقبال کے وجود کا سب سے زیادہ گہرا، سب سے زیادہ بنیادی اور سب سے زیادہ فعال مسئلہ قرار دیئے جانے کے سبب کی وضاحت کرتے ہیں کہ انفرادی موت، اجتماعی جمود، انحطاط، بے عملی موت ہی کی شکلیں ہیں جن سے جنگ کے لیے اقبال نے خودی، عشق اور عمل کی فوجیں میدان میں اتاری ہیں (۷۵)۔ گویا تصورِ موت یا خواہشِ مرگ کے ڈانڈے بالآخر حیاتِ ابدی یا تصورِ بقائے دوام سے مل جاتے ہیں جس کی طرف ناقدین نے توجہ دیئے بغیر محض اختلاف کا حق استعمال کیا ہے، جسے سلیم احمد بھی کھلے دل کے ساتھ تسلیم کرتے ہیں کیونکہ وہ اپنی بات کو حرفِ آخر کا درجہ دینے پر مُصر بھی نہیں ہیں (۷۶)۔

○

اقبال کے ''دفاع'' میں لکھی گئی پروفیسر ایوب صابر کی تحقیقی تصنیف ''اقبال کی شخصیت پر اعتراضات کا جائزہ'' کے مقدمے میں سہیل عمر نے جس صائب رائے کا اظہار کیا ہے، اقبال کی شخصیت اور فکر و فن پر اعتراضات کی فہرست مرتب کرتے ہوئے، اسے مدِنظر رکھا جانا چاہیے اور ہر اختلافی نکتے کو معاندانہ اعتراض فرض کر لینے سے گریز کرنا چاہیے۔

> ''خلیفہ عبدالحکیم کی یہ شکایت کہ اقبال، مغرب دشمنی میں حد سے گزر جاتے ہیں اور سلیم احمد کی یہ دریافت کہ ان کی شاعری کا مرکزی مسئلہ 'موت' ہے، اقبال دشمنی کا مظہر نہیں ہے۔ ان پر گفتگو کی سطح اور اسلوب بالکل مختلف ہونا چاہیے'' (۷۷)۔

○

اقبال کی حیات، شخصیت اور فکر و فن کے حوالے سے لکھے گئے مشاہیر کے مضامین و مقالات کو مختلف اردو، انگریزی مجموعوں کی صورت میں مرتب کیا گیا جن میں سے ''فلسفہء اقبال'' مرتبہ بزمِ اقبال (۷۸)۔ ''اقبال۔ پیامبر اقبال'' مرتبہ آغا شورش کاشمیری (۷۹)۔ اور اقبال بحیثیت مفکر (انگریزی) (۸۰)۔ چند مثالیں ہیں۔

اسی طرح ممتاز حسین، صوفی تبسم اور یوسف سلیم چشتی کی مختلف رسائل و جرائد میں بکھری ہوئی تحریروں کو یکجا کر کے کتابی صورت میں محفوظ کرنے کا اہتمام بھی کیا گیا (۸۱)۔

○

افکار اقبال کے مختلف پہلوؤں پر لکھی جانے والی جن اہم تصانیف کا تذکرہ ناگزیر ہے ان میں ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان کی ''اقبال اور قرآن'' اپنے موضوع پر ایک جامع اور قابل قدر تصنیف کا درجہ رکھتی ہے جس میں افکار اقبال کا بنیادی ماخذ قرآن کو قرار دیا گیا ہے جبکہ پروفیسر طاہر فاروقی نے ''اقبال اور محبت رسولؐ'' میں جذبہء عشق رسولؐ کو اقبال کی فکر کا ایک اہم وصف ثابت کیا ہے۔ یہ دونوں کتابیں جشن اقبال صدی کے موقع پر شائع ہوئیں۔

افکار اقبال میں تصور خودی کی مرکزی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے جن دوسرے کلیدی تصورات کو کم وبیش ہر اقبال شناس نے اپنے مباحث میں جگہ دی ہے وہ عقل اور عشق کے تصورات ہیں۔ اس حوالے سے اقبال کے جشن صدی کے موقع پر شائع ہونے والی ڈاکٹر وزیر آغا کی تصنیف ''تصورات عشق وخرد۔ اقبال کی نظر میں'' خصوصی اہمیت کی حامل ہے جس میں مغربی اور اسلامی پس منظر میں اقبال کے عشق وخرد کے تصورات کا بھرپور مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔

پروفیسر ایم۔ ایم شریف کے بعد ڈاکٹر نصیر احمد ناصؔر نے اردو میں فلسفہء جمالیات کو اپنی تحقیق کا موضوع بنایا ہے۔ ''اقبال اور جمالیات'' کو اپنے موضوع پر ایک اہم اور بنیادی کتاب کا درجہ حاصل ہے۔

اقبال کی سیاسی فکر کے حوالے سے عام طور پر محمد احمد خاں کی ''اقبال کا سیاسی کارنامہ''، رئیس احمد جعفری کی ''اقبال اور سیاست ملی'' اور ڈاکٹر پروین شوکت کے انگریزی تحقیقی مقالے "Political Philosophy of Iqbal" (اردو ترجمہ: اقبال کا فلسفہء سیاست از مولانا ریاض الحق عباسی) زیادہ معروف ہیں۔ ڈاکٹر عبدالحمید کی ''اقبال بحیثیت مفکر پاکستان''، احمد سعید کی ''اقبال اور قائداعظم'' اور ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی کی ''اقبال کے آخری دو سال'' میں بھی اقبال کی سیاسی فکر کو موضوع بنایا گیا ہے۔

مسئلہ اجتہاد پر اقبال نے تمام عمر تفکر کیا اور "Reconstruction" میں ایک پورا لیکچر اسی موضوع پر موجود ہے۔ ڈاکٹر خالد مسعود نے ''اقبال کا تصور اجتہاد'' اور ڈاکٹر یوسف گورائیہ نے ''اقبال اور اجتہاد'' لکھ کر فکر اقبال کے حوالے سے اسی مسئلہ کی اہمیت پر روشنی ڈالی ہے۔

ڈاکٹر سعید اختر درانی بنیادی طور پر ایک طبعیات دان ہیں لیکن اقبال کے قیام یورپ سے متعلق بعض دستاویزات کی جستجو ان کو اقبالیاتی تحقیق کی جانب راغب کرنے کا سبب بن گئی۔ ''اقبال یورپ میں'' اور ''نوادر اقبال یورپ میں'' ان کی وہ تحقیقی تصانیف ہیں جن میں کیمرج، لندن اور میونخ یونیورسٹی میں اقبال کی تعلیمی زندگی سے متعلق بعض اہم دستاویزات اور

مکاتیب شامل ہیں جن سے حیات اقبال کے ایک اہم دور سے متعلق بعض نئی معلومات کا انکشاف ہوتا ہے۔

اقبال کے اردو فارسی کلام کی تشریحات کے سلسلے میں پروفیسر یوسف سلیم چشتی، مولانا غلام رسول مہر، ڈاکٹر ا۔ د نسیم، ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید یزدانی اور ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا کی کاوشیں لائق تحسین ہیں۔

پاکستان میں اقبال کے حوالے سے تصحیح متن کی طرف رجحان کم رہا ہے لیکن اس ضمن میں ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے ''تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ'' کی صورت میں اور پروفیسر سعید شیخ نے خطبات اقبال (Reconstruction of Religious Thought In Islam) کا محشیٰ ایڈیشن مرتب کر کے ایک تحقیقی کارنامہ سرانجام دیا ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے خود کو اقبال اور اقبالیاتی تحقیق کے لئے وقف کر رکھا ہے۔ وہ اقبال کے حوالے سے ہونے والی تحقیقات کی رفتار اور معیار پر کڑی نظر رکھتے ہیں۔ اس ضمن میں ان کے مضامین اور مقالات کے علاوہ ان کے تبصرے، تجزیئے اور جائزے باقاعدگی سے اقبالیات کے طالب علموں اور محققوں کی ضروریات پوری کرتے ہیں۔ وہ پنجاب یونیورسٹی کے شعبۂ اردو میں ڈاکٹر اقبال پر ڈاکٹریٹ کرنے والے پہلے محقق بھی ہیں۔ ان کے علاوہ ڈاکٹر صدیق جاوید (فکر اقبال کا عمرانی مطالعہ)، ڈاکٹر صابر حسین کلوروی (باقیات شعر اقبال کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ)، ڈاکٹر محمد آفتاب احمد (اردو شاعری پر اقبال کے اثرات) پر تحقیقی مقالہ لکھ کر پی ایچ۔ ڈی کی ڈگری حاصل کر چکے ہیں۔

اقبال صدی کے موقع پر اقبالیاتی ادب میں قابل قدر اضافہ ہوا۔ عالمی اقبال کانگریس میں پڑھے گئے اردو/ انگریزی مقالات کو کئی جلدوں میں مرتب کیا گیا۔ مستقل تصانیف کے علاوہ علمی، ادبی رسائل و جرائد نے خصوصی طور پر اقبال نمبر شائع کئے۔ مختلف جرائد کی مختلف اشاعتوں میں اقبالیات پر جو مضامین اور مقالات شائع ہوئے ان کو کتابی صورت میں پیش کرنے کا ایک طویل سلسلہ شروع ہوا جو یقینی طور پر اقبالیات کے طالب علموں اور محققوں کے لئے مفید ثابت ہوا۔

بزم اقبال کے تحت جو مجموعے شائع ہوئے ان میں:۔ اقبال شناسی اور ادبی دنیا، اقبال شناسی اور اوراق (مرتبہ ڈاکٹر انور سدید)، اقبال شناسی اور فنون (مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر)، اقبال شناسی اور راوی (مرتبہ رانا جماعت علی خاں)، اقبال شناسی اور سویرا (مرتبہ ڈاکٹر اجمل نیازی)، اقبال شناسی اور فلسفہ کانگریس جرنل (مرتبہ ڈاکٹر عبدالخالق)، اقبال شناسی اور سیارہ (مرتبہ جعفر بلوچ)، اقبال شناسی اور جرنل ریسرچ (مرتبہ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی)، اقبال شناسی اور نیرنگ خیال اور اقبالیاتِ

نقوش (مرتبہ تسلیم احمد تصور) اہم ہیں (۸۲)۔

جشن اقبال صدی ۱۹۷۷ء کے بعد پاکستان میں اقبال شناسی کی روایت میں ایک بار پھر تموج کی کیفیت اس وقت دیکھنے میں آئی جب سرکاری سطح پر سال ۲۰۰۲ء کو 'سالِ اقبال' کے طور پر منانے کا اعلان کیا گیا۔ سرکاری اور غیر سرکاری علمی و ادبی ادارے حرکت میں آئے اور پورے سال کے دوران اقبالیاتی فکر و ادب کے حوالے سے کچھ نہ کچھ لکھنے' پڑھنے' کہنے سننے اور شائع کرنے کا اہتمام بھی کیا گیا۔ سہ ماہی ادبیات' اسلام آباد اور ماہنامہ 'ماہ نو' لاہور نے خصوصی اقبال نمبر شائع کئے۔

سال اقبال کے دوران خصوصی تصانیف و تالیفات سامنے آئیں جن میں سے ایک محمد اکرام چغتائی کی مرتبہ انگریزی تالیف "Iqbal- New Dimensions" بھی ہے جس میں معروف عالمی سکالرز کے مقالات کو جمع کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی' سہیل عمر اور ڈاکٹر وحید عشرت نے ''اقبالیات کے سو سال'' کی صورت میں ایک ضخیم مجموعہ مرتب کیا۔ ایک مجموعہ ڈاکٹر سلیم اختر نے بھی مرتب کیا۔ اقبالیات سے وابستگی رکھنے والوں کے لئے سال اقبال ۲۰۰ کا ایک تحفہ فرزند اقبال' ڈاکٹر جاوید اقبال کی بے باک خود نوشت ''اپنا گریباں چاک'' بھی ہے جو اپنی منفرد خصوصیات اور جرأت مندانہ اسلوب کی بدولت علمی و ادبی حلقوں میں زیر بحث رہی ہے (۸۳)۔

ڈاکٹر صدیق جاوید نے اپنے مطالعات و تحقیقات اقبال کو 'اقبال۔ نئی تفہیم'' کے عنوان سے پیش کیا۔ ڈاکٹر منظور احمد کی ''اقبال شناسی'' اور ڈاکٹر فتح محمد ملک کی ''اقبال فراموشی'' بھی سال اقبال کی مناسبت سے اہم ہیں۔

درسگاہ اقبال' گورنمنٹ کالج یونیورسٹی لاہور میں بھی سال اقبال منانے کا خصوصی اہتمام کیا گیا۔ مجلّہ ''راوی'' میں اقبال پر خصوصی مقالات شامل کئے گئے جبکہ سوندھی ٹرانسلیشن سوسائٹی کے مجلّہ ''تخلیق مکرر'' میں ''اقبال۔ مشرق و مغرب کی نظر میں'' کے عنوان کے تحت اقبال پر بہترین عالمی تحریروں سے براہ راست تراجم پر مشتمل ایک مجموعہ شائع کیا گیا۔

۲۰۰۵ء کے آغاز پر ڈاکٹر کنیز فاطمہ یوسف کی تصنیف ''اقبال اور عصری مسائل'' منظر عام پر آئی جس میں تاریخ کو تناظر بناتے ہوئے افکار اقبال کی عصری معنویت پر مدلل اور مفصل بحث کی گئی ہے جس کی بدولت اس تصنیف کو اقبالیاتی تحقیق میں ایک اہم اضافے کی حیثیت حاصل ہوگئی ہے۔

اقبال شناسی کی روایت کا مطالعہ' خاص طور پر جب اس روایت میں ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے مقام و مرتبے کا تعین ہمارا مقصود ہو' مظفر حسین کی اقبالیاتی کاوشوں کے تذکرے کے بغیر مکمل نہیں کہ ان کے نزدیک علامہ اقبال اور ڈاکٹر محمد رفیع

الدین بیسویں صدی کے وہ مفکر اور مفسر ہیں جنہوں نے ''فلسفۂ خودی'' اور ''نظریہ الی العین'' کے ذریعے سے حکمت قرآنی اور جدید اسلوب میں عصر حاضر کے سامنے پیش کرنے کا عظیم کارنامہ سرانجام دیا ہے۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین اپنی تمام علمی و تحقیقی کاوشوں کو اقبال کے فیضان کا نتیجہ قرار دیتے ہوئے اسے فلسفۂ خودی کی تفسیر قرار دیتے ہیں (۸۴)۔ جبکہ مظفر حسین کا فخر اور تخصص یہ رہا کہ انہوں نے اقبال شناسی کی اس روایت کو نبھانے کی کوشش کی جو ڈاکٹر محمد رفیع الدین مرحوم نے قائم کی تھی (۸۵)۔

مظفر حسین، ڈاکٹر رفیع الدین کی وفات سے کوئی تین چار سال قبل ان سے متعارف ہوئے اور ان کے تبحر علمی سے اس قدر متاثر ہوئے کہ ہمیشہ کے لئے ان کے گرویدہ ہو گئے۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے بھی مظفر حسین کی صلاحیتوں کو بھانپ لیا تھا گویا ان کو جس جوہر قابل کی تلاش تھی وہ ان کو مظفر حسین کی صورت میں حاصل ہو گیا لہٰذا جب ۱۹۶۶ء میں ڈاکٹر رفیع نے آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کی بنیاد رکھی تو مظفر حسین اس کے سات اساسی اراکین میں شامل تھے۔ ڈاکٹر رفیع الدین کی وفات ۱۹۶۹ء کے بعد یہ مظفر حسین ہی تھے جنہوں نے اپنے چند رفقاء کے ساتھ مل کر اسلامک ایجوکیشن کانگریس کو نہ صرف قائم رکھا بلکہ اس کے علمی جریدے ''اسلامک ایجوکیشن'' (بعد میں ''اسلامی تعلیم'') کے ذریعے سے ڈاکٹر مرحوم کے علمی و تعلیمی افکار کو آگے بڑھانے میں اہم کردار ادا کیا اور حقیقی معنوں میں خود کو ڈاکٹر رفیع الدین کا فکری جانشین ثابت کر دکھایا (۸۶)۔

مظفر حسین (ولادت گوجرہ، ضلع لائل پور۔ اب فیصل آباد، ۱۹ ستمبر ۱۹۲۹ء) نے سائنس اور زراعت میں بی۔ ایس سی کی ڈگریاں حاصل کیں اور اس کے علاوہ صحافت میں پوسٹ گریجویٹ ڈپلومہ بھی حاصل کیا۔ آپ نے اردو ادب میں ایم۔ اے بھی کیا اور محکمہ زراعت میں مختلف عہدوں پر فائز رہے۔ ڈائریکٹر، ایگریکلچرل انفارمیشن پنجاب کے طور پر بھی دس سال تک اپنے فرائض انجام دیئے۔ آپ نے بطور ممبر کسان کمیشن بھی کام کیا۔

مظفر حسین نے معروف علمی جرائد کے لئے اسلام، اقبالیات، پاکستانیات، تعلیم اور دینی سائنس کے موضوعات پر بیسیوں تحقیقی مقالات قلمبند کئے۔ آپ کی اہم تصانیف میں:۔

اقبال کے زرعی افکار، فکر اقبال کے دو بنیادی تصورات (خودی اور آخرت)، سائنس کی دینیات (تالیف) پاکستان کی منزل مراد۔ روحانی جمہوریت، پاکستان۔ تجربہ گاہ اسلام اور ''اساس فکر اقبال'' شامل ہیں۔

آپ کی وفات (۲۲ جولائی ۲۰۰۳ء) کے بعد روزنامہ ''پاکستان'' لاہور میں ۱۹۹۹ء سے ۲۰۰۳ء تک شائع ہونے والے ان کالموں کا انتخاب ''خیال در خیال'' کے عنوان سے شائع ہوا (۸۷)۔

اس انتخاب میں ادب وصحافت سے تعلق رکھنے والی بعض اہم شخصیات کے تعزیتی شذرات بھی شامل کئے گئے ہیں جن میں مظفرحسین مرحوم کی شخصیت اوران کی علمی خدمات کوزبردست خراج عقیدت پیش کیا گیا ہے۔

روزنامہ''پاکستان'' کے اداریئے میں بجاطور پراعتراف کیا گیا کہ:۔

''وہ اقبال شناسی کے''ڈاکٹر رفیع الدین مکتب فکر'' کے امام تھے۔انہیں ڈاکٹر رفیع الدین سے کم وبیش وہی نسبت تھی جومولانا حمیدالدین فراہی سے مولانا امین احسن اصلاحی کو۔اس کے باوجود وہ لکیر کے فقیر نہیں تھے......وہ ایک حقیقی مفکر تھے''(۸۸)۔

مظفرحسین مرحوم نے ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے ساتھ اپنی وابستگی اوران کی اعلیٰ علمی خدمات کے اعتراف کے طور پر ۱۹۹۳ء میں''ڈاکٹر محمد رفیع الدین میموریل لیکچر'' کا اجراء کیااوراس سلسلے کا پہلا لیکچر دینے کی ذمہ داری بھی خود ہی قبول کی اور ''پاکستان' نفاذ اسلام اوراقبال'' کے عنوان سے افتتاحی لیکچر دیا۔

مظفرحسین مرحوم کی دعوت پرڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری' علامہ شبیر بخاری' جناب جاوید احمد غامدی اورڈاکٹر محمود احمد غازی' محمد رفیع الدین میموریل لیکچر دے چکے ہیں جنہیں آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس نے شائع کیا ہے۔

مظفرحسین نے ڈاکٹر رفیع الدین کے خصوصی موضوع اسلام اورسائنس کوآگے بڑھاتے ہوئے بعض اعلیٰ پائے کے مقالات بھی قلمبند کئے جوان کے مضامین کے مختلف مجموعوں میں شامل ہیں(۸۹)۔

مظفرحسین نے افکاراقبال کے بعض ایسے اساسی پہلوؤں کوبھی اپنی تحقیق کا موضوع بنایا جنہیں عام طور پرہمارے اکثراقبال شناسوں نے لائق توجہ خیال نہیں کیا جیسے'علامہ اقبال کا تصور بقائے دوام'' جسے''متعلقات خطبات اقبال''(۹۰)۔ میں شامل کرتے ہوئے مرتب'ڈاکٹر سید عبداللہ نے اعتراف کیا:''پانچواں علمی اورپُرمغز مقالہ'اقبال کا تصور بقائے دوام ہے' یہ خاص مضمون ہےاور بڑی محنت سے لکھا گیا ہے''(۹۱)۔

فکراقبال کے حوالے سے یہ ایک اہم موضوع ثابت ہوااور بعد میں اسی موضوع پرایم۔اےاور پی ایچ۔ڈی کی سطح کے تحقیقی مقالات لکھے گئے(۹۲)۔

اقبال کے روحانی جمہوریت کے تصور کے بارے میں ہمارے بیشتر اقبال شناس' جن میں فرزند اقبال' ڈاکٹر جاوید اقبال بھی شامل ہیں' کچھ اس قسم کے مبہم خیالات کا اظہار کرتے ہیں جن میں ان کا عجز واضح طور پرمحسوس کیا جاسکتا ہے کہ اقبال نے اپنی تصانیف میں روحانی جمہوریت کے خدوخال پرکوئی تفصیلی روشنی نہیں ڈالی' لیکن مظفرحسین کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ انہوں نے ایسے معذرت خواہانہ سوالات کا جواب اپنی مستقل تصنیف''پاکستان کی منزل مراد۔روحانی جمہوریت'' میں پیش کیا

ہے(۹۳)۔

مظفر حسین تسلیم کرتے ہیں کہ ''روحانی جمہوریت'' کی اصطلاح علامہ اقبال نے اپنی تحریروں میں اگرچہ فقط ایک ہی بار استعمال کی لیکن اسے اسلام کا مقصد اولیٰ (Ultimate Aim of Islam) قرار دے کر اپنے نظام افکار میں اسے انتہائی اہمیت کا حامل تصور بنا دیا۔ یہ اصطلاح ''اسلامی فکر کی تشکیل نو'' کے چھٹے خطبے کے بالکل آخر میں استعمال ہوئی ہے اور علامہ اقبال کے نزدیک یہ ایک ایسا نظریہ ہے جو عصری تقاضوں کی روشنی میں اجتماعی کاوشوں سے معرض وجود میں آتا ہے(۹۴)۔

مظفر حسین نے اقبال کی مجموعی فکر کی روشنی میں ان کے تصور روحانی جمہوریت پر تفصیلی بحث کی ہے جس کا ماحصل ان کے اپنے الفاظ میں یہ ہے کہ روحانی جمہوریت محض ایک سیاسی تصور نہیں جیسا کہ بالعموم (جمہوریت کے نام کی وجہ سے) سمجھ لیا گیا ہے۔ ایک خالص دینی اور اسلامی تصور ہونے کی وجہ سے اس کی حیثیت ایک تمدنی تصور کی ہے......جس میں اللہ کی محبت اور مخلوق خدا کی محبت ایک دوسرے کے لئے لازم وملزوم ہیں(۹۵)۔

ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی اقبال شناسی:

اقبال شناسی کی روایت کا ایک اہم نام ڈاکٹر محمد رفیع الدین کا بھی ہے جو ایک ممتاز اسلامی مفکر، ماہر تعلیم اور اقبال شناس کی حیثیت سے ایک نمایاں مقام پر فائز ہیں۔ انہوں نے اپنی علمی وتحقیقی سرگرمیوں میں اقبال اور فلسفہء اقبال کو اولیت دی اور اپنے علمی مقالات میں اس کے متنوع پہلوؤں کو موضوع تحقیق بنایا، بالخصوص اپنی تصنیف ''حکمت اقبال'' میں اقبال کے فلسفہء خودی کو بڑی شرح وبسط کے ساتھ پیش کیا۔

اسلامی فکر کے حوالے سے ان کی تصانیف:۔

"Ideology of the Future"، ''قرآن اور علم جدید'' اور "Manifesto of Islam" کو علمی حلقوں میں بے حد سراہا گیا جبکہ ''اسلامی نظریہء تعلیم'' اور "First Principles of Education" کو فلسفہء تعلیم پر اعلیٰ پائے کا کام تسلیم کیا گیا ہے۔

ان کی آخری تصنیف ''حکمت اقبال'' کو اقبالیاتی ادب میں ایک ایسی تصنیف کا درجہ حاصل ہے جس میں فلسفہء خودی کو ایک منفرد اور مربوط طریقے سے پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

ممتاز اقبال شناس اور دانشور عبدالحمید کمالی ۱۸۵۷ء کے بعد برصغیر میں اسلامی فکر کی نشاۃ نو کے چار ادوار کا ذکر کرتے ہیں۔ چوتھے دور میں وہ میاں محمد شریف، غلام احمد پرویز، خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر محمد رفیع الدین، ابوالاعلیٰ مودودی، ولی الدین اور ہادی حسین وغیرہ کی خدمات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

> ''ان حضرات کی تصانیف سے اندازہ ہوتا ہے کہ اب مسلم مفکرین کے پاس نہ صرف کہنے کے لئے کچھ ہے بلکہ خود مغربی افکار و روایات میں توسیع کرنے کے لئے بھی ان کے پاس بہت سا قیمتی سرمایہ ہے(۹۶)۔

ڈاکٹر رفیع الدین اپنی عملی زندگی کے بیشتر حصہ میں محکمہء تعلیم سے وابستہ رہے۔ قیام پاکستان کے وقت وہ کشمیر کے ایک تعلیمی ادارہ کے سربراہ کی حیثیت سے اپنے فرائض انجام دے رہے تھے۔ ان کی تصنیف "First Principles of Education" پر ان کو پنجاب یونیورسٹی کی طرف سے D.Litt کی ڈگری بھی عطا ہوئی۔ اقبال اکیڈمی پاکستان کے بانی ڈائریکٹر کی حیثیت سے ریٹائر ہونے کے بعد ۱۹۶۶ء میں انہوں نے ''آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس'' کی بنیاد رکھی۔ وہ اپنی زندگی کے آخری سالوں میں اپنے تعلیمی نظریات کی عملی صورت گری کے لئے "The Holy Quran University of Sciences" کے منصوبے پر کام کر رہے تھے جسے تکمیل تک پہنچانے کی انہیں مہلت نہ مل سکی لیکن ایک تعلیمی مفکر کی حیثیت سے انہوں نے جو فکری و عملی خدمات سرانجام دیں، ان کا اعتراف کیا جاتا رہا ہے۔ سید الطاف حسین بریلوی نے ڈاکٹر صاحب کی اس حیثیت کا اعتراف کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

> ''پورے برصغیر پاک و ہند کے مشہور ماہرین تعلیم پر نظر ڈال جائیے، ان میں سے آپ کسی کی بھی کوئی کتاب اس پایہ کی نہ پائیں گے جو غیر ملکی کتابوں کے مقابلے میں رکھی جا سکے لیکن صرف ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی تصنیف "First Principles of Education" کو اس لحاظ سے ایک استثنائی حیثیت حاصل ہے کہ یہ فلسفہء تعلیم پر کسی پاکستانی کی لکھی ہوئی پہلی کتاب ہے جو نہ صرف بین الاقوامی اور ہمہ گیر اہمیت و دلچسپی کی حامل ہے بلکہ اس میں سر پرسی نن، جان ڈیوی، میک ڈوگل، فرائڈ، ایڈلر اور کارل مارکس کے نظریات پر تنقید کی گئی ہے اور اس سے پیدا شدہ نقصان دہ اثرات کی مؤثر نشاندہی کی گئی ہے''(۹۷)۔

ڈاکٹر محمد رفیع الدین اپنی آخری تصنیف ''حکمت اقبال'' سے پہلے بھی اپنے مختلف مقالات میں فلسفہء اقبال کے متنوع پہلوؤں کو زیر بحث لا چکے تھے لیکن جس مربوط اور منفرد انداز میں انہوں نے فلسفہء خودی کی تشریح و توضیح کی سعی کی ہے اس کی مثال اقبال شناسی کی روایت میں ہمیں کم نظر آتی ہے۔

معروف نقاد اور اقبال شناس ڈاکٹر سلیم اختر نے، جن کی اقبال شناسی کا مختصر جائزہ ہم گزشتہ صفحات میں پیش کر چکے ہیں، ''حکمت اقبال'' کی اشاعت کے بعد منعقد ہونے والی ایک تقریب میں ''حکمت اقبال'' کو ایک جداگانہ علمی بلکہ فلسفیانہ

حیثیت کی حامل تصنیف قرار دیا جس کی اہم ترین خصوصیات' نکتہ طرازی اور خیالات کی گہرائی کی بدولت اسے اقبال پر لکھی جانے والی چند بہترین کتابوں یعنی ''روح اقبال'' (ڈاکٹر یوسف حسین خان) ''فکر اقبال'' (ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم) ''اقبال اور جمالیات'' (ڈاکٹر نصیر احمد ناصر) اور ''اقبال نئی تشکیل'' (عزیز احمد) میں شمار کیا جا سکتا ہے (۹۸)۔

ڈاکٹر سلیم اختر یقیناً اقبال شناسی کی روایت پر گہری نظر رکھتے ہیں لیکن ''حکمت اقبال'' کو اقبالیات پر لکھی جانے والی چند بہترین کتابوں میں سے ایک قرار دیتے ہوئے انہوں نے اس کی کوئی علمی یا تنقیدی بنیاد فراہم کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ صرف یہ سمجھ لینا کہ اقبال پر چھپنے والی اکثر و بیشتر کتابیں کالج نوٹس سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتی ہیں اور ''حکمت اقبال'' اپنے موضوعات و مندرجات کے لحاظ سے مختلف نظر آتی ہے لہٰذا وہ اقبالیات کی چند بہترین کتابوں میں شمار کئے جانے کے قابل ہے تو یہ سرسری مطالعہ کتاب کی اصل خوبیوں کو سامنے لانے سے قاصر ہے۔

ڈاکٹر سلیم اختر نے کتاب کی سب سے اہم خصوصیت کا انکشاف کرتے ہوئے بھی پہلے خود مصنف کے دعویٰ کو بنیاد بنایا ہے جو حقیقت میں کتاب کا سرنامہ ہے جس کے مطابق:۔

''کلام اقبال کی روشنی میں اقبال کے فلسفۂ خودی کی مفصل اور منظم تشریح'' (۹۹)۔

اور پھر اس کا ابطال کرتے ہوئے مصنف کے دعاوی کو اظہار عقیدت میں غلو کا نتیجہ قرار دیا ہے جس کی بناء پر کتاب کی سب سے بڑی خوبی اس کی سب سے بڑی خامی بھی ثابت ہوتی ہے (۱۰۰)۔ قاری اس منطق کو سمجھنے سے قاصر نظر آتا ہے کہ اقبالیات کی چند بہترین کتابوں میں شمار کئے جانے کے قابل کتاب (حکمت اقبال) ایک تبصرہ نگار کی نظر میں ایک ایسی کتاب کیونکر بن جاتی ہے جس کا بیشتر حصہ ''نفیت'' پر استوار ہے یعنی اثبات خودی کے لئے سب کی نفی ضروری ہے (۱۰۱)۔

ڈاکٹر سلیم اختر نے مصنف کے جن خیالات پر گرفت کرتے ہوئے اسے کتاب کی خامیاں قرار دیا ہے' بعض مبصرین کے نزدیک وہی کتاب کی اصل خوبیاں ہیں (۱۰۲)۔

مرزا محمد منور نے ''حکمت اقبال'' پر مفصل تبصرہ کرتے ہوئے لکھا:۔

''حکمت اقبال'' کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ حضرت علامہ کے فلسفے پر جس کا نچوڑ ''خودی'' ہے یہ پہلی مربوط اور بھرپور کتاب ہے ورنہ 'خودی' پر مضامین و مقالات تو لکھے جاتے رہے ہیں' اسے پوری کتاب کا موضوع نہیں بنایا گیا تھا (۱۰۳)۔

یقیناً ''حکمت اقبال'' کی ایک اہم اور بنیادی خصوصیت جو اسے اقبالیات پر لکھی جانے والی دیگر کتب سے ممتاز کرتی

ہے' یہی ہے کہ اقبال کی فکر کو ایک ایسا نظام حکومت Philosophical System تسلیم کیا جائے' خودی جس کا مرکزی اور اساسی تصور یا سرچشمہ ہے جس سے ان کے دیگر تمام تصورات صادر ہوتے ہیں۔ اسی لئے ان کے اندر ایک علمی اور عقلی ربط موجود ہے جو ڈاکٹر رفیع الدین کے قول کے مطابق:۔

''طویل مطالعہ اقبال کا حاصل ہے''(۱۰۴)

افکار اقبال کے ساتھ ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی طویل وابستگی کے دعویٰ کو محض رسمی جملہ قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ ''حکمت اقبال'' کی اشاعت (۱۹۶۹ء) سے طویل عرصہ قبل وہ اقبال کا تصور خودی (۱۹۵۳ء)' اقبال کا فلسفہ (۱۹۶۰ء)' اقبال کا تصور ارتقاء (۱۹۶۰ء) اور دیگر عنوانات کے تحت افکار اقبال کو موضوع بنا چکے تھے (۱۰۵)۔

''حکمت اقبال'' کی اشاعت سے پیشتر' چند کتابوں کو چھوڑ کر' جنہیں قبل ازیں بہترین کتابیں قرار دیا گیا ہے' بیشتر تصانیف کی عام کیفیت یہ ہے کہ چند مرغوب یا نصابی موضوعات کی بے جا اور بے مزا تکرار ایک عمومی رجحان کی صورت میں نظر آتی ہے۔ اقبالیات کے زیادہ تر مصنفین کا انداز تحریر یہ ہے کہ فکر اقبال کے کسی ایک موضوع پر لکھتے ہوئے اس کے اساسی اور دیگر تصورات سے اعتناء کی کوئی صورت روا نہیں رکھی جاتی اور اقبال کی مجموعی فکر کی روشنی میں اس کے تصورات کی تفہیم سے گریز کرتے ہوئے یا پھر پہلے سے طے شدہ نظریات اور نتائج کی تصدیق اور تطبیق کیلئے پورا زورِ قلم صرف کر دیا جاتا ہے۔ اقبال کی اردو' انگریزی نثر اور دوسرے بنیادی ماخذ سے پہلوتہی کرتے ہوئے زیادہ تر مثالیں زبان زد عام اردو اشعار سے دلیل کے طور پر پیش کر کے اپنا علمی و تحقیقی فریضہ سرانجام دے دیا جاتا ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین کی اقبال شناسی کا ایک اہم پہلو یہ بھی ہے کہ انہوں نے اقبال کے بارے میں شاعر فلسفی یا فلسفی شاعر یا پھر فلسفی یا متکلم کی بحث میں الجھے بغیر اس کے تصورات کو عقلی اور منطقی ترتیب و تنظیم کی بنیاد پر ایک نظام حکمت قرار دیا ہے جس کا مطالعہ ایک کل یا وحدت کی حیثیت میں کیا جانا چاہئے اس لئے کہ ڈاکٹر رفیع الدین کے نزدیک:۔

''اقبال کے تصورات کے بارے میں جس قدر غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں' جس قدر مباحثے یا اختلافات موجود ہیں' جس قدر نادانستہ طور پر اپنے اپنے خیالات کی تائید میں استعمال کرنے کی غلط کوششیں کی جارہی ہیں اور ان کے مفہوم کے اندر تضادات کے شبہات پیدا کئے جارہے ہیں ان سب کا باعث یہی ہے کہ انہوں نے اس اصول کو مدنظر نہیں رکھا''(۱۰۶)۔

ان کا مؤقف ہے کہ:۔

''اقبال میں اور دوسرے فلسفیوں میں فرق یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک جیسا کہ قرآن حکیم کا ارشاد ہے'

کائنات کی وحدت کا اصول یا حقیقت کائنات جو کائنات کی کثرت کو وحدت میں تبدیل کرتی ہے حق تعالیٰ کا وجود ہے۔ان صفات کے ساتھ جو خاتم الانبیاء کی تعلیم میں اس کی طرف منسوب کی گئی ہیں'' (۱۰۷)۔

ڈاکٹر رفیع الدین کی زندگی اور ان کے خیالات کے غائر مطالعہ سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ اسلام اور اقبال ان کی تحقیقی زندگی کے محبوب موضوعات ہیں۔ اقبال اور اسلام ان کے نزدیک کوئی جداگانہ موضوعات نہیں ہیں کیونکہ اقبال کا فلسفہء خودی ان کی نظر میں اسلام کی حکیمانہ توجیہہ کا درجہ رکھتا ہے اور خود انہوں نے زندگی میں جو کچھ بھی لکھا ہے وہ اقبال کے فلسفہء خودی ہی کی تشریح و تفسیر ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین کے وقیع علمی و تحقیقی خیالات کا اعتراف ان کی معاصر علمی شخصیات نے بھی کیا ہے جن میں سابق صدر جمہوریہ ڈاکٹر سر رادھا کرشنن، برطانوی فلسفی پروفیسر للّی اور جرمن فلسفہ دان وارن سٹینکرس کے نام شامل ہیں۔ جنہوں نے ڈاکٹر رفیع الدین کو مارٹن لوتھر کنگ اور ای۔ ایس برائٹ مین کے پائے کا فلسفی تسلیم کیا ہے۔

عہد حاضر میں اسلامی فکریات کے ایک اہم سکالر، ڈاکٹر ضیاء الدین سردار نے اپنی تصنیف "Islamic Futures" میں ڈاکٹر اقبال کے ساتھ ڈاکٹر رفیع الدین کو بیسویں صدی کا ایک اہم مسلم مفکر قرار دیا ہے۔اس کے نزدیک اسلامی فکر کی تشکیل نو کے موضوع پر اقبال کے خطبات "Reconstruction of Religious Thought in Islam" اور ڈاکٹر رفیع الدین کی تصنیف "Ideology of the Future" اسلامی علم و حکمت کے دو ایسے کارنامے ہیں جن سے اغماض برتا گیا ہے۔ دونوں اپنے وقت سے برسوں آگے تھے۔ انہوں نے یہ ایسی کتابیں لکھی ہیں جو مسلمانوں کے مستقبل کی لکیر میں ریڑھ کی ہڈی کا درجہ رکھتی ہیں۔ ڈاکٹر سردار نے اسلامی فکر کی تاریخ کے حوالے سے بیسویں صدی کے ایک انتہائی اہم دور میں ان دونوں مفکرین کے کردار کو بجا طور پر تسلیم کرتے ہوئے لکھا ہے کہ علامہ اقبال اور ڈاکٹر محمد رفیع الدین کو ایسے معاشرے کے لئے لکھنا پڑا جو اپنی اساس ہی سے محروم ہو چکا تھا (۱۰۹)۔

لیکن اقبال اور افکار اقبال کے ساتھ ڈاکٹر رفیع الدین کی وابستگی کا اندازہ اس امر سے بھی کیا جانا چاہئے کہ ڈاکٹر رفیع الدین اپنے فلسفہ کو طبع زاد قرار دینے کی بجائے اسے فلسفہء اقبال کی تشریح اور خود کو اقبال کے شارح اور مفسر کی حیثیت سے پیش کرنے میں فخر محسوس کرتے ہیں۔

ڈاکٹر رفیع الدین تسلیم کرتے ہیں کہ اقبال کے فلسفہء خودی کا یا اسلام کا مطالعہ ایک خالص اور منظّم فلسفہ یا سائنس کے طور

پر "Ideology of the Future" میں پیش کیا گیا ہے۔فلسفۂ خودی کو فلسفۂ اسلام کے طور پر ''قرآن اور علم جدید'' میں بیان کیا گیا ہے جبکہ فلسفۂ خودی فکر اقبال کی روشنی میں اقبال کے حوالوں کے ساتھ ''حکمت اقبال'' میں موجود ہے(۱۱۰)۔

''حکمت اقبال'' کے مباحث کا تنقیدی اور تفصیلی جائزہ اگلے صفحات میں پیش کیا جائے گا البتہ یہاں اس حقیقت کا اعتراف ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے خودی' اس کی حقیقت' اس کے اوصاف اور مختلف پہلوؤں کو الگ الگ عنوانات' مثلاً خودی اور تخلیق' خودی اور فلسفۂ تاریخ' خودی اور رحمتہ للعلمین ' خودی اور عقل' خودی اور مشاہدۂ قدرت' خودی اور سائنس' خودی اور ذکر' خودی اور فلسفۂ اخلاق' خودی اور آرٹ' خودی کا انقلاب' خودی اور نشر توحید' خودی اور فلسفۂ سیاست' خودی اور سوشلزم اور خودی اور علوم مروجہ کے تحت اس مدلل' مربوط اور علمی انداز میں پیش کیا ہے کہ ''حکمت اقبال'' نہ صرف یہ کہ اقبال کے فلسفۂ خودی کی منفرد تشریح کا درجہ حاصل کر لیتی ہے بلکہ اپنی بعض منفرد خصوصیات کی بناء پر اس کا شمار واقعتاً اقبال پر لکھی جانے والی چند بہترین کتابوں میں کیا جانا ناگزیر معلوم ہوتا ہے۔

ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی اقبال شناسی کا ایک ممتاز پہلو یہ بھی ہے کہ بعض شارحین اقبال کے برعکس ان کی نظر میں اقبال کا فلسفۂ خودی محض کوئی مجرد تصور نہیں بلکہ ایک ایسا عملی نظریہ یا لائحہ عمل ہے جس کی بنیاد پر دنیا میں ایک نظریاتی ریاست کا ظہور ممکن ہو سکا۔اس لحاظ سے فلسفۂ خودی' مملکت پاکستان کا فلسفہ' نظریہ اور ترجمان قرار پاتا ہے۔ڈاکٹر رفیع الدین اقبال کے فلسفۂ خودی کی منظّم تشریح وتوسیع کرتے ہوئے اسے اسے جس عملی انطباق سے ہمکنار کرتے ہیں' اس وقیع علمی سعی کی بدولت اقبال شناسی کی روایت میں ان کو ایک منفرد مقام حاصل ہو جاتا ہے۔

حاصل بحث:

مشرق ومغرب میں پھیلی ہوئی اقبال شناسی کی عالمی روایت' ایک متحرک اور توانا تحریک کے طور پر پوری بیسویں صدی میں اپنے گہرے اثرات مرتب کر کے اکیسویں صدی میں داخل ہو چکی ہے۔

گزشتہ اوراق میں اسی روایت کا ایک اجمالی مگر جامع مطالعہ پیش کیا گیا ہے اور کوشش کی گئی ہے کہ دنیا کے مختلف منطقوں میں تفہیم اقبال کے سلسلے میں کی جانے والی کاوشوں کا نہ صرف مجموعی جائزہ پیش کیا جائے بلکہ ان محرکات رجحانات کا فہم بھی حاصل کیا جا سکے جو اس علمی روایت کے تسلسل کا باعث بنے۔اور اس ضمن میں ان اہم اقبال شناسوں کی علمی کارگزاریوں پر ایک طائرانہ نگاہ ڈالی جائے جنھوں نے بطور مترجم' مفسر' محقق' شارح' ناقد اور ترجمان اقبال کی حیثیت سے اس روایت کو اعتبار بخشا اور اقبال کے فکر وشعر کے کسی نہ کسی پہلو کو روشن کیا' دوسروں کو بھی آگے بڑھنے' اقبال کو سمجھنے اور سمجھانے کی ترغیب دی اور اپنا دیانتدارانہ علمی مؤقف پیش کرنے کا حوصلہ بخشا۔

اقبال شناسی کے فروغ میں جہاں مختلف ممالک کے اہل علم کی انفرادی کوششوں کو بڑا دخل حاصل ہے وہیں اقبال کے حوالے سے قائم ہونے والے اداروں کی علمی سرگرمیوں کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ خاص طور پر ان کے زیر اہتمام منعقد ہونے والی کانفرنسوں اور باقاعدہ علمی نشستوں اور سمعی بصری معاونات کے ذریعے سے افکار اقبال کا جس طرح چرچا کیا جاتا ہے وہ نوجوان نسل میں افکار اقبال کے ساتھ وابستگی کا ذریعہ بنتا ہے۔ اس ضمن میں ذرائع ابلاغ کا کردار بھی حوصلہ افزا رہا ہے۔

علمی درسگاہوں کے نصابات میں اقبالیات کے خصوصی مطالعہ کی شمولیت اور اعلیٰ تعلیمی درجوں میں اقبالیاتی تحقیق و تدوین کے منصوبے بھی اقبال شناسی کی روایت کے استحکام کا نہ صرف ذریعہ بنتے ہیں بلکہ نوجوان نسل کو قومی مقاصد سے قریب تر کرنے میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔

حکومتی سطح پر اقبالیاتی تحقیق میں نمایاں کام کرنے والے اسکالرز کی حوصلہ افزائی سے بھی دوسروں کو اس روایت کا حصہ بننے کی ترغیب حاصل ہوتی ہے اور اقبالیات میں تصنیف وتالیف کا سلسلہ آگے بڑھتا ہے۔

اقبال ایک ایسا ہمہ گیر ذہن رکھنے والا شاعر، مفکر اور مصلح تھا جو اپنے عہد کی مختلف تحریکات اور رجحانات کا نہ صرف گہرا شعور رکھتا تھا بلکہ اس کے صحت مند عناصر کو جذب کرنے کی بھرپور صلاحیت سے بھی بہرہ ور تھا۔ وہ اپنی تہذیبی روایات سے ربط قائم رکھتے ہوئے بھی عصر حاضر کے تقاضوں سے بے خبر نہیں ہوا۔ اس کا تخلیقی وفور ایک تازہ بصیرت کے ساتھ اس کے فکر و شعر میں روشن ہو کر ابھرا جس نے مختلف اور بعض اوقات متضاد مکاتب فکر کو بھی اپنی طرف متوجہ ہونے پر مجبور کر دیا۔ اقبال کے بعض عقیدت منداسی ''توجہ'' کو مشکوک سمجھتے ہیں، بعض اسے منفیت کے تنگ خانے میں ڈال کر اقبال کو محفوظ کرنے کا نام نہاد قومی فریضہ سرانجام دیتے ہیں۔ اقبال کی فکری عظمت کا یہ بھی ایک پہلو ہے کہ مختلف اور متضاد مکاتبِ فکر نے اقبال کو اپنی تحقیق اور توجہ کا موضوع بنا کر ایک طرح سے اقبال شناسی کی روایت ہی کو وسعت اور ثروت بخشی ہے۔

اگر مغربی مستشرقین میں سے ڈاکٹر این میری شمل اور بعض دوسرے اصحاب اقبال کے فلسفۂ خودی کی صوفیانہ تفسیر پیش کرتے ہیں اور روسی دانشور خاتون پولونسکایا اور ان کے ہم خیال دیگر اسکالرز کو اس فلسفہ میں نوآبادیاتی اور سامراجی غلامی سے آزادی کی جھلک نظر آتی ہے تو یہ ان کے اپنے مطالعۂ اقبال کے نتائج فکر ہیں جن کو ہم کسی طور بھی اپنی امنگوں اور اپنی عقیدتوں کے تابع نہیں کر سکتے اور نہ ہی ان کو اقبال شناسی کی عالمی روایت کا حصہ بننے سے روک سکتے ہیں۔ علی شریعتی اگر افکار اقبال کو نغمۂ انقلاب میں تبدیل کر دیتا ہے اور ہمارے بعض سرکاری دانشور افکار اقبال کو آمریت کے جواز کے طور پر استعمال کرتے ہیں تو قصوروار کسی طرح سے بھی اقبال کو نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔

اقبال، علم، آزادی اور اجتہاد کا قائل تھا اور ہم نے اقبال شناسی کی روایت کا جائزہ لیتے ہوئے بھی اس کے انہی اصولوں کو رہنما بنایا ہے اور یقیناً اقبال شناسی کی روایت اکیسویں صدی میں بھی انہی اصولوں کی رہنمائی میں اپنا رستہ بناتے ہوئے نئی منزلوں کی طرف گامزن رہے گی۔

حواشی وحوالہ جات

فصل اول

۱۔علامہ اقبال،کلیات اقبال (اردو) ضرب کلیم اقبال اکادمی پاکستان، لاہور (عوامی ایڈیشن) ۱۹۹۴ءکلیم ۵۵/۵۵۵۔

۲۔راقم کا مضمون ''تحقیق اور اقبالیاتی تحقیق''، مشمولہ ماہنامہ ''قومی زبان''، کراچی، نومبر ۱۹۹۲ء، ص ۱۱۔

۳۔ڈاکٹر فرمان فتح پوری، اقبال سب کے لئے، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، طبع اول ۱۹۷۸ء، ص ۵۰۷۔

۴۔اقبال سب کے لئے۔ص ۵۰۸

۵۔دیکھیے حضرت آیت اللہ العظمیٰ خامنہ ای کی تقریر کا اردو ترجمہ از ڈاکٹر سید محمد اکرم، دفتر ثقافتی نمائندہ اسلامی جمہوریہ ایران، نومبر ۱۹۹۹ء ص ۵۴۔

۶۔تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے، ڈاکٹر سلیم اختر کی مرتبہ اقبال۔ممدوح عالم، بزم اقبال، لاہور، نومبر ۱۹۷۸ء، ص ۴۹۔

۷۔ایضاً، ص ۴۹، ۵۰، ۴۷۔

۸۔کتابوں کی تعداد، اقبال اکادمی پاکستان کی شائع کردہ فہرست مطبوعات ۲۰۰۴ کے مطابق ہے۔فہرست میں انگریزی کتب نمبر شمار کے تحت درج کی گئی ہیں جبکہ اردو کتب کے لئے یہ اہتمام ضروری نہیں سمجھا گیا۔وگرنہ اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ شائع ہونے والی کتب کی تعداد ایک نظر میں معلوم کی جاسکتی ہے۔

۹۔پروفیسر فضل حق فاروقی کا غیر مطبوعہ مقالہ برائے ایم۔فل، بعنوان ''مجلّہ اقبالیات کا تحقیقی وتنقیدی مطالعہ''، سال ۲۰۰۰ مخزونہ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی لائبریری، اسلام آباد مذکورہ عبارت کے لئے دیکھئے ص ۲۔

۱۰۔اقبال اکادمی پاکستان اور اس کے زیر اہتمام شائع ہونے والی اردو/ انگریزی کتب، اس کے مجلّات، اقبالیات اور اقبال ریویو، اور قومی صدارتی اقبال ایوارڈز کی تفصیلات کے لئے مندرجہ ذیل کتب ومقالات، تعارفی کتابچوں اور اشاریوں سے مدد لی گئی ہے۔

(ا۔اقبال اکادمی پاکستان کا شائع کردہ تعارفی کتابچہ۔تاریخ اشاعت درج نہیں۔

ب۔قومی صدارتی اقبال ایوارڈ، تعارف اور تفصیل پر مبنی کتابچہ، شائع کردہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور۔

ج۔فہرست مطبوعات ۲۰۰۴ء اقبال اکادمی پاکستان لاہور۔

د۔اختر النساء کا مرتبہ ''اشاریہ اقبالیات'' (اردو، انگریزی، فارسی، عربی، ترکی) ۱۹۶۰ء۔۱۹۹۴ء شائع کردہ اقبال اکادمی پاکستان لاہور، ۱۹۹۸ء)

۱۱۔ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کا یہ مضمون ''بزم اقبال۔ایک تعارف'' کے عنوان سے بزم کے سہ ماہی مجلّے ''اقبال'' کے اکتوبر ۱۹۹۹ء کے شمارے میں شائع ہوا ہے۔دیکھئے ص ۸۹۔مذکورہ مضمون بعد میں اسی عنوان سے شائع ہونے والی ان کی کتاب کا حصہ بنا۔

۱۲۔مختلف جامعات میں، اقبالیات کے حوالے سے ہونے والے مختلف سطح کے تحقیقی کاموں کی تفصیلات، ڈاکٹر سید معین الرحمٰن کی مرتب کردہ

مندرجہ ذیل کتابوں میں موجود ہے:

ا۔ جامعات میں اقبال کا تحقیقی اور تنقیدی مطالعہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ١٩٧٧ء۔

ب۔ جہانِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان لاہور، ١٩٩٧ء۔

١٣۔ شاہد اقبال کامران، اقبالیات درسی کتب میں، انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی اسٹڈیز، اسلام آباد، ١٩٩٣ء، ص ١٢٨۔

١٤۔ قاضی احمد میاں اختر جونا گڑھی کی تالیف ''اقبالیات کا تنقیدی جائزہ'' پہلی بار اقبال اکادمی پاکستان، کراچی کی طرف سے ١٩٥٥ء میں شائع ہوئی جبکہ اس کا دوسرا ایڈیشن ١٩٦٥ء میں مولف کی وفات کے بعد بغیر کسی ترمیم و اضافے کے شائع ہوا۔ البتہ ادارے کی طرف سے یہ وضاحت کی گئی کہ پہلی طباعت کی غلطیوں کو دور کرنے کی حتی الوسیع کوشش کی گئی ہے۔ ہمارے پیش نظر یہی دوسرا ایڈیشن ہے۔

١٥۔ اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، ص٢۔

١٦۔ ایضاً ص٢۔

١٧۔ دیکھیے ص١٤۔

١٨۔ ایضاً ص٢، ٣

١٩۔ ایضاً ص١٠

٢٠۔ ایضاً ص١٠، ١١، ١٢

٢١۔ ایضاً ص١٢٩۔

فصل دوم

١۔ ہرمین ہیسے نے اقبال کے بارے میں ان خیالات کا اظہار اس مختصر تعارف میں کیا ہے جو انہوں نے ڈاکٹر این میری شمل کے جرمن ترجمہ، ''جاوید نامہ'' کے لئے تحریر کیا۔ اس تعارف کو محمد اکرام چغتائی نے جرمن سے براہ راست اردو میں ترجمہ کیا ہے جو ''اقبال کی روحانی اقالیم'' کے عنوان سے گورنمنٹ کالج یونیورسٹی لاہور سے شائع ہونے والے مجموعے ''اقبال: مشرق و مغرب کی نظر میں'' میں شامل ہے۔ دیکھیے تخلیق مکرر، ٢٠٠٢ء ص٢٣۔

٢۔ پروفیسر نکلسن کا انگریزی ترجمہ ''اسرار خودی''، ''The Secrets of the Self'' کے عنوان سے میکملن اینڈ کمپنی، لندن سے ١٩٢٠ء میں شائع ہوا۔ لاہور سے شیخ محمد اشرف نے اسے پہلی بار ١٩٤٠ء میں شائع کیا۔ اس کا آٹھواں ایڈیشن ١٩٧٢ء میں شائع ہوا جو ہمارے پیش نظر ہے۔

٣۔ پروفیسر نکلسن سے متعلق یہ مختصر معلومات، ڈاکٹر سعید اختر درانی کی تصنیف ''اقبال یورپ میں''، شائع کردہ فیروز سنز لمیٹڈ، لاہور ١٩٩٩ء کے ایڈیشن سے اخذ کی گئی ہیں۔ دیکھیے ص١٥٤۔

۴۔ Nielolson, R.A, Introduction, The Secrets of the Self, p-xxx

۵۔اقبال کی توضیحات، ''The Secrets of the Self''

۶۔تعارف ص ۱۵ سے ۲۸

۷۔تعارف ص ۲۹

۸۔جگن ناتھ آزاد، اقبال مغربی خاور شناسوں کی نظر میں (مضمون) مشمولہ، علامہ اقبال: حیات، فکر و فن، مرتبہ، ڈاکٹر سلیم اختر، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۸۲۰۔

۹۔جسٹس ایس۔اے رحمٰن، ترجمان خودی (اسرار خودی کا منظوم ترجمہ)، مکتبہ کاروان، لاہور، دوسرا ایڈیشن ۱۹۶۷ء ص ۹

۱۰۔ مقدمہ، ترجمان خودی، از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، ص ۴۸۔

۱۱۔دیکھئے دیباچہ ''Notes on Iqbal's Israr-i-Khudi'' شائع کردہ شیخ محمد اشرف لاہور، ۱۹۷۷ء

۱۲۔ایضاً۔

۱۳۔دیکھئے سید عبداللہ کا مضمون ''اقبال کے غیر مسلم مداح اور نقاد''، مشمولہ ''اقبال: ممدوح عالم''، مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر بزم اقبال، لاہور، نومبر ۱۹۷۸ء، ص ۶، ۷ پر درج حواشی ۱، ۲، ۳۔ نیز متعلقہ موضوع پر ان کا ایک اور معلوماتی مضمون بعنوان ''اقبال کے کچھ غیر ملکی مداح''، سہ ماہی صحیفہ، اقبال نمبر (مجلس ترقی ادب لاہور) کی اشاعت اکتوبر، دسمبر ۱۹۸۲ء میں شامل ہے، جس کے لئے ص ۱ تا ۱۷ دیکھا جاسکتا ہے۔

۱۴۔ڈاکٹر سید عبداللہ، اقبال کے غیر مسلم مداح اور نقاد، ص ۷۔

۱۵۔کلیات مکاتیب اقبال (جلد دوم) مرتبہ، سید مظفر حسین برنی، ترتیب پبلشرز، لاہور ص ۱۶۱۔

۱۶۔ایضاً ص ۱۶۸۔

۱۷۔ڈاکٹر سلیم اختر نے دائمی اہمیت کے حاصل، ہربرٹ ریڈ کے اس مضمون کا اردو ترجمہ ''عظمت اقبال'' کے عنوان سے سب سے پہلے اپنی مرتب تالیف ''اقبال: ممدوح عالم، بزم اقبال لاہور، ۱۹۷۸ء میں شامل کیا، دیکھئے ص ۱۱۱، پھر اصل مضمون بزبان انگریزی ڈاکٹر سلیم اختر کے تعارف کے ساتھ ''Iqbal Review'' (اقبال اکادمی پاکستان) لاہور کے شمارے، اپریل ۱۹۸۳ء میں شائع ہوا۔ دیکھئے ص ۳۳ تا ۳۷۔ سال اقبال ۲۰۰۲ء کے حوالے سے شائع ہونے والی ڈاکٹر سلیم اختر کی تصنیف ''اقبال: شخصیت، افکار و تصورات: مطالعہ کا نیا تناظر''، شائع کردہ سنگ میل پبلی کیشنز لاہور ۲۰۰۳، میں بھی ایک مضمون ''عظمت اقبال کا معترف، ہربرٹ ریڈ'' کے عنوان سے شامل ہے جس میں ہربرٹ ریڈ کی شخصیت اور ادبی خدمات پر تفصیلی تعارف موجود ہے۔ دیکھئے ص ۳۳۷ تا ۳۴۲ نیز پروفیسر طاہر فاروقی کی ''سیرت اقبال''، میں جو اقبال کی وفات کے فوراً بعد ۱۹۳۸ء میں مکمل ہو کر ۱۹۳۹ء میں شائع ہوئی۔ ہربرٹ ریڈ کا حوالہ یورپ کے ایک منعم اور مستند نقاد کے طور پر موجود ہے جس نے اقبال کو شاندار الفاظ میں یاد کیا ہے۔ دیکھئے ''سیرت اقبال''، ص ۲۵۰-۲۵۴

۱۸۔سہ ماہی ''Iqbal Review''، ص ۳۵

۱۹۔ڈاکٹر سید عبداللہ، اقبال کے کچھ غیر ملکی مداح اور نقاد، ص ۸، ۹۔اس کے علاوہ پروفیسر آربری کی تصانیف اور تراجم سے متعلق معلومات کے لئے درج ذیل کتب ومقالات سے استفادہ کیا گیا ہے:

(ا۔ڈاکٹر سلیم اختر (مرتبہ) اقبال: ممدوح عالم، بزم اقبال لاہور ۱۹۷۸ء۔

ب۔پروفیسر جگن ناتھ آزاد، اقبال مغربی خاورشناسوں کی نظر میں (مضمون) مشمولہ ''علامہ اقبال: حیات، فکروفن، مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳''

ج۔ڈاکٹر سلیم اختر، اقبال: شخصیت، افکار وتصورات: مطالعہ کا نیا تناظر، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۰۴ء۔

د۔پروفیسر عبدالجبار شاکر، علامہ محمد اقبال اور پروفیسر آرتھر جان آربری (مضمون) مشمولہ ''علامہ اقبال اور مسیحی مشاہیر'' مرتبین، منصور گل، ریاض طاہر، فل گاسپل اسمبلیز آف پاکستان لاہور ۲۰۰۲ء۔

۲۰۔آغا افتخار حسین، یورپ میں اردو، مرکزی اردو بورڈ، لاہور، ۱۹۶۸ء ص ۱۱۔

۲۱۔اطالوی جریدے ''مشرق جدید'' میں شائع ہونے والے ان مضامین کی فہرست، قاضی احمد میاں اختر جونا گڑھی نے ''اقبالیات کا تنقیدی جائزہ'' میں درج کی ہے۔دیکھئے ص ۱۶۷

۲۲۔اقبال: شخصیت، افکار وتصورات، ص ۲۸۳

۲۳۔اقبال: ممدوح عالم ص ۶۶

۲۴۔اقبال۔مغربی خاورشناسوں کی نظر میں، ص ۸۲۵

۲۵۔ایک اردو ترجمہ، ڈاکٹر محمد خاں اشرف نے ''اقبال کے فلسفہ اور شاعری میں ابلیس'' کے عنوان سے کیا جو ''اقبال۔مشرق ومغرب کی نظر میں'' مجلہ گورنمنٹ کالج یونیورسٹی لاہور ۲۰۰۲ء میں شائع ہو چکا ہے، دیکھئے ص ۲۵۔

۲۶۔اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، ص ۱۰۵

۲۷۔''Iqbal Centenary Papers, Vol-I'' کو پروفیسر محمد منور نے مرتب کیا اور شعبہ اقبالیات، پنجاب یونیورسٹی لاہور نے ۱۹۸۲ء میں شائع کیا۔پروفیسر بوسانی کے اقتباسات کے لئے دیکھئے ص ۲۸، ۳۱۔

۲۸۔راقم کا مضمون بعنوان ''ممتاز جرمن مستشرق اور اقبال شناس: ڈاکٹر این میری شمل'' مشمولہ تحقیق نامہ، شعبہ اردو، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی لاہور، ۲۰۰۴، ص ۱۴۵۔نیز ڈاکٹر شمل سے متعلق بیشتر معلومات اسی مضمون سے اخذ کی گئی ہیں۔

۲۹۔ڈاکٹر این میری شمل کی تصانیف اور تحقیقی مقالات کی تفصیل کے لئے مندرجہ ذیل ماخذ سے استفادہ کیا گیا ہے:

(ا۔اقبال اکادمی پاکستان، لاہور کی طرف سے شائع کردہ ''Bibliography'' "And Here The Twain Did Meet" ترتیب وتدوین ایم۔اکرام چغتائی اور محمد سہیل عمر، طبع دوم ۲۰۰۳ء۔

ب۔ پاکستان۔جرمن فورم پاکستان کی طرف سے شائع کردہ تراجم وتحقیقی مقالات کا مجموعہ، "Muhammad Iqbal-Poet And Philosopher"،کراچی ۱۹۶۰ء۔

ج۔Pakistan Studies News, Spring 2004 Vol-VIIص ۱۷تا۲۳۔

۳۰۔مقدمہ شہپر جبریل (اردو ترجمہ، ڈاکٹر محمد ریاض) گلوب پبلشرز لاہور ۱۹۸۵ء۔ص ۶۔

۳۱۔Schimmel, Dr. Annemarie, Gabriel's Wing, forward P-VIII

۳۲۔"Gabriel's Wing"ص ۳۷۷۔

۳۳۔محمد اکرام چغتائی (مرتبہ) "Iqbal-New Dimensions" سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۰۳ء۔

۳۴۔ڈاکٹر سلیم اختر کی فہرست کے مطابق اس کا انگریزی ترجمہ، ملا عبدالحمید ڈار نے "Introduction To The Thought of Iqbal" کے عنوان سے کیا جسے اقبال اکیڈمی کراچی نے ۱۹۶۲ء میں شائع کیا۔اردو ترجمہ خود ڈاکٹر سلیم اختر نے "فکر اقبال کا تعارف" کے عنوان سے کیا جو سنگ میل پبلی کیشنز نے ۱۹۷۹ء میں شائع کیا۔دیکھئے اقبال، شخصیت، افکار و تصورات ص ۳۲۱۔

۳۵۔لوس کلوڈ میتیخ ،فکر اقبال کی جہات، مشمولہ، اقبال ممدوح عالم،ص ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۰۰، ۲۰۰ تا ۲۰۵۔

۳۶۔مولانا اسلم جیراج پوری کے نام اپنے خط مورخہ ۱۷ مئی ۱۹۱۹ء کو اقبال نے لکھا: "منصور حلاج کا رسالہ "کتاب الطّواسین" جس کا ذکر ابنِ حزم کی "فہرست" میں ہے، فرانس میں شائع ہوگیا ہے۔مولف (مسینون) نے فروغ زبان میں نہایت مفید حواشی اس پر لکھے ہیں"۔کلیات مکاتیب اقبال (جلد دوم) مرتبہ، مظفر حسین برنی، ص ۵۶۔

۳۷۔ Massignon,L, Preface to the French translation of Iqbal's "Reconstruction of Religious Thought In Islam" by Eva Meyeroviteh (Paris, 1955). The English translation of the preface was made by Dr. Reyazul Hassan, published in the Quarterly "Iqbal", Bazm-e-Iqbal, Lahore, Jan. 1967.

۳۸۔اقبال: شخصیت وافکار و تصورات ص ۳۴۴۔

۳۹۔ایس۔اے واحد کے "COMMENTS" کیلئے دیکھئے "پیش لفظ، فرانسیسی ترجمہ خطبات اقبال"، سہ ماہی اقبال، جنوری ۱۹۶۷ء، ص ۶۴۔

۴۰۔خطبات اقبال کے اردو تراجم، تشریحات اور توضیحات کا ایک جائزہ راقم کے ایک مضمون "خطبات اقبال کی عصری اہمیت" میں پیش کیا گیا ہے جو گورنمنٹ کالج لاہور کے مجلّہ "راوی" ۲۰۰۲ء میں شائع ہوا۔

۴۱۔ڈاکٹر شیلا میکڈونا کے بارے میں یہ تعارفی سطور، سہ ماہی "Iqbal Review" اقبال اکیڈمی کراچی (اپریل ۱۹۶۱ء) سے لی گئی ہیں۔

۴۲۔ڈاکٹر شیلا میکڈونا "The Mosque of Cardova: vision or Perish"، سہ ماہی "Iqbal Revies"

کراچی (اپریل ۱۹۶۷ء) ص ۴۶، ۴۷۔

۴۳۔ باربرا ڈی مٹکاف، "Reflections on Iqbal's Mosque"، مشمولہ Iqbal Centenary Papers، ص ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶۔

۴۴۔ ڈاکٹر سعید اختر درانی، اقبال یورپ میں، فیروز سنز لمیٹڈ، لاہور ۱۹۹۹ء۔ ص ۳۱۰۔

۴۵۔ ایضاً، ص ۳۱۰۔

۴۶۔ آغا افتخار حسین، یورپ میں اردو، ص ۹۱۔

۴۷۔ ژاں ماریک، علامہ اقبال کی شاعری میں سوشلسٹ نظریات (مضمون) مشمولہ ''اقبال۔ مشرق ومغرب کی نظر میں''، ص ۸۰، ۸۲، ۸۶۔

۴۸۔ جگن ناتھ آزاد، اقبال مغربی خاور شناسوں کی نظر میں، ص ۸۲۵، ۸۲۶۔

۴۹۔ دیکھیے ہفت روزہ، "Time Asia"، ہانگ کانگ کا شمارہ (اگست ۲۳۔ ۳۰، ۱۹۹۹ء)۔

فصل سوم

۱۔ عبدالرؤف ملک (مرتبہ) The Work of Muhammad Iqbal, A Collection of Articles By Soviet Scholars پیپلز پبلشنگ ہاؤس لاہور، ۱۹۸۳ء، ص VIII۔

۲۔ فتح محمد ملک کا مضمون ''سوویٹ یونین میں اقبال شناسی'' ان کے مضامین کے مجموعے ''انداز نظر'' التحریر، لاہور ۱۹۸۰ء میں شامل ہے۔ دیکھیے ص ۴۹۔ ماقبل یہ مضمون ''اقبال: ممدوح عالم'' مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر میں بھی شامل ہے۔ دیکھیے ص ۲۳۸ تا ۲۴۶۔

۳۔ ڈاکٹر سخاچوف، روس میں اقبال شناسی کی روایت (مضمون) مشمولہ اقبال ممدوح عالم، ص ۲۴۸۔

۴۔ یوری گنکووسکی ''اقبال اور سوویت یونین'' مضمون مشمولہ ''احساس'' خصوصی نمبر ۸، جلد ۲، شمارہ ۱۱، ۱۲، ص ۱۱۲۔

۵۔ فتح محمد ملک، سوویٹ یونین میں اقبال شناسی، ص ۱۱۱۔

۶۔ ایضاً، ص ۱۱۲۔

۷۔ ایل۔ پولونسکایا "Iqbal On the Revolution" مشمولہ "A collection of Articles by Soviet Scholars"، ص ۶۴، ۶۵، ۶۶۔

۸۔ پروفیسر رفیع الدین شہاب، پیش لفظ "Philosophy & Social Thought" پیپلز پبلشنگ ہاؤس، لاہور ۱۹۸۹ء، ص ۸۔

۹۔ ایم۔ ٹی ستے پین ینٹس، "Problesm of Ethics in Muahmmad Iqbal's Philosophy" مشمولہ Explorations، اقبال صدی شمارہ، گورنمنٹ کالج لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۲،۱۔

۱۰۔ایضاً ص ۳ ‘ ۷۔

۱۱۔ستے پین یتنس "The Concept of Perfact Man in the Work of Jalal-ud- Din Rumi and Muhammad Iqbal". مشمولہ Articles by Soviet Scholars ص ۱۱۹‘ ۱۳۴‘ ۱۳۵۔

۱۲۔ڈاکٹر سخاچوف‘ روس میں اقبال شناسی کی روایت‘ ص ۲۴۹۔

۱۳۔دیباچہ از پروفیسر جگن ناتھ آزاد‘ اقبال‘ شخصیت‘ افکار و تصورات: مطالعہ کا نیا تناظر‘ ص ۱۲۔ کم وبیش یہی تفصیلات وہ اپنے سفرنامہ روس ’’پشکن کے دیس میں‘‘ شائع کردہ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ‘ نئی دہلی‘ ۱۹۸۶ء میں بھی درج کر چکے ہیں۔ دیکھئے ص ۴۰۔۴۴۔

۱۴۔نتالیا پری گارینا کی تصنیف ’’غالب‘‘ کو محمد اسامہ فاروقی روسی سے براہ راست اردو میں ترجمہ کر چکے ہیں جسے دانیال‘ کراچی نے ۱۹۹۷ء میں شائع کیا ہے۔

۱۵۔نتالیا پری گارینا "The Ethic and the Poetic In Iqbal" مشمولہ "Aricles by Soviet Scholars" ص ۲‘ ۳۔

۱۶۔ایضاً ص ۱۴‘ ۱۵۔

۱۷۔Iqbal- New Dimensions‘ ص ۱۸۲۔

۱۸۔تفصیلات کیلئے دیکھئے سہ ماہی ’’اقبالیات‘‘ اقبال اکادمی پاکستان‘ لاہور۔ جولائی۔ستمبر ۱۹۹۹ء۔ ص ۱۵۰‘ ۱۵۱۔

فصل چھارم

۱۔ڈاکٹر ظہور احمد اظہر‘ ’’اقبال کا پہلا عرب مترجم: ڈاکٹر عبدالوہاب عزام‘‘ (مضمون) مشمولہ‘ اقبال ممدوح عالم‘ ص ۳۴۱۔

۲۔ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی‘ اقبالیاتی جائزے‘ گلوب پبلشرز‘ لاہور ۱۹۹۰ء۔ ص ۱۳۴۔

۳۔اقبال کا پہلا عرب مترجم‘ ص ۳۵۶‘ ۳۵۷۔

۴۔ایضاً‘ ص ۳۵۷۔

۵۔مولانا سید ابوالحسن علی ندوی‘ نقوش اقبال‘ اردو ترجمہ مولوی شمس تبریز خان‘ مجلس نشریات اسلام‘ کراچی ۱۹۸۸ء‘ ص ۳۸۔

۶۔ڈاکٹر عزام نے یہ الفاظ ۱۹۴۷ء میں مزار اقبال پر منعقدہ یوم اقبال کی ایک تقریب میں شاعر اسلام کو نذرانہ عقیدت پیش کرتے ہوئے ادا کئے۔ تفصیلات کے لئے دیکھئے۔ ڈاکٹر ظہور احمد اظہر کا محولہ بالا مضمون ص ۳۶۱۔۳۶۵۔

۷۔ایضاً ۳۴۲‘ ۳۴۳۔

۸۔اقبالیاتی جائزے‘ ص ۱۲۶۔

۹۔ایضاً ص ۱۳۷۔

۱۰۔اس مضمون کا ایک اردو ترجمہ پروفیسر خورشید رضوی نے کیا ہے جو اقبال ممدوح عالم میں شامل ہے (۳۹۱۔۴۰۵)' پروفیسر رفیق محمد کا انگریزی ترجمہ ''اقبال۔مشرق ومغرب کی نظر میں'' میں شائع ہوا۔دیکھئے (انگریزی حصہ) ص ۱۳۔۱۷۔

۱۱۔تفصیلات کیلئے دیکھئے محولہ بالاصفحات۔

۱۲۔ڈاکٹر یحییٰ الخشاب نے ان خیالات کا اظہار قاہرہ میں منعقدہ یوم اقبال کی ایک تقریب میں کیا جس کی تفصیلات اقبال اکادمی پاکستان' کراچی کے مجلّہ "Iqbal Review" کے شمارہ اپریل ۱۹۶۷ء میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ص ۹۴ تا ۹۷۔

۱۳۔تفصیلات کے لئے "Iqbal Review" کا شمارہ اپریل ۱۹۶۷ء اور مقالات یوم اقبال (۱۹۶۷ء) مرتبہ یعقوب توفیق' اقبال کونسل' کراچی ۱۹۶۸ء دیکھے جاسکتے ہیں۔

۱۴۔اقبالیاتی جائزے' ص ۱۳۸' ۱۴۰۔

۱۵۔ڈاکٹر جاوید اقبال نے ان خیالات کا اظہار گورنمنٹ کالج میں مورخہ ۱۵ مارچ ۲۰۰۲ء کو منعقد ہونے والے پاکستان فلاسفیکل کانگریس کے ۳۵ ویں اجلاس میں کیا تھا۔راقم نے اسی سال مجلّہ راوی ۲۰۰۲ء (گورنمنٹ کالج لاہور) میں شائع ہونے والے اپنے مضمون ''خطبات اقبال کی عصری اہمیت'' میں بھی اس کا حوالہ دیا ہے۔

۱۶۔ڈاکٹر انوار احمد ''ترک۔کلام وفکر اقبال کے آئینے میں'' (مضمون) مشمولہ سہ ماہی ''اقبال'' بزم اقبال لاہور' اکتوبر ۱۹۹۹ء' ص ۴۵۔

۱۷۔علامہ اقبال' تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ' ترجمہ سید نذیر نیازی' بزم اقبال' لاہور' طبع سوم ۱۹۸۶ء' ص ۲۵۰۔

۱۸۔علامہ اقبال بین الاقوامی کانگریس ۱۹۹۸ء میں پڑھا گیا' ڈاکٹر خلیل طوق اُر کا یہ مضمون سہ ماہی ''اقبال'' بزم اقبال لاہور کے شمارہ اپریل ۱۹۹۹ء میں بھی شائع ہوا۔دیکھئے ص ۵۳' ۶۶۔

۱۹۔ایضاً' ص ۵۶۔

۲۰۔ڈاکٹر ظہور احمد اظہر کا مضمون مشمولہ اقبال ممدوح عالم' ص ۳۵۴۔

۲۱۔ڈاکٹر حنیف فوق' ترکی میں مطالعہ اقبال' مشمولہ اقبال: ممدوح عالم' ص ۴۱۳۔

۲۲۔ڈاکٹر علی نہاد تارلان' اقبال آفاقی شاعر و نابغہ' مضمون' مشمولہ اقبال: ممدوح عالم' ص ۴۳۶۔

۲۳۔بحوالہ پروفیسر ایرکس ترکمن' ترکی میں مطالعہ اقبال' مشمولہ سہ ماہی ''اقبالیات'' اقبال اکادمی پاکستان لاہور' جنوری۔مارچ ۱۹۸۸ء' ص ۶۹۔

۲۴۔ایضاً' ص ۷۷۔

۲۵۔علامہ اقبال' تمہید فلسفہ عجم' اردو ترجمہ' میر حسن الدین' نفیس اکیڈمی کراچی' پانچواں ایڈیشن ۱۹۶۲ء' ص ۱۰۔

۲۶۔پروفیسر سرور گویا اعتمادی' اقبال اور افغانستان (مضمون) مشمولہ مقالات یوم اقبال (۱۹۶۷ء) ص ۳۶۔

۲۷۔سید محمد محیط طباطبائی' ایران میں اقبال شناسی کا پس منظر (مضمون) اردو ترجمہ ڈاکٹر آفتاب اصغر' مشمولہ ''ایران میں اقبال شناسی کی روایت''

مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۸۳ء ص ۱۳۔

۲۸۔ایضاً، ص ۱۲۔

۲۹۔آیت اللہ سید علی خامنہ ای ''اقبال۔مشرق کا بلند ستارہ''، اردو ترجمہ و تدوین، ڈاکٹر سید محمد اکرم، دفتر ثقافتی نمائندہ، اسلامی جمہوریہ ایران، اسلام آباد، ۱۹۹۶ء، ص ۹۷۔

۳۰۔ایران میں اقبال شناسی کی روایت، ص ۷۹۔

۳۱۔ڈاکٹر غلام حسین یوسفی، ایران میں اقبال شناسی کی روایت، ص ۱۳۸، ۱۳۹۔

۳۲۔ڈاکٹر وحید عشرت، پاکستان میں اقبالیات کا مطالعہ، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۲ء، ص ۱۱۔

۳۳۔مختار مسعود، لوحِ ایام، فیروز سنز لمیٹڈ، لاہور، طبع ہفتم ۱۹۹۸ء، ص ۴۲۶۔

۳۴۔فرانز فینن کی اس تصنیف کو ''افتادگان خاک'' کے عنوان سے محمد پرویز اور سجاد باقر رضوی نے مشترکہ طور پر اردو میں ترجمہ کیا جسے نگارشات، لاہور نے پہلی بار ۱۹۶۹ء میں شائع کیا۔

۳۵۔ڈاکٹر شریعتی کے سوانحی حالات کے لئے بنیادی طور پر کبیر احمد جائسی کے اس جامع مقدمہ سے استفادہ کیا گیا ہے جو انہوں نے شریعتی کی کتاب ''اقبال مصلح قرن'' کے اردو ترجمے کے لئے تحریر کیا اور شریعتی کی اپنی تحریر ''کوہر'' کو بنیادی ماخذ کے طور پر استعمال کیا۔ بیشتر مقالہ نگاروں نے اسی تحریر پر تکیہ کیا ہے۔ نیز الطاف جاوید کے مضمون ''اقبال۔علی شریعتی کی نظر میں'' مشمولہ ''المعارف'' ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، اکتوبر، دسمبر ۱۹۹۶ء، جنوری، مارچ ۱۹۹۷ء اور غلام حیدر کے مضمون ''اقبال اور شریعتی''، مشمولہ پیغام آشنا (علامہ اقبال خصوصی اشاعت) ثقافتی قونصلیٹ اسلامی جمہوریہ ایران، اسلام آباد، دسمبر ۲۰۰۰ء سے بھی مدد لی گئی ہے۔

۳۶۔ڈاکٹر علی شریعتی کی تقریباً تمام کتب اردو میں ترجمہ ہو چکی ہیں۔بعض کتب کا ترجمہ ایک سے زائد اصحاب نے کیا ہے جیسے ۱۹۷۶ء میں تہران سے شائع ہونے والی کتاب ''ما و اقبال'' کا خواجہ حمید یزدانی کا ترجمہ و تلخیص، سہ ماہی ''اقبال'' (بزم اقبال لاہور) کے اکتوبر ۱۹۸۱ء کے شمارے میں شائع ہوا۔ پروفیسر سردار نقوی مرحوم نے بھی اس کو ترجمہ کیا جو بعض جرائد میں قسط وار شائع ہوا (جیسے ماہنامہ طلوع افکار، کراچی) ہمارے پیش نظر جاوید اقبال قزلباش کا ترجمہ ہے جو دفتر ثقافتی قونصلر، اسلامیہ جمہوریہ ایران، اسلام آباد کی طرف سے ۱۹۹۶ء میں شائع ہوا۔اقبال۔ مصلح قرن آخر کا ترجمہ کبیر احمد جائسی (ریڈر، اقبال انسٹی ٹیوٹ، سری نگر) نے کیا جو پروفیسر آل احمد سرور کے پیش لفظ کے ساتھ اقبال انسٹی ٹیوٹ، سری نگر نے شائع کیا جسے فرنٹیئر پوسٹ پبلیکیشنز لاہور نے بھی ۱۹۹۴ء میں شائع کیا۔

۳۷۔ڈاکٹر علی شریعتی، ہم اور اقبال، اردو ترجمہ، جاوید اقبال قزلباش، ص ۳۲۔

۳۸۔ڈاکٹر علی شریعتی (مصلح قرن آخر) ص ۹۵۔

۳۹۔مقدمہ از کبیر جائسی، علامہ اقبال (مصلح قرن آخر) ص ۲۴۔

۴۰۔اپریل ۱۹۸۷ء میں پاکستان اسٹڈی سنٹر، جامعہ کراچی میں ''اقبال: فکر اسلامی کی تشکیل جدید'' کے موضوع پر منعقدہ سیمینار میں پڑھے گئے

خطبات کو اسی عنوان سے دسمبر ۱۹۸۸ء میں کراچی سے شائع کیا گیا۔ ڈاکٹر جمیل جالبی کا تعارفی مضمون اسی مجموعے میں شامل ہے۔ دیکھئے ص ۱۱ تا ۱۶۔

۴۱۔ تفصیلات کے لئے دیکھئے محمد عبداللہ کا مضمون ''اقبال بنگلہ میں'' مشمولہ ''اقبال: ممدوح عالم''، ص ۴۷۴ تا ۴۸۰۔

۴۲۔ وفا راشدی، بنگلہ ادب اور اقبال (مضمون) مشمولہ اقبال، ممدوح عالم، ص ۴۸۲۔

۴۳۔ ایسا ہی اعتراض وحید قیصر ندوی کے مضمون ''اقبال اور بنگالی ادب'' مشمولہ ماہ نو لاہور، اپریل ۱۹۵۲ء اور ستمبر ۱۹۷۷ء (اقبال نمبر) میں بھی ملتا ہے۔

۴۴۔ ڈاکٹر سلیم اختر کی مرتبہ یہ منتخب کتابیات، ان کی تصنیف ''اقبال اور ہمارے فکری رویے'' سنگ میل پبلی کیشنز لاہور کی اشاعت ۲۰۰۲ء کے آخر میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔

فصل پنجم

۱۔ عطاء الحق قاسمی، روزن دیوار سے (الوداع جگن ناتھ آزاد) روزنامہ ''جنگ'' لاہور، ۲ اگست ۲۰۰۴ء۔

۲۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے جگن ناتھ آزاد کے اس اقتباس سے اپنے مضمون ''بھارت میں اقبالیات'' کا آغاز کیا ہے جو ان کی کتاب ''اقبالیاتی جائزے'' شائع کردہ گلوب پبلشرز لاہور ۱۹۹۰ء (۱۴۵) میں شامل ہے۔ جگن ناتھ آزاد کے مضمون ''ہندوستان میں اقبالیات آزادی کے بعد'' کا ماخذ مجلّہ ''اوراق'' لاہور، جون، جولائی ۱۹۸۹ء درج کیا ہے۔ یہی مضمون مکمل صورت میں ''اردو زبان۔ مسائل اور امکانات''، مرتبہ سید شوکت علی شاہ، مجلس تقریبات ملی، پاکستان لاہور ۱۹۹۲ء (۱۰۶تا۷۱) میں بھی شامل ہے۔

۳۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، اقبالیاتی جائزے، ص ۱۴۵۔

۴۔ ایضاً ص ۱۴۵، ۱۴۶۔

۵۔ جگن ناتھ آزاد، ہندوستان میں اقبالیات (آزادی کے بعد) ص ۴۷، ۸۲۔

۶۔ ''روح اقبال'' پہلے ایڈیشن ۱۹۴۳ء کے بعد ۱۹۴۴ء، ۱۹۵۲ء، ۱۹۵۶ء اور ۱۹۶۲ء میں بھی شائع ہوئی اور یہ سلسلہ بعد میں بھی جاری رہا۔ پاکستان میں پہلی بار یہ تصنیف ۱۹۶۳ء میں شائع ہوئی۔

۷۔ تفصیلات کیلئے دیکھئے دیباچہ ''روح اقبال'' پاکستانی ایڈیشن، آئینہ ادب، لاہور ۱۹۶۳ء۔

۸۔ ڈاکٹر شبیہ کاظمی، تنقیدی تجزیے (پبلشر کا نام نہیں دیا گیا) ۱۹۹۳ء، ص ۳۶۔

۹۔ مسعود حسین خاں، تعارفی کتابچہ (ہندوستانی ادب کے معمار) یوسف حسین خان، ساہتیہ اکادمی، نئی دہلی ۱۹۹۰ء، ص

۱۰۔ ڈاکٹر سچیدانند اسنہا کی ضخیم انگریزی تصنیف: "Iqbal: The Poet and His Message" رام نرائن لال پبلشر اینڈ بک سیلر، الہ آباد کی طرف سے ۱۹۴۷ء میں شائع ہوئی۔

۱۱۔قاضی احمد میاں اختر (جونا گڑھی)' اقبالیات کا تنقیدی مطالعہ' ۱۵۷۔

۱۲۔سید عبدالواحد معینی' نقش اقبال' آئینہ ادب' لاہور ۱۹۶۹ء' ص ۱۷۷۔

۱۳۔ڈاکٹر سید عبداللہ' اقبال کے کچھ غیر ملکی مداح' صحیفہ (اقبال نمبر) ۱۶'۱۵۔

۱۴۔ پروفیسر میاں محمد شریف کے سنہا کے نام لکھے گئے خط کا اردو ترجمہ ''اقبال کا شعری پیام'' (ڈاکٹر سنہا کی کتاب پر تنقید) کے عنوان سے ''مقالات شریف'' شائع کردہ بزم اقبال لاہور ۱۹۹۴ء (ص ۹۳۔۱۰۳) میں شامل ہے۔

۱۵۔ڈاکٹر سید عبداللہ' اقبال کے کچھ غیر ملکی مداح' ص ۱۵۔

۱۶۔دیکھئے ڈاکٹر سنہا کی کتاب میں شامل سر تیج بہادر سپرو کی رائے ص xxxi' ص xxxiv۔

۱۷۔مرزا یار جنگ کے تعارفی کلمات کو بھی ڈاکٹر سنہا کی کتاب کا حصہ بنایا گیا ہے۔تفصیل کیلئے دیکھئے کتاب مذکورہ کا ص xi۔

۱۸۔ پروفیسر میاں شریف کے ڈاکٹر سنہا کے نام لکھے گئے خط کا اردو ترجمہ ''اقبال کا شعری پیام (ڈاکٹر سنہا کی کتاب پر تنقید)'' کے عنوان سے ''مقالات شریف'' شائع کردہ بزم اقبال' لاہور' ۱۹۹۴ء (۹۳۔۱۰۳) میں شامل ہے۔

۱۹۔مجنوں گورکھپوری کی کتاب (یا کتابچہ) ''اقبال (اجمالی تبصرہ)'' ایوان اشاعت گورکھپوری کی طرف سے شائع ہوئی' اس کے ساتھ ہی آسی پریس' گورکھپور کے الفاظ بھی درج ہیں۔اگلے صفحہ پر تاریخ اشاعت کہیں درج نہیں البتہ تعارفی صفحات میں ایک جگہ ۱۹۵۰ء لکھا ہے جس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ سال اشاعت بھی ۱۹۵۰ء ہوسکتا ہے۔

۲۰۔مجنوں گورکھپوری' اقبال (اجمالی تبصرہ) ص ا۔

۲۱۔ایضاً ص ۴۔

۲۲۔ایضاً ص ۵۔

۲۳۔تفصیلی بحث کیلئے دیکھئے اقبال (اجمالی تبصرہ) ص ۱۸ تا ۲۰۔

۲۴۔ایضاً ص ۱۰۶۔

۲۵۔اقبالیاتی جائزے' ص ۱۶۷۔

۲۶۔ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی' بھارت میں اقبال شناسی (مضمون) مشمولہ ماہنامہ ''کتاب نما'' مکتبہ جامعہ نئی دہلی' اپریل ۱۹۹۰ء' ص ۱۵۔

۲۷۔ڈاکٹر خلیق انجم' ہندوستان میں اردو تحقیق و تدوین کا کام (۱۹۴۷ء سے ۱۹۸۵ء تک) (مقالہ) مشمولہ' بھارت میں اردو' اکادمی ادبیات پاکستان' اسلام آباد' ۱۹۸۷ء' ص ۱۲۷۔

۲۸۔ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم' فکر اقبال' بزم اقبال' لاہور' بار سوم ۱۹۶۴ء' ص ۸۔

۲۹۔سید عبدالواحد' نقش اقبال' آئینہ ادب' لاہور' ۱۹۶۹ء' ص ۱۶۲۔

۳۰۔عبدالسلام ندوی' مولانا' اقبال کامل' مکتبہ ادب لاہور' ۱۹۶۷ء' ص۴۳۔

۳۱۔تفصیل کیلئے دیکھئے' اقبال کامل' ص۹۴ تا ۹۷۔

۳۲۔ایضاً' ص۳۴۷۔

۳۳۔اقبالیاتی جائزے' ص۱۶۰۔

۳۴۔ پروفیسر سراج الدین نے این میری شمل کی یاد میں لکھے گئے ایک مضمون میں انہیں عالم خوندمیری کے پی ایچ۔ڈی کے مقالے کا نگران بھی بتایا ہے۔ دیکھئے ماہنامہ ''اقبال ریویو' اقبال اکیڈمی' حیدرآباد (دکن)' نومبر۲۰۰۳ء' ص۶۹۔

۳۵۔نقش اقبال' ص۱۶۹۔

۳۶۔تفصیل کیلئے دیکھئے ڈاکٹر میرولی الدین کی تصنیف ''رموز اقبال'' کتاب منزل' لاہور' طبع دوم ۱۹۵۰ء میں شامل مضمون فلسفہ خودی (ص۱۱ تا ۶۴)۔

۳۷۔میکش اکبرآبادی' نقد اقبال' آئینہ ادب' لاہور' طبع سوم ۱۹۷۰ء' ص۳۰۶' ۳۰۷' ۳۰۸۔

۳۸۔ڈاکٹر عشرت حسن انور کا تقریباً اسی (۸۰) صفحات پر مشتمل تحقیقی مقالہ "Metaphysics of Iqbal" پہلی بار شیخ محمد اشرف' لاہور کی طرف سے ۱۹۴۴ء میں شائع ہوا۔اس کا اردو ترجمہ ''اقبال کی مابعدالطبیعات'' کے عنوان سے ڈاکٹر شمس الدین صدیقی نے کیا جو پہلی بار ۱۹۷۷ء میں اور دوسری بار ۱۹۸۸ء میں اقبال اکادمی پاکستان لاہور کی طرف سے شائع ہوا۔

۳۹۔پیش لفظ' اقبال کی مابعدالطبیعات' ص۷۔

۴۰۔ڈاکٹر عشرت حسن انور نے اپنے طریق تحقیق کی تفصیلی وضاحت دیباچے میں کی ہے' دیکھئے ص۹ تا ۱۱۔

۴۱۔اقبال کی مابعدالطبیعات' ص۶۱۔

۴۲۔ڈاکٹر آصف جاہ کاروانی کا مقالہ ''اقبال کا فلسفہء خودی'' اردو اکیڈمی' سندھ ۱۹۷۷ء میں شائع کر چکی ہے۔

۴۳۔اقبال کا فلسفہء خودی' ص۱۰۔

۴۴۔ایضاً ص۱۱' ۱۲۔

۴۵۔ایضاً ص۱۲' ۱۳۔

۴۶۔علی سردار جعفری کی ''اقبال شناسی'' پاکستان میں پیپلز پبلشنگ ہاؤس' لاہور کی طرف سے پہلی بار دسمبر ۱۹۷۷ء میں شائع ہوئی۔

۴۷۔ایضاً' عرض ناشر۔

۴۸۔ایضاً' ص۶۔

۴۹۔ ایضاً ، ص ۹۔

۵۰۔ دیباچہ، اقبال شناسی، ص ۱۱۔

۵۱۔ ایضاً ص ۱۲۔

۵۲۔ ایضاً ص ۱۲۔

۵۳۔ ایضاً ص ۲۱۔

۵۴۔ اقبالیاتی جائزے، ص ۱۶۱۔

۵۵۔ پروفیسر اسلوب احمد انصاری، پیش لفظ ''اقبال کی تیرہ نظمیں''، مجلس ترقی ادب، لاہور ۱۹۷۷ء، ص ۱، ۲۔

۵۶۔ اقبالیاتی جائزے، ص ۲۰۵۔

۵۷۔ ایضاً ص ۱۸۱۔

۵۸۔ پروفیسر جگن ناتھ آزاد نے اپنے بارے میں یہ تفصیلات، محمد اسد اللہ وانی کے ساتھ ایک بات چیت میں بیان کیں۔ یہ انٹرویو خلیق انجم کی مرتبہ ''جگن ناتھ آزاد (حیات اور ادبی خدمات)'' محروم میموریل لٹریری سوسائٹی، نئی دہلی (۱۹۹۳ء) اور ''اقبالیات آزاد'' مرتبہ ڈاکٹر محمد اسد اللہ وانی (۱۹۹۷ء) میں شامل ہے۔

۵۹۔ پروفیسر جگن ناتھ آزاد کی تصنیفات اور اعزازات کی تفصیل کیلئے ''اقبالیات آزاد'' مرتبہ ڈاکٹر محمد اسد اللہ وانی سے استفادہ کیا گیا ہے۔ البتہ یہ تصحیح ضروری معلوم ہوتی ہے کہ ''انعامات و اعزازات'' کے عنوان سے صفحہ نمبر ۸۸ پر نمبر شمار ۸۰ کے تحت پنجاب یونیورسٹی لاہور ۱۹۹۱ء کی جانب سے یاسمین کوثر کو ''جگن ناتھ آزاد بطور اقبال شناس'' کے موضوع پر تحقیقی مقالہ لکھنے پر پی ایچ۔ ڈی کی ڈگری دیئے جانے کی اطلاع ہے جو درست نہیں۔ اسی طرح صفحہ ۸۹، نمبر ۹۴ کے تحت اسی یونیورسٹی سے ۱۹۹۲ء میں عاصمہ عزیز کو ''جگن ناتھ آزاد بطور نثر نگار'' پر لکھے جانے والے مقالے پر پی ایچ۔ ڈی کی ڈگری کی اطلاع بھی درست نہیں ہے۔ یہ دونوں مقالات ایم۔ اے کی ڈگری کے حصول کیلئے لکھے گئے۔

۶۰۔ خلیق انجم، جگن ناتھ آزاد (حیات اور ادبی خدمات) ص ۱۰۔ اس ترانے کا پہلا بند درج ذیل ہے:۔

اے سرزمین پاک!
ذرے ذرے ہیں آج ستاروں سے تابناک
روشن ہے کہکشاں سے کہیں آج تیری خاک
تندیٔ حاسداں پہ ہے غالب تیرا سواک
دامن وہ سل گیا ہے جو تھا مدتوں سے چاک
اے سرزمین پاک!

۶۱۔ ''اقبالیات آزاد'' میں شامل انٹرویو (جگن ناتھ آزاد سے بات چیت'' ص ۱۷۱۔

۶۲۔ ہندوستان میں اقبالیات آزادی کے بعد' ص ۱۰۴' ۱۰۵۔

۶۳۔ اقبالیات آزاد' ص ۱۳۵۔

۶۴۔ ''اقبالیات آزاد' میں ''تصنیفات وتالیفات'' کے تحت اس رپورتاژ کا سن اشاعت ۱۹۵۱ء درج ہے' دیکھئے (ص ۴۱) جبکہ صفحہ ۱۳۵ پر اس کا سن اشاعت ۱۹۵۰ء درج ہے۔

۶۵۔ جگن ناتھ آزاد' اقبال اور اس کا عہد' (حرف آغاز) الادب' لاہور' پہلا پاکستانی ایڈیشن ۱۹۷۷ء' ص ۱۰۔

۶۶۔ ایضاً ص ۱۰' ۱۱۔

۶۷۔ اقبالیات آزاد (جگن ناتھ آزاد سے بات چیت) ص ۱۸۱۔

۶۸۔ جگن ناتھ آزاد' اقبال اور مغربی مفکرین' مکتبہ عالیہ' لاہور' پاکستان میں پہلی بار ۱۹۷۷ء' ص ۸۵۔

فصل ششم

۱۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی' تحقیق اقبال کے ماخذ' اقبال اکادمی پاکستان' لاہور۔ ۱۹۹۶۔ ص ۹

۲۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ہاشمی کے مطابق اقبال پر سب سے پہلا مضمون محمد دین فوق کا ہے جو اپریل ۱۹۰۹ء کے کشمیری میگزین میں شائع ہوا۔ دیکھئے اقبالیاتی جائزے' ص ۲۲' ص ۱۰۲۔

نیز دیکھئے تذکار اقبال (از منشی محمد دین فوق) مرتبہ محمد عبداللہ قریشی' بزم اقبال' لاہور جس میں ۱۸۹۸ء سے ۱۹۰۱ء کے درمیان شائع ہونے والے ہر گلدستے میں اقبال کے کلام کے شائع ہونے کا ذکر کیا گیا ہے۔ دیکھئے ص ۳۶۔

۳۔ نواب ذوالفقار علی خان کی یہ مختصر انگریزی کتاب "A Voice from the East" پہلی بار مرکنٹائل الیکٹرک پریس' لاہور سے ۱۹۲۲ء میں اور دوسری بار اقبال اکیڈمی پاکستان سے ۱۹۶۶ء میں شائع ہوئی۔ ہمارے پیش نظر اس کا ۱۹۸۲ء میں شائع ہونے والا ایڈیشن ہے۔

۴۔ پیش لفظ "A voice from the East"' ص ۱۔

۵۔ ایضاً۔ ص ۱۔

۶۔ "A voice from the East"' ص ۴۰۔

۷۔ مولوی احمد دین کی کتاب ''اقبال'' مرتبہ مشفق خواجہ' شائع کردہ انجمن ترقی اردو' پاکستان' کراچی ۱۹۷۹ء۔

۸۔ مولوی احمد دین کے حالات' اقبال کے ساتھ ان کے تعلقات اور دیگر تفصیلات' ''اقبال'' کے مرتب اور مقدمہ نگار' مشفق خواجہ کے جامع اور طویل مقدمہ سے اخذ کی گئی ہیں۔

۹۔تفصیلات کے لئے دیکھئے مقدمہ، ''اقبال''۔

۱۰۔اقبال۔ص۱۷۹،۱۸۰۔

۱۱۔ایضاً،ص۳۳۹۔

۱۲۔ پروفیسر سید وقار عظیم نے ان تینوں اقبال نمبروں پر تفصیلی بحث کی ہے۔ دیکھئے ''اقبالیات کا مطالعہ'' (مرتبہ ڈاکٹر سید معین الرحمٰن، اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۷۷ء، ص ۱۱۴ تا ۱۲۵۔

۱۳۔ چراغ حسن حسرت (مرتبہ) اقبال نامہ، تاج کمپنی لمیٹڈ لاہور، سن ندارد (دیباچے اور بعض دوسرے مضامین سے قیاساً ۱۹۴۰ء کا تعین ہوتا ہے)

۱۴۔دیباچہ، اقبال نامہ، ص ۵۔

۱۵۔دیباچہ، سیرت اقبال، قومی کتب خانہ لاہور، طبع چہارم ۱۹۶۶ء، ص ۱۵۔

۱۶۔تفصیل بحث کے لیے دیکھئے ''سیرت اقبال''، ص ۲۸۹ تا ۳۶۵۔

۱۷۔عبدالمجید سالک، ذکر اقبال، بزم اقبال لاہور، طبع دوم ۱۹۸۳ء، ص ۳۔

۱۸۔ دیکھئے اقبال نامہ، ص ۳۰، ۳۱۔ نیز یہی واقعہ ''ذکر اقبال'' کے ص ۲۴۸ پر بھی دیکھا جا سکتا ہے۔

۱۹۔ذکر اقبال، ص ۲۴۷۔

۲۰۔دیباچہ، اقبال نامہ، ص ۱۰۔

۲۱۔سید نذیر نیازی، دانائے راز، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۱۹۷۹ء، ص ذ، ح۔

۲۲۔ پروفیسر حمید احمد خاں، اقبال کی شخصیت اور شاعری، بزم اقبال، لاہور، طبع دوم، ۱۹۸۳ء۔

۲۳۔محمد رفیق افضل (مرتبہ) گفتار اقبال، ادارہ تحقیقات پاکستان، دانشگاہ پنجاب، لاہور، طبع اول ۱۹۷۷ء۔

۲۴۔ دیکھئے مقدمہ، اقبال کی صحبت میں، مجلس ترقی ادب، لاہور، طبع اول، ۱۹۷۷ء۔

۲۵۔ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، سرگزشت اقبال (ایک محاکمہ) مکتبہ خیابان ادب، لاہور، ۱۹۷۹ء۔

۲۶۔ڈاکٹر سلطان محمود حسین، مقدمہ، اقبال کی ابتدائی زندگی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ۹۔

۲۷۔مصنف کی اطلاع کے مطابق مذکورہ تصنیف، اقبال اکادمی پاکستان لاہور کے تحت زیر طبع ہے۔

۲۸۔ڈاکٹر جاوید اقبال نے اپنے خیالات تفصیل سے ''زندہ رود'' جلد اول (حیات اقبال کا تشکیلی دور) شائع کردہ شیخ غلام علی اینڈ سنز لمیٹڈ لاہور کے پیش لفظ میں بیان کئے ہیں جو پہلی بار ۱۹۷۹ء میں شائع ہوئی۔

۲۹۔پیش لفظ' زندہ رود۔

۳۰۔ایضاً ص ج' د۔

۳۱۔پیش لفظ' زندہ رود' جلد سوم۔

۳۲۔صباح الدین عبدالرحمٰن کے ''زندہ رود'' پر تبصرے کے لیے دیکھئے سہ ماہی اقبالیات (جولائی۔ستمبر ۱۹۸۵ء) اقبال اکادمی پاکستان' لاہور۔

۳۳۔ پروفیسر عزیز احمد کے سوانحی حالات' تصنیفات و تالیفات کے بارے میں تفصیلات کے لئے ڈاکٹر مرزا حامد بیگ کی مرتبہ' عزیز احمد (کتابیات) شائع کردہ مقتدرہ قومی زبان' اسلام آباد' ۱۹۸۶ء سے استفادہ کیا گیا ہے۔

۳۴۔عزیز احمد' اقبال نئی تشکیل' گلوب پبلشرز' لاہور ۱۹۶۸ء' ص ۷۔

۳۵۔ایضاً' ص ۷۔

۳۶۔عزیز احمد' برصغیر میں اسلامی جدیدیت' ترجمہ ڈاکٹر جمیل جالبی' ادارہ ثقافت اسلامیہ' لاہور' طبع دوم ۱۹۷۷ء' ص ۲۰۵ تا ۲۴۷۔

۳۷۔ پروفیسر نظیر صدیقی' ڈاکٹر رضی الدین صدیقی۔ایک اقبال شناس کی حیثیت سے' (مضمون) مشمولہ' ماہنامہ' قومی زبان' انجمن ترقی اردو کراچی' اپریل ۲۰۰۰ء' ص ۲۷۔

پروفیسر نظیر صدیقی مرحوم نے جس افواہ کی طرف محض اشارہ کیا ہے اسے ڈاکٹر رضی کے بعض مداحوں نے تحریری صورت میں مشتہر بھی کیا۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی کے ایک مقالے ''موت و حیات۔اقبال کے کلام میں'' جو ان کے مجموعے میں بھی شامل ہے' کو ایک الگ کتابچے کی صورت میں اقبال اکیڈمی' ایبک روڈ انارکلی لاہور کی طرف سے بھی شائع کیا گیا اور ابتداء میں ڈاکٹر رضی الدین سے تعارف میں یہ جملہ بھی شامل ہے: ''آپ نے آج سے چند سال قبل ریاضی میں ایک لاکھ روپے کا ''نوبل پرائز'' جیت کر دنیائے علم و سائنس میں شہرت دوام حاصل کی تھی''۔تعارف کے آخر میں سید محمد شاہ' پروپرائٹر اقبال اکیڈمی کے الفاظ درج ہیں۔

۳۸۔ڈاکٹر رضی الدین صدیقی' اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین (دیباچہ) مجلس ترقی ادب' لاہور' طبع اول ۱۹۷۳ء' ص ا۔

۳۹۔اقبال کا تصور زمان و مکان' ص ۳۔

۴۰۔سید عبدالواحد' نقش اقبال' ص ۱۷۹۔

۴۱۔اقبال کا تصور زمان و مکان' ص ۱۲۶' ۱۲۷۔

۴۲۔مولانا محمد حنیف ندوی' ''ادارہ ثقافت اسلامیہ'' (مضمون) المعارف' ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور' جنوری۔فروری ۱۹۶۸ء' ص ۱۰۹۔

۴۳۔مولانا محمد حنیف ندوی کا مضمون ''خلیفہ صاحب اور ان کے دینی تصورات'' سہ ماہی' صحیفہ' مجلس ترقی ادب لاہور کے تیسرے سال کے پہلے شمارہ میں شامل ہے (سن اشاعت ندارد) جس میں خلیفہ عبدالحکیم کی وفات کے بعد ایک گوشہ شائع کیا گیا تھا۔

۴۴۔ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم' فکر اقبال' بزم اقبال لاہور' طبع اول ۱۹۵۷ء۔

۴۵۔ پروفیسر محمد عثمان، خلیفہ عبدالحکیم اور اقبال (مضمون) مشمولہ اقبال کی نذر، گورنمنٹ کالج آف ایجوکیشن لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۳۔

۴۶۔ فکر اقبال، ص ر

۴۷۔ ایضاً، ص ر

۴۸۔ ایضاً، ص ۳۶۰۔

۴۹۔ ایضاً، ص ۴۰۹۔

۵۰۔ ایضاً، ص ۲۳۵۔

۵۱۔ ڈاکٹر وحید عشرت، علامہ اقبال اور خلیفہ عبدالحکیم کے تصورات عمرانی (جلد اول) بزم اقبال ۱۹۸۱ء، ص ۹، ۱۰، ۱۴۔

۵۲۔ پروفیسر محمد عثمان، حیات اقبال کا ایک جذباتی دور اور دوسرے مضامین، مکتبہ جدید، لاہور، بار دوم ۱۹۷۵ء، ص ۵۵۔

۵۳۔ ڈاکٹر انور سدید، مولانا صلاح الدین احمد اور اقبالیات، سہ ماہی اقبالیات، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور (جنوری۔ مارچ ۱۹۸۸ء) ص ۱۴۰۔

۵۴۔ صلاح الدین احمد، اقبال کے دس شعر، اکادمی پنجاب ''ادبی دنیا''، لاہور، بار اول ۱۹۵۸ء، ص ۳۔

۵۵۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، مقدمہ، تصورات اقبال، المقبول پبلی کیشنز، لاہور، بار سوئم ۱۹۶۹ء، ص ۲۔

۵۶۔ ڈاکٹر محمد معزالدین کے ساتھ ہونے والی یہ تفصیلی گفتگو بعد میں مولانا نعیم صدیقی کے مجموعہ مقالات ومضامین ''اقبال کا شعلہ نوا'' میں شامل کر دی گئی جسے الفیصل لاہور کی طرف سے ۱۹۹۹ء میں شائع کیا گیا۔ ڈاکٹر معزالدین کے ساتھ اس گفتگو میں مولانا نعیم صدیقی کے علاوہ ڈاکٹر خواجہ زکریا، طاہر شادانی، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی اور پروفیسر تحسین فراقی بھی شریک تھے۔ دیکھئے کتاب مذکور ص ۱۶۷ تا ۱۸۸۔

۵۷۔ ڈاکٹر محمد صدیق شبلی، پروفیسر محمد منور (مضمون) سہ ماہی اقبالیات (جولائی۔ ستمبر ۲۰۰۰ء) اقبال اکادمی پاکستان لاہور، ص ۱۱۸۔

۵۸۔ پروفیسر محمد منور، حرف آغاز، میزان اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبع دوم ۱۹۹۲ء، ص ۱۳، ۱۴۔

۵۹۔ پروفیسر محمد منور، برہان اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ص ۴۶۔

۶۰۔ سال اقبال ۲۰۰۲ء کے سلسلہ میں شائع ہونے والی ڈاکٹر سلیم اختر کی اس کتاب میں ان کے ۳۸ مضامین ومقالات شامل ہیں۔ کتاب سنگ میل پبلی کیشنز لاہور کی طرف سے شائع ہوئی۔

۶۱۔ دیباچہ از جگن ناتھ آزاد، ص ۸۔

۶۲۔ ڈاکٹر سلیم اختر، اقبال کا نفسیاتی مطالعہ، مشمولہ اقبال، شخصیت، افکار وتصورات، مطالعہ کا نیا تناظر، ص ۳۹۹۔

۶۳۔ ڈاکٹر سلیم اختر، اقبال کی فکری میراث، بزم اقبال لاہور ۱۹۹۶ء، ص ۹۔ نیز ڈاکٹر سلیم اختر نے اقبال شناسی کی بین الاقوامی روایت کے عنوان سے اپنے مقالے میں اٹلی، افغانستان، امریکہ، انڈونیشیا، تیونس، جاپان، جرمنی، چیکوسلواکیہ، روس، ازبک، تاجیک، سری لنکا، سعودی عرب،

سکاٹ لینڈ' سویڈن' شام' فرانس' فلپائن' فن لینڈ' کینیڈا' لبنان' مراکش اور مصر میں اقبال کے فکر وفن کے حوالے سے ہونے والی تحقیقات کی فہرست درج کی ہے۔ دیکھئے مطالعہ کا نیا تناظر' ص ۲۹۰ تا ۳۲۸' اس کے علاوہ ''ایران میں اقبال شناسی کی روایت'' کے عنوان سے ان کی الگ ایک پوری کتاب شائع ہو چکی ہے جبکہ لوس کلوڈ میتیخ کی فرانسیسی کتاب کا اردو ترجمہ ''فکر اقبال کا تعارف'' کے عنوان سے (مُلا عبدالمجید ڈار کے انگریزی ترجمہ کی بنیاد) پر کیا ہے۔ یہ دونوں کتابیں بھی سنگ میل پبلی کیشنز لاہور کی جانب سے بالترتیب ۱۹۸۲ء' ۱۹۷۹ء میں شائع ہو چکی ہیں۔

۶۴۔ اقبال کی فکری میراث' ص ۱۴' ۱۵۔

۶۵۔ پروفیسر ایوب صابر کی یہ تحقیقی تصنیف جنگ پبلشرز لاہور کی طرف سے ۱۹۹۳ء میں شائع ہوئی۔

۶۶۔ اقبال کا شعلہ نوا' ص ۲۸۰۔

۶۷۔ ڈاکٹر محمد اجمل کا مضمون ''اقبال ایک ماہر نفسیات کی نظر میں'' ان کے مجموعہ مقالات ''مقالات اجمل'' میں شامل ہے جسے ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور نے ۱۹۸۷ء میں شائع کیا۔

۶۸۔ اقبال کا شعلہ نوا' ص ۲۷۹۔

۶۹۔ پروفیسر سید علی عباس جلالپوری' اقبال کا علم کلام' خرد افروز' جہلم' بار دوم۔ ص ۱۱۔

۷۰۔ ایضاً' ص ۱۵۔

۷۱۔ ایضاً' ص ۱۶۲' ۱۷۔

۷۲۔ سلیم احمد' اقبال ایک شاعر' قوسین لاہور' بار دوم ۱۹۸۷ء۔ ص ۱۵۔

۷۳۔ ایضاً' ص ۲۸۔

۷۴۔ دیکھئے پیش لفظ' اقبال ایک شاعر' ص ۹۔

۷۵۔ اقبال ایک شاعر' ص ۲۹۔

۷۶۔ ایضاً' ص ۲۵۔

۷۷۔ مقدمہ' اقبال کی شخصیت پر اعتراضات کا جائزہ' ص ۹۔

۷۸۔ بزم اقبال' لاہور کی طرف سے یہ مجموعہ ۱۹۵۷ء میں پہلی بار طبع ہوا جس میں میاں محمد شریف' تاج محمد خیال' بشیر احمد ڈار' مظہر الدین صدیقی' سید عابد علی عابد' عبدالرحمٰن اور ڈاکٹر مس کاظمی کے انگریزی مضامین کو اردو تراجم کی صورت میں یکجا کیا گیا تھا۔

۷۹۔ یہ مجموعہ ۱۹۶۸ء میں پہلی بار فیروز سنز لمیٹڈ لاہور کی طرف سے شائع کیا گیا۔

۸۰۔ ممتاز سکالرز کے آٹھ مقالات کا یہ انگریزی مجموعہ شیخ محمد اشرف نے لاہور سے ۱۹۴۴ء میں شائع کیا اور اس کے بعد بھی اس کے کئی ایڈیشن

شائع ہوئے۔اس مجموعے میں ڈاکٹر رضی الدین صدیقی' خواجہ غلام السیدین' میاں محمد شریف' ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم' فضل الرحمٰن' ڈاکٹر عزیز احمد اور فیاض محمود کے مقالات شامل ہیں۔

۸۱۔علامہ اقبال (ممتاز حسن کی نظر میں) مرتبہ ڈاکٹر محمد معز الدین (۱۹۸۱ء) اور علامہ اقبال (صوفی تبسم کی نظر میں) اقبال اکادمی پاکستان کی جانب سے جبکہ مقالات یوسف سلیم چشتی (مرتبہ اختر النساء) ۱۹۹۹ء میں بزم اقبال کی طرف سے شائع ہوئی۔

۸۲۔دیکھئے راقم کا مضمون' پاکستان میں اقبال شناسی' مجلّہ تحقیق نامہ' شعبہ اردو' گورنمنٹ کالج یونیورسٹی لاہور' ص ۲۸ تا ۳۷۔ نیز یہی مضمون ماہنامہ قومی زبان' کراچی کی اشاعت اپریل ۲۰۰۳ء میں بھی شامل ہے۔

۸۳۔راقم نے ڈاکٹر جاوید اقبال کی خودنوشت کا تفصیلی تجزیہ اپنے ایک مضمون بعنوان ''اقبال اور فرزند اقبال'' (اپنا گریبان چاک کے تناظر میں) میں پیش کیا ہے جو مجلّہ ''راوی'' گورنمنٹ کالج یونیورسٹی کی اشاعت ۲۰۰۲ء میں بھی شامل ہے۔

۸۴۔ڈاکٹر محمد رفیع الدین' دیباچہ حکمت اقبال' علمی کتاب خانہ' لاہور' سن اشاعت ندارد۔

۸۵۔مظفر حسین' دیباچہ' اساس فکر اقبال' آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس' لاہور' تاریخ ندارد' ص ۱۱۔

۸۶۔ڈاکٹر محمد رفیع نے آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس لاہور کے حوالے سے ایک خط میں مولانا سید ابوالحسن ندوی کو لکھا کہ ''ادارہ کے انتظامی بورڈ نے میری تجویز اور سفارش کے مطابق (مظفر حسین) کو میرا جانشین مقرر کر دیا ہے جو اپنے فرائض سے عہدہ برآ ہونے کی تیاری کر رہے ہیں''۔مولانا ندوی نے یہ خط مولانا عبدالماجد دریابادی کو بھیج دیا' جنہوں نے اس خط کو ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے تعارف کے ساتھ ''صدقِ جدید'' کی اشاعت ۲۶ مئی ۱۹۶۷ء میں شامل کر لیا۔

۸۷۔مظفر حسین کے کالموں کا ضخیم انتخاب ''خیال در خیال'' کے عنوان سے آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس لاہور کی جانب سے اگست ۲۰۰۴ء میں شائع کیا گیا۔

۸۸۔اداریہ' روزنامہ ''پاکستان'' لاہور' ۲۳ جولائی ۲۰۰۳ء۔

۸۹۔دیکھئے مظفر حسین کی مرتبہ ''سائنس کی دینیات'' آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس لاہور (۱۹۸۴ء اور ۱۹۹۳ء میں شائع ہوئی) میں شامل مقالات' قرآن حکیم اور سائنسی انداز فکر' سائنس بطور تصوف' اقبال کا اجتہاد' سائنس اور تبلیغ اسلام اور سائنس کی دینیات۔مزید برآں ان کی تصنیف' اساس فکر اقبال (شائع کردہ اسلامک ایجوکیشن کانگریس لاہور) میں شامل مضمون سائنس اور اقبال۔

۹۰۔ڈاکٹر سید عبداللہ کی مرتبہ ''متعلقات خطبات اقبال'' کو اقبال اکادمی پاکستان لاہور نے ۱۹۷۷ء میں شائع کیا۔

۹۱۔دیکھئے دیباچہ' متعلقات خطبات اقبال۔

۹۲۔دیکھئے ڈاکٹر نعیم احمد کی تصنیف ''اقبال کا تصور بقائے دوام'' اقبال اکادمی پاکستان' لاہور ۱۹۔

۹۳۔مظفر حسین کی تصنیف ''پاکستان کی منزل مراد۔روحانی جمہوریت'' سالِ اقبال کی نسبت سے اسلامک ایجوکیشن کانگریس لاہور نے ۲۰۰۲ء میں شائع کی۔

۹۴۔ایضاً ص۱۳۔

۹۵۔ایضاً ص ۳۰۱۔

۹۶۔عبدالحمید کمالی ڈاکٹر رفیع الدین کا نظریۂ داعیہ الی العین (مضمون) مشمولہ دو ماہی ''اسلامی تعلیم'' (ڈاکٹر محمد رفیع الدین نمبر) آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس لاہور نومبر۔دسمبر۱۹۷۳ء ص ۲۵۔عبدالحمید کمالی نے ۱۸۵۷ء کے بعد اسلامی نشاۃ نو کے لئے پہلے طبقے میں سرسید مولانا قاسم نانوتوی اور ان کے رفقاء دوسرے طبقے میں امیر علی شبلی نعمانی چراغ علی جیسے اکابرین اور تیسرے طبقے میں عبدالماجد دریابادی ابوالکلام آزاد اور اقبال کو شامل کیا ہے۔

۹۷۔مقدمہ تعلیم کے ابتدائی اصول (اردو ترجمہ) آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس کراچی ۱۹۶۸ء ص ۱۰، ۱۱، ۱۲۔

۹۸۔ماہنامہ کتاب بک فاؤنڈیشن لاہور جولائی اگست ۱۹۷۰ء ص ۳۲۔

۹۹۔ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی تصنیف ''حکمت اقبال'' پہلی بار علمی کتب خانہ لاہور کی جانب سے شائع ہوئی تو اس کے ٹائٹل پر یہی عبارت درج تھی۔سن اشاعت درج نہیں تھا لیکن چونکہ مختلف تحریروں سے یہ ثابت ہوجاتا ہے کہ ان کی وفات (۲۰ نومبر ۱۹۶۹ء) سے چند ماہ پہلے شائع ہوئی لہٰذا اس کا سال اشاعت ۱۹۶۹ء ہی تسلیم کیا جانا چاہئے۔

۱۰۰۔ڈاکٹر سلیم اختر کے ''حکمتِ اقبال'' پر تبصرہ کے لیے دیکھئے ماہنامہ کتاب ص ۳۲۔

۱۰۱۔ایضاً ص ۳۴۔

۱۰۲۔اس ضمن میں دیکھئے حاجی سردار محمد (مرحوم) کے خیالات جو انہوں نے کتاب کی تعارفی تقریب میں بیان کئے دیکھئے ماہنامہ کتاب ص ۳۴، ۳۵۔

۱۰۳۔مرزا محمد منور تبصرہ در ''حکمت اقبال'' سہ ماہی مجلّہ ''اسلامک ایجوکیشن'' آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس لاہور ص ۱۱۲۔

۱۰۴۔دیباچہ حکمت اقبال ص ۱۔

۱۰۵۔ڈاکٹر محمد رفیع الدین کا انگریزی مقالہ: "Iqbal,s Idea of the Self" مجلّہ اقبال لاہور جنوری ۱۹۵۳ء میں شائع ہوا (ص ۱ تا ۲۸) اقبال کا فلسفہ اردو اور انگریزی زبانوں میں اقبال ریویو کراچی کے شمارہ اپریل ۱۹۶۰ء اور اکتوبر ۱۹۶۱ء کی اشاعتوں میں شامل ہے۔اقبال کا تصور ارتقاء (انگریزی) اقبال ریویو اپریل ۱۹۶۰ء میں شائع ہوا (ص ۲۰ تا ۴۲)۔

۱۰۶۔حکمت اقبال ص ۲۔

۱۰۷۔ایضاً ص ۸۔

۱۰۸۔ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے بارے میں ان کے معاصرین کے تاثرات آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس لاہور کی طرف سے شائع کردہ تعارفی کتابچے (۹۲۔۱۹۹۱ء) اور ڈاکٹر محمد رفیع الدین میموریل لیکچرز کے حوالے سے شائع ہونے والی کتب میں شامل ان کے تعارف سے لئے گئے ہیں۔دیکھئے پاکستان نفاذ اسلام اور اقبال از مظفر حسین ۱۹۹۳ء اور اکیسویں صدی میں پاکستان کے تعلیمی تقاضے از

ڈاکٹر محمود احمد غازی ۲۰۰۱ء۔

۱۰۹۔ڈاکٹر ضیاء الدین سردار کی تصنیف "Islamic Futures" مینسل پبلشنگ لمیٹڈ نیویارک کی طرف سے ۱۹۸۵ء میں شائع ہوئی دیکھیے ص ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۳۸۔

۱۱۰۔اس ضمن میں ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے تفصیلی خیالات کے لیے دیکھیے دیباچہ، حکمت اقبال۔

باب سوم:

فلسفۂ خودی ______

’’حکمتِ اقبال‘‘ کے تناظر میں

انسان کی فکری تاریخ، حقیقت کی جستجو، سوز وسرور اور سرود سے عبارت ہے۔ نامعلوم سے معلوم کی طرف جاری اس طویل رزمیے میں جہاں حیات وکائنات اور خالقِ کائنات، انسان کی تحقیق وتجسس کے اہم مقامات قرار پاتے ہیں، وہیں خود انسان کی اپنی ہستی اور اس کی حقیقت و ماہیت کا سوال بھی خود اس کی تحقیقات وتوجہات کا مرکز بنتا رہا ہے۔ اقبال اپنی دانش میں اس کو ''خودی'' کا نام دیتے ہیں اور یہی مسئلہءِ خودی ان کے نظامِ فکر میں ایک بنیادی حقیقت رکھتا ہے، جس سے ان کے دیگر تصورات کا صدور ہوتا ہے۔

اقبال نے فلسفہءِ خودی کی تشکیل، تشریح اور توضیح اپنے شعر اور نثر میں بڑی جامعیت کے ساتھ کی ہے۔ البتہ کہیں پیرایہءِ اظہار شاعرانہ اور بیشتر فلسفیانہ اسلوب میں خودی، اسکی ماہیت، خصوصیت، مقاصد اور مختلف مراحل پر روشنی ڈالی ہے۔ یہی اقبال کا فلسفہ، نظریہ یا تصورِ حیات ہے، جس کی تفہیم وتفسیر میں بہت کچھ لکھا گیا ہے اور جس کا ایک مفصل جائزہ گذشتہ ابواب میں پیش کیا جا چکا ہے۔

اقبال سے پہلے مشرق ومغرب کے بعض اہم فلاسفہ اور حکمائے نفسیات نے انسان کے حوالے سے اس کی خودی، انا، مرکزِ ذات، روح یا شخصیت کو جزوی یا کُلی طور پر اپنا موضوع بنایا۔ مسلم فلاسفہ وصوفیا میں غزالی، ابن رشد، ابن سینا اور رومی نے جبکہ مغربی مفکرین میں سقراط(Socrates)، افلاطون (Plato)اور ارسطو (Aristotle)کے علاوہ ڈیکارٹ(Descartes)، فختے(Fichte)، نطشے(Nietzsche)، برگساں(Bergson)، ولیم جیمز(William James)اور بعض وجودی فلسفی شامل ہیں۔

انا، خودی، روح، ذات، مرکزِ ذات یا شخصیت کے تصور کی اہمیت کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ زمانۂ قدیم سے یہ بیک وقت فکر وفلسفہ، مذہب، ادب، مابعد الطبیعیات اور نفسیات کے مباحث میں شامل رہا ہے اور علوم کی ترقی کے ساتھ ساتھ اس کے مفاہیم اور مختلف پہلوؤں کو بھی وسعت ملی ہے۔

خودی، خود آگاہی بھی ہے، خودشعوری بھی، احساسِ ذات بھی اور اقبال کے الفاظ میں اثباتِ ذات بھی، جس کا تفصیلی تذکرہ آگے آئے گا۔

''خودی'' کے ایک محقق کے نزدیک لفظ ''خودی'' اگرچہ ایک مخصوص تصور کے طور پر ازمنہءِ قدیم سے زیرِ استعمال رہا ہے اور اس سے مشابہ الفاظ کے طور پر ذات، میں، انا، ذہن، شخص، شخصیت، روح، نفس اور لاذات کے الفاظ بھی مستعمل رہے

ہیں، جن میں سے ''میں'' ، ''انا'' اور ''ذات'' خودی کی انفرادیت پر زور دیتے ہیں، ''ذہن'' اس کے عقلی اور وقوفی پہلوؤں کی جانب اشارہ کرتا ہے، ''شخص'' میں خودی معاشرتی قدروں کو سمجھنے کے قابل دکھائی دیتی ہے جبکہ شخصیت اس کی کثیر الاوصافی، جامعیت اور اصولِ نظم کا اظہار ہے۔ اس کے علاوہ روح، اصول حیات، خودی کی غیر مادی نوعیت یا دوسرے لفظوں میں مابعد الطبیعیاتی کیفیت غور وفکر کو ظاہر کرتی ہے اور ''نفس'' اور ''لا ذات خودی'' کے اس پہلو کا نام ہے جو کہ اشتہا، خواہشات اور جبلتوں کے لازوال ذخیرے سے متعلق ہے۔(۱)

سید محمد تقی نے بھی انفرادی خودی، ذات، انا، ایغو، شعور، روح یا عقل کو اصولی طور پر ایک ہی حقیقت کے مختلف نام قرار دیا ہے۔(۲)

خودی اور اس کے مستعمل مترادفات یا اس سے مشابہ الفاظ و اصطلاحات کے بارے میں مذکورہ دعاوی کی مزید وضاحت مختلف لغات اور کتبِ مصطلحات سے بھی ہو جاتی ہے۔

''فرہنگ آصفیہ'' میں جہاں لفظ ''خودی'' کے تحت اس کے لغوی معنی، آپا، اپنا، ذات، نفس، آ تما وغیرہ بیان کیے گئے ہیں (۳) وہیں لفظ ''ذات'' کے تحت پہلے اس کے لغوی معنی صاحب، مالک، خداوند دیئے گئے ہیں اور اصطلاحی معنی کے طور پر حقیقت، شے، ہستی، نفس، ہر چیز، جوہر، مادہ، ماہیت، عین، نفس وغیرہ درج کئے گئے ہیں۔(۴)

آکسفورڈ انگریزی لغت میں جہاں '' Self '' کے معنی فرد یا شے کی انفرادیت یا جوہر کے بیان کئے گئے ہیں (۵) وہیں ''Ego'' کے معنی ''The Conscious Thinking Subject'' بیان ہوئے ہیں۔(۶)

''کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ'' میں انا، خودی اور ایغو کو Ego کا مترادف قرار دیتے ہوئے اسے تصوریت کے فلسفے میں مرکزی حیثیت کا حامل سمجھا گیا ہے کیونکہ اسے فعال، انضباطی اور روحانی اکائی کہا جاتا ہے اور اس کی خود مختار ہستی تسلیم کی جاتی ہے مثلاً ڈیکارٹ (Descartes) کہتا ہے کہ ایغو، تعقلی انکار کا وجدانی اصول ہے اور نفس انسانی کا جزو لاینفک ہے۔ ہیوم (Hume) نے ایغو کو ادراکات میں تحلیل کر دیا۔ کانٹ (Kant) ایغو کو دو اقسام: الف) تجربی ب) محض (Pure) میں تقسیم کر دیتا ہے۔ انائے محض کو وہ ادراکات کی ماورائی وحدت (Transcendental Unity of Appriciation) اور حکم اطلاقی (Categorical Imperative) کا ذریعہ اظہار کہتا ہے۔ فختے (Fichte) کے خیال میں ایغو، قطعی تخلیقی اصول ہے اور اس کے مقابلے میں باقی سب کائنات غیر ایغو ہے۔ ہیگل (Hegel) ایغو کو مبدا تصور نہیں کرتا بلکہ وہ کہتا ہے کہ ایغو تو خارجی خود شعوری کی اکائی ہے۔ ایغو کی مطلقیت، وجودیت کا لابدی

عنصر ہے۔ مارکسی (Marxists) ایغو کی ہستی کو معاشی مادی وسائل سے وابستہ کر دیتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک انسان، اشرف المخلوقات اپنی روح کی بدولت نہیں بلکہ اس لئے ہے کہ وہ معاشی علائق اور تمام مادی اور روحانی ثقافت کا خالق ہے۔

فرائڈ (Freud) نے انا اور فوقِ انا (Super Ego) میں تمیز کی ہے۔ فوق انا وہی شے ہے جو علم الاخلاق میں ضمیر کہلاتی ہے۔(۷)

کشاف میں ''ذات'' سے مراد نفس، ایغو، میں، میرا یا مجھے ہے اور اسے شخصیت کا غیر متغیر حصہ قرار دیا گیا ہے، جسے نفسی تجربات کی تہ میں مابعد الطبیعیاتی وحدانی اصول کی بدولت بعض اوقات روح بھی کہہ دیا جاتا ہے(۸) جبکہ روح، فلاسفہء یونان میں سے افلاطون کے نزدیک ثنویتی نظریہ کی بنیاد پر جسم سے متحد تھی۔ ارسطو کہتا تھا کہ روح جسم کی صورت ہے اور حیوی اور نفسی کیفیات کا منبع۔ انسانی روح کو ابدی اور غیر فانی کہا گیا ہے جبکہ حیوانوں اور پودوں کی روحیں، فانی ہیں اور ہمیشہ نہیں رہتیں۔(۹)

مسلم فلسفہ میں ''نفس انسانی'' کو ذہن یا روح کہا گیا ہے اور اسے عام طور پر مختلف مدارج جیسے انسانی، حیوانی، فلکی، کُلی وغیرہ کے تحت بیان کیا جاتا ہے۔(۱۰)

لغات و کتب اصطلاحات میں خودی اور اس کے مترادفات کے بارے میں بلیغ اشارات کے باوجود تضادات و اشکالات کا پیدا ہو جانا ممکن ہے لیکن اس سے جس واضح سمت کی نشاندہی ہوتی ہے وہ یہی ہے کہ یہ انسانی ہستی اور اس کی ذات کا وہ لازمہ ہے جس سے اس کے اعمال و افعال باہم مربوط ہوتے ہیں، البتہ فلاسفہ کے فکری مباحث میں اس تصور کے مختلف پہلوؤں کا انکشاف بھی ملتا ہے اور اس کا ایک واضح ارتقا بھی نظر آتا ہے اور جس کو آغاز میں ایک ایسی پر اسرار شے یا قوت کے طور پر بیان کیا جاتا رہا ہے جو محض ارتباط کا ذریعہ ہے لیکن بتدریج یہی مبہم اور پر اسرار شے ایک ہادیانہ قوت کے طور پر بھی ابھرتی ہے جو ایک واضح مقصود بھی رکھتی ہے اور یہی تصور جب اقبال تک پہنچتا ہے تو اس کو کیا صورت اور وسعت نصیب ہوتی ہے اور اس کی تفہیمات کے جو مختلف رخ سامنے آتے رہے ہیں ان کا مطالعہ ہمارا مقصود ہے۔ اس کے لیے فلاسفہ کے افکار پر ایک طائرانہ نظر ڈالنے سے اس تصور کے ارتقا کو سمجھنا ممکن ہو جاتا ہے۔

''مکالماتِ افلاطون'' میں شامل ایک اہم مکالمے ''فیڈو'' میں سقراط کی زبان سے روح کے متعلق بحث ملتی ہے۔ اس مکالمے کا منظر بھی قید خانہ ہے جہاں سقراط کی سزائے موت پر عمل درآمد کا وقت قریب ہے لیکن سقراط موت کے خوف سے بے نیاز، روح اور اس کی لافانیت پر اپنے مخصوص انداز میں گفتگو کرتا ہے۔ وہ بعض دوسرے فلاسفہ یونان کی طرح روح اور جسم کی دوئی کا قائل ہے اور روح کو مشابہ قرار دیتا ہے ربانی، لافانی، معقول، غیر متنوع، غیر متحلل، غیر متغیر وجود سے اور اس کے نزدیک

جسم ہو بہو مشابہ ہے انسانی، فانی، غیر معقول، متنوع، تحلیل پذیر اور تغیر پذیر وجود سے موت کے بعد پاک روح، اور سقراط کے نزدیک پاک روح وہ ہے جس نے فلسفے کی بدولت خود کو برائیوں سے دور رکھا، جو خود غیر مرئی ہے، عالم غیر مرئی کی طرف...... ربانی، لافانی اور معقول ہستیوں کی طرف چلی جاتی ہے۔ یہاں پہنچ کر اسے رحمتِ ایزدی اپنے سائے میں لے لیتی ہے۔(۱۱)

مغرب تک جاری رہنے والے اس مکالمے میں سقراط یہ ثابت کرتا ہے کہ چونکہ روح لافانی اور لازوال ہے اس لئے وہ موت کے حملے سے معدوم نہیں ہوسکتی اور ہمیں عرصہ ءحیات میں اپنی لافانی روح کی حفاظت کرنی چاہئے۔(۱۲)

روح کی لافانیت کا قائل سقراط زہر کے پیالے کو ہونٹوں سے لگاتا ہے اور پھر شربت سمجھ کر پی جاتا ہے اور لافانی ہوجاتا ہے۔

''مکالمات'' میں افلاطون نے اپنے استاد سقراط کی سیرت اور تعلیمات کا عقیدت مندانہ مطالعہ پیش کردیا ہے جو اس کے نزدیک سقراط کے نظریات کا خلاصہ ہے اور خود افلاطون پر جس کے اثرات بہت واضح اور گہرے ہیں بلکہ ''مکالمات'' میں خود افلاطون کے اپنے خیالات کی آمیزش سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ روح سے متعلق افلاطون کے خیالات کا جائزہ لیتے ہوئے جو بنیادی حقیقت سامنے آتی ہے وہ یہی ہے کہ اپنے استاد کی مانند وہ بھی روح کی بقا کا قائل ہے اور فیثا غورثیوں کی طرح تناسخ پہ یقین رکھتا ہے جس کی رو سے روح جسم تو بدلتی ہے لیکن موت سے ہمکنار نہیں ہوتی۔

''تاریخِ فلسفہ'' میں کلیمنٹ ویب نے مجموعی افلاطونی فکر کے تناظر میں مذکورہ مسئلہ کا جائزہ لیتے ہوئے اس کے دو پہلوؤں کا بطور خاص ذکر کیا ہے۔ اولاً افلاطون کے نزدیک روح تصورات کی ابدی اور غیر متغیر دنیا اور اس عالم کے مابین جس میں موت حیات اور حیات موت کا دور رہتا ہے، ایک واسطہ ہے اور دوسرے یہ کہ حرکت اور تغیر جو اس دنیا کی خصوصیت ہے اس کی علت روح یا اصول حیات (Principle of Life) کیونکہ یہی ایک ایسی شے ہے جو نہ صرف خود بخود حرکت کرسکتی ہے بلکہ دوسری اشیاء میں بھی حرکت پیدا کردیتی ہے۔(۱۳)

مورخین فلسفہ کے افلاطون کے ''آسمانی فلسفہ'' اور ارسطو کے ''زمینی فلسفہ'' جیسے بیانات کو اگر مبالغہ آرائی پر بھی محمول کیا جائے جیسا کہ کلیمنٹ ویب نے ریفائل کا حوالہ دیا ہے (۱۴) تو پھر بھی ارسطو کے نظریہ ءارتقا سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا جس کے چار مدارج قائم کیے جاتے ہیں:

i) جمادات　ii) نباتات　iii) حیوانات　iv) انسان

انسان جو سب سے زیادہ ترقی یافتہ صورت ہے اور عقل کی بدولت ممتاز ہے۔ آگے چل کر وہ عقل کو بھی انفعال اور فعال میں تقسیم کر دیتا ہے اور عقلِ فعال ہی فنا سے محفوظ رہتی ہے اور اپنی اصل کی طرف لوٹ جاتی ہے۔

کہا جا سکتا ہے کہ فلاسفہء یونان کے مذکورہ خیالات سے خودی کا کوئی واضح اور غیر مبہم تصور قائم نہیں ہوتا البتہ اس سے انسانی ذات کے ایک ایسے منتظم کا تصور ضرور ابھرتا ہے۔ جو بقول ریحان منیر جانوروں کی نسبت انسانی کردار کے قدرے غیر جبری ہونے کا ذمہ دار ٹھہرتا ہے۔ ذات کے اسی منتظم کو تصورِ خودی کا ایک اہم پہلو سمجھا جا سکتا ہے۔(۱۵)

مسلمان فلاسفہ وحکما نے انفس و آفاق کو اپنی فکر اور توجہ کا مرکز بنایا اور علمی روایت کو آگے بڑھاتے ہوئے اس میں قابل قدر اضافے بھی کیے۔ یہ الگ بات ہے کہ مغربی مورخین نے مسلم فلسفے کی تاریخ پر نظر ڈالتے ہوئے بعض مفروضہ ذہنی تحفظات کو ہمیشہ مدنظر رکھا۔ دوبوئر جیسا مورخ بھی اپنی ''تاریخِ فلسفہء اسلام'' کے مقدمے میں اس کے اظہار پہ خود کو مجبور پاتا ہے جب وہ لکھتا ہے:

> ''حقیقی معنی میں تو اسلامی فلسفے کا نام ہی لینا بے جا ہے۔ پھر بھی مسلمان ایسے لوگ تھے جو غور وفکر سے باز نہیں رہ سکتے تھے۔ یونانی لباس میں بھی ان کا انداز فکر نظر آ ہی جاتا ہے۔ یہ بہت آسان ہے کہ درسی فلسفے کی کرسی پر بیٹھ کر ان پر حقارت کی نظر ڈالی جائے لیکن انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ ہم ان کے صحیح خیالات کو سمجھیں اور یہ معلوم کریں کہ ان کے محدود رہ جانے کی کیا وجہ تھی''۔(۱۶)

گویا دائرۂ اسلام میں فلسفیانہ غور وفکر کی گنجائش اور مسلم حکما نے اس سلسلے میں اگر کچھ پیش رفت کی بھی ہے تو وہ محض فلاسفہء یونان خصوصاً ارسطو کی شرحیں لکھنے تک محدود ہے اور اسی تحدید کے اسباب کا سراغ لگانے کی ترغیب دوبوئر کے بیان میں بھی ملتی ہے حالانکہ اپنی اس تاریخ میں اس نے مسلم حکما کے ذہنی وفکری کمالات کا جائزہ بھی پیش کیا ہے۔ مسلم حکما کے بارے میں مغرب میں پائے جانے والے مفروضات کے اسباب کو بجائے خود تحقیق کا موضوع بنایا جا سکتا ہے جبکہ سرِ دست ہماری غایت یہی ہے کہ بعض اہم مسلم حکما کے ہاں انسانی ہستی اور اس کی حقیقت و ماہیت کے بارے میں جو تصورات پائے جاتے ہیں ان کا مختصر ترین لفظوں میں مطالعہ پیش کر دیا جائے۔

خود دوبوئر نے متکلمین معتزلہ اور اشاعرہ کے مباحث کے بیان میں ارادۂ انسانی کے موضوع اور اس کے قدری اور جبری پہلوؤں کا تفصیلی جائزہ پیش کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ فعل انسانی اور ارادہ انسان کی علت و غایت جیسے مسائل کو آغاز سے ہی متکلمین نے اپنے مباحث کا موضوع بنایا اور اس سے متعلق مختلف اور متضاد خیالات سے اس کو آگے بڑھایا جس کا ایک ارتقائی صورت میں مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔

اخوان الصفاء نے مختلف موضوعات پر جو رسائل مرتب کیے انھی میں نفس انسانی کے موضوع پر رسائل بھی شامل تھے۔ ان کے نزدیک انسانی نفس کا صدور روح مطلق سے ہوا ہے اور تمام افراد کی روحیں مل کر ایک جوہر بناتی ہیں جسے انسان مطلق یا روح انسانیت کہہ سکتے ہیں لیکن ہر ایک روح مادے کے اندر شامل ہے اور بتدریج غیر مادی بنتی ہے.... ان کے نظام میں جسم محض ایک ضمنی چیز ہے جس کی موت کے معنی ہیں روح کی ولادت۔ عقل صرف ایک فعال ہستی ہے جو اپنے لیے جسم پیدا کرتی ہے۔ (۱۷)

ابن مسکویہ کے ہاں حقیقت نفس سے متعلق بحث ملتی ہے اور اس کے نزدیک انسان کا نفس ایک بسیط، غیر مجسم جوہر ہے اور اپنے وجود، علم اور فعل کا شعور رکھتا ہے۔ (۱۸)

ابن سینا کے فلسفیانہ مباحث کا مرکز نفس انسان ہے اور دو بوئر کے نزدیک اس کی معرکتہ الآرا قاموس فلسفہ کا نام ہی ''شفا'' ہے (یعنی شفائے روحانی) جس میں نفس کو ایک ایسا منفرد جوہر قرار دیا گیا ہے جو زمانی زندگی کے دوران میں جسم کے اندر روز بروز انفرادیت حاصل کرتا چلا جاتا ہے۔ (۱۹)

اقبال نے بھی اپنے ڈاکٹریٹ کے لئے لکھے جانے والے تحقیقی مقالہ میں ابن سینا کے نظریات کا جائزہ لیا ہے اور اس کے رسالہ ''نفس'' کے حوالے سے بحث کی ہے۔ (۲۰)

غزالی نے انسانی فطرت کا تجزیہ کرتے ہوئے گوشت پوست کے جسم کے اندر ایک پراسرار الوہی عنصر کا بار بار تذکرہ کیا ہو جو کہ قلب سے نکلتا ہے اور اعضا کو کام کرنے میں مدد دیتا ہے۔ ریحان اصغر منیر اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ اسی الوہی عنصر کا ایک حصہ نفس یا خودی بھی ہے۔ (۲۱)

یاد رہے کہ غزالی نے ''المنقذ من الضلال'' میں قلب کی حقیقت پر تفصیلی بحث کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قلب گوشت پوست کا وہ ٹکڑا نہیں جو مردہ اور زندہ تمام قسم کے حیوانات میں مشترک طور پر پایا جاتا ہے بلکہ اس سے مراد وہ مقام ہے جو معرفت الٰہی کا سرچشمہ ہے۔ (۲۲)

بیشتر مسلم فلاسفہ نے نفس، روح یا خودی پر بحث کرتے ہوئے بالخصوص اس کی دو خصوصیات اول: انفرادیت دوم: لافانیت پر اصرار کیا جبکہ ابن رشد عقل ہیولانی پر بحث کرتے ہوئے اسے روح کلی کا ایک جزو قرار دیتا ہے اور اسے انفرادی صرف اس حیثیت سے کہتا ہے کہ یہ عارضی طور پر انفرادی جسم میں متمکن ہوتی ہے۔ انفعالی قوتیں تک بھی اس کلی قوت کا جزو ہوتی ہیں جو کل فطرت میں ساری ہے......اور جو تمام زندگی کا مرکز اور وہ خزانہ ہے جس میں روح اپنے اس آنی تجربے کے بعد جسے ہم

زندگی کا ختم ہو جانا کہتے ہیں، لوٹ جاتی ہے۔(۲۳)

ابن رشد کے اس نظریے پر نفسیاتی اور الٰہیاتی حوالے سے سخت تنقید کی گئی جس کے مطابق اگر ہر فرد کی شعوری زندگی عام روح کی شعوری زندگی کا صرف ایک جزو ہے تو ہم میں سے کسی کا حقیقی ایغو نہیں ہو سکتا لیکن ایسا کوئی واقعہ نہیں ہے جس کا شعور ایغو کی حقیقت اور انفرادیت سے زیادہ واضح شہادت پیش کرتا ہو۔ کیونکہ تجربے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ موجودہ زندگی میں ایغو نہایت وضاحت کے ساتھ انفرادی ہے۔ الٰہیاتی حوالے سے روح کلی میں جذب ہو جانے یا لوٹ جانے پر یہ اعتراض وارد کیا گیا کہ علیحدہ انفرادی وجود کے اس طرح ختم ہو جانے کے یہ معنی ہیں کہ روح کا وجود بھی ختم ہو گیا۔(۲۴)

مولانائے روم کا شمار ان صوفیا میں ہوتا ہے جن سے کسب فیض کا اعتراف خود اقبال نے کیا ہے اور ان کو ''مرشد رومی'' کہہ کر بھی مخاطب کیا ہے۔ رومی کے ہاں جو تصور ارتقا ملتا ہے وہ ایک خیالی حرکت ہے جو جمادات سے ترقی کر کے نباتات تک پہنچتی ہے پھر حیوانات کا درجہ حاصل کرتی ہے اور بالآخر انسان کی صورت میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ مولانائے روم کے تصور ارتقا کے مطابق یہ انسانی مرحلہ حتمی نہیں بلکہ ارتقا موت کے بعد بھی جاری و ساری ہے۔ ڈاکٹر آصف جاہ کاروانی کے نزدیک یہ حرکت معکوس نہیں بلکہ ترقی پسندانہ ہے۔(۲۵) ترقی اور ارتقا کے اس میلان کو عشق کا نام بھی دیا گیا ہے جس کا تقاضا تخلیق، تعمیر اور تزئین کائنات ہے۔ ڈاکٹر عشرت حسن انور کے موقف کے مطابق اگر اس کو مغربی فلسفے کی روشنی میں سمجھنے کی سعی کی جائے تو اس کو کسی حد تک will کی اصطلاح سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔(۲۶) لیکن پھر بھی یہ مغربی اصطلاح رومی کے ''عشق'' کے ہم پلہ قرار نہیں دی جا سکتی۔

فلاسفۂ مغرب میں سے ڈیکارٹ کے مقولے:

''Cogito Ergo Sum'' یعنی ''میں سوچتا ہوں اس لئے میں ہوں'' کو انکشاف خودی قرار دیا جاتا ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ یہ فلسفہ کی دنیا میں ایک زبردست انقلاب ہے کیونکہ یہ ہمیں تصور خودی کے کنارے لا کھڑا کرتا ہے۔(۲۷)

تصور خودی کے حوالے سے جرمن فلسفی فختے کے نام اور کام کو بہت اہمیت دی جاتی ہے وہ محض فلسفہ دان ہی نہیں تھا بلکہ ایک ایسے وطن پرست اور حریت پسند کی حیثیت سے بھی مشہور تھا جس نے قومی آزادی کے لئے جرمنوں کو نپولین کے خلاف اکسانے میں میں بہت اہم کردار ادا کیا۔(۲۸) تصور خودی گویا فختے نے شکست خوردہ جرمن قوم کو دوبارہ آمادۂ عمل کرنے کے لئے پیش کیا۔ اس کے لیے جو چیز ''مطلق'' ہے وہ دنیا نہیں بلکہ خودی ہے۔ دنیا کا وجود محض اس لیے نہیں کہ اس کو جانا جائے بلکہ ضرورت اس کو عمل کے ذریعے سے بدلنے کی ہے۔ ہم بھی اس کو محض جاننے کے لئے موجود نہیں بلکہ اس کو بدلنے کے لئے ہیں۔

عمل پر اس کے حد درجہ افراد کی وجہ سے ہی شاید گوئٹے نے فختے کو ایک فقرے میں بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''آغاز میں عمل تھا''۔(۲۹)

فختے نے جس خودی پر حد درجہ زور دیا ہے اور جسے وہ مطلق قرار دیتا ہے، بعض ناقدین کی نظر میں اس لئے مبہم قرار پاتی ہے کہ فختے کے خیالات سے یہ واضح نہیں ہو پاتا ہے کہ جس تصور کو اس نے اپنے فلسفیانہ نظام کی اساس بنایا ہے وہ انفرادی اور ذاتی ہے یا ماورائے ذات یا اس کی مراد اجتماعی خودی سے ہے۔ اعتراضات سے قطع نظر، فختے کے تصور خودی کے بارے میں جو چیز غیر مبہم ہے وہ اس کے ایک تخلیقی اصول ہونے کی حیثیت سے ہے جو ہر شے میں موجود ہے اور سراپا حرکت و عمل ہے اور انسانی شعور میں جوش عمل پیدا کرتی ہے۔ اسی لئے جلالپوری نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا کہ فشٹے (۳۰) کی خودی کا اصل محرک عمل ہے فکر و دانش نہیں ہے۔ خودی کی صلاحیتوں کا اظہار اس وقت ہوتا ہے جب وہ ناخودی کی مخالف قوتوں سے نبرد آزما ہوتی ہے۔ اس کشمکش سے اخلاقی قدریں جنم لیتی ہیں۔ وجود مطلق (Absolute Being) شیلنگ کے لیے جمالیاتی ہے، ہیگل کے لئے عقلیاتی اور فشٹے کے لئے اخلاقیاتی ہے۔ فشٹے بقا کو مشروط سمجھتا ہے۔ اس کے خیال میں صرف معدودے چند اشخاص ہی جن کی خودی پختہ ہوگی، موت کے بعد حیاتِ جاوداں حاصل کر سکیں گے۔ باقی سب مٹ کر فنا ہو جائیں گے۔(۳۱)

نطشے نے بھی انسانی خودی پر حد سے زیادہ اصرار کیا ہے اسقدر اصرار کہ اس کی خودی سوائے اپنے نہ کسی کو خاطر میں لاتی ہے نہ کسی کو دیکھتی ہے جو کہ اس کے نزدیک قابل رحم حالت ہے۔ خودی اور فوق البشر سے متعلق خیالات کو اس نے اپنی تصنیف ''Thus Spoke Zarathustra'' (زردشت نے کہا) میں بیان کیا ہے جو اسکی تصانیف میں سے معرکتہ الآرا ہے اور اس کے فلسفیانہ تصورات کا ثمرہ۔

اس نے اپنے فلسفیانہ خیالات کو زردشت کی زبان سے بیان کیا ہے تا کہ اس کے خیالات میں ارفع سطح اور پیغمبرانہ لب ولہجہ کو ایک بانیؑ مذہب کے نام کے حوالہ سے معتبر اور مقدس درجہ نصیب ہو سکے۔

وہ کہتا ہے کہ جس چیز کا ادراک حواس کرتے ہیں اور جس کی معرفت نفس حاصل کرتا ہے وہ فی نفسہ لامتناہی ہے مگر حواس اور نفس تجھ سے یہ منوانا چاہتے ہیں کہ وہ ہر چیز کی غایت ہیں، جبکہ حواس اور نفس کھلونے اور اوزار ہیں جن کے پیچھے اب تک ''خودٗ'' لگا ہوا ہے جو بوقت تلاش حواس کی آنکھوں سے بھی کام لیتا ہے اور سننے کے وقت نفس کے کانوں کو بھی استعمال کرتا ہے۔ بھائی تیرے خیالات اور احساس کی پشت پر ایک بڑا مالک کھڑا ہوا ہے۔ ایک غیر معروف دانا، اس کا نام ''خودٗ'' ہے۔ اس کا گھر تیرے جسم میں ہے۔ وہ خود تیرا جسم ہے۔(۳۲)

نطشے کا پیکر مثالی قوتِ محض ہے، مقصود بالذات ہے کسی بھی خالق و مالک ہستی کے وجود کا منکر ہے لہٰذا اقبال کے تربیت خودی کے تین مدارج، اطاعت، ضبطِ نفس اور نیابت الٰہی کے برعکس روح کے تین تغیرات کو بیان کرتا ہے کہ روح کس طرح اونٹ بن جاتی ہے اور اونٹ کس طرح شیر بن جاتا ہے اور بالآخر شیر کس طرح بچہ بن جاتا ہے۔(۳۳)

اقبال کا ہم عصر فرانسیسی فلسفی ہنری برگساں (Henery Bergson) بھی ڈیکارٹ کی طرح شعور ذات کو جستجوئے حقیقت کا آغاز قرار دیتا ہے کہ شعور ذات یا عرفان خود ہی شعور کائنات کا ذریعہ ہے:

> ''وہ شے جس کی موجودگی کے بارے میں ہمیں سب سے زیادہ یقین ہے اور جس کے متعلق ہم سب سے زیادہ علم رکھتے ہیں یقیناً ہماری اپنی ذات ہے کیونکہ ہر دوسری شے کے بارے میں ہمارے خیالات خارجی اور سطحی قسم کے ہیں جبکہ ہمارے اپنے متعلق ہمارا علم داخلی اور عمیق نوعیت کا ہے''۔(۳۴) اور یہ شعور ذات کسی عقلی نظام فکر کی بجائے وجدان کے ذریعے سے ممکن ہے۔(۳۵) یہ Elan Vital یا جوششِ حیات یا زور زندگی ہے جو کائنات کے مختلف مظاہر کی صورت میں عیاں ہے۔ اقبال کے برعکس وہ اس جوششِ حیات یا زور زندگی کو کسی غایت یا مقصد کے تابع کرنے کا منکر ہے''۔

مذکورہ مفکرین کے علاوہ بعض اہم حکمائے نفسیات ولیم جیمز، فرائڈ، ایڈلر وغیرہم کے ہاں بھی شخصیت کے حوالے سے مختلف نظریات کا اظہار کیا گیا ہے۔ شاید یہی وجہ تھی کہ بعض جزوی مماثلتوں کی بنا پر اقبال کے تصور خودی کو بتمام وکمال مغربی حکماو فلاسفہ کے نظریات سے ماخوذ قرار دیا گیا۔ یہاں تک کہ ''اسرار خودی'' کے انگریزی ترجمہ ''Secrets of the Self'' کے مقدمے میں پروفیسر نکلسن نے بھی اسے بڑی حد تک نطشے اور برگساں سے مستعار قرار دیا:

> **"Iqbal has drunk deep of European literature, his philosophy owes much to Nietzsche and Bergson"**

اقبال کی واضح تردید (۳۷) کے باوجود ایسے اعتراضات کا سلسلہ جاری رہا۔ پچھلے باب میں ڈاکٹر سنہا کی کتاب کے حوالے سے ہم ایسے ہی اعتراضات کا مطالعہ کر چکے ہیں۔ اسی سے ملتے جلتے اعتراضات علی عباس جلالپوری نے بھی وارد کیے ہیں۔(۳۸)

اقبال نے مشرق اور مغرب کے فلسفیانہ افکار کا غائر مطالعہ کیا تھا اور یقیناً اس کے گہرے اثرات بھی ان پر مرتب ہوئے تھے اور اس سے ان کی عظمت فکر میں بھی کوئی کمی واقع نہیں ہوتی لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اقبال نے جن فکری سرچشموں سے فیض حاصل کیا تھا اس کا برملا اعتراف بھی کیا ہے۔ ناقدین کے اعتراضات سے تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ جیسے مغربی مفکرین فـــخـتــلے

نطشے کے افکار کا مطالعہ کرتے کرتے دفعتاً اقبال کو کوئی ایسی کلید حاصل ہوگئی جس کے ذریعے سے ان کا پورا فلسفیانہ نظام وجود میں آ گیا لیکن جس کی حقیقت زیادہ دیر تک ناقدین کی نگاہوں سے اوجھل نہ رہ سکی لہٰذا دیکھتے ہی دیکھتے انہوں نے اس منظّم فکر کے تار و پود بکھیر کر رکھ دیے۔

اقبال کے فکری ارتقا کے ایک سرسری مطالعے سے بھی یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ انسانی ہستی، شخصیت یا بعد میں جسے انھوں نے ''خودی'' سے موسوم کیا ہے وہ ایک بنیادی مسئلے کی حیثیت سے ''اسرارِ خودی'' کی تخلیق سے بھی کہیں پہلے ان کے غور و فکر کا مرکز بنا رہا اور اس کی جھلکیاں انکی ابتدائی تحریروں میں بھی ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔

ڈاکٹر صدیق جاوید نے تشکیل خودی کے عمرانی مقدمات کے تحت ۱۹۰۴ء میں شائع ہونے والی اقبال کی تصنیف ''علم الاقتصاد'' اور ''ہندوستان ریویو'' الہٰ آباد کے دو شماروں میں شائع ہونے والے ان کے انگریزی مضمون: "Islam As a Moral and Palitical Ideal'' کے بعض مقدمات کو بنیاد بنا کر اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ان کو تحریر کرتے وقت بھی تصور خودی کا ایک خاکہ ان کے ذہن میں پرورش پا رہا تھا۔(۳۹)

ڈاکٹر آصف جاہ کاروانی اور ڈاکٹر فرمان فتح پوری نے تصور خودی کو قیام یورپ کے اثرات کا نتیجہ قرار دیا ہے۔(۴۰)

دراصل اقبال ایک محکوم معاشرے کے حساس فرد، شاعر اور دانشور تھے۔ وہ یقینی طور پر عالم اسلام اور خصوصاً ہندوستان کی غلامی اور زوال کے اسباب پر غور و فکر کرتے رہے تھے جس کو ان کی مختلف ابتدائی تحریروں میں بھی محسوس کیا جا سکتا ہے۔ یہی فکر اور اضطراب کا عنصر بتدریج غلامی کے خاتمے اور وقار کی بحالی کے لئے ایک واضح حکمت عملی کی صورت میں نمایاں ہو کر 'فلسفہ خودی' کی صورت میں متخلق ہوا۔

۱۹۰۳ء۔۱۹۰۴ء میں اقبال کی پہلی تصنیف علم ''الاقتصاد'' شائع ہوئی جو اردو میں اپنے موضوع پر لکھی جانے والی پہلی تصنیف بھی قرار دی جاتی ہے۔ بعض لوگوں نے اسے انگریزی تصنیف ''Political Economy'' سے ماخوذ قرار دیا ہے لیکن اقبال نے ایسا کوئی حوالہ اس کتاب میں نہیں دیا البتہ اس میں ہندوستان کی معاشی صورت حال اور غربت و افلاس پر اقبال کے جائزے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ وہ انسانی زندگی کے اس پہلو کو کس قدر اہمیت دیتے تھے اور اس کے تمدنی اثرات کو بھی تسلیم کرتے تھے۔ ڈاکٹر صدیق جاوید تو اقبال کے ان خیالات کے بارے میں اس رائے کا اظہار کرتے ہیں:

> ''اقبال کی فکری بنیادیں انہی مباحث پر استوار ہوتی چلی جاتی ہیں۔ یہاں تک کہ اقبال کے فکری محور......خودی کا سرچشمہ بھی انہی سے پھوٹتا ہے''۔(۴۱)

''علم الاقتصاد'' کے طویل مباحث میں جگہ جگہ اقبال کا نقطہ ٔنظر عیاں ہے۔ اگر صرف دیباچہ کے درج ذیل اقتباسات کو سامنے رکھا جائے تو بھی ان مقاصد کی واضح نشاندہی ہو جاتی ہے جو کتاب لکھتے ہوئے اقبال کے پیش نظر تھے:

''یہ بات بھی روزمرہ کے تجربے اور مشاہدے سے ثابت ہوتی ہے کہ روزی کمانے کا دھندا ہر وقت انسان کے ساتھ ساتھ ہے اور چپکے چپکے اس کے ظاہری اور باطنی قویٰ کو اپنے سانچے میں ڈھالتا رہتا ہے۔ ذرا خیال کرو کہ غریبی یا یوں کہو کہ ضروریات زندگی کے کامل طور پر پورا نہ ہونے سے انسانی طرز عمل کہاں تک متاثر ہوتا ہے۔ غریبی قویٰ انسانی پر بہت برا اثر ڈالتی ہے بلکہ بسا اوقات انسانی روح کے مجلّا آئینہ کو اس قدر زنگ آلود کر دیتی ہے کہ اخلاقی اور تمدنی لحاظ سے اس کا وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے''۔(۴۲)

دیباچے میں اگلی سطور اقبال کے دردمند دل سے بلند ہونے والی صدا کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اور انکی فکر کے اس معاشی پہلو کی ترجمانی کرتی ہیں جو بتدریج ان کے فلسفہ میں راہ پا رہا ہے اور جسے کسی طرح سے بھی ان کے تصور خودی سے الگ نہیں کیا جاسکتا:

> ''کیا ممکن نہیں ہے کہ ہر فرد مفلسی کے دکھ سے آزاد ہو؟ کیا ایسا نہیں ہوسکتا کہ گلی کوچوں میں چپکے چپکے رہنے والوں کی دل خراش صدائیں ہمیشہ کے لئے خاموش ہو جائیں اور ایک دردمند دل کو ہلا دینے والے افلاس کا دردناک نظارہ ہمیشہ کے لئے صفحہ ٔعالم سے حرفِ غلط کی طرح مٹ جائے''۔(۴۳)

غلام معاشرے کے ایک فرد ہونے کی حیثیت میں اقبال اگر ''علم الاقتصاد'' میں افلاس کو انسان کے روحانی قویٰ کا دشمن خیال کرتے ہیں تو کیا وہ غلامی کو اس کے لئے ایک لعنت تصور نہیں کرتے ہونگے اور کیا اس لعنت سے نجات کی کسی صورت پہ غور و فکر ان کا معمول نہ بن گیا ہوگا جو یقینی طور پر اقبال کے فلسفہ خودی کے بنیادی محرکات میں سے ہے اور جس کی طرف اقبال کی فکری پیش رفت محسوس کی جاسکتی ہے۔ اس ضمن میں ان کے مضمون ''قومی زندگی'' (۱۹۰۴ء) کا بھی حوالہ دیا جاتا ہے۔

۱۹۰۷ء میں اقبال نے میونخ یونیورسٹی (جرمنی) سے ''Development of Metaphysics in Persia'' کے موضوع پر تحقیقی مقالہ لکھ کر ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ یہ ایک خالصتاً فلسفیانہ مقالہ تھا لیکن اس کی تکمیل کے دوران اقبال کو ایران میں ماقبل اسلام اور بعد کے فلاسفہ کے خیالات پر تفصیلی غور و فکر کا موقع ملا جن میں ابن مسکویہ، ابن سینا، اشاعرہ مکتبِ فکر اور اشراقی فلسفہ کے مختلف پہلوؤں مثلاً وجودیات، کونیات اور نفسیات شامل ہیں۔ اس حوالے سے انھوں نے ہستی کی ماہیت سے متعلق مختلف مکاتب فکر کے خیالات کا تنقیدی جائزہ لیا ہے۔(۴۴)

خاص طور پر اشراقی مکتب فکر کے حوالے سے ہستی کے مختلف عوالم، ماہیت اور انا کے مختلف مدارج پر روشنی ڈالی ہے (۴۵)۔الجلیلی کے تصور انسان کامل کے حوالے سے اقبال لکھتے ہیں:

''اس کا عمل ارتقا ترقی کی طرف ہے اور ہستی مطلق دراصل منزل کی طرف آتی ہے۔ اپنی روحانی ترقی کی پہلی منزل میں وہ اسم پر استغراق کرتا ہے اور اس کی فطرت کا مطالعہ کرتا ہے جس پر یہ اسم مرتسم ہے۔ دوسری منزل میں وہ عرض کے دائرے میں قدم رکھتا ہے۔ تیسری منزل میں جوہر کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے۔ یہاں پہنچ کر وہ انسان کامل بنتا ہے۔ اس کی آنکھ خدا کی آنکھ، اس کا کلام خدا کا کلام اور اس کی زندگی خدا کی زندگی بن جاتی ہے یعنی وہ فطرت کی عام زندگی میں شریک ہو جاتا ہے اور اشیا کا راز حیات معلوم کرتا ہے۔''(۴۶)

اقبال کے تحقیقی مقالے کے ان مقامات پر ہم چونکتے ہیں۔ ہماری توجہ تربیت خودی کے تین مراحل پر مبذول ہو جاتی ہے اور نیابت الٰہی کا مقام ہماری آنکھوں میں پھر جاتا ہے جس کی طرف ایک اشارہ اقبال نے ۱۹۳۳ء میں لکھی جانے والی اپنی شاہکار نظم ''مسجد قرطبہ'' میں یہ کہہ کر کیا ہے:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کارکشا، کارساز
(۴۷)

اعلیٰ تعلیم کے حصول کے بعد اقبال ۱۹۰۸ء میں وطن لوٹے۔ ۱۹۱۰ء میں انہوں نے ڈائری لکھنا شروع کی جسے انھوں نے ''Stray Reflections'' کا عنوان دیا۔ ۲۷ اپریل ۱۹۱۰ء کو انھوں نے اس میں لکھنے کا آغاز کیا تھا جسے چند ماہ جاری رکھنے کے بعد انھوں نے لکھنا موقوف کیا۔ اس ڈائری کے مختلف شذرات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اقبال خودی کے بارے میں جسے ڈائری میں وہ شخصیت سے تعبیر کرتے ہیں، مسلسل غور کر رہے ہیں۔

''Stray Reflections'' کا اردو ترجمہ ''شذرات فکر اقبال'' کے عنوان سے ہوا (۴۸) جس کے مترجم، ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی نے بھی اس امر کی تائید کی ہے کہ اثبات خودی کے حوالے سے غور و فکر کے اولین آثار ہمیں بیاض کے مختلف شذرات میں نظر آتے ہیں۔ اس ضمن میں انھوں نے درج ذیل عنوانات کے تحت رقم کیے جانے والے شذرات کو مثال کے طور پر پیش کیا ہے:

۱۵۔ شخصیت کی بقا ۲۴۔ حق اور طاقت

۶۳۔ خدا قوی ہے ۶۴۔ مرد قوی
۶۵۔ قوت کا لمس ۶۶۔ مرد قوی کا خیال
۶۷۔ مہدی کا انتظار ۷۱۔ ضبطِ نفس
۸۳۔ زندگی میں کامیابی ۱۲۱۔ تلاش دانائی
۱۲۲۔ مقصدِ واحد کی لگن

خاص طور پر انھوں نے اس سلسلے کے پہلے شذرہ (شخصیت کی بقا) کو اقبال کے نظریہء خودی کا ہیولیٰ قرار دیا ہے۔(۴۹)

''شخصیت کی بقا'' کے عنوان کے تحت لکھے جانے والے شذرے میں اقبال نے یہ خیال ظاہر کیا ہے:

''انسان اصلاً ایک توانائی، ایک قوت یا قوتوں کا ایک ایسا مجموعہ ہے جس کے عناصر کی ترتیب میں اختلاف کی گنجائش ہے۔ ان قوتوں کی ایک مخصوص ترتیب کا نام شخصیت ہے...... میں اسے فطرت کے حقائق میں سے ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کرتا ہوں کہ کیا قوتوں کی یہ مخصوص ترتیب جو ہمیں اتنی عزیز ہے بعینہ قائم رہ سکتی ہے...... شخصیت انسان کا عزیز ترین سرمایہ ہے، لہٰذا اس کو خیرِ مطلق قرار دینا چاہئے اور اپنے تمام اعمال کی قدر و قیمت کو اسی معیار پر پرکھنا چاہئے۔ خوب وہ ہے جو شخصیت کے احساس کو بیدار رکھے اور ناخوب وہ ہے جو شخصیت کو دبائے اور بالآخر اسے ختم کر دینے کی طرف مائل ہو۔ اگر ہم وہ طرزِ زندگی اختیار کریں جس سے شخصیت کو تقویت پہنچے، تو دراصل ہم موت کے خلاف نبرد آزما ہیں۔ موت جس کی ضرب سے ہماری اندرونی قوتوں کی ترتیب گڑ بڑ ہو جاتی ہے۔ پس شخصیت کی بقا ہمارے اپنے اختیار میں ہے۔ اس کے حصول کے لئے جدوجہد ضروری ہے''۔(۵۰)

مختلف شذرات میں شخصیت، اس کے اظہار اور اس کی بقا سے متعلق ذہنی کاوشوں کا سلسلہ جاری و ساری نظر آتا ہے جو بعد کو تصورِ خودی کی صورت میں متشکل ہوا۔

فرد اور جماعت کے تعلق کے حوالے سے اقبال نے اپنے انگریزی مضمون "Islam as a Moral and Political Ideal" اور ۱۹۱۰ء میں ایم۔اے۔او کالج علی گڑھ میں دیئے جانے والے لیکچر، "The Muslim Community- A Socialogical Study" (اردو ترجمہ، ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر) میں تفصیل سے اظہار خیال کیا ہے۔ اول الذکر مضمون کے حوالے سے ڈاکٹر صدیق جاوید کا موقف یہ ہے کہ :

''اس مضمون کے کئی مقامات سے التباس ہوتا ہے کہ شاید ''اسرار خودی'' کے مطالب بیان کر رہے ہیں۔ یہاں اسلام کے اخلاقی نظام کے ضمن میں بعض ایسے امور زیر بحث آئے ہیں جنھیں ''اسرار خودی'' کے عناصر ترکیبی کہا جا سکتا ہے۔''(۵۱)

اقبال نے اپنے خطبے ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' میں اسلامی تعلیمات کے تناظر میں فرد کی سیرت کی تربیت پر روشنی ڈالی ہے:

''قومی ہستی میں شریک ہونے کی غرض سے ہر فرد کے لئے قلب ماہیت لازمی ہے اور اس قلب ماہیت کے لئے خارجی طور پر ارکان وقوانین اسلام کی پابندی کرنا چاہئے اور اندرونی طور پر اس یک رنگ تہذیب وشائستگی سے استفادہ کرنا چاہئے، جو ہمارے آباء واجداد کی متفقہ عقلی تحریک کا ماحصل ہے۔''(۵۲)

بیسویں صدی کے ابتدائی سالوں میں لکھے جانے والے خطوط سے بھی محسوس ہوتا ہے کہ اقبال ہندوستان کی صورت حال پر دلگیر ہی نہیں ہوتے بلکہ دیگر اقوام کی عملی جدوجہد پر بھی ان کی نظر گہری ہے۔ اس ضمن میں صرف ایک خط کے حوالے پر ہی اکتفا کیا جاتا ہے جو انھوں نے حصول تعلیم کے لئے انگلستان جاتے ہوئے، دوران سفر میں مولوی انشاء اللہ خاں کے نام لکھا۔ وہ دہلی کو اسلامی شان وشوکت کا قبرستان قرار دیتے ہیں اور حضرت محبوب الٰہی کے مزار پر حاضری کے بعد غالب کے مرقد کی زیارت کرتے ہیں جہاں ایک نوجوان کی خوش الحانی ان کو پرنم کر دیتی ہے۔ جب وہ غالب کا یہ شعر پڑھتا ہے:

وہ بادۂ شبانہ کی سرمستیاں کہاں
اٹھیے بس اب کہ لذتِ خوابِ سحر گئی

لیکن زوال امت پر نوحہ خواں یہی اقبال جب ایک یونانی سوداگر سے چینیوں کے بارے میں یہ شکایت سنتا ہے کہ ''چینی لوگ ہماری چیزیں نہیں خریدتے'' وہ پرجوش ہو کر کہہ اٹھتا ہے کہ ہم ہندیوں سے تو افیمی ہی عقل مند نکلے کہ اپنے ملک کی صنعت کا خیال رکھتے ہیں۔ شاباش! افیمیو شاباش نیند سے بیدار ہو جاؤ۔ ابھی تم آنکھیں ہی مل رہے ہو کہ اس سے دیگر قوموں کو اپنی اپنی فکر پڑ گئی ہے۔ اور پھر اسی خط میں اقبال کی ینگ ترک پارٹی کے ایک نوجوان کو یہ نصیحت کہ انھیں انگلستان کی تاریخ سے فائدہ اٹھانا چاہیے کیونکہ جس طریق سے رعایائے انگلستان نے بتدریج اپنے بادشاہوں سے حقوق حاصل کئے وہ طریق سب سے عمدہ ہے۔ بڑے بڑے عظیم الشان انقلابوں کا بغیر کشت وخوں کے ہو جانا یہ کچھ خاکِ انگلستان ہی کا حصہ ہے۔(۵۳)

اقبال کے تصور خودی کی تشکیل سے متعلق مذکورہ تمام تر حوالے ان کی نثری تحریروں سے پیش کئے گئے ہیں لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ان کی اس دور کی شاعری میں خودی کے ارتقا کی جھلکیاں موجود نہیں ہیں۔

''بانگِ درا'' کے حصہ اول کی نظموں: ''انساں اور بزم قدرت''، تصویرِ درد''، حصہ دوم کی نظموں: ''طلبہ علی گڑھ کے نام'' اور ''عبدالقادر کے نام'' کو مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔

''انسان اور بزم قدرت'' میں اقبال نے اپنے مخصوص مکالماتی طریق کو بروئے کار لاتے ہوئے یہ سوال اٹھایا ہے:

میں بھی آباد ہوں اس نور کی بستی میں مگر
جل گیا پھر مری تقدیر کا اختر کیوں کر؟
نور سے دور ہوں ظلمت میں گرفتار ہوں میں
کیوں سیہ روز سیہ بخت، سیہ کار ہوں میں؟

(۵۴)

اور پھر آزادی سے محروم، غلامی کے شکار اور تقدیر کے شاکی کو یہ انقلاب انگیز جواب ملتا ہے جسے بلاشبہ خود شناسی کی دعوت قرار دیا جا سکتا ہے:

آہ! اے رازِ عیاں کے نہ سمجھنے والے
حلقۂ دامِ تمنا میں الجھنے والے
ہائے غفلت ! کہ تری آنکھ ہے پابند مجاز
ناز زیبا تھا تجھے، تو ہے مگر گرم نیاز
تو اگر اپنی حقیقت سے خبردار رہے
نہ سیہ روز رہے پھر، نہ سیہ کار رہے

(۵۵)

قوم کی حالت زار پر اپنے کرب کا اظہار لیکن ساتھ ہی ساتھ اس کو حقائق آشنا بنانے کی روش کا اندازہ ''تصویرِ درد'' کے ان اشعار سے کیا جا سکتا ہے:۔

رلاتا ہے ترا نظارہ اے ہندوستاں مجھ کو
کہ عبرت خیز ہے تیرا فسانہ سب فسانوں میں

دیا رونا مجھے ایسا کہ سب کچھ دے دیا گویا
لکھا کلک ازل نے مجھ کو تیرے نوحہ خوانوں میں
نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو
تمھاری داستاں تک بھی نہ ہو گی داستانوں میں
یہی آئین قدرت ہے ، یہی اسلوب فطرت ہے
جو ہے راہ عمل میں گامزن ، محبوب فطرت ہے

(۵۶)

’’بانگ درا‘‘ کے حصہ دوم میں شامل نظم ’’عبدالقادر کے نام‘‘ ۱۹۰۸ء میں لکھی گئی جس کی مخاطب دراصل پوری قوم ہے جس کے سامنے اقبال نے اپنا دل کھول کر رکھ دیا ہے۔ یہ نظم حقیقت میں اقبال کا منشور یا آئندہ لائحہ عمل ہے جس کے ایک ایک مصرع سے دعوتِ انقلاب عیاں ہے:

اٹھ کہ ظلمت ہوئی پیدا افق خاور پر
بزم میں شعلہ نوائی سے اجالا کر دیں
ایک فریاد ہے مانندِ سپند اپنی بساط
اسی ہنگامے سے محفل تہ و بالا کر دیں
اہل محفل کو دکھا دیں اثر صیقل عشق
سنگ امروز کو آئینہ فروا کر دیں
سنگ امروز کو آئینہ فردا کر دیں
اس چمن کو سبق آئین نمو کا دیکر
قطرۂ شبنم بے مایہ کو دریا کر دیں

(۵۷)

ان مثالوں سے بھی واضح ہو جاتا ہے کہ اس دور کا اقبال بھی فلسفہ وشعر میں کھو کر نہیں رہ گیا'' بلکہ اسرار خودی'' کی تخلیق سے پہلے بھی وہ مسلسل خودی کے مسئلہ پر غور وفکر کرتا رہا ہے تا آنکہ اپنی ذہنی وفکری کاوشوں کو منضبط طور پر ''اسرار خودی'' کی صورت میں پیش کر دیتا ہے۔

''اسرارِ خودی'' پہلی بار ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی (۵۸) اقبال نے اس کا ایک مبسوط دیباچہ بھی لکھا جس کی غرض وغایت یہ تھی کہ خودی جیسے دقیق مسئلے کی حقیقت کو سمجھنے اور غور کرنے میں آسانی پیدا ہو:۔

> ''اس دیباچے سے اس نظم کی تفسیر مقصود نہیں۔ محض ان لوگوں کو نشان راہ بتانا مقصود ہے جو پہلے سے اس عسیر الفہم حقیقت کی دقتوں سے آشنا نہیں۔'' (۵۹)

اقبال مسئلہ خودی کی اہمیت سے آگاہ ہیں اور وہ جانتے ہیں کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ ہوگی جس کے حکما وعلما نے کسی نہ کسی صورت میں اس مسئلے پر دماغ سوزی نہ کی ہو لیکن اقبال نے تاریخی طور پر اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ''مشرق کی فلسفی مزاج قومیں زیادہ تر اس نتیجے کی طرف مائل ہوئیں کہ انسانی انا محض ایک فریب تخیل ہے اور اس پھندے کو گلے سے اتار دینے کا نام نجات ہے۔ مغربی اقوام کا عملی مذاق ان کو ایسے نتائج کی طرف لے گیا جس کے لیے ان کی فطرت متقاضی تھی۔'' (۶۰)

اقبال نے دیباچے کے آغاز ہی میں خودی کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا:

> ''یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات وجذبات وتمنیات مستنیر ہوتے ہیں۔ یہ پراسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے۔ یہ ''خودی'' یا ''انا'' یا ''میں'' جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور حقیقت کی رو سے مضمر ہے جو تمام مشاہدات کی خالق ہے مگر جس کی لطافت مشاہدہ کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لا سکتی۔'' (۶۱)

''اسرار خودی'' کی اشاعت کے بعد بعض حلقوں کی جانب سے اس پر ردعمل کا اظہار بھی کیا گیا اور اقبال نے چند وجوہات کی بنا پر اگلے ایڈیشن سے میں کچھ اشعار کے ساتھ یہ جامع اور مفید دیباچہ بھی حذف کر دیا۔ مولانا اسلم جیراج پوری کے نام ایک خط میں انھوں نے لکھا:

> ''دیباچہ بہت مختصر تھا اور اپنے اختصار کی وجہ سے غلط فہمی کا باعث تھا جیسا کہ مجھے بعض احباب کے خطوط سے اور دیگر تحریروں سے معلوم ہوا جو وقتاً فوقتاً شائع ہوتی رہیں۔ کیمرج کے پروفیسر نکلسن بھی اس خیال میں آپ کے ہمنوا ہیں کہ دیباچہ دوسرے ایڈیشن حذف نہ کرنا چاہئے تھا۔'' (۶۲)

بارہ صفحات پر مشتمل دیباچہ اپنے اختصار کے باوجود جامع بھی تھا اور مثنوی کی تفہیم میں معاون بھی۔ مخالفین اگر اس

تلخیص کی تاب نہیں لا سکے تو تفصیل کے متحمل کہاں ہو سکتے تھے۔ اقبال بحث کو طول دینا نہیں چاہتے تھے، لہٰذا اس کو حذف کرنا ہی مناسب سمجھا لیکن طلبہ اور محققین اس کی افادیت سے محروم ضرور ہوئے۔ خودی سے متعلق غلط فہمی اور غلط روی کا سلسلہ جاری رہا باوجودیکہ اقبال تا عمر اپنے شعری و نثری افکار میں خودی کو ہی مختلف رنگوں میں پیش کرتے رہے۔

شارحین و ناقدینِ اقبال نے بھی تصورِ خودی کی تشریح و تفسیر میں مختلف انداز اختیار کیے۔ انہی میں سے ایک ڈاکٹر محمد رفیع الدین بھی ہیں جن کا شرح خودی کا ایک اپنا منفرد طریق ہے۔ جس کا اظہار ان کی تصنیف ''حکمتِ اقبال'' میں ہوا ہے اور جس کا تجزیہ ہمارے پیش نظر ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین کا دعویٰ ہے اور یہ ''حکمتِ اقبال'' کے ٹائٹل پر نمایاں طور پر شائع کیا گیا ہے کہ یہ کتاب:

''کلام اقبال کی روشنی میں، اقبال کے فلسفہء خودی کی مفصل اور منظم تشریح'' ہے (۶۳)۔

ڈاکٹر رفیع الدین اصول شرح و تفسیر سے بخوبی آگاہ ہیں اور افکار اقبال کی تشریح و توضیح انھوں نے اسی اساسی اصول کے تحت کی ہے جسے ''اصولِ نظم'' یا ان کے اپنے لفظوں میں اصولِ وحدت افکار کہا جانا چاہئے کیونکہ ان کا موقف ہے کہ اقبال کے تصورات عملی اور عقلی طور پر برجستہ، زوردار، درست اور ناقابل تردید ہیں اور ان کی نظم اور نثر کی کتابوں میں بکھرے پڑے ہیں لیکن جن میں علمی اور عقلی ربط موجود ہے جن کا مرکز یا اساس تصورِ خودی ہے لہٰذا اسے ایک نظام حکمت یعنی ''Philosophical System'' کے تحت حقیقی طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔ (۶۴)

اور اسی اصول کو نظر انداز کرنے کے نتیجے میں اقبال کے خیالات اور تصورات کے بارے میں غلط فہمیاں پیدا ہوئی ہیں۔ اسی اصول وحدت کا عملی اطلاق کرتے ہوئے انھوں نے کسی محقق یا مستشرق کا نام لینا مناسب خیال نہیں کیا لیکن اپنے ذاتی حوالے سے انھوں نے یہ اعتراف ضرور کیا ہے کہ ان کی تمام تر تحریریں اقبال کے فلسفۂ خودی کی تشریح اور توسیع کا درجہ رکھتی ہیں۔ (۶۵)

یہاں تشریح کے ساتھ لفظ ''توسیع'' کا استعمال توجہ طلب ہے جس پر بحث آئندہ صفحات میں آئے گی۔

ڈاکٹر رفیع الدین نے اپنے فلسفیانہ طریق، جسے وہ تفہیم اقبال کے لئے ایک کلید کا درجہ دیتے ہیں، کی وضاحت کے لئے دو مثالیں پیش کی ہیں ایک تو یہ کہ جس طرح ایک نظام حکمت کے کسی جزو کو اس سے الگ کر دیں تو وہ اسی طرح سے مردہ ہو جاتا ہے جس طرح کہ جسم حیوانی کا ایک عضو جب جسم سے کاٹ دیا جائے تو مردہ ہو جاتا ہے اسی طرح سے اقبال کے افکار کو اس

کے نظام فکر کی روشنی ہی میں سمجھا جاسکتا ہے اور دوسرے یہ کہ جس طرح روضۂ تاج محل ایک خوبصورت محل یا وحدت ہے جس میں کہیں کوئی تضاد موجود نہیں جس کی ہر اینٹ اس کی پوری وحدت کے ساتھ ہم آہنگ ہے لیکن فرض کیا کہ اس کو اگر مختلف ٹکڑوں میں تقسیم کر دیا جائے تو جس نے بھی روضۂ تاج محل کو ایک مربوط اور منظّم کل کے طور پر نہ دیکھا ہو تو شاید وہ بعض ٹکڑوں کے باہمی ربط کو سمجھ جائے لیکن کچھ ٹکڑے ایسے بھی ہونگے جن کو وہ بے معنی اور بے ربط سمجھنے پر مجبور ہوگا۔ یہی صورت حال ان ماہرین پر لاگو کی جاسکتی ہے جو اقبال کے تصورات کو اس کے نظام فکر سے الگ کر کے دیکھتے ہیں اور نتیجتاً انھیں کو اس میں تضادات نظر آتے ہیں۔ ان مثالوں سے ڈاکٹر رفیع الدین یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اقبال کے فلسفے کو منظّم اور مربوط شکل میں پیش کرنا تفہیم اقبال کے لئے کس قدر ضروری ہے۔(۶۶)

ڈاکٹر رفیع الدین کی اقبال شناسی اسی اساس اصول پر استوار ہے اور ان کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے اپنے اصول نظام حکمت کو تصور وحدت کائنات کے ساتھ مربوط کر دیا ہے۔

تاریخ فکر انسانی کی روشنی میں ڈاکٹر رفیع الدین وحدت کائنات کے بارے میں اس موقف کے حامل ہیں کہ جب سے اسرار کائنات پر غور و فکر کا سلسلہ شروع ہوا ہے اس وقت سے ایک پر اسرار وجدانی شہادت کی بنا پر یہ یقین غالب رہا ہے کہ کائنات ایک یکساں کل یا وحدت ہے یعنی وہ فاصلے اور وقت دونوں اعتبار سے ایسے منطقوں یا حصوں میں بٹی ہوئی نہیں جن میں متضاد قسم کے قوانین جاری ہوں (۶۷) کائنات کے قوانین مسلسل اور مستقل ہیں وہ نہ صرف ہر جگہ پر ایک ہی رہتے ہیں بلکہ ہر زمانے میں بھی ایک ہی رہتے ہیں۔(۶۸)

وحدت کائنات کی بحث سے ڈاکٹر رفیع الدین نے جو بنیادی نتائج اخذ کئے ہیں ان کے مطابق کسی کثرت کے اندر وحدت کا ہونا نظم کے بغیر ممکن نہیں اور نظم ایک مرکزی اصول کے بغیر محال ہے لہٰذا کوئی تصور ایسا ہونا چاہئے جو کائنات کی کثرت کو ایک وحدت میں پروتا ہو۔ ساتھ ہی یہ بھی ضروری ہے کہ کائنات کی وحدت کے اصول کو کائنات کی آخری اور بنیادی حقیقت ہونا چاہئے اور باقی تمام حقائق عالم کو اس کے مظاہر۔

حکمائے مغرب نے بھی کائنات کو ایک نہایت منظّم، مربوط اور محکم تخلیق قرار دیا ہے۔ یہ نظم و ربط بعید ترین کہکشاؤں میں بھی پایا جاتا ہے اور باریک ترین ایٹم میں بھی۔ خالق کائنات کے ہاں حجم اور وزن کوئی اہمیت نہیں رکھتے۔ اس کی نظر ترتیب، متانت اور استقامت پر رہتی ہے۔ سکاٹ لینڈ کا ایک سائنسدان دان سر ڈیوڈ بروشر (۱۷۸۱ء۔۱۸۶۸ء) اسی نظم و ربط کا مطالعہ کر رہا تھا کہ حیرت میں پکار اٹھا:۔

"Oh! God! how marvellous are thy works.

(اوا! خدا! تیرے کارنامے کس قدر حیرت انگیز ہیں)(۶۹)

ڈیوڈ ہیرس نے اپنے مضمون ''کائنات میں وحدت ودانش'' میں لکھا ہے:

''کائنات میں وحدت اتنی نمایاں ہے کہ اسے دانش اعلیٰ کی با مقصد تخلیق سمجھنے پر مجبور ہیں۔آج کے سائنسدان فلسفیوں کی اکثریت اس امر کی قائل ہے کہ کائنات کا نظم ونسق ایک عظیم دماغ چلا رہا ہے۔(۷۰)

ڈاکٹر محمد رفیع الدین حکمائے مغرب میں سے سر جیمز جینز (Sir James Jeans) کے بے حد قائل ہیں اور خاص طور پر ان کی تصنیف "The Mysterious Universe" (پراسرار کائنات) کے حوالے اپنی اکثر تحریروں میں دیتے ہیں۔سر جینز نے لکھا ہے:

''آج اس بات پر کافی اتفاق رائے پایا جاتا ہے اور علم طبیعیات تو اس معاملے میں تقریباً بالکل ہی متفق الخیال ہے کہ بحر علم کا رخ غیر میکانیکی حقیقت کی طرف ہے۔کائنات ایک عظیم مشین کی بجائے ایک عظیم فکر یا ارادہ معلوم ہوتی ہے''۔(۷۱)

کائنات اور خالق کائنات کے بارے میں سر جیمز کے موقف کی وضاحت اس واقعے سے بہتر طور پر ہوجاتی ہے جو علامہ عنایت اللہ مشرقی نے ان کے ساتھ اپنی ایک ملاقات کے حوالے سے بیان کیا ہے:

''۱۹۰۹ء کا ذکر ہے، اتوار کا دن تھا اور زور کی بارش ہو رہی تھی۔ میں کسی کام سے باہر نکلا تو کیمبرج یونیورسٹی کے مشہور ماہر فلکیات سر جیمز جینز (James Jeans) پر بڑی جو بغل میں انجیل دبائے چرچ کی طرف جا رہے تھے۔میں نے قریب ہو کر سلام کیا۔انھوں نے کوئی جواب نہ دیا۔دوبارہ سلام کیا تو وہ متوجہ ہوئے اور کہنے لگے: تم کیا چاہتے ہو؟ میں نے کہا: دو باتیں، اول یہ کہ زور سے بارش ہو رہی ہے اور آپ نے چھاتا بغل میں داب رکھا ہے (سر جیمز اپنی بدحواسی پر مسکرائے اور چھاتا تان لیا) دوم یہ کہ آپ جیسا شہرہ آفاق آدمی گرجے میں عبادت کے لئے جا رہا ہے۔یہ کیا؟'' میرے اس سوال پر پروفیسر جیمز لمحہ بھر کے لئے رک گئے اور پھر میری طرف متوجہ ہو کر فرمایا: ''آج شام کو چائے میرے ساتھ پیؤ''۔چنانچہ میں شام کو ان کی رہائش گاہ پر پہنچا۔ٹھیک چار بجے لیڈی جیمز باہر آ کر کہنے لگیں۔سر جیمز تمہارے منتظر ہیں' اندر گیا تو ایک چھوٹی سی میز پر چائے لگی ہوئی تھی۔پروفیسر صاحب تصورات میں کھوئے ہوئے کہنے لگے۔''تمہارا سوال کیا تھا؟ اور میرے جواب کا انتظار کئے بغیر اجرام فلکی کی تخلیق، ان کے حیرت انگیز نظام، بے انتہا پہنائیوں اور فاصلوں، ان کی پیچیدہ راہوں اور مداروں، نیز باہمی کشش اور طوفان ہائے نور پر وہ ایمان افروز تفصیلات پیش کیں کہ میرا دل اللہ کی اس داستان کبریائی وجبروت پر دہلنے لگا۔اور انکی اپنی کیفیت یہ تھی کہ سر کے بال سیدھے اٹھے ہوئے تھے۔آنکھوں سے حیرت وخشیت کی دوگونہ کیفیت عیاں تھی۔اللہ کی حکمت ودانش کی ہیبت سے ان کے ہاتھ قدرے کانپ رہے تھے اور آواز لرز رہی

تھی۔فرمانے لگے: ''عنایت اللہ خاں! جب میں خدا کے تخلیقی کارناموں پر نظر ڈالتا ہوں تو میری تمام ہستی اللہ کے جلال سے لرزنے لگتی ہے اور جب کلیسا میں خدا کے سامنے سرنگوں ہو کر کہتا ہوں: ''تو بہت بڑا ہے'' تو میری ہستی کا ذرہ ذرہ میرا ہمنوا بن جاتا ہے۔ مجھے بے حد سکون اور خوشی نصیب ہوتی ہے۔ مجھے دوستوں کی نسبت عبادت میں ہزار گنا کیف ملتا ہے''۔(۷۲)

بعض حکمائے مغرب نے تصور وحدت کائنات کو گیلیلو (۱۵۶۴ء۔۱۶۴۲ء) اور نیوٹن (۱۶۴۴ء۔۱۷۲۷ء) سے منسوب کیا ہے(۷۳) لیکن ڈاکٹر محمد رفیع الدین تصور وحدت کائنات کے لیے قرآن سے استشہاد کرتے ہوئے مثالیں پیش کرتے ہیں:

قرآن حکیم نے کائنات کی وحدت کی طرف پرزور الفاظ میں توجہ دلائی ہے اور اس کو اس بات کے ثبوت کے طور پر پیش کیا ہے کہ کائنات کا خالق ایک ہی ہے۔

ما تری فی خلق الرحمن من تفوات فارجع البصر هل تری من فطور. ثم ارجع البصر کرتین ینقلب الیك البصر خاساً وهو خسیر

(آپ خدا کی تخلیق میں کہیں کوئی ناہمواری نہ دیکھیں گے ذرا نظر دوڑائیے (اور کائنات کا مشاہدہ کیجئے) کیا آپ کو خدا کی اس تخلیق میں کہیں کوئی بے ربطی نظر آتی ہے پھر دوبارہ نظر دوڑائیے اور دیکھئے نگاہیں اس بات سے ناکام ہو کر آپ کی طرف لوٹیں گی کہ خدا کی تخلیق میں کہیں کوئی ناہمواری پا سکیں)۔(۷۴)

لو کان فیهمآء الهة الا الله لفسد تا ه

(اے پیغمبر) ان سے کہیے کہ اگر زمین میں خدا کے سوائے اور بھی خدا ہوتے تو دونوں (یعنی زمین اور آسمان میں) میں بدنظمی رونما ہو جاتی)(۷۵)

مذکورہ قرآنی آیات کے علاوہ وہ اور بھی مثالیں پیش کرتے ہیں جن میں قرآن سے یہ شہادت فراہم کرتے ہیں کہ کائنات میں جاری خدا کے قوانین میں نہ تو کوئی تبدیلی ہے اور نہ ہی تغیر پایا جاتا ہے۔دراصل وہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اقبال کا تصور کائنات قرآنی فکر و تدبر کا نتیجہ ہے اسی لئے تو وہ بھی کائنات کو اس کی رنگارنگی اور بوقلمونی کے باوجود ایک وحدت قرار دیتا ہے:

زمانہ ایک ، حیات ایک، کائنات بھی ایک
کمال بے بصری قصہ قدیم و جدید(۷۶)

''اقبال کے نزدیک جیسا کہ قرآن حکیم کا ارشاد ہے کائنات کی وحدت کا اصول یا حقیقت کائنات جو کائنات کی کثرت کو وحدت میں تبدیل کرتی ہے حق تعالیٰ کا وجود ہے ان صفات کے ساتھ جو خاتم الانبیاء کی تعلیم میں اس کی طرف منسوب کی گئی ہیں......انسانی انا ایک ہے لیکن اس کے خارجی اثرات بہت سے ہوتے ہیں۔ وہ مخفی ہے لیکن اس کے افعال آشکار ہوتے ہیں۔ بالکل اسی طرح سے ذات حق ایک ہے لیکن کائنات کی کثرت میں اس کا ظہور ہوا ہے۔ پھر وہ مخفی ہے لیکن اس کے افعال آشکار ہوتے ہیں۔ بالکل اسی طرح سے ذات حق ایک ہے لیکن کائنات کی کثرت میں اس کا ظہور ہوا ہے۔ پھر وہ مخفی ہے لیکن کائنات کی تخلیق نے اسے آشکار بنادیا ہے گویا انسانی انا کی فطرت خدا کی فطرت کی طرف راہ نمائی کرنے والی ہے۔''(۷۷)

وحدت کائنات کی حقیقت تک پہنچنے کے لئے کئی ذرائع اختیار کئے جاتے ہیں۔ سائنس دان حواس پر انحصار کرتا ہے۔ جبکہ فلسفی عقل پر۔ ڈاکٹر رفیع الدین اس مقام پر بھی اقبال کے وجدان کی برتری کا اقرار کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک کسی وحدت کو جاننے کے لئے قدرت نے ہمیں جو استعداد بخشی ہے وہ ہماری آرزوئے حسن ہے جسے اقبال عشق بھی کہتا۔ آرزوئے حسن جب جاننے کے کام میں لگی ہوتی ہے تو اسے ہم عام طور پر وجدان (Intution) کا نام دیتے ہیں۔(۷۸)

اقبال کے نظریات عقل و عشق کے بارے میں کی جانے والی طویل بحثوں کے برعکس ڈاکٹر رفیع الدین عقل اور عشق یا وجدان کے وظائف کے حوالے سے ان کا موازنہ کرتے ہیں کہ عقل کا کام فقط یہ ہے کہ وجدان جن وحدتوں کو قبول کر چکا ہوتا ہے وہ ان کے باہمی تعلق کا جائزہ لے تاکہ اس تعلق کی روشنی میں وجدان ایک اور بڑی نامعلوم وحدت کو معلوم کرے جو ان معلوم وحدتوں سے مطابقت رکھتی ہو اور جس کے عناصر یا اجزا یہ وحدتیں ہوں یا ایسی بہت سی چھوٹی چھوٹی وحدتوں کو معلوم کرے جو ایک بڑی معلوم وحدت کے اجزا اور عناصر کے طور پر ہوں۔(۷۹)

اقبال بار بار اپنے اشعار میں اس حقیقت کی نشاندہی کرتے ہیں کہ وحدت کا احساس علم یا عقل کا خاصہ نہیں بلکہ یہ وجدان کا وظیفہ ہے۔ عقل محض منزل کے رستے کی طرف اشارہ کرتی ہے ہمیں منزل تک نہیں پہنچاتی ہے۔ منزل پر پہنچنا وجدان کا کام ہے جسے رفیع الدین تمنائے حسن کا نام دیتے ہیں۔ کلام اقبال میں واضح مثالیں موجود ہیں:

نگہ الجھی ہوئی ہے رنگ و بو میں
خرد کھوئی گئی ہے چار سُو میں
نہ چھوڑ اے دل فغان صبحگاہی
اماں شاید ملے اللہ ھو میں
(۸۰)

ترے سینے میں دم ہے دل نہیں ہے
ترا دم گرمئ محفل نہیں ہے
گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور
چراغ راہ ہے منزل نہیں ہے
(۸۱)

خرد سے راہرو روشن بصر ہے
خرد کیا ہے چراغ رہ گزر ہے
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا
چراغ رہ گزر کو کیا خبر ہے
(۸۲)

کسی بھی نظام حکمت کی جانچ کا تعین اس اصول سے کیا جاتا ہے کہ حقیقت کائنات سے متعلق اس کا تصور کیا ہے اور اس سے متعلقہ دیگر تصورات کی اس اساسی اصول سے مطابقت موجود ہے یا نہیں۔ ڈاکٹر رفیع الدین، حکمت اقبال کی پرکھ اسی اصول پر کرتے ہیں اور پھر اپنا فیصلہ صادر کرتے ہیں کہ حکمت اقبال کا یہ صحیح تصور جو حکمت اقبال کا مرکز بھی ہے خدا کا تصور ہے جو دو پہلو رکھتا ہے۔ ایک تو یہ کہ خدا انسان کو چاہتا ہے اور تخلیق اور تکمیل کائنات کا عمل دراصل تخلیق و تکمیل انسان ہی کا عمل ہے اور دوسرا یہ کہ انسان خدا کو چاہتا ہے اور اس کی زندگی کی ساری تگ و دو جو صحیح بھی ہو سکتی ہے اور غلط بھی صرف یہ مقصد رکھتی ہے کہ انسان خدا کو پہچانے (۸۳)

یہی ڈاکٹر رفیع الدین کا نظریہ داعیہ الی العین یا ''Urge for Ideal'' ہے (۸۴) اور یہی خدا کی محبت کا جذبہ تمام انسانی اعمال کی قوت محرکہ Motivating force (۸۵) جس کا اظہار انھوں نے ایک تسلسل کے ساتھ اپنی تحریروں میں کیا ہے جس کا ایک طائرانہ جائزہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔

تخلیق کائنات کے حوالے سے اہم مباحث کو مادی اور شعوری مکاتب فکر میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ کم از کم انیسویں صدی تک سائنس دانوں کا مؤقف یہ رہا ہے کہ مادہ ایک مستقل اور حقیقی شے ہے اور ذہن بھی مادے ہی کا ایک خاصہ ہے لیکن بیسویں صدی سے طبیعیات کے میدان میں ہونے والی تحقیقات نے مادے کے تصور کو یکسر بدل کر رکھ دیا اور کائنات کی روحانی تشریح کے لئے راستہ صاف ہو گیا۔ گویا آج کائنات کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کو تسلیم کرنا اتنا ہی ناگزیر ہو گیا ہے جتنا انیسویں

صدی میں مادے کی عملداری پر یقین ضروری تھا۔ چنانچہ ایڈنگٹن، جینز، وائٹ ہیڈ، آئن سٹائن، شیروڈنگر اور پلانک وغیرہ کا استدلال اس دعوے کی تصدیق کرتا نظر آتا ہے کہ کائنات کی حقیقت شعور ہی کی ایک صورت ہے یا شعور کی تخلیق ہے جو تسلسل کے ساتھ ارتقائی مراحل طے کرتے ہوئے موجودہ صورت تک پہنچی ہے۔ جس پر غور کیا جائے تو ایک منظّم اور تدبر ہستی کا احساس پیدا ہوتا ہے جس کے شعور کی بدولت تخلیقی عمل ممکن ہوا۔

زندگی کو انسان کی صورت میں ڈھلنے کے لئے لاکھوں سال کی کشمکش کے عمل سے گزرنا پڑا۔ جب زندگی حیوانی مرحلے میں داخل ہوئی تو اس کی خاص کامیابی یہ تھی کہ وہ جبلتوں کے داعیے کی بدولت قوانین طبعی کی مخالفت کر سکی۔ انسانی مرحلے پر پہنچ کر اس نے آزادی اور خود شعوری دونوں قوتیں حاصل کر لیں۔ حیوان صرف باشعور ہے یعنی وہ جاننے، محسوس کرنے اور سوچنے کے قابل ہے لیکن انسان خود شعور ہے وہ صرف جانتا، محسوس کرتا اور سوچتا ہی نہیں بلکہ یہ بھی جانتا ہے کہ وہ محسوس کرتا اور سوچتا ہے۔ اسی برتری کی بنا پر جو انسان کو حیوان پر حاصل ہے انسان اپنی جبلی خواہشات پر قابو پا سکتا ہے لیکن حیوان ایسا نہیں کر سکتا ہے۔ شعور جبلتوں کا ماحصل نہیں ہے جیسا کہ بعض فلاسفہ اور ماہرین نفسیات اس مغالطے میں مبتلا رہے ہیں کہ وہ ایک یا دو یا ساری جبلتوں کو انسان زندگی کا داعیہ سمجھیں۔ مارکس جبلت غذا کو محرک حیات سمجھتا ہے، فرائڈ جنس کو اور ایڈلر جبلت خود ادعائی کو۔ رفیع الدین اس سے اختلاف کرتے ہوئے ایک ایسے میلان کلی تک پہنچتے ہیں جو تمام نفس انسانی میں جاری و ساری ہے اور انسان کی سماجی، مذہبی اور روحانی زندگی کا اصل اصول ہے جسے وہ داعیہ الی العین یا (Urge for Ideal) یا نصب العین کی محبت قرار دیتے ہیں جو خدا کی محبت سے عبارت ہے۔ (۸۶) اور جس نسبت سے ایک انسان کی محبت خدا کے لئے بڑھتی جاتی ہے اسی نسبت سے باطل تصورات کی محبت کم ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ وہ بالکل مٹ جاتی ہے۔ (۸۷) ڈاکٹر رفیع الدین کے بعض احباب کے حوالے سے ان کی زندگی کے آخری دنوں کے تذکرے میں ایک بات یہ بھی بیان ہو چکی ہے کہ وہ بار بار اقبال کا یہ شعر پڑھتے تھے:

یہ راز ہم سے چھپایا ہے میر واعظ نے
کہ خود حرم ہے چراغ حرم کا پروانہ
(۸۸)

اقبال کے اس شعر میں بھی خالق اور مخلوق کے ربط باہمی کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ یہ تعلق اور محبت یک طرفہ نہیں ہے۔ اگر بندہ اپنے خالق کی محبت سے سرشار ہے تو خالق بھی ہرگز اس سے بیگانہ نہیں بلکہ اس کا کرم اور اس کی محبت بے پایاں ہے۔ شارحینِ اقبال نے بھی اس نکتے کی وضاحت کی ہے کہ افسوس ہے کہ علما مسلمانوں کو محبت الٰہی کا درس نہیں دیتے۔ انھوں نے یہ

راز مسلمانوں سے پوشیدہ رکھ چھوڑا ہے کہ حرم تو خود چراغ حرم کا پروانہ ہے۔حرم کنایہ ہے ذات خداوندی سے اور چراغ حرم کنایہ ہے مسلمان سے یعنی حقیقت حال یہ ہے کہ اللہ خود مسلمانوں سے محبت کرنے کا آرزو مند ہے۔(۸۹)

اس شعر میں جو رمز پوشیدہ ہے اس کو قرآن وحدیث کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی جائے تو پتا چلتا ہے کہ جو مسلمان اللہ سے شدید محبت کرتے ہیں اللہ بھی ان سے محبت کرتا ہے۔ یہ ایسی پتے کی بات ہے جس کو اگر ہمارے واعظ ہمیں بتاتے تو ہم اللہ کو چھوڑ کر غیر اللہ کی محبت میں گرفتار نہ ہوئے ہوتے اور نتیجتاً غلامی کی ذلت بھی ہمارا مقدر نہ بنتی۔(۹۰)

فلسفہءخودی کی اصطلاحات میں ایسی حقیقت کا اظہار اس طرح سے بھی کیا جا سکتا ہے کہ گو انائے محدود (Finite Ego) انائے مطلق (Absolute Ego) سے ممیّز (Distinct) ہے لیکن بے تعلق (Isolated) نہیں۔خدا کو بھی انسان کی اسی قدر جستجو ہے جس قدر انسان کو خدا کی ہے(۹۱)

اقبال کے نظام حکمت کی بنیاد حقیقت کائنات کے ایک صحیح تصور پر استوار ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ خود خدا کی محبت سے بہرہ ور تھے اور ایسے تمام فلسفوں اور تصورات کو رد کرتے تھے جو خون جگر سے نہ لکھے گئے ہوں یعنی جو ناقص تصور کائنات پر مبنی ہوں۔

اقبال نے انسان کے انفرادی اور اجتماعی افعال کو قرآن کی روشنی میں جانچا اور پرکھا اور جوہر انسان کے لئے خودی کی حکیمانہ اصطلاح وضع کی۔ڈاکٹر رفیع الدین کا فیصلہ ہے:

> ''اقبال کا فلسفۂ خودی ایک طرف سے انسان کی سائنس ہے اور دوسری طرف سے قرآن حکیم کی تفسیر ہے۔ جس طرح سے ہم کارل مارکس کے فلسفہ کو اس تصور سے الگ نہیں کر سکتے کہ کائنات کی حقیقت مادہ ہے اسی طرح سے ہم اقبال کے فلسفہ کو اس تصور سے الگ نہیں کر سکتے کہ کائنات کی حقیقت خدا ہے۔خدا کی ان صفات کے ساتھ جو نبوت کاملہ کی تعلیمات میں بیان کی گئی ہیں۔''(۹۲)

ڈاکٹر رفیع الدین کی طویل بحث کا نتیجہ اولاً تو یہ سامنے آتا ہے کہ وہ اقبال کے خیالات پر حکمائے مغرب کے اثرات کو یکسر رد کر دیتے ہیں اور ثانیاً جب وہ حکمائے عالم میں اقبال کو ایک حتمی حیثیت سے Place کرتے ہیں تو نتیجے میں ایک اور طویل بحث کا آغاز ہو جاتا ہے۔

ڈاکٹر صاحب کا موقف یہ ہے کہ خودی (Self) کی اصطلاح بلاشبہ بعض حکمائے مغرب نے بھی استعمال کی ہے لیکن اقبال نے اس اصطلاح سے جو معنی مراد لئے ہیں اور بعض مغربی فلاسفہ کے تصورات سے مشابہت کے باوجود جس کے منطقی یا عقلی

مضمرات یا نتائج اسلام کے خدا کی صفات کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں وہ اس کو انکا اپنا تصور بنا دیتے ہیں جس کے بعد اصرار کرنا کہ اقبال کا تصور ارتقا برگساں سے، تصور خودی فختے اور نطشے سے، تصور وجدان جیمز وارڈ سے اور تصور ریاست ہیگل سے ماخوذ ہے، بے معنی اور بے جواز ہو جاتا ہے۔

ثالثاً ڈاکٹر رفیع الدین فلسفہ کے حدود اور نبوت کے منصب کی حقیقتوں سے آشنا ہیں لیکن وہ یہ آگاہی بھی رکھتے ہیں کہ فلسفہ اور نبوت دونوں اپنے اپنے انداز اور طریق کے مطابق اسرار کائنات کی نقاب کشائی کے لئے کوشاں رہے ہیں۔ فلسفہ عقل و استدلال کی مدد سے ٹھوکریں کھاتا ہوا آگے بڑھتا رہا ہے اور شعورِ نبوت وحی الٰہی کی روشنی میں انسانیت کو رہنمائی فراہم کرتا ہوا ہدایت کے طویل سلسلے کے بعد نقطۂ کمال کو پہنچ چکا ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خاتم الانبیاء ہیں جنھوں نے نوع انسانی کو حقیقت ِ کائنات کا کامل تصور عطا کیا ہے اور اقبال وہ پہلے فلسفی ہیں جنھوں نے اپنے فلسفے کی بنیاد نبوت کاملہ کے عطا کردہ تصور حقیقت پر استوار کی جو تمام حقائق کائنات کو منظّم کر کے ایک وحدت بناتا ہے لہذا اقبال فلسفی کامل ہے۔ فلسفۂ خودی، فلسفۂ کامل ہے، کائنات کا آخری فلسفہ ہے جس کے مقابل تمام فلسفے مٹ جانے والے ہیں اور اقبال نوع بشر کا آخری فلسفی ہے کیونکہ مخصوص حالات کی بنا پر اقبال کے فلسفے کو جو خصوصیات حاصل ہوئی ہیں وہ آج سے پہلے کسی مسلمان فلسفی کو نہ حاصل ہو سکتی تھیں، نہ ہو سکی ہیں (۹۳)

اقبال اور فلسفۂ اقبال کے ساتھ ڈاکٹر رفیع الدین کی عقیدت لائق تحسین ہو سکتی ہے لیکن فلسفہ اقبال کی تشریح و توضیح کرتے ہوئے اور اپنا حتمی فیصلہ صادر فرماتے ہوئے اقبال کو نوع انسانی کا آخری فلسفی اور فلسفہ خودی کو کائنات کا آخری فلسفہ قرار دیتے ہیں تو اس کو قبول کرتے ہوئے، ہمیں کئی طرح کے فکری اشکالات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

۱) خود اقبال نے اپنی فلسفیانہ حیثیت یا اپنے فلسفہ خودی کو کامل، آخری یا حتمی قرار دینے کا کبھی کوئی دعویٰ نہیں کیا اور اس کا ثبوت ان کی نثری و شعری تحریروں کے مطالعے سے بھی حاصل کیا جا سکتا ہے۔

۲) قرآن حکیم میں بار بار ''افلا یعقلون'' اور ''افلا یتدبرون'' کی دعوت دی گئی ہے (۹۴)

ارشاد خداوندی ہے:

''بے شک آسمانوں اور زمین کے بنانے میں اور رات اور دن کے آنے جانے میں اور جہازوں میں جو سمندروں میں چلتے ہیں آدمیوں کے نفع کی چیزیں لے کر اور اس پانی کو جس کو اللہ نے آسمان سے برسایا پھر اس سے زمین کو تر و تازہ کیا اس کے خشک ہوئے پیچھے اور ہر قسم کے حیوانات اس میں پھیلا دیئے اور ہواؤں کے بدلنے میں اور ابر میں جو زمین آسمان کے درمیان ہے نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لئے جو عقل رکھتے ہیں۔
(۹۵)

غرض قرآن حکیم میں بار بار مطالعہ ومشاہدہ کائنات کی دعوت دی گئی ہے اور اس پر فکر وتدبر کا حکم ہے۔ محمد احمر العمراوی کے قول کے مطابق قرآن حکیم کی کل چھ ہزار اور چھ سو چھیاسٹھ آیات میں سے سات سو چھپن (یعنی قرآن کا نواں حصہ) آیات ایسی ہی جو براہ راست مظاہر فطرت اور ان پر غور وفکر کرنے کی دعوت سے تعلق رکھتی ہیں(۹۶)

ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے اپنی تحریروں میں اور بالخصوص اپنے مقالے ''اسلام اور سائنس'' میں قرآنی آیات کے حوالے سے فکر وتدبر کے مقامات کی نشاندہی کی ہے۔

۳) انسانی تفکر وتخیل کی کوئی حد نہیں۔ اقبال خود کہتے ہیں:

''ناپید ترے بحرِ تخیل کے کنارے''(۹۷)

لہٰذا اقبال کے فکر وفلسفہ کی حتمیت کے بارے میں دعویٰ انسانی فکر کو محدود بلکہ مسدود کرنے کے مترادف ہے۔

۴) جب اقبال کے تحقیقی مقالہ "The Development of Metaphysics In Persia"

کے اردو ترجمہ کے لئے میر حسن الدین نے ان سے اجازت چاہی تو اقبال نے جواب میں لکھا:

''یہ کتاب آج سے اٹھارہ سال پہلے لکھی گئی تھی اس وقت سے نئے امور کا انکشاف ہوا ہے، اور خود میرے خیالات میں بھی بہت سا انقلاب آچکا ہے۔ جرمن زبان میں غزالی، طوسی وغیرہ پر علیحدہ کتابیں لکھی گئی ہیں جو میری تحریر کے وقت موجود نہ تھیں۔ میرے خیال میں اب اس کتاب کا صرف تھوڑا سا حصہ باقی ہے جو تنقید کی زد سے بچ سکے گا۔''(۹۸)

۵) اقبال کی بیاض (ڈائری) Stray Reflections کے ایک شذرہ بعنوان ''علم مطلق اور اخلاقی ترقی'' میں تحریر ہے:

''تمام فلسفیانہ غور وفکر کا حاصل یہ ہے کہ علم مطلق ناممکن ہے۔ انگریزی شاعر براؤننگ بڑی ہزمندانہ دلیل کے ذریعے اس ''ناممکن'' سے ایک اخلاقی کام لیتا ہے۔ شاعر یہ درس دیتا ہے کہ انسانی علم کی بے یقینی، اخلاقی ترقی کی ایک ضروری شرط ہے، کیونکہ کامل علم، انسانی اختیار کی آزادی ختم کردے گا۔''(۹۹)

۶) اقبال نے اسلامی فکر کی تشکیلِ نو کے موضوع پر اپنے خطبات "Reconstruction of Religious Thought in Islam" میں ختم نبوت کی جو روشن اور حکیمانہ توجیہ کی ہے اور عقل انسانی

کے ارتقا پر جس انداز میں روشنی ڈالی ہے، ڈاکٹر رفیع الدین کا دعویٰ اس کے بھی منافی ہے۔ اقبال نے لکھا ہے:

''اسلام میں نبوت چونکہ اپنے معراج کمال کو پہنچ گئی، لہذا اس کا خاتمہ ضروری ہو گیا۔ اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ اس کے شعور ذات کی تکمیل ہوگی تو یونہی کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے اگر دینی پیشوائی کو تسلیم نہیں کیا، یا موروثی بادشاہت کو جائز نہیں رکھا یا بار بار عقل اور تجربے پر زور دیا، یا عالم فطرت اور عالم تاریخ کو علم انسانی کا سرچشمہ ٹھہرایا تو اس لئے کہ ان سب کے اندر یہی نکتہ مضمر ہے''۔(۱۰۰)

۷) اقبال کے نزدیک کائنات ابھی ناتمام ہے اور لحہ بہ لحہ اپنی تکمیل کی طرف بڑھ رہی ہے۔ ''کن فیکون'' تخلیق کائنات کا عمل جاری ہے۔ لہٰذا کائنات کی تکمیل سے پیشتر کسی مکمل کائناتی فلسفہ کا کیا جواز ہے؟

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

۸) ''حکمت اقبال'' کے زیر بحث تمہیدی باب میں، خود ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے خطبات اقبال کے دیباچے سے درج ذیل اقتباس دوبار Quote کیا ہے، جس پر اگر غور کیا جائے تو اس سے خود ڈاکٹر رفیع الدین کے اپنے ہی موقف کی تردید ہو جاتی ہے:

''جوں جوں علم ترقی کرتا جائے گا اور فکر کی نئی نئی راہیں کھلتی جائیں گی، ان ہی مطالب کی تشریح کے لئے اور تصورات اور غالباً بہتر تصورات میسر آتے جائیں گے۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم انسان کی علمی ترقیوں کا جائزہ لیتے رہیں اور اپنے تصور حقیقت کی روشنی میں ان پر تنقیدی نگاہ ڈالتے رہیں۔''(۱۰۲)

۹) ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے ''حکمت اقبال'' کی اشاعت سے کوئی بارہ تیرہ سال پہلے ''اسلامی تحقیق'' کے موضوع پر ایک مقالہ تحریر کیا تھا جس میں انھوں نے واضح طور پر اس موقف کا اظہار کیا تھا کہ نوع انسانی کا ذہنی علم ہمیشہ ترقی کرتا رہتا ہے اور نئے حکیمانہ افکار کے اس مجموعے کے اندر جو کسی دور میں رونما ہوتا ہے، حق باطل کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے۔ لہذا ہر دور میں اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ اصلی اسلامی تحقیق کی طرف رجوع کر کے حق کو باطل سے الگ کیا جائے۔ ہر دور میں اسلامی تحقیق کے ماہرین کے لئے یہ اہم کام موجود ہوتا ہے کہ وہ اپنے زمانے کے نئے علمی افکار کے دانہ کو کاہ سے الگ کریں۔ دانہ کو کام میں لائیں اور کاہ کو پھینک دیں کہ ہوائیں اس کو اڑا کر لے جائیں۔(۱۰۳)

حیرت ہے کہ اپنی آخری تصنیف ''حکمت اقبال'' میں فلسفہ اقبال کی حتمیت کا اعلان کر کے انھوں نے نہ صرف ناقدین

کو ایک ایسا جواز فراہم کردیا کہ جس کو بنیاد بنا کے انھوں نے نہ صرف ان کے خیالات پر کڑی گرفت کی بلکہ ان کے تضادات کو بھی نمایاں کرکے پیش کیا۔

ڈاکٹر رفیع الدین کی وفات کے بعد ''حکمت اقبال'' کی تقریب رونمائی کے موقع پر ''حکمت اقبال'' کو اقبال پر لکھی جانے والی چند بہترین کتابوں میں سے ایک قرار دینے والے سلیم اختر نے بھی مصنف کے اس دعوے کو ایک منطقی مغالطہ قرار دیتے ہوئے کہا :

> ''اظہار عقیدت میں غلو کی بنا پر کتاب کی سب سے بڑی خوبی اس کی سب سے بڑی خامی بھی ثابت ہوتی ہے جب مصنف فلسفہ خودی کے مقابل تمام فلسفوں کے مٹ جانے کا دعویٰ کرتے ہیں۔'' (۱۰۴)

ڈاکٹر سلیم اختر کی بحث کا حاصل یہی ہے کہ علم وحکمت جامد اشیاء نہیں، نظریات تغیر پذیر ہوتے ہیں، اس لئے ہر عہد کے مخصوص تقاضوں سے عہدہ براہی کے لئے قدیم نظریات کی چھان پھٹک اور مروج نظریات میں ترمیم وتنسیخ ہوتی رہتی ہے، یوں جدید تصورات عالم وجود میں آتے رہتے ہیں۔ چنانچہ اس عالمگیر اصول سے اقبال کا نظریہ خودی بھی مستثنیٰ نہیں اور خودی کو معیار بنا کر عقلی اور سائنسی علوم اور نظریات کو مسترد کر دینے کا رجحان درست نہیں (۱۰۵)

یہ درست ہے کہ تعارفی تقریب میں کتاب کی مدح وتحسین میں بھی بہت کچھ کہا گیا۔ تقریب کے ایک مقرر حاجی سردار محمد نے اپنے خیالات پیش کرتے ہوئے کہا کہ کتاب اسلام اور پاکستان کے اس فلسفے کو پیش کرتی ہے جو قرآن کا بنیادی فلسفہ ہے جس کی پاکستان کے مسلمانوں کو اس زمانہ میں سخت ضرورت تھی اور جس کے بغیر ان کی نئی نسل اسلام کو شک کی نظروں سے دیکھنے لگی تھی۔ ڈاکٹر رفیع الدین مرحوم کی یہ عظیم تصنیف ایک بہت بڑا دینی اور فکری کارنامہ ہے اور فکر وحکمت اقبال کا خزینہ ہے۔ (۱۰۶)

لیکن ڈاکٹر سلیم اختر نے جو سوال اٹھایا تھا اسے سرسری قرار دیکر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ کہا جاسکتا ہے کہ حکمت اقبال اگر افکار اقبال کے سنجیدہ مطالعہ پر مبنی ایک اہم کوشش ہوتے ہوئے بھی اقبالیاتی حلقوں میں قبولیتِ عامہ کا وہ درجہ حاصل نہیں کرسکی جو اس سے کم تر درجے کی بعض کتب کو حاصل ہوا ہے تو اس کی ایک وجہ مصنف کی اقبال کے ساتھ غلو کی حد تک بڑھی ہوئی عقیدت مندی بھی ہے جس کے نتیجے میں اقبال کے فکر وفلسفہ کے ''حرفِ آخر'' ہونے کے دعوے جنم لیتے ہیں اور جن پر سلیم اختر ہی گرفت نہیں کرتے بلکہ یہ سلسلہ ان کے بعد بھی جاری رہتا ہے۔ محمد سہیل عمر تو علامہ اقبال کے ایسے نادان دوستوں کے محاکے کا بھی مطالبہ کرتے ہیں جو ''اقبال مجدد مطلق ہے''، ''اقبال تاریخِ انسانی کے عظیم ترین شاعر ہیں''، ''اقبال دنیا کے سب سے بڑے

اور آخری مفکر ہیں''، قسم کے نعرے بلند کرتے رہتے ہیں جو حقیقت میں اقبال مخالف حلقوں کی طرف سے اقبال پر لگائی جانے والی تہمتوں سے بھی زیادہ مضر اور خطرناک ہیں۔(۱۰۷)

اقبال کے ساتھ ڈاکٹر رفیع الدین کی عقیدت مندی اور افکارِ اقبال کے ساتھ سچی وابستگی ایک بنیادی حقیقت ہے جس سے اتفاق واختلاف کیا جاسکتا ہے لیکن اس سے نہ تو ان کی عالمانہ حیثیت پر کوئی حرف آتا ہے اور نہ ہی کتاب کی اہمیت میں کوئی کمی واقع ہوتی ہے کیونکہ ڈاکٹر مرحوم نے اقبال کے فلسفۂ خودی کو جس شرح وبسط کے ساتھ مربوط انداز میں پیش کیا ہے اس کی مثالیں اقبال شناسی کی روایت میں بہت کم نظر آتی ہیں اور جس کا تحقیقی وتنقیدی جائزہ آئندہ صفحات میں پیش کیا جائے گا۔ڈاکٹر رفیع الدین نے حکمت اقبال میں فلسفۂ خودی کی تشریح وتوضیح کی سعی مختلف عنوانات کے تحت فرمائی ہے جس کو اس جائزے میں بھی پیش نظر رکھا گیا ہے سوائے ایک یا دو عنوانات کے جو تفصیلی بحث کے لئے الگ ابواب کے متقاضی ہیں:

خودی کی حقیقت

''اسرارِ خودی'' کا دیباچہ (۱۰۸) حقیقت میں مسئلہ خودی کی تاریخ کا ایک مختصر خاکہ ہے، جیسا کہ خود اقبال نے بیان کیا ہے(۱۰۹) اور جس کی اہمیت مسئلہ خودی کی تفہیم میں واضح ہے۔اسی دیباچے کے آخر میں اقبال نے لفظ ''خودی'' کے مروج لغوی معنی اور نظم کے حوالے سے اصطلاحی معنی کی وضاحت بھی کردی ہے:

> ''یہ لفظ اس نظم میں بمعنی غرور استعمال نہیں کیا گیا جیسا کہ عام طور پر اردو میں مستعمل ہے۔اس کا مفہوم محض احساس نفس یا تعین ذات ہے۔'' (۱۱۰) اردو کے قدیم وجدید لغات میں ''خودی'' کے مذکورہ معنی ہی درج ہیں(۱۱۱)

گویا اقبال نے اس لفظ کو ایک نئے مفہوم سے آشنا کیا اور اس کا نتیجہ ہے کہ اب بعض لغات میں جہاں اس کے مستعمل معنی 1۔انانیت، غرور، تکبر درج ہوتے ہیں وہیں خود شناسی اور معرفت نفس کی وضاحت بھی ملتی ہے(۱۱۲) جو سراسر اقبال کی بدولت ہے۔لفظ ''خودی'' کا انتخاب خواہ شعری موزونیت کی بنا پر عمل میں آیا یا کسی اور سبب سے لیکن جیسا کہ سید نذیر نیازی نے لکھا ہے کہ خودی کو عربی میں 'انا' اور مغربی فلسفہ میں ''ایگو'' کہتے ہیں جو یونانی زبان کا لفظ اور جسے ہمارے ایک بہت بڑے فلسفی ابن رشد نے بھی استعمال کیا ہے مگر یہ دونوں لفظ فارسی میں نہیں چل سکتے تھے۔جیسے اردو کا لفظ ''میں'' اردو میں بھی اس کے لئے نامناسب رہتا بہرحال خودی پر گفتگو کرتے ہوئے اقبال نے ہر اس مسئلے پر گفتگو کی ہے جس کا تعلق انسان کی ہستی، ذات اور وجود سے ہے(۱۱۳) اور اس لفظ کو لامحدود پہنائیوں سے ہمکنار کر دیا ہے۔یہ الگ بات ہے کہ معترضین نے اقبال کی زندگی میں اور

اس کے بعد بھی، ان تمام تر وضاحتوں کے باوجود، لفظ خودی کے لغوی معنوں کا سہارا لے کر اقبال کو تنقید کا نشانہ بنایا۔لیکن ہماری فکری و ذہنی زندگی پر اقبال کے اثرات کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ فکری و شعری مباحث میں لفظ ''خودی'' کو استعمال کرتے ہوئے ہم کسی طور بھی اس لفظ کے اقبالیاتی تناظر کو نظر انداز کر کے آگے نہیں بڑھ سکتے۔

لفظ ''خودی'' کے استعمال کے بارے میں شکوک وشبہات کا اظہار کرنے والے بھول جاتے ہیں کہ اقبال کا کمال یہ ہے کہ اس نے ایک غیر معروف لفظ کو اس طرح سے استعمال کیا کہ انسانی ہستی کے بارے میں کوئی شک وشبہ باقی و برقرار نہیں رہ سکتا جیسا کہ یوسف سلیم چشتی نے اس کی شرح کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ خودی کا مطلب یہ ہے کہ میں موجود ہوں یا مجھے اپنے وجود میں کوئی شک نہیں (۱۱۴) جس کا براہ راست نتیجہ سامنے آتا ہے کہ خودی کے متعلق اگر اقبال کا نقطۂ نظر سمجھ لیا جائے تو ناممکن ہے کہ ہمارے دل میں انسانی ہستی کی قدر و قیمت اور اس کی عظمت کا احساس پیدا نہ ہو اور ہم اسے غنیمت سمجھتے ہوئے کچھ بننے کی کوشش نہ کریں۔(۱۱۵)

۱۹۳۷ء کے موسم گرما میں اقبال نے سید نذیر نیازی کو جرمن فلسفی نطشے سے متعلق ایک نوٹ "Note on Nietzsche" املا کروایا تا کہ تصور خودی اور مرد مومن اور نطشے کے فوق البشر کے حوالے سے جو غلط فہمیاں راہ پا رہی تھیں ان کا ازالہ ہو سکے اس نوٹ میں بھی اقبال نے لفظ ''خودی'' کے بارے میں وضاحت پیش کی ہے:

> ''لفظ ''خودی'' کو بڑی مشکل سے اور بادل نخواستہ چنا گیا ہے ادبی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اس کے اندر بہت سی خامیاں ہیں اور اخلاقی نقطۂ نظر سے اسے اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں ہمیشہ برے معنوں میں ہی استعمال کیا جاتا رہا ہے اور دوسرے الفاظ بھی جو ''میں'' کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کو بیان کرنے کے لئے استعمال کئے جا سکتے ہیں اتنے ہی ناموزوں ہیں مثلاً انا۔ شخص۔ نفس۔ انانیت۔ ضرورت دراصل اس بات کی ہے کہ ''میں'' یا ''ایغو'' کے لئے ایک ایسا لفظ مل جائے جو بے رنگ ہو اور کسی اخلاقی مفہوم کے بغیر ہو، جہاں تک مجھے معلوم ہے فارسی یا اردو میں کوئی ایسا لفظ موجود نہیں'' (۱۱۶)۔

البتہ لفظ ''خودی'' کے انتخاب اور استعمال کے باوجود بھی انھوں نے دیگر مترادفات کو جہاں ضرورت پیش آئی خودی کے لئے استعمال کیا ہے جیسے شعور ''میں'' انا، ایغو، من، روح، جاں، زندگی اور حیات۔

ڈاکٹر رفیع الدین اس کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

> ''اقبال کی حکمت میں خودی سے مراد وہ شعور ہے جو خود شناس اور خود آگاہ ہو اور اپنی ذات اور اپنے مقاصد کا احساس یا شعور رکھتا ہو......انسان میں یہی چیز ہے جو خود شناس یا خود آگاہ ہونے کی وجہ سے اپنے آپ کو ''میں''

کہتی ہے اس لئے اقبال اس کو ’انا‘ یا ’ایغو‘ یا ’’من‘‘ بھی کہتا ہے اور پھر یہی وہ چیز ہے جس کی وجہ سے انسان زندہ ہے اور جب مرتا ہے تو یہی وہ چیز ہے جو اس کے جسم سے رخصت ہو جاتی ہے۔ اس لئے اقبال اس کے لئے ’’روح‘‘ اور ’’جان‘‘ کے الفاظ بھی استعمال کرتا ہے اور اس کو ’’زندگی‘‘ اور ’’حیات‘‘ کے ناموں سے بھی تعبیر کرتا ہے۔ (۱۱۷)

ڈاکٹر رفیع الدین نے ’’خودی‘‘ کے مترادفات کے طور پر کم از کم دس الفاظ کا ذکر کیا ہے لیکن جب وہ کلام اقبال سے اس کی مثالیں پیش کرنا چاہتے ہیں تو بار بار درج ذیل اشعار پر ہی اکتفا کرتے ہیں اور محض اپنے حافظے پر اعتبار کرتے ہوئے بعض الفاظ کے سلسلے میں غلطیاں بھی کر جاتے ہیں:

عقل مدت سے ہے اس پیچاک میں الجھی ہوئی
روح کس جوہر سے خاک تیرہ کس جوہر سے ہے

میری مشکل مستی و شور و سرور و درد و داغ
تیری مشکل مے سے ہے ساغر کہ مے ساغر سے ہے

ارتباط حرف و معنی ، اختلاطِ جان و تن
جس طرح اخگر قبا پوش اپنی خاکستر سے ہے
(۱۱۸)

’’نفس‘‘ قرآن کی اصطلاح ہے جو خودی کے لئے استعمال ہوئی ہے اور پروفیسر عبدالقیوم قریشی کے شمار کے مطابق قرآن میں اس اصطلاح کا استعمال تین سو مقامات پر ہوا ہے جن میں اس حقیقت کو بھی بیان کیا گیا ہے کہ ہر اچھے یا برے عمل کا اثر اس کے اپنے ہی نفس پر پڑتا ہے (۱۱۹) اس ضمن میں کئی مثالیں پیش کی جاتی ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

۱) قد جاءکم بصائر من ربکم فمن ابصر فلنفسہ و من عمی فعلیھا (تمھارے پاس بصیرت کی روشنیاں آ گئیں۔ جس نے ان روشنیوں میں دیکھا تو اپنی ذات کے لئے اور جو بے بصر رہا تو اس کا اثر بھی اس کا ذات پر) (۱۲۰)

۲)　　فمن اهتدی فلنفسه ومن ظل فانما یضل علیها (جس نے ہدایت اختیار کی اپنی ذات کے لئے کی۔ جس نے گمراہی کی راہ اپنائی وہ بھی اپنی ذات کے لئے کی) (۱۲۱)

۳) ان اللہ لا یظلم الناس شیئاً ولکن الناس انفسهم یظلمون (اللہ تعالیٰ لوگوں پر ظلم نہیں کرتے لوگ ہی اپنی ذات پر ظلم ڈھاتے ہیں) (۱۲۲)

قرآن کے غائر مطالعے سے اقبال نہ صرف اس حقیقت تک پہنچے ہیں کہ قرآن کا موضوع سراسر خودی، اس کی تربیت اور استحکام ہے بلکہ وہ اعتراف کرتے ہیں کہ فلسفہ خودی کی اساس اور اس کا سرچشمہ قرآن ہی ہے اور اس کی تصدیق ان کے رفقا نے بھی کی ہے جنھیں اقبال کی خدمت میں سالہا سال حاضر ہونے اور مختلف علمی وفکری مسائل پر تبادلۂ خیالات کرنے کے مواقع نصیب ہوئے۔ انھیں میں سے ایک پروفیسر یوسف سلیم چشتی بھی ہیں جن کا کہنا ہے کہ غالباً اقبال کی وفات سے سال بھر پہلے میں نے ان سے پوچھا کہ آپ کے فلسفہ خودی کا قرآنی ماخذ کیا ہے یعنی کہ فلسفہ کونسی آیت سے ماخوذ ہے؟ تو انھوں نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ سورہ مائدہ کی اس مشہور اور اہم آیت سے:

یا ایھاالذین آمنوا علیکم انفسکم لا یغرکم من ضل اذا ھتدیتم (اے ایمان والو! اپنی فکر رکھو تمھارا کچھ نہ بگاڑے گا جو گمراہ ہوا جبکہ تم راہ پر ہو) (۱۲۳)

نطشے کے فوق البشر اور نائب حق کے حوالے سے شروع ہونے والی بحث اقبال کی زندگی میں بھی جاری رہی تو اس کے ازالے کے لیے سید نذیر نیازی نے اقبال کی خدمت میں حاضر ہو کر یہ درخواست کی:

> ''ناقدین نے فوق البشر کا سلسلہ خواہ مخواہ نائب حق سے جوڑ رکھا ہے۔ فرمایا میں تو ان کا کب سے ازالہ کر چکا ہوں۔ میں نے جو کچھ کہا ہے میرے ناقدین اسے غور سے کیوں نہیں پڑھتے۔ میں نے عرض کیا، میں انھیں کے خیال سے کچھ ضروری سمجھتا ہوں کہ اگر ان غلط فہمیوں کے پیش نظر چند ایک باتوں کی ایک حد تک وضاحت ہو جائے اور وہ بھی آپ کی طرف سے ہو تو اچھا ہوگا۔ فرمایا اگر تمھارا ایسا ہی خیال ہے تو کل سہ پہر کا وقت مناسب رہے گا۔ ذرا جلدی چلے آنا۔ دوسرے روز حاضر خدمت ہوا اور کاغذ قلم لے کر بیٹھ گیا تو فرمایا یہ سامنے کی الماری میں قرآن مجید رکھا ہے۔ قرآن مجید اٹھا لاؤ۔ میں اپنے دل میں سمجھ رہا تھا کہ مجھ سے شاید فلسفہ کی بعض کتابوں کی ورق گردانی کے لئے کہا جائے گا۔ میں قرآن مجید لے آیا تو ارشاد ہوا سورۃ الحشر کا آخری رکوع نقل کر لو۔ رکوع نقل کر چکا تو پھر چند ایک عنوانات کے ماتحت یکے بعد دیگرے مختصراً کچھ شذرات لکھوائے گئے۔ یہ دن تھا جب میں پورے طور سے سمجھا کہ اقبال نے نائب حق کا جو تصور قائم کیا اس کی اساس فی الحقیقت کیا ہے۔'' (۱۲۴)

سورۃ الحشر کے آخری رکوع کی آیات میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ولا تکونوا کالذین نسوا اللہ فانسھم انفسھم اولئك ھم الفسقون (اورتم ان لوگوں کی طرح مت ہو جانا جنھوں نے اللہ (کے احکام) کو بھلا دیا تو پھر اللہ نے بھی انھیں اپنی جانوں سے غافل کر دیا) (۱۲۵)

لوانزلنا ھذا القران علی جبل لرایتہٗ خاشعاً متصدعاً من خشیہ اللہ وتلک الامثال نضر بھا للناس لعلھم یتفکرون (اگر ہم اس قرآن کو کسی پہاڑ پر اتارتے تو تو دیکھتا کہ خوف الٰہی سے وہ پست ہو کر ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتا۔ ہم ان مثالوں کو لوگوں کے سامنے بیان کرتے ہیں تاکہ وہ غور وفکر کریں) (۱۲۶)

ھواللہ الخالق الباری المصورلہ الاسماء الحسنیٰ یسبح لہ مافی السمٰوٰت والارض۔ وھوالعزیز الحکیم (وہی اللہ ہے پیدا کرنے والا، وجود بخشنے والا، صورت بنانے والا، اسی کے لئے (نہایت) اچھے نام ہیں۔ ہر چیز خواہ وہ آسمانوں میں ہو خواہ زمین میں ہو اس کی پاکی بیان کرتی ہے اور وہی غالب حکمت والا ہے)۔ (۱۲۷)

اقبال خودی کو کائنات کی مرکزی حقیقت قرار دیتے ہیں اور قرآن کی مذکورہ بالا آیات کی روشنی میں یہ وضاحت کرتے ہیں کہ اولاً ان میں خودی مطلق کے اوصاف بیان کئے گئے ہیں اور ثانیاً ''من ہستم'' (انسان) کو قرآن مجید میں ضعیف، قتور، کفور وعجول، ظلوم اور جہول کہا گیا ہے اور ساتھ ہی ساتھ احسن تقویم بھی جو خدائی امانت کا حامل ہے لہٰذا جسمانی کوتاہیوں کے باوجود انساں کا معاملہ مایوس کن نہیں ہے۔ (۱۲۸)

یہاں اقبال ایک بار پھر قرآن سے استشہاد کرتے ہوئے ''سورہ القیامۃ'' کی درج ذیل آیات کا حوالہ پیش کرتے ہیں:

۱) بلیٰ قدرین علی ان نسوی بنانہ (ہاں ضرور کریں گے ہم تو قادر ہیں کہ اس کی پور پور تک درست کر دیں) (۱۲۹)

۲) **ایحسب الانسان ان یترك سدیً** (کیا انسان یہ سمجھتا ہے کہ اسے بیکار چھوڑ دیا جائے گا) (۱۳۰)

بظاہر محسوس ہوتا ہے کہ من یا خودی کسی معمولی حادثے کے نتیجے میں منتشر ہو سکتی ہے۔ حالانکہ اس میں نشو وارتقا کے بے پناہ امکانات موجود ہیں جن کو بروئے کار لا کر اس میں وہ صلاحیت پیدا ہو سکتی ہے کہ یہ کائنات کے عناصر کو جذب کر کے وسعت پذیر ہو سکے یعنی حدیث مبارکہ کے الفاظ ''تخلقوا باخلاق اللہ'' کے مطابق اپنے اندر صفات الٰہیہ پیدا کر سکے۔

''اسرار خودی'' میں اقبال نے خودی کی حیرت انگیز وسعتوں اور رفعتوں کو شاعرانہ پیرائے میں بیان کیا ہے:

پیکر ہستی ز آثار خودی است

ہرچہ می بینی ز اسرار خودی است
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد
آشکارا عالم پندار کرد
صد جہاں پوشیدہ اندر ذات او
غیر او پیداست از اثبات او
در جہاں تخم خصومت کاشت است
خویشتن را غیر خود پنداشت است
سازد از خود پیکر اغیار را
تا فزاید لذت پیکار را
میکشد از قوت بازوئے خویش
تاشود آگاہ از نیروئے خویش

(۱۳۱)

ہستی خودی کے نشانوں میں سے ایک ہے اور جو کچھ ظاہر ہے وہ خودی کی کرشمہ سازی ہے جب خودی بیدار ہوئی تو دنیا کی صورت میں ظاہر ہوگئی۔ خودی کے اندر سیکڑوں جہاں پوشیدہ ہیں۔ جب خودی اپنا ثبات وقیام چاہتی ہے تو غیر پیدا ہو جاتا ہے۔ خودی دنیا میں دشمنی کا بیج بوکر خود کو اپنا غیر قرار دے دیا کہ جدل و پیکار کی لذت بڑھ جائے۔ پھر وہ قوت بازو سے غیروں کے لئے پیغام فنا بن جاتی ہے تا کہ ان کو مٹا دے۔(۱۳۲)

خودی کے مباحث میں انسانی منصب کے تعین کے لئے اقبال نے خطبات (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ) میں قرآن سے استدلال کرتے ہوئے درج ذیل تین اصولوں کو بدیہی طور پر ثابت کیا ہے :

ط) ثم اجتبه ربه فتاب عليه وهدىٰ ()

یعنی یہ کہ انسان اللہ تعالیٰ کا منتخبہ اور ہدایت یافتہ ہے۔

ع) واذ قال ربك للملئكته انى جاعل فى الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من ينفس فيها ويسفك الدما و نحن نسبح بحمد ك و نقد س لك قال انى اعلم مالا تعلمون ()

یعنی وہ اپنی تمام تر خامیوں کے باوجود زمین پر خدا کا نائب ہے۔

قف) انا عرضنا الامانته على السموات والارض والجبال فابين ان يحلهنا واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً ()

وہ ایک آزاد شخصیت کا امین ہے جسے اس نے خود کو خطرے میں ڈال کر قبول کیا ہے۔(۱۳۶)

یعنی انسانی ہستی کی انفرادیت، خلافت اور آزاد شخصیت قرآن سے ثابت ہے۔

ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے مذکورہ مباحث کی روشنی میں خودی کی حقیقت کا تجزیہ کرتے ہوئے اس کے مختلف اوصاف اور خصوصیات کو تفصیل سے بیان کیا ہے اور اس سے پہلے انھوں نے اپنی وضاحت کو ضروری خیال کیا ہے کہ اقبال نے اپنی قوم کی موجودہ حالت کے پیشِ نظر خودی کی گوناگوں فطری صفات میں سے اس صفت پر خاص زور دیا ہے جس کا ایک پہلو خود نمائی یا حب استیلاد یا حب تفوق (Self Assertion) ہے۔(۱۳۷)

زندگی کی ایک صفت شعور ہے اور ایک خاص سطح کا شعور حیوانوں میں بھی موجود ہوتا ہے جو جبلتوں کے تحت کام کرتا ہے۔ حیوان اپنے شعور کی بدولت فقط سوچتا، جانتا اور محسوس کرتا ہے لیکن انسان اپنے شعور کی وجہ سے نہ صرف جانتا، سوچتا اور محسوس کرتا ہے بلکہ جب وہ ایسا کرتا ہے تو وہ اس کا باقاعدہ علم بھی رکھتا ہے کہ وہ جانتا، سوچتا اور محسوس کرتا ہے۔ یہ محض شعور نہیں بلکہ خودشناسی، خودشعوری یا خودآگاہی (Self Consciousness) ہے جسے اقبال خودی سے تعبیر کرتے ہیں۔

۲) خودی بغیر حواس کی مدد کے اپنے آپ کو دیکھتی، سنتی اور محسوس کرتی ہے اگرچہ میں اپنی خودی کو اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھ سکتا لیکن اس کے باوجود اپنے آپ کا علم ان چیزوں کے علم سے بدرجہا زیادہ یقینی ہے جن کو میں اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہوں بلکہ جن دوسری چیزوں کو دیکھتا ہوں وہ بھی خودی کی وجہ سے ہی ممکن ہے۔

۳) کائنات کے متعلق تو دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ اس کی کوئی حقیقت نہیں یا اس کا کوئی خارجی وجود نہیں (بشپ برکلے کے مقدمات کی مثالیں موجود ہیں) لیکن کوئی شخص خودی کی حقیقت کو نہیں جھٹلا سکتا کہ یہ بے حقیقت ہے۔ چونکہ خودی مادی اور محسوس دنیا سے متعلق نہیں اس لئے مادی حواس اور قیاسات سے اس کا جاننا ممکن نہیں۔ دلچسپ امر یہ ہے کہ مادی دنیا آشکار ہونے کے وجود دلیل اور ثبوت کی محتاج ہے جبکہ خودی نگاہوں سے اوجھل ہوتے ہوئے بھی دلائل سے بے نیاز ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ خودی حق ہے، موجود ہے اور اس کا وجود بے مقصد اور بے سود نہیں جیسا کہ اقبال نے زبور عجم میں فرمایا ہے:

فروغ دانش ما از قیاس است
قیاس ما زتقدیر حواس است
چو حس دیگر شد ایں عالم دگر شد
سکون و سیر و کیف و کم دگر شد
تواں گفتن جہان رنگ و بو نیست
زمین و آسمان و کاخ و کو نیست
خودی از کائنات رنگ و بو نیست
حواس ما میانِ ما او نیست

(۱۳۸)

اگر کوئی اپنی خودی کو دھوکا یا وہم قرار دیتا اور کہتا ہے کہ حقیقت میں ایسی کوئی چیز موجود نہیں جو اپنے آپ کو ''میں'' کہہ سکتی ہو تو ہم اس سے یہ پوچھ سکتے ہیں کہ اس دھوکے یا فریب کا احساس کس کو ہو رہا ہے۔ اگر اس دھوکے کا احساس حقیقی ہے تو جس کو یہ احساس ہو رہا ہے وہ بھی حقیقی ہی ہے یعنی خودی جو اپنے آپ کو ''من'' کہتی ہے۔

اگر گوئی کہ ''من'' وہم و گمان است
نمودش چوں نمود این و آن است
بگو با من کہ دارائے گماں کیست؟

یکے در خود نگر آں بے نشاں کیست؟

(۱۳۹)

۴) زمان مکان میں پابند جسم مادی میں اسیر ہونے کے باوجود خود زمان سے آزاد ہے کیونکہ وہ اپنے خیال کے ذریعے سے ادھر ماضی اور مستقبل کی انتہاؤں تک اور ادھر کائنات کے دور دراز گوشوں تک آن واحد میں جا پہنچتی ہے۔

۵) اقبال نے دیباچہ ''اسرار خودی'' میں خودی کو شعور کا وہ روشن نقطہ قرار دیا ہے جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات وتمنیات مستنیر ہوتے ہیں (۱۴۰) ڈاکٹر رفیع الدین خودی کی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت نور کو قرار دیتے ہیں جو مادی روشنی سے بالکل مختلف ہے اور ایک ایسی قوت ہے جس کو مادی قوتوں میں سے کسی کے مماثل قرار نہیں دیا جا سکتا۔ یہی زندگی ہے جس کا ظہور کائنات کی ہر چیز میں ہوا ہے۔

۶) اقبال کے نزدیک خودی وہ لازوال حقیقت ہے جو فطرتِ انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے اور اس کا ایک خاصا یہ ہے کہ وہ عمل اور خودنمائی کے لئے بے تاب رہتی ہے (۱۴۱)۔ ڈاکٹر رفیع الدین نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عمل یا جدوجہد کی بنیاد احساس مدعا ہے۔ خودی ہر آن کوئی نہ کوئی مدعا اچھا یا برا صحیح یا غلط رکھنے پر مجبور ہے لہٰذا ہر وقت عمل کرنے پر بھی مجبور ہے۔ اقبال صرف اسی عمل کی تلقین کرتا ہے جو خودی کی فطرت کے مطابق ہو اور صحیح ہو۔ نقص سے پاک مدعا ایک عزم صحیح یا ارادہ عمل بن جاتا ہے۔

۷) خودی کا ایک وصف ہے کہ یہ ہماری ذہنی حالتوں میں وحدت پیدا کرتی ہے ایسی وحدت جو ایک مادی شے کی وحدت سے بنیادی طور پر مختلف ہوتی ہے کیونکہ ایک مادی چیز کے اجزاء ایک دوسرے سے الگ رہ سکتے ہیں، ذہنی وحدت قطعی طور پر بے مثال ہے۔

۸) خودی کوئی عضویاتی حیثیت نہیں بلکہ اس کی اصل ایک فعلیت ہے جو انسان کے فکر وعمل کی ایک بامقصد قوت ہے جو انسان کے افعال کا تعین کرتی ہے اور ان میں وحدت پیدا کرتی ہے۔ ڈاکٹر رفیع الدین کے مطابق قرآن جس چیز کے لئے ''روح'' کا لفظ استعمال کرتا ہے اس کو اقبال خودی کا نام دیتے ہیں۔ قرآن حکیم میں ارشاد باری تعالی ہے :

ویسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الا قلیلاً O

(اور یہ لوگ آپ سے روح کی بابت سوال کرتے ہیں آپ جواب دے دیجئے کہ روح میرے رب کے حکم سے ہے

اور تمھیں بہت ہی کم علم دیا گیا ہے۔)(۱۴۲)

خطبات میں اقبال نے اس آیت میں آنے والے الفاظ ''خلق'' اور ''امر'' میں فرق کی وضاحت بھی کی ہے کہ خلق کے معنی تخلیق یا آفرینش کے ہیں جبکہ امر سے ہدایت اور رہنمائی مراد ہے اور ساتھ ہی پرنگل پیٹی سن (Pringle Pattison) کا حوالہ بھی دیا ہے کہ وہ اظہار تاسف کرتا ہے کہ اس صورت حال کے لے انگریزی میں محض ایک لفظ (Creation) ہے جس سے اس نسبت کا اظہار کیا جاتا ہے جو ایک طرف خدا کو کائنات سے ہے اور جس کا خاصہ ہے امتداد اور دوسری طرف انسانی خودی سے ہے لیکن عربی زبان میں خوش قسمتی سے دو لفظ ''خلق'' اور ''امر'' موجود ہیں جن کے ذریعے ان دونوں مختلف صورتوں میں اللہ کی قدرت اور خلاقی کا انسانوں پر اطلاق ہوتا ہے۔(۱۴۳) اس سے خودی کی ہادیانہ حیثیت کا اظہار بھی ہوتا ہے اور ڈاکٹر رفیع الدین اس سے وہ نتیجہ بھی اخذ کرتے ہیں جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے یعنی جس چیز کے لئے قرآن نے روح کا لفظ استعمال کیا ہے اسی کو اقبال خودی کہتا ہے (۱۴۴)

۹) خودی کے اوصاف پر بحث کرتے ہوئے ڈاکٹر رفیع الدین اس حقیقت کا اعادہ کرتے ہیں کہ خودی، جیسا کہ مغرب کے بعض حقیقت ناشناس فلاسفر سمجھ بیٹھے ہیں، فقط مادہ کی کوئی ترقی یافتہ صورت نہیں ہے اس لئے کہ اگر حکمائے مادیئن کے اس مفروضے کو تسلیم کر لیا جائے کہ جب مادہ کے ذرات ترقی کر کے حیوانی دماغ کی صورت میں ایک خاص قسم کی طبیعیاتی ترتیب اور کیمیائی ترکیب حاصل کر لیتے ہیں تو اس میں شعور کا جوہر پیدا ہو جاتا ہے اور جب یہ ترتیب اور ترکیب ختم ہو جاتی تو یہ جوہر بھی ختم ہو جاتا ہے۔ گویا حکمائے مادیئنکا یہ سائنسی مفروضہ اس شاعرانہ خیال سے مختلف نہیں جس کے مطابق زندگی عناصر میں ترتیب کا ظہور ہے اور موت انہی عناصر کی بے ترتیبی یا پریشانی کا نام ہے۔

اس مفروضے کو حقیقی تسلیم کرنے کا لازمی نتیجہ چونکہ اس زندگی کے بعد کسی دوسری زندگی کے تصور سے یکسر انکار کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ اسی لئے ڈاکٹر رفیع الدین اقبال کے حوالے سے اپنا مؤقف پیش کرتے ہیں:

> ''خودی مادہ کی کسی ترقی یافتہ حالت کا نام نہیں بلکہ مادہ کی ہر حالت کا وجود اس کا مرہون منت ہے۔ وہ مادہ سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ اس نے مادہ کو پیدا کیا ہے۔ روح کی خاصیت یہ ہے کہ وہ خدا کی محبت کی شراب سے مست ہوتی ہے گویا روح مئے محبت ہے اور انسانی جسم جو مادہ یا خاک سے بنا ہے اس مئے کا ساغر ہے۔ اقبال ان لوگوں سے جو مدت سے جسم اور جان کے باہمی تعلق کے متعلق الجھن میں پڑے ہیں اور نہیں جانتے کہ آیا روح جسم (خاک تیرہ) سے ہے یا جسم روح سے (۱۴۵)۔

ڈاکٹر رفیع الدین کے نزدیک خودی، حقیقت کائنات ہے کیونکہ کائنات کی آخری حقیقت بھی ایک خودی ہے جس کو

اقبال فلسفے کی زبان میں کائناتی خودی کہتا ہے اور جس کو مذہب کی زبان میں خدا کہا جاتا ہے کائناتی خودی کے مقصد نے اس کائنات کو پیدا کیا ہے اور اس کا یہی مقصد شعور کی صورت میں اس کائنات کے اندر نمودار ہوا ہے۔

اقبال نے خطبات میں اپنے نتائج فکر پیش کرتے ہوئے کہا تھا:

"The ultimate nature of Reality is spirtual and must considered as an ego."

(کائنات کی آخری حقیقت کی فطرت روحانی ہے جسے یقیناً خودی یا ایغو تصور کیا جانا چاہئے)(۱۴۶)

مختصراً کہا جاسکتا ہے کہ مظاہر کائنات کا وجود بھی خودی کی بدولت ہے۔اس حقیقت کو اقبال نے یوں شعری پیراہن عطا کیا ہے:

یہ عالم یہ بت خانۂ شش جہات
اسی نے تراشا ہے یہ سومنات
چمک اس کی بجلی میں تارے میں ہے
یہ چاندی میں سونے میں پارے میں ہے
اسی کے بیاباں اسی کے ببول
اسی کے ہیں کانٹے اسی کے ہیں پھول
(۱۴۷)

کائنات کی آخری حقیقت **Ultimate Reality** کو روحانی (**Spiritual**) قرار دینے کا اعلان اقبال کے محض کسی شاعرانہ تخیل کا نتیجہ نہیں بلکہ اس کے لئے انھوں نے خطبات میں سائنس کے بنیادی تصورات کا غائر مطالعہ پیش کیا ہے جسے ڈاکٹر رفیع الدین نے طویل اقتباسات کی صورت میں دلیل کے طور پر ''حکمت اقبال'' میں بھی نقل کیا ہے۔(۱۴۸)

کائنات کی حقیقت کے حوالے سے مادہ اور شعور کی بحث کا جائزہ پہلے لیا جا چکا ہے جس کا حاصل یہ سامنے آتا ہے کہ بیسویں صدی میں طبعیات کے میدان میں ہونے والی تحقیقات نے مادے کے تصور کو یکسر بدل کر رکھ دیا اور کائنات کی روحانی

تشریح کے لئے راستہ صاف ہوگیا۔

اقبال نے دوسرے خطبے ''مذہبی واردات کا فلسفیانہ معیار'' (The Philosophical Test of the Revelation of Religious Experience) میں جو طویل بحث کی ہے اس کے نتائج کو مختصراً یوں پیش کیا جا سکتا ہے کہ طبعیات کا علم فقط مادی دنیا کا مطالعہ کرتا ہے جسے ہم اپنے حواس کی مدد سے جان سکتے ہیں۔ یہ مطالعہ جن ذہنی اعمال و افعال پر یا جس روحانی یا جمالیاتی احساسات و تجربات پر موقوف ہے اگر چہ وہ سب مل کر ہمارے تجربہ کی پوری وسعت کا ایک عنصر ہیں تاہم وہ طبعیات کے دائرہ تحقیق سے خارج ہیں کیونکہ طبعیات کا مطالعہ کائنات کے حسی مشاہدہ تک محدود ہے یعنی محسوسات کی حقیقت اور ادراک کرنے والے شعور کے ساتھ ان کے تعلق کا نظریہ۔ برکلے (Berkeley) وہ پہلا فلسفی تھا جس نے اس نظریے کی تردید کی کہ مادہ ہمارے حسی تجربات کا ایک نامعلوم سبب ہے اور اس کے بعد ہمارے زمانے کے معروف ماہر ریاضیات اور سائنس داں پروفیسر وائٹ ہیڈ نے بھی ثابت کر دیا کہ مادیت کا مروجہ نظریہ بے بنیاد ہے جس کی رو سے رنگ اور آواز فقط ذہنی حالتیں ہیں اور قدرت کا کوئی جز نہیں لہٰذا طبعیات اگر فی الواقع مدرک اور معلوم اشیاء کا کوئی مربوط اور درست علم ہے تو مادہ کا مروج نظریہ ترک کر دینا ضروری ہے کیونکہ یہ نظریہ قدرت کے ایک حصہ کو محض ایک ''خواب'' اور دوسرے حصہ کو محض ایک ''اٹکل'' بنا کر رکھ دیتا ہے اس طرح سے طبعیات گویا اپنے ہی تراشے ہوئے بت کو آپ توڑ ڈالنے پر خود کو مجبور پاتی ہے۔ اقبال کے خیال میں مادے کے قدیم تصور کو جس شخص نے سب سے کاری ضرب لگائی ہے وہ ایک اور ممتاز ماہر طبعیات آئن سٹائن (Einstien) ہے جس کے انکشافات نے نوع بشر کی علمی دنیا میں ایک زبردست انقلاب برپا کر دیا ہے اور جسے رسل (Russel) کے الفاظ میں یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ نظریہ اضافت نے ''وقت'' کو ''فاصلہ۔ وقت'' میں ضم کر کے مادہ کے قدیم تصور کو فلاسفہ کے تمام دلائل سے بڑھ کر شکستہ کیا ہے کیونکہ اس کی رو سے مادہ کا قدیم ٹھوس پن ختم ہو کر رہ گیا ہے جن کی بدولت وہ ایک فلسفی کو گریز پا خیالات سے بھی زیادہ حقیقی نظر آتا تھا۔(۱۴۹)

اقبال کے نتائج فکر کی روشنی میں ڈاکٹر رفیع الدین ان کے مقدمے کو آگے بڑھاتے ہوئے مادہ اور شعور کی بحث کو جاری رکھتے ہیں لیکن چونکہ اقبال اور نہ ہی رفیع الدین بنیادی طور پر سائنس دان ہیں بلکہ وہ فلسفی ہیں اس لئے اقلیم سائنس میں قدم رکھتے ہوئے وہ ذاتی مشاہدات کی بجائے حکمائے مغرب کے فکری حاصلات پر انحصار کرنے پر مجبور نظر آتے ہیں اور ان کے طویل اقتباسات کو دلائل کے طور پر نقل کرتے چلے جاتے ہیں۔

ایک فلسفی اور سائنس دان کے منصب، مقصد اور طریق کار میں جو فرق اور اختلاف ہے اس کو پیش نظر رکھا جائے تو

حیات اور کائنات کے بارے میں ایک واضح نقطہ نظر رکھنے کے باوصف، اقبال کی حیثیت ایک فلسفی کی ہی ہے جس کے کلام یا نثری تحریروں میں ڈاکٹر منظور احمد کے مطابق سائنسی قوانین تلاش کرنا یا ان کو نیوٹن کی طرح ایک سائنس دان قرار دینا نکتہ آفرینی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا البتہ ایک فلسفی کی حیثیت سے اس کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ فلسفیانہ نقطہ نظر سے سائنسی تصورات سے بحث کرے، سائنسی علم کا تجزیہ اور تنقیہ کرے اور سائنسی انکشافات کو اپنے موقف کی وضاحت میں استعمال کرے یا ان کو کائنات سے متعلق اپنے نقطہ نظر کا جز بنائے یا اپنے موقف کی وضاحت کے لئے سائنس کو مثال کے طور پر استعمال کرے (۱۵۰)

ڈاکٹر منظور احمد کے موقف کو سامنے رکھا جائے تو یقیناً اقبال اور ڈاکٹر رفیع الدین نے ایک فلسفی کی حیثیت سے اپنا وظیفہ خوش اسلوبی سے ادا کیا ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین نے انسانی فکر کی تاریخ کے حوالے سے اس حقیقت کا انکشاف کیا ہے کہ ایک غیر متزلزل وجدانی احساس ہمیشہ سے مفکرین کے شریک کار رہا ہے کہ گویہ کائنات ایک بے حد وحساب کثرت کی صورت میں ہے تاہم یہ کثرت کسی ایک ہی چیز کے ایسے مختلف مظاہر پر مشتمل ہے جو بالآخر پھر اسی کی طرف لوٹ جاتے ہیں لیکن وہ ایک ہی چیز فی الواقع کونسی ہے۔ قدیم حکمائے یونان سے متعلق ڈاکٹر رفیع الدین کا فیصلہ یہ ہے کہ ان کے تصور حقیقت کی نوعیت مادی ہے اور اس لحاظ سے یہ نظریات دور حاضر کے حکمائے مادیئین کے نظریات سے مختلف نہیں ہیں۔ اس ضمن میں ڈاکٹر رفیع الدین نے یونان فلسفی تھیلز (Thales) کا حوالہ دیا ہے جس کا خیال تھا کہ دنیا پانی سے بنی ہے اور تمام اشیاء پانی ہی کی مختلف صورتیں ہیں۔ انیکسی منیز (Anxemenes) نے پانی کی بجائے ہوا کو تمام اشیاء کا ہیولیٰ قرار دیا۔ انیکسی منڈر (Anexemander) کا یہ خیال تھا کہ پانی، ہوا، آگ اور مٹی ایسے عناصر دراصل کسی اور ہی چیز سے الگ ہو کر صورت پذیر ہوئے ہیں۔ دیما کریطس (Democritus) نے جسے موجودہ علم طبعیات کا بانی کہا جاتا ہے، یہ نظریہ قائم کیا کہ دنیا کی آخری حقیقت جواہر (Atoms) ہیں جو جسم اور صورت میں مختلف ہوتے ہیں وغیرہ۔ (۱۵۱)

ڈاکٹر رفیع الدین نے مذکورہ فلاسفۂ یونان کے تصورات پیش کرتے ہوئے کسی حوالے کی ضرورت محسوس نہیں کی اور ان کا یہ عمومی انداز انکی تمام تحریروں میں کھٹکتا ہے۔ فلاسفۂ یونان کے بارے میں انھوں نے جو تبصرہ کیا ہے کہ وہ کم وبیش فلسفۂ مغرب کی تمام تواریخ میں اس سے ملتے جلتے انداز میں مل جاتا ہے خواہ وہ کلمنٹ۔ سی۔ جے ویب کی تاریخ فلسفہ ہو یا برٹرینڈ رسل کی تاریخِ فلسفۂ مغرب۔

ڈاکٹر رفیع الدین فکر اقبال کی رہنمائی میں فلاسفۂ یونان پر بحث کے بعد بیسویں صدی کے حکمائے مغرب آئن سٹائن

(A.Einstein) ، ایڈنگٹن (Eddington)، وائٹ ہیڈ (Whitehead)، رسل (Russell) ، روژے (Roughia) ، ہیری شمٹ (Harry Schmialt) ، سر آلیور لاج (Sir Oliver Lodge) جیمز جینز (James Jeans)، برگساں (Bergson) اور ڈریش (Driesch) وغیرہ کے خیالات کو خیر مقدمی انداز میں پیش کرتے ہیں جن کی رو سے مادے کا قدیمی تصور یکسر ایک انقلابی تبدیلی سے دوچار ہوا ہے۔ ڈاکٹر رفیع الدین لکھتے ہیں:

> "انیسویں صدی کے سائنس دان یہ سمجھتے تھے کہ مادہ ایک غیر فانی حقیقت ہے اس لئے کسی چیز کی کوئی اصلیت نہیں ہوسکتی جب تک کہ اس کے اوصاف وخواص مادہ کی طرح نہ ہوں۔ لوگ اس بات کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں تھے کہ شعور کی مانند کوئی چیز تخلیق کائنات کا سبب ہوسکتی ہے۔ (۱۵۲)

البتہ وہ لارڈ کیلون (Kalvin) کو انیسویں صدی کے سائنس دانوں میں ایک استثنا کا درجہ دیتے ہیں کہ جس کی ذہانت نے اسے یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور کر دیا کہ قدرت شعور کے اوصاف سے بے بہرہ نہیں ہوسکتی اور کہ کائنات کے اندر ایک تخلیقی اور رہنما قوت ہی کارفرما ہے۔ (۱۵۳)

نظام عالم میں شعور کی مرکزی حیثیت کے بارے میں ہونے والی پیش رفت اس سے ظاہر ہے کہ "شعور جیسا کہ وہ انسان اور کائنات کے اندر موجود ہے نہ صرف قرآن وسطی کے فلسفہ کا بلکہ عصر جدید کے ان بڑے بڑے فلسفیانہ نظریات کا بھی واحد موضوع رہا ہے جو ڈیکارٹ، لیبنز، شوپن ہاور، نیٹشے، کانٹ، سپائی نوزا، ہیگل، فشٹے، کروچے اور برگساں ایسے مقتدر فلسفیوں نے پیش کئے ہیں اور جن میں وہ خدا، روح، کائنات، حقیقت مطلقہ، تصور مطلق، قوت، ارادۂ کائنات، شعور ابدی، افراد حیات، خودشعوری، قوت حیات وغیرہ اصطلاحات سے تعبیر کرتے ہیں"۔ (۱۵۴)

بیسویں صدی میں ہونے والے سائنسی انکشافات نے مادہ کو اس کی روایتی خصوصیات سے محروم کر کے گویا فنا کے گھاٹ اتار دیا۔ ڈاکٹر رفیع الدین پروفیسر جوڈ (C.E.M Joad) کا ایک قول نقل کرتے ہیں جس کے مطابق جدید مادہ ایک ایسی بے حقیقت چیز ہے جو ہاتھ نہیں آسکتی۔ یہ فاصلہ اور وقت کے مرکب کا ایک ابھار، برقی رو کا ایک جال یا امکان کی ایک لہر ہے جو دیکھتے ہی دیکھتے فنا کے اندر کھو جاتی ہے۔ اکثر اوقات اسے مادہ کی بجائے دیکھنے والے کو شعور کا ہی ایک پھیلاؤ سمجھا جاتا ہے۔ (۱۵۵)

سائنس کی تاریخ میں مادے کی حیثیت کے بارے میں پائے جانے والے مختلف تصورات کا جائزہ لینے کے بعد جب وہ مادیت کے کلاسیکی تصور کے خاتمے کا ذکر کرتے ہیں تو یہ ان کے موقف کی حتمی کامیابی اور فتح کا مظہر قرار پاتا ہے۔

ڈاکٹر رضی الدین صدیقی جیسا ریاضی دان بھی جو اقبال شناسی کی روایت میں ایک معتبر حیثیت کا مالک سمجھا جاتا ہے، پیش نظر صورت حال میں اپنا دوٹوک فیصلہ صادر فرماتا ہے کہ جب مادیت اور دہریت کے پرستاروں کا وہ طلسم جو انھوں نے سائنس کی بنیادوں پر قائم کیا تھا ٹوٹ گیا تو پھر کائنات کی حقیقت پر غور و فکر کرنے والوں کے لیے خدا کی ہستی پر ایمان لانے کے لئے نئی راہیں کھل گئیں اور کم از کم ایک ہمہ گیر آفاقی ذہن (Universal Mind) کو تسلیم کرنا ناگریز ہو گیا۔

مادے کے قدیم تصور کا طلسم ضرور ٹوٹا اور مادیت کے کلاسیکی تصور کے خاتمہ کو اہل مذہب نے اپنے مابعد الطبیعاتی موقف کی فتح بھی قرار دیا لیکن فکری اور سائنسی سطح پر بحث ہنوز جاری ہے اور مادہ اور توانائی کو متبادل قرار دیئے جانے کے باوجود مادیئن مادے کی آزاد اور معروضی حیثیت برقرار ہونے پر قائم ہیں۔ مارکسی دانشور، علی عباس جلال پوری کا موقف اسی سوچ کی ترجمانی کرتا ہے:

> ''مادے اور توانائی کے متبادل ثابت ہونے سے اس نظریے کی نفی نہیں ہوتی کہ مادہ ایک معروضی حقیقت کے بطور موجود ہے یعنی وہ ذہن انسانی سے آزادانہ اپنا مستقل بالذات وجود رکھتا ہے۔ اس لحاظ سے مادہ ٹھوس تھا تو بھی معروضی تھا اور توانائی کی لہروں میں تحلیل ہو جانے کے باوجود معروضی ہی ہے کیونکہ توانائی کی لہریں اپنے وجود کے لئے ذہن انسانی کی محتاج نہیں ہیں'' (۱۵۷)۔

لیکن مادے کے توانائی میں تحلیل ہو جانے کے بعد اس کی معروضی اور قائم بالذات حیثیت کے ثبوت کے لئے مادیئن کو ٹھوس حقائق کے مراحل سے گزرنا ضروری ہے جبکہ ڈاکٹر رفیع الدین مغرب کے ماہرین طبعیات اور سائنس دان مثلاً ایڈنگٹن، جیمز جینز، وائٹ ہیڈ، آئن سٹائن، شروڈنگر اور پلانک وغیرہم کی تحقیقات کی روشنی میں دعویٰ کرتے ہیں کہ یہ ماہرین:

> ''مادی دنیا کی حقیقت کی وضاحت روحانی نقطۂ نظر سے پیش کر رہے ہیں اور اس مفروضہ کی تائید کرتے ہیں کہ کائنات کی حقیقت شعور ہے مادہ نہیں'' (۱۵۸)

سر جیمز جینز کی معروف تصنیف، ''The Mysterious Universe'' (پراسرار کائنات) کی طویل بحث کا حاصل یہی نکتہ ہے کہ کائنات کی مادی تشریح یا مادی نمائندگی کو قبول نہیں کرتی کیونکہ اس کا سبب بھی یہی ہے کہ کائنات اب محض ایک ذہنی تصور بن کر رہ گئی ہے۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

> ''تیس سال سے ہم نے یہ خیال فرض کر لیا تھا کہ ہم اس حقیقت اولیہ کی طرف بڑھ رہے ہیں جو میکانیکی قسم کی ہے...... آج اس بات پر کافی اتفاق رائے پایا جاتا ہے اور علم طبعیات تو اس معاملہ میں تقریباً بالکل ہی مختلف الخیال ہے کہ بحر علم کا رخ غیر میکانیکی حقیقت کی طرف ہے۔ کائنات ایک عظیم مشین کی بجائے ایک عظیم فکر یا ارادہ معلوم ہوتی ہے۔ اب دماغ دنیائے مادہ میں بلاوجہ دخل در معقولات کرتا ہوا معلوم نہیں ہوتا بلکہ آج کل تو

کچھ ایسا شبہ ہو رہا ہے کہ کہیں دماغ ہی اس مادہ کا خالق اور حاکم نہ ہو۔ بلاشبہ ہمارے دماغ نہیں بلکہ وہ دماغ جس میں وہ ایٹم جن سے ہمارے انفرادی دماغ بنے ہیں، خیالات کی طرح موجود ہوں نئی معلومات نے ہمیں مجبور کر دیا ہے کہ اپنے پہلے کے ان تاثرات کو جو بڑی جلدی میں حاصل کئے گئے تھے اور جن کا ماحصل یہ تھا کہ ہم ایک ایسی کائنات میں اچانک آ کودے ہیں جسے حیات سے کوئی دلچسپی نہیں بلکہ جو حیات کی دشمن ہے، یکسر بدل ڈالیں۔ ذہن اور مادہ کی پرانی ثنویت جو اس مفروضہ دشمنی کا تصور پیدا کرنے کی ذمہ دار تھی اب غائب ہوتی نظر آ رہی ہے لیکن یہ ثنویت اس طرح ختم نہیں ہوتی ہے کہ مادہ اب پہلے کے برعکس اب کسی بھی طرح کم مادی کم وجودی اور غیر حقیقی بن رہا ہو یا ذہن مادہ کے عمل کی کوئی قسم بن گیا ہو بلکہ یہ ثنویت اس طرح ختم ہو رہی ہے کہ اب پوری طرح وجود رکھنے والا مادہ ذہنی یا عقل کی مخلوق یا مظہر میں مبدل ہو گیا ہے۔'' (۱۵۹)

سر جیمز جینز کی مدلل مربوط اور فکر انگیز بحث جب اختتامی مرحلے میں داخل ہوتی ہے تو گویا وہ ہمارے دلوں کو چھو لیتی ہے اور ایک سائنسی ذہن ہی نہیں بلکہ تخلیقی ذہن بھی فرحت و انبساط سے ہمکنار ہو جاتا ہے:

ہمیں کائنات میں ایسے شواہد دریافت ہو رہے ہیں جو یہ بتاتے ہیں کہ ایک منصوبہ ساز اور صاحب اقتدار ہستی ہے جو کوئی ایسی چیز رکھتی ہے جو ہماری انفرادی عقلوں میں بھی پائی جاتی ہے مگر ــــ جہاں تک ہماری دریافت و انکشاف کا تعلق ہے یہ مشترک چیز جذبات ــــ اخلاقیات یا احساس جمالیات نہیں ہے بلکہ اس طرز میں سوچنے کا رجحان ہے جسے ایک اچھا لفظ نہ ہونے کی وجہ سے ہم ریاضیاتی رجحان فکر کہتے ہیں''۔ (۱۶۰)

''پراسرار کائنات'' کے مذکورہ طویل اقتباسات سے یقیناً ڈاکٹر رفیع الدین کے نقطہ نظر کو تقویت حاصل ہوتی ہے اور انھوں نے دلیل کے طور پر ان کو نقل بھی کیا ہے لیکن مسئلہ یہ ہے کہ تین صفحات پر پھیلی ہوئی طویل بحث کو جس کے دو اقتباسات کے درمیان بیس صفحات کا فرق حائل ہے، ڈاکٹر رفیع الدین اسے ایک ہی اقتباس کی صورت میں واوین کے اندر اس طرح سے نقل کرتے ہیں کہ اگر آپ اصل متن میں اس کو ڈھونڈنا بھی چاہیں تو آسانی سے ڈھونڈ نہ سکیں۔ شاید اسی لئے ان کے حوالے (References) ہمیشہ نامکمل ہوتے ہیں اور بالخصوص کبھی صفحہ نمبر درج کرنے کا اہتمام انھوں نے ضروری خیال نہیں کیا جسے تحقیقی طریق کا لازمہ خیال کیا جاتا ہے۔

اس جملہ معترضہ کے بعد ہم اصل بحث کی طرف واپس آتے ہیں اور ڈاکٹر رفیع الدین کی تحریروں کی اس خوبی کی نشاندہی ضروری خیال کرتے ہیں کہ وہ زیر بحث موضوع کے کسی پہلو کو عموماً تشنہ نہیں چھوڑتے اور دستیاب مواد کو اس سلیقے سے استعمال کرتے ہیں کہ عام طور پر ان کا نقطۂ نظر غالب نظر آتا ہے البتہ ان کی یہ خوبی غیر ضروری طوالت کا سبب بھی بن جاتی ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین نے اور شعور کی بحث میں اگر طبیعیاتی سطح پر سر جیمز جینز اور دوسرے اکابر علمائے طبعیات کے دلائل

سے استفادہ کیا ہے تو حیاتیاتی سطح پر انھوں نے ہنری برگساں اور جرمن ماہر حیاتیات ڈریش (Driecsh) کی تحقیقات سے بھی فائدہ اٹھایا ہے جن سے اس موقف کی نفی ہوتی ہے کہ زندگی فقط مادہ کی کسی خاص کیمیاوی ترکیب کا نتیجہ ہے۔ ڈریش کے تجربات بالخصوص اس نتیجہ پر مجبور کرتے ہیں کہ ماحول کی خارجی کیفیات سے متاثر ہونے کے باعث جو حرکات ایک زندہ انسان سے سرزد ہوتی ہیں وہ ایک کل یا مشین کی حرکات سے یکسر مختلف ہیں کیونکہ مشین کی حرکت بیرونی حرکت کا نتیجہ ہوتی ہے جبکہ حیوان جسم کی ایک خاص شکل وصورت حاصل کرنے اور قائم رکھنے کے لئے ایک ضروری میلان کا اظہار کرتا ہے جسے ڈریش اینٹی لیچی (Entelechy) کا نام دیتا ہے جس کی رو سے حیوان کے اندر ایک مدعا یا مقصد کام کرتا ہے جس کی وجہ سے وہ ایک مناسب شکل وصورت اختیار کرتا ہے۔ برگساں اسی قوت کو قوت حیات (Vital Empetus) کا نام دیتا ہے جسے اس نے تفصیل سے اپنی تصنیف (Creative Evolution) (تخلیقی ارتقا) میں اس بات کے ثبوت کے طور پر پیش کیا ہے کہ زندگی کا مخفی تحرک یا مدعا ہی روئے زمین پر حیوانات کی اولین پیدائش اور پھر رفتہ رفتہ ان کی بلند تر اقسام کے ظہور اور ارتقا کا باعث ہوا ہے۔(۱۶۱)

مذکورہ طبیعیاتی اور حیاتیاتی انکشافات سے ڈاکٹر رفیع الدین کو تائید ہی حاصل نہیں ہوتی بلکہ اپنے فکری سفر میں ایک ایسی منزل مل جاتی ہے جہاں وہ یہ اعلان کر سکتے ہیں کہ کائنات کی حقیقت شعور ہے مادہ نہیں ہے۔ لیکن وہ اسی منزل پر ٹھہر نہیں جاتے بلکہ آگے قدم بڑھاتے ہوئے یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ شعور کے حق میں طبعیات جدید کی پرزور تائید کے بعد اب یہ دیکھنا بھی ضروری ہے کہ شعور کی صفات کیا ہیں؟

ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ سر جیمز جینز نے شعور کی صرف ایک صفت یعنی کامل ذہانت یا کامل ریاضیاتی فکر کو تسلیم کیا ہے۔ ڈاکٹر رفیع الدین اس بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''جہاں ذہانت اور ریاضیاتی فکر کے اوصاف بدرجہ کمال ہوں گے۔ وہاں شعور کی باقی صفات کا بحالت کمال ہونا بھی ضروری ہے۔ کامل ترین ذہانت، کامل ترین شعور کا ہی ایک وصف ہو سکتی ہے اور کامل ترین شعور وہ ہے جو کامل طور پر اپنے آپ سے آگاہ اور خود شناس اور خود شعور ہو۔ اس لئے شعور ایک ریاضیاتی فکر ہی نہیں بلکہ اپنے آپ سے بدرجہ کمال آگاہ ہونے کی وجہ سے ایک کامل شخصیت یا انا یا ایغو ہے۔ اسی کائناتی خودی یا ایغو کو مذہب کی زبان میں خدا کہا جاتا ہے۔ اسی کے مقصد نے کائنات اور جسم انسانی کو پیدا کیا ہے۔ اسی کے مقصد کا دوسرا نام انسانی خودی ہے۔''(۱۶۲)

انسانی خودی کا بنیادی وصف خدا کی محبت ہے۔ جو ایک شدید اور قوی جذبہ ہونے کی بدولت عمل میں اپنا اظہار پانے

کے لئے ہر وقت بے تاب رہتا ہے۔ڈاکٹر رفیع الدین کی تمام تحریروں کی اساس یہی تصور ہے کہ انسان فقط خدا کی محبت کا ایک قوی جذبہ ہے اس کے علاوہ اور کچھ نہیں لہذا اگر یہ جذبہ ختم ہو جاتا ہے تو انسان بھی باقی نہیں رہتا اور یہ تصور رفیع الدین نے افکارِ اقبال کے غائر مطالعے سے اخذ کیا ہے جن کا کہنا ہے:

نہ ہو طغیانِ مشتاقی تو میں رہتا نہیں باقی
کہ میری زندگی کیا ہے؟ یہی طغیان مشتاقی
(۱۶۳)

اقبال اس تصور کو ایک طرح سے پیر رومی کی (Insipiration) کا نتیجہ بھی قرار دیتے ہیں اور مرید ہندی اور پیر رومی کے مابین مکالمے میں جب مرید ہندی آدمی کی حقیقت کے بارے میں سوال کرتا ہے تو اس کو پیر رومی کی طرف سے یہ جواب ملتا ہے:

آدمی دیداست باقی پوست است
دید آں باشد کہ دید دوست است
(۱۶۴)

مرشد رومی یہ راز فاش کرتا ہے کہ آدمی کی حقیقت دیدار ہے اور دیدار سے مراد دوست یعنی خداوند تعالیٰ کا دیدار ہے اس کے علاوہ آدمی اگر کچھ ہے تو محض اس کا چھلکا ہے۔

رفیع الدین، اقبال کی بدولت ہی خودی کے راز سے آگاہ ہوئے ہیں کہ وہ خدا کو چاہتی ہے اور نتیجتاً خدا کی محبت اسے ایک تیغ براں میں تبدیل کر دیتی ہے۔

خودی کا سر نہاں لا الہٰ الا اللہ
خودی ہے تیغ، فساں لا الہٰ الا اللہ
(۱۶۵)

ڈاکٹر رفیع الدین کے نزدیک خدا کی خواہش تو خودی کی اپنی خواہش ہے جبکہ حیوانی خواہشات خودی کی نہیں بلکہ جسم کی خواہشات ہیں اور جو شخص صرف جسمانی خواہشات کو ہی اپنا مقصود و منتہا سمجھتا ہے اس کی خودی نشو ونما سے محروم رہتی ہے جس کے شدید نقصانات کا سامنا اس کو دنیا اور آخرت میں کرنا پڑتا ہے۔

اس حقیقت کی وضاحت کے لئے ڈاکٹر رفیع الدین انسان اور حیوان میں پائی جانے والی جبلّتی یا حیوانی خواہشات کی تفصیل بیان کرتے ہیں جو ان دونوں میں مساوی طور پر موجود ہیں لیکن ان کی تسکین یا تحدید کے لئے دونوں کے نظام عمل میں بنیادی فرق ہے:

''حیوان جبلتوں کی تشفی سے بالاتر کوئی مقصد رکھتا ہی نہیں۔ جب بھی حیوان کسی جبلت کی مخالفت پر مجبور ہوتا ہے تو اس کی ایک جبلت کسی دوسری جبلت کی مخالفت کرتی ہے جس کے بعد طاقتور جبلت کمزور جبلت کی جگہ لے لیتی ہے۔(۱۶۶)

حیوانات کے برعکس انسان اپنی خواہشات کی تشفی یا تحدید کے لئے محض جبلتوں کا پابند نہیں بلکہ اپنے مقاصد کے تحت اپنے عمل اور ارادے کو کام میں لانے کا اختیار رکھتا ہے۔

''انسان، حیوان کے برعکس اپنی ہر جبلت کی تشفی کو جس حد تک چاہے روک سکتا ہے یا کم کرسکتا ہے یا بالکل ترک کرسکتا ہے تا کہ اپنی تمام جبلتوں کو اپنے کسی خاص مقصد کے ماتحت متحد اور منظّم کرنے اور کسی مطلوبہ سمت کی طرف ان کے اظہار کی رہنمائی کرے۔''(۱۶۷)

لیکن وہ کونسی پراسرار شے قوت یا خواہش ہے جو انسانی اعمال کو ایک خاص سمت اور مقصد عطا کرتی ہے؟ ڈاکٹر رفیع الدین اس کو نصب العین کی محبت، داعیہ الی العین یا ''Urge for Ideal'' کا نام دیتے ہیں۔ عام طور پر اس کے لئے ''Ideology'' کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے جو بالخصوص سیاسی، معاشی اور عمرانی مباحث سے مخصوص ہے لیکن جس کا کوئی واضح اور صریح مفہوم متعین نہیں ہوتا لیکن اس کے باوجود سیاسی اصطلاحات کی لغات میں یہ وضاحت بھی ملتی ہے کہ ''بالعموم آئیڈیالوجی ایک ایسے سماجی انداز فکر کو کہتے ہیں جس کے مفہوم میں ایک ایسے لائحہ کار کا مفہوم بھی شامل ہے جس کا مقصد عوام کی کثیر تعداد کو سیاسی اقدام پر ابھارنا ہو(۱۶۸) اور شاید یہی سبب تھا کہ نپولین ہر اس فلسفہ کو آئیڈیالوجی قرار دیتا تھا جس میں سے جمہوریت کی بو آتی تھی (۱۶۹) اور وہ اس بات پر بھی غصے کا اظہار کرتا تھا کہ آئیڈیالوجی سیاست میں دخل انداز ہوتی ہے۔

یہ درست ہے کہ آئیڈیالوجی کے عناصر فلسفیانہ سے زیادہ تحکمانہ بنیادوں پر برقرار رہتے ہیں لیکن عام مفہوم میں اس سے مراد عقائد، رویے، نقطہ ہائے نظر جو مجموعی طور پر باہمی علائق کے رشتہ میں منسلک ہوں۔ عمرانی مباحث میں، آئیڈیالوجی میں شامل ہیں(۱۷۰)

سرمایہ دارانہ نظام یا مارکسی فکر میں آئیڈیالوجی کا جو مخصوص مفہوم متعین ہوتا ہے، اس سے قطع نظر، روزمرہ زندگی میں

افراد کا جو طرزِ عمل ہوتا ہے پوری آئیڈیالوجی اس سے عبارت ہے۔''اسلامی عمرانیات۔ایک تعارف'' کے مصنفین، ساتھ ہی یہ وضاحت بھی کر دیتے ہیں کہ :

''آئیڈیالوجی طبقات یا معاشی ساخت سے بے نیاز بھی ہو سکتی ہے۔''(۱۷۱)

ڈیوڈ رابرٹسن، آئیڈیالوجی کی مختصر اور سادہ تعریف کرتے ہوئے اسے جرمن زبان کے لفظ، ''Weltanschauung'' کے مترادف قرار دیتا ہے جس سے مراد نقطۂ نظر'' ہے یا سماجی مفہوم میں حیات و کائنات کے بارے میں ایک مجموعی موقف یا نظریہ سمجھا جا سکتا ہے(۱۷۲)

ڈاکٹر رفیع الدین ''Ideology'' کو ایک ایسا لفظ یا اصطلاح قرار دیتے ہیں جو اشترا کی منشور کی اشاعت کے بعد اس مفہوم میں مستعمل اور مروج ہے کہ وہ ایک ایسے تحریری اعلان پر وکالت کرنے لگا ہے جو عالمگیر قومیت کی تمنا رکھنے والے ایک نظریہء حیات کی تاریخی بنیادوں، اساسی اصولوں اور متوقع کامیابیوں کی تشریح کرتا ہو۔وہ اسے انہی معنوی میں استعمال کرتے ہیں(۱۷۳)اور انھوں نے اسی تصور کے جواب میں جو پہلی کتاب تصنیف کی اس کا عنوان بھی:

''Ideology of the Future'' رکھا کیونکہ وہ اسلام کو ایک ایسا نظریہ حیات متصور کرتے ہیں جو مستقبل کا ایک ایسا نظریہ حیات ہے جو ناگزیر طور پر دنیا کے کناروں تک پھیل کر رہے گا کیونکہ اس کی اساس فطرت انسانی کی اس حقیقت پر قائم ہے کہ نصب العین کی محبت کا جذبہ انسان کے تمام اعمال کی قوت محرکہ ہے:۔

ڈاکٹر رفیع الدین کے نزدیک نصب العین سے محبت کی خواہش ہی انسان کو حیوانات سے ممتاز کرتی ہے کیونکہ حیوانات میں نصب العین کی خواہش قطعی طور پر موجود نہیں ہوتی۔انسانوں میں پائی جانے والی نیکی، صداقت، علم، تخلیق، حسن و فن کی خواہش بھی اسی نصب العین کی محبت سے ہی پھوٹتی ہے نصب العین ایک ایسا تصور ہوتا ہے جسے انسان اپنے علم کے مطابق حسن اور کمال کی انتہا سمجھتا ہے اور ڈاکٹر رفیع الدین کی نظر میں :

''نصب العین کی محبت ہی وہ چیز ہے جس کی خاطر انسان دار پر چڑھ جاتا ہے سینے پر گولی کھاتا ہے، زہر کا پیالہ بھی پی لیتا ہے لیکن نصب العین کی محبت کے تقاضوں کو پورا کرنے سے باز نہیں آتا''(۱۷۴)

اقبال کے نزدیک خودی اور نصب العین لازم و ملزوم ہیں۔خودی نصب العین کی محبت ہے اور نصب العین کی محبت خودی ہے نصب العین کو اقبال بھی مدعا کبھی، کبھی مقصد، کبھی مقصود، کبھی آرزو اور کبھی تمنا کا نام دیتا ہے۔خودی کی بقا کا دارومدار بھی نصب العین کی محبت پر ہے۔خودی کی زندگی کا مطلب خودی کی حرکت ہے اور حرکت نہ ہو تو موت ہے جیسے دریا کی ایک لہر

کے جب تک وہ چلتی رہے لہر ہے تھم جائے تو کچھ بھی نہیں:

ساحل افتادہ گفت گرچہ بسے زیستم
ہیچ نہ معلوم شد آہ کہ من چیستم
موج زخود رفتہ تیز خرامیدہ گفت
ہستم اگر میروم زدم نیستم
(۱۷۵)

خودی حرکت یا ذوق پرواز یا ذوق سفر ہے:

سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی
فقط ذوق پرواز ہے زندگی
(۱۷۶)

ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا
حیات ذوق سفر کے سوا کچھ اور نہیں
(۱۷۷)

نصب العین ہی عمل کی جان ہے اور ڈاکٹر رفیع الدین کے الفاظ میں نصب الدین کی محبت کے بغیر ہم اپنی کسی اندرونی یا بیرونی قوت کو استعمال میں نہیں کر سکتے کیونکہ اس کا مصرف ہماری سمجھ میں نہیں کر سکتا۔(۱۷۸)

ڈاکٹر رفیع الدین نے نصب العین کی محبت کو تمام اعمال انسانی کی قوت محرکہ قرار دیتے ہوئے طویل بحث کی ہے جس سے درج ذیل مختلف اوصاف کو اخذ کیا جا سکتا ہے۔

الف) ڈاکٹر رفیع الدین کی بحث سے جو بنیادی نکتہ ہاتھ آتا ہے۔ وہ یہی ہے کہ انا بھی سیکڑوں نصیب العین ہو سکتے ہیں، لیکن صحیح اور سچا نصیب العین حقیقتاً حسن وکمال کا ایک تصور ہوتا ہے یعنی وہ ایسا تصور ہوتا ہے جس کے اندر تمام صفات حسن و کمال بدرجہ اتم موجود ہوں جن کا کہ ہم تصور کر سکے ہیں۔ایسی صورت میں ہماری خودی اس سے محبت کر سکتی ہے

ب) یہ بھی ضروری ہے کہ نصب العین کا حسن غیر محدود ہو اور لازال ہو کیونکہ اگر نصب العین کے حسن وکمال کی ایک حد ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس کے آگے حسن وزیبائی سے محرومی ہے۔ نقص، حسن کا نقیض ہے لہذا ناقص حسین نہیں ہو

سکتا۔

ج) اسی طرح سے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی زندگی غیر فانی نہ ہو بلکہ اس کے اندر زندگی کے تمام اوصاف موجود ہوں یعنی یہ کہ وہ سنے، دیکھے سمجھے، محسوس کرنے اور رحمت کا جواب محبت سے دے۔

د) نصب العین قوی ہو اور قوت کا مظہر ہو یعنی وہ مدد کر سکے، دستگیری کر سکے، کام آ سکے اور دشمنوں کو سزا دینے پر بھی قادر ہو۔

ر) ضروری ہے کہ نصب العین نیکی اور خیر کی تمام صفات سے بھی متصف ہو کیونکہ اگر بعض صفات موجود ہوں اور بعض موجود نہ ہوں یا موجود ہوں اور درجہ کمال کو پہنچی ہوئی نہ ہوں تو یہ بھی نصب العین کا نقص متصور ہو گا۔

س) نصب العین اپنی صفات کے لحاظ بے مثل اور بے نظیر ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ اگر انہی صفات کا حامل کوئی دوسرا نصب العین بھی موجود ہو گا تو بیک وقت دو نصب العینوں سے محبت انسان کی فطرت کے بھی منافی ہو گی اور صفات حسن کے لحاظ سے بھی ایسا ہونا ممکن نہیں۔

ص) نصب العین کائنات کی تخلیق، قدرت اور حکمرانی کی صفات سے بہرہ ور ہو۔ اس لیے کہ اگر انسان یہ محسوس کرے کہ کائنات اس کے نصب العین کی قدرت سے باہر ہے تو وہ اس سے محبت کرنے یا اس کے لئے اپنی زندگی وقف کرنے کا کوئی جذبہ رہنے دل میں موجود نہیں پائے گا۔

نصب العین کی جن صفات کا اوپر تذکرہ کیا گیا ہے قرآن حکیم وہ صفات خدا سے منسوب کرتا ہے۔ خدا کی محبت کو، جو خودی کا مرکزی یا بنیادی وصف ہے، اقبال مختلف نام دیتا ہے جن میں سے چند ایک درج ذیل ہیں:

آرزو، تمنا، دل، نظر، داغ، جستجو، سوز و ساز، مستی، شوق، محبت اور عشق رفیع الدین کے نزدیک:

> ''چونکہ یہ آرزوئے جمال مخالفانہ آرزوؤں سے آزاد ہونے کے بعد نہایت ہی زوردار عمل میں ظاہر ہوتی ہے جس کا لازمی نتیجہ تسخیر کائنات ہوتا ہے لہٰذا اقبال اسے بھی ذوق تسخیر کا نام بھی دیتا ہے۔'' (۱۷۹)۔

ڈاکٹر رفیع الدین کی تحقیق اس دعویٰ کی اساس پر قائم ہے کہ انسان کی اصل فقط خدا کی محبت ہے لہٰذا جو شخص اس حقیقت کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے وہ خدا ہی کا منکر نہیں بلکہ اپنا بھی منکر ہے:

تری نگاہ میں ثابت نہیں خدا کا وجود

مری نگاہ میں ثابت نہیں وجود ترا
وجود کیا ہے ؟ فقط جوہر خودی کی نمود
کر اپنی فکر کہ جوہر ہے بے نمود تیرا
(۱۸۰)

منکر حق نزد ملا کافر است
منکر خود نزد من کافر تر است
(۱۸۱)

لیکن اگر انسان خدا سے الگ ہوکر اپنا منکر تو نہ بنے تو پھر اسے خدا کے اقرار سے گریز کیسے ہوسکتا ہے (۱۸۲)

خودی کی تربیت، ترقی اور تکمیل خدا کی محبت کے بغیر ممکن نہیں کیونکہ خودی فقط خدا ہی کی سخت میں کامل نشو ونما پاسکتی ہیں

حاصل بحث یہ ہے کہ خودی اپنی حقیقت ہمت میں گامزن اپنے خدا ملتا ہیں اگر ہم صرف جستجو خدا کریں تو خودی کمال کو پہنچتی ہیں۔ خدا سے دوری انعامات الہیہ سے محرومی ہے۔ خدا سے بیگانگی خود فراموشی کے مترادف ہے حالانکہ ذات پاک کے انعامات کا سلسلہ لامتناہی ہے۔ ذات پاک انسان کو پیدا کرتی، اسے جسمانی نشو وارتقا کے مختلف مراحل سے گزار کر روحانی بالیدگی عطا کرتی اور پھر عروج تک پہنچانے کا ذمہ بھی اٹھاتی ہے۔ اس سے دوری اختیار نہ کرنا گویا اپنی تربیت، ترقی اور تکمیل کو روکنا ہے اس ہستی مطلق سے گریز کسی طرح بھی انسان کے مفاد میں نہیں:

عروس لالہ مناسب نہیں ہے مجھ سے حجاب کہ میں نسیم سحر کے سوا کچھ اور نہیں (۱۸۴)

۲۔ خودی اور تخلیق

ڈاکٹر رفیع الدین نے ''حکمت اقبال'' کے تیسرے باب بعنوان، خودی اور تخلیق'' میں مسئلہ ارتقا کو موضوع بحث بنایا ہے۔ مزید بحث تصنیف کا یہ وہ معرکتہ الآراء باب ہے جس میں ڈاکٹر رفیع الدین کا Genius واضح ہوکر سامنے آتا ہے ہمارے دینی ادب میں بالخصوص مسئلہ ارتقا کی تفہیم میں جو سطحی اور یک رخا نقطہء نظر اختیار کیا جاتا رہا ہے وہ کسی بھی حساب نظر سے اوجھل نہیں لیکن ڈاکٹر صاحب کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے اس مسئلہ کے بعض ایسے پہلوؤں پر بھی فکر انگیز بحث کی ہے جو ان

کے بیشتر معاصرین کے گمان میں بھی نہیں آ سکتے تھے۔ یہ درست ہے کہ اس پیچیدہ مسئلہ کی تفہیم میں وہ قرآنی فکر کو رہنما بناتے ہیں۔ اور افکار اقبال سے بھی استفادہ کرتے ہیں اور اس میں کئی حوالوں سے توسیع کرتے ہوئے بھی نظر آتے ہیں لیکن اس باب کا اگر بنظر غائر مطالعہ کیا جائے تو بارہا ایسے مقامات پر بھی آتے ہیں کہ جب نہ صرف ڈاکٹر رفیع الدین کی قرآن فہمی اور اقبال شناسی کی بے اختیار داد دینا پڑتی ہے بلکہ ایک عجیب علمی سرخوشی کا احساس، پڑھنے والا محسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔

اقبال نے دوسرے خطبہ ''مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار'' "The Philosophical Test of the Revelation of Religious Experecience" میں ذات الہیہ یا انائے مطلقہ پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حقیقت مطلقہ ایک بے بصر محرک حیات نہیں جو نور وفکر سے قطعاً غیر منور ہو بلکہ اس کی ماہیت سرتا سر نمائی ہے۔(۱۸۵)

ڈاکٹر رفیع الدین اس غایت کو نصب العین کا نام دیتے ہیں، جو صرف انسانی خودی ہی میں نہیں بلکہ کائناتی خودی میں بھی موجود ہے اور جس کا مرکزی وصف محبت ہے:۔

> ''انسان کا نصب العین خدا ہے اور خدا کا نصب العین انسان کی وہ حالت کمال ہے جو اس کے جسمانی کمال کے علاوہ جسے مدت ہوئی وہ حاصل کر چکا ہے اور تمام کمالات یعنی علمی، اخلاقی، روحانی اور جمالیاتی کمالات کی آئینہ دار ہوگی۔(۱۸۶)

مذکورہ اقتباس میں ڈاکٹر رفیع الدین نے تخلیق کائنات، اس کی غایت اور اصول ارتقا کی طرف جو اشارہ کیا ہے اس کی تفصیلات ''حکمت اقبال'' کے علاوہ ان کی تصنیف ''قران اور علم جدید'' میں زیادہ تفصیل کے ساتھ اور دیگر مضامین اور مقالات میں بکھری پڑی ہیں۔

قرآن حکیم میں تخلیق کائنات کے ضمن میں لفظ ''کُن'' (ہو جا) کا ذکر ملتا ہے۔

واذا قضی امرا' فانما یعقول له کن فیکون ۔اور جب خدا کسی کام کا کرنا ٹھہرا لیتا ہے تو بس اتنا ہی کہتا ہے کہ ''ہو جا'' تو وہ ہو جاتی ہے(۱۸۷)

ڈاکٹر رفیع الدین قول ''کُن'' کی تفسیر یہ کرتے ہیں کہ کائنات بتدریج عالم وجود میں آ رہی ہے یعنی ایک ابتدائی حالت سے آغاز کر کے اپنی حالت کمال کی طرف آگے بڑھ رہی ہے جیسا کہ اقبال نے فرمایا:

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید

کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کُن فیکون

(۱۸۸)

کائناتی ارتقا کا مقصد انسان کی تکمیل ہے کیونکہ انسان ہی قول ''کن'' کا مدعا، مخاطب اور مقصود ہے اور یہ ارتقائی عمل اسی انسان کی جستجو کا مظہر ہے:

خدا بھی ہماری طرح ایک آرزو رکھتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ ایک ایسے پیکر خاکی کا دیدار کرے جس کا حُسن درجہ کمال پر ہو۔اس کے دیدار کے لئے اس نے یہ ہنگامہ عالم برپا کیا ہے۔'' (۱۸۹)

مظاہر کائنات کو آیات الٰہی یعنی خدا کی نشانیاں کہا گیا ہے۔انسان خلاصہ کائنات ہے اور اس آیت کے معنی ابھی منکشف ہونا ہیں کیونکہ اس سے مراد وہ انسان ہے جو کائنات کے ایک طویل ارتقائی عمل کے بعد اپنے مآل کو پہنچے گا۔کائنات میں مخلوقات کی رنگا رنگی کا ایک طویل سلسلہ مشاہدے میں آتا ہے جو ارتقائے کائنات کے مختلف مراحل کی ہی صورتیں ہیں اور اسی مستقبل کے انسان کی تخلیق اور تکمیل کے سلسلہ کی کڑیاں ہیں۔اقبال کہتے ہیں:

آیۂ کائنات کا معنیِ دیر یاب تو
نکلے تری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بو

(۱۹۰)

کائناتی ارتقا کا مقصد بھی اس کے سوا کچھ اور نہیں کہ انسانی خودی اپنا عروج وکمال حاصل کرے اور اپنے معنی اور مقصد کو پورے طور پر منکشف کرے:۔

یہ ہے مقصد گردشِ روزگار
کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار

(۱۹۱)

اقبال کم نظر علمائے دین کو بھی اس لئے ہدف تنقید بناتے ہیں کہ وہ اس بات پر تو بہت کچھ زور دیتے ہیں کہ خدا انسان کا محبوب ہے اور محبوب کی خوشنودی اور اطاعت میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھنا چاہیے لیکن وہ اس سے آگے کی بات کھل کر بتایا نہیں کرتے کہ انسان بھی خدا کو محبوب ہے اور بھی اس کی ترقی اور حسن وکمال کا خواہشمند ہے۔

یہ راز ہم سے چھپایا ہے میرِ واعظ نے

کہ خود حرم ہے چراغِ حرم کا پروانہ

(۱۹۲)

ڈاکٹر رفیع الدین اس یقین کا اظہار کرتے ہیں کہ خدا اور انسان دونوں کائنات کے ارتقائی عمل کے ذریعے سے ایک دوسرے کی جستجو کر رہے ہیں۔ انسان کی حالت کمال یقیناً اس کی خودی کے بے حجاب ہونے کا وقت ہوگا اور یہی وہ مرحلہ ہوگا جب حسن الٰہی یا جمال الٰہی بھی انسان کے لئے بے حجاب ہوگا۔ اقبال کے لفظوں میں خدا کی نمود انسان کی نمو رہے اور انساں کی نمود خدا کی نمود ہے:۔

نمود اس کی نمود تیری ، نمود تیری نمود اس کی
خدا کو تو بے حجاب کر دے ، خدا تجھے بے حجاب کردے

(۱۹۳)

''قرآن کریم کے تصور کے منافی اس سے زیادہ اور کوئی تصور نہیں ہوسکتا کہ کائنات سوائے ایک بنے بنائے نقشے کے کچھ نہیں جس کے مطابق کام ہو رہا ہو۔ قرآن کی تعلیم کے مطابق کائنات حرکیاتی ہے۔ یہ ایک ہر دم تشکیل پانے والی کائنات ہے، نہ کہ ایک مکمل چیز، جو اپنے خالق کے ہاتھوں بہت عرصہ پہلے نکلی تھی اور اب فضا میں مادے کے ایک بے جان ڈلے کی طرح ہر طرف پھیلی پڑی ہے۔'' (۱۹۴)

تخلیقی عمل ایک جاری عمل ہے لیکن جاری سے ہرگز یہ مراد نہیں لی جانی چاہیے کہ یہ کوئی میکانیکی عمل ہے کیونکہ اگر یہ میکانیکی ہے تو پھر تخلیقی نہیں جیسا کہ درج ذیل اقتباس میں بیاں کیا گیا ہے:

> ''اقبال تخلیقی عمل کو ایک Creative Act قرار نہیں دیتے، اسے ایک مسلسل عمل متصور کرتے ہیں۔ تاہم اقبال تخلیق کے مسلسل عمل اور تخلیق کی تکرار مسلسل میں فرق بھی قائم کرتے ہیں۔ ان کا یہ موقف ہے کہ تخلیق کاری کے دوران میں ایک جہانِ نو ہر لحہ طلوع ہوتا ہے جو سابقہ جہانوں سے اپنی وضع، نوع اور وصف کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔'' (۱۹۵)

اس کی وضاحت اقبال کی فکر اور شعر میں واضح طور پر ہمیں نظر آتی ہے، پہلے خطبات سے ایک اقتباس:

''قرآن پاک کا ارشاد ہے، 'کل یوم ھوفی شان' (۲۹:۵۵) زندگی، زمان متسلسل کی زنجیروں سے آزادی، اور اس لیے لحہ بہ لحہ خلاقی کی زندگی ہے، اور اس کا ہر عمل سرتا سر کامل آزادی اور ابداع کا عمل ہے اور اس لئے تخلیق کا فعل بھی آزادی کا فعل ہے کیونکہ تخلیق تکرار کی ضد ہے اور تکرار خاصہ ہے میکانیاتی طریق کار کا۔'' (۱۹۶)

''ساقی نامہ'' کے درج ذیل اشعار میں اس حقیت کو شعری پیراہن عطا ہوا ہے:

فریب نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود
(۱۹۷)

اقبال کے حوالے سے خلیفہ عبدالحکیم کے ہاں بھی یہ وضاحت ملتی ہے کہ اقبال کا تصور وجود سروری عام توحید پرستوں سے بہت کچھ مختلف ہے۔ خدا، ''الاں کما کاں'' بھی ہے اور ''کل یوم ھوفی الشان'' بھی۔ اقبال نے خدا کا لاتبدیل سرمدی پہلو نظر انداز کر دیا ہے اور مسلسل تغیر اور ارتقا اور لا متناہی خلاقی کی صفت اس پر بہت زیادہ منکشف ہوئی ہے۔ وہ صوفیائے کرام کے اس مقولے یا روحانی تجربے کا بھی شیدائی ہے کہ تجلی میں تکرار نہیں۔ وجود کے یکے بعد دیگرے آنے والے کوئی دو کوائف ہم رنگ نہیں ہوتے۔ خلاقی کا ہر قدم آگے ہی کی طرف اٹھتا ہے۔ ذات مطلق کی خودی کو اپنی تکمیل مقصود ہے۔(۱۹۸)

ذہن میں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ کائنات خدا کے قول ''کن'' کے نتیجے میں فی الفور کیوں پیدا نہ ہوگئی، اور کیوں ایک طویل ارتقائی عمل سے گزر کر وجود میں آ رہی ہے؟ ڈاکٹر رفیع الدین اس سوال کی اہمیت سے بخوبی آگاہ ہیں اور اس کے جواب کے لیے اقبال سے استشہاد کرتے ہیں کہ ارتقا دراصل خودی کی فطرت کا ایک ناگزیر تقاضا ہے جس سے کئی اور تقاضے پھوٹتے ہیں مثلاً تخلیق کا پہلا مرحلہ ایک ذہنی یا شعوری حالت میں موجود ہونا ہے۔ اس کے بعد ایک عزم یا قول کن سے آغاز کرنا اور کسی مقصود یا محبوب کی جستجو کرنا اس ضمن میں کسی غلط اور ناقص متبادل کو بھی اختیار کیا جا سکتا ہے۔ تخلیق کائنات کے اسرار کو جاننے کے خواہش مند کو پہلے اپنے آپ پر بھی نظر ڈالنی چاہیے جیسا کہ اقبال نے کہا ہے۔

مرے دیدار کی ہے اک یہی شرط
کہ تو پنہاں نہ ہو اپنی نظر سے
(۱۹۹)

ڈاکٹر رفیع الدین کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے افکار اقبال کی روشنی میں تصور ارتقا کو محض حیات فی سطح پر رونما ہونے والی ترقی اور تغیر سمجھنے کی بجائے، جیسا کہ مغربی مادئین بالخصوص چارلس ڈارون اور اس کے پیروکاروں نے اسے ایک سائنسی

حقیقت ثابت کرنے کی پرزور اور پرشور کوشش کی تھی، اور جسے بعض سادہ لوح اہل مذہب دینی عقائد کے لیے سب سے بڑا چیلنج اور خطرہ سمجھ بیٹھے تھے، خودی کے ارتقاء کی صورت میں پیش کر کے، عظمت انسانی کا قرآنی تصور قائم کیا۔

مسئلہ ارتقا کے حوالے سے زیادہ چرچا چارلس ڈارون کا ہوا جس کی تصنیف ''Origin of Species'' ۱۸۵۹ء میں شائع ہوئی حالانکہ اس سے صدیوں پہلے یہ مسئلہ حکمائے یونان جیسے تالیس، ایمپوڈوکلیز، ہرقلیطس، لوقریطس اور مسلم حکماء امام جاحظ، فارابی اور ابن مسکویہ کی تحریروں میں زیر بحث آ چکا تھا لیکن چونکہ اس مسئلہ کے آخری مراحل یورپ کے حکماء بالخصوص ڈارون کی تحقیق و تدوین کا نتیجہ ہیں اس لیے یہ نظریہ ہی عام ہوا یا بقول پرفیسر الجیلانی حق و باطل کا مرکب بن گیا (۲۰۰)

مسئلہ ارتقا کے مباحث کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے جن میں اول حقیقت ارتقا (Fact of Evolution) یعنی یہ ایک حقیقت ہے کہ زندگی ادنی حالتوں سے ترقی کرتی ہوئی بتدریج اعلیٰ حالتوں کی طرف پہنچتی ہے۔ دوم، عوامل ارتقا (Method of Evolution) یعنی وہ نظام یا طریق کیا ہے جس کے ذریعے ارتقا واقع ہوتا ہے اور سوم نتیجہ ارتقا (Result of Evolution) کہ کیا ہم ایسے اصول و ضوابط معلوم کر سکتے ہیں جو اس امر کی تشریح کر سکیں کہ ارتقا کا رخ کس طرف ہے یا عمل ارتقا کے اہم اور واضح رجحانات کی طرف نشاندہی کر سکیں کہ کس طرف کو جا رہا ہے۔ ڈارون کے نزدیک ارتقا کا باعث تنازع للبقا، ''Struggle for Existence'' بقائے اصلح ''Survival of the Fittest'' اور انتخاب طبعی ''Natural Selection'' ہے اور یہ اصول کائنات میں بغیر کسی منصوبہ ساز ہستی کی مداخلت کے از خود کام کر رہے ہیں جس سے پروفیسر الجیلانی یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ انیسویں صدی کے یورپ میں حیات اور کائنات کا جو میکانیکی تصور مقبول اور مروج تھا وہ اس تصور ارتقا کے بعد مضبوط ہوا اور مشرق اور مغرب میں مادیت، دہریت اور الحاد کو فروغ حاصل ہوا۔ (۲۰۱)

ڈاکٹر رفیع الدین بھی اس موقف کی تائید کرتے ہیں کہ مغرب کے فلسفیوں میں لامذہبیت اور دہریت کا جس قدر مواد اس وقت موجود ہے وہ ڈارون ہی کے نظریہ کی پیداوار ہے۔ (۲۰۲) کیونکہ اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ حقیقت کائنات کی تشریح تعبیر کے لیے خدا اور روح کی کوئی ضرورت درپیش نہیں اور صرف مادی قوانین کو رہنما بنا کر ہی اس کائنات کی تشریح ممکن ہے۔

اس کے برعکس یہ بھی کہا گیا کہ اصل میں ڈارون نے خدا یا مذہب کے خلاف کوئی معقول دلیل نہیں پیش کی تھی کیونکہ

جیسا کہ برٹرینڈ رسل (Bertrand Russell) نے کہا ہے کہ اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ ابتدائی چٹانوں میں جو متحجر آثار دستیاب ہوئے ہیں، وہ اس امر کا ناقابل تردید ثبوت نہیں کہ زندگی نے اپنی ادنٰی صورتوں سے نہایت آہستہ ارتقاء کی منزلیں طے کی ہیں اور اس سے تخلیق کے دینی تصور کا بطلان ہوتا ہے (۲۰۳)

یہ بھی کہا گیا ہے کہ ڈارون کے تصور ارتقاء سے مذہبی عقائد کو جو لاعلاج صدمہ پہنچا، اس کو بنیاد بنا کر مذہبی عقائد کو غیر منطقی قرار نہیں دیا جا سکتا اور نہ ہی یہ کہا جا سکتا کہ یہ تمام اعتراضات خود ارتقائی نظریے میں مضمر ہیں۔ اصل میں انکی بنیاد منطقی تشریحات اور عقلی دلائل پر تھی جو نظریہ ارتقا کے ثبوت میں ڈارون نے پیش کیے تھے ورنہ نفس ارتقا اور مذہب میں کوئی منافات نہیں۔ (۲۰۴)

لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ تنازع للبقاء، بقائے اصلح اور انتخاب طبعی کے قوانین کو درست تسلیم کرنے کی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ جیسا کہ ڈاکٹر جان۔ ایف۔ ہاٹ (Dr. John F Haught) کا تجزیہ ہے کہ وہ تغیرات (Variations) جو کسی نوع کے بننے کا ذریعہ ہوتے ہیں وہ خالصتاً بے قاعدہ ہوتے ہیں جو ظاہر کرتے ہیں کہ فطرت کے افعال حادثاتی اور کسی ارادہ سے یکسر خالی ہیں۔ تنازع للبقاء اور بقائے اصلح سے فطرت بنیادی طور پر بے رحم ثابت ہوتی ہے اور انتخاب طبعی ایک طرح سے اشارہ ہے کہ فطرت لازم طور پر اندھی، بہری اور زندگی اور انسانیت سے بے نیاز ہے۔ ان تینوں جدا نہ ہونے والے اجزاء سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ کائنات کسی شفیق اور مہربان خدا سے ممکن طور پر لاتعلق اور خالی ہے (۱۰۵)

جبکہ اس سے پہلے ہم اقبال کا یہ قول نقل کر چکے ہیں کہ جس کی رو سے حقیقت مطلقہ کوئی بے بصر محرک حیات نہیں جو نور فکر سے قطعاً غیر منور ہو بلکہ اس کی ماہیت سرتاسر نمائی ہے۔ اور اقبال کے تصور ارتقا کی تفہیم میں اس اصول کو نظر انداز کرنا ممکن نہیں۔

اقبال کا تصور ارتقاء قرآنی غور و تدبر سے صورت پذیر ہوا جس میں برگساں اور بعض دوسرے مغربی فلاسفہ کے اثرات بھی واضح طور پر محسوس کیے جا سکتے ہیں جو بقول مظہر الدین صدیقی: ڈارون کے اس تصور ارتقاء کے مخالف ہیں جو خارجی تعلیل سے پروان چڑھنا ہے (۲۰۶)

اقبال کا تصور ارتقا قرآنی تعلیمات اور جدید مغربی فکر کا امتزاج ہی کیوں نہ ہو لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ یہ مسئلہ ابتداء ہی سے ان کے زیر غور رہا اور انھوں نے اس ضمن میں خاص طور پر مسلم حکماء کے ارتقا سے بھی استفادہ کیا۔ یہ کہنا

درست نہیں ہوگا کہ تصورِ ارتقا مختلف نظری کی صورت میں بکھرا ہوا ملتا ہے جس کو یکجا کر کے ایک تصور کی صورت میں مرتب کیا جا سکتا ہے (۲۰۷) حقیقتاً انھوں نے تصورِ ارتقا پر مدلل اور مربوط انداز میں بحث اپنی نثری تحریروں ہی میں کی ہے۔ اس ضمن میں ان کے ڈاکٹریٹ کے تحقیقی مقالہ، ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقا (Development of Metephysics in Persia) کی مثال بھی پیش کی جا سکتی ہے۔ جس میں انھوں نے ابن مسکویہ، ابن سینا اور الجلیلی کے تصورِ ارتقا کا جائزہ لیا ہے۔ (۲۰۸)

اقبال نے پانچویں خطبہ ''اسلامی ثقافت کی روح'' (Spirit of Isamic Culture) میں زیادہ تفصیل کے ساتھ الجاحظ، اخوان الصفاء اور ابن مسکویہ کے نظریات کا جائزہ لیتے ہوئے یہ ثابت کیا ہے کہ مسلمانوں کی فکری تاریخ میں نظریہ ارتقاء پر غور وفکر کا ایک طویل سلسلہ موجود ہے جس سے عام حلقوں میں پائی جانے والی اس غلط فہمی کا بھی ازالہ ہو جاتا ہے کہ تصورِ ارتقاء موجودہ سائنس کا کوئی نظریہ یا علمی انکشاف ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ تصورِ ارتقا قرآنی تعلیمات کے منافی نہیں ہے۔

اقبال اس موقف کا اظہار کرتے ہیں کہ یہ جاحظ تھا۔ جس نے سب سے پہلے ان تغیرات کا ادراک کیا جو نقل مکانی کے نتیجے میں جانوروں میں رونما ہو جاتے ہیں۔ انہی خطوط پر غور وفکر کرتے ہوئے البیرونی کے ہم عصر ابن مسکویہ نے الٰہیات پر لکھی جانے والی اپنی تصنیف ''الفوز لاصغر'' میں باقاعدہ ایک تصورِ ارتقا مرتب کیا جس کی عملی قدر و قیمت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اس سے یہ اندازہ کرنے میں مدد ملتی ہے کہ مسلمانوں کے عملی افکار کس نہج پر پیش رفت کر رہے تھے۔

ابن مسکویہ کے خیالات کو مختصراً اس طرح سے پیش کیا جا سکتا ہے کہ نباتات کی زندگی پر نظر ڈالیے تو ارتقا کے اولین مراحل ہیں نہ تو ان کی پیدائش اور نمو کے لیے بیج کی ضرورت ہوتی ہے اور نہ اپنی نوع کے تسلسل کے لیے انھیں اس سے کام لینا پڑتا ہے۔ اس مرحلے پر نباتات اور جمادات میں صرف یہی فرق ہے اس مرحلے پر کچھ حرکت حاصل ہو جاتی ہے اور وہ اپنی شاخوں اور بیجوں کے ذریعے سے اپنی نوع کا تسلسل قائم رکھتے ہیں۔ انگور اور کھجور ارتقائے نباتی کی آخری منزل ہیں جس کے ڈانڈے گویا حیوانی زندگی سے جا ملتے ہیں چنانچہ کھجور کے اندر تو جنسی اختلاف بھی واضح طور پر نظر آتا ہے۔ یہ نباتات کی زندگی میں ارتقا کا آخری درجہ ہے یا حیوانی زندگی کی ابتدا ہے جس کا پہلا مرحلہ ذہنی وابستگی سے آزادی ہے جس میں حواس کا عمل دخل بڑھ جاتا ہے۔ چوپایوں میں گھوڑا اور پرندوں میں عقاب اپنے ارتقا کے کمال کے مظہر ہیں جبکہ بندر کے ظہور کی صورت میں گویا حیوانیت انسانیت کے دروازے پر آن کھڑی ہوتی ہے۔ بعد میں ارتقائی مراحل کے نتیجے میں عقلی اور روحانی قوتوں میں

اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ انسانیت وحشت سے نکل تہذیب میں قدم رکھ دیتی ہے۔(۲۰۹)

اقبال کا خیال ہے کہ جاحظ کے تصورات کو ''اخوان الصفا'' نے آگے بڑھایا۔ اقبال کے اس موقف کی تائید بعض دیگر محققین کی تحریروں سے بھی ہوتی ہے۔ ڈاکٹر نعیم احمد نے لکھا ہے:۔

''الجاحظ کی'' کتاب الحیوان'' میں موجود بعض اشارات کو اخوان الصفاء نے اپنی تحقیقات کی بنیاد بنایا۔ اخوان الصفاء کے نزدیک ہماری ان تین اقالیم نے تشکیل پائی ہے اقلیم جمادات، اقلیم نباتات اور اقلیم حیوانات۔ ان تینوں اقالیم میں ارتقا کا اصول کارفرما ہے۔ نچلی اقلم کی انتہا سے اوپر والی اقلیم کی ابتدا ہوتی ہے۔ جمادات کی انتہا مرجان (Coral) ہے نباتات کی آخری منزل کھجور ہے جس میں ایک بنیادی حیوانی صفت یعنی جنس تخصیص پیدا ہو جاتی ہے۔ یہاں سے حیوانی ارتقا کا سلسلہ شروع ہوتا ہے جو کہ بن مانس (Ape) تک پہنچتا ہے اور اس کے بعد انسان پیدا ہوتا ہے اور انسانوں کی منزل آخری پیغمبر ہے جہاں سے آگے اقلیم ملائکہ شروع ہو جاتی ہے''۔(۲۱۰)

تصور ارتقا کی ڈارونی تعبیر کی زد میں صرف مذہبیت ہی نہیں آئی بلکہ اس کی بے روح میکانیت اور بے رحم جبریت سے انسانی زندگی کی مقصدیت، مساعی، تدبیر او جدو جہد جیسی اعلیٰ صفات کو بھی دھچکا پہنچا جس پر غور و فکر کے بعد علمی و فکری حلقوں کی طرف سے بھی شدید ردِ عمل سامنے آیا۔

'' کچھ عرصے تک تو ڈارون کے مفروضات نے یوں اپنے جھنڈے گاڑ رکھے تھے کہ کسی کو اس کے منہ آنے کی تاب نہ تھی۔ کوئی بھی ان کے مقدمات پر شک نہ کرتا اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ مذہبی طوفان تھم گیا۔ یہ بات محسوس کی گئی کہ خارجی تعلیل (Causation) جو غاتیت (Teleology) کی تردید پر منتج ہوتی ہے۔ نامی اور عمرانی زندگی کے مظاہر کی توجیہہ سے قاصر ہے، لیمارک (Lamarck) نے اس سے پہلے ہی انتخاب فطرت کے عمل میں خواہشات، مساعی اور تمایلی توانائی کے عمل دخل پر زور دیا تھا متاخرین فلاسفہ اور ماہرین نفسیات مثلاً برگساں (Bergson) لائڈ مارگن (Lloyed Morgan)، ولیم میکڈوگل (William Mc.Dougall) فیلڈ مارشل سمٹس (Field Marshall Smuts) نے اس خیال کو از سرِ نو زندگی بخشی، ارتقا کا ایک نئے پس منظر میں مطالعہ کیا گیا''۔(۲۱۱)

ارتقا ایک مسلسل عمل ہے جو کہیں رکتا یا تھمتا نہیں بلکہ جاری رہتا ہے۔ ارتقائی سفر کوئی منزل نہیں اور اگر کوئی منزل ہے بھی تو وہ ایک نئی منزل کی طرف سفر یا ارتقا کا آغاز ہے۔ لیکن جدید تصور ارتقا کا ایک یاس انگیز پہلو یہ بھی ہے کہ یہ اسی زندگی تک محدود ہے اور چونکہ اس جدید تصور ارتقا کے قائلین حیات بعد الموت کے کسی تصور کے قائل نہیں تھے اس لیے لاکھوں سالوں

سے جاری عمل ارتقا موت کی صورت میں اپنے اختتام کو پہنچ جاتا ہے۔ اسی لیے اقبال کو کہنا پڑا کہ اس تصور ارتقا کے نتیجے میں موجودہ دور میں امید اور خوشی کی بجائے مایوسی اور افسردگی پیدا ہوئی ہے کیونکہ یہ تصور اس مفروضے پر قائم ہے کہ انساں آج ارتقا کی جس منزل پر کھڑا ہے وہ نفسیاتی یا عضویاتی جس لحاظ سے بھی دیکھا جائے اس کے ارتقا کی آخری منزل ہے۔(۲۱۲)

اقبال تصور ارتقا کی پھیلائی ہوئی یاسیت اور بے مقصدیت کے اس مرحلے پر مرشد رومی کی عظمت کے احساس سے سرشار ہو جاتے ہیں جنہوں نے مثنوی معنوی میں بیان کیا ہے:

آمدہ اول بہ اقلیم جماد
از جمادی در نباتی افتاد
سالہا اندر نباتی عمر کرد
وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چوں بہ حیواں اوفتاد
نامدش حال نباتی ہیچ یاد
جز ہماں میلے کہ دارد سوئے آں
خاصہ در وقت بہار ضیمراں
ہم چنیں اقلیم تا اقلیم رفت
تا شدا کنوں عاقل و دانا و زفت

(پہلے وہ جماد کی اقلیم میں آیا اور جمادی (اقلیم) سے نباتی (اقلیم) میں آیا۔ سالہا نباتی اقلیم میں عمر بسر کی اور سرکشی کی وجہ سے اپنی جمادی (زندگی) کو بھلا دیا اور نباتی (تعلیم) جب حیوانی (اقلیم) میں آئی اس کو نباتی (اقلیم) کا حال کبھی یاد نہ آیا۔ سوائے اس میلان کے کہ جو اس کی جانب ہے، خصوصاً بہار اور ضیمران کے موسم میں وہ اس طرح ایک اقلیم سے دوسری اقلیم میں چلتا رہا۔ یہاں تک کہ وہ اب عقل مند، دانا اور قوی ہو گیا ہے)(۲۱۳)

رومی اور اقبال کے محقق اور ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے ہم عصر، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مذکورہ اشعار کی وضاحت سے پہلے اس بنیادی نکتے پر زور دیتے ہیں کہ مولانا رومی عالمگیر ارتقا کے قائل ہیں اور موجودہ انسان کو ارتقا ہی کا نتیجہ تصور کرتے ہیں کہ مدتوں جمادی حالت کے بعد میں نباتی درجے میں پہنچا۔ جدوجہد میں آگے بڑھتا گیا اور پچھلی کیفیات کو بھولتا چلا گیا۔ نباتی

شعور کی کیفیت یاد نہ رہی لیکن موسم بہار میں سبزہ گل کی طرف میلان اسی احساس کا نتیجہ ہے۔اس ارتقاء کا محرک عشق اور رجعت الی الاصل کا میلان ہے لیکن ترقی کا ہر قدم شعوری ارتقا کا قدم ہے۔(۲۱۴)

خلیفہ عبدالحکیم، مولانا روم اور جدید قائلین ارتقا کے تصورات میں پائے جانے والے بنیادی فرق سے کلی طور پر آگاہ ہیں اور اس کے مضمرات پر بھی نگاہ رکھتے ہیں۔اسی لیے وہ ڈارون کے حیاتیاتی نظریہ ارتقا کو مولانا کے تصور ارتقا کے مقابلے میں بہت خام اور پست قرار دیتے ہیں کیونکہ وہ محض نباتی اور حیوانی زندگی تک محدود ہے اور زندگی کی تمام تر تنظیم اور حسن وکمال محض اتفاقات اور حادثات کا نتیجہ ہے جس میں کوئی قدر اور مقصد کارفرما نہیں جبکہ رومی کے نزدیک مصدر حیات وہ خالق کائنات ہے جو مصدر اقدار اور جامع کمالات ہے اس لیے زندگی کی ہر صورت اس کی طرف بڑھنے کا میلان رکھتی ہے۔تمام ارتقاء خدا سے ہے اور خدا کی طرف ہے چونکہ کوئی ہستی اپنے تمام تر میلانات کے باوجود ہستی مطلق نہیں بن سکتی اس لیے ارتقا کا عمل لامتناہی ہوگا جس کی آخری منزل کبریا ہے جس کی طرف مسلسل بڑھتے چلے جانا ہی اس کا مقصود اصل ہے یہ ارتقا دنیا میں بھی جاری ہے اور آخرت میں بھی جاری رہے گا۔(۲۱۵)

اقبال تمام عمر اس مقصود اصل کی طلب میں اس نکتے پر غور وفکر کرتے رہے کہ ''میری انتہا کیا ہے''؟

ڈاکٹر رفیع الدین نہ صرف اقبال کے تصور ارتقا کو قرآن تعلیمات سے ہم آہنگ قرار دیتے ہیں بلکہ اس کی تشریح و تفسیر کرتے ہوئے اسے نئی وسعتوں سے بھی ہمکنار کردیتے ہیں جنھیں ''حکمت اقبال'' اور زیادہ تفصیل کے ساتھ ان کی اہم تصنیف ''قرآن اور علم جدید'' میں بھی ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین کے موقف کو اجمالی طور پر یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ ڈارونی نظریہ ارتقا دو حصوں پر مشتمل ہے اولاً حقیقت ارتقا یعنی یہ کہ ارتقا فی الواقع ہوا ہے۔اور زندگی کی اعلیٰ حالتیں ادنیٰ حالت سے ترقی پذیر ہوتی رہتی ہیں ثانیاً سبب ارتقا کہ جس کے مطابق ارتقا کا سبب قدرت کی بے مقصد کارروائیاں ہیں جنھیں ڈارون کشمکش حیات، فطری انتخاب اور بقائے اصلح سے تعبیر کرتا ہے۔نظریے کے دونوں حصوں میں موجود فرق کو تسلیم کرتے ہوئے اس حقیقت کو ذہن میں رکھنا چاہیے کہ نظریہ کے دونوں حصے ایک دوسرے کے لیے لازم وملزوم نہیں ہیں یعنی اگر آپ پہلے حصے کو درست سمجھتے ہیں تو یہ لازم نہیں کہ آپ دوسرے حصے کو بھی اس کا تسلسل سمجھتے ہوئے درست سمجھنے پر مجبور ہیں۔نظریے کا پہلا حصہ یعنی محض ارتقا دنیا کے علمی مسلمات میں شمار ہوتا ہے۔(یہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ ارتقا کا تصور محض ڈارون سے مخصوص نہیں بلکہ اس سے صدیوں پہلے مسلم مفکرین کے زیر غور رہا ہے)۔

تصورارتقا ہمارے روزمرہ مشاہدہ کے عین مطابق ہے کہ کوئی شے یکا یک وجود میں نہیں آتی بلکہ بتدریج پیدا ہوتی ہے کیونکہ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ قدرت کے اندر ایک قانون تسلسل کام کر رہا ہے اور کوئی چیز اچانک یا بغیر سبب کے وجود میں نہیں آتی اور ہر چیز کی موجودہ حالت اس کی پہلی حالت کا نتیجہ ہے اور وہ پہلی حالت کسی اور حالت کا نتیجہ تھی لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ جہاں تک ڈارون کا نظریے کے پہلے حصے کا تعلق ہے تو وہ کوئی نیا علمی انکشاف نہیں ہے۔ البتہ ڈارون کے نظریے کا ایک اثر یہ ضرور ہوا ہے کہ اب ارتقا کو فقط انواع حیوانات کے ساتھ مخصوص نہیں کیا جاتا بلکہ اس اصول کا اطلاق حیوانات کے پہلے کی مادی کائنات پر بھی کیا جاتا ہے۔ اس طرح اس نظریہ کا ایک اثر یہ بھی ہوا ہے کہ اب حکماء اس نکتے پر بھی غور کر رہے ہیں کہ انسان کے ظہور کے بعد بھی ارتقا جاری ہے جس کی نوعیت حیاتیاتی نہیں یعنی اب انسان سے نئی انواع حیوانات وجود میں نہیں آئیں گی بلکہ آئندہ ارتقا کی نوعیت نفسیاتی ہوگی یعنی انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کامل سے کامل تر ہو جائے گی۔(۲۱۶)

نظریہ ارتقا کے حوالے سے ہونے والے مباحث میں حضرت آدم کی زمین پر اولین حیثیت کے بارے میں مختلف خیالات کا اظہار کیا جاتا ہے۔ اقبال خطبات میں ہبوط آدم کے قرآنی قصے کی تعبیر کرتے ہوئے اسے اپنے آزادی اور اختیار کے تصور سے ہم آہنگ کر دیتے ہیں:

> ''قرآن مجید نے ہبوط آدم کا ذکر کیا تو یہ بیان کرنے کے لیے نہیں کہ کرۂ ارض میں انسان کا ظہور کس طرح ہوا۔ اس کے پیش نظر حیات انسانی کا وہ ابتدائی دور ہے جب اس پر جبلی خواہشات کا غلبہ تھا اور جس سے گزر کر اس نے رفتہ رفتہ محسوس کیا کہ وہ اپنی ذات میں آزاد ہے اور اس لئے شک اور نافرمانی دونوں کا اہل ہے۔ مختصراً یہ کہ ہبوط کا اشارہ کسی اخلاقی پستی کی طرف نہیں، اس کا اشارہ اس تغیر کی طرف ہے جو شعور کی صاف و سادہ حالت میں شعور ذات کی اولین جھلک سے اس نے اپنے اندر محسوس کیا وہ خواب فطرت سے بیدار ہوا اور سمجھا کہ اس کی حیثیت خود بھی اپنی جگہ پر ایک سبب کی ہے۔(۲۱۷)

اقبال نے قرآنی قصہ ہبوط آدم کی جو تعبیر کی ہے اس سے درج ذیل نکات اخذ کئے جا سکتے ہیں:

الف) قران مجید میں مذکورہ قصوں کا مقصد تاریخی واقعات کا تذکرہ نہیں بلکہ اس کا مقصود کسی آفاقی اخلاقی سبق یا فلسفیانہ صداقت کو ذہن نشین کرانا ہوتا ہے۔

ب) لفظ آدم سے مراد کوئی مخصوص فرد نہیں بلکہ انساں ہے جس سے یہ کوئی تاریخی واقعہ نہیں رہ جاتا بلکہ ایک فلسفیانہ صداقت کا درجہ حاصل کرتا ہے۔

ج) پروفیسر عثمان کے مطابق اقبال نے قصہء آدم کو ازروئے قرآن حکیم اس کی تمام آلودگیوں اور یاس آفرینیوں

سے پاک کر کے اسے انسانی ذات کے باطنی امکانات اور اس کے نفسیاتی محرکات کی ایک دلچسپ اور یقین افروز سرگزشت بنا دیا ہے۔''(۲۱۸)

یہ اقبال کی مدلل بحث کا نتیجہ تھا کہ ڈاکٹر رفیع الدین کو بھی کہنا پڑا کہ قرآن میں پہلے انسان کے یکا یک پیدا ہو جانے کا کوئی ذکر نہیں اور اس کے برعکس انسانی نسل کے تدریجی ظہور کے متعلق شواہد موجود ہیں۔(۲۱۹)

وہ قرآن حکیم کی پہلی سورۃ کی ابتدائی آیت، **الحمد اللہ رب العلمین** (سب تعریف اللہ کے لئے ہے جو اہل عالم کا رب ہے) کو دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ''رب'' (خدا) کی صفات میں سے ایک صفت ہے جس سے اس کی ربوبیت کا اظہار ہوتا ہے اور خدا کی تمام صفات جو اسمائے حسنیٰ یا قابل تعریف نام ہیں خدا کی صفت ربوبیت کی تفسیر ہیں۔ربوبیت کے ذریعے سے خدا کی تمام صفات کا ظہور ہوتا ہے۔(۲۲۰)

مولانا ابوالکلام آزاد نے صفات الٰہی کے باب میں صفت ربوبیت پر تفصیل سے لکھا ہے اور اسے خدا کی اولین صفت قرار دیا ہے۔ان کے نزدیک ربوبیت کی اصطلاح ''رب'' سے نکلی ہے جو سامی زبانوں کے کئی الفاظ کا مشترک ہے عبرانی، عربی اور سریانی تینوں زبانوں میں ''رب'' کے معنی پالنے والے کے ہیں یا ایسی ہستی کے جو اسباب پرورش مہیا کرتی ہے۔

رب کے معنی معلم، آقا یا خدا کے بھی ہیں۔قرآنی زبان میں اس لفظ کو اس کے وسیع اور کامل معنوں میں استعمال کیا گیا ہے اس لیے بعض علمائے لغت نے ربوبیت کی تعریف ان لفظوں میں کی ہے:

ھوا الشاء الشی ء حالًا فحالًا الی حد التمام

یعنی کسی چیز کو یکے بعد دیگرے اس کی مختلف حالتوں اور ضرورتوں کے مطابق اس طرح نشو و نما دیتے رہنا کہ اپنی حد کمال تک پہنچ جائے۔(۲۲۱)

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے لفظ ''رب'' کے عربی میں تین مستعمل معنوں کا ذکر کیا ہے:

۱) مالک اور آقا ۲) مربی، پرورش کرنے والا، خبر گری کرنے اور نگہبانی کرنے والا ۳) فرمانروا، حاکم، مدبر اور منتظم۔اللہ تعالیٰ ان سب معنوں میں کائنات کا رب ہے(۲۲۲)

ڈاکٹر رفیع الدین قرآن کی رو سے کائنات کے اندر تدریجی تخلیقی عمل کو ایک حقیقت قرار دیتے ہیں اور راغب کی

''المفردات'' کا حوالہ دیتے ہیں جس کے مطابق ربوبیت کسی چیز کو ایک حالت سے دوسری حالت تک نشو و نما دینا ہے۔ یہاں تک کہ وہ اپنی حالت کمال کو پہنچ جائے (جیسا کہ مولانا آزاد نے امام راغب کا حوالہ دیئے بغیر لکھا ہے)۔(۲۲۳)

''ربوبیت'' کے مذکورہ معنی کو وہ کائناتی ارتقاء پر منطبق کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ خدا رب السموات والارض کی حیثیت سے کائنات کو ایک کل کی حیثیت سے تدریجی ترقی دے رہا ہے جس کا اعتراف حکمائے مغرب بھی اپنے مشاہداتی عمل کی بنا پر کرتے ہیں اور اسے ارتقا یا Evolution کا نام دیتے ہیں، لیکن وہ اس حقیقت کا فہم نہیں رکھتے کہ اس ارتقا کا سبب اک قادر مطلق خدا کی تخلیقی فعلیت یا ربوبیت ہے اور اس کی غرض و غایت یہ ہے کہ نوع انسانی اپنے حسن و کمال کی اس انتہا تک پہنچے جو اس کی فطرت میں ودیعت کی گئی ہے۔(۲۲۴)

ڈاکٹر رفیع الدین کائنات میں کارفرما تدریجی عمل کی وضاحت ٹھوس مثالوں سے کرتے ہیں جنھیں رد کرنا آسان نہیں۔ خدا کی صفت ربوبیت جب تخلیقیت میں ظاہر ہوتی ہے تو ہم دیکھتے ہیں :

> ''وہ ایک خوردبینی کرم سے بتدریج ایک مکمل جسم انسانی کی تعمیر کرتا ہے اور یہ خردبینی کرم بھی جو جسم میں مادہ تولید کے اندر موجود ہوتا ہے یکا یک پیدا نہیں ہوتا بلکہ اس کی پیدائش بھی ایک تدریجی عمل ہے۔''(۲۲۵)

کائنات میں ارتقا کا عمل جاری و ساری ہے انسان اگر اس کا مشاہدہ کرنے اور اس پر فکر و تدبر کرے تو یقیناً اس کا قائل ہو جائے۔ ڈاکٹر رفیع الدین ایک اور مثال کو اپنی دلیل کی بنیاد کے طور پیش کرتے ہیں:

> ''اللہ تعالیٰ ایک چھوٹے سے بیج کو ارتقا کی ہزاروں منزلوں سے گزار کر ایک عظیم الشان درخت بناتا ہے اور یہ بیج بھی شاخ درخت پر فی الفور نمودار نہیں ہوتا بلکہ اپنی ایک تاریخ رکھتا ہے۔(۲۲۶)

ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے اقبال کے حوالے سے قرآن میں مذکورہ ہبوط آدم کی جو تعبیر اپنے تصور ارتقا کی روشنی میں پیش کی ہے بعض ناقدین تصور ارتقا نے اس پر سخت اعتراضات وارد کرتے ہوئے پہلے اسے تاویل اور پھر اس سے بڑھ کر اسے قرآنی تحریف قرار دے ڈالا ہے۔(۲۲۷)

''ڈاکٹر رفیع الدین صاحب کی دور از فہم تاویل کی ایک مثال یہ ہے۔ آدم کا شجر ممنوعہ کا پھل کھانا۔ انسان کا اپنے ارتقا کے ایک مرحلہ پر خود شعور ہو جانا اور نیکی اور بدی کی تمیز کے قابل ہو جانا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کا مطلب یہ ہے کہ نہ کوئی آدم ہے نہ درخت کھانے کا واقعہ اور نہ شیطان کا دھوکہ اور نہ جنت سے اخراج۔ بلکہ ارتقا کرتے کرتے ایک مرحلہ پر اس میں یہ صلاحیت پیدا ہو گئی کہ نیکی اور بدی میں تمیز کر سکتا تھا۔ اس تاویل کا عجیب و غریب ہونا اس کے رد کرنے کے لئے کافی ہے۔''

(۲۲۸)

لیکن معترض نے خود ہی اس کو کافی نہ سمجھتے ہوئے مزید پانچ سوالات، جو اس کی نظر میں سراسر معقول ہیں، کر ڈالے ہیں اور ان کے جوابات کا یا تاویلات کا مطالبہ ڈاکٹر رفیع الدین مرحوم سے کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ معترض نہیں جانتا کہ اولاً ڈاکٹر رفیع الدین اس کے ''معقول سوالات'' کا جواب دینے کے لئے اب دنیا میں موجود نہیں ہیں، ثانیاً یہ کہ ڈاکٹر رفیع الدین نے قرآنی قصہ ہبوط آدم کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ حقیقتاً علامہ اقبال کے خیالات سے ماخوذ ہیں جو پون صدی پیشتر خطبات (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ) میں بیان کیے گئے تھے لہٰذا اصولی طور پر اعتراضات رفیع الدین کی بجائے علامہ اقبال پر وارد ہوتے ہیں جن کی معترض اپنے اندر ہمت موجود نہیں پاتا یا پھر انھیں یہ علم ہو گیا ہے کہ علامہ اقبال ان کے جوابات کے لیے اب موجود نہیں ہیں۔ ثالثاً یہ کہ اگر معترض نے خطبات اقبال نہیں تو کم از کم ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی تحریروں کا غور و فکر سے کیا ہوتا تو یقیناً وہ اپنے پانچ مطالبہ معقول سوالات کا معقول تر جواب ان میں موجود پا سکتا تھا مگر اس میں چونکہ لگتی ہے محنت زیادہ، لہٰذا صرف اعتراضات ہی کو کافی سمجھ لیا گیا ہے وگرنہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے تو واضح طور پر بیان کیا ہے۔

الف) الہامی کتابوں کا اسلوب اور ان کا مقصد انسانوں کی ہدایت ہے جس کے لیے حقائق کا بیان فلسفیانہ موشگافیوں اور غیر ضروری تفصیلات سے پاک ہوتا ہے تاکہ جزئیات میں پڑے بغیر انکا تعلیمی یا اخلاقی درس نمایاں اور مؤثر ثابت ہو۔ بعض اوقات حقائق کو ایک قصہ کی شکل دی جاتی ہے تاکہ ایک ڈرامائی طرز بیان حقائق تصویر کی طرح سامنے آ جائیں۔ مثلاً انسانی شرف اور عظمت کو ایک بڑی ذمہ داری اور امانت سے وابستہ کر کے کہا گیا کہ ''ہم نے امانت کو، آسمانوں، زمینوں اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا۔ انھوں نے اسے اپنے ذمہ لینے سے انکار کر دیا اور اس سے ڈر گئے۔ لیکن انسان نے اسے اٹھا لیا بے شک وہ نادان اور ظالم ہے۔ (القرآن)

ظاہر ہے کہ اگر ہم اس قصہ کو لغوی طور پر ایک قصہ سمجھیں تو کئی مشکلات پیدا ہوتی ہیں مثلاً مخلوقات میں سے کسی کی کیا حیثیت ہے کہ خدا اس کے اندر کوئی قوت یا صلاحیت پیدا کرنا چاہے یا اسے کوئی ملکہ عطا کرنا چاہیے تو اس کی رضامندی حاصل کرے اور پوچھے کہ اسے منظور ہے یا نہیں۔

اسی طرح سے جب ہم قصہء آدم (۲۲۹) پر غور کرتے ہیں تو ہمیں نظر آتا ہے کہ اس میں فرشتوں سے خدا کا کلام کرنا ایسا نہیں جیسا کہ ہمارا ایک دوسرے سے کلام کرنا۔۔۔ پھر خدا کا آدم کو اسماء سکھانا ایسا نہیں جیسا کہ مکتب میں انہیں حفظ کر لیا ہے مکتب میں استاد طالب علم کو چیزوں کے نام سکھاتا ہے اور طالب علم انھیں حفظ کر لیتا ہے۔

ج) مذکورہ نکات سے ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تخلیق کائنات کے منصوبے کے بعض پہلوؤں کو جیسے کہ وہ فی الواقع ہیں ایک قصہ کی شکل میں بیان فرمایا ہے۔ یہ پہلو فطرت انسانی کے حقائق سے تعلق رکھتے ہیں آدم کا شجر ممنوعہ کا پھل کھانا، انسان کے اپنے ارتقا کے ایک مرحلہ پر خود شعور ہو جانا ہے اور نیکی اور بدی کی تمیز کے قابل ہو جانا ہے جو انسان کا امتیازی وصف ہے جو حیوانات میں نہیں ہے۔(۲۳۰)

مولانا سعید احمد اکبر آبادی، جنھوں نے خطبات کے حوالے سے اقبال کے بعض خیالات پر گرفت کی ہے، ہبوط آدم کے واقعے کی ان کی توجیہہ و تاویل کو بصیرت افروز قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ علامہ نے ایک فاتحانہ بحث کے ذریعہ یہ ثابت کیا ہے کہ قرآن میں مذکور ایسے قصوں کی غرض و غایت کیا ہے اور پھر ہبوط آدم کا واقعہ جو انجیل اور بعض دوسری کتابوں میں بھی بیان ہوا ہے، قرآن مجید کے ساتھ ان کا تقابلی مطالعہ کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ واقعہ انجیل یا اور کتابوں میں جس نہج سے بیاں کیا گیا ہے اس سے یہ تاثر ملتا ہے کہ انسان فطری طور پر بدی اور گناہ کی طرف مائل ہے، وہ بے اختیار ہے اور گناہ کی پاداش میں اسے جنت سے نکال کر زمین پر بھیج دیا گیا ہے جبکہ قرآنی اسلوب میں اس واقعے سے ثابت ہوتا ہے کہ انسان فطرتاً آزاد ہے وہ اپنے اختیار اور ارادے سے خیر و شر پر قدررت رکھتا ہے۔ آدم، نیابت الٰہی کی انجام دہی کے لیے جنت سے جہاں کہ سکون ہی سکون تھا زمین یعنی حالت شعور و آگہی کی طرف منتقل کر دیا گیا گویا آدم اب تک کارزار حیات میں اپنی ذمہ داری سے بے خبر تھا اب وہ باخبر ہو گیا ہے۔(۲۳۱)

لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ ڈاکٹر رفیع الدین کا یہ دعویٰ ایسا بے بنیاد نہیں کہ قصہ آدم میں فطرت انسانی کے حقائق کو ایک موثر پیرائے میں بیان کیا گیا ہے جس کو اگر فکر و تدبر سے سمجھا جائے تو اس کا کوئی بھی پہلو حقیقتِ ارتقا کے منافی نہیں بلکہ اس سے نظریہ ارتقا کی تصدیق ہوتی ہے۔(۲۳۲)

معترض نے ڈاکٹر رفیع الدین کے موقف کو سمجھے بغیر ہی یہ فرض کر لیا ہے کہ وہ ڈارون کی **Theory** کے کلی طور پر حامی ہیں جبکہ ڈاکٹر صاحب اپنی پہلی تصنیف ''**Ideology of the Future**'' کے دوسرے باب ''تخلیق وارتقا'' میں اپنے نقطہ نظر کو مدلل طور پر پیش کر چکے ہیں۔ اسی باب میں انھوں نے برگساں کے حوالے سے لکھا ہے کہ حیوان اور انسان کے درمیان درجے کا فرق نہیں بلکہ نوع کا فرق ہے۔ آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ حیوان ایک ادنی قسم کا انسان ہے یا انسان ایک اعلیٰ قسم کا حیوان ہے۔ شعور جو انسان سے ادنیٰ تر زندگی کی صورتوں میں مقید و محبوس ہے، انسانی شکل میں آ کر یک لخت آزاد ہو جاتا ہے۔ بندر کے دماغ اور انسان کے دماغ کی ترکیب اور جسامت میں بہت کم فرق ہے لیکن اس بہت کم فرق کا نتیجہ

بہت بڑا ہے۔(۲۳۳)

اقبال نے تیسرے خطبے'' The Conception of God and the Meaning of Prayer'' میں قصہ ہبوط آدم کی جو تعبیر کی ہے اس کا ایک تحقیقی و توضیحی مطالعہ حال ہی میں سامنے آیا ہے جس میں بعض عصری تحقیقی و تفسیری حوالوں سے اقبال کے موقف کی تائید کی گئی ہے کہ ہبوط آدم کے قصے کا تعلق جنس کے کسی ایسے واقعے سے نہیں کہ جس کی پاداش میں انسان کو ہمیشہ کیلئے سزا کا مستوجب ٹھہرایا گیا ہو اور نہ ہی قرآن کا مقصد کسی ایسے تاریخی واقعے کا بیان تھا کہ جس کی رُو سے دنیا کا پہلا انسان ''آدم'' کو قرار دیا گیا ہو بلکہ لفظ ''آدم'' سے مراد نوع انسانی یا نسل انسانی ہے کیونکہ قرآن کی جن آیات میں ایک جاندار ہستی کے طور پر انسان کی پیدائش کا ذکر کیا گیا ہے وہاں صرف انسان اور بشر کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں اور قرآن میں ''آدم'' کا لفظ انسان کی صرف خلیفۃ اللہ فی الارض کی حیثیت کو بیان کرنے کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ اس سے یہ لفظ کسی مخصوص فرد واحد کی طرف اشارہ نہیں کرتا بلکہ اپنے اندر ایک اجتماعی تاثر اور حوالہ کا حامل ہے۔ اقبال کے کلام میں بھی لفظ آدم پوری انسانیت کی نمائندگی کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ انسان نے جب حیاتیاتی ارتقا کے تمام مراحل طے کر کے حریت فکر و شعور کی منزل میں قدم رکھا تو اس نے آدم ہونے کے اس مقام بلند کو حاصل کر لیا جس پر فائز ہونے پر خدا نے اسے زمین پر اپنا خلیفہ ہونے کا شرف عطا کیا۔(۲۳۴)

اس تشریح و توضیح میں ڈاکٹر رفیع الدین کی توسیعی کاوشوں سے کوئی استفادہ نہیں کیا گیا وگرنہ اقبال کا تصور ارتقا زیادہ واضح اور روشن ہو کر سامنے آ سکتا تھا۔ اسی طرح ڈاکٹر رفیع الدین کے تصور ارتقا پر بحث کرتے ہوئے، پروفیسر محمد عارف خان نے اپنے تحقیقی مقالہ میں اقبال کا کوئی حوالہ نہیں دیا جو حقیقتاً ڈاکٹر رفیع الدین کی فکر کا ایک اہم اور بنیادی مآخذ ہے۔(۲۳۶)

ڈاکٹر اسرار احمد نے بھی اپنے ایک مقالے میں رفیع الدین کے تصور ارتقا پر سیر حاصل بحث کی ہے۔(۲۳۶) ڈاکٹر رفیع الدین کی طویل بحث کا حاصل یہ نکتہ ہے کہ ارتقا کی غرض و غایت فقط یہی ہے کہ انسان کو پیدا کر کے اس کی شخصیت کو نقطہ کمال تک پہنچایا جائے جس کو انسانی کی منزل کاملیت سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

۳۔ خودی، تاریخ اور رحمۃ اللعلمین

''Islam in Modern India'' کے مصنف، کینٹ ویل سمتھ (C.W. Smith) نے ایک موقع پر ڈاکٹر رفیع الدین سے سوال کیا کہ آپ ایسا کیوں سوچتے ہیں کہ صرف آپ لوگ مسلمان ہی دنیا میں زندہ رہیں گے اور

باقی تمام اقوام مٹ جائیں گی تو ڈاکٹر صاحب نے اس سوال کا جو جامع جواب دیا وہ مختصراً کچھ یوں تھا کہ صرف مسلمان قوم ہی میں نظریاتی طور پر زندہ رہنے کی صلاحیت ہے جو کہ دنیا کی کسی اور قوم میں نہیں ہے۔

یہ واقعہ یا پھر پروفیسر سمتھ کے ساتھ اس مکالمے کا تذکرہ ڈاکٹر رفیع الدین کی حیات اور سیرت و کردار کے باب اول میں پہلے تفصیلی طور پر ہو چکا ہے جس سے بظاہر ڈاکٹر صاحب کے مزاج کی سختی، انتہا پسندی یا پھر نظریاتی شدت پسندی کا تاثر ملتا ہے لیکن حقیقتاً یہ ڈاکٹر رفیع الدین کے فلسفہ تاریخ کی تفہیم میں ایک کلید کا درجہ رکھتا ہے یا پھر اسے ان کے فلسفہ و تاریخ کی اساس قرار دیا جا سکتا ہے۔

تاریخ کو بظاہر ماضی میں رونما ہونے ولے واقعات حادثات یا شخصیات کے سیرت و کردار، خیالات اور کمالات کا ایک دلچسپ مرقع خیال کیا جاتا ہے لیکن ایسا سمجھنا محض سادہ دلی ہوگا۔ تاریخ اور تاریخی عمل ایک پیچیدہ عمل ہے جس پر صدیوں سے غیر معمولی اذہان فکر و تدبر کا سلسلہ جاری رکھے ہوئے ہیں اور جس کو مختلف مکاتب فکر میں تقسیم کر کے یا مختلف نظریات کی صورت میں مطالعہ کیا جاتا ہے۔ اس طرح سے نہ صرف ایک باقاعدہ فلسفہ تاریخ مرتب ہوا ہے۔ مختصراً تاریخ بھی اپنی ایک طویل تاریخ رکھتی ہے جس کے مطالعے اور تفہیم کے لئے تاریخ سے شغف کا غیر معمولی ذوق بھی درکار ہے۔

تاریخی ارتقا میں جہاں فرد کے کردار کو موضوع بحث، بنایا گیا ہے وہیں فرد واحد یعنی مطلق العنان حکمرانوں سے لیکر قوم یا اجتماعی کردار تک کا جائزہ بھی لیا گیا۔ تاریخ میں دیوتاؤں اور خدا کی مرضی اور منشا کے زاویہ نگاہ پر بھی دلچسپ مباحث سامنے آئے ہیں۔

علی عباس جلالپوری، مورخین اور فلاسفہء تاریخ کے کردار میں فرق کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مورخین تاریخی واقعات کو حتمی الامکان صحت اور دیانت سے بیان کرتے ہیں اور فلاسفہء تاریخ انکی ترجمانی کر کے تاریخی حرکت یا تمدن ارتقا کے قوانین دریافت کرتے ہیں تا کہ تاریخ کو سائنس اور فلسفے کا درجہ دیا جائے۔ (۲۳۷)

تاریخی ارتقا کے حوالے سے جلالپوری کی معروضات کا حاصل یہ ہے کہ فلسفہ تاریخ میں عبدالرحمٰن ابن خلدون کو اولیت کا شرف حاصل ہے جس نے اپنے مقدمہ میں معاشرہ انسانی کے ارتقا کے قوانین مرتب کیے اور تاریخ نگاری کو سائنس بنا دیا۔ اس لحاظ سے وہ فلسفہء تاریخ کا بانی ہی نہیں عمرانیات کا موجد بھی ہے۔ مشہور انگریز مورخ ٹائن بی نے بھی اس کی اس حیثیت کا اعتراف کیا ہے۔ ابن خلدون کے مطابق جغرافیائی ماحول کے اثرات سیاسیات اور اقتصادیات پر ہی نہیں بلکہ انسان کی سیرت صورت، اور کردار اور طرز فکر و احساس پر بھی مرتب ہوتے ہیں اسکی فکر کے اس پہلو سے بعد میں ویچو، منٹکو اور بکل نے بھی

استفادہ کیا ہے۔شپنگلر بھی تاریخی جبر کا قائل ہے اس کے خیال میں جیسے فرد بچپن، شباب اور بڑھاپے کے مراحل پار کر کے موت سے دوچار ہوتا ہے اسی طرح سے اقوام عالم سب عروج، جمود و زوال کے ادوار طے کر کے اپنے انجام کو پہنچتی ہیں۔ وہ اسی اصول کی روشنی میں مغرب کے زوال کی پیشین گوئی کرتا ہے۔ ہیگل کا تاریخی نظریہ اس کی مثالیاتی جدلیات سے وابستہ ہے جس کی رو سے امثال و افکار کا تصادم تاریخی حرکت کا باعث ہوتا ہے ٹائن بی عمل میں قدر و اختیار کا قائل ہے کہ کوئی قوم زوال کے بعد اگر زوال پذیری کا شعور حاصل کر لے تو وہ دوبارہ عروج حاصل کر سکتی ہے۔ اس کا نقطہ نظر مذہبی ہے اور وہ انسانی مستقبل کو عیسائیت سے وابستہ کر دیتا ہے۔ کارل مارکس نے تاریخ کی مادی جدلیات کا نظریہ پیش کیا ہے اس کے نزدیک طبقاتی کشمکش تاریخی حرکت و ارتقا کا بڑا سبب ہے اور تاریخ کے عوامل ابتدا ہی سے معاشی رہے ہیں۔ پیداوار تقسیم اور صرف یہی عناصر زندگی کے دوسرے پہلوؤں کو متاثر کرتے ہیں۔ وہ تاریخی عمل میں جبریت کا قائل ہے لیکن وہ کہتا ہے کہ جبر کا شعور ہی ہمیں قدر و اختیار، عطا کرتا ہے یعنی انسان اپنے طبیعی احوال کا انتخاب کرنے میں مجبور ہے البتہ اس جبر کی حدود میں رہ کر وہ حالات کو بدلنے پر قادر ہے۔(۲۳۸)

جہاں تک فلسفہ تاریخ و عمرانیات کا تعلق ہے، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ ابن خلدون اس کا بانی اول ہے اور صرف ٹائن بی ہی نہیں، دیگر مغربی مستشرقین بھی نہ صرف اس کا اعتراف کرتے ہیں بلکہ جرمن فلسفی ہیگل، اطالوی عالم سیاست میکیاولی اور انگریز مورخ گبن کو اس کے خوشہ چینوں میں شمار کیا جاتا ہے کیونکہ اس نے اس وقت علوم اجتماعیات و سیاسیات واقتصادیات اور فلسفہ تاریخ کو موضوع بنایا جب اہل یورپ پر پردۂ غفلت پڑا ہوا تھا اور اہل عرب میں سے بھی چند منتشر خیالات کے علاوہ ان مسائل پر کسی نے کچھ توجہ نہ کی تھی۔(۲۳۹)

یہ درست ہے کہ مغربی مستشرقین نے ابن خلدون کے کام کو بے حد سراہا اور اس سے استفادہ کیا لیکن آج برصغیر میں بھی ایسے علمائے تاریخ و سیاست و مذہب کی کمی نہیں جنھوں نے ابن خلدون اور خاص طور پر اس کے ''مقدمہ'' کی اہمیت وافادیت کی دل کھول کر داد دی ہے۔ذیل میں صرف ایک مثال پیش کرنا ہی کافی ہوگا:

> ''یہ کہنا شاید مبالغہ نہیں ہوگا کہ پچھلے چھ سو سال سے مسلم دنیا کوئی بھی ایسی کتاب پیش نہ کر سکی جس کو تخلیقی عمل (Creative Work) کہا جا سکے۔ غالباً آخری تخلیقی کتاب جو مسلم دنیا پیش کر سکی وہ ''مقدمہ ابن خلدون'' ہے۔اس کے بعد پچھلے چھ سو سال کے اندر جو کتابیں لکھی یا چھاپی گئی ہیں وہ سب کی سب روایتی اور تقلیدی انداز کی ہیں نہ کہ تخلیقی اور اجتہادی''(۲۴۰)

تاریخ کی اہمیت کے بارے میں ابن خلدون کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ تاریخ بظاہر لڑائیوں اور حکومت کی خبروں اور سابق

صدیوں کے بیتے ہوئے واقعات سے آگے نہیں بڑھتی اور اس میں اقوال کی کثرت اور مثالوں کی فراوانی ہے اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو تاریخ میں تحقیقی نظریات بھی ہیں اور کائنات کے لطیف علل و مبادی بھی اور اسی طرح واقعات کی کیفیات و اسباب کا گہرا علم بھی ہے۔اسی لیے تاریخ میں دنیائے فلسفہ کی گہری جڑیں ہیں اس لیے یہ جواز موجود ہے کہ اس کا شمار علوم حکمت میں کیا جائے۔(۲۴۱)

ابن خلدون اس حقیقت سے بھی آگاہ ہے کہ اس نے ''مقدمہ'' میں پہلی بار تاریخ کو ایک نئی غرض و غایت سے آشنا کیا ہے اور وہ ہے معاشرہ اور انسانی اجتماعیات یعنی ان عوارض و احوال پر بحث جو معاشرے کو بالذات یکے بعد دیگرے لاحق ہوا کرتے ہیں۔(۲۴۲)

ابن خلدون انسانی اجتماعیات کو ایک ناگزیر ضرورت قرار دیتا ہے اور اس کے لئے عمران (آبادی و معاشرہ) کی اصطلاح وضع کرتا ہے۔وہ بتاتا ہے کہ زندگی اور اس کی بقا غذا کے بغیر ممکن نہیں اور غذا کا حصول دوسروں کے ساتھ رہ کر ہی ممکن ہے اور ان سے الگ رہ کر وہ اپنی زندگی قائم نہیں رکھ سکتا۔اسی طرح دفاعی ضرورتوں کے لیے اسلحہ ضروری ہے اور اسلحہ بنانے اور اسلحہ بنانے کے لیے تعاون ضروری ہے۔تعاون نہیں ہوگا تو انسان درندوں کا شکار ہو جائے گا اور انسانیت ہلاکت کے خطرے سے دوچار ہو جائے گی۔

اجتماعی بقاء کے لیے تعاون کے بعد ایک حکم کی بھی ضرورت درپیش ہوتی ہے تاکہ معاشرہ ظلم کا شکار نہ ہو،اس کے لیے ایک شخصیت یا حکمران کی ضرورت ہوتی ہے جو انسانوں ہی میں سے ایک شخص ہوتا ہے جسے ان سب پر غلبہ و اقتدار حاصل ہوتا ہے۔ابن خلدون کے نزدیک ایک حکمران کی ضرورت انسانی خاصہ ہے کیونکہ اس کی موجودگی لوگوں کو ظلم و استحصال سے تحفظ دیتی ہے۔

ابن خلدون بعض فلاسفہ کی اس عقلی دلیل کا بھی حوالہ دیتا ہے جس کی بنیاد پر وہ نبوت کی ضرورت کو ثابت کرتے ہیں کیونکہ نبی ایک ایسے حکم کی ضرورت کو پورا کرتا ہے جو اللہ کی شریعت کو ہدایت کا ذریعہ بناتا ہے اور الٰہی احکامات کے ذریعے سے حکمرانی کرتا ہے۔

ابن خلدون حکماء کے اس دعویٰ کو بلا دلیل قرار دیتے ہوئے یہ نظریہ پیش کرتا ہے کہ حیات انسانی ان شخصی اصولوں اور قوانین کے ذریعے سے بھی قائم رہ سکتی ہے جن کو خود حکمران وضع کرتا ہے۔وہ نبوت کے بجائے عصبیت کی قوت کو ایسی بنیاد قرار دیتا ہے جس کے ذریعے سے حاکم کے شخصی قوانین کا نفاذ معاشرے میں ممکن ہوتا ہے(۲۴۳) یہ وہ مقام ہے جہاں ابن خلدون اور ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے راستے جدا ہو جاتے ہیں اور ان کے تصور تاریخ میں پایا جانے والا اختلاف سامنے آتا ہے،

جس کی وضاحت کچھ آگے آئے گی۔

ابن خلدون جس عصبیت پر اتنا زور دیتا ہے۔ وہ جب بعض اسباب جیسے جذبہ شجاعت میں کمی کی بدولت جب کمزور پڑنے لگتی ہے تو حکومت اپنے زوال کی طرف بڑھنے لگتی ہے۔ حکام کی عشرت پسندی بھی ان اسباب میں سے ہے کیونکہ عیش پسندی اسراف کا سبب بنتی ہے مصارف بڑھتے ہیں اور فوج میں تخفیف کرنا پڑتی ہے جس سے دفاع کمزور پڑ جاتا ہے اور ملکی طاقت ساقط ہو جاتی ہے جس طرح ایک فرد بچپن، شباب اور بڑھاپے کے بعد اپنے انجام کو پہنچتا ہے ویسے ہی قومیں بھی ان ادوار سے گزر کر زوال پذیر ہو جاتی ہیں۔ (۲۴۴)

ہیگل بلا شبہ تاریخ فلسفہ میں ایک عظیم مقام کا حامل فلسفی ہے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس کے فلسفہ میں جرمن مثالیت پسندی نے اپنی منتہا کو چھو لیا ہے۔ ہیگل کی عظمت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اس کی فلسفیانہ فکر محض درسگاہوں کے درو دیوار تک محدود نہیں رہی بلکہ اس نے تاریخ پر بھی گہرے اثرات چھوڑے ہیں۔ ہیگل کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس نے تاریخ اور مغربی تہذیب کے تمام ورثہ کو اپنی فکر میں سمو لیا ہے۔ کانٹ کے برعکس ہیگل کی فکر یوں تاریخ پر محیط ہے کہ اس نے نہ صرف تاریخ فلسفہ لکھی بلکہ فلسفہ تاریخ بھی اور منطق، مابعد الطبیعیات اور جمالیات پر بھی لیکچر دیئے (۲۴۵)

ہیگل کا فلسفہ نظریہ بھی ہے اور طریقہ بھی اور ان دونوں کا امتزاج پیچیدگی کا باعث بھی بنتا ہے۔ مختصر طور پر کہا جا سکتا ہے کہ اس کی معقولیت کسی غیر معقولیت کے لئے کوئی جگہ نہیں چھوڑتی اور وہ آفاقی عمل کے پیچھے ایک عقلی اصول کارفرما دیکھتی ہے جس کی تجسیم روح عالم (World Spirit) کی صورت میں ہوتی ہے۔ ہیگل کے نزدیک جو شے معقول ہے وہ حقیقی ہے اور جو شے حقیقی ہے وہ معقول ہے۔ ڈاکٹر سی۔ اے۔ قادر اس اصول سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں، جو بعض حوالوں سے محل نظر ہے، کہ اس مقولے کا مطلب یہ ہوا کہ جو کچھ موجود ہے وہ صحیح ہے اور چونکہ اس کائنات کی تہ میں عقلی اصول کارفرما ہے لہٰذا ہر رجعت پسندانہ تحریک بھی معقول ہوگی حتیٰ کہ نازیت (Nazism) بھی اپنی تمام تر نا معقولیت کے باوجود ہیگلی Hegelian مکتب فکر کو ارتقائے انسانی میں ایک ضروری قدم ہی نظر آئے گی۔ (۲۴۶)

لیکن اس کے باوجود ڈاکٹر قادر اس حقیقت کو تسلیم کرنے پر بھی خود کو مجبور پاتے ہیں کہ ہیگل کے فلسفہ کے جو بھی سیاسی نتائج مرتب ہوتے ہوں، اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ یہ ایک انقلابی اور عہد ساز فلسفہ تھا اور اس کی اہمیت ویسی ہی ہے جیسے کہ نیوٹن کے مسئلہ کشش ثقل یا ڈارون کے نظریہ ارتقا کی۔ کیونکہ ہیگل کے نزدیک تاریخ صرف واقعات کے مجموعہ کا نام نہیں بلکہ مطلق حقیقت کا تدریجی اظہار بھی ہے۔ ہیگل کے فلسفہ کی تفہیم کے لیے اس امر کو پیش نظر رکھنا بے حد ضروری ہے کہ جس طرح

جز کو کُل کے بغیر سمجھنا محال ہے اسی طرح تاریخ کے کسی ایک حصے کو بھی حقیقت کل کے بغیر نہیں سمجھا جا سکتا۔(۲۴۷)

ہیگل کائنات میں حرکت تغیر اور نشو و نما کے اصول کو تسلیم کرتا ہے۔اس کے نزدیک کائنات کی ہر شے اپنا الگ وجود نہیں رکھتی بلکہ وہ دوسری اشیاء کے ساتھ مربوط ہے اور نشو و نما کا عمل سادگی سے پیچیدگی کی جانب ایک حرکت کا تصور ہے جو متضاد اشیاء کی کشمکش سے آگے بڑھتا ہے۔

ہیگل کی جدلیات تین اصولوں پر قائم ہے:

۱۔ اثبات Thesis

۲۔ جواب دعویٰ Antithesis

۳۔ ترکیب Synthesis

یا دوسرے لفظوں میں اثبات، نفی اور نفی کی نفی یا اتحاد۔

ہیگل کائنات میں جاری کشمکش کو ایک ابدی حقیقت قرار دیتا ہے۔دعویٰ اور جواب دعویٰ میں کشمکش سے ایک نیا تصور پیدا ہوتا ہے جسے ترکیب کہا جاتا ہے دعویٰ کو اگر مثبت سمجھا جائے تو جواب دعویٰ اس کی نفی کی صورت میں سامنے آئے گا لیکن ان دونوں کے درمیان قائم رشتہ تناقض Contradictions کا نہیں بلکہ Contraries کا رشتہ کہلائے گا۔ جدلیات کا اطلاق اگر مادی حالات پر کیا جائے تو دو صورتیں ایک دوسرے کی ضد تو ہو سکتی ہیں نقیض نہیں۔ترکیب سے دعویٰ اور جواب دعویٰ کی صداقت اخذ کر کے اسے ایک نئے جملے میں پیش کیا جاتا ہے لیکن یہ عمل ایک ترکیب پہ جا کے منتج نہیں ہو جاتا بلکہ ایک ترکیب بجائے خود ایک دعویٰ بن جاتی ہے۔ایک نئے جواب دعویٰ کے لیے۔ان دونوں کے نتیجے میں ایک نئی ترکیب جنم لیتی ہے۔یہ سلسلہ جاری رہتا ہے لیکن اسے لامتناہی نہیں سمجھنا چاہیے کیونکہ ہر ترکیب کو ایک ایسی منزل سمجھنا چاہئے جس پر تضاد کم سے کم ہوتا چلا جاتا ہے حتیٰ کہ ایک ایسی ترکیب (منزل) آجاتی ہے۔جس کا جواب دعویٰ ممکن نہیں ہوتا کیونکہ یہاں پہنچ کر ہر قسم کے تضاد سے نجات حاصل ہو جاتی ہے۔یہ آخری ترکیب ایسی مطلق حقیقت ہے جو ہر طرح کے تضاد سے منزہ اور مبرا ہے۔ہیگل جدلیاتی طریق سے نظریہ حقیقت تک پہنچتا ہے۔

ہیگل انسانی تاریخ کے تسلسل کو اسی جدلیاتی طریق کے تناظر میں دیکھتا ہے۔اس کے نزدیک انسانی تاریخ کا ایک مخصوص دور اس تصور سے پیدا ہوتا ہے جسے پہلے تصور کی چند اس خاص دور میں پیدا کر دیتی ہے یہ تصور تاریخ کے ایک خاص دور

کو زندگی بخشتا ہے۔ایک مدت بعد یہ تصور بھی اپنی ضد پیدا کر لیتا ہے۔اس تضاد سے جو نیا تصور پیدا ہوتا ہے وہ انسانی تاریخ پر حاوی ہو جاتا ہے اور یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔(۲۴۸)

فیور باخ جرمن کلاسیکی فلسفے کا وہ آخری ممتاز نمائندہ تھا جس نے ہیگل کے فلسفہ پر زبردست تنقید کی اور انیسویں صدی کے آخر میں جرمن فلسفے پر غالب عینیت پسندی کے خلاف جدوجہد کی اور اس نے الٰہیات اور کلیسائیت کو مسترد کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا کہ فلسفے کو محض فکر خالص کا حدود تک خود کو محدود نہیں رکھنا چاہیے بلکہ قدرت اور انسان کے مطالعے سے ابتداء کرنی چاہیے کیونکہ قدرت انسان سے باہر خارج میں اپنا وجود رکھتی ہے، انسان قدرت کا حصہ ہے اور اس کے طویل ارتقا کی پیداوار ہے اور شعور کو قدرت پر تقدم حاصل نہیں ہے۔فرانسیسی مادیت پسندوں نے کلیسائیت کو جہالت اور خوف کی پیداوار قرار دیا تھا۔فیور باخ نے آگے قدم بڑھاتے ہوئے مذہب کی جڑوں کو خود انسانی زندگی میں تلاش کیا اور انھیں انسان کی قوت متخیلہ میں ڈھونڈ نکالا لیکن وہ مذہب کی طبقاتی جڑوں کو بے نقاب کرنے میں ناکام رہا۔(۲۴۹)

کارل مارکس نے ہیگل کی مثالیت کو مسترد کر دیا لیکن اس کی جدلیات کو مادیت میں منتقل کر کے اسے جدلیاتی مادیت کا (Dealectical Matirialism) کا نام دیا اور اس کے اصولوں کو انسان کے معاشرتی ارتقا پر لاگو کیا۔مارکس انسانی تاریخ کو جدلیاتی مادیت کے ذریعے سے سمجھنے کی کوشش کرتا ہے اور اس عمل کے نتیجے میں تاریخی مادیت یا تاریخ کے معاشی نظریہ کو اخذ کرتا ہے۔

مارکس کے نظریات کو بنیادی طور پر دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔پہلا حصہ منفی اور انقلابی ہے جبکہ دوسرا مثبت اور تعمیری۔انقلابی حصہ مادیت، جدلیات اور اضافیت پر مشتمل ہے جبکہ تعمیری حصے میں عوام کا تصور، غیر طبقاتی معاشرہ اور فرد اور ریاست کے تعلق جیسے موضوعات شامل ہیں۔(۲۵۰)

ہیگل کے فلسفہ میں تصورات کا تصادم ارتقا کی روح ہے جبکہ مارکس مادی احتیاجات اور طبقاتی تصادم کو جدلیات کی اساس قرار دیتا ہے۔ہیگل کے جدلیاتی ارتقا کی آخری منزل روح مطلق تھی جبکہ مارکس روح مطلق کے تصور کو مسترد کرتا ہے اور اس کا ارتقا غیر طبقاتی معاشرے پر ختم ہوتا اور اس عمل کی قوت محرکہ کوئی روحانی طاقت نہیں بلکہ مادی معاشی طاقت ہے۔(۲۵۱)

مارکس کے تاریخ کے مادی تصور پر لینن کا تبصرہ اس طرح سے سامنے آیا:۔

''چوں کہ مادیت کا نظریہ عام طور پر یہ جتاتا ہے کہ خیال و شعور نتیجہ ہے وجود کا، وجود نتیجہ نہیں ہے شعور کا تو جب اسی مادیت کے نظریے کو عالم انسانیت کی سماجی زندگی پر صادق کرتے ہیں تو وہ ہمیں یہ کلیہ دیتا ہے کہ سماجی شعور

یا سماجی تصورات نتیجہ ہیں سماجی حالات کا۔'' (۲۵۲)

مارکس نے اینگلز کے ساتھ بلکہ جو کیمونسٹ مینی فیسٹو مرتب کیا اس کے آغاز ہی میں اس حقیقت کی نشاندہی کر دی گئی ہے کہ ''آج تک تمام سماجوں کی تاریخ، طبقاتی جدوجہد کی تاریخ ہے۔'' (۲۵۳)

اس کی وضاحت بھی مینی فیسٹو کے مختلف مقامات پر ملتی ہے جس کے مطابق بنی نوع انسان کی ساری تاریخ طبقاتی جدوجہد کی تاریخ یعنی استحصال کرنے والوں اور استحصال کے شکار لوگوں، حکمران اور مظلوم طبقوں کے درمیان کشمکش کی تاریخ ہے جو کئی مراحل طے کر کے آج اس مقام پر آ پہنچی ہے جہاں حقیقت واضح طور پر سامنے ہے کہ مظلوم طبقہ یعنی پرولتاریہ ظالم طبقہ یعنی بورژوا کے ظلم و ستم سے نجات حاصل نہیں کر سکتا جب تک کہ معاشرے میں موجود صدیوں کے طبقاتی امتیاز کو طبقاتی جدوجہد کے ذریعے سے انجام تک نہ پہنچا دیا جائے۔ (۲۵۴)

مارکس کے نزدیک یہ معاشی حالات یا ذرائع پیداوار ہیں جو انسانی معاشرے کی تکمیل میں بنیادی محرکات کا کردار ادا کرتے ہیں۔ یعنی مذہب، اخلاقیات، سیاست، ادب اور علوم و فنون معاشی حالات سے متعین ہوتے ہیں۔

''مارکس اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ انسانی معاشرت کی تشکیل میں معاشی اسباب کے علاوہ دوسرے عناصر بھی کارفرما ہوتے ہیں لیکن دوسرے عناصر معاشی اسباب سے بہت زیادہ متاثر ہوتے ہیں۔ انسانی عزائم خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہوں ان کی تکمیل کے لئے معاشی عنصر حرف آخر یں کی حیثیت رکھتا ہے''۔ (۲۵۵)

مارکسی فکر میں فرد کی نفی نہیں لیکن زیادہ زور اجتماع پر دیا گیا ہے، اسی طرح نظریے سے زیادہ اہم عمل ہے لیکن یہ عمل کوئی انفرادی عمل نہیں بلکہ سماجی عمل ہے جو طبقاتی جدوجہد کے مترادف ہے اور تبدیلی کا ذریعہ بنتا ہے۔

برٹرینڈ رسل نے ''History of Western Philosophy'' میں مارکس کی فکر کے اسی پہلو کو بیان کیا ہے کہ اس کے نزدیک فکر کی صداقت ایک حقیقت اور قوت کا نام ہے جسے عمل میں ظاہر ہونا چاہیے۔ مقابلہ فکر کے حقیقت اور غیر حقیقت پسندانہ رویوں کا ہے چنانچہ جو فکر عمل سے دور ہے، وہ محض مدرسی یا خیالی ہے۔ رسل کے پیش نظر مارکس کا وہ مقولہ ہے جس کے مطابق فلسفیوں نے کائنات کی تشریح و توضیح میں بڑی ٹامک ٹوئیاں ماری ہیں اصل سوال دنیا کو بدلنے کا ہے۔ (۲۵۶)

طبقاتی کشمکش اس وقت تک جاری رہتی ہے جب تک کہ ایک سے زائد طبقات موجود ہوں اور طبقاتی کشمکش کی آخری منزل طبقاتی کشمکش کے خاتمے کی صورت میں سامنے آتی ہے جب پرولتاریہ کی آمریت قائم ہو جاتی ہے جسے غیر طبقاتی معاشرہ

یا سماج بھی کہا جاتا ہے۔

برٹرینڈ رسل، مارکس کے اس دعوی کو کہ سوشلزم اور کمیونزم کے ارتقا سے طبقاتی تقسیم ختم ہو جائے گی اور مکمل سیاسی اور معاشی ہم آہنگی وجود میں آئے گی محض ایک خیال قرار دیتا ہے کیونکہ اس کی نظر میں اس نظام میں آمریت اور جنگ ہے اور وہ نظریاتی قدامت پسندی پر قائم ہے۔(۲۵۷)

انسان کے ہاتھوں انسان کے استحصال سے پاک، غیر طبقاتی، غیر ریاستی مثالی معاشرے کا مارکسی تصور جو بقول برٹرینڈ رسل محض خیال تھا، یا خواب، بہر حال ۱۹۱۷ء کا انقلاب روس اس خیال یا خواب کی عملی صورت گری کی طرف تمنا کا پہلا قدم ضرور قرار دیا جاتا ہے۔ مارکسی فکر کی بنیاد پر برپا ہونے والا انقلاب کوئی پون صدی کے سفر کے بعد ردانقلاب کا شکار ہوا۔ سوویت یونین کے انہدام کی صورت میں کیا مارکس کا تاریخ کا مادی تصور بھی تاریخ کی بے رحم موجوں کا شکار ہو گیا، سرمایہ دارانہ بلاک میں نظریاتی فتح کے شادیانوں کا سلسلہ ابھی تک جاری ہے۔ سیاست عالم کا توازن واحد سپر طاقت کی بدولت، عدم توازن کا شکار ہو کر ڈانواں ڈول ہے۔ مارکسی دانشور حیرت و حسرت کی تصویر بنے بیٹھے ہیں۔ البتہ کبھی کبھار ایسے تجزیے سے اور تبصرے ضرور سامنے آجاتے ہیں کہ جن میں سوویت یونین کے **Disunion** کو مارکسزم کی بجائے اسٹالن ازم کی ناکامی سے تعبیر کیا جاتا ہے بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر اس **Theory** پر اصرار کیا جاتا ہے کہ نہ صرف مارکسزم آج بھی قائم ہے بلکہ انسانیت کی نجات اسی نظریے کے ذریعے سے ممکن ہے اور رواں صدی میں حالات تیزی سے سوشلزم کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ جبکہ تاریخ کا ایک اہم سبق یہ بھی ہے جسے اقبال نے خطبات میں کسی مصنف کا نام لیے بغیر نقل کیا ہے:۔

> **The verdict of history, as a modern writer has happily put it, is that worn-out ideas has never risen to power among a people who have warn them out, (258).**

اقبال تاریخ کے حوالے سے ایک اہم نکتہ، ذہن نشین کرانا چاہتے ہیں کہ جن فرسودہ خیالات کو کسی قوم نے خود مسترد کر دیا ہو وہ خیالات دوبارہ اس قوم میں پھر روبہ عمل نہیں آسکتے۔

مورخین نے تاریخ عالم کے حوالے سے اسی کلیے کا اطلاق قوموں اور تہذیبوں پر بھی کیا ہے کہ وقت کے ہاتھوں دست بُرد کا شکار ہونے والی قوتیں اور تہذیبیں ایک بار مٹ جانے کے بعد دوبارہ طاقت اور عروج حاصل نہیں کر سکتیں۔ گویا عروج کے بعد زوال لازم ہے لیکن زوال کے بعد احیاء ممکن نہیں۔

جرمن مفکر تاریخ Oswald Spengler بھی ابن خلدون کے کوئی پانچ سو سال بعد، اسی کے تتبع میں قانون عروج و زوال پیش کرتے ہوئے اس موقف کا اظہار کرتا ہے کہ ایک جاندار کی طرح تہذیب بھی بچپن، شباب اور بڑھاپے کے بعد اپنے انجام سے ہمکنار ہو جاتی ہے۔

سپنگلر ایک سکول کا عام سا استاد تھا جس نے تاریخ کا غیر معمولی مطالعہ کیا تھا اور برسوں کے غور و فکر کے بعد اپنے نتائج ۱۹۱۸ء میں ''زوال مغرب'' (Decline of the West) کی صورت میں پیش کیے تھے۔

''ایک خاموش انسان مگر قیامت، اس کی وسعت نگاہ میں تمام انسانی علوم تھے۔ اس کی بصارت لوہے سے زیادہ تیز کاٹنے والی اور اس کی بصیرت بر مادینے والی اور قوموں کے دل و جگر کی خبر لانے والی تھی''۔ (۲۵۹)

''زوال مغرب'' میں سپنگلر نے اپنے مطالعہ تاریخ کو بالخصوص تین ثقافتوں میں منقسم کر کے پیش کیا جنھیں وہ قدیم یا کلاسیکی کلچر Classical Culture یورپی یا مغربی ثقافت Faustian Culture اور مجوسی ثقافت Magian Culture کا نام دیا ہے۔

وہ ثقافتوں کے لئے جن مدارج کا یقین کرتا ہے، ان سے گزرنا اور اپنے انجام کو پہنچنا اٹل ہے جس سے بچنا ممکن نہیں۔ گویا یہ ان کی تقدیر یا جبر ہے جس پر وہ حد سے زیادہ اصرار کرتا ہے۔

اسی اصول کا اطلاق اس نے مغربی ثقافت پر بھی کیا اور پورے ایقان کے ساتھ یہ پیش گوئی کی کہ مغربی ثقافت اپنے عروج کے دور سے گزر کر زوال کی طرف بڑھ رہی ہے اور وہ وقت دور نہیں جب تہذیب مغرب بھی پہلی ثقافتوں کی طرح فنا کے گھاٹ اتر جائے گی۔ شاید اسی سے متاثر ہو کر اقبال نے بھی اعلان کیا تھا:

تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا
(۲۶۰)

سپنگلر کے نتائج فکر کی یاسیت اور جبریت نے مغربی دنیا پر سناٹا طاری کر دیا لیکن ایسے وقت میں ٹائن بی اٹھا اور اس نے سپنگلر کا سحر توڑا اور سپنگلر کی دو جلدوں کا جواب بارہ جلدوں میں دیکر (۲۶۱) ان کے اعتماد کو بحال کرنے کی سعی کی۔

ٹائن بی کا فلسفہ تاریخ قوموں یا حکمرانوں کی بجائے تہذیبوں کے مطالعہ پر مرکوز ہے۔ وہ ان اسباب کا جائزہ لیتا ہے

جو کسی تہذیب کے ظہور، ترقی اور انجام کا مابحث بنتے ہیں۔

ٹائن بی اٹھائیس تہذیبوں کو موضوع بحث بناتا ہے جن میں سے اٹھارہ تہذیبیں مٹ چکی تھیں اور نو تہذیبیں زوال پذیر تھیں صرف ایک تہذیب ترقی کے مراحل سے گزر رہی تھی اور وہ مغربی تہذیب تھی۔

ٹائن بی کے نزدیک کسی بھی تہذیب کو زندہ، متحرک اور موثر رکھنے میں اس کی اس صلاحیت کو دخل حاصل ہے کہ وہ اپنے عہد کے چیلنج کو کس طرح سے قبول کرتی ہے اور اس کا جواب کیسے دیتی ہے۔ ڈاکٹر آغا افتخار حسین اس کو Challenge and Response کے نظریہ کا نام دیتے ہیں اور ٹائن بی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ جب کسی قوم نسل یا فرقے کو مستقل طور پر نفرت یا جبر کا نشانہ بنایا جاتا ہے تو اس میں چیلنج کا سامنا کرے کی غیر معمولی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس طرح جیسے ایک اندھے انسان میں سماعت کی غیر معمولی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔(۲۶۲)

کسی تہذیب میں جب تک چیلنج کا جواب دینے کی صلاحیت اور سکت ہوتی ہے وہ زندہ رہتی ہے اور جب چیلنجوں کو قبول کرنے اور ان کا جواب دینے کی صلاحیت کھو بیٹھتی ہے تو پھر تہذیب بتدریج فنا کی طرف مائل ہو جاتی ہے۔ اس تہذیب کا زوال کسی دوسری تہذیب کے عروج کا آغاز ثابت ہوتا ہے۔

پروفیسر عبدالحمید کمالی نے ٹائن بی کو مغرب کا سب سے بڑا وکیل اور سینٹ ٹامس کے بعد مغربی کلیسا کا بہت بڑا مبلغ اور تہذیب مغرب کا سچا سپوت اس لیے قرار دیا ہے کہ اس نے مطالعہ تاریخ ''A study of History'' کی بارہ جلدوں میں تہذیبوں کے عروج و زوال کے اسباب پر سیر حاصل بحث کی ہے لیکن تہذیب مغرب کو ایک استثناء قرار دیتے ہوئے نہ صرف یہ کہ اپنی تاریخی تنقید کی میزان تبدیل کر لی ہے بلکہ انسانیت کا مستقبل اس تہذیب کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے کیونکہ اس عظیم تہذیب کی تعمیر میں یونانی اور رومی تہذیبوں کی روایات شامل ہیں، اسرائیلیت اور نصرانیت کا روحانی ورثہ اس کی پشت پر ہے۔ عہد روشن خیالی کی جلا اس کی وراثت میں ہے اور زرعی اور صنعتی انقلابات نے اس کے ارتقا کو آگے بڑھانے میں اپنا کردار ادا کیا ہے جس کی بدولت اس تہذیب میں ہر قسم کے حالات کے مقابلہ کی صلاحیت پیدا ہو گئی ہے اس تہذیب کو پوری انسانیت کی مشترکہ تہذیب بننا ہے اور تمام معاشروں کی بقا اسی تہذیب کے مستقبل میں مضمر ہے۔(۲۶۳)

اقبال جیسے مفکر اور مصلح سے، جو اسلامی نشاۃ الثانیہ کا علمبردار بھی ہو، یہ کیسے توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ تاریخ اور قوموں کے عروج و زوال جیسے مسائل کو اپنی فکر اور توجہ کا مرکز نہ بنائے۔ اسلامی فکر کی تشکیل نو کے موضوع پر اپنے خطبات میں انھوں نے نہ صرف یہ کہ اپنے تصور تاریخ کی، جو کہ اسلامی تعلیمات سے متشکل ہوا ہے، کی وضاحت کی ہے بلکہ ابن خلدون کی

عبقریت، اوراس کے تاریخی مقدمات کا جائزہ لیا ہے اور ساتھ ہی ساتھ سپنگلر کے تصور تاریخ اوراس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے مغالطّوں کو بھی اپنی جرح وتنقید کا موضوع بنایا ہے۔

اقبال کا تصورتاریخ قرآنی تعلیمات کی اساس پر استوار ہے اور قرآن میں تاریخ کو ایام اللہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔

ولقد ارسلنا موسی با یتنا ان اخرج قومك من الظلمت الی النوره و ذکر هم بایسم الله، ان فی ذلك لایت لکل صبار شکور.

اور بے شک ہم نے موسیٰ کو اپنی نشانیاں دے کر بھیجا کہ اپنی قوم کو اندھیروں سے اجالے میں لا اور انہیں اللہ کے دن یاد دلا۔ بے شک اس میں نشانیات ہیں ہر بڑے صبر والے شکر گزار کو۔(۲۶۴)

مفسرین نے ایام اللہ سے اللہ کی نعمتیں بھی مراد لی ہیں جیسے حضرت ابن عباس، حضرت ابی بن کعب اور مجاہد وقتادہ نے بھی ایام اللہ کی یہی تفسیر کی ہے جبکہ مقاتل کا قول ہے کہ ایام اللہ سے وہ بڑے بڑے وقائع مراد ہیں جو اللہ کے امر سے واقع ہوئے...... یا وہ دن ہیں جن میں اللہ نے اپنے بندوں پر انعام کیے۔-- یا جن ایام میں واقعات عظیمہ پیش آئے۔ (۲۶۵)

"ایام اللہ"، اللہ کی نشانیوں میں سے بھی ہے کہ ان میں افراد اور اقوام کی اصلاح وعبرت کے لیے مثالیں موجود ہیں۔ کیونکہ قرآن میں مذکور قوموں کے عروج وزوال کے واقعات محض وقت گزاری یا دلچسپی کے لئے نہیں ہیں۔ علامہ اقبال، ڈاکٹر محمد رفیع الدین اور ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کا موقف یہی ہے۔(۲۶۶)

"وکلا نقص علیك من انباء الرسل مانثبت به فوادك وجاء ك فی هذه الحق و موعظة و ذکری للمومنین

اور سب کچھ ہم تمھیں رسولوں کی خبریں (قصے) سناتے ہیں جس سے تمھارا دل ٹھیرائیں اور اس سورت میں تمہارے پاس حق آیا اور مسلمانوں کو پند ونصیحت)(۲۶۷)

یہی وجہ ہے کہ اقبال تاریخ کو علم کے سرچشموں میں سے ایک قرار دیتے ہیں اور اس ضمن میں قرآنی تعلیمات سے دو نہایت اہم نکات بھی اخذ کرتے ہیں:

اول یہ کہ حیات کا منبع ومصدر ایک ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

یایھاالناس اتقوار بکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ.

(اے لوگو اپنے رب سے ڈرو جس نے تمہیں ایک جان سے پیدا کیا)(۲۶۸)

اقبال اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اسلام سے پہلے عیسائیت میں انسانی مساوات کا ذکر ضرور ہوا ہے لیکن وحدت انسانی کو ایک جسم نامی متصور کرنا صرف اسلام کا خاصہ ہے جو دوسری تہذیبوں میں مفقود نظر آتا ہے جبکہ مسیحیت یا رومی تہذیبوں کے برعکس اسلامی تاریخ میں وحدت انسانی کا یہ تصور کسی مجرد فلسفے کے برعکس ایک زندہ اور فعال عنصر کی حیثیت سے بتدریج اپنے اثرات مرتب کرتا رہا ہے۔

اور دوم یہ گہرا احساس کہ زمانہ ایک حقیقت ہے اور زندگی ایک مستقل اور مسلسل حرکت سے عبارت ہے۔ زمانے کا یہی وہ تصور ہے جو ابن خلدون کے نظریہ تاریخ میں ظاہر ہو کر دلچسپی کا مرکز بن جاتا ہے اور اسی کی بدولت فلنٹ (Flint) ابن خلدون کی عظمت کا معترف ہو کر یہ کہہ اٹھتا ہے کہ افلاطون ہو یا ارسطو یا آگسٹائن، ان میں سے کوئی بھی ابن خلدون کی ہمسری کے دعوے کے قابل نہیں کیونکہ اس کے تصور تاریخ کی اہمیت یہ ہے کہ جس کے مطابق تاریخ زمانے کے اندر، ایک مسلسل حرکت کا نام ہے۔ لہذا یہ لازم ہے کہ اس کی تخلیقی نوعیت کو بھی تسلیم کیا جائے اور اس کی تخلیقیت کے معنی یہ ہیں کہ یہ وہ حرکت نہیں جس کا راستہ پہلے سے طے شدہ ہو۔ ابن خلدون کا کارنامہ یہ ہے کہ وہ تہذیب و تمدن اسلامی کی روح کو کامیابی سے اپنی گرفت میں لے سکا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ روح حکمت قرآنی، جو کلی طور پر حکمت یونانی کے منافی ہے، یونانیت پر غالب آ گئی جو یا تو زمانے کی حقیقت کو سرے سے تسلیم کرنے سے منکر تھی یا اس کی دولابی گردش کی قائل تھی۔ اور یہ بات یقینی ہے کہ دوامی رجعت کو بھی تخلیقی نہیں بلکہ دوامی تکرار ہی کہا جائے گا۔ (۲۶۹)

خطبات میں اقبال جہاں ابن خلدون کے تصور تاریخ کے مختلف پہلوؤں کی تحسین کرتے ہیں وہیں ''زوال مغرب'' (Decline of the West) میں اسلامی تہذیب یا عرب ثقافت کے بارے میں سپنگلر کی پیدا کی ہوئی غلط فہمی کے ازالے کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں کیونکہ سپنگلر ہر تہذیب کی ایک منفرد حیثیت اور وحدت کا قائل ہے اور اس لحاظ سے کسی تہذیبی تسلسل کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں کہ کسی تہذیب پر دوسری تہذیبوں کے اثرات مرتب ہو سکتے ہیں۔ دوسری طرف وہ اسلامی تہذیب کو بھی روح اور نوعیت کے لحاظ سے مجوسی ثقافت (Magian Culture) کا حصہ سمجھتا ہے۔ سپنگلر جب مجوسی کلچر کی اصطلاح استعمال کرتا ہے تو اس سے مراد وہ مشترک تہذیب ہے جس میں اس کے تصور کے مطابق مجوسی مذاہب یعنی قدیم المدانی مذاہب یہودیت، ابتدائی عیسائیت، زرتشتیت اور اسلام شامل ہیں۔ اقبال اس امر سے تو انکار نہیں کرتے کہ

اسلام پر بھی مجوسیت کا ایک پردہ یا غلاف ضرور چڑھ گیا تھا جس کو اتارنے کی اقبال نے اپنی پوری سعی کی تھی جسے خطبات میں یقینی طور پر ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔ اقبال اس امر کا انکشاف بھی کرتے ہیں اور یہ خالصتاً ان کی اپنی فکری کاوش کا نتیجہ ہے کہ مجوسیت کے اپنے غلافوں کی بدولت اسلام کی حقیقی روح نظروں سے اوجھل رہی تھی جسے سپنگلر جیسا فاضل مورخ بھی دیکھنے سے معذور رہا اور تاریخ میں اس کے حقیقی کردار کو واضح نہیں کر سکا۔ اقبال یہاں خطبات کے مقاصد پر بھی کنایتاً روشنی ڈال گئے ہیں ان کو تحریر کرنے کی غایت یہ بھی تھی کہ عالم انسانیت بالخصوص مغربی دنیا اسلام کے رخ روشن کا مشاہدہ کر سکیں۔ اقبال سپنگلر کی غلط روی یا بے خبری کی نشاندہی کرتے ہیں کہ اس نے ''زوال مغرب'' کے دو ابواب میں یہ سمجھنے کی مطلقاً کوشش نہیں کی کہ بحیثیت ایک مذہبی تحریک کے اسلام کی ماہیت کیا ہے اور یہ کہ وہ کیا سرگرمیاں تھیں جن کی بدولت تہذیب و ثقافت کی دنیا میں آغاز ہوا۔ تہذیب مغرب اگر کلاسیکی کلچر کی ضد ہے تو یہ بھی اس بغاوت کا نتیجہ ہے جو مسلمانوں نے یونانی افکار کے خلاف برپا کی۔ آج تہذیب مغربی جن علوم مغرب پر قائم ہے اور ان کی ترقی اور فروغ جس استقرائی اور تجرباتی طریق کار کا رہین منت ہے، وہ بھی اسلام تہذیب کی دین ہے لیکن سپنگلر اس حقیقت کو کبھی تسلیم کرنے کے لئے تیار نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں اس کا تمام تر تاریخی تصور باطل قرار پائے گا۔

''اقبال کا یہ نظریہ کہ اسلامی کلچر کے اثمار ہی مغربی کلچر تک پہنچے ہیں اور اس لیے مغرب کے تجزیاتی، استقرائی اور عقلی رویے اسلامی تہذیب کی روح سے متصادم نہیں بے حد خیال انگیز ہے کہ اس سے اقبال پر خرد دشمنی کا الزام باطل ہو جاتا ہے''۔(۲۷۰)

اقبال نے قرآن سے تاریخ کا جو اہم اصول دریافت کیا ہے وہ ان کے اپنے الفاظ میں یہی ہے کہ اقوام و امم کا محاسبہ انفرادی اور اجتماعی دونوں لحاظ سے کیا جاتا ہے مزید یہ کہ انہیں اپنی بداعمالی کی سزا اس دنیا سے میں بھی ملتی ہے اور یہ وہ بات ہے جس کے ثبوت میں اس نے بار بار تاریخ سے استناد کیا ہے۔(۲۷۱)

شمشیر ہے دست قضا میں صورت وہ قوم
کرتی ہے جو ہر زماں اپنے عمل کا حساب
(۲۷۲)

اقبال نے تصورات تاریخ کی اہمیت و افادیت کو قرآنی فکر کی روشنی میں جس طرح سے مباحث کا موضوع بنایا ہے یہ اسی کا نتیجہ قرار دیا جا سکتا ہے کہ ان کے بعد بھی علمی سطح پر یہ سلسلہ آگے بڑھانے کی کاوشیں نظر آتی ہیں۔

قاضی جاوید، اقبال کے اثرات سے قطع نظر کرتے ہوئے اسے ایک عمومی انداز میں پیش کرتے ہیں کہ دیگر فلسفیانہ مسائل کے مقابلے میں پاکستانی فلسفیوں اور دانشوروں نے فلسفہ تاریخ پر خاص توجہ دی ہے اور اس موضوع پر پاکستانی فلاسفہ کے خیالات میں زیادہ ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ وہ ان فلاسفہ میں پروفیسر ایم۔ایم شریف، مظہر الدین صدیقی، خلیفہ عبدالحکیم، عبدالحمید صدیقی اور ڈاکٹر رفیع الدین کو شامل کرتے ہیں۔(۲۷۳)

سردست ہمیں ڈاکٹر رفیع الدین کے ان افکار سے بحث سے جو انھوں نے تاریخ کے حوالے سے رقم کیے ہیں۔ ڈاکٹر رفیع الدین خود کو اقبال کے خوشہ چینوں میں شمار کرتے ہیں اور اپنی بیشتر تحریروں میں نہ صرف اقبال کے قائم کیے ہوئے مقدمات کی توثیق کرتے ہیں بلکہ ایسے مقامات بھی آتے ہیں جہاں وہ محض توثیق کا فریضہ ہی ادا نہیں کرتے اس میں توسیع کی کوشش بھی کرتے نظر آتے ہیں۔

ڈاکٹر رفیع الدین تاریخ اور عمل تاریخ کی سمت اور غرض وغایت سے متعلق اقبال کے اس موقف سے کلی طور پر متفق ہیں جس کی رو سے تاریخ کے عمل کا مقصد نوع انسانی کی تکمیل ہے اور یہ مقصد ایسا ہے جو ضرور پورا ہو کر رہے گا۔ آدم خاکی کا عروج ایک شاندار مستقبل کی خبر دے رہا ہے جس کے خیال سے ستارے بھی لرز رہے ہیں۔ وہی انسان جو جنت سے نکالا گیا تھا اور گویا آسمان کا ایک ٹوٹا ہوا ستارہ تھا لیکن ایک روز وہی ستارہ ماہ کامل کی طرح تابناک ہو کر چمکنے والا ہے۔(۲۷۴)

عروج آدم خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہ کامل نہ بن جائے
(۲۷۵)

اقبال نے جو نظریہ تاریخ قرآن کی روشنی میں مرتب کیا ہے اس سے تقدیر امم یعنی قوموں کے عروج و زوال کے اسباب پہ روشنی پڑتی ہے۔ قرآن کا ایک اپنا فلسفہ تاریخ اور اس کا امتیاز یہ ہے کہ وہ انسانی اعمال و افعال کی قوت محرکہ کا ایک ایسا نظریہ پیش کرتا ہے جو صحت اور معقولیت کے تمام معیاروں پر پورا اترتا ہے۔(۲۷۶)

اور چونکہ معروف فلاسفہ تاریخ، ڈینی ہوسکی، سپنگلر، ٹائن بی اور سوروکن، ڈاکٹر رفیع الدین کے قائم کیے ہوئے اس اصول یا معیار پر پورا نہیں اترتے اسی لیے اپنی غیر معمولی اور غیر ضروری طوالت کی حامل تصانیف کے باوجود مبہم اور غیر واضح قرار پاتے ہیں کیونکہ :

''ان میں سے کسی نے بھی اس بات کو ملحوظ نہیں رکھا کہ انسان کے اعمال انسان کی فطرت سے سرزد ہوتے ہیں

لہٰذا جب تک پہلے انسان کی فطرت کا ایک معقول اور صحیح نظریہ پیدا نہ کیا جائے، تاریخ کے واقعات کے پیچھے جو قوانین قدرت کام کر رہے ہیں ان کو سمجھنا ممکن نہیں۔'' (۲۷۷)

ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے اقبال کے برعکس ابن خلدون کے تصور تاریخ کے بارے میں کسی رائے کا اظہار نہیں کیا البتہ سپنگلر، ٹائن بی اور سورکن وغیرہ کی طرح کارل مارکس کے فلسفہ تاریخ جسے جدلی مادیت Dialectical Materialism کا نام دیا جاتا ہے، کو بھی ناقص قرار دے کر مسترد کیا ہے۔

''عمرانی حکماء یا فلاسفہ تاریخ میں سے صرف کارل مارکس ہی ایک ایسا حکیم ہے جس نے اپنے فلسفہ تاریخ کی بنیاد فطرت انسانی کے ایک واضح نظریہ پر رکھی ہے لیکن چونکہ بد قسمتی سے اس کا فطرت انسانی کا نظریہ غلط ہے اور علمی و عقلی معیاروں پر پورا نہیں اترتا لہٰذا اس کا نظریہ تاریخ بھی غلط ہو کر رہ گیا ہے۔ (۲۷۸)

ہیگل اور مارکس کا شمار تاریخ فلسفہ کے مشکل ترین حکماء میں ہوتا ہے۔ مارکس کا فلسفہ مادی جدلیات مشکل اور اس کی تصنیف ''داس کیپٹال'' ادق کتاب تسلیم کی جاتی ہے جس کو اردو میں ڈھالتے ہوئے سید تقی جیسا عالی دماغ فلسفی بھی یہ کہنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ ''داس کیپٹال'' تاریخ کی ان امہات کتب میں شامل ہے جنھوں نے ایک نئے عہد کی بنیاد ڈالی، تاریخ کا ایک نیا بہاؤ پیدا کیا لیکن ساتھ ہی اس کا شمار تاریخ علم کی چند مشکل ترین کتابوں میں بھی ہوتا ہے۔ (۲۷۹)

ڈاکٹر رفیع الدین کے علمی اعتماد کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ وہ تاریخ مغرب کی نامور ہستیوں سے مرعوب نہیں ہوتے لیکن عام طور پر اقبال کی طرح کھلے ذہن کے ساتھ تجزیاتی طریق پر عمل پیرا نہیں ہوتے اور مشکل اور ادق ترین تصورات کو بھی چٹکیوں میں اڑا دینے کے قائل ہیں اور ایسا کرتے ہوئے وہ عموماً کسی علمی تصور یا تصنیف کے مثبت پہلوؤں کو بھی خاطر میں نہیں لاتے۔ مغرب کے فلاسفہ تاریخ کے استرداد میں بھی ان کا یہ مخصوص اسلوب پوری طرح سے کارفرما نظر آتا ہے۔

اولاً وہ تصور تاریخ کا ایک نصب العینی معیار قائم کرتے ہیں ثانیاً سپنگلر، ٹائن بی اور سوروکن، وغیرہم کے ساتھ مارکس کو بھی اسی صف میں لا کھڑا کرتے ہیں اور ثالثاً بیک جنبش قلم ان سب کے تصورات کو مسترد کر کے رکھ دیتے ہیں۔

رفیع الدین نے تصور تاریخ کا جو معیار قائم کیا ہے وہ مختصراً زیر بحث آ چکا ہے۔ فلاسفہ مغرب پر ان کا ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ ان فلسفیوں نے انسانی تاریخ کو کائنات کی باقی تاریخ سے الگ کر کے سمجھنے کی کوشش کی ہے حالانکہ انسانی تاریخ مجموعی تاریخ عالم کا ایک دور ہے۔ (۲۸۰)

اپنے نقطہ نظر کو آگے بڑھاتے ہوئے وہ تاریخ عالم کو چار ادوار میں تقسیم کرتے ہیں اور ہر دور کی الگ الگ خصوصیات

پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں۔ان کے نزدیک تاریخ کا پہلا دور تخلیق کائنات کا دور ہے جس کا آغاز کائناتی شعاعوں سے ہوا تھا اور اس دور میں مادی کائنات ترقی پا کر تکمیل کو پہنچی تھی۔دوسرے دور میں سمندروں کے کنارے کیچڑ میں کہیں پہلا ایک خلیہ کا جاندار نمودار ہوا۔اس کے اختتام پر تیسرا دور شروع ہوا جس سے کائنات کی حیاتیاتی تکمیل عمل میں آئی جس کا مقصد یہ تھا کہ ایک ایسا جسم حیوانی وجود میں آئے جس میں خدا کی محبت کا جذبہ اس کے تمام اعمال کی قوت محرکہ کے طور پر نمودار ہو۔ چنانچہ زندگی کے کروڑوں برس کے ارتقا کے بعد یہ جسم حیوانی وجود میں آیا۔جس کو انسان کہا جاتا ہے۔ نبی کامل یا رحمۃ للعلمین کے ظہور سے انسانی تاریخ کا دوسرا اور تاریخ عالم کا چوتھا اور آخری دور شروع ہوتا ہے اور وہ اس وقت ختم ہوگا جب نوع انسانی اپنے کمال کو پہنچے گی۔(۲۸۱)

رفیع الدین نے تاریخی ارتقا کے جن مختلف ادوار کا ذکر کیا ہے ان میں سے ہر دور نہ صرف یہ کہ اگلے دور کا پیش خیمہ ہے بلکہ وہ حیاتیاتی ادوار سے مکمل طور پر مربوط ہے۔

اہم سوال یہ بھی ہے کہ تاریخی ارتقا کے حوالے سے انسان جن مراحل کو طے کرتا چلا آیا ہے اور جس منزل پر کھڑا ہے، کیا اس کے لیے اس سے آگے بڑھ کر حسن وکمال کی انتہا کو چھونا ممکن ہے؟

ڈاکٹر رفیع الدین افکار اقبال کی روشنی میں اس کا جواب دیتے ہیں کہ تاریخ انسان کے اعمال افعال سے بنتی ہے اور انسانی افعال یا افعالی خودی سے سرزد ہوتے ہیں اور انسانی خودی کا مرکز خدا کی محبت کا جذبہ ہے۔لہٰذا یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ نصب العین صحیح ہو یا غلط وہ ہر حالت میں خودی ہی کا نصب العین ہوتا ہے۔غلط نصب العین کا حامل خودی کے ایک مقام پر ہے اگرچہ اس کا مقام نہایت ہی پست ہے۔جو شخص خدا کو اپنا نصب العین قرار دیتا ہے وہ خودی کے دوسرے مقام پر ہے اگرچہ اس کا مقام بلند و بالا ہے۔(۲۸۲)

اپنے موقف کی وضاحت کے لیے رفیع الدین ایک بڑی موثر مثال لاتے ہیں کہ جس طرح سخت قحط کے زمانے میں اچھے بھلے باذوق انسان درختوں کے پتے کھانے پر مجبور ہوجاتے ہیں اسی طرح سے جب کوئی انسان خدا کی معرفت سے محروم ہوتو وہ کسی ایسے نصب العین کو اختیار کرنے پر مجبور ہوتا ہے جو غلط اور ناقص ہونے کے باوجود اس کی کم علمی کی وجہ سے اس کے لیے باعث کشش ہوتا ہے اور اس کے لیے ایک نفسیاتی ضرورت کو پورا کرنے کا باعث ہوتا ہے۔(۲۸۳)

قرآن سے اس کی مثال جناب ابراہیم علیہ السلام کے واقعہ سے دی جاسکتی ہے کہ کس طرح سے اپنی گمراہ قوم کی ہدایت کے لیے وہ پہلے ایک ستارے کو چمکتا دیکھتے ہیں تو کہتے ہیں کہ یہ میرا رب ہے مگر جب وہ غروب ہوجاتا ہے تو کہتے ہیں

کہ میں غروب ہو جانے والوں سے محبت نہیں رکھتا یعنی ان کو رب نہیں مانتا۔ پھر اسی طرح سے چاند کو اور آخر میں سورج کو چمکتا دیکھ کر اعلان کرتے ہیں کہ یہ تو سب چمکنے والوں میں بڑا ہے لیکن جب وہ بھی غروب ہو جاتا ہے تو اعلان کرتے ہیں کہ میں تمھارے شرک سے بیزار ہوں یعنی ستارے چاند اور سورج میرا رب نہیں ہو سکتے۔ میرا رب تو وہ ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا ہے۔ (۲۸۴)

ڈاکٹر رفیع الدین کے نزدیک اس قرآنی واقعے کی حکمت یہ تھی کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام چاہتے تھے کہ اپنی ستارہ پرست مشرک قوم پر یہ بات واضح کر دیں کہ ان کے معبود سب ناقص ہیں اور انسان کی محبت کے لائق نہیں۔ انسان کی محبت کے لائق صرف ایک ہی ایسی ہستی ہو سکتی ہے کہ جس کے حسن کی کوئی حد نہ ہو۔ (۲۸۵)

ایک فرد کی طرح ایک قوم بھی کمال حسن کو اپنا مقصود بنا لیتی ہے۔ یعنی اپنے ناقص نصب العین کو ترک کر کے ایک صحیح اور کامل نصب العین کو اختیار کر لیتی ہے جو کہ خدا کی محبت کے جذبہ پر قائم ہوتا ہے۔ تو وہ تاریخ کے تباہ کن اثرات سے یعنی زوال سے محفوظ ہو جاتی ہے۔ اس نکتہ پر رفیع الدین، ٹائن بی سے نظریاتی طور پر ہم آہنگ محسوس ہوتے ہیں باوجود یہ کہ وہ ٹائن بی کے فلسفہ تاریخ کو مسترد کرتے ہیں۔

سپنگلر اور بعض دوسرے، فلاسفۂ تاریخ کے جائزے کے دوران میں ایسے نظریات زیر بحث آ چکے ہیں کہ جن کی رو سے قومیں اور تہذیبیں بھی انسانی زندگی کے مختلف مراحل کی طرح بچپن، شباب اور کہن سالی کے مدارج طے کرنے کے بعد فنا کے گھاٹ اتر جاتی ہیں رفیع الدین کے ایک ہم عصر پروفیسر بی۔ اے ڈار نے حیاتیاتی نظریے کو گمراہ کن قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ فرد پیدا ہوتا ہے اور مر جاتا ہے۔ تہذیبوں پر اس اصول کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا کیونکہ کوئی تہذیب زوال پذیر ہونے کے بعد بھی عروج حاصل کر سکتی ہے لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اس قوم میں نئے خیالات اور آدرشوں کی لگن پیدا ہو جائے یا اس میں قابل قیادت پیدا ہو جائے۔ (۲۸۶)

بی اے ڈار نے تہذیبی احیاء کے لیے جن نئے آدرشوں کی شرط عائد کی ہے، رفیع الدین اس کے لیے صحیح نصب العین کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، جو ایک بار کسی قوم کی عملی زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی ہو جائے تو پھر نہ ہی وہ قوم مٹ سکتی ہے نہ اس کا نصب العین (۲۸۷)۔

ڈاکٹر رفیع الدین کے نصب العینی فلسفہ کی یہ جہت انتہائی فکر انگیز ہے کہ ایک نصب العین کی محبت فقط ایک قلبی یا ذہنی کیفیت کا نام نہیں بلکہ یہ ایک بے پناہ قوت عمل ہوتی ہے جو فرد اور جماعت کے تمام افعال اور اعمال کو معین کرتی ہے یا ان میں

انقلابی تبدیلیاں کر کے ان کو نصب العین کے مطابق بناتی ہے۔(۲۸۸)

تاریخ کی کوکھ سے نظریات وتصورات جنم لیتے رہے ہیں جن کی کثرت میں صحیح اور سچے نصب العین کی پرکھ ایک مشکل مرحلۂ فکر ہوتا ہے جس کے لیے خدا انسان کی دستگیری کرتا ہے اور نبوت کو رہنمائی کا وسیلہ بناتا ہے۔اسی سے منصب ہونے کی اہمیت بھی واضح ہوتی ہے۔ڈاکٹر رفیع الدین اپنے تصور تاریخ کو تصور نبوت کے ساتھ منسلک کر کے ختم نبوت کو اس کا منطقی نتیجہ قرار دیتے ہیں اور اقبال کے حوالے سے نبی کامل یا رحمتہ اللعلمین کو تاریخی ارتقا کا حقیقی مدعا قرار دیتے ہیں :

''خدا خود نوع انسانی کی رہنمائی کا اہتمام کرتا ہے اور اس اہتمام کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ انبیاء کا ایک سلسلہ پیدا کرتا جو کامل نبی یا رحمتہ اللعلمین پر ختم ہو جاتا ہے۔یہ کامل یا رحمتہ اللعلمین پہلے ابنیاء کی طرح نوع انسانی کو نہ صرف یہ بتاتا ہے کہ ان کا سچا نصب العین خدا ہے بلکہ تعلیم نبوت کو درجہ کمال پر پہنچا کر انبیاء کے سلسلہ کو ختم کر دیتا ہے۔''(۲۸۹)

نبوت انسانوں کی رہنمائی کا ایک الہیاتی ذریعہ ہے اور جب تک انسانی حیات کا تسلسل قائم ہے رہنمائی کے اس ذریعہ کی احتیاج بھی باقی رہے گی۔پھر کیا وجہ ہے کہ نبوت کا طویل سلسلہ ایک خاص مرحلے پر پہنچ کر ختم ہو جاتا ہے؟

''نبوت'' کا مادہ ''نبا'' ہے جس کے معنی خبر دینا کے ہیں۔اصطلاح میں نبوت ایک ایسا منصب ہے جس پر خدا اپنے کسی خاص اور منتخب بندے کو فائز کرتا ہے کہ وہ بنی نوع انسان کے لئے وسیلہ رشد و ہدایت بنے۔

نبی اور پیغمبر کے لئے جب ''خاص'' اور ''منتخب'' کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے بعض مغربی مستشرقین جن میں (E.Sell) بھی شامل ہے، کے اس میکانیکی تصور نبوت کی بھی نفی ہو جاتی ہے جس کی رو سے پیغمبر کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں جو کچھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر نازل ہوتا ہے اس کو بلا کم و کاست لوگوں تک پہنچا دے۔مولانا حنیف ندوی نے اس پر تفصیلی بحث کی ہے اور منصب رسالت کے باب میں نازل ہونے والی آیات کریمہ میں بالعموم استعمال ہونے والے الفاظ ''اصطفاء''،''اجتہاد'' اور ''اختیار'' کی روشنی میں اس سے جو معنی مراد لیے ہیں وہ عمدہ ترین انسان کو کسی اچھے مقصد کے پیش نظر چننے اور چھانٹ لینے کے ہیں جس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ایک پیغمبر اللہ کی عطا کردہ روشنی اور ذوق صحیح اور کاملہ سے استفادہ کرتا ہے جو نبوت کا لازمی نتیجہ اور منطقی ثمرہ ہے۔(۲۹۰)

مولانا ندوی اپنے موقف کے حق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیات طیبہ کو روشن ثبوت کے طور پر پیش کرتے ہیں کہ نبوت ورسالت کا اس سے بہتر اور جامع پیکر مثالی پیش کرنا ممکن نہیں کیونکہ قرآن حکیم میں شریعت کے صرف اساسی نوعیت کے مسائل بیان ہوئے ہیں، زندگی کا مکمل سانچہ اور نقشہ اور عملی اطلاق آنحضرت صلعم نے محض اپنے اجتہاد،

بصیرت نبوی اور ملکہ وذوق رسالت سے دریافت فرمایا اور ترتیب دیا ہے۔(۲۹۱)

اقبال نے خطبات میں نبوت کے بعض اہم پہلوؤں پر حکیمانہ انداز میں روشنی ڈالی ہے اور پیغمبر اسلام صلعم کی ذات گرامی کو دنیائے قدیم اور جدید کے درمیان ایک واسطہ کی حیثیت سے پیش کیا ہے اور لکھا ہے کہ یہ آپ ہی کا وجود ہے کہ زندگی پر علم وحکمت کے وہ تازہ چشمے منکشف ہوئے جو اس کے آئندہ رخ کے عین مطابق تھے۔(۲۹۲)

انھوں نے تصور ختم نبوت کی ایک منفرد تعبیر پیش کی کہ اسلام میں نبوت چونکہ اپنے معراج کمال کو پہنچ گئی لہٰذا اس کا خاتمہ ضروری ہوگیا۔اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر زندگی بسر نہیں کر سکتا۔اس کے شعور ذات کی تکمیل ہوگی تو یونہی کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے۔(۲۹۳)

اقبال کے نزدیک اگر اسلام میں دینی پیشوایت یا پاپائیت یا موروثی بادشاہت کو تسلیم نہیں کیا گیا اور اس کے بجائے عقل اور تجربے پر ضرور دیا گیا ہے اور مشاہدات باطن کے علاوہ عالم فطرت اور عالم تاریخ کو انسانی علم کا سرچشمہ قرار دیا گیا ہے تو یہ سب تصور خاتمیت ہی کے مختلف پہلو ہیں۔(۲۹۴)

سلسلہ نبوت کی تکمیل کی ایک توجیہہ ڈاکٹر رفیع الدین کے نزدیک یہ ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے علاوہ کسی اور نبی کی عملی زندگی کے نمونہ میں ہمیں انسانی زندگی کے اہم جنگی، قانونی، سیاسی، اقتصادی اور سماجی پہلوؤں کے متعلق ضروری رہنمائی نہیں ملتی۔(۲۹۵)

چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نبوتی نظریہ حیات زندگی کے تمام اہم پہلوؤں پر حاوی ہے لہٰذا وہ خدا کے تصور پر قائم ہونے والی مستقبل کی نظریاتی ریاست کے بنیادی رہنما اصول بھی فراہم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ جہاں تک آئندہ زمانے کے مسائل کی پیچیدہ نوعیت اور جزئیات کی تشریح وتعبیر کا سوال ہے، ان کا حل بھی مذکورہ بنیادی اصولوں ہی میں ایک معیار کی صورت میں موجود ہے جسے اسلام کی اصطلاح میں اجتہاد، کہا جاتا ہے اور اقبال اسے Principle of Movement in The Structure of Islam کہتے ہیں۔(۲۹۶)

اجتہاد، قرآن وسنت کی روشنی میں عصر حاضر کے مسائل کے حل کے لیے کی جانے والی کاوش کا نام ہے۔(۲۹۷)

مولانا وحید الدین خاں کے نزدیک اجتہاد کا مقصد یہ ہے کہ اسلام کے ابدی احکام کا گہرائی کے ساتھ مطالعہ کر کے اس کو سمجھا جائے اور اس کو اس کی اصل اسپرٹ کے ساتھ نئے حالات پر از سرنو منطبق کیا جائے۔ ریفارم اگر

نظرِ ثانی (Revision) کا نام ہے تو اجتہاد، تطبیق نو (Re-application) کہلائے گا۔(۲۹۸)

افکار اقبال کی روشنی میں ڈاکٹر رفیع الدین اجتہاد کی حقیقت پر روشنی ڈالتے ہیں کہ جب کوئی نظریہ حیات، یا صحیح نصب العین اسلام کی طرف خدا کے کامل تصور پر مبنی ہو اور انسانی زندگی کے تمام اہم شعبوں پر حاوی ہو لیکن کسی وقت یہ احساس دامن گیر ہو کہ زندگی کے بعض شعبوں سے متعلق ہدایت مفصل نہیں تو جس طرح ایک تندرست جسم حیوانی اپنے جسم کے نسبتاً غیر ضروری حصوں میں کٹے ہوئے گوشت کو اپنے اعضائے رئیسہ کی صحت اور درستی عمل کی بدولت دوبارہ پیدا کر لیتا ہے، ایسا نظریہ حیات بھی ہدایت کی مطلوبہ تفصیلات کو اپنے اندر سے پیدا کر لیتا ہے۔ اسلام کی اصطلاح میں مطلوبہ تصورات کی اس تخلیق کو اجتہاد کہا جاتا ہے۔(۲۹۹)

تقلید پرستی کے دور میں جب ایک مذہبی گروہ اجتہاد عمل کو شک کی نظر سے دیکھتا ہے تو اقبال اس پر بھی حیرت کا اظہار کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ ''بدقسمتی سے اس ملک (غیر منقسم ہندوستان) کے قدامت پسند عوام کو ابھی یہ گوارا نہیں کہ فقہء اسلامی، کی بحث میں کوئی تنقیدی نقطہ نظر اختیار کیا جائے۔ وہ بات بات پر خفا ہو جاتے ہیں اور ذرا سی تحریک پر بھی فرقہ وارانہ نزاعات کا دروازہ کھول دیتے ہیں۔''(۳۰۰)

خود بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں
ہوئے کس درجہ فقیہان حرم بے توفیق
(۳۰۱)

احکام ترے حق ہیں مگر اپنے مفسر
تاویل سے قرآں کو بنا دیتے ہیں پاژند
(۳۰۲)

ر) انحطاط کے زمانے میں، جب اجتہاد کی حکمتوں کو بروئے کار لانا مشکل نظر آئے تو بے بصیرت اور کم نظر عالمان دین کے غلط اجتہاد سے بزرگوں کی تقلید بہتر ہے۔(۳۰۳)

اسی لیے اقبال نے فرمایا ہے۔

ز اجتہاد عالمان کم نظر
اقتدا بر رفتگاں محفوظ تر

(۳۰۴)

اقبال مذہبی اور سیاسی مصلحین کے نوجوانانہ جوش تجدد کے خطرات کا ذکر کرتے ہوئے مصطفیٰ کمال اتاترک کی بعض اصلاحات پر تنقید بھی کرتے ہیں۔اس ضمن میں ڈاکٹر رفیع الدین نے اقبال کی شاعری سے کئی مثالیں پیش کی ہیں جن سے یہ تاثر ملتا ہے کہ اقبال مصطفیٰ کمال کے تمام اقدامات کو تنقیدی نگاہ سے دیکھتے تھے حالانکہ یہ درست نہیں۔ڈاکٹر رفیع الدین نے دوسرے اقدامات کے علاوہ اتاترک کو خاص طور پر خلافت سے دستبرداری کی بنا پر ہدف تنقید بنایا ہے لیکن اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو جس نام نہاد خلافت کے خاتمے کا اعلان اتاترک نے کیا تھا اس میں خلافت راشدہ کی کونسی خصوصیات موجود تھیں؟ اس مسئلہ پر تو اقبال کے خیالات واضح صورت میں موجود ہیں جن کا اظہار انھوں نے خطبہ اجتہاد میں کیا ہے۔

اجتہاد کے نام پر نزاعات کا دروازہ کھول دینا بھی اجتہاد کے مقصد اور حکمت کے منافی ہے۔لہٰذا عصر حاضر میں اجتہاد طلب مسائل کے حل میں حزم واحتیاط کو ملحوظ رکھنا نہایت ضروری ہے۔ڈاکٹر رفیع الدین اس کی مختلف وجوہات کے پیش نظر چند اہم شرائط کا ذکر کرتے ہیں۔

الف) مغرب کے ناقص اور غیر اسلامی نظریات سے متاثر اور اسلام سے بیزار مسلمانوں کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ اسلام کی ایسی توجیہہ کریں جو اسلام کو ان کے غلط مگر پسندیدہ نظریات کے مطابق بنادے۔

ب) اجتہاد صرف ایسے مسائل ہی میں جائز ہے جہاں قرآن وسنت سے کوئی واضح حکم یا رہنمائی حاصل نہ ہوتی ہو۔غیر متوقع حالات میں قرآن وسنت کی روح کے مطابق اصول اجتہاد سے کام لیا جاسکتا ہے۔

ج) صحیح اور بے خطا اجتہاد کے لیے ضروری ہے کہ اجتہاد کرنے والا نہ صرف اسلام کی تعلیمات اور حکمتوں سے باخبر اور اس کی روح سے آشنا ہو بلکہ اس کے دل میں خدا اور رسول کی کامل محبت ہو۔

د) اجتہاد کے معنی یہ نہیں کہ اپنی کور ذوقی کو مطمئن کرنے کے لیے ہم قرآن وسنت کے احکامات ہی کو بدل ڈالیں۔ایسا کرنا اجتہاد کی حکمت کا غلط استعمال ہوگا جو انکار نبوت یا دعویٰ نبوت سے کم مذموم نہیں۔جیسا کہ اقبال فرماتے ہیں:

> ''ترکوں کا اجتہاد یہ ہے کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے تو اس منصب (خلافت) کو افراد کی ایک جماعت بلکہ کسی منتخب شدہ مجلس کے ذمے بھی کیا جاسکتا ہے۔اب جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے، ہندوستان اور مصر کے علماء نے اس سلسلے میں ابھی تک کوئی رائے ظاہر نہیں کی۔اپنی ذاتی حیثیت میں البتہ میرا خیال ہے کہ ترکوں کا یہ نقطہ نظر سرتاسر درست ہے اتنا درست کہ اس کی تائید میں کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں۔'' (۳۰۵)

ڈاکٹر رفیع الدین اگر عمل اجتہاد کو بعض شرائط کی پابندی سے مشروط کرتے ہیں تو صرف اس لیے کہ تجدد کے نام پر مسلم

دنیا میں غیر اسلامی نظریات کی یلغار کا دروازہ نہ کھل جائے۔اس صورت حال میں اجتہاد کی حکمت اور برکت سے مطلوبہ مقاصد حاصل نہیں کیے جا سکتے۔

۴۔خودی،فکر،ذکر،اخلاق اور نشرِ توحید

مذاہبِ عالم کے مطالعے سے جہاں مذہب کی حقیقت و ماہیت اور اس کے ارتقا کے مختلف پہلوؤں کے بارے میں علم حاصل ہوتا ہے وہیں اس بنیادی حقیقت کا انکشاف بھی ہوتا ہے کہ انسان کسی دور میں بھی مذہب سے بیگانہ نہیں رہا۔(۳۰۶) اور کسی نہ کسی صورت میں مذہب اور معبود کا تصور اس کی زندگی میں شامل تھا۔ یہ الگ بات ہے کہ تصور توحید تک پہنچنے سے پہلے وہ ہزاروں سال تک کہیں مسجود تھے پتھر، کہیں معبود شجر کے مراحل سے بھی گزرا۔اس نے سورج، چاند، ستاروں ہی کو نہیں، حیوانات تک کو بھی اپنے سجدوں کا مرکز بنایا۔

کسی ہستی کو معبود تسلیم کر لیا جائے و پھر اپنی عبودیت کا اظہار بھی لازم ہو جاتا ہے جسے عبادت کا نام دیا جاتا ہے۔اس کے معنی کی ایک وضاحت، بندگی، پوجا پاٹ، بھگتی، پرستش، اطاعت، نماز اور دعا کے طور پر بھی کی گئی ہے۔(۳۰۷) صاحب تفہیم القران نے عربی زبان کے لفظ ''عبادت'' کے سہ گونہ مفہوم کو ۱۔پوجا اور پرستش ۲۔اطاعت اور فرمانبرداری ۳۔بندگی اور غلامی کے طور پر بیان کیا ہے(۳۰۸) معبود کے تصور کے ساتھ ہی عبادت کا طریق بھی بدلتا رہا ہے۔رشید احمد نے تاریخ مذاہب، میں اسلامی عبادات کی خصوصیات پر روشنی ڈالتے ہوئے واضح کیا ہے کہ دیگر مذاہب میں جسمانی آزار و مشقت کو روح کی جلا اور پاکیزگی کا واحد ذریعہ سمجھا گیا ہے اس لئے ان کے پیرو کار ترک لذات اور ریاضت شاقہ ہی کو اصل عبادت خیال کرتے رہے ہیں جبکہ اسلام اذیت ناک اور تکلیف دہ عبادت کا مطالبہ نہیں کرتا لوگوں کی آسانی کو ملحوظ رکھتا ہے اور مخصوص صورت حال میں ان کے لئے رعایت پیدا کرتا ہے۔(۳۰۹)

اسلامی عبادات کی غرض و غایت پر غور کیا جائے تو ان کا واحد مقصد تزکیہ نفس اور پاکیزگی اخلاق ہے جس کے حصول کے لئے بندہ زمین کے ہر پاک حصے پر براہ راست اپنے خالق سے رابطہ پیدا کر سکتا ہے اور اس کے لئے کسی خارجی شے جیسے دیوتا وغیرہ کے مجسمہ کو بھی سامنے رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں۔(۳۱۰)

اقبال نے اپنے شعری و نثری افکار میں اسلامی عبادات کی ایسی دلآویز تعبیر پیش کی ہے کہ اس کے پیچھے کارفرما حکمتیں نکھر کر سامنے آ جاتی ہیں۔اسلامی عبادات بھی اقبال کی نظر میں استحکام خودی کا ذریعہ ہیں:

لاالہ باشد صدف گوہر نماز

قلب مسلم را حج اصغر نماز
در کف مسلم مثال خنجراست
قاتل فحشا و بغی و منکراست
روزہ بر جوع و عطش شبخوں زند
خیبرِ تن پروری رابشکند
مومناں را فطرت افروز است حج
ہجرت آموز و وطن سوزاست حج
حب دولت را فنا سازد زکوٰۃ
دل زحتّٰــــــی تُــــــنــــــفِــــــقُــــــوا محکم کند
زر فزاید الفت زرکم کند
(۳۱۱)

اقبال کے نزدیک کلمہءتوحید اگر صدف ہے تو نماز کی حیثیت اس گوہر کی ہے جس کے بغیر صدف خالی ہے۔نماز مسلمان کے لئے حج اصغر ہے جس سے فواحش کا خاتمہ ہوجاتا ہے۔روزہ میں بھوک اور پیاس کا احساس اوراس پر عائد پابندی اسے تن پروری سے بچاتی ہے۔حج سے یہ سبق حاصل ہوتا ہے کہ خدا کی محبت میں گھربار اوروطن بھی چھوڑنا پڑے تو چھوڑ سکتا ہے۔(یہ ایک طرح سے جغرافیائی حدود کی بھی نفی ہے)۔زکوٰۃ سے دولت کی محبت ختم ہوتی اوراس میں دوسروں کوشریک کرنے کا احساس پیدا ہوتا ہے۔

اقبال کے تیسرے خطبے کاعنوان ہی:

"The Conception of God and the Meaning of Prayer".

جس کا ترجمہ سیدنذیر نیازی نے''ذات الہیہ کا تصوراور حقیقت دعا'' کیا ہے۔(۳۱۲) جبکہ پروفیسر عثمان نے اسے ''تصور باری تعالیٰ اورحقیقت نماز'' کا عنوان دیکر زیادہ جامعیت بخشی ہے۔(۳۱۳) اور غالباًاس کی وجہ یہ بھی ہے کہ اقبال نے اس خطبے کے آخرمیں نماز کی حقیقت پر عالمانہ بحث کی ہے اوراجتماعی حوالے سے اس کی برکات اوراثرات پر روشنی ڈالی ہے۔

اقبال لکھتے ہیں :

''بہر حال اسلام نے عبادت کو اجتماعی شکل دے کر روحانی تجلیات میں بھی جو اجتماعی شان پیدا کر دی ہے۔ اس پر ہمیں خاص طور سے توجہ کرنی چاہئے۔ ذرا خیال تو فرمائیے کہ روزمرہ کی صلوٰۃ باجماعت کے ساتھ ساتھ جب ہر سال مسجد حرام کے ارد گرد مکہء معظمہ میں حج کا منظر ہماری آنکھوں میں پھر جاتا ہے تو ہم کس خوبی سے سمجھ لیتے ہیں کہ اسلام نے اقامت صلوٰۃ کے ذریعے عالم انسانی کے اتحاد و اجتماع کا حلقہ کس طرح وسیع سے وسیع تر کر دیا ہے۔'' لہٰذا دعا خواہ انفرادی ہو، خواہ اجتماعی، ضمیر انسانی کی اس نہایت درجہ پوشیدہ آرزو کی ترجمان ہے کہ کائنات کے ہولناک سکوت میں وہ اپنی پکار کا کوئی جواب سنے۔'' (۳۱۴)

حقیقت نماز کی بحث کا حاصل، خطبے کے اختتام پر، اس طرح سے سامنے آتا ہے کہ نماز باجماعت محض حصول معرفت کا سرچشمہ ہی نہیں بلکہ اس سماجی قدر و قیمت کا حامل بھی ہے کہ اس سے نسلی، قومی اور لسانی امتیازات کی نفی ہوتی ہے جو اسلامی بصیرت کا مقصود بھی ہے۔ (۳۱۵)

ڈاکٹر رفیع الدین نے ''حکمت اقبال'' کے ابواب، ذکر، اخلاق اور نشر توحید، اور دیگر تحریروں میں عبادات اسلامی کے نظری و عملی پہلوؤں پر بحث کی ہے۔

وہ لفظ 'عبادت' کو وسیع تر مفہوم میں استعمال کرتے ہوئے حیات انسانی کے تمام اعمال کو عبادت میں شمار کرتے ہیں لیکن اصطلاح میں عبادت سے ''ذکر'' مراد لیتے ہیں جو الفاظ کے مفہوم کو ذہن میں رکھ کر زبان اور دل سے ایک تسلسل کے ساتھ اعادہ کا نام ہے اور اس عمل کے دوران پوری توجہ اس حسن و کمال پر مرتکز کر دی جاتی ہے جس کا یہ مفہوم آئینہ دار ہے۔ ذکر سے انسان نہیں سوز محبت بڑھتا ہے اور وہ شعلہ کی طرح روشن ہو جاتا ہے۔ وہ حسن کے باطنی مشاہدات کی ثروت اور لذت سے آشنا ہوتا ہے۔ اقبال ایسے ہی مرد خدا کے منتظر ہیں جس کا دل ذکر الٰہی سے منبع نور بن گیا ہو :

اے حلقہ درویشاں وہ مرد خدا کیا
ہو جس کے گریباں میں ہنگامہء رستا خیز
جو ذکر کی گرمی سے شعلہ کی طرح روشن
جو فکر کی سرعت میں بجلی سے زیادہ تیز
(۳۱۶)

دراصل ڈاکٹر رفیع الدین کے تصور عبادت کو ان کے تصور اسلام میں بہتر طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔ اوران کے نزدیک اسلام نام ہے انبیاء کی تعلیم کا جو ایک طویل سلسلے پر محیط ہے اور جس کا اختتام حضرت محمد صلی اللہ علیہ والہ وسلم پر ہوا۔ ایک روایت کے مطابق انسانوں کی ہدایت کے لئے ایک لاکھ چوبیس ہزار پیغمبر مبعوث فرمائے گئے کیونکہ قرانی ارشاد کے مطابق کوئی بستی یا امت ایسی نہیں جس میں نبی نہ بھیجا گیا ہو۔ ان بے شمار انبیاء کی تعلیم یا اس کے ماحصل کو اگر مختصراً ایک لفظ میں بیان کیا جائے تو وہ لفظ ''محبت'' ہے۔ ایسی محبت جو دائمی اور لازوال ہو اور ہمیشہ اپنے کمال کی طرف بڑھتی رہے۔ انسان فطرتاً اسی محبت کی جستجو میں سرگرداں ہے اور نوع بشر کی پوری تاریخ اسی محبوب کی تلاش سے عبارت ہے جس کے اندر تمام صفات حسن بدرجہء کمال موجود ہونی چاہئیں اور ان میں کوئی دوسرا اس کا شریک بھی نہ ہو۔ قدرت نے سلسلہ انبیاء کے ذریعے سے انسان کی اس فطری ضرورت کا اہتمام کیا ہے لہذا یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ نبوت انسان کے لئے ایک بڑی نعمت اور رحمت ہے کہ وہ کامل تصور یا کامل محبوب کی طرف اس کی رہنمائی کا ذریعہ بنتی ہے اور انسان کا فطرتی جذبہء محبت، صرف خدا کی محبت اور عبادت سے مطمئن ہوتا ہے اور خدا کی محبت کا مقصد یہ ہے کہ انسان ممکن حد تک اپنے آپ کو خدا کی صفات سے متصف کرتا چلا جائے اور اس کے اخلاق کے ساتھ خود کو متخلق کرے۔ اس راہ میں وہ جس قدر ترقی کرے گا اسی قدر خدا کی محبت اور نیابت کا اہل ہوگا۔ قرآن نے جہاں حق تعالیٰ کی صفات کی مجموعی نوعیت کا ذکر کیا ہے وہاں یہ بھی فرمایا ہے کہ اس کے اسماء، اسمائے حسنیٰ ہیں یعنی وہ نام جن میں حسن ہے اور جو کشش کرنے والے ہیں لہذا انسان کی محبت بالخصوص ذکر صفات الہی اور فکر آیات الہی کی صورت میں اپنا اظہار کرتی ہے۔ چونکہ کائنات خدا کا محل ہے اور خدا کی صفات کمال اس کے اندر اسی طرح سے ظہور پذیر ہوئی ہیں جس طرح سے ایک مصور کے شاہکار میں اس کا کمال ہنر جلوہ گر ہو۔ مظاہر قدرت پر غور و فکر سے انسان کو مفر نہیں کیونکہ وہ چاروں طرف سے جمال فطرت میں گھرا ہوا ہے جیسا کہ علامہ کا ارشاد ہے:

نگاہ ہو تو بہائے نظارہ کچھ بھی نہیں
کہ بیچتی نہیں فطرت جمال و زیبائی
(۳۱۷)

لیکن بدقسمت ہیں وہ لوگ جو اس احساس کے اظہار سے محروم ہیں، یا دیدہ دانستہ اس کا اعتراف نہیں کرتے جو احساس خدا کی ہستی کے اعتراف کے مترادف ہے۔ خالق کائنات نے بار بار انسان کو مظاہر فطرت کے مشاہدہ و مطالعہ کی دعوت دی ہے اور اس کو توجہ دلائی ہے کہ وہ فکر و تدبر سے کام لے کیونکہ یہ مظاہر کائنات خدا کی صفات جمال وجلال کے آئینہ دار ہیں اور انسان کو خدا کی معرفت کا درس دے رہے ہیں۔

زبان سے اسمائے الٰہی کا ذکر کرنا بھی ان پر غور وفکر کرنے کا ہی ایک ذریعہ ہے جو محبوب کی مدح وستائش اور عظمت و کبریائی کے اعتراف اور اقرار ہی کی ایک صورت ہے۔ ذکر کا مقصد حسن کی ستائش ہے جو دراصل انسان کے ضمیر کا فعل ہے، محض اس کی زبان کا فعل نہیں۔ ذکر کی ایک خاص صورت وہ جسے صلوۃ یا نماز کہا جاتا ہے اور جو ذکر وفکر کی بنیاد قائم کرتی ہے اور اس کے ذوق وشوق کو فروغ بخشتی ہے۔ جب ذکر، فکر کا ہمدوش ہو یعنی وہ سچے احساس حسن کا نتیجہ ہو اور اخلاص پر مبنی ہو تو اس میں خشوع وخضوع، محبت اور فریفتگی اور عجز وانکسار پیدا ہو جاتا ہے اور عبادت وہی ہے جس میں اخلاص موجود ہو اور خدا کے نزدیک سچا مومن وہی ہے جو خدا سے شدید محبت رکھتا ہے اور مومن جب اپنی محبت کے نقطہ کمال پر پہنچ جاتا ہے تو اپنے جذبہ محبت کو محض اپنی ذات تک محدود نہیں رکھتا بلکہ انسانیت کی اصلاح کے لئے، فلاح کے لئے کام میں لاتا ہے کیونکہ شدت محبت ایک بے پناہ قوت عمل ہے جو لازماً اپنے اظہار کے لئے میدان عمل تلاش کرتی ہے جو خدا سے برگشتہ انسانوں کو راہ راست پر لانے کی جدوجہد سے عبارت ہے۔ (۳۱۸)

گویا عبادت کی اصل ذکر الٰہی ہے اور رفیع الدین ذکر کو خودی کی ایک بنیادی ضرورت قرار دیتے ہیں جس کے ذریعہ سے خدا کی صفات حسن کا اقرار کیا جاتا ہے اور اپنے جذبہ حسن کی تشفی کی جاتی ہے۔

اقبال نے اپنے اشعار میں کثرت سے ذکر، اس کے خواص اور اثرات کا ذکر مختلف پیرایہ ہائے اظہار میں کیا ہے۔ کبھی وہ اس کو آہ سحر گاہی، کبھی فغان صبحگاہی، اور کبھی '' ''آداب سحر خیزی'' کہتے ہیں:

عطار ہو، رومی ہو، رازی ہو، غزالی ہو
کچھ ہاتھ نہیں آتا بے آہِ سحر گاہی
(۳۱۹)

نگہ الجھی ہوئی ہے رنگ و بو میں
خرد کھوئی ہوئی ہے چار سو میں
نہ چھوڑ اے دل فغان صبحگاہی
اماں شاید ملے اللہ ھو میں
(۳۲۰)

جس طرح عبادت کا جسمانی پہلو بھی محض حرکات وسکنات تک محدود نہیں ہوتا، اسی طرح ذکر بھی کوئی لسانی یا صوتی

مشق نہیں بلکہ رفیع الدین اس کو خودی یا روح کی ایک داخلی جدوجہد سمجھتے ہیں جن سے خدا کی محبت کا جذبہ شدید تر ہوتا چلا جاتا ہے اور جس سے محرومی اقبال کے نزدیک مسلمانوں کے زوال کا باعث ہے:

صفیں کج، دل پریشاں ، سجدہ بے ذوق
کہ جذب اندروں باقی نہیں ہے
(۳۲۱)

وہ سجدہ روحِ زمیں جس سے کانپ جاتی تھی
اسی کو آج ترستے ہیں منبر و محراب
سنی نہ مِصر و فلسطیں میں وہ اذان میں نے
دیا تھا جس نے پہاڑوں کو رعشہ سیماب
(۳۲۲)

عبادات اور ذکر سے بلا شبہ انسان کو داخلی پاکیزگی اور اطمینانِ قلب نصیب ہوتا ہے جو کردار کے استحکام اور قوت کا باعث بنتا ہے۔ لیکن رفیع الدین کے نزدیک عبادات سے حاصل کردہ قوت کو مومن مسجد کے ایک کونے میں بیٹھ کر ضائع نہیں کرتا بلکہ دنیا کو اپنے محبوب کی مرضی کے مطابق بدلنے کے لئے کام میں لاتا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے کہ دنیا کی کوئی چیز نہیں جو خدا کی تسبیح بیان نہیں کرتی۔ اگر انسان ذکر و تسبیح پر ہی اکتفا کرے تو اس کا درجہ جمادات اور نباتات سے بڑھ کر نہیں ہوگا جو بے شعور ہیں یا نیم شعور رکھتے ہیں۔ لیکن انسان چونکہ خود شناس اور خود شعور ہے کائنات میں اس کا اصل کردار یہ ہے کہ وہ کائنات کی تعمیر اور تکمیل میں خدا کا شریک کار اور معاون بنے اور اس غرض کے لئے فقط زبان سے نہیں بلکہ اپنی مسلسل جدوجہد سے نعرہ تکبیر بلند کرے۔(۳۲۳)

عبادت کے اس انقلابی پہلو کی تفسیر ڈاکٹر رفیع الدین کی قرآن شناسی کی دلیل ہے جو ان کو اقبال کے اور قریب لے آتی ہے۔

یا وسعت افلاک میں تکبیر مسلسل
یا خاک کے آغوش میں تسبیح و مناجات
وہ مذہب مردان خود آگاہ و خدا مست
یہ مذہب مُلا و نباتات و جمادات

(۳۲۴)

خودی جب مختلف ذرائع کو بروئے کار لاتے ہوئے اپنی آرزوئے حسن یا احساس جمال کو پختہ تر کرتی ہے جو خالق کی محبت کے سوا کچھ اور نہیں تو اس کا یہ حسن اس کے عمل میں صورت پذیر ہو کر ایک فلسفہ اخلاق کی اساس بنتا ہے یہی حسن عمل اقبال کی اصطلاحات میں فعلِ جمیل، عمل خوب، عمل محمود اور 'عمل محبوب' کہلاتا ہے اور حسن یا مقصد سے عاری عمل، فعل قبیح، یا فعل نا محبوب یا فعل ناخوب یا فعل زشت یا فعل مذموم بن جاتا ہے۔ (۳۲۵)

جہاں خودی کا بھی ہے صاحبِ فراز و نشیب
یہاں بھی معرکہ آراء ہے خوب سے ناخوب
نمود جس کی فراز خودی سے ہو، وہ جمیل
جو ہو نشیب میں پیدا قبیح و نامحبوب
(۳۲۶)

ڈاکٹر رفیع الدین اقبال کے فلسفہ اخلاق کے اسی تصور کی وضاحت کرتے ہیں کہ مومن کی خودی کو فراز یا بلندی اس وقت حاصل ہوتی ہے جب اس کے دل میں خدا کی محبت ترقی یا اپنے کمال کو چھوتی ہے۔ مومن کی خودی کا نشیب اس کی وہ حالت ہے جب اس کے دل میں خدا کی محبت ابھی اپنے ارتقا کی ابتدائی منزلوں میں ہوتی ہے۔ (۳۲۷)

خودی کی بلندی یا خدا کی محبت کی ترقی کے راستے میں ناقص تصورات بھی حائل ہوتے ہیں ڈاکٹر رفیع الدین دور جدید کے فکری تصورات کو بھی انہی میں شمار کرتے ہیں اس کشمکش میں جو عامل غلبہ حاصل کرے وہ غلط یا صحیح نصب العین کا درجہ اختیار کر لیتا ہے۔

ناقص تصورات سے نجات حاصل کرنے اور اپنے اعمال کو خودی کی حقیقی روح سے ہم آہنگ کرنے کے لئے شریعت سے راہنمائی حاصل کرنے پر زور دیا جاتا ہے جس پر بحث گزشتہ صفحات میں کی جا چکی ہے اور جس کا ماحاصل یہ ہے کہ شریعت پر کاربند ہو کر مومن اس حقیقت سے آشنا ہوتا ہے کہ احکامات فطرت انسانی پر کوئی جبر نہیں بلکہ فطرت کے تقاضوں کے عین مطابق ہیں جن پر مسلسل عمل پیرا ہونے سے بالآخر وہ مقام بھی آ جاتا ہے کہ جب مومن محض قرآن خواں ہی نہیں رہتا مجسم قرآن بن جاتا ہے۔

یہ راز کسی کو نہیں معلوم کہ مومن
قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن

(٣٢٨)

اقبال نے ساتویں خطبہ ''کیا مذہب کا امکان ہے؟'' میں اس تبدیلی کو مذہبی زندگی کے تین مدارج: ١۔ایمان ٢۔فکر ٣۔عرفان کی روشنی میں سمجھایا ہے۔ پہلا دور ایک طرح سے اطاعت یا تسلیم و رضا کا ہے جس میں احکامات کی بلا چون و چرا پابندی کو قبول کیا جاتا ہے۔ دوسرا دور فکر کا ہے جس میں احکامات کی عقلی توجیہہ کے نتیجہ میں ایک مابعد الطبعیات مرتب ہوتی ہے اور انسان اور کائنات کے تعلق کی وضاحت پیش کی جاتی ہے۔ تیسرے دور میں جگہ مابعد الطبعیات کی جگہ نفسیات کو حاصل ہو جاتی ہے اور انسان میں یہ آرزو پیدا ہوتی ہے کہ حقیقت مطلقہ سے براہ راست رابطہ قائم کرے اسی مرحلے میں انسان کے اندر یہ صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ ایک آزاد اور با اختیار شخصیت حاصل کر لے، شریعت کے حدود و قیود کو توڑ کر نہیں بلکہ خود اپنے اعماق شعور میں حقیقت مطلقہ کے مشاہدے سے۔(٣٢٩)

مومن کی خودی میں جب انقلاب برپا ہوتا ہے تو وہ بے پناہ قوت عمل کا مالک بن جاتا ہے اور اس قوت عمل کا نتیجہ باطل کے استیصال اور حق کی بالا دستی کی صورت میں سامنے آتا ہے جس کی ابتداء کلمہ توحید کی اشاعت اور خدا کی محبت کی دعوت سے ہوتی ہے۔ خدا کی محبت میں خدا کے مقصد کی محبت بھی شامل ہوتی ہے یہی وہ مقام ہے جہاں مومن خدا کے قول کن کا معاون بنتا ہے۔ ڈاکٹر رفیع الدین نے کلمہ توحید کی عالمگیر اشاعت کو کائنات کے ارتقا کی ایک ضروری منزل قرار دیا جس کے بغیر انسانیت اپنی منزل کو نہیں پاسکتی۔(٣٣٠)

٥۔خودی اور آرٹ

مسلم دانشوروں کے ہاں آرٹ یا فنون لطیفہ کا مسئلہ ہمیشہ سے الجھاؤ کا شکار رہا ہے بلکہ اگر حقیقت پسندی سے جائزہ لیا جائے تو اس الجھاؤ کا باعث بھی خود ان کے اپنے فکری اشکالات اور ابہامات ہیں اور بالخصوص موقع بے موقع ایک مخصوص طبقے کا ہر مسئلہ کے لئے مذہبی استناد پر حد درجہ اصرار اور ایک دوسرے طبقے کا مذہبی اور اخلاقی روایات سے بیزاری اور فرار رہے ہیں۔ مسلم معاشروں کی زندگی اور معاشرتی صورت حال پر اس الجھاؤ اور ابہام کے مضر اثرات مرتب ہوئے جس سے منافقانہ رویے پھلے پھولے اور علوم وفنون سے رغبت اور لگاؤ کے راستے میں رکاوٹیں بڑھی ہیں۔ خاص طور پر فنون لطیفہ میں کسب فیض کرنے اور کمال تک پہنچنے کی انفرادی مثالیں تو موجود ہیں لیکن عوام وخواص میں اکثریت کا چلن ہمیشہ سے ایسا رہا ہے کہ فنون لطیفہ کی مختلف صورتوں سے محظوظ ہونے کے باوجود وہ نہ صرف اس کی افادیت کے برملا اعتراف کی جرات سے محروم رہے ہیں بلکہ مذہب کی آڑ میں فنون لطیفہ کو رد کرنے، انہیں غیر اسلامی اور فحش قرار دینے اور بعض اوقات آخری حدود کو چھوتے

ہوئے ان پر حرام کا لیبل تک چسپاں کرنے کے فیشن میں بھی مبتلا نظر آتے ہیں جس کا نتیجہ ایک المناک حقیقت کی صورت میں سامنے آیا ہے کہ فنون لطیفہ کو ایک ایک کرکے رد کرتے چلے جانے کا عمل تو جاری رہا ہے لیکن مذہبی اخلاق اور روحانی پاکیزگی کے حوالے سے بھی کوئی نیک نامی ہمارے حصہ میں آئی نہ ہمارا مقدر بنی ہے اور پھر سوال یہ ہے کہ فنون لطیفہ کو ترقی اور فروغ دیئے بغیر کوئی تہذیبی وحدت تکمیل کا دعوی کیونکر کرسکتی ہے۔ صرف شمشیروسناں کی براقی تو تہذیب کے جمالیاتی گوشوں کو منور نہیں کرسکتی۔ صدیوں سے مسلط زوال کے سناٹوں میں شمشیروسناں کی جھنکار سے بھی فضائیں محروم سماعت ہیں۔

لیکن جب عہد حاضر کے تلخ سوالوں کا جواب دینے کا موقع آتا ہے تو صرف اس خوف سے کہ ہمارا شمار ''گونگی بہری'' نسلوں (اقبال کے الفاظ میں جمادات......) میں نہ کیا جانے لگے، ہم میکانیکی انداز میں اپنے عہد عروج و کمال کے من پسند قصے دہرانے میں مصروف ہو جاتے ہیں لیکن ان کمالات کی تہہ میں کارفرما حقیقتوں کا تجزیہ کرنے کا حوصلہ اپنے اندر پاتے ہیں نہ صلاحیت۔

ہماری طبع نازک فقط اتنی سی حقیقت کو بھی تسلیم کرنے سے گریزاں رہی ہے کہ ہم جس عہد کمال کو طلسم ہوش ربا بنا کے زمانے کے سامنے پیش کرتے چلے آئے ہیں وہ دراصل (فنون لطیفہ سمیت) کے کمال کا عہد تھا اور اپنی تاریخ کے جن عظیم حکماء اور فلاسفہ و سائنس، الفارابی، ابن سینا، ابن ماجہ، ابن طفیل، ابن رشد اور دیگر پر ہم بجا طور پر فخر کرتے ہیں، یہ وہ نابغہ شخصیات تھیں جنھوں نے فلسفہ و سالمین کے علاوہ موسیقی اور دوسرے جمالیاتی علوم و فنون میں بھی کارہائے نمایاں سرانجام دیئے۔ بے تعصب غیر مسلم مورخین ان کی علمی و تحقیقی خدمات کا کھلے دل کے ساتھ اعتراف کرتے ہیں۔ اقبال نے اپنے خطبات میں بریفالٹ کی ''Making of the Humanity'' (تشکیل انسانیت) اور جارج سارٹن کی ''An Introductio to the History of Science'' کے اقتباسات کو حوالے کے طور پر پیش کیا ہے۔ مزید براں دو بوئر اور ڈی اولیری کی تواریخ فلسفہ اسلام بھی دیکھی جا سکتی ہیں۔ برٹرنیڈ رسل کی ''History of Western Philosophy'' میں ''Mohammadan Culture and Philosophy'' کے تحت اس کی ''Commentary'' قابل توجہ ہے۔ تھامس گولڈ سٹائن کی:

''Dawn of Modern Science'' کے باب چہارم میں مسلم حکماء اور فلاسفہ کی شاندار خدمات کا تذکرہ ''ارمغان اسلام'' کے عنوان کے تحت موجود ہے۔ سردست انہی چند مثالوں پر اکتفا مناسب ہے۔

فنون لطفیہ کی تعریف، تاریخ، روایت اور اہمیت پر نصابی اور کتابی حوالوں سے بہت کچھ لکھا جا چکا ہے جس کا بیشتر

سرمایہ غیر لطیف اور بڑی حد تک کثیف ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے جلالپوری نے جمالیات پر بات کرتے ہوئے اس ردعمل کا اظہار کیا تھا کہ حسن و جمال سے زیادہ لطیف شے اس دار فانی میں اور کوئی نہیں لیکن اس پر علمائے جمالیات نے ایسی ایسی سنگلاخ بحثیں کی ہیں کہ ان سے زیادہ بے کیف تحریریں دنیائے علم میں اور کہیں نہیں ملیں گی۔(۳۳۱)

زبان اردو میں بھی، جس کی علمی کم مائیگی کا بعض مہربان بہت چرچا کرتے رہتے ہیں، جمالیات اور فنون لطیفہ سے متعلق موضوعات پر مواد، باقاعدہ تصانیف مقالات اور مضامین کی صورت میں موجود ہے۔ اس ضمن میں اقبال کے شعری و نثری افکار (فنون لطیفہ کے حوالے سے) کے بعد عبدالرحمٰن چغتائی، پروفیسر میاں محمد شریف، مولانا جعفر شاہ پھلواردی، سعید احمد رفیق، عابد علی عابد، خلیفہ عبدالحکیم، حسن عسکری، پروفیسر قدرت اللہ فاطمی، فیض احمد فیض، علی عباس جلالپوری، سبط، حسن، جمیل جالبی، ڈاکٹر نصیر احمد ناصر، عبداللہ چغتائی، مولانا محمد حنیف ندوی، ڈاکٹر سید عبداللہ، رشید ملک، حنیف رامے، ڈاکٹر وزیر آغا، عنایت الٰہی ملک، سعید ملک، قاضی جاوید، ادیب سہیل، منیر احمد شیخ اور امین راحت چغتائی کے اسمائے گرامی نمایاں ہیں یہ فہرست کسی طور بھی مکمل قرار نہیں دی جاسکتی البتہ مذکورہ اصحاب کی اہم متعلقہ تصانیف کو حواشی میں درج کیا جارہا ہے۔(۳)

درراصل فنون لطیفہ سے مراد وہ فنون ہیں جن میں انسان کے احساس حس و جمال کا اظہار ہوتا ہے جیسے موسیقی، مصوری، شاعری سنگ تراشی وغیرہ۔

لفظ ''فن'' ''Art'' کی تعریف تھوڑے بہت اختلاف کے ساتھ درج ذیل الفاظ میں بیان کی جاتی ہے:

Skill, esp. human, skill as opposed to nature. b. skillful execution as an object in itself...... (333)

درج ذیل تعریف میں زیادہ جامعیت کے ساتھ ''Art'' کی وضاحت کی گئی ہے:

"A Human creative skill or its application b. work exhibiting this, the various branches of creative activity concerned with the production of imaginative design, sounds or ideas e.g. painting, music, writing, considered collectively.... (334)

اردو الفاظ اور ادبی اصطلاحات کی کتب میں بھی آرٹ کو حسن کے تخلیقی اظہار کا فن یا ہنر کہا گیا ہے جس کے زمرے

میں ادب، شاعری، موسیقی، مصوری اور بت تراشی کو رکھا جا سکتا ہے۔ ان تمام فنون میں ذریعہ اظہار مختلف ہے تخیل کی کارفرمائی کی سطحیں بھی جداگانہ ہیں لیکن ان سب کا سرچشمہ ایک ہی ہے اور وہ اصول جمالیات ہے۔(۳۳۵)

''مکالمات افلاطون'' میں آرٹ کا معیار ہنرمندی اور افادیت کو قرار دیا گیا ہے۔(۳۳۶) لہٰذا ایسی تمام دوسری کاوشوں کا تجزیہ اسی معیار پر کیا گیا ہے۔ یہاں تک کہ سقراط بھی جب خطیب کے فن کا جائزہ لیتا ہے تو وہ وضاحت کے لئے مسلسل دھنیے، جولاہے، کاشت کار اور طبیب کے طریق کار کی مثالیں دیتا ہے۔(۳۳۷)

فنکار اور کاریگر عمل کے جن مراحل سے گزرتے ہیں، ان کو اگر مدنظر رکھا جائے تو بنیادی طور پر وہ ماہر اصول فن کہلائیں گے لیکن جلالپوری ان دونوں کے طرز فکر و احساس میں پائے جانے والے لطیف فرق کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''کارِگر کا مقصد واحد کسب معاش ہوتا ہے اور فنکار حسن و جمال کا جویا اور ترجمان سمجھا جاتا ہے۔ اسکے ساتھ وہ ہمارے ذہن و قلب میں آگاہی زیست کو بیدار کرتا ہے اور زندگی کی اعلیٰ نمو پذیر قدروں کو تقویت بخشتا ہے۔''
> (۳۳۸)

فن کے وسیع تر مفہوم کو جب محدود کر کے اس کا اطلاق جمالیاتی فنون پر کیا گیا تو فنون لطیفہ کی اصطلاح وجود میں آئی۔ مزید تقسیم کے نتیجے میں موسیقی، مصوری، مجسمہ سازی، نقاشی اور فن تعمیر، فنون لطیفہ اکبر (Major Fine Arts) کہلائے جبکہ ظروف سازی، پچی کاری، غالیچہ بافی اور دیگر، آرائشی ہنر کو فنون لطیفہ اصغر کا نام دیا گیا۔ لیکن سید عابد علی عابد کے خیال کے مطابق رقص اور خطاطی کے اعلیٰ نمونوں کو بھی فنون لطیفہ اکبر میں شامل کیا جانا چاہئے۔(۳۳۹) سید عبداللہ نے مذہبی عقائد کی روشنی میں بعض فنون کو مسلمانوں کا فن قرار دیا ہے اور بعض کو کلی طور پر مسترد کر دیا ہے۔ اور ساتھ ہی یہ بھی وضاحت کر دی ہے کہ ان فنون کو مسترد کرتے ہوئے مسلم ذہن و ذوق کو شرمسار ہونے کی ضرورت نہیں۔(۳۴۰)

انہوں نے علم (کتاب) مسجد (عبادت) اور جہاد (برج و حصار و قلعہ) کو مسلمانوں کے مرغوب ترین فنون قرار دیا ہے یعنی خطاطی، مصوری اور نقاشی کا تعلق کتاب، مسجد اور قلعہ سے ہے اور ان میں سے دو کا تعلق فن تعمیر سے ہے۔ یہی ان کا سب سے بڑا فن ہے کیونکہ ان کے فنون علمی اور مقصدی تھے ان کا نغمہ بھی دراصل ترفیع انسان کے لئے تھا اور حظ برائے حظ اس کا مقصد نہیں تھا۔(۳۴۱)

مولانا حنیف ندوی، جو کہ فنون لطیفہ کی اہمیت اور افادیت کے قائل ہیں اور فنکار کو معاشرے میں ایک مصلح کا کردار

دینے کی بھی بات کرتے ہیں کیونکہ اس کی نگاہِ احتساب معاشرے کے عیوب ہی تلاش نہیں کرتی، اس کے لیے مرہم اور مداوے کا اہتمام بھی کرتی ہے لیکن فنون لطیفہ کی تحسین کے باوجود وہ رقص اور مجسمہ سازی کے بارے میں صاف صاف فیصلہ صادر کر دیتے ہیں کہ ان کے لئے اسلامی فقہ وتہذیب میں جواز کی کوئی صورت نہیں نکلتی۔(۳۴۲)

وہ مانتے ہیں کہ رقص بھی فنی دلالتوں سے مالا مال ہے اور اس میں بھی معانی اور گہرائی کا خیال رکھا جاتا ہے لیکن دلالت و معنی سے قطع نظر ان کا سوال یہ ہے کہ یہ دیکھنا از حد ضروری ہے کہ اس سے معاشرہ مجموعی طور پر کیا حاصل کرتا ہے؟ عاجل اور وقتی تفریحات کے بدلے میں وہ کن دائمی محرومیوں سے دوچار رہتا ہے۔ اور جہاں مجسمہ سازی کا تعلق ہے یہ فن اسلام کے توحید آشنا مزاج سے قطعی میل نہیں کھاتا۔ اسلام کے نقطہ نظر سے تیشۂ آزر سے ابراہیم کا وہ تیشہ کہیں زیادہ عزیز ہے جس کی ایک ہی ضرب سے بت پرستی کی رسم کہنہ پاش پاش ہوئی۔(۳۴۳)

فنون لطیفہ کی بحث تو اپنی جگہ، بعض دینی رہنما تو لفظ ''فن'' کے استعمال کے بارے میں بھی حد درجہ حساس واقع ہوئے ہیں کہ اس کا اطلاق دینی معاملات میں جائز بھی ہے یا نہیں۔ اس ضمن میں ایک مثال سید قطب شہید کے حوالے سے پیش کرنا غیر مناسب نہیں ہوگا جنہوں نے قرآن مجید کے فنی محاسن پر بھی ایک منفرد کتاب لکھی ہے، جس کے آخر میں وہ اس بات پر حیرت کا اظہار کرتے ہیں کہ عصر حاضر میں ''فن'' کے لفظ کو ایسی مخترع اور من گھرٹ بات پر کیوں محمول کیا جاتا ہے جس کی تائید کسی واقعی شہادت سے نہ ہوتی ہو:

''مجھے اس بات کا اعتراف ہے کہ آج سے سات سو سال پہلے جب میں نے اس کتاب کا عنوان ''التصویر الفنی فی القران'' (اردو ترجمہ: قرآن مجید کے فنی محاسن) مقرر کیا تو میرے ذہن میں اس کا ایک ہی مفہوم تھا اور وہ تھا حسن تعبیر و بیاں، طرز ادائیگی عمدگی اور نفاست۔ یہ خیال مجھے کبھی نہیں آیا تھا کہ فن کو جب قرآن کی جانب منسوب کیا جائے تو اس سے اختراع کردہ من گھڑت چیز مراد ہوتی ہے جو محض خیال پر مبنی ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ میں نے قرآن کا جو طویل مطالعہ کیا ہے اس کے پیش نظر میں اس مفہوم کو اختیار نہیں کر سکتا۔''(۳۴۴)

دراصل فنون لطیفہ کے محرکات و مقاصد اور ان کی تہذیبی و جمالیاتی اہمیت و افادیت کا ادراک کئے بغیر، کسی واضح اور صریح دینی حکم کی عدم موجودگی میں، ان پر قطعی حکم لگانا جو سراسر ان کے ذاتی فہم دین کا نتیجہ ہی ہوسکتا ہے۔ اور پھر اس سے بھی آگے بڑھ کر فنون لطیفہ کو دین کے مقابل لا کھڑا کرنا اور باہم متصادم قرار دینا اور اس صورت حال سے طے شدہ نتائج اخذ کرنا کسی طرح سے بھی نہ دینی منہاج کی منزل ہے نہ فنون لطیفہ کا حاصل۔

فنون لطیفہ کی حرمت کے حوالے سے ایک مکتب فکر کی ذاتی آراء کو، خواہ وہ مبنی بر احکامات کے دعویٰ کی حامل ہی کیوں نہ ہوں، اگر معیار ٹھہرایا جائے گا تو کسی ممکنہ نتیجے تک پہنچنے کے لئے لازماً دیگر مکاتب فکر کے حاصلات و نتائجِ فکر کو بھی پیش نظر رکھنا ہوگا جنہوں نے کتاب و سنت، تہذیب و تمدن، فطرت انسانی اور نفسیاتی و جمالیاتی علوم کے حوالے سے فنون لطیفہ کے مختلف پہلوؤں پر قابل قدر تحقیق کی ہے۔

اسلام کی آفاقیت اور عالمگیریت کے دعویٰ سے عطا اللہ پالوی نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ قرآن اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کسی ایک زمانے، ایک ملک یا قوم کے لئے نازل و مبعوث نہیں ہوئے بلکہ ابد تک ہر ملک اور ہر عہد کے ہر فرد کے لئے ذریعہ ہدایت و رسالت ہیں لہذا یہ ناممکن ہے کہ فنون لطیفہ کے بارے میں ان کا مسلک فطرت انسانی کے تقاضوں کے برخلاف ہو۔ پیکر انسانی روح اور مادہ سے عبارت ہے (روح اور مادہ کی دوئی مراد نہیں ہے۔ مقالہ نگار) محض جسمانی طور پر زندہ رہنے کے لئے خوراک کی ہی ضرورت نہیں روحانی و ذہنی نشو و نما کی تسکین کے لئے فنون لطیفہ کا وجود بھی از حد ضروری ہے۔ تمدن عالم سے فنون لطیفہ کبھی جدا نہیں ہوئے اور یہ ممکن نہیں کہ جو قوم اپنے آپ کو متمدن اور مہذب قوم بھی کہے اور پھر فنون لطیفہ سے کنارہ کش بھی رہے۔ اسلام میں دنیاوی اور روحانی زندگی کا کوئی جداگانہ تصور موجود نہیں۔ اس کی تمام قدریں (Values) بیک وقت مادی بھی ہیں اور روحانی بھی۔ (۳۴۵)

دراصل انسان فطری طور پر مظاہر حسن کی طرف کشش رکھتا ہے۔ اور فنون لطیفہ بھی اظہار حسن ہی کی مختلف صورتیں ہیں۔ حتی کہ دور وحشت کا انسان بھی ذوق جمال سے عاری نہ تھا۔ سپین اور فرانس کے پہاڑی مقامات پر ایسے غار دریافت ہوئے ہیں جن میں اس طرح کے جانوروں کی تصاویر بنی ہوئی ملتی ہیں جو تقریباً پچاس ہزار برس قبل کرہ ارض سے مٹ چکے ہیں۔ غار کا انسان جن جانوروں کا شکار کرتا تھا، ان کے نقشوں کی چھاپ اس کے ذہن پر قائم ہو گئی تھی جو طویل فرصت میں دستیاب آلات کی مدد سے نقش و نگار میں ڈھل گئی جن کے بارے میں خلیفہ عبدالحکیم کا کہنا ہے کہ ان تصویروں میں نقش و نگار اس اتقان سے بنائے گئے ہیں یقین نہیں آتا کہ دور وحشت کا بے تمدن انسان ایسی کاریگری بھی دکھا سکتا تھا۔ (۳۴۶)

برصغیر میں سانچی، اجنتا اور ایلورا کے مندروں اور غاروں میں بھی مصوری کے قدیم اور نادر نمونے دریافت ہو چکے ہیں۔ ہڑپہ کے کھنڈرات کی کھدائی کے دوران ملنے والا رقاصہ کا مجسمہ بھی فن سنگ تراشی کا اعلیٰ نمونہ ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ پانچ ہزار سال پہلے برصغیر میں فنون لطیفہ کی کئی صورتیں مثلاً مجسمہ سازی اور رقص و سرود وغیرہ اپنے کمال کو پہنچی ہوئی تھیں۔ (۳۴۷)

ظہورِ اسلام کے وقت اہل عرب کے ہاں فنون لطیفہ میں سے صرف شاعری ہی ایک ایسا فن تھا جو اپنی ترقی یافتہ صورت میں موجود تھا۔ مصوری کی کوئی روایت نہ تھی البتہ سنگ تراشی یا بت تراشی جولات وعُزیٰ، ہبل اور دیگر دیوتاؤں کے بتوں کی صورت میں نظر آتی تھی اس پر بھی فن کا اطلاق مشکل ہی سے کیا جاسکتا ہے کیونکہ وہ اہل یونان کی باکمال صنم تراشی کے برعکس بھدے اور بے ڈھنگے بت تھے جو دور جاہلیت کے مشرکانہ عقائد کا حصہ تھے۔ غالباً علماء اسلام کی فنون لطیفہ سے گریز کی ایک بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ ان فنون کا براہ راست ربط وتعلق اور مشرکانہ رسوم وعقائد کے ساتھ تھا۔ (۳۴۸)۔

اشاعتِ اسلام کے ساتھ ساتھ مختلف اقوام اسلامی قلمرو کا حصہ بنتی چلی گئیں اور ان کے فنون ایک امتزاجی عمل سے گزر کر اسلامی فنون لطیفہ کی دلاویز صورت میں سامنے آئے۔ مساجد، محلات اور مزارات کی تعمیرات کے لئے دور دور سے ماہرین فن کی خدمات حاصل کی گئیں جن کی مہارت اور کاریگری نے فن تعمیر کے اعلیٰ نمونے تخلیق کئے۔ ادب، فلسفہ، سائنس اور فنون لطیفہ میں نئے تصورات اور تخیلات کا اجتماع فروغِ علم کی تحریک ثابت ہوا جس سے مشرق ہی منور نہیں ہوا مغرب میں جہالت کے تاریک بادل بھی چھٹنے لگے۔

''تمدنِ انسانی پر انبیاء کے اثرات'' کا مصنف اسلامی تمدن میں فنون لطیفہ کی حیرت انگیز ترقی اور اشاعت کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتا ہے:

''فنون لطیفہ کی اس برتری کا راز اسلام کی معنوی تعلیم تھی۔ اسلام ذوق ہنر کو لطافت اور پاکیزگی سے سرشار رکھتا ہے۔ تمدن اسلامی جسم وروح کے توازن کا مظہر ہے۔ مسلمانوں کے فنون لطیفہ میں صاحبانِ ہنر کی استعداد اور منظم اور متکبر عربی اسالیب منعکس نظر آتے ہیں۔'' (۳۴۹)

فنون لطیفہ کی ترقی وترویج اور تہذیب وتطہیر میں اسلام نے جو اساسی کردار ادا کیا ہے۔ وہ بجائے خود ایک تحقیقی مطالعے کا متقاضی ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم جب دور حاضر کے حوالے سے یہ اعلان کرتے ہیں کہ آج فنون لطیفہ بہت حد تک مشرکانہ عقائد سے آزاد ہوگئے ہیں اور انسانی فطرت اور اس کی آرزوؤں کے مختلف پہلوؤں کو ظاہر کرنا چاہتے ہیں تو دراصل وہ اسلام کے اسی انقلابی کردار کی طرف اشارہ کر رہے ہوتے ہیں جس کی بدولت فنون لطیفہ کا قدیم یا دیو مالائی یا مشرکانہ تصور تبدیل ہوا اور آج اس تبدیلی کی مثالیں ہم اپنی روزمرہ زندگی سے فراہم کرسکتے ہیں۔ آج بت یا مجسمہ ہر صورت میں بت پرستی کا مظہر نہیں سمجھا جاتا۔ اس کی ایک ذوقی یا آرائشی حیثیت پروان چڑھی ہے۔ تصویر، ساکت ہو یا متحرک، آج اس کی توجیہہ اس انداز میں نہیں کی جائے گا کہ یہ خدا کی صفت خلق سے مماثلت پیدا کرنے کی جسارت ہے۔ تصویر آج کے معاشرہ کی ایک

ناگزیر سماجی اور قانونی ضرورت بن چکی ہے۔ متحرک تصویر یعنی فلم یا اس کی جدید صورتیں جیسے ٹی۔ وی پروگرام وغیرہ محض تفریحی حیثیت کے حامل ہی نہیں بلکہ ان کی تعلیمی، تحقیقی اور سائنسی افادیت کو تسلیم کرنے سے کون انکار کر سکتا ہے۔

عام طور پر تصویر کشی کے امتناع کا جواز اس خدشے کو قرار دیا جاتا ہے کہ اس سے بت پرستی پیدا ہونے کا امکان ہے۔ مصری عالم شیخ محمد عبدہ نے اس کا جواب اس طرح سے دیا ہے کہ یہ کہنا ایسا ہی ہے کہ جیسے کوئی یہ کہے کہ چونکہ زبان سے جھوٹ کے سرزد ہونے کا امکاں ہے، اس لئے زبان بندی ہونی چاہئے یعنی زبان کو باندھ دینا چاہئے۔(۳۵۰)

یہ درست ہے کہ آرٹ کے اندر چونکہ غیر معمولی قوت اظہار پائی جاتی ہے اور اسی بنا پر اس کے عدم توازن کا شکار ہونے کا خطرہ ہمیشہ اس کے ساتھ لگا رہتا ہے لیکن اس خطرے کو جواز بنا کر زندگی کو آرٹ کے حسن سے محروم نہیں کیا جا سکتا کیونکہ بقول خلیفہ عبدالحکیم یہ نسبت تو مذہب کے ساتھ بھی مخصوص رہی ہے کہ وقتاً فوقتاً انبیاء اور مصلحین دین کو غیر دینی عناصر سے پاک کر کے اس کو خالص بناتے ہیں یعنی اس کی تجدید کرتے ہیں لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ بعض حیات گریز عناصر دین کا روپ دھار کر دین میں شامل ہو جاتے ہیں لیکن جس طرح اس تحریک کو ترک مذہب کا جواز پیش بنایا جا سکتا کیونکہ حقیقی زندگی کے تمام سرچشمے بھی دین سے ہی پھوٹتے ہیں اسی طرح انسانیت عمل فنون لطیفہ سے قطع تعلق نہیں کر سکتی کیونکہ یہ اعلیٰ تہذیبی مظاہر اور اخلاق عالیہ کے موثر عوامل بھی اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔(۳۵۱)

تہذیبی و اخلاقی اقدار کی اصل بھی توازن ہے جسے وزیر آغا نے فنون لطیفہ میں آہنگ سے تعبیر کیا ہے اور اس کی اساسی حیثیت کو تسلیم کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس آہنگ پر جب جسم حرکت کرتا ہے تو فن کی صورت رقص کہلاتی ہے۔ جب آواز حرکت کرتی ہے تو موسیقی جنم لیتی ہے، جب خطوط (Lines) اپنے اندر اس آہنگ کو سمو لیتے ہیں تو تصویر ابھرتی ہے اور جب الفاظ اور تصورات (Images) جنبش میں آتے ہیں تو شعر پیدا ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں فنکار کا تخلیقی عمل اس آہنگ ہی سے اپنے لیے قوت کشید کرتا ہے۔(۳۵۲)

اسلام دین فطرت ہے، اعتدال اور توازن اس کی اساس، اس کا خاصہ، اس کا تقاضا اور اس کا مطالبہ ہے۔ میانہ روی اس کا راستہ اور رواداری اس کا ثمرہ ہے۔ انتہا پسندی سے اسے کچھ علاقہ نہیں۔ انسانی سربلندی اور تابنا کی اس کا حقیقی مقصد اور منشا ہے۔

فن بھی جیسا کہ بار بار لکھا گیا ہے۔ اظہار حسن اور تخلیق حسن کی صورت ہے اور حس توازن، تناسب اور ہم آہنگی سے عبارت ہے۔ توازن کو دونوں میں ایک مشترک عنصر کی حیثیت سے دیکھنا چاہئے۔ شاید اسی لئے جوڈ (C.E.M.Joad) کو

کہنا پڑا کہ نسل انسانی پر مذہب کے بعد سب سے گہرا اثر فن نے مرتب کیا ہے۔(۳۵۳)

اقبال، شاعر، مفکر اور مصلح ہیں۔ فن شاعری کے رموز و علائم سے بخوبی آ گاہ ہیں اور اس میں کمال مقام و مرتبے تک پہنچے ہوئے ہیں۔ وہ فنون لطیفہ کی اہمیت و افادیت کے بھی قائل ہیں اور راس کی تاثیر سے آشنا ہیں۔ ان کی فلسفیانہ فکر کا حاصل تصور خودی ہے، جو ایک معیار بھی ہے زندگی کے ہر مظہر کی جانچ اور پرکھ کا۔ انہوں نے فنون لطیفہ کو بھی روایتی پیمانوں سے متعین نہیں کیا۔ فنون لطیفہ کے بارے میں ان کے افکار بھی بیشتر فن شاعری کے جمالیاتی سانچوں میں ڈھل کر نکلے ہیں۔ ''ضرب کلیم'' کا ایک پورا باب ''ادبیات فنونِ لطیفہ'' کے موضوع پر ہے جس میں کل تینتالیس نظمیں ہیں جن سے فنون لطیفہ سے متعلق اقبال کے موقف کو بہتر طور پر سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ ''ضرب کلیم'' کے اس حصہ کا آغاز نظم ''دین و ہنر'' سے ہوتا ہے:

سرود و شعر و سیاست، کتاب و دین و ہنر
گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
خمیر بندہ خاکی سے ہے نمود ان کی
بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات
نہ کر سکیں تو سراپا فنون و افسانہ
ہوئی ہے زیر فلک امتوں کی رسوائی
خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ

یعنی معیار خودی ہے جس پر صرف فنون لطیفہ ہی کو نہیں پرکھا جا رہا، نظام سیاست کو بھی اسی نگاہ سے دیکھا جائے گا اور بالخصوص دین کی جو مروجہ تعبیر اور اس کا عملی اطلاق ہے اس کا جائزہ بھی اس حوالے سے لیا جائے گا کہ وہ استحکام خودی میں کس حد تک ممد و معاون ہے۔ اس میں نکتہ یہ ہے کہ اقبال دین کو نہیں اس کی تعبیر جدید کو مجتہدانہ نگاہ سے پرکھ رہے ہیں۔

مورخین جب قوموں کے زوال کے اسباب کا تجزیہ کرتے ہیں تو سیاسی و معاشی اسباب کے علاوہ ان کے ادب و فن کا بھی بنظر غائر مطالعہ کرتے ہیں جن سے ان کے زوال و پستی کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ بے مقصد فنون جو محض سستی اور عامیانہ تفریح کا ذریعہ بن کر رہ جائیں وہ اخلاقی بے راہروی کو ہی ہوا نہیں دیتے بلکہ قوم کو بھی بے توقیر بنا دیتے ہیں۔

یاد رہے کہ ''ضرب کلیم'' اقبال کا وہ مجموعہ کلام ہے جسے انہوں نے خود ''اعلانِ جنگ دور حاضر کے خلاف'' کا ذیلی عنوان بھی دیا ہے اور عصر حاضر کی فرعونیت اور سامراجیت کو للکارا ہے وہیں اس کو سہارا دینے والے ادبیات و فنون کی اصلیت کو بھی بے نقاب کیا ہے۔ اسی لئے جابر علی سید نے لکھا کہ ''ضرب کلیم'' کو فنون لطیفہ کے متداول اور از کار رفتہ تصورات فن کے

خلاف بھی اعلان جنگ سمجھنا چاہئے۔ (۳۵۵)

ایک اور اہم اور موثر نظم ''فنون لطیفہ'' کے عنوان سے اس حصے میں شامل ہے جس کا ہر اک شعر قابل توجہ ہی نہیں قابل داد بھی ہے:

اے اہلِ نظر ذوق نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا
مقصود ہنر سوز حیات ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا
جس سے دل دریا متلاطم نہیں ہوتا
اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا وہ گہر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ باد سحر کیا
بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضرب کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا
(۳۵۶)

اقبال کے ہم عصر شعراء میں تو کیا ان کے بعد بھی کوئی ایسا صاحب فن نظر نہیں آتا جس نے اس اہم شعبہ حیات کی اہمیت کو سمجھا ہو اور اس کو کمال حسن وزیبائی کے ساتھ فکر انگیز سانچوں میں ڈھال کر قوم کی نذر کیا ہو۔

اقبال نے سماج میں فنکار کے منصب اور کردار کا تعین کیا ہے کہ وہ محض فن کے جمالیاتی تقاضوں سے ہی عہدہ برا نہیں ہوتا بلکہ وہ مغربی تقاضوں اور صداقتوں کی تہ تک پہنچنے کی صلاحیت سے بھی بہرہ مند ہوتا ہے۔ اسی صورت میں وہ اپنے کردار اور منصب سے انصاف کر سکتا ہے۔ اقبال فنکار کے اس کلاسیکی تصور کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں جس کی رو سے وہ سماج اور انسانوں سے الگ اپنی کسی تخیلاتی دنیا میں رہنے والا انسان ہو بلکہ وہ اعلی انسانی قدروں اور آدرشوں کے لئے کی جانے والی جد وجہد میں ایک رہنما کا کردار ادا کرتا ہے۔

فنکار اپنے ذاتی حسرت وملال کا شکار ہو کر اپنی زہرناکی سے زمانے کو Frustrate نہیں کرتا۔ وہ مثبت قدروں پر یقین رکھتا ہے، زندگی کی مقصدیت کو ایمان سمجھتا ہے اور زندگی کو با مقصد بنانے کی سعی بھی کرتا ہے۔ وہ اپنے فن کو جابر اور

باطل قوموں کے خلاف ہتھیار بنا دیتا ہے۔قوتوں کی زندگی میں اس کی بدولت معجزے رونما ہوتے اور انقلاب برپا ہوتے ہیں۔

اس سے قبل فنکار کے مصلحانہ کردار کا تذکرہ ہو چکا ہے جس سے کسی بھی مہذب معاشرے کو انکار نہیں ہو سکتا۔ وہ اپنے تازہ افکار سے ایک جہانِ نو کی بنیاد رکھتا ہے۔افکار تازہ، روایات کہنہ کی شکست کا باعث بنتے ہیں جس کے بعد تعمیر کا عمل شروع ہوتا ہے جس کی خشتِ اوّل رکھنے کا اعزاز شاعر، مفکر اور فنکار کے حصے ہی میں آتا ہے۔اس اعزاز کا حقدار ثابت کرنے کے لئے اس کو سب سے پہلے اسے اپنی نام نہاد انفرادیت اور فنکارانہ گوشہ نشینی کے خول کو توڑ کر قوم کے قدم کے ساتھ قدم ملانا اور اٹھانا پڑتا ہے۔

ایک فنکار اقبال کی نظر میں، گویا ایک ایسی شوخ کرن کی مانند ہے جو اپنے سرچشمۂ نور کی ودیعت کی ہوئی صلاحیت تخلیق سے جہاں کے تاریک گوشوں کو منور کرنے کا عزم رکھتی ہے:

اک شوخ کرن، شوخ مثال نگہ حور
آرام سے فارغ، صفت جو ہر سیماب
بولی کہ مجھے رخصت تنویر عطا ہو
جب تک نہ ہو مشرق کا ہر اک ذرہ جہاں تاب
چھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو
جب تک نہ اٹھیں خواب سے مردانِ گراں خواب
(۳۵۷)

اقبال کا فن اور فنکار کا تصور محض ان کے شاعرانہ تخیل کا نتیجہ نہیں ہے جسے حقیقت سے کوئی سروکار نہ ہو وہ جب ایک شوخ کرن کی زبان سے ہند کی تاریک فضا کو اور اس کے ذرے ذرے کو تابناک بنانے کی بات کرتے ہیں تاکہ بے عمل محکوم افراد بیدار ہو کر آمادہ عمل ہوں تو تخیل کے پردوں میں چھپا ہوا فنکار یکا یک ہماری آنکھوں کے سامنے جلوہ گر ہوتا ہے ـــــــ جو اقبال کے سوا کوئی اور نہیں۔

''ضرب کلیم'' کی فنون لطیفہ سے متعلق تینتالیس نظموں کو زیر بحث لانا ممکن نہیں اور دیگر مجموعہ ہائے کلام میں اس حوالے سے جو افکار بکھرے پڑے ہیں ان کو سمیٹنا اور بھی مشکل ہے کیونکہ زیر نظر مقالے میں آرٹ کا یہ مختصر حصہ اس کی تفصیلات کا متحمل نہیں ہو سکتا۔

فن اور فنکار کا وہ لازمہ جس کی بدولتِ معجزے رونما ہوتے ہیں اور فن زندگی کے مقاصد کی رفعتوں کو چھونے میں کامیاب ہوجاتا ہے، اقبال کی اصطلاح میں ''خونِ جگر'' ہے جو تمام فنون لطیفہ میں اگر ''جاری'' ہے تو وہ حیات بخش ہیں نہیں تو وہ محض سستی اور بے مقصد تفریح اور عیاشی کا ذریعہ ہیں:

رنگ ہو یا خشت و سنگ، جنگ ہو یا حرف و صوت
معجزہ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود

(۳۵۸)

فقط ایک مصرع میں تمام فنون لطیفہ کو سمو دینا اور وہ بھی اس صورت میں کہ حرف ایک لفظ کو ایک مکمل فن کا نمائندہ یا ترجمان بنا دینا اور دوسرے مصرع میں ان تمام فنون لطیفہ کی پرکھ کا ایک فلسفیانہ اصول طے کر دینا جو ایک ناقابل انکار صداقت کے درجے کو چھو لے، محض کفایت لفظی نہیں بلکہ اقبال کے شاعرانہ کمال یا Genius کی ایک مثال ہے جسے اقبال کے لفظوں میں ''معجزۂ فن'' ہی کہا جا سکتا ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین جب آرٹ کو زیر بحث لاتے ہیں تو اقبال کی رہنمائی میں آگے بڑھتے ہیں لیکن یہ محض اقبال کا تتبع نہیں ہوتا اس میں بہت کچھ اضافہ ڈاکٹر صاحب کے اپنے انداز نظر کا بھی ہوتا ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین کے نزدیک آرٹ:

''ایسا عمل ہے جس میں کسی محسوس اور مرئی چیز کو ذریعہ یا واسطہ (Medium) بنا کر حسن کا اظہار کیا گیا ہو، ہنر یا فن یا آرٹ کہلاتا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ انسان کا ہر کام اظہار حسن کا واسطہ بن سکتا ہے اور بنتا ہے لیکن جب حسن کے اظہار کے لئے اینٹ، یا پتھر یا صوت یا صدا یا رنگ یا لفظ یا حرکت کو واسطہ بنا کر اس میں حسن کا اظہار کیا جائے تو جو فن اس سے پیدا ہوتا ہے اسے اسی ترتیب کے ساتھ تعمیر، مجسمہ سازی، سرود، موسیقی، مصوری، شاعری اور رقص کا نام دیا جاتا ہے۔'' (۳۵۹)

رفیع الدین آرٹ یا فن کی اہمیت کو تسلیم کرنے کے باوجود اس حقیت کی وضاحت ضروری سمجھتے ہیں کہ آرٹ بلاشبہ تخلیق حسن کا نام ہے لیکن اس حسن کے احساس یا ادراک کے لئے ایک خصوصی تربیت کی ضرورت ہوتی ہے جسے ذوق بھی کہا جا سکتا ہے جس سے ہر شخص بہرہ ور نہیں ہوتا لہذا زندگی کے دیگر مظاہر کی تحسین اور تجمیل کے مقابلے میں فن یا ہنر کی افادیت محدود ہو جاتی ہے۔ نیز وہ اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ حسن، صداقت اور نیکی مترادف ہیں اور یہ خدا کی صفات ہیں لہذا اگر حسن کی کوئی بھی صورت صداقت یا نیکی سے معرا ہو تو وہ حقیقی معنوں میں حسن نہیں۔ وہ آرٹ جو بداخلاقی کی طرف مائل کرے،

اخلاقی حیثیت سے ہی نہیں بلکہ مطلق آرٹ کی حیثیت سے بھی پست اور کمتر ہوتا ہے جس کے مشاہدے سے وہ خاص لطف اور مسرت حاصل نہیں ہوتی جو سچے آرٹ کا امتیاز ہے۔ ڈاکٹر رفیع الدین آرٹ کو بھی خودی کا عمل یا خودی کی آرزوئے حسن قرار دیتے ہیں، جو اس شرط پر پورا نہیں اترتا وہ محض جبلتوں کی تشفی کا ذریعہ ہی ہو سکتا ہے۔ (۳۶۰)

گویا وہ فن کی مقصود بالذات حیثیت کے قائل نہیں بلکہ اس کو زندگی کے ترجمان اور خدمت گزار کے طور پر دیکھتے ہیں ان کے نزدیک علم کی طرح آرٹ، جسے وہ کہیں کہیں سچا آرٹ بھی کہہ دیتے ہیں حسن حقیقی یعنی خدا کی محبت ہی کا ایک پہلو ہے جو اس محبت سے ہی تحریک پاتا ہے، اسی سے نمو حاصل کرتا ہے اور اسی کی تبلیغ کا ذیعہ بنتا ہے۔ کہا جاسکتا ہے کہ رفیع الدین بھی فن کے لئے نظریے کی شرط عائد کر دیتے ہیں لیکن پھر بھی اس کو محدود ماننے کے لئے تیار نہیں ہیں کیونکہ ان کی نگاہ میں اس فن کا منبع اور سرچشمہ لامحدود ہے لہذا یہ کیونکر محدود قرار دیا جاسکتا ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ ڈاکٹر رفیع الدین نے ابتدا میں آرٹ کی جو تعریف وضع کی ہے وہ عمومی انداز لیے ہوئے ہے لیکن تصریحات میں جب وہ اس پر شرائط یا قدغنیں عائد کر دیتے ہیں تعریف خصوصیت کی حامل ہو جاتی ہے جس کی روشنی میں آرٹ محض آرٹ نہیں رہتا بلکہ ''سچا آرٹ'' ''حقیقی آرٹ'' نصب العینی آرٹ' یا رفیع الدین کے فلسفے کی رو سے ''باخدا آرٹ''، جو حقیقت میں ''مسلمان آرٹ'' ہے بن جاتا ہے۔

آرٹ کے لئے ایک کڑا معیار مقرر کرنے، اس پر سخت ترین پابندیاں عائد کرنے اور اسے مذہبی اخلاق کے دائرے میں محدود کرنے کے باوجود ہمارے مفکر کا دل اہم ترین فنون لطیفہ جیسے موسیقی، مصوری، رقص اور مجسمہ سازی کی طرف سے پھر بھی مطمئن نہیں ہو پاتا کہ وہ اس خوف اور وسوسے کا شکار ہے کہ یہ فنون آسانی سے جنسی تلذذ کا سامان بن جایا کرتے ہیں۔ گویا ان کے دل میں کوئی چور ہے جو کسی طرح سے بھی نکلنے کے لئے تیار نہیں۔

ان اہم ترین فنون کو ''مشکوک'' ٹھہرا کر، جنہیں ایک گروہ پہلے ہی سے ''مردود'' قرار دے چکا ہو پیچھے جو جمالیاتی سرمایہ بچ رہتا ہے وہ راکھ کے ڈھیر مسلمان کو محفوظ اور مامون رکھنے کے لئے کافی ہے۔

اقبال نے ''ہزوران ہند'' کے بارے میں کہا تھا:

عشق و مستی کا جنازہ ہے تخیل ان کا
ان کے اندیشہ تاریک میں قوموں کے مزار
موت کی نقش گری ان کے صنم خانوں میں

زندگی سے ہنر ان برہمنوں کا بیزار
چشم آدم سے چھپاتے ہیں مقامات بلند
کرتے ہیں روح کو خوابیدہ، بدن کو بیدار
ہند کے شاعر و صورت و گرو افسانہ نویس
آہ بیچاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار!
(۳۶۱)

اس کا جواب یہ نہیں کہ مرد کے اعصاب پر اگر عورت سوار نہیں ہوگی تو کیا ہاتھی گھوڑے سوار ہوں گے (۳۶۲) بلکہ اس المیے کی عکاسی ہوتی ہے کہ جس نے عورت کو جنس کے مترادف یا جنسی علامت (Sex symbol) کا درجہ دے رکھا ہے۔

اقبال نے فنون لطیفہ کی پرکھ کا اصول ہی وضع نہیں کیا بلکہ مختلف فنون پر اس کا اطلاق بھی کیا ہے جسے ڈاکٹر رفیع الدین نے خودی اور آرٹ سے متعلق ایک پورے باب کا حصہ بنایا ہے۔

''بالِ جبریل'' کی ایک نظم کا عنوان ہے ''سینما'':

وہی بت فروشی، وہی بت گری ہے
سینما ہے یا صنعت ، آزری ہے
وہ صنعت نہ تھی شیوہ کافری تھا
یہ صنعت نہیں شیوہ ساحری ہے
وہ مذہب تھا اقوام عہد کہن کا
یہ تہذیب حاضر کی سوداگری ہے
وہ دنیا کی مٹی یہ دوزخ کی مٹی
وہ بت خانہ خاکی ، یہ خاکستری ہے
(۳۶۳)

ڈاکٹر رفیع الدین اس کی شرح میں لکھتے ہیں کہ اقبال کی نگاہ میں سینما بھی عہد قدیم کی بت فروشی اور بت تراشی ہی کی ایک صورت ہے، وہ بت تراشی کوئی آرٹ (صنعت) نہ تھی بلکہ ان کے کافرانہ مذہب کا ایک لازمی تقاضا تھا اور یہ بھی کوئی

آرٹ نہیں بلکہ تہذیب نو کی پیدا کردہ ساحری ہے جسے تجارت کا درجہ حاصل ہے اور مقصد جلب زر کے سوا اور کچھ نہیں۔ رفیع الدین اس میں یہ اضافہ کرتے ہیں کہ سینما کا شمار بھی آرٹ کی ان اقسام میں کیا جاسکتا ہے جو خدا سے دوری اور بیگانگی کا ذریعہ بنتی ہیں۔(۳۶۴)

اقبال اور رفیع الدین کی نظر سینما، فلم یا فلمسازی (Film Making) کے صرف ایک پہلو تک محدود رہی ہے اور اس کے تخلیقی اور تعلیمی امکانات کو دیکھنے سے قاصر رہی ہے۔ فلم آرٹ کا وہ اہم اور مقبول عام شعبہ ہے جس نے آرٹ کی دیگر تمام صورتوں، شاعری، موسیقی، مصوری، رقص، مجسمہ سازی وغیرہ سے بھرپور استفادہ کرتے ہوئے انہیں اس ایک شعبے کا حصہ بنادیا ہے۔ اس کی مقبولیت کا ایک سبب یہ بھی رہا ہے۔

دراصل ہمارے ''مصلحین'' جب فلم پر تنقید کرتے ہیں تو ان کا انداز غیر علمی ہوتا ہے کیونکہ وہ اس کو صرف ہدف تنقید بنارہے ہوتے ہیں اور لے دے کے ان کی نظر صرف اس کے تفریحی پہلوؤں تک محدود رہتی ہے۔ فلم کے فنی، تکنیکی اور تعلیمی پہلوؤں کو سمجھنے کے لئے جس علم اور بصیرت کی ضرورت ہوتی ہے وہ اس سے عموماً بے بہرہ ہی ہوتے ہیں وگرنہ وہ اس Powerful Media کی پروپیگنڈے کی صلاحیت سے ضرور باخبر ہوتے۔ اشتراکی انقلاب کے بعد سوشلسٹ بلاک میں میڈیا کے اس اہم شعبے کو جس طرح سے نظریاتی حربے کے طور پر استعمال کیا گیا یا پھر سرد جنگ کے زمانے میں سرمایہ دارانہ ممالک خصوصاً امریکہ اور برطانیہ نے سودیت روس کے خلاف جن مختلف النوع ذرائع کو استعمال کیا ان میں میڈیا بالخصوص فلم کا شعبہ بھی قابل ذکر ہے اور اس ضمن میں کروڑوں کی لاگت سے تیار ہونے والی جیمز بانڈ 007 کی فلم سیریز کو لوگ ابھی تک فراموش نہیں کرپائے ہوں گے جن میں غیر معمولی صلاحیتوں کا حامل سیکرٹ ایجنٹ بانڈ، (Iron Curtain) اپنے آہنی پردوں کے پیچھے تیار ہونے والی سازشوں کا پردہ چاک کرکے ماسکو کو پے در پے شکستوں سے دوچار کردیتا ہے۔

بالی وڈ میں وی شانتا رام جیسے فلم میکرز کو ہمیشہ یاد رکھا جائے گا جنہوں نے بعض اہم سماجی مسائل کو سیلولائیڈ پر منتقل کرنے کے لئے تجرباتی فلمیں بنائیں۔ ۸۰ کے عشرے میں بالی وڈ ہی میں آرٹ فلموں کا سلسلہ شروع ہوا جن میں اچھوتے موضوعات کو پیش کیا گیا۔ ہمارے ہاں کا فلم مخالف طبقہ کبھی سوچ بھی نہیں سکتا کہ فلسفیانہ اور نفسیاتی مسائل کو بھی فلم کے ذریعے پیش کیا جاسکتا ہے۔ انسانی حقوق، عورت کی حیثیت سیاست زدہ، مزدوروں کے مسائل، ریاستی جبر دہشت گردی اور امن جیسے Issues پر اعلیٰ پائے کی فکر انگیز فلمیں بھی لوگوں کو دیکھنے کو نصیب ہوئی ہیں، جن کی تعلیمی Value سے بھی کسی کو انکار نہیں ہوسکتا اور سب سے بڑھ کر یہ کہ کسی سخت Film Critic کو بھی اس میں نہ تو سستی رومانیت نظر آئی ہے نہ جنسی ہیجان

انگیزی ہی محسوس ہوئی۔ ادبی اور تاریخی موضوعات پر بنائی جانے والی فلموں کی ایک الگ تاریخ ہے۔ دستاویزی فلمیں یا ٹی وی اور چینلز کے لئے تیار کئے جانے والے معلوماتی پروگرام بھی فلم کے زمرے میں شامل ہیں، کیا آج ان کو کوئی بت تراشی یا بت پرستی یا کافری کہنے اور سمجھنے کے لئے تیار ہوگا؟ یا پھر جن اداکاروں نے اپنی اعلی Porformance سے فلم کی Theme کو لوگوں کے دل و دماغ میں اتارا اور ان کو سوچنے پر مجبور کر دیا کہ کیا وہ خودی سے محروم ایسے افراد ہیں جنہوں نے خدا پرست معاشروں میں کاروبار لات و منات کا احیاء کیا:

تری خودی سے ہے روشن ترا حریم وجود
حیات کیا ہے، اسی کا سرور و سوز و ثبات
بلند تر مہ و پرویں سے ہے اسی کا مقام
اسی کے نور سے پیدا ہیں تیرے ذات و صفات
حریم تیرا ، خودی غیر کی معاذاللہ
دوبارہ زندہ نہ کر کاروبار لات و منات
یہی کمال ہے تمثیل کا کہ تو نہ رہے
رہا نہ تو تو نہ سوز خودی، نہ ساز حیات
(۳۶۵)

ڈاکٹر رفیع الدین کے نزدیک اس کی وضاحت یہ ہے کہ تیاتر یا تمثیل بھی خودی کی تربیت کے لئے خطرناک ہے کیونکہ اس کا کمال اس بات پر منحصر ہوتا ہے کہ اداکار اپنے آپ کو بالکل مٹا دے اور اپنی جگہ اس شخص کی خودی کو پوری طرح سے کارفرما کر دے جس کا کردار وہ ادا کر رہا ہے۔(۳۶۶)

ایک اداکار کی کارکردگی (Performance) کو Judge کرنے کا معیار یہ ہے کہ کہ اس کو جو کردار دیا گیا ہے اس نے تخلیقی سطح پر اس کو کس حد تک خود پر طاری کیا ہے اور اپنی انفرادیت اور Originality کو کیسے برقرار رکھا ہے عام فلم بین اس کیفیت کو کردار میں ڈوب جانے سے تعبیر کرتے ہیں لیکن نہ تو اداکار اپنے کردار میں ڈوب کر اپنی شخصیت کی نفی کرتا ہے نہ اپنی خودی کو مٹاتا ہے البتہ عظیم اداکار، اپنی خودی کو مٹائے بغیر، اپنے کردار کو ''امر'' کر دیتا ہے۔ اسی کو فن کی معراج کہا جاتا ہے۔ فن کے نقطہء نظر سے ایک اداکار کی ناکامی محض یہ نہیں کہ اس نے اپنے کردار کے فنی اور جذباتی تقاضوں کو عمدگی سے پورا نہیں کیا اور کوئی مجموعی تاثر پیدا کرنے میں ناکام رہا بلکہ وہ بار بار ایک ہی طرح کے کردار ادا کر کے Type اداکاری

سطح پر پہنچ گیا ہے جو ایک خامی اور ناکامی کی علامت ہے۔فن اداکاری کی یہ ایک عجیب اور از کار رفتہ تفسیر ہو سکتی ہے کہ ایک اداکار اپنی شخصیت کو برباد کرتا ہے جب وہ اپنے دل میں خدا کے سوا کسی اور کی خودی کو بساتا ہے۔

اداکاری ایک سنجیدہ تخلیقی شعبہ ہے اور اداکار اپنے آرٹ کی لیبارٹری یا درسگاہ میں اپنے تماشائیوں کو، جو اس کے براہ راست مخاطب بھی ہوتے ہیں اور اس کے عمل میں شریک بھی ہوتے ہیں، مختلف **Situations** کے ذریعے **Educate** بھی کرتا ہے۔

تاریخی، سیاسی اور ادبی شخصیات پر فیچر اور دستاویزی فلمیں بنا کر نئی نسلوں کو ان کے اسلوب حیات و افکار اور کارناموں سے موثر انداز میں روشناس کروایا جا سکتا ہے۔ ہندوستانی سینما کا ایک مورخ فخر سے لکھتا ہے:

''غالب، اقبال، کیفی اعظمیٰ، حسرت موہانی اور پریم چند جیسی عظیم ادبی شخصیتوں پر کئی عمدہ دستاویزی فلمیں بھی بنائی گئیں جن سے ان کی شخصیت، حیات اور کارناموں پر بھرپور انداز روشنی پڑ گئی۔'' (۳۶۷)

بالی وڈ میں گاندھی، ابوالکلام آزاد، اندرا، بھگت سنگھ، سبھاش چندر بوس اور دیگر رہنماؤں پر کامیاب فلمیں بنائی گئی ہیں۔ چونکہ ہمارے یہاں نہ تو فلم میڈیا کی اہمیت کو سمجھا گیا ہے نہ ہی اس کا کوئی مثبت تاثر قائم ہو سکا ہے لہٰذا اگر محمد بن قاسم، حیدر علی اور ٹیپو سلطان پر فلم بنانے کی کوئی کوشش بھی کی گئی تو وہ ناکامی سے دوچار ہوئی اور فلم بینوں کی توجہ سے محروم رہی۔ ان فلموں کی ناکامی میں تیکنیکی اور فنی خامیوں کو بھی دخل ہو گا لیکن بنیادی وجہ یہی تھی کہ ہمارا فلم میڈیا کا تصور **Distorted** رہا ہے۔ اکبر ایس احمد اگر ''جناح'' بناتے ہیں تو ہمارے پریس میں مرکزی کردار کے انتخاب کے حوالے سے ایک لایعنی بحث شروع ہو جاتی ہے۔

معروف شاعر اور دانشور علی سردار جعفری نے اقبال پر جو دستاویزی فلم تیار کی تھی، اس میں اقبال کے شعری تصورات اور علامات کی وضاحت بھی انتہائی علمی اور فنی مہارت کے ساتھ پیش کی گئی تھی جس کا اظہار خود جعفری مرحوم نے اپنے ایک مضمون ''چراغِ لالہ'' میں کیا ہے کہ اس میں آبجو کو پیغمبری اور شاعری کی علامت کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ لالے کا پھول خودی کا مظہر جمال ہے اور شاہین خودی کا مظہر جلال یہ تینوں علامتیں نئی ہیں اور نئے مفاہیم کے شاعرانہ ابلاغ، کے لئے استعمال ہوتی ہیں (۳۶۸)۔ اقبال اکادمی پاکستان کے زیر اہتمام بھی اقبال کی زندگی اور افکار پر ایک شاندار فلم بنانے کا منصوبہ زیر تکمیل ہے۔

اکبر ایس احمد نے آج کی دنیا میں **Mass Media** کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے اسے ایک ایسی طاقت

(Power) قرار دیا ہے جو نہ صرف ثقافتی برتری کے اظہار کا ذریعہ ہے بلکہ سیاسی فلسفہ کی توسیع کے لئے بھی ایک اہم ترین ہتھیار کی صورت اختیار کر گئی ہے۔ اس اہم شعبے میں مغربی میڈیا کے مقابلے میں اسلامی دنیا کی پسماندگی اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی بے بسی کو وہ درج ذیل الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

"Muslims ask: now that western media have helped conquer communism, who will be their next opponent? It is not difficult to guess: Islam. Islam continues to be marginalized or degraded; in a hundred hours of television Islam may get ten minutes of projection, which will be Muslims burning books or forming threatening mobs" [369].

مغرب میں مسلمان کا تصور بڑی حد تک وہاں کے میڈیا کا عطا کردہ ہے جو منفی، غیر مہذب اور انتہا پسندانہ ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کا جواب بھی طاقتور میڈیا کے ذریعے ہی سے ممکن ہے، جس کے بارے میں خود مسلم ذہن ابھی تک واضح نہیں ہے لہٰذا وہ مغربی میڈیا کی پیش کردہ تصویر کے بارے میں اپنے موثر ردِ عمل کا اظہار کرنے سے بھی قاصر ہے۔

"Because of the power and aggressiveness of the western media and its anti Islamic posture, Muslim appear to have lost the capacity to represent themselves..... Muslims in the media have no voice, no platform, so they cannot object or explain. Muslims expressions of cultural indentity are dismissed as fanaticism, Muslim demands for legitimate rights seen as fundamentalism."

فنونِ لطیفہ کے بارے میں اقبال کا موقف استرداد کا حامل نہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ فنون کو زندگی کے مقاصد سے ہم آہنگ ہونا چاہئے اور خودی کے استحکام کا باعث بننا چاہئے خواہ یہ فن شاعری ہے، مصوری ہے یا موسیقی:

ہے شعرِ عجم گرچہ طرب ناک و دل آویز
اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیرِ خودی تیز
افسردہ اگر اس کی نوا سے ہو گلستاں

بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغ سحر خیز
وہ ضرب اگر کوہ شکن بھی ہو تو کیا ہے
جس سے متزلزل نہ ہوئی دولت پرویز
(۳۷۱)

مشرق کے نیستاں میں ہے محتاج نفس نے
شاعر تیرے سینے میں نفس ہے کہ نہیں ہے
تاثیر غلامی سے خودی جس کی ہوئی نرم
اچھی نہیں اس قوم کے حق میں عجمی لے
(۳۷۲)

شعر سے روشن ہے جانِ جبرئیل واہر من
رقص و موسیقی سے ہے سوز و سرورِ انجمن
فاش یوں کرتا ہے اک چینی حکیم اسرار فن
شعر گویا روح موسیقی ہے رقص اس کا بدن
(۳۷۳)

آیا کہاں سے نالہء نئے میں سرورِ مئے
اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوبِ نے
جس روز دل کی رمز مغنی سمجھ گیا
سمجھو تمام مرحلہء ہائے ہنر ہیں طے
(۳۷۴)

ڈاکٹر رفیع الدین کے مطابق شعر کا مقصد یہ ہونا چاہئے کہ وہ خدا کی محبت کی پرورش کرے اور اسے یہاں تک ترقی دے کہ انسان کی خودی باطل کو فنا کرنے کے لئے تلوار کی طرح تیز ہو جائے جس کی وجہ سے انسان دنیا کو خدا کی مرضی کے مطابق بدلنے کے لئے پر جوش، زوردار اور انقلاب آفریں عمل پر آمادہ ہو سکے۔

وہ سرود جو خدا کی محبت سے بیگانہ کرنے والا ہو حرام ہے کیونکہ وہ خودی کے ئے موت کا پیغام ہے۔''

اگر نوا میں ہے پوشیدہ موت کا پیغام

حرام میری نگاہوں میں نائے و چنگ و رباب

(۳۷۵)

نے سے جو آواز بلند ہوتی ہے اور سوز و مستی پیدا کرتی ہے اس کا منبع کیا ہے؟ یقیناً یہ سوکھی ہوئی لکڑی کا کمال نہیں بلکہ نے نواز کا دل ہے جو مست و بے خود آواز پیدا کرنے کا ذریعہ بھی ہے اور راز بھی۔ اگر فنکار یہ راز جان جائے تو فن کے تمام مراحل طے ہو جائیں۔

ہے ابھی سینہء افلاک میں پنہاں وہ نوا
جس کی گرمی سے پگھل جائے ستاروں کا وجود
جس کی تاثیر سے آدم ہو غم و خوف سے پاک
اور پیدا ہو ایازی سے مقام محمود
مدو انجم کا یہ حیرت کدہ باقی نہ رہے
تو رہے اور ترا زمزمہ لا موجود

(۳۷۶)

نغمہ و سرود کے متعلق فقہی بحثوں سے قطع نظر، اقبال کا نقطہ نظر کس قدر دلآویز، انقلابی اور ان کے تصور خودی سے ہم آہنگ ہے کہ وہ مغنی کو بھی محض راگ رنگ کا رسیا نہیں سمجھتے بلکہ اس کے فن کو ایک ایسی تعبیر عطا کرتے ہیں کہ جس کے مطابق وہ کائنات کو تبدیل کرنے کا ذریعہ بن جائے۔

مغنی کے دل سے نکلی ہوئی نوا اس نوا سے ہم آہنگ ہو جائے جو کائنات کی ممکنات میں پوشیدہ ہے تو اس کے سوز سے ستارے بھی پگھل سکتے ہیں جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ انسان کی قسمت پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ ایسا سرود جس کی تاثیر سے آدم مستقل طور پر غم اور خوف سے نجات حاصل کر کے ''**لا خوف علیھم ولا ھم یحزنون**'' کا مصدق بن جائے اور غلامی شاہی اور بت شکنی میں بدل جائے اور حیرت کدۂ کائنات لاموجود میں شمار ہونے لگے اور صرف تو باقی رہ جائے یا تیرا یہ اعلان کہ سوائے خدا کے اور کوئی موجود نہیں، ایسے مطرب کا زمانہ منتظر ہے۔ (۳۷۷)

ڈاکٹر رفیع الدین آرٹ کی بحث کو اختتام تک پہنچانے سے پہلے ایک بار پھر اس موقف کا اعادہ کرتے ہیں کہ اعلیٰ فن یا آرٹ کبھی بھی محض فطرت کی نقالی کا نتیجہ نہیں ہو سکتا اور نہ ہی کفر اور غلامی کی حالت میں اس کا ظہور ہو سکتا ہے کیونکہ بلند ترین

سطح کا آرٹ اسی وقت تخلیق ہوسکتا ہے جب فنکار کی خودی باطل اور ناقص تصورات حقیقت سے مکمل طور پر آزاد ہو۔(۳۷۸)

اقبال کے نزدیک غلام کا دل دماغ پست اور بے نور رہوتا ہے اور اس کا ساز انسانوں کی پوری بستی کے لئے موت کا پیغام بن جاتا ہے:

مرگ ہا اندر فنون بندگی
من چہ گویم از فسون بندگی
چوں دل او تیرہ سیمائے غلام
پست چوں طبعش نواہائے غلام
از نئے او آشکارا راز او
مرگِ یک شہر است اندر سازو
(۳۷۹)

آج پوری دنیا ایک بستی (Global Village) کی صورت اختیار کرتی نظر آ رہی ہے۔ مختلف قوموں اور تہذیبوں کے درمیان حائل فاصلوں اور مسافتوں کو سمیٹنے میں ذرائع ابلاغ نے زبردست اور حیرت انگیز کردار ادا کیا ہے۔ عالمی گاؤں کا تصور اسی وقت ایک حسین تعبیر کا حامل ہوسکتا ہے، جب یہ کسی سپر پاور کے تسلط اور قوت قاہرہ کی بجائے قوموں اور تہذیبوں میں وحدت اور ہم آہنگی کا ذریعہ بن سکے۔

آج کی عالمی صورت حال اس حقیقت کی متقاضی ہے کہ ایک عالمگیر اور مکمل ضابطہء حیات کے پیروکار، مختلف فنون اور ذرائع ابلاغ کے بارے میں اپنے صدیوں پرانے غیر عقلی اور غیر ترقی پسند تصورات پر نظر ثانی کر کے اپنا کردار بھرپور طریقے سے ادا کرنے کے لئے خود کو تیار کریں جو آج کے تقاضوں سے بھی ہم آہنگ ہو اور ایسے آرٹ اور فنون کی ترقی اور فروغ کے عمل میں شریک ہوں جو ہر قسم کی غلامی، نسل پرستی، انتہا پسندی کے خاتمے میں معاون ثابت ہوسکیں۔

٦۔ انقلاب خودی

اقبال نے ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' کے پانچویں خطبہ ''اسلامی ثقافت کی روح'' (Spirit of Islamic Culture) کا آغاز حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہی کے اس قول سے کیا ہے کہ:

''محمد عربی فلک الافلاک پر جا کر واپس تشریف لے آئے خدا کی قسم اگر میں وہاں پہنچ جاتا تو کبھی واپس نہ آتا۔''

(۳۸۰)

اقبال کے نزدیک اس صوفی بزرگ کے قول میں جس کی نظیر پورے صوفیانہ ادب کے سرمائے میں مشکل سے ملے گی دراصل اس فرق کی وضاحت ملتی ہے جو شعور ولایت اور شعور نبوت میں پایا جاتا ہے۔

''صوفی نہیں چاہتا کہ واردات اتحاد میں اسے جو لذت اور سکون حاصل ہوتا ہے اسے چھوڑ کر واپس آئے، لیکن اگر آئے بھی، جیسا کہ اس کا آنا ضروری ہے، تو اس سے نوع انسانی کے لئے کوئی خاص نتیجہ مترتب نہیں ہوتا۔ برعکس اس کے نبی کی باز آمد تخلیقی ہوتی ہے۔ وہ ان واردات سے واپس آتا ہے تو اس لئے کہ زمانے کی رو میں داخل ہو جائے اور پھر ان قوتوں کے غلبہ وتصرف سے جو عالم تاریخ کی صورت گر ہیں مقاصد کی ایک نئی دنیا پیدا کرے۔'' (۳۸۱)

انبیاء کے مذہبی مشاہدات کے نتیجے میں جو انقلاب آتا ہے یا نئی دنیا پیدا ہوتی ہے اس کی قدر وقعت یا جانچ کا معیار اقبال نے یہ مقرر کیا ہے کہ انقلاب نے کس قسم کے انسان پیدا کئے ہیں اور کس ثقافت کو جنم دیا ہے؟

شعور نبوت اور شعور ولایت کے حوالے سے اقبال نے جس فرق کی وضاحت کی ہے اس سے عام طور پر دو بنیادی نتائج اخذ کئے جاتے ہیں، اول یہ کہ صوفی کا تجربہ خواہ کسی بھی درجے کا کیوں نہ ہو اصلاً ذاتی اور انفرادی نوعیت کا ہوتا ہے جس میں صوفی مستغرق رہنا چاہتا ہے اور اس واردات کی اہمیت دوسروں کے لئے قطعی غیر اہم ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ نبی کا تجربہ اپنے اثرات کے لحاظ سے اجتماعی نوعیت کا حامل ہوتا ہے جسے وہ معاشرتی سطح پر ایک زندہ حقیقت بنانے کی سعی کرتا ہے اس لئے وہ اس تجربے میں ڈوب کر نہیں رہ جاتا بلکہ اس تجربے کو تاریخ کو ایک نیا موڑ دینے کے لئے کام میں لاتا ہے۔

ڈاکٹر وحید عشرت جو اقبال کے حوالے سے قائم ہونے والے ایک ادارے، اقبال اکادمی پاکستان سے منسلک رہ چکے ہیں اور خود بھی خطبات اقبال کو اردو میں ترجمہ کر چکے ہیں۔ (۳۸۲) جب یہ کہتے ہیں کہ اقبال نے صوفیانہ تجربے کے جو خواص بیان کیے ہیں ان کی روشنی میں صوفیانہ تجربہ مبہم، نجی، ذاتی اور ناقابل ابلاغ قرار پاتا ہے اور نبی کے مذہبی مشاہدے سے اقبال جن دور رس نتائج کا ذکر کرتے ہیں، وہ بھی قطعی اور درست نہیں کیوں کہ ہر نبی کا مذہبی اور باطنی تجربہ نتائج کے اعتبار سے دور رس نہیں رہا لہٰذا مذہبی تجربہ ناقابل ابلاغ ہے اور کوئی اساس علم فراہم نہیں کرتا (۳۸۳) تو ایک طرح سے وہ اپنی دانست میں اس بنیاد کو ہی ڈھانے کی کوشش کرتے ہیں جس پر اقبال کا تصور علم اور مذہبی تجربہ قائم ہے۔

دراصل ڈاکٹر عشرت نے صوفیانہ تجربے کی حقیقت کے فہم میں پہلوتہی کی ہے وگرنہ وہ اس کی بنیادی خصوصیات اور اثرات کے بارے میں ایسا حتمی فیصلہ صادر نہ کرتے۔

کیا وہ خطبات میں اقبال کے ارشادات کے حوالے سے ان کے ذرائع علم سے متعلق موقف سے آ گاہ نہیں ہیں کہ وہ عقل وادراک سے ماوراء بھی ایک ذریعہ علم کے قائل ہیں جو موثر ترین اور معتبر ترین ہے اور جس کی کارفرمائی تاریخ کے ایک ایک عہد سے ثابت ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ڈاکٹر عشرت اسے تسلیم کرنے کے لئے تیار نظر نہیں آتے۔

مولانا حنیف ندوی کے مطابق یہ انبیاء ہی تھے جنہوں نے سب سے پہلے انسانی معاشرہ کو عقائد وایمانیات سے روشناس کرایا، اعمال وکردار کی سمتیں متعین کیں اور اقدار اور نصب العین کی اہمیت سے آ گاہ کیا۔اس طرح سے کہا جاسکتا ہے کہ نبوت، علم اور اقدار کی طرف پہلا قدم ہے اور اولین سرچشمہ ہے انسانی معلومات کا (۳۸۴)

یہ درست ہے کہ علم ومعرفت کے اس اعلی اور بلند ترین سرچشمے کی حقیقت وماہیت کا احاطہ محض عقل کے زور پر ممکن نہیں، پھر بھی اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار میں حکماء وصوفیاء اس اہم مسئلہ کے مختلف پہلوؤں کو، جزوی طور پر ہی سہی، منور کرنے کی اپنی سی سعی کرتے رہے ہیں جس کے حاصلات کے بارے میں ہم ایک بار پھر مولانا ندوی کی طرف رجوع کرتے ہیں جن کے نتائج فکر کا خلاصہ یہ ہے کہ فارابی کا نظریہ اتصال ہو یا ابن خلدون کا چھٹا حاسہ ادراک، غزالی کی رویاء اور نبوت میں مماثلت ہو یا شاہ ولی کی تفہیم اور یا پھر علامہ اقبال کی حکیمانہ وضاحتیں مسئلہ کے تمام پہلوؤں کو نظر وبصر کے سامنے لانے سے قاصر ہیں۔(۳۸۵)

لیکن یاد رہے کہ ان تمام اصحاب فکر ونظر نے اپنے انداز اپنے حالات اور اپنی استعداد کے مطابق مسئلہ مذکور کی تفہیم کی سعی کی لیکن اس سے پہلے اس کی حقیقت اور اساسی اہمیت اور تاریخ میں اس کے موثر کردار کو بھی تسلیم کیا۔

جہاں تک اقبال کے شعور نبوت اور شعور ولایت سے متعلق موقف کا تعلق ہے وہ بھی کسی قطعیت کا حامل نہیں اور کسی تجزیہ وتنقید سے مستثنیٰ بھی نہیں، اسی لئے تو سید نذیر نیازی کو کہنا پڑا کہ نبوت اور ولایت گو بظاہر روحانیت کے مقامات ہیں لیکن باعتبار نوعیت ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔تصوف ہی کی اصطلاح میں گفتگو کریں تو بھی یہ کہنا لازم ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی واردات اتحاد اور صوفیاء کی واردات اتحاد اصلاً ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ان میں باہم کوئی نسبت ہے نہ مماثلت جب ہی تو صوفیاء کو مقام نبوت او مقام ولایت میں امتیاز کرنا پڑا۔ نبوت سرتاسر وہب واجتبیٰ ہے جبکہ ولایت اکتساب ہے۔انبیاء اپنے غیر معمولی منصب کے موجب ایک دعوت اور ایک ہدایت لے کر اٹھتے ہیں اور اسے بنی نوع انسان تک پہنچاتے ہیں۔ان کی دعوت کی نوعیت اجتماعی اور انقلابی ہوتی ہے، اس رستے پر چلتے ہوئے وہ نہ صرف کفر، شرک، ہوس اور استحصال کی مذمت کرتے ہیں بلکہ ظلم اور شر کی قوتوں سے متصادم بھی ہوتے ہیں تاکہ انسانیت منفی قوتوں کے چنگل سے آزاد ہو

جائے۔(۳۸۶)

اجتماعی اور معاشرتی سطح پر رونما ہونے والی تبدیلی اور تغیر کے پیچھے یہی حقیقت کارفرما ہوتی ہے کہ نبی اپنی واردات اتحاد سے واپس آتا ہے تاکہ زمانے کی رو میں داخل ہو کر انسانیت کو بھی اپنے تجربے میں شریک کر سکے کیونکہ وہ تجربہ گہرے اثرات کا حامل ہوتا ہے۔

شعور نبوت یقینی طور پر شعور کا بلند تر درجہ ہے جس سے شعور ولایت بھی فیضان حاصل کرتا ہے۔شعور نبوت کی حتمیت کو تسلیم کرتے ہوئے ہمیں اس نکتے کو بھی پیش نظر رکھنا چاہئے کہ یہ قطعاً ضروری نہیں کہ صوفی اپنے واردات اتحاد میں مستقلاً مستغرق ہو کر رہ جائے اور کبھی دنیائے آب و گل میں واپسی کا خواہاں نہ ہو یا یہ بھی ضروری نہیں کہ اس واردات اتحاد سے انقطاع، کوئی دائمی صورت اختیار کر جائے۔

علامہ اقبال کے خطبہ، ''علم اور مذہبی واردات'' پر بات کرتے ہوئے ڈاکٹر اجمل اس نکتے پر خاص زور دیتے ہیں کہ مذہبی تجربہ روزمرہ کے تجربات پر اثر انداز ہوتا ہے۔اس تجربے کی کیفیت تو جلد ختم ہو جاتی ہے لیکن اپنا جلال اور اپنی سند اپنے پیچھے چھوڑ جاتی ہے۔پیغمبر اور صوفی دونوں عام زندگی کی سطح پر لوٹ آتے ہیں لیکن اس فرق کے ساتھ کہ نبی کی واپسی انسانیت کے لئے ان گنت معانی لئے ہوتی ہے۔(۳۸۷)

صوفیانہ سطح پر حاصل ہونے والے تجربے کی نوعیت بھی چونکہ اپنے خاص درجے میں، براہ راست مشاہدہ کا نتیجہ ہوتی ہے۔لہٰذا اس سے کسب فیض کرتے ہوئے زندگی کو باجلال بنایا جا سکتا ہے، فکر و نظر میں وسعت اور پاکیزگی پیدا کی جا سکتی ہے، آئینہ روح کو مجلّا کیا جا سکتا ہے اور یہ سب اعمال اخلاص اور استحکام خودی کے ذرائع بن سکتے ہیں۔نذیر نیازی کے الفاظ میں ہمارے لئے صوفیانہ واردات میں حصول علم اور تربیت ذات کے لامتناہی امکانات موجود ہیں جن سے استفادہ کیا جانا چاہئے۔(۳۸۸)

ڈاکٹر رفیع الدین نہ صرف صوفیانہ واردات کی حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں بلکہ اس کے نتیجے میں حیات پر جو گہرے اثرات مرتب ہوتے ہیں، اور زندگی کو بدلنے کی اس کے اندر جو صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کے فیضان کے بھی قائل ہیں۔وہ شعور نبوت اور شعور ولایت کی اصطلاحات اور ان کے درجات کی بحث میں پڑے بغیر اس روحانی کیفیت کے حاصلات کو موضوع بناتے ہیں اور اسے خودی کے مقام کمال سے تعبیر کرتے ہیں۔ان کے اس ایقان کی بنیاد درج ذیل نکات پر استوار ہے:

الف) انفرادی خودی، مطلق خودی کے مشاہدے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہے۔

ب) انفرادی خودی، مطلق خودی کے مشاہدے کے باوجود اپنی انفرادیت کو قائم رکھ سکتی ہے۔

ج) انفرادی خودی، مطلق خودی کے مشاہدے سے حاصل ہونے والی قوت سے زمانے کو بدل سکتی ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین اس حقیقت کا اظہار کرتے ہیں کہ خودی ذکر صفات الٰہی اور فکر آیات الٰہی جیسے ذرائع کو اختیار کر کے ایک انقلاب عظیم سے دوچار ہوتی ہے جو خودی کا مقام کمال ہے۔جس کے حصول کی جدوجہد میں تعلیم نبوت سے استفادہ بھی ایک ناگزیر شرط ہے کیونکہ اس کے بغیر خودی کے محبوب اور مقصود کا صحیح علم حاصل نہیں ہوسکتا۔

مقام کمال کیا ہے؟ ڈاکٹر رفیع الدین نے اس کیفیت کا تفصیلی تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ مسرت اس قدر جاذب ہوتی ہے کہ اس سے نکل کر بیداری کی طرف لوٹنا اور ان ذہنی قویٰ سے کام لینا مشکل ہو جاتا ہے جو عاشق کو صرف اس لیے ودیعت کیے گئے ہوتے ہیں کہ ان کی مدد سے محبوب کی پیدا کی ہوئی کائنات پر غور وفکر کیا جائے، محبوب کے حسن وکمال کی معرفت حاصل کی جائے اور محبوب کے مقاصد کے مطابق کائنات کو بدلنے کی جدوجہد کی جائے۔(۳۸۹)

خودی کے مقام کمال کو فرمان رسول کے مطابق ''احسان'' کا نام دیا گیا ہے یعنی ''احسان یہ ہے کہ تم خدا کی عبادت اس طرح سے کرو کہ گویا تم خدا کو دیکھ رہے ہو۔'' رفیع الدین لکھتے ہیں:

''جب مومن کے دل میں مطالعہ جمال اور فعل جمیل سے حق تعالیٰ کے اوصاف کی محبت درجہ ءکمال کو پہنچ جاتی ہے تو شدت محبت کی وجہ سے ذکر اور فکر کے دوران میں مومن کی ساری توجہ ان اوصاف پر موصوف ہو جاتی ہے۔وہ اوصاف اس کے شعور پر چھا جاتے ہیں اور ان کا علم اس کے شعور پر پوری طرح سے حاوی ہو جاتا ہے۔اس وقت مومن کا شعور حق تعالیٰ کو بالکل اس طرح دیکھتا ہے جس طرح سے اس دنیا کی کسی اور چیز کو دیکھنا اس کے لئے ممکن ہوتا ہے۔(۳۹۰)

خودی کا مقام کمال جس مشاہدۂ ذات کے نتیجہ میں حاصل ہوتا ہے اس کیفیت، تجربہ یا واردات کی خصوصیات بیاں کرتے ہوئے اسے ذاتی، لمحاتی اور ناقابل ابلاغ بھی قرار دیا جاتا ہے یعنی جو اس اسرار کو سمجھنے کا خواہشمند ہو اس کے لئے خود اس تجربے سے گزرنا لازم ہے۔

حقیقت را بہ ہر جامہء حرف تنگ
حقیقت ہے آئینہ گفتار زنگ

(۳۹۱)

ڈاکٹر رفیع الدین نے ''مثنوی معنوی'' سے بھی حوالہ دیا ہے جس کے مطابق عشق کی تفصیل و بیان (خواہ) کتنا ہی کروں۔ جب عشق میں آتا ہوں تو اس (بیاں) سے شرمندہ ہوتا ہوں۔ آفتاب کی دلیل (خودم آفتاب ہی ہے۔ اگر تجھ کو دلیل چاہئے تو اس کی طرف سے رخ نہ پھیر۔ (۳۹۲)

لمحۂ عروج مسرت کی جاذبیت اس کی بیداری کے رستے میں مشکل بنتی ہے لیکن شعور نبوت کے فیضان کی سرشاری اسے، دنیاوی اصطلاحات کی رو سے، حالت بیداری وہوشیاری کی طرف کھینچ لاتی ہے۔

خودی میں ڈوبتے ہیں پھر ابھر بھی آتے ہیں
مگر یہ ہمت مردان ہیچ کارہ نہیں

(۳۹۳)

اب اس کا احساس یہ نہیں کہ وہ محبوب کے آغوش میں چلا گیا ہے یعنی ایسا عالم جہاں فقط خدا ہی خدا ہے بلکہ محبوب خود اس کی آغوش میں آ گیا ہے گویا اب وہی وہ ہے دوسرا کوئی نہیں۔ یہ وہی عالم ہے جہاں ''انا الحق'' کا نعرہ مستانہ بلند ہوتا ہے۔

حلاج کے اسی نعرۂ ''انا الحق'' کی بدولت صوفیاء کا ایک طبقہ اسے محبوب مانتا ہے اور دوسرا معطون سمجھتا ہے۔ انا الحق کی تعبیر وتفسیر کے کئی انداز ملتے ہیں۔ مستشرقین بھی اس امر کی تفہیم کے لئے کوشاں رہے ہیں۔

اقبال حرکت اور ارتقا کے قائل ہیں، ان کی فکر بھی متحجر نہیں، مسلسل متغیر رہی ہے۔ کسی مرحلۂ حیات میں اگر ان کو اپنے کسی موقف پر نظر ثانی کی ضرورت محسوس ہوئی یا فکر وتدبر نے ان کو کوئی نئی راہ سُجھائی جو پہلے سے قائم رائے سے مختلف نتائج پر منتج ہوتی تھی، تو انہوں نے کسی پس وپیش سے کام نہیں لیا۔ اس کو ان کا تضاد سمجھنے کی بجائے حقیقت پسندی کی دلیل کے طور پر قبول کیا جانا چاہئے۔ اس ضمن میں حسین منصور حلاج کی مثال ہمارے سامنے ہے جن کے بارے میں ابتداء میں، جبکہ وہ اپنے تحقیقی مقالے، ''ایران میں مابعد الطبعیات کا ارتقا'' پر کام کر رہے تھے، ان کی رائے مثبت نہیں تھی اور وہ سمجھتے تھے کہ حسین منصور نے جس وحدت الوجود کو پھیلایا اور ''انا الحق'' کا جو نعرہ بلند کیا وہ بھی ایک سچے ہندو ویدانتی کے (اہم برہما اسمی) کے مماثل ہی تھا۔ (۳۹۴)

لیکن اس عظیم عارف کے بارے میں اقبال کے خیالات میں جو تبدیلی پیدا ہوئی، اور غالباً معروف فرانسیسی مستشرق، لوئی مینون کی تحقیقات (۳۸۵) کے زیر اثر، اور جس کا اظہار پہلے ''جاوید نامہ'' اور پھر خطبات میں واضح طور پر سامنے آتا

ہے۔ڈاکٹر این مری شمل نے بھی اس کی نشاندہی کی ہے۔(۳۹۶)

’’جاوید نامہ‘‘ میں جہاں ’’انا الحق‘‘ کی حقیقت کے اظہار کے لیے لطیف شعری پیرا اا اختیار کیا گیا ہے(۳۹۷) وہیں خطبات میں واشگاف انداز میں نعرہ انا الحق‘‘ کو متصوفانہ واردات کا نقطہ کمال قرار دیا گیا ہے۔

اس شخص صوفی نے انا الحق کہا تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ اسے ذات الٰہیہ کے وراء الورا ہونے سے انکار تھا، لہٰذا ہمیں اس کی تعبیر اس طرح کرنی چاہئے جیسے قطرہ دریا میں واصل ہو گیا۔حالانکہ یہ اس امر کا ادراک بلکہ علی الاعلان اظہار تھا کہ خودی ایک حقیقت ہے جو اگر ایک عمیق اور پختہ تر شخصیت پیدا کرتی جائے تو ثبات واستحکام حاصل کر لی ہے۔(۳۹۸)

ڈاکٹر رفیع الدین کسی بھی مرحلے میں حسین منصور حلاج کے نعرۂ انا الحق کے بارے میں کسی تشکیک کے شکار نہیں رہے۔وہ واضح طور پر سمجھتے ہیں کہ یہ کلمہ کفر نہ تھا بلکہ خودی کے مظہر اتم ہونے کا ایک اعلان تھا۔

’’خودی کے انا الحق کہنے کا مطلب یہ نہیں کہ خودی فی الواقع خدا ہو جاتی ہے یا خدا ہو سکتی ہے بلکہ اس کا مطلب فقط اتنا ہی ہے کہ خودی خدا کی شدید محبت کی وجہ سے عارضی طور پر یہ احساس پیدا کر لیتی ہے کہ وہ خدا ہے۔اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے کہ ایک لوہے کے ٹکڑے کو جب آگ میں رکھ دیا جائے تو وہ اسقدر سرخ ہو جاتا ہے کہ آگ سے اس کا امتیاز کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔تاہم لوہے کا ٹکڑا لوہے کا ٹکڑا ہی رہتا ہے اور وہ آگ نہیں بنتا جو اسے گرم کر کے سرخ کر دیتی ہے‘‘۔(۳۹۹)

ڈاکٹر رفیع الدین اس حقیقت کے قائل ہیں کہ ذکر صفات الٰہی اور فکر آیات الٰہی کے نتیجے میں خودی خدا کی محبت کے شدید جذبے سے سرشار ہو جاتی ہے۔وہ اپنی انفرادیت کو برقرار رکھتے ہوئے اس احساس سے بھی دوچار ہوتی ہے کہ اس کے لئے اپنے آپ کو خودی مطلق سے امتیاز کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔لیکن وہ جلد ہی اس کیفیت سے نکل کر اس حقیقت کو پا لیتی ہے کہ خودی اور خودی مطلق کا باہمی تعلق فقط خالق اور مخلوق اور معبود اور عبد کا ہے۔اولیاء اللہ نے اپنے تذکروں میں اپنی کیفیات اور تجربات کا اظہار کیا ہے کہ ایک عبد یا ایک عاشق ان تینوں حالتوں سے گزرتا ہے۔کبھی اس کے شعور کی دنیا میں خدا ہی خدا ہوتا ہے اور وہ خود نہیں ہوتا۔کبھی وہ خود ہی خود ہوتا ہے اور خدا نہیں ہوتا اور کبھی خدا بھی ہوتا ہے اور وہ خود بھی ہوتا ہے اور یہ خودی کی فطرت کا ایک راز ہے۔(۴۰۰)

حلاج کی خودی بھی ایک ایسے مقام پر پہنچ کر جہاں خدا ہی خدا تھا،’’انا الحق‘‘ پکار اٹھی یعنی تعمیر خودی میں خدائی ہے جس کا نتیجہ یہ سامنے آتا ہے کہ انسان صفات الٰہیہ سے متصف ہو جاتا ہے اور خدا کی مرضی کے مطابق دنیا کو بدلنے کی تدبیر کرتا ہے۔

فردوس میں رومی سے یہ کہتا ہے سنائی
مشرق میں ابھی تک ہے وہ کاسہ وہی آش

حلاج کی لیکن یہ روایت ہے کہ آخر
اک مرد قلندر نے کیا رازِ خودی فاش
(۴۰۱)

خودی کا یہ انقلاب انسان کے لئے ایک نئی ولادت کی حیثیت رکھتا ہے اس لئے کہ اس انسانی قسم کی پیدائش کے موقع پر انسان کائنات کی حدود زمان و مکان کو توڑ کر باہر نکل آتا ہے جس طرح سے انسان اپنی حیوانی قسم کی پیدائش کے وقت ایک بچہ کی صورت میں اپنی ماں کے پیٹ کی حدود سے باہر نکل آتا ہے۔(۴۰۲)

اس تجربے کے بعد زندگی کے لوازم پیچھے رہ جاتے ہیں، جیسا کہ اقبال نے کہا ہے:

اپنی جولاں گاہ زیرِ آسماں سمجھا تھا میں
آب و گِل کے کھیل کو اپنا جہاں سمجھا تھا میں
بے حجابی سے تری ٹوٹا نگاہوں کا طلسم
اک ردائے نیلگوں کو آسماں سمجھا تھا میں
کارواں تھک کر فضا کے پیچ و خم میں رہ گیا
مہر و ماہ و مشتری کو ہم عناں سمجھا تھا میں
عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بے کراں سمجھا تھا میں
(۴۰۳)

خودی کا مقام کمال ایک طرح سے خودی کے خدا ہونے کا احساس ہے جس کی نوعیت اگر چہ عارضی ہوتی ہے لیکن اس کے باوجود خودی عظیم تغیر اور انقلاب سے دوچار ہوتی ہے اس کے مختلف پہلوؤں پر ڈاکٹر رفیع الدین نے، افکار اقبال کی روشنی میں، سیر حاصل بحث کی ہے جس کا اجمالی جائزہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے:

۱۔ خودی جب خدا کا قرب حاصل کرتی ہے تو پھر کسی اور شے کی کشش یا خواہش باقی نہیں رہتی۔اس بے نیازی کا نام فقر ہے جس کو حاصل کئے بغیر قربِ خداوندی حاصل نہیں ہوسکتا۔ دراصل فقر ہی اسلام کی حقیقی روح ہے بقول اقبال

لفظ اسلام سے یورپ کو اگر کد ہے تو خیر
دوسرا نام اسی دین کا ہے فقرِ غیور
(۴۰۴)

مومن کا فقر کافر کے فقر سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ کافر دنیا کو ترک کر کے رہبانیت اختیار کر لیتا ہے جبکہ مومن دنیا کو ایک مقصود کے لئے ترک کرتا ہے جو تسخیر اور تعمیر کائنات سے عبارت ہے۔ جہاں فقر کے مقامات اور درجات ہزاروں ہیں اس کے انعامات کی تعدد بھی کم نہیں۔

کیسے خبر کہ ہزاروں مقام رکھتا ہے
وہ فقر جس میں ہے بے پردہ روح قرآنی
(۴۰۵)

۲۔ خودی میں ڈوبنا اور ڈوب کر ابھرنا، خوی کو خدا کی صفات حسن سے متصف کرتا ہے جس کا نتیجہ خدا کے حسن سے ایک نئے حسن، خدا کے نور سے ایک نئے نور، خدا کی قوت سے ایک نئی قوت اور خدا کی زندگی سے ایک نئی زندگی کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ خودی خدا کے رنگ سے ایک نیا رنگ حاصل کرتی ہے اور ''صبغتہ اللہ'' وہ رنگ ہے جس کے بارے میں قرآن کہتا ہے:

صبغته الله ومن احسن من الله صبغته ونحن له عابدون (۴۰۶)

یعنی خدا کے رنگ سے بہتر رنگ کس کا ہے اور یہ رنگ خدا کی عبادت سے حاصل ہوتا ہے۔

۳۔ خودی مطلق، غیر محدود اور غیر فانی ہے اور خودی چونکہ خدا کی آرزو سے مختلف کوئی چیز نہیں، اس لئے یقینی طور پر خودی کو غیر محدود ہونے کی آرزو بھی ہے۔

تو ہے محیط بے کراں میں ہوں ذراسی آبجو
یا مجھے ہمکنار کر یا مجھے بے کنار کر
(۴۰۷)

چونکہ خودی خدا کی صفات سے حصہ لیتی ہے لہذا وہ بھی اپنی ممکنات کے اعتبار سے غیر محدود ہی نہیں غیر فانی بھی ہے۔

۴۔ خودی کے مقام کمال کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ ذات احد بے حجاب ہو کر اس کے سامنے آجاتی ہے جس سے نہ صرف آرزوئے حسن کی کامل تشفی ہو جاتی ہے بلکہ اس پر لا الہ الا اللہ کا اسرار بھی منکشف ہو جاتا ہے۔ حقیقت کا ذاتی مشاہدہ قلب کی شہادت کا باعث بھی بنتا ہے اور اسطرح سے ایمان خبر کی منزل سے نکل کر نظر کی منزل میں داخل ہو جاتا ہے۔

تو عرب یا عجم ہو ترا لا الہ الا
لغت غریب جبتک، ترا دل نہ دے گواہی
(۴۰۸)

۵۔ مقام تجلی سے خودی کو وہ قوت اور اختیار حاصل ہوتا ہے جسے خدا کی تقدیر کہا جاتا ہے یعنی مومن خدا کی مرضی کے اس حد تک تابع ہو جاتا ہے کہ وہ اپنی مرضی کو خدا کی مرضی میں گم کر دیتا ہے یعنی وہ خدا کی مرضی کو ہی اپنی مرضی بنا لیتا ہے تو ایک طرح سے وہ خدا کے ''قول کن'' کی قوت کا اظہار اور عمل کا ذریعہ بن جاتا ہے:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کارآفریں کار کشا کارساز
(۴۰۹)

اس مقام پر لوح و قلم اس کے ہاتھ میں دے دیئے جاتے ہیں بلکہ وہ خود لوح محفوظ (الکتاب) بن جاتا ہے اور زمان و مکان کی حدود سے ماوراء ہو جاتا ہے۔

لوح بھی تو قلم بھی تو تیرا وجود الکتاب
گنبد آبگینہء رنگ تیرے محیط میں حباب
(۴۱۰)

۶۔ خودی کا انقلاب آرزوئے حسن یا عشق سے عبارت ہے جو مختلف ذرائع کو کام میں لاتے ہوئے تکمیل حاصل کر لیتا ہے جس کے نتیجے میں حیات جاوداں اس کا مقدر بنتی ہے یعنی موت اس پر حرام ہو جاتی ہے کیونکہ خودی خدا کی محبت کا نام ہے جو حیّ و قیوم ہے اور عشق اس کی ان صفات کو جذب کر کے حیات دوام حاصل کر لیتا ہے۔

زندگانی ہے صدف، قطرۂ نیساں ہے خودی
وہ صدف کیا کہ جو قطرہ کو گہر کر نہ سکے
ہو اگر خود نگرو خود گرو خود گیر خودی
یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے
(۴۱۱)

مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصل حیات موت ہے اس پر حرام
(۴۱۲)

۷۔ حیات ابدی کے لئے ضروری ہے کہ خودی زمان و مکان کی حدود و قیود سے آزاد ہو جائے، اس لئے کہ زمان و مکان کی اسیری کی صوت میں ابدیت کا حصول ممکن نہیں۔ اقبال کا یہ تصور کہ بقائے دوام انسان کا حق نہیں بلکہ اس کے

حصول کا دارومدار مسلسل جدوجہد پر منحصر ہے، بعض علماء کی تنقید کا ہدف بنا ہے۔ ڈاکٹر رفیع الدین اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ بعد از مرگ زندگی فقط خودشعوری کے لئے ممکن ہے۔ کیونکہ یہی خودشعوری ہے جو جسم کی زندگی سے الگ رہ کر اپنی زندگی بسر کرتی ہے چونکہ حیوانات خودشعور نہیں بلکہ اپنی جبلتوں کے شکنجہ میں قید ہونے کی وجہ سے اپنے فیصلوں میں آزاد نہیں لہٰذا بعد از مرگ زندہ رہنے کے قابل نہیں۔ اس اصول کو اگر ایسی زندگی پر لاگو کیا جائے جو محض جبلتوں کی اسیر رہ کر حیوانی سطح سے بلند نہیں ہوتی اور خودی کے حقیقی تقاضوں کو پورا کرنے میں ناکام رہتی ہے، وہ یقیناً تسلسل حیات سے بھی محروم رہے گی۔ (۴۱۳)

۷۔ خودی سیاست اور سوشلزم

ڈاکٹر رفیع الدین نے دور حاضر کے سیاسی تصورات کو بھی مروجہ مغربی اصطلاحوں میں سمجھنے کی بجائے تصور خودی یعنی اپنے نصب العینی فلسفہ کی روشنی میں پرکھنے کی کوششیں کی ہے۔ انہوں نے ریاست کی ابتداء، ارتقاء، جماعتی زندگی کے تصور، فرد کی حیثیت اور مقام، مروجہ جمہوری نظام کی حقیقت، مغرب میں نیشنلزم کے ظہور، اس کے خطرات اور مستقبل کی عالمگیر ریاست اور اس کے مختلف پہلوؤں پر تفصیلی بحث کی ہے۔

سیاسی مطالعات میں خاص طور پر، ریاست، اس کی نوعیت اور اہمیت پر زور دیا جاتا ہے اور اسے اجتماعی مقاصد کے حصول کا اہم ذریعہ بھی گردانا جاتا ہے۔ اس کی اہمیت کا اندازہ اس طرح سے بھی کیا جاسکتا ہے کہ یونانی فلاسفہ افلاطون اور ارسطو سے لے کر ایکونیانس، میکیاولی، بوڈن، ہوبس، لاک، روسو، ہیگل اور مارکس تک مختلف سیاسی اور سماجی فلسفیوں نے اسے اپنے فکر کا موضوع بنایا ہے۔

قدیم عہد میں اخلاقیات اور سیاسیات میں کوئی فرق روا نہیں رکھا جاتا تھا۔ افلاطون کی ریاست (Republic) اور ارسطو کی سیاسیات (Politics) اس امر کی شاہد ہیں۔ سقراط کے قول ''علم نیکی ہے'' کو اس کے بعد کے بعض فلاسفہ نے سیاسی و عمرانی نظریات کی بنیاد بنایا۔ افلاطون نے ''ریاست'' کی بنیاد ہی سقراط کے اس قول کی روشنی میں استوار کرنے کی کوشش کی۔ دور وسطیٰ میں کلیسا اور ریاست کے مناقشے میں زمینی ریاست کو شیطان سے بھی منسوب کیا گیا جبکہ ریاست کی قدر و قعت کو تسلیم کرنے والوں نے اسے، امن، انصاف اور آزادی کے قیام کا ذریعہ بھی قرار دیا ہے۔ کلیسا کی الوہی توضیحات کے ردعمل میں بتدریج آزاد سیاسی نظریات جڑ پکڑنے لگے جو تھامس ہوبس، لاک اور روسو کے تفکر میں روشن ہوئے۔ یہ ایک مثالی معاشرے کے قیام کی جستجو تھی جو مختلف مراحل سے ہوتی ہوئی ہیگل کی جدلیاتی صورت میں نمودار ہوئی اور مارکس کے یہاں

طبقاتی جدوجہد اور تاریخی جبریت کی باہمی کشمکش کا نتیجہ بنی۔ ہیگل کے نزدیک ریاست آپ اپنی منزل تھی جبکہ مارکس نے اینگلز کے ساتھ مل کر غیر طبقاتی معاشرے کا تصور پیش کرتے ہوئے، اس کی آخری منزل میں ریاست کے خاتمے کی پیشین گوئی کی یہ اس ریاست کے خاتمے کی یوٹوپیائی پیش بنی تھی جسے انیسویں صدی میں طاقت اور قانون کے سرچشمے سے بھی تعبیر کیا گیا۔

یہ درست ہے کہ سیاسی اور عمرانی مفکرین کے نظریات جہاں ایک طرف باہم متصادم صورت حال کی غمازی کرتے ہیں وہیں ان کے اندر ایک اعلیٰ اور ارفع معاشرے کا قیام ایک ایسی قدر مشترک کی حیثیت میں سامنے آتا ہے جس میں انسان کے حقوق اور مفادات کے علاوہ اس کے بہتر مستقبل کے امکانات کو بھی پیش نظر رکھا گیا ہے۔(۴۱۴)

ڈاکٹر رفیع الدین کے نزدیک :

''انسانی افراد جب کسی نصب العین کے ماتحت ایک آزاد جماعت کی صورت میں منظّم ہو کر اپنی زندگی بسر کرنے لگتے ہیں تو ہم ان کے اس عمل کو سیاست کہتے ہیں اور ان کی منظّم جماعت کو ریاست کا نام دیتے ہیں۔''(۴۱۵)

جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ نصب العین ان کی وہ کسوٹی یا معیار ہے جس پر وہ زندگی کے ہر مظہر کو، ہر تصور کو فعل کو افراد کو حتی کہ اداروں تک کو پرکھتے ہیں، اور جو اس پر پورا نہیں اترتا وہ اس کو ناقص قرار دیکر مسترد کر دیتے ہیں۔ نصب العین یا خودی ان کے نزدیک خدا کی محبت کا ایک قوی جذبہ ہے اور اس کے سوا کچھ اور نہیں ہے۔ لہذا یہی وہ فطری اور قوی جذبہ ہے جو منظّم انسانی جماعتوں یا ریاستوں کو وجود میں لانے کا ذریعہ بنتا ہے۔

ممکن ہے کہ کوئی انسانی گروہ کسی مخصوص نصب العین پر کاربند ہو لیکن بعض رکاوٹوں اور مزاحمتوں کی بنا پر کسی دوسری ریاست کے ماتحت رہنے پر مجبور ہو لیکن وہ نصب العین کی قوت کے بل پر ہمیشہ ایک آزاد ریاست کی صورت حاصل کرنے کے لئے جدوجہد کرتا رہے گا۔ چونکہ اس جدوجہد کے پیچھے بھی کسی نہ کسی سطح پر تنظیم کا اصول کارفرما ہوتا ہے اس لئے ایسی نظریاتی جماعت بھی بالقوہ ایک ریاست کے طور پر ہی کام کرتی ہے۔ تنظیم کا اصول کارفرما ہوتا ہے اس لئے ایسی نظریاتی جماعت بھی بالقوہ ایک ریاست کے طور پر ہی کام کرتی ہے۔ تنظیم یقینی طور پر اتحاد کا نتیجہ ہوا کرتی ہے اور قیادت کی رہنمائی کو تسلیم کرتی ہے لیکن جب تک یہ نظریاتی جماعت آزادانہ طور پر اپنے نصب العین کو افراد کی پوری زندگی پر عملاً نافذ نہیں کرتی، اس وقت تک ایک ریاست نہیں کہلا سکتی۔

ڈاکٹر رفیع الدین کے نزدیک ریاست کی تخلیق کے پس پشت بھی کسی نہ کسی نصب العین کی قوت ہوتی ہے، جو صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی۔ یہ ریاست کا نصب العین ہی ہوتا ہے جو اس کے مختلف شعبوں کو مربوط، زندہ اور فعال رکھتا ہے۔ اس کا

نتیجہ ہے کہ ریاست کے افراد کی محبت اگر نصب العین کے ساتھ بھرپور نہ ہو تو مملکت بھی کمزور اور غیر منظّم ہوگی اور اگر نصب العین کی بنیاد قوی محبت پر قائم ہو تو ریاست مضبوط، منظّم اور متحد ہوگی۔ ریاست میں یہ اوصاف اور خوبیاں اسی وقت پیدا ہوسکتی ہیں کہ جب افرادِ معاشرہ اپنی انفرادیت کی تکمیل کریں۔ رفیع الدین فکرِ اقبال کی روشنی میں اس اہم نکتے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''جب تک فرد اپنی انفرادیت کو جماعت کی انفرادیت میں گم نہ کرے اس کی اپنی انفرادیت کی تکمیل نہیں ہوتی۔ اگر فرد کو جماعت سے الگ کر دیا جائے تو خود فرد کی حیثیت سے بھی اس کی ہستی ختم ہو جاتی ہے۔'' (۴۱۶)

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں
(۴۱۷)

یعنی جس طرح ایک لہر کا وجود دریا ہی کی بدولت ہے اور دریا سے باہر اس کی کوئی ہستی اور حیثیت نہیں اس طرح فرد کی انفرادیت اور حیثیت اس کی جماعت کی بدولت ہے جس سے الگ ہو کر نہ اس کی ہستی نشوونما پا سکتی ہے۔ نہ برقرار رہ سکتی ہے۔

اگر کوئی فرد، نصب العین کی ناپختگی، جذباتی ناآسودگی یا کسی مایوسی کی بنا پر جماعت سے منحرف ہو جاتا یا اپنی کسی فکری کجی کے سبب اپنی انفرادیت کو اجتماعت پر فوقیت دیتا ہے تو اقبال اسے ایسی شاخ کی مانند قرار دیتے ہیں جو موسم خزاں میں درخت سے ٹوٹ جائے تو پھر موسم بہار کی خوشگوار ہوائیں اور اُمڈتے بادل بھی اس پر برگ و بار نہیں لا سکتے لیکن وہی شاخ اگر شجر کے ساتھ پیوستہ رہے تو ایک بار سوکھ کر پھر ہری بھری ہوسکتی ہے:

ڈالی گئی جو فصلِ خزاں میں شجر سے ٹوٹ
ممکن نہیں ہری ہو سحاب بہار سے
ہے لازوال عہد خزاں اس کے واسطے
کچھ واسطہ نہیں ہے اسے برگ و بار سے
ہے تیرے گلستان میں بھی فصل خزاں کا دور
خالی ہے جیب گل زر کامل عیار سے
جو نغمہ زن تھے خلوت اوراق میں طیور
رخصت ہوئے ترے شجر سایہ دار سے

شاخِ بریدہ سے سبق اندوز ہو کہ تو
ناآشنا ہے قائدۂ روزگار سے
ملت کے ساتھ رابطہ استوار رکھ
پیوستہ رہ شجر سے امیدِ بہار رکھ
(۴۱۸)

بلاشبہ جماعت افراد کا مجموعہ ہے اور جماعت کا دارومدار فرد پر ہے لیکن مجموعی طور پر فرد کی ہستی جماعت کی بدولت ہے۔اس کے امکانات اور مخفی کمالات جماعت ہی میں رہ کر آشکار ہو پاتے ہیں۔فرد جب جماعت میں داخل ہو جاتا ہے تو اس کے آئین کی پاسداری اور اجتماعی مقاصد کے ساتھ وابستگی سے وہ ایک نہیں رہتا بلکہ خود جماعت بن جاتا ہے۔ پوری جماعت کی قوت اس کی اپنی قوت ہو جاتی ہے جو اسے پھول سے چمن اور قطرے سے دریا میں تبدیل کر دیتی ہے۔لہٰذا جماعت میں شمولیت اس کے لئے باعث رحمت ثابت ہوتی ہے جو اسے بلندیوں کی طرف لئے چلی جاتی ہے۔فرد جماعت سے اعتماد احترام،استحکام اور وقار حاصل کرتا ہے:

فرد اور جماعت کا باہمی تعلق ایسا ہی ہے جیسے ایک ایک موتی کا موتیوں کی لڑی سے یا ایک ایک ستارے کا کہکشاں سے۔اگر ہر ایک موتی الگ موجود نہ ہو تو موتیوں کی لڑی کہاں سے آئے اور اگر ہر ایک ستارہ اپنا الگ وجود نہ رکھتا ہو تو کہکشاں کا وجود بھی نہ ہو۔فرد جب جماعت میں گم ہوتا ہے تو ایک قطرہ سے سمندر بن جاتا ہے۔''(۴۱۹)

اس مقام پر پہنچ کر بعض سوالات کا ذہن میں ابھرنا عین فطری ہے اولاً یہ کہ جماعت کے اندر رہتے ہوئے بھی اگر فرد اپنے ذاتی مفادات سے بلند نہیں ہو پاتا تو یقینی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ یہ محض جماعت کے آئین پاسداری سے انحراف ہی نہیں اس کی شکستگی اور ضعف کا ذریعہ بھی بن سکتا ہے۔

ثانیاً یہ کہ اگر جماعت کی قوت،اجتماعی مقاصد کے حصول کا ذریعہ بننے کی بجائے،اپنے اصل نصب العین سے منحرف ہو جائے تو وہ مجموعی طور پر انسانیت کے لئے زہر قاتل بن سکتی ہے جسے سیاست کی اصطلاح میں فاشزم کہا جاتا ہے۔

لیکن ڈاکٹر رفیع الدین کا نصب العینی فلسفہ جس مثالی صورت حال کو پیش کرتا ہے،اس کی بنیاد ایک ایسے مفروضے پر قائم ہے جسے ڈاکٹر صاحب پہلے ایک مسلمہ صداقت کے درجے پر فائز کرتے ہیں اور پھر اسے پہلے کی طرح،حالت کمال تک

پہنچا کر اپنی مثالیت پسندی کا ثبوت فراہم کرتے ہیں، جس میں مذکورہ بالا سوالوں کا جواب تلاش نہیں کیا جا سکتا۔

البتہ وہ خاص اہتمام سے اس امر کی نشاندہی ضرور کر دیتے ہیں کہ فرد جماعت کے نظریات اور ضروریات کی روشنی میں اپنے ہر عمل کو جانچتا ہے کہ اسے کیا کرنا چاہےٴ اور کیا نہیں کرنا چاہئے کس مسئلہ پر اصرار ضروری ہے، کہاں اجتناب لازم ہے گویا جماعت کی امیدوں اور آرزوؤں میں شریک ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ زمزم کا صحت بخش پانی پینا۔ جو شخص جماعت کی امیدوں اور آرزوؤں سے حصہ نہیں لیتا وہ جدوجہد کرنے اور منزل پر پہنچنے کا کوئی جوش بھی محسوس نہیں کر سکتا۔ اس کے نغموں کی گرمی اس کی بانسری کے اندر ہی سرد ہو جاتی ہے۔(۴۲۰)

یہ اعتراض بھی کیا جا سکتا ہے کہ جماعت کے آئین کی پاسداری میں فرد اپنے تشخص اور اپنی انفرادیت کو بھی داؤ پر لگا سکتا ہے۔ یا وہ تخلیقی سطح پر بیگانگی ذات کے آشوب کا شکار ہو سکتا ہے۔ رفیع الدین کے پاس اس کا یہ جواب ہے کہ جماعت، فرد کو قوم کے اجتماعی نصب العین کے لئے نہ صرف متحرک کرتی ہے بلکہ اسے آگے بڑھنا اور جینا سکھاتی ہے وہ اس کی حرکت عمل معین کرتی ہے تاکہ وہ بادِ صبا کی طرح ایک منضبط دھیمی اور متوازن رفتار کے ساتھ چل سکے۔ جماعتی پابندیاں اس کے ایسے اعمال کے راستے میں مزاحم ضرور ہوتی ہیں جو اس کے کمالات کی آشکارائی کے لئے مضر ہوتے ہیں۔ آئین اور ضوابط کی پابندی اس کی حقیقی فطرت کو مقید نہیں کرتی بلکہ آزاد کرتی ہے، جس طرح شمشاد چمن میں آزاد بھی ہوتا ہے اور پابہ گل بھی۔

صنوبر باغ میں آزاد بھی ہے پابہ گل بھی ہے
انہیں پابندیوں میں حاصل آزادی کو تو کر لے
نہیں یہ شان خود داری چمن سے توڑ کر تجھ کو
کوئی دستار میں رکھ لے کوئی زیب گلو کرے
(۴۲۱)

ہر کہ آب از زمزم ملت نخورد
شعلہ ہائے نغمہ در عودش فسرد
فرد تنہا از مقاصد غافل است
قوتش آشفتگی را مائل است
قوم باضبط آشنا گردانَدش
نرم رو مثلِ صبا گردانَدش

پا بہ گل مانند شمشادش کند
دست و پابند و کہ آزادش کند
چوں اسیر حلقہ آئین شود
آہوئے رم خوئے او مشکیں شود
(۴۲۲)

رفیع الدین واشگاف الفاظ میں یہ اعلان کرتے ہیں کہ انسان کی خودی خدائے واحد کی محبت کے جذبے سے سرشار ہوتی ہے۔ وہ خدا شناس ہوتی ہے اور ایک ہی نصب العین کی حامل ہوتی ہے کیونکہ قرآن کے موجب خدا نے کسی فرد کے دل میں دو دل پیدا نہیں کیے لہذا حقیقی نصب العین ایک ہی ہو سکتا ہے اور اس کی حامل جماعت بھی ایک ہی ہوگی۔ وہ اپنے نصب العین کی تبلیغ، توسیع اور ترقی کے لئے ہمیشہ کوشاں ہوگا حتی کہ پوری نوع انسانی اس کی ہم آواز ہو کر اس کی جماعت کا حصہ بن جائے۔(۴۲۳)

کسی مشترک نصب العین کی بدولت افراد ایک جماعت کا حصہ بنے جو بتدریج وسعت پذیر ہو کر ریاست کی صورت اختیار کر گئی۔

علمائے سیاسیات و عمرانیات نے اس مسئلہ پر بہت کچھ مباحث رقم کئے کہ وہ کونسی قوت جذبہ یا اصول تھا جس نے فرد کو احتجاع کی صورت اختیار کرنے پر مجبور کیا اور ریاست ایک ابتدائی حالت سے ترقی کرتے ہوئے موجودہ ترقی یافتہ صورت تک پہنچنے میں کامیاب ہوئی؟ حکمائے مغرب ہابس، لاک اور روسو وغیرہ کے معاہدہ عمرانی کو، ڈاکٹر رفیع الدین اس کے سبب کے طور پر قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں اور اس موقف کا اعادہ کرتے ہیں کہ یاست کا منبع بھی خدا کی محبت کا جذبہ ہے یعنی جب انسان خودشعوری اور خداشناسی کے مراحل سے گزر کر خدا کی محبت کے جذبہ سے بہرہ ور ہوا تو ریاست وجود میں آگئی اور ارتقا کے مختلف مراحل سے گزر کر دور حاضر کی منظم اور ترقی یافتہ شکل تک پہنچتی ہے۔

ریاست کے ارتقا کی طویل داستان کا اجمال کچھ یوں ہے کہ اس کی سب سے پہلی صورت خاندان تھا جس کا سربراہ باپ یا خاندان کا عمر رسیدہ بزرگ ہوا کرتا تھا۔ خاندان ترقی کر کے قبیلہ بنا تو کوئی ممتاز آدمی اس کا سردار بنا دیا گیا۔ یاد رہے کہ ایسی صورت میں بہت سے قبائل مل کر کسی ایک کو سردار یا بادشاہ تسلیم کر لیتے تھے اور اس طرح بادشاہت کا تقدس نصب العین کا درجہ اختیار کر لیتا تھا۔ بعد میں انسانی آزادی اور فلاح و بہبود نصب العین قرار پائے۔ پھر ایک وقت میں قومیت یا وطنیت کی

اساس پر مملکتیں قائم ہوئیں۔ اس کے بعد نظریاتی ریاستوں کا دور شروع ہوا اور جمہوریت اور اشتراکیت کو نصب العین کا درجہ حاصل ہو گیا۔

ارتقا کے موجودہ مرحلہ کا ذکر کرنے کے بعد رفیع الدین مستقبل کی عالمگیر ریاست کا نقشہ پیش کرتے ہیں جو یقینی طور پر ایک نظریے، فلسفے یا نصب العین کی بنیاد قائم ہوگی جبکہ بیسویں صدی کے ربع آخر میں سوویت یونین کے انتشار، خاتمے اور مختلف ریاستوں میں منقسم ہو جانے کے بعد، نظریاتی سیاست اور نظریاتی ریاست کے خاتمے کی بحث بھی جاری ہے اور آئیڈیالوجی کے خاتمے کے حوالے سے موجودہ دو کو ایک عبوری دور قرار دیا جا رہا ہے جو ممکن ہے ریاست کو کوئی نئی اساس فراہم کرنے پر منتج ہو۔

ریاست کے حوالے سے جب ہم تنظیم یا جماعت بندی کا ذکر کرتے ہیں تو یہ وصف تو تمام انواع حیوانات میں بھی نظر آتا ہے، بالخصوص چیونٹیوں اور شہید کہ مکھیوں میں جو کہ ایک گھر یا ایک چھتے میں ہزاروں کی تعداد میں منظم صورت میں رہتی ہیں۔ جس کے تمام افراد رانی، کو بالاتفاق اپنی قائد تسلیم کرتے ہوئے اس کے ہر حکم کی بلا چوں و چرا تعمیل کرتے ہیں۔ ڈاکٹر رفیع الدین کی ہر بات اور ہر فیصلہ ریاست کے ہر فرد کی بات اور فیصلہ ہوتا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ حیوانات کی تنظیم ان کی جبلتوں کے تابع ہے جبکہ مستقبل کے انسان کا نظم وضبط اس کے اختیار اور ارادہ سے ظاہر ہوگا۔

ڈاکٹر رفیع الدین اسی اصول کو مستقبل کی عالمگیر ریاست پر لاگو کرتے ہوئے جب یہ فیصلہ دیتے ہیں کہ حاکم اور محکوم کی آراء کے درمیان پائی جانے والی مکمل ہم آہنگی کی وجہ سے وہ ریاست مکمل ڈکٹیٹر شپ اور مکمل جمہوریت کا نمونہ ہوگی تو وہ مروجہ نظام ہائے سیاست کے طریق کار اور مفاہیم ہی سے انحراف نہیں کرتے بلکہ معروضی حالات کو یکسر نظر انداز کر کے ایک نیا یوٹوپیا ہمارے سامنے پیش کر دیتے ہیں۔

جب افراد معاشرہ کو حاکم اور محکوم میں تقسیم کر کے حاکم کو تمام اختیارات کا منبع ومصدر تصور کر لیا جائے اور اس کو ڈکٹیٹر کا نام بھی دیدیا جائے تو پھر ایسے حکمران کے لئے محکوم عوام کی رائے کی کیا وقعت باقی رہ جاتی ہے کیونکہ وہ کسی طور بھی ان کی خواہشات کا احترام کرنے کا پابند نہیں اور ایسی صورت میں محکوموں کے پاس صرف اطاعت کا راستہ ہی باقی رہ جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ حاکم اور محکوم کی مرضی کی مکمل موافقت ایک یوٹوپیائی تصور کے سوا کچھ اور نہیں۔

چونکہ یوٹوپیا مثالی ریاست یا معاشرے کا ایک تخیلاتی تصور ہوتا ہے اس لئے عمل زندگی کی کسوٹی پر اس کے تضادات آشکار ہو جاتے ہیں جو حقیقتاً مفکر کے اپنے فکری تضادات ہوتے ہیں جو اس کے مختلف ذہنی رویوں سے متشکل ہو کر یوٹوپیا کی

صورت میں سامنے آتے ہیں۔

مستقبل کی عالمگیر ریاست کا تصور پیش کرتے ہوئے ڈاکٹر رفیع الدین کے لئے اگر جمہوریت کا کلی طور پر مسترد کرنا ممکن نہیں تو آمریت کی آمیزش کے بغیر اس کو قبول کرنا بھی ان کو گوارا نہیں اور اس تضاد کی اصل وجہ یہی ہے کہ ہماری مروجہ مذہبی سیاست کی طرح ان کے نزدیک بھی جمہوریت چونکہ ایک مغربی تصور ہے اس لئے غیر فطری ہے۔ ڈاکٹر صاحب اپنے نصب العینی فلسفہ کے حوالے سے اس میں صرف اتنا اضافہ اور کرتے ہیں کہ ''اکاون فیصد اکثریت کی حکومت خودی کی فطرت کے منافی ہے۔(۴۲۴)

اور پھر خودی کی فطرت کا سہارا لے کر جب یہ کہتے ہیں کہ:

''خودی ہمیشہ ایک فرد کی قیادت میں جماعت پیدا کرتی ہے اور قائم رکھتی ہے اور وہ جماعت کا بہترین فرد سمجھا جاتا ہے۔''(۴۲۵)

تو کوئی بھی فردِ واحد اس کو اپنی مطلق العنانیت کا جواز بنا کر ایسے حالات پیدا کر سکتا ہے جو نہ صرف خودی کے بنیادی تقاضوں ہی سے متصادم ہوں بلکہ اس میں خودی کے پنپنے کی بھی کوئی صورت برقرار نہ رہتی ہو اور ہماری سیاسی تاریخ اپنے بیشتر حصہ میں ایسے ہی خودی مخالف حالات سے دوچار رہی ہے۔

دراصل کسی بھی تصور یا اس کی اساس پر قائم ہونے والے نظام کو محض مغربی قرار دے کر مسترد کر دینا یقیناً غیر حقیقت پسندانہ رویہ ہے اور پھر محض اپنے ذاتی فہمِ دین کو معیار بنا کر اسلامی یا غیر اسلامی کی تفریق بھی مناسب طرزِ عمل نہیں اور نہ ہی اس دین کے شایانِ شان ہے جو عالمگیر بھی ہے، پوری انسانیت کے لئے ہے اور ہر عہد کے تقاضوں کا ساتھ دینے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے۔ لیکن جمہوریت کو اسلامی سیاسی فکر سے متصادم نظام کا اس زور شور سے چرچا کیا جاتا رہا ہے، کہ جس سے طالع آزما قوتوں کو جمہوری عمل منسوخ کرنے، اقتدار پر قابض ہونے اور ملک و قوم کے مستقبل سے کھیلنے کی شہ ملتی رہی ہے۔ حالانکہ جمہوری اصولوں اور اسلامی سیاسی تفکر کے درمیان پائی جانے والی ہم آہنگی کو اسلام کے حوالے سے ثابت کرنے کی کوششوں کا ایک طویل سلسلہ بھی موجود ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے نزدیک تو اسلامی صلوٰۃ بھی جمہوریت ہی کی ایک ذہنی و اخلاقی تربیت ہے اس لئے کہ خدا کے روبرو مساوات، انسانوں میں باہمی مساوات کی طرف راجع ہوتی ہے۔ اسلام میں نماز باجماعت ایک زبردست مساوات آفرین طریقہ ہے۔ بلا فرق و امتیاز مواقع کی یہی برابری انسانی معاشرے کا مقصود ہونی چاہئے۔ مسجد میں مسلمان ایک غیر طبقاتی جماعت ہوتے ہیں۔(۴۲۶)

مسجد کے اندر جس اجتماعیت اور مساوات کے نصب العین کی تربیت ہوتی ہے اس کو پوری زندگی حتی کہ سیاسی اور سماجی اداروں تک کو بھی محیط ہونا چاہیئے۔ جب مساوات کا نصب العین، جو جمہوریت کی روح ہے، اسلام سے ثابت ہے تو پھر اس کو مغرب کی اختراع قرار دینا حقائق سے چشم پوشی کے مترادف ہے۔

اقبال کی جس ''جمہوریت دشمنی'' کا چرچا کیا جاتا ہے، اس کی حقیقت بھی اس کے سوا کچھ اور نہیں کہ اقبال جمہوریت کی نہیں بلکہ جمہوری قبا میں چھپے ہوئے دیو استبداد کی مخالفت کرتے ہیں:

دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طب مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
(۴۲۷)

یا پھر وہ اس سامراجی جمہوریت پسندی کو بے نقاب کرتے ہیں جو اپنے ملک میں جمہوریت کو روا رکھتی ہے اور کمزور قوموں کو جمہوری عمل سے محروم کر کے اپنا محکوم بنائے رکھنے کی خواہشمند ہے۔

ہے وہی ساز کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
گرمیٔ گفتار اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری
(۴۲۸)

وطن عزیز میں ایک مخصوص طبقہ، جس میں غیر جمہوری حکومتوں کے چھوڑے ہوئے کارندے بھی پیش پیش رہے ہیں، اقبال کی مجموعی فکر سے قطع نظر کرتے ہوئے چند مخصوص اشعار کی تکرار سے ان کو جمہوریت مخالف ثابت کرنے کی کوششوں میں لگا رہا ہے۔ اس ضمن میں جس شعر کا سب سے زیادہ چرچا کیا گیا ہے وہ درج ذیل ہے:

جمہوریت اک طرز حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے
(۴۲۹)

اگر جمہوریت کے خلاف کئے جانے والے اعتراضات کو وقتی طور پر تسلیم بھی کر لیا جائے تو مذکورہ شعر کی روشنی میں یہ بات تو ثابت ہو جاتی ہے کہ اس میں بندوں کو گنا تو جاتا ہے جو ان نظاموں کے مقابلے میں کہیں بہتر ہے جن میں انسانوں کو گنا نہیں جاتا بلکہ حیوانوں کی طرح ہانکا جاتا ہے۔

اقبال اگر جمہوری نظام کی بعض حقیقی خرابیوں کی نشاندہی کرتے ہیں تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں لیا جا سکتا کہ وہ آمریت یا مطلق العنایت کے حامی ہیں۔

جمہوریت کی بعض خامیوں کی نشاندہی کر کے وہ اس کی اصلاح کے خواہشمند نظر آتے ہیں اور یوں بھی جمہوری اصولوں پر مبنی نظام کی تحسین سے یہ مراد نہیں ہے کہ مغربی جمہوریت کے مکمل ڈھانچے کو اپنا لیا جائے۔ لہٰذا انہوں نے ''روحانی جمہوریت'' کی اصطلاح استعمال کر کے اس کا ٹھوس ثبوت مہیا کر دیا ہے۔

یہ درست ہے کہ اقبال نے روحانی جمہوریت (Spiritual Democracy) کی اصطلاح خطبات میں صرف ایک مقام پر استعمال کی ہے لیکن کہا جا سکتا ہے کہ اگر انہیں مہلت ملتی تو یقیناً وہ اس پر تفصیلی اظہار خیال کر کے اس کے خدوخال واضح کرتے۔ خطبہ اجتہاد کے آخری اقتباس میں انہوں نے گویا اپنے سیاسی تفکر کی روح کو سمو دیا ہے:

''ہمیں چاہئے آج اپنے اس موقف کو سمجھیں اور اپنی حیات اجتماعیہ کی از سرِ نو تشکیل اسلام کے بنیادی اصولوں کی رہنمائی میں کریں، تا آنکہ اس کی وہ غرض و غایت جو ابھی تک صرف جزواً ہمارے سامنے آئی ہے، یعنی اس روحانی جمہوریت کا نشوونما جو اس کا مقصود و منتہا ہے، تکمیل کو پہنچ سکے۔'' (۴۳۰)

اقبال کی مجموعی فکر کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان کا روحانی جمہوریت کا تصور خدا تعالیٰ کی حاکمیت اعلیٰ کے اصول کی اساس پر قائم ہے، جس سے مطلقاً Theocracy تھیا کریسی مراد نہیں ہے، بلکہ اس اصول کو تسلیم کرنے کی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ اختیارات کسی ایک فرد کی ذات یا کسی گروہ میں مرتکز نہیں ہو سکتے یعنی وہ یہ دعویٰ نہیں کر سکتا / کر سکتے کہ تمام تر اختیارات کا سرچشمہ اس کی / ان کی ذات ہے۔

سروری زیبا فقط اس ذات بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے اک وہی باقی بتان آزری
(۴۳۱)

اقبال تو رائج جمہوری نظام میں بھی، حریت، اخوت اور مساوات کے اصولوں کی جھلک موجود پاتے ہیں جو حقیقتاً اسلام کا سیاسی نصب العین ہے جس کی طرف یہ محض پیش قدمی کی حیثیت رکھتا ہے۔ ڈاکٹر رفیع الدین کے قریبی ساتھی، مظفر حسین، جنھوں نے ان کی فکر کو پھیلانے میں کم و بیش تیس پینتیس برس تک انتھک محنت کی، روحانی جمہوریت کو پاکستان کی منزل

مراد قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اقبال کے نزدیک روحانی جمہوریت ہی کی بدولت دنیا میں پائیدار عالمی امن کی راہ ہموار کی جا سکتی ہے اور اسے جنت کا نمونہ بنایا جاسکتا ہے۔(۴۳۲)

مختلف نظامہائے سیاست کی طرح جمہوریت بھی نقائص سے پاک نہیں، اور نہ ہی اس طرح کا کوئی دعویٰ حامیانِ جمہوریت نے کبھی کیا ہے لیکن اس کا ایک Claim ایسا ضرور ہے کہ جس کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اور وہ یہ کہ رائج نظاموں میں سے کوئی بھی ایسا نظام نہیں جو اس کے متبادل کے طور پر پیش کیا جاسکے اور اس کی مقبولیت اور ہمہ گیری کا اس سے بڑا ثبوت اور کیا ہوگا کہ جو لوگ جمہوریت کے قائل نہیں ہیں اور غیر جمہوری طریقے سے اقتدار پر مسلط ہیں، وہ بھی اپنے نظام کو ''سراسر جمہوری'' قرار دینے کے لئے دن رات پروپیگنڈے میں مصروف رہتے ہیں لیکن جمہوریت ہی ایک ایسی طرزِ حکومت ہے، جسے اب تک عوام کی اکثریت نے قبولیت کی سند عطا کی ہے اور اس کے قیام اور اس کی بحالی اور اس کو بہتر بنانے کے لئے طویل جدوجہد کی ہے۔ لہٰذا آج کی دنیا میں جمہوریت کوئی ایسی Option نہیں ہے کہ جس کی جگہ آپ کوئی بھی متبادل نظام رائج کر سکیں۔ گو کہ اس کے مختلف پہلوؤں کے حوالے سے علمی و تحقیقی تنقید کا سلسلہ جاری رہے گا اور جاری رہنا بھی چاہئے۔

لیکن اس حقیقت کو کھلے دل کے ساتھ تسلیم کر لینے کی ضرورت ہے جیسا کہ مولانا حنیف ندوی نے کہا ہے کہ جمہوریت کے بارے میں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ یہ اس دور کا بہترین سیاسی نظام اور اس عصر کی بہترین سیاسی قدر ہے اور واحد ایسا اندازِ حکومت ہے جو اس دور کی سیاسی نفسیات کے لئے قابل قبول ہے۔(۴۳۳)

جمہوریت کے بارے میں ایک عمومی سوچ یہ بھی رہی ہے کہ یہ ایک ایسا نظام حکومت ہے جو اکثریت رائے کی بنیاد پر قائم ہوتا ہے، جسے ڈاکٹر رفیع الدین طنز سے اکیاون فیصد اکثریت کی حکومت قرار دیتے ہیں، اور بیشتر لوگ سمجھتے ہیں اور اس میں وہ کسی حد تک حق بجانب بھی ہیں کہ حکومت سازی کے عمل میں کثریت اپنی رائے کا اظہار صرف ایک بار یعنی انتخابات کے موقع پر کرتی ہے اور اس کے بعد وہ باقی پورے عمل سے بالکل لاتعلق ہو کر رہ جاتی ہے یا کر دی جاتی ہے۔

یہ تصور بھی کلی طور پر درست نہیں ہے اور اگر اسے درست مان بھی لیا جائے تو اس خامی کی اصلاح ممکن ہے البتہ اکثریت رائے کی حکومت کی ایک قابل توجہ تعبیر وہ بھی ہے جسے مولانا حنیف ندوی نے پیش کیا ہے یعنی اکثریت رائے کے نتیجے میں قائم ہونے والی ایسی حکومت جس میں عوام کی بڑی سے بڑی تعداد شریک ہو اور زیادہ سے زیادہ لوگوں کے علم و تجربے سے فائدہ اٹھایا جائے۔ جس میں سوچنے اور سمجھنے کا حق گھوم پھر کے صرف ایک طبقہ، خاندان یا گروہ تک محدود نہ ہو، (۴۳۴) یعنی اس نظام حکومت میں جو پالیسیاں وضع کی جائیں وہ ملک کے اکثریتی طبقہ کے مفاد کو سامنے رکھکر بنائی جائیں۔

اس میں شک نہیں کہ اقبال کا تصور روحانی جمہوریت، خدا تعالیٰ کی حاکمیت اعلیٰ کے اصولوں کی اساس پر قائم ہے جس کو تسلیم کرنے کی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ اختیارات کسی ایک فرد کی ذات یا کسی گروہ میں مرتکز نہیں ہوسکتے یعنی وہ یہ دعویٰ نہیں کرسکتا کہ اختیارات کا سرچشمہ اس کی ذات ہے۔

سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے اک وہی باقی بتانِ آزری
(۴۳۵)

اس سے اقتدار اعلیٰ کا تصور مبہم یا محدود قرار نہیں پاتا بلکہ اختیارات کی زیریں سطح تک منتقلی (Decenteralization) کی صورت میں، جس کو کہ جمہوریت کی روح رواں کہنا چاہیے، کا دیرینہ مطالبہ پورا ہونے کا امکان نظر آتا ہے۔

اقبال جب جمہوریت پر تنقید کرتے ہیں تو اس کا مطلب جمہوریت کو رد کرنا نہیں بلکہ زیادہ جمہوریت، بہتر جمہوریت کے قیام کا مطالبہ ہوتا ہے۔ روحانی جمہوریت کی اصطلاح سے مراد بھی ایسی ہی جمہوریت ہے جو مروجہ جمہوریت کے نقائص سے مبرّا ہو، جس میں جمہور اور اس کے مفادات کا دائرہ وسیع تر ہو۔(۴۳۶)

لہٰذا ایسی جمہوریت جو روحانیت سے تہی ہوگی یا ایسی سیاست جو دین سے لاتعلق ہوگی یا ایسی ریاست جغرافیائی، لسانی یا نسلی قومیت یا وطنیت پر یا کسی بے خدا غلط فلسفہ پر مبنی ہوگی، ڈاکٹر رفیع الدین کی نظر میں وہ چونکہ ناقص نصب العین کی اساس پر ظہور پذیر ہوگی لہٰذا ایسی ریاست ناپائیدار ہوگی جو خواہ مدتوں تک زندہ رہے لیکن بالآخر تباہی جس کا مقدر بنے گی۔(۴۳۷)

مستقبل کی عالمگیر ریاست جس کو ڈاکٹر رفیع الدین اپنے تصور میں دنیا کے کناروں تک پھیلتے ہوئے دیکھ رہے ہیں، ایک ایسے عقیدہ پر قائم ہوگی جو انسانی فطرت کے تقاضوں کے عین مطابق ہے اور اس کی رو سے جغرافیائی، نسلی اور لسانی تعصّبات اور امتیازات کی نفی ہوتی ہے اسی لئے ڈاکٹر رفیع الدین یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ مستقبل کی عالمگیر ریاست ایک اسلامی ریاست ہوگی۔(۴۳۸)

ڈاکٹر رفیع الدین کے برعکس، ایک مکتبہ فکر اسلامی ریاست کے تصور کو ماننے سے گریزاں ہے اور ان کی مدلل بحث کا ماحصل یہ ہے کہ اسلامی ریاست کے قیام سے متعلق کوئی حکم یا ہدایت کتاب وسنت سے ثابت نہیں کیونکہ ریاست معاشرے کے مناصب میں سے ایک منصب ہے اور چونکہ معاشرہ وقت کے ساتھ بدلتا اور ارتقائی مدارج طے کرتا رہتا ہے لہٰذا ریاست کی

فطرت اور ہئیت بھی اس کے ساتھ بدلتی رہتی ہے۔ چنانچہ اسی حقیقت کے پیش نظر اسلام نے ریاست کے اصول منضبط نہیں کئے جو کہ مسلمانوں کے لیے وجہ خیر ہے کیونکہ اسی آزادی کی بدولت اسلام کے لئے زمانے کا ترقی کی ساتھ قدم ملا کر چلنا نئے حالات اور نئے تقاضوں کے ساتھ مطابقت کرنا ممکن ہوا۔(۴۳۹)

دوسری جانب تاریخ اسلام کے حوالے سے دعوی کیا گیا کہ اسلامی ضابطہء حیات کے نفاذ اور غیر اسلامی طرز حیات سے نجات حاصل کرنے کے لئے بنی اکرم صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے پوری حکمت وبصیرت کے ساتھ نہ صرف ریاست وسیاست کی اہمیت کو مدنظر رکھا بلکہ ریاست کے وسائل اور اس کی قوت کو موثر انداز میں استعمال کیا جس کے نتیجے میں ایک سیاسی نظام کے خدوخال اجاگر ہوتے چلے گئے۔آپ نے دین و دنیا کا جو انقلابی تصور پیش کیا وہ محض نجی عبادات تک محدود نہ تھا بلکہ جب مدینہ میں ایک نئے تمدن کی داغ بیل ڈالنے کے ساتھ ساتھ، ایک نئے سیاسی نظام کا بھی آغاز ہوا تو ہر فرد، معاشرتی ادارے اور گروہ نے اپنا مثبت کردار ادا کیا۔ معاصر دنیا میں ریاستی اداروں کو اپنے منصب کی شوکت، جاہ وحشمت جبر واستبداد کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جبکہ تاریخی تناظر میں دیکھا جائے تو اسلامی ریاست کا یہ ہمہ گیر پہلوا بھر کر سامنے آتا ہے کہ جس کی رو سے ریاست عدل اجتماعی، اسلامی نظام کے نفاذ اور تقسیم دولت کے منصفانہ نظام کے اجراء کی ذمہ دار بھی قرار پاتی ہے۔(۴۴۰)

غالباً اس منظر کو سامنے رکھتے ہوئے اقبال نے خطبات میں بیان کیا کہ :

''بطور اساس ریاست اسلام ہی وہ عملی ذریعہ ہے جس سے ہم اس مقصد میں کہ توحید کا یہ اصول ہماری حیات عقلی اور جذباتی میں ایک زندہ عنصر کی حیثیت اختیار کر لے، کامیاب ہو سکتے ہیں۔اس اصول کا تقاضا ہے کہ ہم صرف اللہ کی اطاعت کریں نہ کہ ملوک وسلاطین کی۔ پھر چونکہ ذات الٰہیہ ہی فی الحقیقت روحانی اساس ہے زندگی کی، لہٰذا اللہ کی اطاعت فطرت صحیح کی اطاعت ہے۔''(۴۴۱)

تاریخ عالم میں جو خلاف انسانیت نظریے پیش کئے جاتے رہے ہیں انہی میں سے ایک نظریہ وطنیت بھی ہے جو مغرب میں مذہب اور سیاست کی دوئی کے نتیجے میں ظاہر ہوا اور جس کے خطرناک نتائج دو عالمگیر جنگوں اور بے شمار لڑائیوں کی صورت میں سامنے آچکے ہیں۔ مذہب اور سیاست کی علیحدگی کے اسباب میں کلیسا کی مذہبی ڈھکوسلہ بازی، عقل دشمنی اور غیر انسانی رویوں نے اہم کردار ادا کیا۔ مذہب کے خلا کو جب وطنیت کے نظریہ سے پر کرنے کی کوشش کی گئی تو انسانی صورت حال مزید دگر گوں ہوگئی۔اقبال نے اپنے قیام یورپ کے دوران میں اس کے خطرناک اثرات کو محسوس کر لیا تھا۔ چنانچہ انسانیت کو خبردار کرتے ہوئے انہوں نے بار باران نظریات سے دور رہنے کی ہدایت کی :

ہوس نے کر دیا ہے ٹکڑے ٹکڑے نوع انساں کو
اخوت کا بیاں ہو جا محبت کی زباں ہو جا
یہ ہندی، وہ خراسانی، یہ افغانی وہ تورانی
تو اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بے کراں ہو جا
غبار آلودہ رنگ و نسل ہیں بال و پر تیرے
تو اے مرغ حرم اڑنے سے پہلے پر فشاں ہو جا۔ (۴۴۲)

سیاست اگر وطنیت کے تعصب سے آلودہ ہو تو ڈاکٹر رفیع اسے قبول نہیں کرتے۔ اسی طرح سوشلزم/ کیمونزم کو بھی وہ انسانیت کے لئے خطرہ متصور کرتے ہیں جو بیسویں صدی کے پانچویں اور بالخصوص چھٹے عشرے میں عالمی سیاست کے علاوہ پاکستان میں بھی ایک متنازعہ مگر مقبول فکری و سیاسی نظریہ یا نصب العین کی صورت اختیار کر گیا تھا۔ انہوں نے نہ صرف یہ کہ اس بحث میں حصہ لیا بلکہ اس کے نظری پہلوؤں پر اپنے خیالات کو بیباک اور بھرپور طریقے سے اپنی مختلف تصانیف اور مقالات میں پیش کیا۔ قرآن اور علم جدید'' میں انہوں نے مارکسی فلسفہ کا تجزیہ پیش کیا ہے، ''حکمت اقبال'' میں سوشلزم اور اس کے مختلف پہلوؤں پر ایک طویل باب رقم کیا ہے جبکہ اپنے ایک اہم مقالے ''Fallacy of Marxism'' (مارکسیت کا مغالطہ) میں بھی انہوں نے مذکورہ مسئلہ کا احاطہ کیا ہے۔

یہ درست ہے کہ قدیم ادوار میں بھی اشتراکی رجحانات کا سراغ ملتا ہے جن کی نوعیت بڑی حد تک تصوراتی (Utopian) تھی جو کسی مخصوص صورت حال میں معاشرے میں موجود عدم توازن اور معاشی عدم مساوات کے حل اور تدراک کے طور پر ظہور پذیر ہوتے رہے۔ جبکہ ایک مربوط نظریے اور تحریک کی حیثیت سے اشتراکیت انیسویں صدی ہی میں رونما ہوئی (۴۴۳) جو بتدریج انقلابی مراحل طے کرتے ہوئے انقلاب روس (۱۹۱۷) کے منتہا تک پہنچی جس نے عالمی سیاست کو دو واضح دھڑوں (Blocks) میں تقسیم کر کے رکھ دیا۔ دائیں بازو اور بائیں بازو جیسی اصطلاحات کو بھی ایک نیا مفہوم عطا ہوا۔

انقلاب روس کے بعد مارکسی فکر نے دنیا کے ایک کثیر حصہ میں موجود کروڑوں اربوں انسانوں کے فکر و نظر پر گہرے اثرات مرتب کیے۔ جنوبی ایشیا کے ممالک میں مارکسی فکر اور تحریک کی مقبولیت اور اثرات کو واضح طور پر محسوس کیا جا سکتا ہے۔

بعض سیاسی تجزیہ نگاروں نے اشتراکیت کی مقبولیت کے اسباب پر روشنی ڈالتے ہوئے پسماندہ ملکوں کی بدحالی، نو آبادیاتی نظام کے ساتھ عوام کی شدید نفرت، قوم پرستی کے گہرے ہوتے ہوئے سایوں کے علاوہ روس کے اشتراکی انقلاب کو اہم اسباب قرار دیا ہے جس نے ایک طرف تو سامراجی قوتوں کو دہشت زدہ کر دیا تھا اور دوسری جانب نو آبادیوں کے آزادی

پسنداور قوم پرست عناصر کو ایک نیا حوصلہ، ولولہ، عزم اور آدرش عطا کیا تھا۔(۴۴۴)

اشتراکیت کی مخالفت میں جہاں انفرادی طور پر دائیں بازو کے اسکالرز متحرک ہوئے وہیں دائیں بازو کی مختلف تنظیمیں اور سیاسی جماعتیں بھی خم ٹھونک کر میدان میں اتریں۔ اشتراکیت کی بے پناہ مخالفت کے باوجود اس کے بعض بنیادی اصولوں کو اساس بنا کر اس پر اپنے اختلاف کی عمارت تعمیر کی:

الف) اشتراکیت ایک مکمل نظامِ فکر، سماج اور تہذیب ہے جس کے مختلف اجزاء باہم مربوط ہیں۔

ب) اشتراکیت کی روح خالص مادیت ہے جو مذہبی مسلمات کو تسلیم نہیں کرتی۔

ناقدین سوشلزم کو ایک ایسا سماجی نظام قرار دیتے ہیں جس میں سرمایہ داری کے برعکس ذاتی ملکیت کا دائرہ محدود ہے۔ ملکی وسائل نجی ہاتھوں میں مرتکز نہیں ہوتے بلکہ ریاست ان پر متصرف ہوتی ہے۔

بعض ناقدین سماجی نظام سے آگے بڑھ کر اشتراکیت کو ایک مکمل نظام حیات (Weltanschauung) کا درجہ دے ڈالتے ہیں جو ایک مربوط فکری، معاشی، سیاسی اور سماجی پہلوؤں پر محیط ہے اور واحد ایسا نظریہ ہے جو دنیا کی مادی و سائنسی تعبیر کرنے کا مدعی ہے۔ لہٰذا اشتراکیت کی تفہیم اس کے پورے نظام فکر کی وحدت پر مبنی ہوئے بغیر ممکن نہیں۔(۴۴۵)

اے۔ کے بروہی، جوٹرینڈ رسل کے دعویٰ: Why I am not a christian/ کی طرز پر: ''Why i am not a Marxist'' کا اعلان کرتے ہیں۔ مارکسزم کے بارے میں رسل ہی کو حوالہ بناتے ہیں کہ جس کے مطابق سے مارکسزم محض کوئی اقتصادی نظام ہی نہیں بلکہ انسانی ترقی کا ایک ایسا جامع نظریہ بھی ہے جسے مختصر طور پر ہم ایک مذہب اور مکمل ضابطہء اخلاق قرار دے سکتے ہیں۔(۴۴۶)

مختصراً ان تمام مباحث کا حاصل یہ ہے کہ مارکسی اشتراکیت ایک مکمل اور مربوط نظام فکر ہے جس کے معاشی تصورات کو اس کی تعبیر تاریخ سے کاٹ کر نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس کے بغیر تاریخ کی جڑیں اس کے جدلیاتی فلسفہ میں پیوست ہیں جو مادیت اور عقلیت پر مبنی ہے۔ گویا یہ نظریہ ایک ایسا عضویاتی وجود ہے جس کا ہر حصہ دوسرے سے مربوط ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین کا موقف واضح اور غیر مبہم ہے۔ وہ سوشلزم کو ایک معاشی اور اقتصادی نظریہ ہی نہیں بلکہ انسان اور کائنات کا ایک مکمل فلسفہ قرار دیتے ہیں جو اسلام سے متصادم ہے۔(۴۴۷)

''اگر نظریہ وطنیت خشت و سنگ کے ایک سلسلہ کو وطن کا نام دے کر خدا کا قائم مقام معبود یا بت بناتا ہے، تو نظریہ سوشلزم انسان کے جسم کو اقتصادی ضرورتوں کا نام دے کر خدا کا قائم مقام معبود یا بت بناتا ہے اور اصل انسان کی ضرورتوں کو نظر

انداز کرتا ہے۔ بلکہ ان کی شدید مخالفت کرتا ہے۔''(۴۴۸)

دراصل اشتراکیت کو ایک مکمل اور مربوط نظام فکر اور ضابطہ اخلاق قرار دینے پر جو اتنا اصرار نظر آتا ہے، اس کی محرک بھی یہی سوچ ہے کہ اشتراکیت اور دیگر مذہبی و اخلاقی تعلیمات کے درمیان جو اقدار اور مقاصد مشترک ہیں، ان کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوششوں کو کسی صورت بھی کامیابی سے ہمکنار ہونے نہ دیا جائے بلکہ ان کے درمیان پائے جانے والے تضادات کو نمایاں کیا جائے کیونکہ امتزاجی نوعیت کی ایک ایسی سوچ بھی ابھر کر سامنے آ رہی تھی کہ سوشلزم کا اقتصادی پہلو کسی طور بھی اسلام کی بنیادی تعلیمات سے متصادم نہیں۔ لہٰذا اقتصادی شعبے میں اشتراکی اصولوں کے مطابق اصلاحات کے ذریعے وسائل کی مساوی تقسیم کو ممکن بنایا جاسکتا ہے اسلام کا مقصد بھی ایک عادلانہ معاشرے کا قیام ہے اور سوشلزم میں بھی ایک غیر طبقاتی معاشرے کی تشکیل کے لئے جدوجہد کو ضروری خیال کیا جاتا ہے اور چونکہ اصل اہمیت مقصد کا حصول ہی ہے لہٰذا اگر سوشلزم کو ذریعہ بنایا جائے تو یہ عمل غیر اسلامی ہرگز نہیں کہلا سکتا۔

لہٰذا اقتصادی حوالے سے اسلام اور اشتراکیت میں تطبیق کی کوششوں کا نتیجہ ''اسلامی سوشلزم'' کی اصطلاح کی صورت میں سامنے آیا جسے ترقی پسند سوچ رکھنے والے بعض دانشوروں نے بانیانِ پاکستان اور خاص طور پر علامہ اقبال سے منسوب کر کے اس کو فکری جواز فراہم کرنے کی تدبیر کی۔

انقلاب روس (۱۹۱۷) سے جہاں مسلم دنیا کے دانشوروں کو سامراجی غلامی سے آزادی حاصل کرنے کی سوچ ملی، وہیں ان کو اسلامی معاشی نظام کی برکات پر بھی از سرِ نو غور کی توفیق حاصل ہوئی اقبال کا شمار بھی برصغیر کے ان عظیم مفکرین میں ہوتا ہے جنہوں نے انقلاب روس کے گہرے اثرات کو محسوس کیا اور انہیں اپنی تحریروں کی صورت میں ڈھال کر غلام اور محکوم معاشرے کے اندر انقلاب کی تڑپ پیدا کرنے کا ہتھیار بنایا۔

اقبال ایک مفکر اور مدبّر کی حیثیت سے عالمی سطح پر رونما ہونے والی ہر تبدیلی اور تغیر کو بنظر غائر مشاہدہ کرنے کے بعد اپنے تجزیہ و تاثر کو شعری و نثری افکار کی صورت میں پیش کرتے رہے ہیں۔ انقلاب روس بھی ان کی نظر میں مغربی سرمایہ داری کے ردعمل کے طور پر اس ظالمانہ نظام کو زیر و زبر کرنے کے لئے برپا ہوا۔ اقبال، انقلاب کے اس پہلو کی تحسین کرتے ہیں جبکہ خدا کی نفی کے تصور کو اس کا نقص قرار دیتے ہوئے اسے مسترد کرتے ہیں۔ وہ جدلیاتی مادیت کے اصول کو بھی کبھی تسلیم نہیں کر سکے۔ اشتراکیت کا جو پہلو ان کو اسلام سے قریب تر نظر آتا ہے وہ سرمایہ دارانہ نظام کی نفی اور معاشی مساوات کا تصور ہے۔ اسی لئے وہ انقلاب کو مرحلہ ''لا'' سے گزر کر ''الا'' کی منزل تک پہنچتا دیکھنے کے آرزومند ہیں۔

''لا اور الا اقبال کے نزدیک زندگی کی جدلیات میں منفی اور مثبت مقامات کے مماثل ہیں۔ ''لا'' انقلاب کا تخریبی پہلو

ہے اور ''الا'' تعمیری، لا سے جلال ظاہر ہے اور الا سے جمال.......... لا اور الا دونوں کی ترکیب اور یکجائی احتساب کائنات کا ذریعہ ہے۔ لا کا مقام تخریبی اور حرکی ہے۔ الا کا مقام تعمیری ہے اور تعمیر کے بعد سکون، اِلا کہنے سے حاصل ہوتا ہے۔ باطل کے سامنے لا کہنا ضروری ہے۔ طبقاتی کشمکش کو یہی لا انقلابی حرکت عطا کرتا ہے۔'' (۴۴۹)

نکتہ می گویَم از مردانِ حال
امتاں را لا جلال، الا جمال
ہر دو تقدیرِ جہانِ کاف و نون
حرکت از لا زاید از الا سکون
لا و اِلا احتساب کائنات
لا و الا فتحِ باب کائنات
(۴۵۰)

لیکن اقبال، انقلاب روس کی تحسین کے ساتھ، اس خدشے کا اظہار بھی کرتے ہیں کہ کہیں ''لا'' سے شروع ہونے والا یہ سفر ''لا'' تک ہی محدود ہو کر نہ رہ جائے۔

لبالب شیشہ تہذیب حاضر ہے مئے لا سے
مگر ساقی کے ہاتھوں میں نہیں پیمانۂ الا
(۴۵۱)

ڈاکٹر رفیع الدین فکر اقبال کے اس اہم نکتے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''دنیا میں ہر قوم کی زندگی اور قوت کا دارومدار ''لا'' اور ''الا'' دونوں پر ہوتا ہے کہ وہ ایک تصور کو اپنا نصب العین حیات یا محبوب بناتی ہے اور اس کے مقابل کے ہر تصور کا انکار کرتی ہے اگر کوئی قوم فقط لا کہے اور لا نہ کہے تو پھر اس کے لئے زندہ رہنے اور عمل کرنے کا کوئی امکان باقی نہیں رہتا۔'' (۴۵۲)

اشتراکی انقلاب کے اثرات صرف اقبال ہی پر مرتب نہیں ہوئے بلکہ مولانا عبید اللہ سندھی اور دیوبند کے عالم مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی، مصنف، ''اسلام کا اقتصادی نظام''، بھی ان اصحاب میں شامل ہیں جنہوں نے اسلامی اقتصادی نظام کو انقلابی اصولوں پر استوار کرنے کی کوشش کی۔ مولانا سندھی کے افکار کا سرچشمہ شاہ ولی کی تعلیمات وتشریحات کو قرار دیا جاتا ہے جبکہ مولانا سیوہاروی نے بھی ولی اللہی تعلیمات سے استفادہ کیا اور بقول عزیز احمد شریعت کے روایاتی ڈھانچے کے

اندر اسلامی سوشلزم کے تخیل کو پروان چڑھانے کی کوشش کی۔(۴۵۳)

باوجودیکہ اقبال نے جناح کے نام اپنے خط ایک میں واضح طور پر تحریر کیا کہ اسلام کے لئے اشتراکی جمہوریت کو مناسب تبدیلیوں اور اسلام کے اصول شریعت کے ساتھ اختیار کر لینا کوئی انقلاب نہیں بلکہ اسلام کی حقیقی پاکیزگی کی طرف رجوع ہوگا(۴۵۴) اور قیام پاکستان کے بعد قائداعظم محمد علی جناح نے اقبال کے رہنما اصولوں کی روشنی میں اپنے اس عزم کا اظہار کیا کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ پاکستان سماجی انصاف اور اسلامی سوشلزم کی مضبوط بنیادوں پر قائم ہو تو نہ صرف میرے بلکہ کروڑوں مسلمانوں کے جذبات واحساسات کی ترجمانی کی جاتی ہے۔(۴۵۵) لیکن اتنی وضاحت اور صاف گوئی کے باوجود ''اسلامی سوشلزم'' کی اصطلاح پر بڑی لے دے ہوئی۔ مختلف علمی و سیاسی حلقوں میں یہ موضوع بحث بھی بنی رہی اور اس کو زبردست طریقے سے ہدف تنقید بھی بنایا گیا، جس کی گونج قومی اسمبلی کے اجلاس منعقدہ ۲۴ جون ۱۹۶۶ میں بھی سنائی دی جب ایوان کے ایک رکن جناب عبدالکریم سومار نے، جنہیں فتح محمد ملک نے بائیس خاندانوں کا نمائندہ کہا ہے(۴۵۶)، اسلامی سوشلزم کے تصور کو اسلام کے ساتھ بہت بڑا فراڈ قرار دیا(۴۵۷) تو محمد حنیف رامے اس کے جواب کے لئے میدان میں اترے اور ان کا ماہنامہ ''نصرت'' اسلامی سوشلزم کا ترجمان بن گیا جس میں خود رامے سے لے کر علامہ پرویز اور صفدر میر سے لے کر، پروفیسر عثمان تک نے اپنے قلم کے وہ جوہر دکھائے کہ ماہنامہ ''چراغ راہ'' کراچی کو بھی ضخیم سوشلزم نمبر مرتب کرنے پڑے جن میں سید ابوالاعلیٰ مودودی، اے کے بروہی، عبدالحمید صدیقی خورشید احمد، نعیم صدیقی، خلیل حامدی اور دیگر احباب کی تحریریں اشاعت پذیر ہوئیں۔

''اسلامی سوشلزم'' کے بارے میں سید مودودی کے خیالات کا ماحصل یہ ہے کہ اشتراکیت بھی بے دین مغربی تہذیب کا ایک شاخسانہ ہے اور ''خدا جمع اشتراکیت'' بھی مغربی تہذیب کے پیدا کردہ ہر نظام کی طرح درحقیقت خدا سے کفر اور بغاوت ہے۔ اس کا کوئی جز قابل بحث نہیں ہے بلکہ کل کا کل غلط ہے۔ اس کا مزاج قطعی طور پر اسلام کے مزاج سے مغایر ہے اور یہ بے جوڑ پیوند کبھی بھی اسلامی زندگی کا حصہ نہیں بن سکتا۔(۴۵۸)

اے۔ کے بروہی کے نزدیک، ''اسلامی سوشلزم''، دوالفاظ کا غیر منطقی خلط ملط یا دوغلا لفظ ہے جو ایک معقول ذہن کو خلفشار میں مبتلا کر دیتا ہے۔ لفظ ''اسلام'' بالذات خود مستقل بالزات ہے آخر اس کو اسقدر کیوں گرا دیا جائے کہ سوشلزم کا لاحقہ یا سابقہ بن کر رہ جائے۔(۴۵۹)

مولانا نعیم صدیقی کے نزدیک بھی ''اسلامی سوشلزم'' ایک ایسا نعرہ اور نظریہ ہے جس کا مزاج ہماری اجتماعی فضا سے ہم

آہنگ نہیں ہے۔(۴۶۰)

وہ مذکورہ اصطلاح کی تاریخ کھوجتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اسلامی سوشلزم کے الفاظ پہلے پہل سیاسی میدان میں ایک آدھ بار معمار پاکستان اور قائد ملت نے بھی استعمال کئے تھے مگر یہ بات قطعیت کے ساتھ کی جاسکتی ہے کہ انہوں نے اسے محض ''اسلامی اجتماعیت'' کے معنوں میں استعمال کیا اور اس کے باوجود ان الفاظ کا چلن نہ ہو سکا۔ اس مسئلہ میں اقبال کو گواہ بنانا زیادتی ہے کیونکہ وہ تو سوشلزم کی مخالفت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اسلام اپنی جگہ خود ایک طرح کا سوشلزم (نظام اجتماعی) ہے جو مارکسی سوشلزم سے تضاد رکھتا ہے۔(۴۶۱) مولانا صدیقی گویا قوسین میں درج اپنے الفاظ کو داعیانِ ''اسلامی سوشلزم'' کے منہ میں ڈالنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

ڈاکٹر رفیع الدین، سوشلزم، اسلامی سوشلزم یا اس کی کسی بھی صورت کو اسلام سے متصادم قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک، ''اسلامی یہودیت'' یا ''اسلامی دہریت'' کی طرح اسلامی سوشلزم کی اصطلاح بھی بے معنی اور مضحکہ خیز ہے کیونکہ:

''اگر اسلامی سوشلزم سے مراد اسلام ہی ہے تو پھر اس مقدس نام کے ساتھ سوشلزم ایسی کافرانہ اصطلاح جوڑنے کی کیا ضرورت ہے اور اگر اس سے مراد سوشلزم ہی ہے تو پھر اس کافرانہ اصطلاح کے ساتھ اسلام کا مقدس نام جوڑنے کی کیا ضرورت ہے۔(۴۶۲)

ڈاکٹر رفیع الدین جب ''اسلامی سوشلزم'' کی ترکیب پر اعتراض کرتے ہیں تو بھول جاتے ہیں کہ اس زمانے میں بھی ''اسلامی جمہوریت'' اور ''اسلامی جمہوریہ'' کی اصطلاحات عام استعمال میں تھیں، یہاں تک کہ قائداعظم نے بھی بارہا ان اصطلاحات کو استعمال کیا۔ جہاں تک اس اعتراض کا تعلق ہے کہ سوشلزم مغربی تہذیب کی پیداوار ہے اور اس کے ساتھ اسلام کا سابقہ یا لاحقہ استعمال کرنا جائز/مناسب نہیں تو پھر اسلامی جمہوریت کی اصطلاح کے بارے میں کیا کہا جائے گا۔ جمہوریت کا تصور بھی مغرب میں پیدا اور اس کے ساتھ بھی بعض ایسے افکار پیدا ہوئے جو اسلام سے میل نہیں کھاتے (۴۶۳)

اس مقام پر مولانا نعیم صدیقی آگے بڑھ کر وضاحت کرتے ہیں کہ اسلامی جمہویت یا اس طرح کی دوسری مثالیں دینا غلط ہے کیونکہ اول تو اسلامی جمہوریت پورا پورا نظام حیات نہیں ہے دوسرے اس عنوان سے کوئی غیر اسلامی چیز باہر سے مستعار لے کر اسلام میں داخل نہیں کی گئی............ یہ ایک اپنی نوعیت کی مخصوص جمہوریت ہے جو مغرب کی ملحدانہ جمہوریت سے بالکل مختلف اور زیادہ برتر واقع ہوئی ہے۔ یہاں ترکیب کا مقصد التباس کو رفع کرنا ہے مگر اسلامی سوشلزم کی ترکیب التباس پیدا کرنے کا ذریعہ بنتی ہے۔(۴۶۴)

''اگر یہ کہا جاتا ہے کہ جمہوریت کی روح اسلام میں موجود ہے اور اسلام جمہوری اقدار کو فروغ دینا چاہتا ہے تو اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ سوشلزم کا تقاضا خود اسلام کے اندر سے ابھرتا ہے کیونکہ اسلام بھی معاشی عدل و مساوات کا بالکل اسی طرح علمبردار ہے جس طرح خود سوشلزم، بلکہ شاید اس سے بھی زیادہ''۔(۴۶۵)

ڈاکٹر رفیع الدین کے نزدیک انسان کی حقیقت اس کا مادی جسم نہیں بلکہ اس کی خودی ہے جو خدا کی محبت ہی کا دوسرا نام ہے۔جسم کی حیاتیاتی ضرورتوں کی تسکین خوراک کے ذریعے ہوتی ہے جو اس کی نشوونما کا ذریعہ بھی بنتی ہے۔خودی مختلف ذرائع کو بروئے کار لاتے ہوئے خدا کی صفات حسن کو جذب کرتی ہے اور ان کے عملی اظہار سے گویا اپنی ترقی کی منازل طے کرتی ہے۔ڈاکٹر صاحب سوشلزم کو رد کرتے ہوئے اس دلیل کو بنیاد بناتے ہیں کہ سوشلزم صرف جسم کی ضروریات کا اہتمام کرتا ہے اور انسانی ہستی کی اصل حقیقت یعنی روحانیت کو قابل اعتنا نہیں سمجھتا۔سوشلزم کے نزدیک انسان کا بنیادی مسئلہ معاش ہے جبکہ ڈاکٹر رفیع معاش کی مقصود بالذات حیثیت کو تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہوئے اس کی اہمیت فقط اس حد تک قبول کرتے ہیں کہ یہ خدا کی اطاعت اور عبادت کے لئے جسم کو زندہ رکھنے کا ایک ذریعہ ہے۔(۴۶۶)

دل کی آزادی ، شہنشاہی ، شکم سامان موت
فیصلہ تیرا تیرے ہاتھ میں ہے ، دل یا شکم
(۴۶۷)

مذہب اور مارکسیت میں اگر کوئی قدر مشترک ہے تو یہ کہ دونوں معاشی مساوات پر اصرار کرتے ہیں لیکن ڈاکٹر رفیع الدین ایک عجیب دعویٰ کرتے ہیں کہ مارکس نے معاشی مساوات کا نظریہ ابنیاء اور اولیاء کی تعلیمات سے اخذ کیا ہے فرق صِرف اتنا ہے کہ ابنیاء نے اس کو خدا کی محبت کے لازمی تقاضے کے طور پر پیش کیا جبکہ مارکس نے اسے ایک بے خدا اور لادین فلسفے کا حصہ بنا دیا۔(۴۶۸)

لیکن ڈاکٹر رفیع الدین اپنے اس دعوے کا ثبوت پیش کرنے کو ضروری خیال نہیں کرتے کہ مارکس نے معاشی مساوات کا نظریہ کن حالات میں کن انبیاء اور اولیاء کی تعلیمات سے اخذ کیا ہے وگرنہ یہ الگ سے ایک اہم تحقیقی موضوع ثابت ہوسکتا تھا۔البتہ اسی سے مماثل نظریات پر بعض دانشوروں نے اپنی تحقیق استوار کی ہے جن میں سے ایک سبط حسن بھی ہیں جنھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تاریخ کے مختلف ادوار میں انبیاء اور حکماء کے پیش نظر ایک معاشی مساوات پر مبنی معاشرے کے قیام کا مسئلہ ان کی جدوجہد کا اصل مرکز رہا ہے۔(۴۶۹)

بے شک اشتراکیت کا خمیر مغرب کی مٹی سے اُٹھا، سرمایہ دارانہ ذہنیت، محنت اور انسانیت کا استحصال اس کے ظہور کا سبب بنے، مفلوک الحال عوام ار محنت کش اکثریت کے حقوق کا تحفظ اس کا مقصد اور انقلاب اس مقصد کے حصول کا ذریع قرار پایا۔ سوشلزم یعنی معاشی مساوات پر مبنی اور استحصال سے پاک معاشرے کا خواب صدیوں سے دیکھا جا رہا تھا۔ مارکس کا تاریخی کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ایک یوٹوپیا کو ایک نظام اور ایک عالمی تحریک میں تبدیل کر دیا کیونکہ یہ تصور اس کے رگ و ریشے میں سما چکا تھا کہ فلسفی دنیا کی تفہیم کی بہت کوشش کر چکے، اصل مسئلہ اس کو تبدیل کرنے کا ہے۔

تبدیلی کے اس عمل میں کسی مذہبی مابعد الطبعیات کی گنجائش نہیں، اسی لئے اقبال بے خدا اشتراکیت کو باخدا بنانے کی خواہش کا اظہار کرتے ہیں۔ ڈاکٹر رفیع الدین جنہوں نے بے خدا مغربی سائنس کو باخدا بنانے یا اس کے Islamization کے لئے انتھک محنت کی، اور جس کا تفصیلی تذکرہ آئندہ باب میں کیا جائے گا، سوشلزم اور اسلام کے حوالے سے کسی بھی امتزاجی فارمولے کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نظر نہیں آتے۔

''بعض سوشلزم پسند مسلمان یہ کہتے ہیں کہ ہم روس اور چین کا سوشلزم نہیں بلکہ حضرت ابوذر غفاری کا سوشلزم نافذ کرنا چاہتے ہیں لیکن کیا انہوں نے پہلے اپنے آپ میں اور اپنی قوم میں خدا اور رسول اور آخرت کے محاسبہ اعمال پر حضرت ابوذر غفاری کا ایمان پیدا کر لیا ہے۔'' (۴۷۰)

''خضر اراہ'' سے اقبال کی انقلابی شاعری کا آغاز ہوتا ہے اوفر اس طویل نظم کی تخلیق کا باعث بھی انقلاب روس ہی کو قرار دیا جاتا ہے۔ اس نظم میں محکوم مشرق کو آزادی اور بیداری کی نوید سنائی گئی ہے۔

اٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے
(۴۷۱)

انقلاب نے جہاں ایک دم توڑتے ہوئے جہان کو حیات نو عطا کی ہے وہیں سرمایہ دارانہ دنیا اپنے روز سیاہ کو سامنے دیکھ کر ماتم کناں ہے:

آفتاب تازہ پیدا بطن گیتی سے ہوا
آسماں ! ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک
توڑ ڈالیں فطرت انساں نے زنجیریں تمام

دوریء جنت سے روتی چشم آدم کب تلک
کرمک ناداں! طواف شمع سے آزاد ہو
اپنی فطرت کے تجلی زار میں آباد ہو
(۴۷۲)

اقبال کی رجائیت پسندی کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نفی کو اثبات میں بدلتا دیکھنے کی منتظر ہے لیکن ڈاکٹر رفیع الدین کی شدت پسندی کو قطعاً یہ گوارا نہیں کہ اقبال اشتراکیت یا اشتراکی انقلاب کے کسی مثبت پہلو کی تحسین بھی کر سکتے ہیں لہٰذا وہ ہر اس امکان کو رد کرتے چلے جاتے ہیں جو تحسین کا باعث ثابت ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال اگر اسلام اور اشتراکیت میں تطبیق کی کوئی صورت دیکھتے ہیں تو ڈاکٹر رفیع الدین کے نزدیک اس سے اقبال کی مراد اسلام ہی ہے۔ (۴۷۳)

''ضرب کلیم'' کی ایک مختصر نظم کا عنوان ہی ''اشتراکیت'' ہے جس میں اقبال کھل کر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں:

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ گرمی گفتار
اندیشہ ہوا شوخی افکار پہ مجبور
فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار
انساں کی ہوس نے جنہیں رکھا تھا چھپا کر
کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار
قرآن میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلماں
اللہ کرے تجھ کو عطا جدتِ کردار
جو حرفِ ''قل العفو'' میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار
(۴۷۴)

اقبال اگر روس کی ''گرمی گفتار'' اور ''شوخی افکار'' کو بے سود نہ سمجھنے کا ذکر کرتے ہیں تو ڈاکٹر صاحب اس کو بھی محض اقبال کا اسلوب بیان قرار دے کہ اپنے موقف کو خود ہی کمزور کرنے کا باعث بن جاتے ہیں۔ (۴۷۵)

حالانکہ اقبال کی اشتراکیت پسندی کی تردید میں اس کی یہی دلیل کافی ہے کہ اقبال نے اشتراکیت میں خدا جمع کر کے اشتراکیت کے کلیۃً اسلام بن جانے کی جس مساوات کا ذکر کیا ہے اس سے ظاہر ہے کہ جب اشتراکیت میں خدا شامل ہو جائے گا تو پھر اشتراکیت کی مادی اساس کا نظریہ خود بخود باطل قرار پائے گا اور حقیقت کائنات کا درجہ مادے کی بجائے خدا کو حاصل ہو جائے گا۔(۴۷۶)

دراصل سوشلزم ڈاکٹر صاحب کی دکھتی رگ تھی جس پر وہ کسی سمجھوتہ کے لئے تیار نہ تھے۔اس کی تفصیلات ان کے قریبی رفقاء کے حوالے سے ان کے سوانحی باب میں بیان ہو چکی ہیں۔اگر احباب میں سے کوئی سوشلزم کے کسی پہلو کے بارے میں کوئی توصیفی کلمہ کہہ دیتا تو سخت مضطرب ہو جاتے۔سوشلزم کی تائید میں اگر اسلام یا اقبال کا کوئی حوالہ پیش کیا جاتا تو وہ سخت رد عمل ظاہر کرتے۔سوشلزم کے بارے میں وہ بہت حساس واقع ہوئے تھے اور اس کا اندازہ موضوع سے متعلق ان کی تحریروں کو پڑھ کر آسانی سے ہو جاتا ہے۔

پاکستان میں اشتراکی تحریک کے اثرات کا جائزہ لیا جائے تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ عام آدمی کے نزدیک اشتراکیت ایک فلسفہ حیات یا ضابطہ اخلاق سے زیادہ ایک انقلابی اقتصادی نظام کی حیثیت سے مقبول ہوا۔خلیفہ عبدالحکیم نے بھی اپنی تصنیف ''Islam and Communism'' میں اپنے نتائج فکر پیش کرتے ہوئے لکھا:

"I must repeat hare that no Muslim country is a lover of Russian Communism because the latter is alheistic and fanatically tyranncial, while every muslim nation belives in the truth of Islam and considers it as the panacea of all ills but their poor and exploited citizens demand social and economic justice, which if denied by their own privileged countrymen, makes them look to Russia Sometimes as a paradise. (477)

اور اس کا واضح اظہار ۱۹۷۰ء کے عام انتخابات کے نتائج سے بخوبی ہو جاتا ہے، کیونکہ ملک کے مغربی حصے میں جس جماعت نے واضح اکثریت حاصل کی وہ ''اسلامی سوشلزم'' کی علمبردار ہونے کی دعویدار تھی جس کے منشور میں ''اسلام ہمارا دین ہے'' کے ساتھ، ''سوشلزم ہماری معیشت ہے'' کو نہ صرف شامل کیا گیا تھا بلکہ اسے بانیان پاکستان، اقبال اور جناح سے

منسوب کیا گیا تھا:

اسلام اور سوشلزم کے اصول ایک دوسرے سے متضاد نہیں۔ اسلام مساوات کی تعلیم دیتا ہے اور سوشلزم مساوات کے حصول کا جدید طریقہ ہے...... ان میں اگر کوئی تضاد ہوتا تو نہ مفکر پاکستان اور نہ معمار پاکستان ہی نے سوشلزم کی وکالت کی ہوتی''۔(۴۷۸)

اقبال نے انقلاب روس کے مستقبل کے حوالے سے ''الا'' پر جو اتنا زور دیا وہ بھی ایک پیش گوئی کی حیثیت رکھتا تھا جو بیسویں صدی کے ربع آخر میں سوویت یونین کی شکست وریخت (disunion) کی صورت میں پوری ہو چکی ہے اور جن کے اسباب پر بہت کچھ لکھا گیا ہے اور آئندہ بھی مورخین اس موضوع پر تحقیق و جستجو میں مصروف رہیں گے لیکن دیگر داخلی و خارجی اسباب کے علاوہ ایک بنیادی وجہ جسے اقبال اور ڈاکٹر رفیع الدین کے افکار کی روشنی میں اگر مختصراً بیاں کیا جائے تو یقیناً وہ یہی ہو گی کہ ایک استحصال سے پاک، غیر طبقاتی مثالی معاشرے کی تعمیر مادی تصور کی بجائے حقیقت مطلقہ کے ایسے تصور کی اساس پر ہی ممکن ہے جو انسانی خودی کا حقیقی نصب العین اور مقصود ہے اور جس کی بدولت حریت، اخوت اور مساوات کے اصولوں کا دور دورہ ممکن ہو سکتا ہے۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ خودی اور اس کے مختلف پہلوؤں پر تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے ریحان اصغر منیر کی تصنیف ''خودی ____ ایک نفسیاتی جائزہ، ادارہ تالیف وترجمہ، پنجاب یونیورسٹی لاہور، اپریل ۱۹۹۳۔ لفظ ''خودی'' کے بارے میں بحث کے لئے (ص ۱۴، ۱۵، ۱۶)

۲۔ سید محمد تقی ''انفرادی خودی، شعور اور انا'' (مضمون) مشمولہ ''خودی۔ مقالات مذاکرہ ملی تعلیمات نبویؐ۔ مرتبہ حکیم محمد سعید، ہمدرد فاؤنڈیشن پریس، کراچی ۱۹۸۲، ص ۳۱۳۔

۳۔ سید احمد دہلوی (مولف) فرہنگ آصفیہ (جلد دوم) اے۔اے پرنٹرز لاہور، طبع سوم (پاکستان ایڈیشن) سن اشاعت ندارد) ص ۲۱۱۔

۴۔ ایضاً ص ۳۳۵۔

5) Fowler, H.W and Fowler, F.G, The Concise Oxford Dictionary of Current English 1974, Oxford University Press, Lonon pp.1148.

6) Ibid pp 390.

۷۔ پروفیسر سی۔ اے قادر، اکرام رانا (تالیف وترجمہ)، کشاف اصطلاحات فلسفہ، بزم اقبال لاہور، ۱۹۹۴، ص ۱۶۲۔

۸۔ ایضاً ص ۳۸۴

۹۔ ایضاً ص ۳۹۵

10. Saeed Sheikh, Professor, M. Dictionary of Muslim Philosophy, Institute of Islamic Culture, Lahore. 1970, pp,136,137,138.

۱۱۔ روح سے متعلق سقراط کی تفصیلی بحث کے لئے دیکھیے، ''مکالمات فلاطون''، ترجمہ ڈاکٹر سید عابد حسین، تخلیقات، لاہور ۲۰۰۰۔ مکالمہ ''فیڈو'' ص ۱۱۶ سے ۱۹۲ کو محیط ہے۔ شامل اقتباسات کے لیے دیکھیے ص ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸۔

۱۲۔ ایضاً ص ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۹۱۔

۱۳۔ کلیمنٹ، سی جے ویب، تاریخ فلسفہ، ترجمہ، مولوی احسان احمد، شعبۂ تصنیف وتالیف وترجمہ، کراچی یونیورسٹی، کراچی، ۱۹۶۹، ص ۲۳۔

۱۴۔ ایضاً ص ۳۳، ۳۴۔

۱۵۔ خودی۔ ایک نفسیاتی جائزہ، ص ۲۸۔

۱۶۔ ٹ۔ ج۔ دو بوئر، تاریخ فلسفہ اسلام، ترجمہ ڈاکٹر سید عابد حسین، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی، ۱۹۸۴، ص ۳۱۔

۱۷۔ ایضاً ص ۷۲۔

۱۸۔ ایضاً ص ۹۶۔

۱۹۔ ایضاً ص ۱۰۳۔

۲۰۔ محمد اقبال، علامہ ڈاکٹر سر شیخ، فلسفۂ عجم، اردو ترجمہ میر حسن الدین، نفیس اکیڈیمی، کراچی۔ چھٹا ایڈیشن ۱۹۸۴ء۔

۲۱۔ خودی، ایک نفسیاتی جائزہ ص ۲۵۔

۲۲۔ مولانا محمد حنیف ندوی نے غزالی کی شہرہ آفاق کتاب ''المنقذ من الضلال'' کا اردو ترجمہ مبسوط مقدمے کے ساتھ ''سرگزشت غزالی'' کے عنوان سے کیا ہے، جسے علم و عرفان پبلشرز لاہور نے ۱۹۹۹ میں شائع کیا۔ متعلقہ اقتباس کے لیے دیکھیے ص ۱۵۲۔

۲۳۔ ڈی اولیری، فلسفۂ اسلام، مترجم احسان احمد، نفیس اکیڈیمی کراچی، ۱۹۸۰، ص ۲۷۴۔

۲۴۔ ایضاً ص ۲۷۵۔

۲۵۔ ڈاکٹر آصف جاہ کاروانی، اقبال کا فلسفۂ خودی، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، دسمبر ۱۹۷۷، ص ۱۵۴۔

۲۶۔ ڈاکٹر عشرت حسن انور، اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، بزم اقبال، لاہور ۱۹۸۹، ص ۱۳۰۔

۲۷۔ خودی ____ ایک نفسیاتی جائزہ، ص ۲۸۔

۲۸۔ کلیمنٹ ویب، تاریخ فلسفہ، ص ۱۷۱۔

29. Solomon, Robert C, Continental Philosophy since 1750, the Rise and Fall of the Self. Oxford Univesity Press, New York, 1988, 'P' 52.

۳۰۔ علی عباس جلالپوری نے اپنی تحریروں میں فختے (Fichte) کو ''فشٹے'' ہی لکھا ہے۔ اردو میں دونوں مترادفات مروج ہیں۔

۳۱۔ سید علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم کلام، خرد افروز، جہلم ۱۹۸۷، ص ۲۵۹، ۲۶۰۔

۳۲۔ فریدرش نیٹشے، زردتشت؟ نے کہا، ترجمہ ڈاکٹر بوالحسن منصور احمد، فکشن ہاؤس لاہور ۲۰۰۰، ص ۸۷۔

۳۳۔ ایضاً ص ۷۷۔

۳۴۔ ہنری برگساں، تخلیقی ارتقاء، ترجمہ ڈاکٹر رحیم بخش شاہین و عبدالحمید اعظمی، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۹۹۔ ص ۱۱۔

۳۵۔ ایضاً ص ۲۲۲۔

36. Nicholsn, Reynold A, Tr., Secrets of the Self (Asrar-e-Khudi), A Philosophical Poem by Dr. Sir Muhammad Iqbal, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore 1972, P.X.

۳۷۔ ۲۴ جنوری ۱۹۲۱ کو ڈاکٹر نکلسن کے نام لکھے گئے اپنے خط میں اقبال نے تفصیل کے ساتھ بعض انگریز ناقدین کے ان اعتراضات کی تردید کی جو بقول ان کے اس سطحی تشابہ اور تماثل سے جو میرے اور نطشے کے خیالات میں پایا جاتا ہے دھوکہ کھایا ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھیے اقبال بنام ڈاکٹر نکلسن، کلیات مکاتیب اقبال جلد دوم، مرتبہ سید مظفر حسین برنی، ترتیب پبلشرز لاہور، سن ندارد، ص ۱۵۹ تا ۱۶۹۔

۳۸۔ دیکھیے سید علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم کلام، خرد افروز، جہلم ۱۹۸۷، جس میں تصریحات کے عنوان کے تحت خودی کے فلسفہ کی وضاحت کے آخر میں یہ فقرہ لکھتے ہیں:

اقبال کا نظریہ خودی بہ تمام وکمال فشٹے سے ماخوذ ہے''ص ۲۶۰۔

ہمہ روحیتی کثرت پسندی کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں۔

''ہمارے ہاں اقبال نے جیمز وارڈ کی ہمہ روحیتی کثرت پسندی سے استفادہ کیا ہے جو بذات خود لائبنٹز سے ماخوذ ہے۔''ص ۲۷۰۔

۳۹۔ ڈاکٹر صدیق جاوید، اقبال نئی تفہیم، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۰۳۔ دیکھیے ص ۱۶۶، ص ۱۷۲۔

۴۰۔ ڈاکٹر آصف جاہ کاروانی نے اپنی تصنیف ''اقبال کا فلسفہء خودی'' میں اقبال کے تدریجی ارتقاء کے حوالے سے ان کے دوسرے دور کے تحت تحریر کیا:

''اقبال کے دل میں یہ جذبہ پیدا ہوا کہ عقائد اسلام کو ازسرنو مرتب کیا جائے اور اہل مشرق میں احساس نفس پیدا کر کے ان میں زندگی وحرکت پیدا کی جائے۔ چنانچہ اس دور کا اقبال مغرب کی مادہ پرستی، خودغرضی اور قومیت سے بیزار ہے اور اہل مشرق کو درس خودی دے کر اسلامی برادری قائم کرنے کا متمنی نظر آتا ہے۔''

دیکھیے اقبال کا فلسفہ، اردو اکیڈمی سندھ کراچی، دسمبر ۱۹۷۷، ص ۴۰، ۴۱۔

ڈاکٹر فرمان فتح پوری نے بھی اس سے ملتے جلتے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے تحریر کیا:

''انگلستان سے ۱۹۰۸ میں واپسی کے بعد انھوں نے اس طرف خاص توجہ کی اور اسے خیالات کو منضبط فلسفے کی صورت دینے پر غور کرنے لگے۔''

دیکھیے اقبال سب کے لئے، اردو اکیڈمی سندھ کراچی، ۱۹۷۸، ص ۷۳۔

۴۱۔ اقبال نئی تفہیم، ص ۱۶۶۔

۴۲۔ شیخ محمد اقبال، علم الاقتصاد، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷، ص ۳۰، ۳۱۔

۴۳۔ ایضاً ص ۳۱۔

۴۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیے علامہ اقبال کے ڈاکٹریٹ کا مقالہ جس کا اردو ترجمہ ''فلسفہء عجم'' کے عنوان سے میر حسن الدین نے کیا اور جسے نفیس اکیڈیمی کراچی نے شائع کیا۔ ہمارے پیش نظر اس کا چھٹا ایڈیشن (۱۹۸۴) ہے۔

۴۵۔ ایضاً ص ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۴۲۔

۴۶۔ ایضاً ص ۱۴۸، ۱۴۹۔

۴۷۔ کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور۔ عوامی ایڈیشن ۱۹۹۴، ص ۴۲۴ (بال جبریل ص ۱۰۰)

۴۸۔ "Stray Reflections" کا اردو ترجمہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی نے ''شذرات فکر اقبال'' کے عنوان سے کیا جسے مجلس ترقی ادب لاہور نے ۱۹۷۳ میں شائع کیا۔

۴۹۔ ایضاً ص ۲۰، ۲۱۔

۵۰۔ ایضاً ص ۷۶،۷۷،۷۸

۵۱۔ اقبال نئی تفہیم، ص ۱۷۲۔

۵۲۔ علامہ شیخ محمد اقبال، ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر، ترجمہ ظفر علی خان، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۴۔ص ۱۸۔

۵۳۔ کلیات مکاتیب اقبال (جلد اول) مرتبہ سید مظفر حسین برنی، ص ۸۴۔۸۸۔

۵۴۔ کلیات اقبال (اردو) بانگ درا، ص ۷۱/۸۷۔

۵۵۔ ایضاً ص ۷۱/۸۷۔

۵۶۔ ایضاً ص ۸۳/۹۹، ۸۴/۱۰۰۔

۵۷۔ ایضاً ص ۱۴۲/۱۵۸۔

۵۸۔ اسرار خودی کا پہلا ایڈیشن ۱۹۱۵ میں حکیم فقیر محمد چشتی نظامی نے اہتمام کے ساتھ یونین سٹیم پریس لاہور سے شائع کیا۔

۵۹۔ دیباچہ اسرار خودی ص ک۔

۶۰۔ ایضاً ص ب۔

۶۱۔ ایضاً ص الف۔

۶۲۔ کلیات مکاتیب اقبال (جلد دوم) ص ۵۵۔

۶۳۔ ''حکمت اقبال'' پہلی بار علمی کتاب خانہ لاہور کی جانب سے شائع ہوئی۔ اس کی اشاعت وغیرہ سے متعلق تفصیلات پہلے درج کی جا چکی ہیں۔ دوسرا اور اب تک کا آخری ایڈیشن، آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس، لاہور اور ادارہ تحقیقات اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد کے اشتراک سے ۱۹۹۶ میں شائع ہوا۔ ''مفصل اور منظم تشریح'' کا دعویٰ پہلے ایڈیشن کے سرورق پر نمایاں طور پر درج ہے جبکہ دوسرے ایڈیشن میں اسے سرورق کی بجائے اندرونی صفحہ پر عمومی انداز میں درج کر دیا گیا۔

۶۴۔ دیکھیے دیباچہ حکمت اقبال۔

۶۵۔ ایضاً ص ج۔

۶۶۔ ایضاً تفصیلات کے لئے دیکھیے ص ۱،۲۔

۶۷۔ ''حکمت اقبال'' کے پہلے ایڈیشن کے متن میں ''وحدت کائنات'' کے ذیلی عنوان کے تحت صفحہ ۴، سطر ۱۲ پر غالباً کتابت کی ایک لفظ کی فاش غلطی کے نتیجے میں مفہوم کلی طور پر بدل جاتا ہے۔ متن میں فقرہ یوں درج ہے:

''کائنات ایک یکساں کل یا وحدت ہے یعنی وہ فاصلہ اور وقت دونوں کے اعتبار سے ایسے منطقوں اور حصوں میں بٹی ہوئی تھیں جن میں متضاد قسم کے قوانین قدرت جاری ہوں''۔ جبکہ ڈاکٹر رفیع الدین کے مفہوم کے مطابق لفظ ''تھیں'' کی بجائے ''نہیں'' ہونا چاہیے جو عبارت کے مفہوم کے عین مطابق ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ ۱۹۹۶ ''میں'' حکمت اقبال'' کے شائع ہونے والے دوسرے ایڈیشن میں بھی بعض دوسری اغلاط کے ساتھ مذکورہ فاش غلطی جوں کی توں موجود ہے۔ دیکھیے ''حکمت اقبال'' طبع دوم ص ۴ سطر ۲۳۔ پہلے ایڈیشن کے اغلاط نامہ یا تصحیح میں بھی اس کا اندراج موجود نہیں۔

۶۸۔ حکمت اقبال ص ۴۔

وحدت کائنات سے متعلق انہی خیالات کا اظہار ڈاکٹر رفیع الدین ''حکمت اقبال سے'' پہلے شائع ہونے والے اپنے مقالات میں بھی

کرتے رہے ہیں۔ خاص طور پر ان کا مقالہ ''اسلام اور سائنس'' جو پہلی بار اقبال اکادمی پاکستان کراچی کے مجلّہ ''اقبال ریویو'' بابت جنوری ۱۹۶۵ میں شائع ہوا۔ دیکھیے ص ۳۔۸۔

۶۹۔ ڈاکٹر غلام جیلانی برق (مولف) عظیم کائنات کا عظیم خدا، ضیاء القران پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۹۶، ص ۹۲۔

۷۰۔ ایضاً ص ۹۰۔

۷۱۔ سر جیمس جینز، پراسرار کائنات، مترجمہ سید محمد تقی اکیڈی آف ایجوکیشنل ریسرچ آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس، کراچی، بار دوم ۱۹۸۳، ص ۲۳۶، ۲۳۷۔

۷۲۔ مظفر حسین (مرتبہ) سائنس کی دینیات، آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس، لاہور طبع دوم ۱۹۹۳ ص ۱۲۵۔
علامہ مشرقی کا یہی واقعہ مولانا وحید الدین خان نے اپنی تصنیف، مذہب اور جدید چیلنج'' (ص ۱۸۰ تا ۱۸۲) دارالتذ کیر لاہور بحوالہ نقوش (شخصیات نمبر) نقل کیا ہے۔ عزیز احمد خان نے یہی واقعہ مولانا وحید الدین خان کی مذکورہ تصنیف کے حوالے سے اپنی تالیف'' اللہ کی عظمت اور قرآن کا نظریہ علم و سائنس، الفیصل لاہور ۱۹۹۹ (ص ۱۵۹ تا ۱۶۱) میں زیادہ تفصیل سے نقل کیا ہے۔

۷۳۔ عظیم کائنات کا عظیم خدا، ص ۸۹۔

۷۴۔ القرآن الحکیم، الملک ۳۔۴۔

۷۵۔ القرآن الحکیم، الانبیاء ۲۲۔

۷۶۔ کلیات اقبال (اردو) ضرب کلیم ۵۳۸/۳۸۔

۷۷۔ حکمت اقبال، ص ۸، ۹۔

۷۸۔ ایضاً ص ۹۔

۷۹۔ ایضاً ص ۱۱۔

۸۰، ۸۱، ۸۲۔ کلام اقبال سے یہ تینوں مثالیں بال جبریل (حصہ رباعیات سے لی گئی ہیں دیکھیے کلیات اقبال (اردو) ص ۴۰۸/۸۴، ۴۰۹/۸۵، ۴۱۰/۸۶۔

۸۳۔ حکمتِ اقبال، ص ۲۵۔

۸۴۔ جس پر تفصیلی بحث آپ نے اپنی اہم تصانیف، (Ideology of the Future) (مستقل کا نظریہء حیات) روح اسلام، قرآن اور علم جدید، اور دوسری تحریروں میں کی ہے۔

۸۵۔ دیکھیے دوماہی ''اسلامی تعلیم'' آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس، لاہور (ڈاکٹر محمد رفیع الدین نمبر) نومبر دسمبر ۱۹۷۳، ص ۸ اور دیگر صفحات۔

۸۶۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے اپنا نظریہ داعیہ الی العین یا Urge for Ideal اپنی پہلی تصنیف Ideology of the Future اور دیگر تحریروں میں بتمام وکمال پیش کیا ہے۔ انھوں نے اس تصنیف کو اردو میں ترجمہ کرنا شروع کیا تھا جو بوجوہ مکمل نہ ہو سکا اور بعد میں ان کے جاری کردہ رسالہ، اسلامی تعلیم اور ''اسلامک ایجوکیشن'' میں قسط وار شائع ہوتا رہا۔ نظریہء داعیہ الی العین کے مختصر تعارف کے لئے اس اردو ترجمہ سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔
"Ideolog of the Future" کے چند ابتدائی ابواب کے اردو ترجمہ کے لئے دیکھیے آل پاکستان اسلامک ایجوکیشنل

کانگریس کے دو ماہی مجلّہ ''اسلامی تعلیم'' کے شمارہ جولائی اگست ۱۹۷۲ (ص ۵ تا ۱۵) ستمبر، اکتوبر ۱۹۷۲ (ص ۵ تا ۲۰) نومبر دسمبر ۱۹۷۲ (ص ۵ تا ۲۵) اور سہ ماہی ''اسلامک ایجوکیشن'' کا شمارہ اپریل، مئی، جون ۱۹۷۱ (ص ۵ تا ۱۸)

۸۷۔ حکمت اقبال، ص ۳۲۔

۸۸۔ کلیات اقبال (اردو) ارمغان حجاز ص ۷۴۵/۵۳۔

۸۹۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی، شرح ارمغان حجاز، عشرت پبلشنگ ہاؤس لاہور، تاریخ اشاعت ندارد، ص ۱۹۰۔

۹۰۔ ڈاکٹر الف، د، نسیم، موج نسیم فی مطالب ارمغان حجاز، شیخ محمد شبیر اینڈ سنز، لاہور تاریخ اشاعت ندارو، ص ۶۸۔

۹۱۔ پروفیسر اسلوب احمد انصاری، اقبال کی تیرہ نظمیں، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۱۹۰۔

۹۲۔ حکمت اقبال، ص ۵۱۔

۹۳۔ فلسفہ اور نبوت کی بحث نیز اقبال کے فلسفہ خودی کی کاملیت کے بارے میں ڈاکٹر رفیع الدین کے دعووں کے لیے دیکھیے حکمت اقبال، ص ۳۴، ۴۶، ۵۳، ۵۵، ۶۱۔

۹۴۔ القرآن الحکیم، الانعام۔۵۰، النحل ۱۱۔۱۲۔

۹۵۔ القرآن الحکیم، البقرہ ۱۶۴۔

۹۶۔ سائنس کی دینیات، ص ۱۱۹۔

۹۷۔ دیکھیے ''بال جبریل کی نظم'' ''روح ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے'' کا تیسرا بند۔

سمجھے گا زمانہ تیری آنکھوں کے اشارے
دیکھیں گے تجھے دور سے گردوں کے ستارے
ناپید تیرے بحر تخیل کے کنارے
پہنچیں گے فلک تک تری آہوں کے شرارے
تعمیر خودی کر، اثر آہ رسا دیکھ

کلیات اقبال (اردو) ص ۴۶۱/۱۳۷۔

۹۸۔ فلسفہ عجم، مترجم میر حسن الدین، نفیس اکیڈمی کراچی، ۱۹۸۴ء دیباچہ، ص ۵۔

۹۹۔ شذرات فکر اقبال، ص ۱۷۱۔

۱۰۰۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ترجمہ سید نذیر نیازی بزم اقبال لاہور، طبع سوئم ۱۹۸۶۔ دیکھیے پانچواں خطبہ، اسلامی ثقافت کی روح، ص ۱۹۳، ۱۹۴۔

۱۰۔ کلیات اقبال (اردو)، ص ۳۶۴/۴۰۔

۱۰۲۔ ''حکمت اقبال'' میں خطبات اقبال Reconstruction of Religious Thought in Islam کے دیباچے سے اقتباس دوبار نقل کیا گیا ہے۔

دیکھیے ص ۳۷، ص ۶۰، گو کہ ڈاکٹر رفیع الدین نے ''خطبات'' کے لیے ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کی اصطلاح/ترجمہ استعمال کیا ہے جو کہ سید نذیر نیازی کے ''خطبات'' کے اردو ترجمہ کا عنوان ہے جبکہ اقتباس کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ترجمہ غالباً خود ڈاکٹر رفیع الدین کا اپنا ہے کیونکہ عبارت سید نذیر نیازی کے ترجمے سے مختلف ہے۔ خود ڈاکٹر رفیع الدین کے اقتباس کی عبارت میں بھی فرق نمایاں ہے۔

ص ۳۷ پر درج عبارت کا آغاز ملاحظہ کیجئے ''جوں جوں علم ترقی کرتا جائے گا اور فکر کی نئی نئی راہیں کھلتی جائیں گی ان ہی مطالب کی تشریح کے لئے اور تصورات اور غالباً بہتر تصورت میسر آتے جائیں گے۔۔۔''

ص ۶۰ پر عبارت کا آغاز درج ذیل طریقے سے ہوتا ہے:

''تاہم یہ یاد رہے کہ تحقیق علم و حکمت کی کوئی انتہا نہیں ہوسکتی۔ جوں جوں علم ترقی کرتا جائے گا اور فکر کے نئے نئے راستے کھلتے جائیں گے، ان ہی مطالب کی تشریح کے لئے اور تصورات اور غالباً بہتر تصور میسر آتے جائیں گے۔۔۔''

سید نذیر نیازی کے ترجمے کا اسلوب قطعی مختلف ہے، غور کیجئے۔

''بایں ہمہ یاد رکھنا چاہئے کہ فلسفیانہ غور و تفکر میں قطعیت کوئی چیز نہیں۔ جیسے جیسے جہانِ علم میں ہمارا قدم آگے بڑھتا ہے اور فکر کے لیے نئے نئے راستے کھل جاتے ہیں، کتنے ہی اور، اور شاید ان نظریوں سے، جو ان خطبات میں پیش کیے گئے ہیں زیادہ بہتر نظریے ہمارے سامنے آتے جائیں گے۔۔۔۔''

دیباچہ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۴۰۔

۱۰۳۔ ڈاکٹر رفیع الدین، اسلامی تحقیق کا مفہوم، مدعا اور طریق کار۔ دارالاشاعت الاسلامیہ، لاہور، بار اول اپریل ۱۹۶۹ء ص ۱۵، ۱۶۔
ڈاکٹر رفیع الدین نے یہ علمی مقالہ پہلی آل پاکستان اورینٹل کانفرنس منعقدہ لاہور، دسمبر ۱۹۵۶ میں بزبان انگریزی پڑھا تھا۔ بعد میں یہ کئی رسائل میں شائع ہوا۔ پھر ڈاکٹر رفیع الدین نے خود ہی اسے اردو میں ترجمہ کیا۔

۱۰۴۔ ماہنامہ ''کتاب''، نیشنل بک فاؤنڈیشن لاہور۔ جولائی اگست ۱۹۷۰۔ ص ۳۲۔

۱۰۵۔ ایضاً ص ۳۴۔

۱۰۶۔ ''حکمت اقبال'' کی تعارفی تقریب ڈاکٹر زیڈ۔ اے ہاشمی کی صدارت میں منعقد ہوئی جس میں عبداللہ قریشی، نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر رفیع الدین کے صاحبزادے، شجاع الدین، سلیم اختر (ڈاکٹر)؟ اور حاجی سردار محمد نے مضامین پڑھے۔ آخری تین مضامین کو شامل اشاعت کیا گیا۔ حاجی سردار محمد کے مضمون کے لیے دیکھیے۔ ص ۳۵۔

۱۰۷۔ ڈاکٹر ایوب صابر کی کتاب ''اقبال کی شخصیت پر اعتراضات کا جائزہ'' شائع کردہ انسٹی ٹیوٹ آف اقبال سٹڈیز، بیت الحکمت لاہور، ۲۰۰۳، جس کا مقدمہ محمد سہیل عمر نے تحریر کیا۔ دیکھیے ص ۹۔

۱۰۸۔ بحث گذشتہ صفحات میں ہو چکی ہے۔

۱۰۹۔ دیباچہ، اسرار خودی، ص ک۔

۱۱۰۔ ایضاً، ص ل۔

۱۱۱۔ فرہنگ آصفیہ (جلد اول) میں ''خودی'' کے تحت جہاں آپا، اپنا، ذات، نفس، آتما کے الفاظ درج ہیں وہیں ۲۔ خود مختاری،

خودسری، خودرائی، ۳۔خودغرضی، خودکامی، خودمرادی۔۴۔خود پسندی، خود بینی، غرور، نخوت، تکبر، گربھ، نمود، خودستائی، انانیت وغیرہ دیکھیے پاکستان ایڈیشن، ص ۲۱۱۔

دیکھیے پاکستان ایڈیشن، ص ۲۱۱۔

فرہنگ عامرہ، مرتب، محمد عبداللہ خان خویشگی، شائع کردہ مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد ۱۹۸۹، ص ۲۴۸ پر ''خودی'' کے صرف دو معنی درج ہیں، غرور اور خودغرضی۔

۱۱۲۔ دیکھئے فیروز اللغات اردو جدید، نیا ایڈیشن، فیروز سنز لمیٹڈ، لاہور۔ص ۳۲۱۔

۱۱۳۔ سید نذیر نیازی، اقبال اور خودی، مشمولہ ''منشورات اقبال'' بزم اقبال، لاہور طبع دوم ۱۹۸۸ ص ۶۰۔

۱۱۴۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی، ''شرح اسرار خودی'' عشرت پبلشنگ ہاؤس لاہور۔تاریخ اشاعت ندارد ص ۱۰۸۔

۱۱۵۔ سید نذیر نیازی، اقبال اور خودی، ص ۶۵۔

۱۱۶۔ اقبال کے اس نوٹ کا ترجمہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین کا اپنا ہے۔دیکھیے حکمت اقبال، ص ۷۳، ۷۴۔

اقبال کے بعض دیگر افکار کے علاوہ مذکورہ نوٹ کا ایک ترجمہ ڈاکٹر محمد ریاض نے بھی کیا ہے دیکھیے : افکار اقبال، شائع کردہ مکتبہ تعمیر انسانیت لاہور، طبع اول ۱۹۹۰۔انھوں نے اس نوٹ کو ''نطشے سے اقبال کا فکری تباین وتضاد کا عنوان دیا ہے (دیکھیے ص ۱۵۹ تا ۱۶۵) البتہ جہاں ڈاکٹر رفیع الدین نے ''میں'' کی مابعد الطبعاتی حقیقت کو بیان کرنے کے لئے انا، شخص، نفس اور انانیت کے الفاظ ترجمہ کیے ہیں ڈاکٹر ریاض نے صرف انا اور انانیت کے الفاظ درج کیے ہیں دیکھیے ص ۱۶۴۔

۱۱۷۔ حکمت اقبال، ص ۶۸۔

۱۱۸۔ کلیات اقبال (ادو) ضرب کلیم، ص ۶۸/۵۶۸۔

اشعار کی مثالیں دیتے ہوئے انھوں نے دوسرے شعر کے پہلے مصرع کو

''میری مشکل ہستی وشور دسرور و درد وداغ'' کی بجائے ''میری مشکل مستی وسوز وسرور درد وداغ'' درج کیا ہے۔دیکھیے حکمت اقبال ص ۷۹۔

یہی غلطی کئی اور جگہ بھی دہرائی گئی ہے، دیکھیے حکمت اقبال، ص ۳۸۵۔

''حکمت اقبال کے دوسرے ایڈیشن میں بھی یہ اغلاط برقرار ہیں۔دیکھیے ص ۸۳، ۴۰۲۔

۱۱۹۔ مظفر حسین، اساس فکر اقبال، آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس، لاہور ص ۱۳۷۔

۱۲۰۔ القرآن الحکیم، انعام (۱۰۵)

۱۲۱۔ القرآن الحکیم، یونس (۴۴)

۱۲۳۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی (مرحوم) نے اقبال کے حوالے سے یہ واقعہ اپنے مختلف مضامین میں معمولی لفظی تغیر کے ساتھ بیان کیا ہے جو اختر النساء کے مرتبہ ''مقالات یوسف چشتی (بسلسلہ علامہ اقبال) شائع کردہ بزم اقبال لاہور ۱۹۹۹ میں شامل ہیں مضامین /

مقالات کا عنوان ہے:

۱۔اقبال کا پیغام ص۸۴۔

۲۔استحکام خودی اور اس کا ہشت گانہ دستور العمل۔

چشتی مرحوم نے قرآنی آیت کا درج ذیل مختصر انگریزی ترجمہ بھی کیا ہے۔

Gaurd your Soul - Take care of you.

متن میں آیت کا اردو ترجمہ مولانا شاہ محمد احمد رضا خاں صاحب کا درج کیا گیا ہے۔

۱۲۴۔ سید نذیر نیازی، ''اقبال اور قرآن'' مشمولہ مضمون ''علامہ اقبال اور ہم'' مکتبہ مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور۔ص ۱۲۱،۱۲۲۔

۱۲۵۔ القرآن الحکیم الحشر۔۱۹۔

۱۲۶۔ القرآن الحکیم۔الحشر ۲۱۔

۱۲۳۔ القرآن الحکیم الحشر ۲۴۔

(سورۃ الحشر کی آیات کا اردو ترجمہ مولانا محمد جوناگڑھی کا ہے جسے شاہ فہد قرآن کریم پرنٹنگ کمپلیکس، سعودی عرب نے عربی متن کے ساتھ شائع کیا ہے)

۱۲۸۔ افکار اقبال، ص ۱۵۹، ۱۶۰۔

۱۲۹۔ القرآن الحکیم۔القیامتہ۔۴۔

۱۳۰۔ القرآن الحکیم، القیامتہ۔۳۶۔

۱۳۱۔ کلیات اقبال (فارسی) اقبال اکادمی پاکستان لاہور، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۱۹۹۰، اسرار خودی، ص ۲/۱۸۔

۱۳۲۔ ''اسرار خودی'' کے اشعار کے اردو ترجمہ کے لیے ''مطالب اسرار و رموز'' از مولانا غلام رسول مہر سے استفادہ کیا گیا ہے۔ یہ شرح شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور کی طرف سے شائع ہوئی ہے۔

۱۳۳۔ القرآن الحکیم۔طہٰ ۱۲۲۔

۱۳۴۔ القرآن الحکیم، البقرہ ۳۰۔

۱۳۵۔ القرآن الحکیم الاحزاب۔۷۲۔

۱۳۶۔ تفصیل بحث کے لیے دیکھیے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، چوتھا خطبہ، ص ۱۴۲ تا ۱۵۲۔

۱۳۷۔ حکمت اقبال، ص ۷۲۔

۱۳۸۔ کلیات اقبال (فارسی) زبور عجم ص ۱۰۸/۱۰۷/۴۰۲، ۴۵۱۔

۱۳۹۔ ایضاً ص ۱۰۸/۴۵۲۔

۱۴۰۔ دیباچہ اسرار خودی۔

۱۴۱۔ ایضاً۔

۱۴۲۔ القرآن الحکیم۔ بنی اسرائیل۔۸۵۔

(تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، میں آیت نمبر ۸۷ درج کیا گیا ہے، دیکھیے ص ۱۵۴)

۱۴۳۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، چوتھا خطبہ ص ۱۵۴، ۱۵۵۔

۱۴۴۔ خودی کے اوصاف پر مبنی بحث ''حکمت اقبال'' صفحہ ۶۸ تا ۷۸۔

۱۴۵۔ حکمت اقبال، ص ۷۸، ۷۹۔

۱۴۶۔ کلیات اقبال (اردو) بال جبریل ص ۱۲۹/۴۵۳، ۱۳۰۔

۱۴۸۔ دیکھئے ''حکمت اقبال'' ص ۸۴ تا ۸۶ نیز ص ۸۷ اقتباسات کا اردو ترجمہ خود ڈاکٹر رفیع الدین کا اپنا ہے۔

۱۴۹۔ علامہ محمد اقبال، Reconstruction of Religious Thought in Islam تدوین ایم۔ سعید شیخ، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور طبع چہارم ۱۹۹۹، ص ۲۶ تا ۲۸۔
اقتباسات کا اردو ترجمہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین کا اپنا ہے۔

۱۵۰۔ ڈاکٹر منظور احمد، اقبال شناسی، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور۔ طبع اول ۲۰۰۲، ص ۶۱۔

۱۵۱۔ حکمت اقبال، ص ۸۰، ۸۱۔

۱۵۲۔ ایضاً ص ۸۲۔

۱۵۳۔ ایضاً ص ۸۲۔

۱۵۴۔ ایضاً ص ۸۳۔

۱۵۵۔ ایضاً ص ۸۶، ۸۷۔

۱۵۶۔ دیکھیے مولانا عبدالباری ندوی کی تصنیف، مذہب اور سائنس، کا مقدمہ جسے ڈاکٹر محمد رضی الدین صدیقی نے تحریر کیا۔ یہ کتاب المکتبۃ الاشرفیہ لاہور کی جانب سے ۱۹۹۴ میں شائع ہوئی۔ اقتباس کے لئے دیکھئے مقدمہ ص ۲۲۔

۱۵۷۔ علی عباس جلالپوری، کائنات اور انسان، فرد افروز جہلم ۱۹۸۹ ص ۲۲۳۔

۱۵۸۔ حکمت اقبال، ص ۸۸۔

۱۵۹۔ پراسرار کائنات، ص ۲۳۶، ۲۳۷۔

۱۶۰۔ ایضاً ص ۲۳۷۔

۱۶۱۔ حکمت اقبال ص ۹۱، ۹۲۔

۱۶۲۔ ایضاً ص ۹۴۔

۱۶۳۔ کلیات اقبال (اردو) بال جبریل ص ۶۲/۳۸۶۔

۱۶۴۔ ایضاً بال جبریل، ص ۱۴۲/۴۶۶۔

۱۶۵۔ ایضاً، ضرب کلیم، ص ۲۷/۵۲۷۔

۱۶۶۔ حکمت اقبال، ص ۹۶۔

۱۶۷۔ ایضاً،ص ۸۷۔

۱۶۸۔ مورس کرانسٹن (مرتبہ) سیاسی اصطلاحات اوران کا مفہوم، شاہین پبلی کیشنز، راولپنڈی، تاریخ اشاعت ندارد، ص ۱۷۔

۱۶۹۔ کشاف اصطلاحات فلسفہ، ص ۲۲۱۔

۱۷۰۔ الیاس بایونس وفرید احمد، اسلامی عمرانیات، ایک تعاف، ترجمہ، محمد بن علی باوہاب، یونائیٹڈ بک کارپوریشن، اردو بازار، کراچی، ص ۱۷۸۔

۱۷۱۔ ایضاً ، ص ۱۷۹۔

172. David Robertson, the Penguin Dictionary of Politics, Penguin Books Ltd. London 1987, P-152.

۱۷۳۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین، منشور اسلام، اردو ترجمہ از ڈاکٹر ابصار احمد، مکتبہ مرکزی انجمن خدام القران، لاہور ۱۹۹۴ ،۱۱،۱۲۔

۱۷۴۔ حکمت اقبال، ص ۹۸۔

۱۷۵۔ کلیات اقبال (فارسی) پیام مشرق، ص ۲۸۰/۱۰۴۔

۱۷۶۔ کلیات اقبال (اردو) بال جبریل، ص ۴۵۴/۱۳۰۔

۱۷۷۔ کلیات اقبال (اردو) بال جبریل، ص ۳۷۸/۵۴۔

۱۷۸۔ حکمت اقبال ، ص ۱۰۰۔

۱۷۹۔ ایضاً ، ص ۱۰۷۔

۱۸۰۔ کلیات اقبال (اردو) ضرب کلیم، ص ۵۴۶/۴۶۔

۱۸۲۔ حکمت اقبال، ص ۱۰۷۔

۱۸۳۔ ایضاً ، ص ۱۱۰۔

۱۸۴۔ کلیات اقبال (اردو) بال جبریل ص ۳۷۸/۵۴۔

۱۸۵۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۸۲،۸۳۔

۱۸۶۔ حکمت اقبال، ص ۱۱۲۔

۱۸۷۔ القرآن الحکیم ، (البقرہ:۱۱۷)۔

۱۸۸۔ کلیاتِ اقبال (اردو) بال جبریل۔

۱۸۹۔ حکمت اقبال ، ۱۱۲۔

۱۹۰۔ کلیات اقبال (اردو) بال جبریل، ص ۴۴۰/۱۱۶۔

۱۹۱۔ ایضاً ''بال جبریل''، ص ۴۵۲/۱۳۲۔

۱۹۲۔ ایضاً اقبال ''ارمغان حجاز''، ۷۴۵/۵۳۔

۱۹۳۔ کلیات باقیات شعر اقبال (متروک اردو کلام) مرتبہ ڈاکٹر صابر کلوروی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۴، ص ۵۳۵۔

۱۹۴۔ اقبال کا تصور زمان ومکان، ص ۱۲۶۔

۱۹۵۔ ڈاکٹر وزیر آغا، تخلیقی عمل، اقبال کے حوالے سے، اقبال میموریل لیکچر ۲۰۰۲، شعبہء فلسفہ پنجاب یونیورسٹی، لاہور ص ۱۔

۱۹۶۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص، ۷۸۔

۱۹۷۔ کلیات اقبال (اردو) بال جبریل، ص ۴۵۴/۱۳۰۔

۱۹۸۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال، بزم اقبال ۱۹۹۴، ص ۳۴۴۔

۱۹۹۔ کلیات اقبال (اردو) ارمغان حجاز، ص ۱۶/۲۴۔

۲۰۰۔ پروفیسر سید اللہ بخش الجیلانی، آیات بینات، آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس، لاہور، طبع دوم ۱۹۸۸۔ ص ۷۵ تا ۷۷۔

۲۰۱۔ ایضاً، ص ۷۸ ، ۷۹۔

۲۰۲۔ ڈاکٹر رفیع الدین، قرآن اور علم جدید، ص ۱۳۷۔

۲۰۳۔ اقبال کا تصور ارتقا (مضمون) از مظہر الدین صدیقی ترجمہ سجاد رضوی۔ مشمولہ فلسفہ اقبال، بزم اقبال ۱۹۸۴۔ ص ۱۸۲۔

۲۰۴۔ ایضاً ص ۱۸۳۔

۲۰۵۔ ڈاکٹر جان ایف۔ ہاٹ، مذہب اور سائنس، تصادم سے مکالمہ تک، ترجمہ پروفیسر عبدالماجد، پروفیسر غلام مصطفیٰ، ہزارہ سوسائٹی فار سائنس۔ ریلیجین ڈائیلاگ مانسہرہ ۲۰۰۵ ، ص ۵۷۔

۲۰۶۔ فلسفہ اقبال، ص ۱۹۳۔

۲۰۷۔ ایضاً، ص ۱۸۱، ۱۸۲۔

۲۰۸۔ دیکھیے فلسفہ عجم، ص ۴۲، ۴۳، ۴۷، ۴۸، ۱۴۸۔

۲۰۹۔ ابن مسکویہ کے تصور ارتقا کی تفصیلات کے لیے دیکھئے: تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۲۰۲، ۲۰۷۔

۲۱۰۔ ڈاکٹر نعیم احمد، برگساں کا فلسفہ، ادارہ تالیف و ترجمہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ۱۹۸۸، ص ۷۲، ۷۳۔

۲۱۱۔ فلسفہ اقبال، ص ۱۸۶۔

۲۱۲۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۱۸۳۔

۲۱۳۔ اقبال نے مثنوی مولانا روم (کتاب چہارم سے یہ حوالہ اپنے ڈاکٹریٹ کے تحقیقی مقالے، ''فلسفہء عجم'' (ص ۱۱۷، ۱۱۸) نیز خطبات ''تشکیل جدید الہیات اسلامیہ'' (ص ۱۸۳، ۱۸۴) میں دیا ہے۔

اشعار کا ترجمہ مولانا محمد نذیر عرشی کی ''مفتاح العلوم (شرح مثنوی مولانا روم) جلد شائع کردہ شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، اور قریشی بک ایجنسی لاہور تاریخ اشاعت ندارد۔ سے لیا گیا ہے۔

۲۱۴۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، حکمت رومی، مطبوعات ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور ۱۹۵۵ ص ۱۵۰، ۱۵۱۔

۲۱۵۔ ایضاً ص ۱۵۳ ، ۱۵۴، ۱۶۰۔

۲۱۶۔ تفصیلات کے لیے دیکھیے، قرآن اور علم جدید، ص ۱۴۰ تا ۱۴۵۔

۲۱۷۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ص ۱۲۷، ۱۲۸۔

۲۱۸۔ پروفیسر محمد عثمان، فکر اسلامی کی تشکیل نو، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور ۱۹۸۷ء، ص ۸۸۔

۲۱۹۔ قرآن اور علم جدید، ص ۱۴۸۔

۲۲۰۔ ایضاً، ص ۱۴۸ ، ۱۴۹۔

۲۲۱۔ ابوالکلام آزاد، قرآن کا تصورالہٰ، نقوش (قرآن نمبر) جلداول، ادارہ فروغ اردو، لاہور ۱۹۹۸، ص ۳۶۳۔

۲۲۲۔ ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن جلداول، ادارہ ترجمان القرآن لاہور، طبع دوازدہم ۱۹۹۱، ص۴۴۔

۲۲۳۔ حکمت اقبال، ص۱۴۸۔

۲۲۴۔ ایضاً ، ص ۱۴۸ ،۱۴۹۔

۲۲۵۔ قرآن اور علم جدید، ص ۱۵۱۔

۲۲۶۔ ایضاً ،ص ۱۵۱ ،۱۵۲۔

۲۲۷۔ ڈاکٹر رفیع الدین پر کیے گئے اعتراضات کے لیے دیکھیے کتابچہ بعنوان ''نظریہ ارتقائے نقل، عقل کی کسوٹی پر'' ازمولانا ۹۵۔۱۹۹۴، ص۴۸، ۵۲ تا ۶۲۔

۲۲۸۔ ایضاً ص ۵۲ ، ۵۳۔

۲۲۹۔ لفظ ''آدم'' پر'' علیہ السلام'' کی علامت مخفف موجود ہے۔ دیکھیے ''قرآن اور علم جدید'' ص ۱۹۰، ۱۹۱ اور دیگر صفحات، البتہ ''حکمت اقبال'' میں یہ اہتمام موجود نہیں دیکھیے ص۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲ اور دیگر صفحات۔ ایسا سہواً ہوا یا ارادتاً کوئی وضاحت نہیں ملتی۔

۲۳۰۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ''قرآن اور علم جدید'' ص ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۱۔

۲۳۱۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی، خطبات اقبال پر ایک نظر، اقبال اکیڈمی پاکستان لاہور، طبع ثانی ۱۹۸۷۔ ص۳۴، ۳۵۔

۲۳۲۔ قرآن اور علم جدید، ص ۲۰۰۔

233. Dr. M. Rafi-ud-Din, Ideology of the Future, Dawah Academy, Intarnational Islamic University, Islamabad, 1990, P-26.

۲۳۴۔ ڈاکٹر محمد آصف اعوان، اقبال کا تیسرا خطبہ، تحقیقی و توضیحی مطالعہ، مثال پبلشرز، فیصل آباد، ۲۰۰۶، ص۱۱۷ تا ۱۱۹۔

۲۳۵۔ محمد عارف خان کا غیر مطبوعہ مقالہ برائے ایم۔فل بعنوان ''اسلام کی تعبیر و تشریح کے بارے میں ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے نظریات کا تنقیدی مطالعہ'' (۱۹۹۷) مخزونہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد لائبریری، دیکھیے باب چہارم ص ۷۳ تا ۹۹۔

۲۳۶۔ ڈاکٹر اسرار احمد، ایجاد و ابداع عالم سے عالمی نظام خلافت تک (تنزل اور ارتقا کے مراحل)، مکتبہ مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور، طبع اول ۱۹۹۹ ص ۲۸، ۵۰۔

۲۳۷۔ علی عباس جلالپوری، خرد نامہ جلالپوری، خرد افروز جہلم ۱۹۹۳ ص۸۲۔

۲۳۸۔ تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے خرد نامہ جلالپوری، ص۸۲، ۸۳، ۸۴۔

۲۳۹۔ ابن خلدون کے بارے میں یہ تحسینی کلمات معروف عرب عالم و فلسفی محمد جمعہ لطفی کے ایک مضمون سے لیے گئے ہیں جو مقدمہ ابن خلدون کے اردو ترجمہ از مولانا راغب احسن میں شامل ہے۔ یہ ترجمہ نفیس اکیڈمی، کراچی کی جانب سے طبع دہم کے طور پر ۱۹۸۶ میں شائع کیا گیا اقتباس حوالہ کے لیے دیکھیے ص۳۴۔

۲۴۰۔ مولانا وحید الدین خاں، فکر اسلامی، دار التذکیر لاہور ۱۹۹۶، ص۷۰۔

۲۴۱۔ مقدمہ ابن خلدون، ص۱۵۹۔

۲۴۲۔ مقدمہ ابن خلدون، ص۲۱۲،۲۱۳۔

۲۴۳۔ ایضاً ، ص۲۲۲۔

۲۴۴۔ ایضاً ص۔

۲۴۵۔ سید وحید الدین، فلسفہ اقبال (خطبات کی روشنی میں) نذیر سنز پبلشرز، لاہور ۱۹۸۹، ص ۱۵۹۔

۲۴۶۔ ڈاکٹر سی۔اے قادر، ''کارل مارکس اور اس کی تعلیمات'' تدوین ڈاکٹر طارق عزیز، مغرب پاکستان اردو اکیڈمی لاہور، ۱۹۸۸ ص ۱۷،۱۸۔

۲۴۷۔ ایضاً ص ۱۹۔

۲۴۸۔ ہیگل کی جدلیات کی تفہیم کے لئے درج ذیل کتب سے استفادہ کیا گیا ہے۔

الف) الطاف جاوید، اسلام میں حرکت وارتقا کا تصور اوراس کے عمرانی، نفسیاتی اور فکری نتائج، ماہنامہ سپوتنک، کلاسیک لاہور۔ شمارہ مئی پہلا حصہ (باب اول) ص ۳۴ تا ۸۹۔

ب) باری علیگ، کارل مارکس،، مکتبہ اردو لاہور (باب ۸) ص۸۹ تا۹۰۔

ج) کلیمنٹ سی۔ جے ویب تاریخ فلسفہ شعبہ تصنیف تالیف وترجمہ کراچی یونیورسٹی ۱۹۶۹ ص س۱ تا ۱۸۲۔

د) علی عباس جلالپوری، خرد نامہ جلالپوری، خرد افروز جہلم ۱۹۹۳۔ ص۱۱۲ تا ۱۱۶۔

ر) افاناسی ئیف مارکسی فلسفہ (مبادیات) اردو ترجمہ انور احسن صدیقی پیلز پبلشنگ ہاؤس لاہور تاریخ اشاعت نداد باب ۸تا۸۔

س) کشاف اصطلاحات فلسفہ، تالیف وترجمہ پروفیسر سی اے قادر، اکرام رانا۔ بزم اقبال لاہور۱۹۹۴ص۲۰۴ تا ۲۰۵۔

۲۴۹۔ مارکسی فلسفہ (مبادیات)، ص ۳۸ ، ۳۹۔

۲۵۰۔ کشاف اصطلاحات فلسفہ، ص۱۵۰۔

۲۵۱۔ ایضا ص ۱۵۰۔

۲۵۲۔ ولادی میر ایلچ لینن، مارکس ازم کے تین سرچشمے اور تین اجزائے ترکیبی، ماسکو،۱۹۱۳، ص ۳۳۔

۲۵۳۔ مارکس، اینگلس، کیمونسٹ پارٹ کا مینی فسٹو، دارالاشاعت ترقی، ماسکو ۱۹۷۰ ص ۳۶۔

۲۵۴۔ ایضاً ص ۱۷۔

۲۵۵۔ باری علیگ کارل مارکس، ص ۹۱۔

256. Bertrand Russell, History of Western Philosphy, Routbdge,

London,1994. P.749.

257. Ibid, P-755.

۲۵۸۔ علامہ اقبال، The Reconstruction of Religious Thought in Islam مرتب و مدون محمد سعید شیخ، ص ۱۲۰۔

۲۵۹۔ پروفیسر عبدالحمید کمالی، آرنلڈ ٹائن بی کا فلسفہ تاریخ، (مضمون) مشمولہ سہ ماہی مجلّہ اقبال، بزم اقبال لاہور، جولائی تا ستمبر ۲۰۰۶ ، ص ۴۳، ۴۴۔

۲۶۰۔ کلیات اقبال (اردو) بانگ درا، ص ۱۶۶/۱۵۵۔

۲۶۱۔ پروفیسر عبدالحمید کمالی، مجلّہ اقبال جولائی ۲۰۰۶ء ص ۴۴۔

۲۶۲۔ ڈاکٹر آغا افتخار حسین، قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا مطالعہ، مجلس ترقی ادب، لاہور طبع سوم ۱۹۹۲ ص ۲۰۸، ۲۰۹۔

۲۶۳۔ پروفیسر عبدالحمید کمال، مجلّہ اقبال جولائی ۲۰۰۶ ، ص ۴۵ تا ۴۹۔

۲۶۴۔ القرآن الحکیم، ابراہیم ۵۔

ترجمہ مولانا مفتی شاہ احمد رضا خان صاحب کا ہے۔

۲۶۵۔ تفسیر قرآن از مولانا سید محمد نعیم الدین، تاج کمپنی لاہور ص ۳۷۰۔

۲۶۶۔ اقبال اور ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے موقف کی وضاحت تصور ارتقا کے حوالے سے پہلے بیان ہو چکی ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کی وضاحت کے لیے دیکھیے ان کی تصنیف، منہاج القران، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۹۸ص ۲۵۸ ، ۲۵۹۔

۲۶۷۔ القرآن الحکیم، ھود ۲۴۴ ۔ ۲۴۶۔

ترجمہ مولانا مفتی شاہ احمد رضا خان صاحب کا ہے۔

۲۶۸۔ ترجمہ ایضاً

۲۶۹۔ القرآن الحکیم النساء ۔ ۱

ترجمہ ایضاً

۲۷۰۔ تشکیل جدید الہیات اور اسلامیہ، ص ۲۱۴ ، ۲۱۷۔

۲۷۱۔ ڈاکٹر وزیر آغا، اقبال اور سپنگلر (مضمون) مشمولہ منتخب مقالات (اقبال ریویو) مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی اقبال اکادمی پاکستان لاہور۔ ۱۹۸۳ ص ۱۷۷۔

۲۷۱۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ص ۲۱۲۔

۲۷۲۔ کلیات اقبال (اردو) بال جبریل، ص ۴۲۸/۱۰۴۔

۲۷۳۔ قاضی جاوید، پاکستان میں فلسفیانہ رجحانات، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور۔۱۹۹۳، ص۔

۲۷۴۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین، صحیح فلسفہ تاریخ کیا ہے؟ قرآن کی راہ نمائی، مجلّہ اقبال ریویو، اقبال اکادمی پاکستان، کراچی جولائی ۱۹۶۴۔ص

۱۰۹، ۱۱۰۔

۲۷۵۔ کلیات اقبال (اردو) بال جبریل، ص ۳۵۰/۲۶۔

۲۷۶۔ صحیح فلسفہء تاریخ کیا ہے، ص ۱۱۱۔

۲۷۷۔ حکمت اقبال، ص ۱۵۹۔

۲۷۸۔ ''داس کیپٹال'' کے اردو ترجمہ کی تمہید میں یہ الفاظ مترجم، سید تقی نے لکھے، ترجمہ انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی کی جانب سے ۱۹۶۱ میں شائع کیا گیا۔

۲۸۰۔ حکمت اقبال، ص ۱۶۰۔

۲۸۱۔ ایضاً، ص ۱۶۰، ۱۶۱۔

۲۸۲۔ ایضاً ص ۱۶۴۔

۲۸۳۔ ایضاً، ص ۱۶۶۔

۲۸۴۔ تفصیلی واقعہ قرآن حکیم کی سورۃ الانعام کی آیات ۷۶ تا ۸۰ میں بیان ہوا ہے۔

۲۸۵۔ حکمت اقبال ص ۱۶۷۔

۲۸۶۔ بحوالہ پاکستان میں فلسفیانہ رجحانات ، ص ۱۷۱۔

۲۸۷۔ صحیح فلسفہ تاریخ کیا ہے؟ ص ۱۲۹۔

۲۸۸۔ حکمت اقبال ، ص ۱۶۹۔

۲۸۹۔ ایضاً، ص ۱۷۴۔

۲۹۰۔ مولانا حنیف ندوی، اسلام میں نبوت کا تصور (مقالہ) مشمولہ Quest for Truth پاکستان فلوسوفیکل کانگریس لاہور (پچیس سالہ انتخاب) ۱۹۸۵، ص ۴۰، ۴۱۔

۲۹۱۔ ایضاً ص ۴۱، ۴۲۔

۲۹۲۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ص ۱۹۳۔

۲۹۳۔ ایضاً ، ۱۹۳، ۱۹۴۔

۲۹۴۔ ایضاً، ص ۱۹۴۔

۲۹۵۔ حکمت اقبال ، ص ۱۸۶۔

۲۹۶۔ اقبال نے خطبہ اجتہاد کو انگریزی میں یہی عنوان دیا ہے۔

۲۹۷۔ مسئلہ اجتہاد کے مختلف پہلوؤں پر مقالہ نگار نے اپنے ایک مضمون میں تفصیلی بحث کی ہے۔ دیکھیے، فکر اقبال میں اجتہاد کی اہمیت'' مشمولہ سہ ماہی اقبالیات، اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۹۲۔

۲۹۸۔ فکر اسلامی، ص ۸۔

۲۹۹۔ حکمت اقبال، ص ۱۸۶۔

۳۰۰۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ص ۲۵۴۔

۳۰۱۔ کلیات اقبال (اردو)، ضرب کلیم، ص ۵۳۴/۳۴۔

۳۰۲۔ ایضاً اقبال (اردو) بال جبریل، ص ۳۵۷/۳۳۔

۳۰۳۔ تفصیلات کے لیے دیکھئے حکمت اقبال، ص ۲۰۴/۱۹۷۔

۳۰۴۔ کلیات اقبال (فارسی) اسرار و رموز، ۱۳۴/۱۱۸۔

۳۰۵۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۲۴۲، ۲۴۳۔

۳۰۶۔ رشید احمد، تاریخِ مذاہب، قلات پبلشرز، مستونگ، دوسرا ایڈیشن ۱۹۶۸ ص ۸۔

۳۰۷۔ فرہنگ آصفیہ (جلد سوم)، ص ۲۶۲۔

۳۰۸۔ تفہیم القران جلد اوّل ، ص ۴۴ ، ۴۵۔

۳۰۹۔ تاریخ مذاہب، ص ۴۳۸۔

۳۱۰۔ ایضاً ، ص ۴۳۸ ، ۴۳۹۔

۳۱۱۔ کلیات اقبال (فارسی)، اسرار خودی، ص ۵۹/۴۳۔

۳۱۲۔ دیکھیے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ''تیسرا خطبہ، ص ۹۵۔

۳۱۳۔ دیکھئے ''فکر اسلامی کی تشکیل نو'' ، تیسر خطبہ ، ص ۷۱۔

۳۱۴۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۱۳۸، ۱۳۹۔

۳۱۵۔ ایضاً ص ۱۴۰ ، ۱۴۱۔

۳۱۶۔ کلیات اقبال (اردو) بال جبریل، ص ۳۶۳/۳۹۔

۳۱۷۔ ایضاً ، ضرب کلیم ، ص ۶۱۶/۱۱۶۔

۳۱۸۔ ڈاکٹر رفیع الدین نے اپنے تصور اسلام کی وضاحت اپنی مختلف تصانیف میں پیش کی ہے جن میں خاص طور پر درج ذیل شامل ہیں:۔

۱۔ Ideology of the Future

۲۔ قرآن اور علم جدید

۳۔ منشور اسلام

ان کے مقالہ ''روح اسلام'' کو ایک طرح سے ان کے تصور اسلام کا ملخص کہا جا سکتا ہے جس سے ان کے تصور عبادت کی وضاحت کے لئے اہم نکات اخذ کئے گئے ہیں۔ (مقالہ نگار)

۳۱۹۔ کلیات اقبال (اردو) بال جبریل، ص ۳۸۵/۶۱

۳۲۰۔ کلیات اقبال (اردو) بال جبریل، ص ۴۰۸/۸۴

۳۲۱۔ کلیات اقبال (اردو) بال جبریل، ص ۴۱۰/۸۶

۳۲۲۔ کلیات اقبال (اردو) بال جبریل، ص ۳۷۱/۴۷

۳۲۳۔ حکمت اقبال ، ص ۲۴۵ ، ۲۴۶۔

۳۲۴۔ کلیات اقبال (اردو) بال جبریل ، ص ۷۹/۴۰۳۔

۳۲۵۔ حکمت اقبال ، ص ۲۴۸۔

۳۲۶۔ کلیات اقبال (اردو) ضرب کلیم ، ص ۹۳/۵۹۳۔

۳۲۷۔ حکمت اقبال ، ص ۲۴۸۔

۳۲۸۔ کلیات اقبال (اردو) ضرب کلیم، ص ۷۳/۵۷۳۔

۳۲۹۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۲۷۸/۲۷۹۔

۳۳۰۔ حکمت اقبال ، ص ۳۱۸/۳۲۰۔

۳۳۱۔ سید علی عباس جلالپوری، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۷۹۔

۳۳۲۔ فلسفہء جمال، فن اور فنون لطیفہ سے متعلق اردو میں لکھی جانے والی تصانیف کی مختصر اور منتخب فہرست، بالخصوص یہ وہ کتب ہیں جن سے اس باب کے حصہ کی تکمیل میں مدد لی گئی ہے۔

۱۔ جعفر پھلواری، مولانا شاہ محمد۔ اسلام اور موسیقی، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، طبع سوم ۱۹۹۰

۲۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر۔ پاکستانی کلچر نیشنل بک فاؤنڈیشن، کراچی طبع پنجم ۱۹۹۲

۳۔ حنیف ندوی، مولانا محمد۔ اساسیات اسلام۔ ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور طبع دوم ۱۹۹۲۔ (خاص طور پر باب ۶ بعنوان اسلام کا تصور ثقافت ص ۱۰۰۔۶۔

۴۔ خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر ''فکر اقبال، بزم اقبال لاہور طبع ہفتم ۱۹۹۲ (خاص طور پر باب ۱۶ بعنوان لطیفہ۔ ص ۴۲۷ تا ۴۴۷)

۵۔ سبط حسن ، پاکستان میں تہذیب کا ارتقا، دانیال کراچی، آٹھواں ایڈیشن ۱۹۸۹

۶۔ سعید احمد رفیق ، پروفیسر۔ حقیقت حسن، قلات پبلشرز، کوئٹہ ۱۹۷۹۔

۷۔ سعید احمد رفیق ، پروفیسر، تاریخ جمالیات۔ زمرد پبلی کیشنز، کوئٹہ اشاعت دوم ۲۰۰۰۔

۸۔ شریف، پروفیسر میاں محمد، جمالیات کے تین نظریے مجلس ترقی ادب لاہور ۱۹۹۴۔

۹۔ شریف، پروفیسر میاں محمد، مقالات شریف۔ بزم اقبال لاہور، ۱۹۹۴۔

۱۰۔ عابد علی عابد، سید، البدیع مجلس ترقی ادب لاہور ۱۹۸۵۔

۱۱۔ عابد علی عابد، سید اسلوب مجلس ترقی ادب لاہور طبع دوم ۱۹۹۶۔

۱۲۔ عبداللہ، ڈاکٹر سید، کلچر کا مسئلہ، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور ۲۰۰۱۔

۱۳۔ علی عباس جلالپوری، سید مقالات جلالپوری آئنہ ادب، لاہور ۱۹۷۹۔

۱۴۔ علی عباس جلالپوری، سید، خرد نامہ جلالپوری، خرد افوز، جہلم ۱۹۹۳۔

۱۵۔ عطاء اللہ پالوی، قرآن اور فنون لطیفہ، دوست ایسوسی ایٹس لاہور، ۱۹۹۹۔

۱۶۔ منیر احمد شیخ، تہذیبی رویے، قرطاس، لائلپور ۱۹۷۶۔

۱۷۔ نصیر احمد ناصر، جمالیات، قرآن حکیم کی روشنی میں، مجلس ترقی ادب، لاہور ۱۹۵۸۔

۱۸۔ نصیر احمد ناصر، تاریخ جمالیات (۲ جلدیں) مجلس ترقی ادب، لاہور ۱۹۶۱۔۱۹۶۲۔

۱۹۔ وزیر آغا، تخلیقی عمل، ابلاغ پبلشرز لاہور، اشاعت ششم ۲۰۰۳۔

۲۰۔ یوسف حسین خان، ڈاکٹر، غالب اور اقبال کی متحرک جمالیات، نگارشات، لاہور ۱۹۸۶

333. The concise Oxford Dictionary of Current English, Ed. b H.W Fowler and F.G Fowler. Oxford University Press. London, 1964. P. 64.

334. The Australian Concise Oxfard Dictionary, Ed. By Brues Moore, Melbourne, 2002. P.68.

۳۳۵۔ انور جمال، ادبی اصطلاحات، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، طبع دوم ۱۹۹۸، ص ۱۔

۳۳۶۔ مکالمات افلاطون، ص ۶۳-۷۰۔

۳۳۷۔ افکار عالیہ، ترجمہ و تلخیص۔ ڈاکٹر خان رشید، انجمن ترقی اردو، پاکستان کراچی، ۱۹۷۶۔۱۹۷۷ ص ۱۰۔

۳۳۸۔ مقالات جلالپوری، ص ۲۴۶۔

۳۳۹۔ سید عابد علی عابد، اسلوب، مجلس ترقی ادب لاہور طبع دوم ۱۹۹۶، ص ۳۔

۳۴۰۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، کلچر کا مسئلہ، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۱۔

۳۴۱۔ ایضاً ، ص ۴۳۔

۳۴۲۔ مولانا محمد حنیف ندوی، اساسیات اسلام، ص ۱۴۷۔

۳۴۳۔ ایضاً ص ۱۴۷/۱۴۸۔

۳۴۴۔ سید قطب شہید، قرآن مجید کے فنی محاسن، ترجمہ پروفیسر غلام احمد حریری، فیصل اسلامک ریسرچ سنٹر، فیصل آباد، طبع دوم جون ۱۹۸۳۔ ص ۳۷۹۔

۳۴۵۔ عطاء اللہ پالوی، قرآن اور فنون لطیفہ، دوست ایسوسی ایٹس، لاہور ۱۹۹۹۔ ص ۵،۶۔

۳۴۶۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال، ص ۴۱۶۔

۳۴۷۔ پیش لفظ از جمنا واس اختر، مضامین جمالیات، تالیف و ترجمہ فاخر حسین، نگارشات، ۱۹۸۸، ص ۱۱۔

۳۴۸۔ فکر اقبال، ص ۴۱۹۔

۳۴۹۔ فخر الدین حجازی، تمدن انسانی پر انبیاء علیہم اسلام کے اثرات، ترجمہ ڈاکٹر ریاض احمد، مقبول اکیڈمی، لاہور، ۱۹۹۱، ص ۲۱۷۔

۳۵۰۔ تصویر کشی کے امتناع کے حوالے سے مفتی محمد عبدہ کے موقف کو عطاء اللہ پالوی نے اپنی تصنیف ''قرآن اور فنون لطیفہ'' کے صفحہ ۹۹، ۱۰۰ پر نقل کیا ہے اور اس کے ماخذ کے طور پر مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ کے مجلّہ ''اسلامیہ'' کی اشاعت (جون۔ ۱۹۶۳) میں شیخ محمد عبدہ کی اصلاحی تحریک کے موضوع پر جناب محمود الحق کے مقالہ کا حوالہ دیا ہے۔

۳۵۱۔ فکر اقبال، ص ۴۱۹۔

۳۵۲۔ وزیر آغا، تخلیقی عمل، ص ۱۲۲۔

۳۵۳۔ سی۔ ای۔ ایم جوڈ، سائنس کے نئے افق، ترجمہ، سید قاسم محمود، شاہکار بک فاؤنڈیشن، کراچی، بار دوم، ۱۹۸۶ ص ۱۳۰، ۱۳۱۔

۳۵۵۔ پروفیسر جابر علی سید، اقبال کا فنی ارتقا، بزم اقبال، لاہور ۱۹۷۸ ص ۱۴۴۔

۳۵۶۔ کلیات اقبال (اردو) ضرب کلیم، ص ۶۳۰/۱۳۰، ۱۲۶/۱۲۱

۳۵۷۔ کلیات اقبال (اردو) ضرب کلیم، ص ۶۲۰/۱۲۰، ۱۲۶/۱۲۱

۳۵۸۔ کلیات اقبال (اردو) بال جبریل، ص ۴۲۱/۹۷

۳۵۹۔ حکمتِ اقبال، ص ۲۶۰، ۲۶۱

۳۶۰۔ حکمتِ اقبال، ص ۲۶۱، ۲۶۲

۳۶۱۔ کلیات اقبال (اردو) ضرب کلیم، ص ۶۴۰/۱۴۰

۳۶۲۔ یہ طنز آمیز جواب سعادت حسن منٹو کا ہے۔ دیکھئے لذت سنگ، نیا ادارہ، طبع دوم، تاریخ اشاعت ندارد، ص ۱۶۔

۳۶۳۔ کلیات اقبال (اردو) بال جبریل، ص ۴۸۸/۱۶۴۔

۳۶۴۔ حکمت اقبال، ص ۲۶۵۔

۳۶۵۔ کلیات اقبال (اردو) ضرب کلیم، ص ۶۱۸/۱۱۸

۳۶۶۔ حکمت اقبال، ص ۲۶۵،

۳۶۷۔ پریم پال اشک، ہندوستانی سینما کے پچاس سال، بک ہوم، لاہور۔ ۲۰۰۴۔ ص ۱۵۰۔

۳۶۸۔ ماہنامہ ''افکار'' (سردار جعفری نمبر) کراچی، نومبر۔ دسمبر ۱۹۹۱، ص ۱۵۱، ۶۵۱۔ نیز یہ مضمون دوماہی ''الفاظ'' علی گڑھ کی اشاعت مارچ۔ جون ۱۹۸۰ کی اشاعت میں بھی شامل تھا۔ دیکھئے ص ۴ تا ۱۳ جس کے آخر میں یہ نوٹ بھی درج ہے کہ یہ ''مضمون میرے طویل مقالے کا حصہ ہے جس کا عنوان ہے: ''چراغ لالہ اور اخوت شاہین۔''

369. Akbar, S. Ahmed, Pasmoderning and Islam - Predicament and Promise, Routledge, London, 1992. P. 229.

370. Ibid, P. 256.

۳۷۱۔ کلیات اقبال (اردو) ضرب کلیم، ص ۶۳۹/۱۳۹

۳۷۲۔ کلیات اقبال (اردو) ضرب کلیم، ص ۶۳۸/۱۳۸

۳۷۳۔ کلیات اقبال (اردو) ضرب کلیم، ص ۶۴۴/۱۴۴

۳۷۴۔ کلیات اقبال (اردو) ضرب کلیم، ص ۶۲۶/۱۲۶ ، ۶۲۷/۱۲۷۔

۳۷۵۔ کلیات اقبال (اردو) ضرب کلیم، ص ۶۳۷/۱۳۷۔

۳۷۶۔ کلیات اقبال (اردو) ضرب کلیم، ص ۶۳۶/۱۳۶ ، ۶۳۷/۱۳۷

۳۷۷۔ حکمت اقبال ، ص ۲۶۸۔

۳۷۸۔ حکمت اقبال ، ص ۲۷۵ ، ۲۷۶۔

۳۷۹۔ کلیات اقبال (فارسی) زبور عجم، ص ۴۶۱/۱۱۷ ، ۴۶۲/۱۱۸۔

۳۸۰۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ص ۱۸۸۔

۳۸۱۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ، ص ۱۸۸۔

۳۸۲۔ ڈاکٹر وحید عشرت نے خطبات اقبال کا اردو ترجمہ، تجدید فکریات اسلام'' کے عنوان سے کیا ہے جسے اقبال اکادمی پاکستان، لاہور نے اور اسی عنوان سے اریب پبلی کیشنز، نئی دہلی نے بھی شائع کیا ہے۔

۳۸۳۔ ڈاکٹر وحید عشرت نے ان خیالات کا اظہار اپنے ایک مضمون بعنوان ''تشکیل جدید الہیات اسلامیہ کا منہاج'' میں کیا جو سہ ماہی ''اقبالیات'' کی اشاعت جنوری۔مارچ ۱۹۹۷ (ل ۹۱ تا ۹۸) میں شائع ہوا۔ نیز چوہدری مظفر حسین مرحوم کی سخت تنقید کے جواب میں یہی مضمون ''جواب آں غزل'' کے طور پر ہفت روزہ ''زندگی'' لاہور کی اشاعت (۲۹ نومبر تا ۵ دسمبر ۱۹۹۸ ، ص ۴۳ تا ۴۶ میں بھی شائع ہوا۔

۳۸۴۔ مولانا حنیف ندوی، Quest for Truth، پاکستان فلوسوفیکل کانگریس کا پچیس سالہ انتخاب ص ۳۳۔

۳۸۵۔ مولانا حنیف ندوی، Quest for Truth پاکستان فلوسفیکل کانگریس کا پچیس سالہ انتخاب ص ۲۵۔

۳۸۶۔ تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے سید نذیر نیازی کا خطبہ ''شعور نبوت'' جسے شعبہ فلسفہ جامعہ پنجاب کی طرف سے شائع کیا گیا۔ ہمارے پیش نظر جاوید اختر بھٹی کی تالیف ''فلسفہ مذہب'' شائع کردہ، مطبوعات لاہور، ۱۹۹۹ ہے جس میں یہ خطبہ شامل ہے۔ دیکھئے ص ۹۳ تا ۱۲۵۔

۳۸۷۔ ڈاکٹر محمد اجمل، مقالاتِ اجمل، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور ۱۹۸۷ ، ص ۹۸۔

۳۸۸۔ سید نذیر نیازی، شعور نبوت ، ص ۱۲۵۔

۳۸۹۔ حکمتِ اقبال ، ص ۲۸۶۔

۳۹۰۔ حکمتِ اقبال ، ص ۲۷۸۔

۳۹۱۔ کلیات اقبال (اردو) بال جبریل، ص ۴۵۷/۱۳۳

۳۹۲۔ مولانا محمد نذیر عرشی، مفتاح العلوم، شرح مثنوی مولانا روم ص ۸۳ ، ۸۴۔

۳۹۳۔ کلیاتِ اقبال (اردو)، بالِ جبریل، ص ۳۷۶/۵۲۔

۳۹۴۔ فلسفۂ عجم ، ص ۱۱۶۔

۳۹۵۔ لوئی میسون کی تحقیقات ان کی کتاب La Passion d, Al Hosayn Ibn Mansour Al Hallaj, Martyre Mystique de, Islam کی صورت میں ۱۹۲۲ میں پیرس سے شائع ہوئیں۔

396. Schimmel, Dr. Annemarie, Gabriel's Wing, P.346.

۳۹۷۔ دیکھئے ''جاوید نامہ'' میں حصہ فلک مشتری میں حلاج کی زبان سے کہے گئے اشعار۔

۳۹۸۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۱۴۴۔

۳۹۹۔ حکمت اقبال، ص ۲۸۹۔

۴۰۰۔ حکمت اقبال، ص ۲۸۹۔

۴۰۱۔ کلیاتِ اقبال (اردو) ، ضربِ کلیم، ص ۶۳۰/۱۳۰

۴۰۲۔ حکمتِ اقبال ، ص ۲۸۰۔

۴۰۳۔ کلیاتِ اقبال (اردو) بالِ جبریل ، ص ۳۵۵/۳۱۔

۴۰۴۔ کلیاتِ اقبال (اردو) ضربِ کلیم ، ص ۵۴۳/۴۳۔

۴۰۵۔ کلیاتِ اقبال (اردو) ضربِ کلیم ، ص ۵۴۴/۴۴۔

۴۰۶۔ القرآن الحکیم، البقرہ ، ۱۳۸۔

۴۰۷۔ کلیاتِ اقبال (اردو) بالِ جبریل، ۳۴۷/۲۳۔

۴۰۸۔ کلیاتِ اقبال (اردو) بالِ جبریل، ۳۷۳/۵۳۔

۴۰۹۔ کلیاتِ اقبال (اردو) بالِ جبریل، ۴۲۴/۱۰۰۔

۴۱۰۔ کلیاتِ اقبال (اردو) بالِ جبریل، ۴۴۰/۱۱۶۔

۴۱۱۔ کلیاتِ اقبال (اردو) بالِ جبریل، ۵۴۳/۴۳۔

۴۱۲۔ کلیاتِ اقبال (اردو) بالِ جبریل، ۴۲۰/۹۶۔

۴۱۳۔ خودی کے انقلاب کے حوالے سے ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے جو مفصل بحث کی ہے، اس کے لئے دیکھئے حکمت اقبال ، ص ۳۱۷/۲۹۲۔

۴۱۴۔ ریاست کے ارتقا اور اس سے متعلق مختلف مفکرین کے خیلات کی پیشکش میں درج ذیل تصانیف/لغات سے استفادہ کیا گیا ہے:۔

الف) پروفیسر سی۔اے۔قادر۔اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ، بزم اقبال، لاہور۔۱۹۹۴۔

ب) ڈاکٹر محمد اشرف چوہدری، مسلم امہ کا تصور، ترجمہ انوار احمد، بلال اینڈ کمپنی پبلشرز، راولپنڈی ۱۹۹۹، باب اول ص ۱۱ تا ۴۴۔

ج) مورس کرانسٹن، سیاسی اصطلاحات اوران کا مفہوم، شاہین پبلی کیشنز، راولپنڈی، تاریخ ندارد ص ۱۰۷ تا ۱۱۴۔

د) مورس کرانسٹن، مغرب کے سیاسی فلسفی، ترجمہ ظہیر الحسن جاوید، فیروز سنز، لاہور، ۱۹۹۳ء متفرق ابواب۔

۴۱۵۔ حکمتِ اقبال، ص ۳۲۵۔

۴۱۶۔ حکمتِ اقبال، ص ۳۲۸۔

۴۱۷۔ کلیاتِ اقبال (اردو) بانگ درا، ص ۲۰۱/۲۱۷۔

۴۱۸۔ کلیاتِ اقبال (اردو) بانگ درا، ص ۲۶۱/۲۷۷ ، ۲۶۲/۲۷۸۔

۴۱۹۔ حکمتِ اقبال ، ص ۳۳۱۔

۴۲۰۔ حکمتِ اقبال ، ص ۳۳۱۔

۴۲۱۔ کلیاتِ اقبال (اردو) بانگ درا، ۲۶۲/۲۷۸ ، ۲۶۳/۲۷۹۔

۴۲۲۔ کلیاتِ اقبال (فارسی) رموزِ بےخودی، ص ۸۴/۱۰۰۔

۴۲۳۔ حکمتِ اقبال ، ص ۲۳۲ ، ۲۳۳۔

۴۲۴۔ حکمتِ اقبال ، ص ۳۳۹۔

۴۲۵۔ حکمتِ اقبال ، ص ۳۳۹۔

۴۲۶۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، اسلام کا نظریہ حیات، ترجمہ قطب الدین احمد، ادارہ ثقافت اسلامیہ طبع سوم ۱۹۸۳ء ص ۱۵۰۔

۴۲۷۔ کلیاتِ اقبال (اردو) بانگ درا ، ص ۲۷۴/۲۹۰۔

۴۲۸۔ کلیاتِ اقبال (اردو) بانگ درا ، ص ۲۷۴/۲۹۰ ، ۲۷۵/۲۹۱۔

۴۲۹۔ کلیاتِ اقبال (اردو) ضربِ کلیم ، ص ۱۶۱/۶۶۱۔

۴۳۰۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ،ص ۲۷۷۔

۴۳۱۔ کلیاتِ اقبال (اردو) بانگ درا ، ص ۲۷۴/۲۹۰۔

۴۳۲۔ مظفر حسین، پاکستان کی منزل مراد، روحانی جمہوریت، آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس، لاہور ۲۰۰۰ ، ص ۱۵۔

۴۳۳۔ اساسیات اسلام ، ص ۲۰۵۔

۴۳۴۔ اساسیات اسلام ، ص ۲۰۵۔

۴۳۵۔ کلیاتِ اقبال (اردو) بانگ درا، ص ۲۷۴/۲۹۰۔

۴۳۶۔ اقبال کے تصور جمہوریت کے حوالے سے، ڈاکٹر رفیع الدین کے علاوہ بعض دیگر اقبال شناسوں نے بھی، جن میں ڈاکٹر یوسف حسین خان (روحِ اقبال)، عزیز احمد (اقبال نئی تشکیل)، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم (فکر اقبال) ڈاکٹر پروین شوکت علی (اقبال کا فلسفہ سیاست)، محمد احمد خاں (اقبال کا سیاسی کارنامہ) اور مظفر حسین (پاکستان کی منزل مراد ــــــ روحانی جمہوریت) نے اپنی تصانیف میں تفصیلی بحث کی ہے)۔

۴۳۷۔ حکمتِ اقبال ص ۳۵۰۔

۴۳۸۔ حکمتِ اقبال ص ۳۵۸۔

۴۳۹۔ اسلامی ریاست کے تصور پر تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے سبط حسن کی تصنیف ''نوید فکر''، باب ۳ بعنوان ''اسلامی ریاست'' (ص ۳۹ تا ۷۷) یہ کتاب دانیال کراچی کی طرف سے شائع ہوئی۔ اس کا چوتھا ایڈیشن (۱۹۸۵) ہمارے پیش نظر ہے۔

۴۴۰۔ دیکھئے اسلام اور جدید ریاستی نظام ڈاکٹر محمد سرور مکتبہ تعمیر انسانیت لاہور ۱۹۹۰ باب ۲ (ص ۶۳۔۷۴)

۴۴۱۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۲۲۷۔

۴۴۲۔ کلیات اقبال (اردو) بانگ درا، ص ۳۰۴/۲۸۸۔

۴۴۳۔ ماہنامہ ''چراغ راہ''، مجلّہ ادارہ معارف اسلامی، سوشلزم نمبر (جلد اول) کراچی، دسمبر ۱۹۶۷، ص ۱۷۔

۴۴۴۔ قاضی جاوید، پاکستان میں فلسفیانہ رجحانات، ص ۵۵۔

۴۴۵۔ R.N. Carew_Hunt کی تصنیف The Theory and Practice of communism (لندن ۱۹۵۱) کا یہ حوالہ ماہنامہ ''چراغ راہ'' (سوشلزم نمبر) ص ۲۶ سے لیا گیا ہے۔

446. Brohi, A.K: Testament of Faith, Publishers United Ltd. Lahore, 1975.

۴۴۷۔ حکمتِ اقبال ، ص ۳۷۷۔

۴۴۸۔ حکمتِ اقبال ، ص ۳۷۸۔

۴۴۹۔ عزیز احمد، اقبال نئی تشکیل، ص ۳۸۱۔

۴۵۰۔ کلیات اقبال (فارسی) پس چہ باید کرد اے اقوام شرق، ص ۶۹۸/۱۳۔

۴۵۱۔ کلیات اقبال (اردو) بال جبریل، ص ۳۶۱/۳۷۔

۴۵۲۔ حکمت اقبال، ص ۴۲۷/۴۲۶۔

۴۵۳۔ پروفیسر عزیز احمد، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، ترجمہ ڈاکٹر جمیل جالبی، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور طبع دوم ۱۹۹۷ تفصیلات کے لئے دیکھئے گیارھواں باب ص ۲۸۱ تا ۲۹۶۔

۴۵۴۔ اقبال کے خطوط جناح کے نام، ترتیب وتہذیب، محمد جہانگیر عالم، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور طبع سوم ۲۰۰۲ ص ۷۱ ، ۷۲۔

۴۵۵۔ تقریر، چٹاگانگ، ۲۶ مارچ ۱۹۴۸۔

۴۵۶۔ دیکھئے محمد حنیف رامے کی مرتبہ کتاب ''اسلامی سوشلزم'' (البیان لاہور ۱۹۷۵ کا پیش لفظ از فتح محمد ملک، ص ۷۔

۴۵۷۔ کراچی کے قومی اسمبلی کے رکن اور نیشنل پریس ٹرسٹ کے چیئرمین، مسٹر عبدالکریم سومار کی قومی اسمبلی میں مطالبات زیر بحث کے دوران تقریر جسے اگلے روز یعنی ۲۵ جون، ۱۹۶۶ کو روزنامہ مشرق اور دیگر قومی اخبارات نے نمایاں طور پر شائع کیا۔ نیز دیکھیے ، ماہنامہ نصرت (اسلامی سوشلزم نمبر) ص ۱۰۔

۴۵۸۔ ماہنامہ چراغ راہ (سوشلزم نمبر) ص ۴۸۰، ۴۸۱۔

۴۵۹۔ ایضاً، ص ۴۶۷۔ نیز ''اسلامی سوشلزم'' کے بارے میں کم وبیش انہی خیالات کا اظہار انہوں نے جسٹس ایس۔ اے رحمٰن کے شامِ

ہمدرد میں مئی، ۱۹۷۴ء دئے گئے لیکچر ''Iqbal & socialism'' کے بعد اپنے صدارتی خطبے میں بھی کیا ہے، دیکھئے ہمدرد نیشنل فاؤنڈیشن کراچی کی طرف سے شائع کردہ لیکچر ___ ۱۹۷۴ء، ص ۵۳ تا ۶۴۔

۴۶۰۔ ماہنامہ چراغ راہ (سوشلزم نمبر) ص ۴۴۸۔

۴۶۱۔ ایضاً پاورق۔۱۰، ص ۴۱۰۔

۴۶۲۔ حکمتِ اقبال، ص ۴۱۰۔

۴۶۳۔ نصرت (اسلامی سوشلزم نمبر) ص ۷۵، ۷۶۔

۴۶۴۔ چراغ راہ (سوشلزم نمبر) ص ۴۶۰۔

۴۶۵۔ نصرت (اسلامی سوشلزم نمبر) ص ۷۶۔

۴۶۶۔ حکمت اقبال، ص ۳۹۴۔

۴۶۷۔ کلیات اقبال (اردو) بال جبریل ۳۶۹/۴۵۔

۴۶۸۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین، مارکسیت کا مغالطہ (مقالہ) مشمولہ سہ ماہی مجلّہ ''اسلامی ایجوکیشن''، آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس لاہور، اکتوبر دسمبر ۱۹۷۰ء، ص ۳۔

۴۶۹۔ دیکھئے سبط حسن کی تصنیف ''موسیٰ سے مارکس تک'' دانیال کراچی، متعدد ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔

۴۷۰۔ حکمت اقبال، ص ۴۰۵۔

۴۷۱۔ کلیات اقبال (اردو) بانگ درا، ص ۲۹۲/۲۷۶۔

۴۷۲۔ کلیات اقبال (اردو) بانگ درا، ص ۲۹۲/۲۷۶، ۲۹۳/۲۷۷۔

۴۷۳۔ حکمت اقبال، ص ۶۴۸/۴۳۴۔

۴۷۵۔ حکمت اقبال، ص ۴۳۴، ۴۳۵۔

۴۷۶۔ حکمت اقبال، ص ۴۱۰، ۴۱۱۔

477. Dr. Khalifa Abdul Hakim, Islam and Communism, Institute of Islamic Culture, Lahore, third Adition, 1962. P.226.

۴۷۸۔ ذوالفقار علی بھٹو، اسلام اور سوشلزم (پاکستان کی سیاسی حالت'' سے اقتباس، مشمولہ اسلامی سوشلزم، مرتبہ محمد حنیف رامے، البیان لاہور، ۱۹۷۵ء ص ۱۴، ۱۵۔

○

باب چہارم:

اقبال اور رفیع الدین ـــــــ

علوم کی اسلامی تشکیل کا مسئلہ

برصغیر پاک و ہند کی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو برطانوی تسلط کے دوران میں اور آزادی کے بعد جن مسلم زعماء نے مسلمانوں کی تعلیمی ترقی کے لئے پرخلوص اور بامعنی مساعی سرانجام دیں ان میں خاص طور پر سرسید احمد خان، علامہ اقبال اور ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے نام نمایاں نظر آتے ہیں۔

سرسید کو جس چیلنج کا سامنا تھا، وہ اس لحاظ سے بہت کٹھن اور مشکل تھا کہ اقتدار اور وقار سے محروم مسلم قومیت کو نئی حقیقتوں کی قبولیت کے لئے تیار کرنا اور بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اپنے کردار کو ڈھالنے کا تھا۔ جبکہ اقبال کا اصل کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے مغرب کے استعماری کردار اور افکار سے مرعوب ہوئے بغیر اسلامی فکر کی حقیقی روح کو اجاگر کرنے کی کوشش کی۔ آزادی کے بعد ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے فکر اقبال کی توسیع کا فریضہ سرانجام دیتے ہوئے اسلام کو ایک ایسے نصب العین کے طور پر پیش کیا جس سے انسانیت کے مستقبل کو وابستہ کیا جاسکتا ہے۔

سرسید کی پوری زندگی، ان کی تصانیف و تالیفات اور قومی مہمات پر نظر ڈالی جائے تو دو غالب رجحانات، جستجوئے علم اور اصلاحِ قوم کی نشاندہی ہوتی ہے۔ ان کی قومی خدمات کا دائرہ وسیع ہے جو ادبی، مذہبی اور تعلیمی شعبوں کو محیط ہے لیکن ان کی تعلیمی مساعی کا پلڑا اس لئے بھاری ہے کہ ان کے موقف کے مطابق، تعلیمی میدان میں ترقی کے بغیر قوم کسی شعبے میں بھی پیش رفت کے قابل نہیں ہوسکتی تھی۔ لہٰذا سائنٹفک سوسائٹی کے قیام (۱۸۶۴ء) علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ (۱۸۶۶ء) اور تہذیب الاخلاق (۱۸۷۰ء) کے اجرا اور مدرستہ العلوم (ایم۔اے۔او۔کالج) علی گڑھ کے قیام (۱۸۷۰ء) اور آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کی تاسیس (۱۸۸۶ء) کو اس مقصد کے حصول کے لئے کی جانے والی کوششوں سے تعبیر کیا جانا چاہیے۔

سرسید کی جدوجہد کا مقصد عظیم تھا، راستہ دشوار اور مخالفت بے پناہ تھی۔ خاص طور پر ان کے مذہبی خیالات، جنھیں روایتی ذہن آج بھی قبول کرنے کے لئے تیار نظر نہیں آتا، ان کے تعلیمی خیالات اور خدمات پر بھی شدید اعتراضات کئے گئے اور ان کی ایک تعلیمی رہنما کی حیثیت کو بھی تسلیم کرنے سے انکار کیا گیا۔

حالانکہ یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ آج برصغیر پاک و ہند میں تعلیم یافتہ اور معاشی طور پر ترقی یافتہ مسلم خاندانوں اور برادریوں کی اکثریت سرسید ہی کے افکار سے حاصل ہونے والی روشنی کے طفیل پسماندہ طبقات میں شامل ہونے سے محفوظ ہے۔(۱)

سر سید نے اپنے دورۂ انگلستان (۱۸۶۹ء) کے دوران کیمبرج اور آکسفورڈ کا گہرا جائزہ لیا اور پھر وطن واپس آ کر انھی کی طرز پر علی گڑھ میں کالج قائم کیا جہاں سے حریت اور روشن خیالی کے سوتے پھوٹے۔ مخالفین تسلیم نہ کریں لیکن ظفر علی خان، جوہر اور حسرت جیسے فرزند اسی مادر علمی کی فضاؤں میں پروان چڑھے۔ علی گڑھ سے کسب فیض کرنے والوں کی فہرست طویل ہے جس کا تذکرہ سردست پیش نظر نہیں، اور پھر سرسید کے اثرات صرف علی گڑھ تک ہی محدود نہ تھے بلکہ وہ پورے ملک میں دور و نزدیک تک پہنچے۔ لہٰذا اقبال کو بھی بالواسطہ سرسید کی تعلیمی تحریک کا ثمرہ قرار دیا جاسکتا ہے۔

بعض مستشرقین کی جانب سے اسلام پر سائنس دشمنی کا جو اعتراض وارد کیا جاتا رہا ہے، اس کا جواب سرسید اور اقبال کے ہاں یکساں موقف کی صورت میں ملتا ہے جس کا تجزیہ کرتے ہوئے محمد علی صدیقی نے لکھا ہے کہ برصغیر میں سرسید اور اقبال دراصل مشاہداتی اور تجرباتی سائنس کے موید ہیں۔ سید نے برصغیر میں مغرب کے اس دعوے کے بطلان کے لیے کہ اسلام سائنس دشمن ہے اسلامی مدارس کے نصاب (Curriculum) میں بنیادی تبدیلیوں کا مطالبہ کیا تھا، اقبال کے جو خطبات:

"Reconstruction of Religious Thought in Islam"

کے عنوان سے شائع ہوئے ہیں، وہ بھی سرسید کے اس موقف کی تائید کرتے ہیں کہ عصر حاضر میں ملت اسلامیہ کو ایک نئے علم کلام کی ضرورت ہے اور جدید علوم معرفت الٰہی میں معاون ثابت ہونگے نہ کہ اس کے راستے میں مزاحمت پیدا کریں گے (۲)۔

اسی تصور کو ڈاکٹر رفیع الدین کے تعلیمی افکار کی اساس قرار دیا جاسکتا ہے کہ مظاہر قدرت کا مشاہدہ اور مطالعہ تمام سائنس علوم کی بنیاد ہے۔ مشاہدۂ قدرت کے لئے دنیا میں سب سے پہلی اور مؤثر آواز قران حکیم نے بلند کی جس نے مظاہر فطرت کو آیات الٰہی یعنی خدا کی نشانیاں قرار دیا جن کے مشاہدے سے خالق کائنات کو جاننا اور اس تک پہنچنا ممکن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا میں سائنسی طریق تحقیق اور سائنسی علوم کی بنیاد رکھنے والے سائنس دان مسلمان تھے، جن کی خدمات کا اعتراف مغربی سکالرز، بریفالٹ نے (Making of the Humanity) میں اور جارج سارٹن نے (An Introduction to the History of Science) اور دیگر مستشرقین نے اپنی تحریروں میں کیا ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین کا دعویٰ ہے کہ یورپ میں ریاست اور کلیسا کے افتراق کے نتیجے میں سائنس سے خدا کو خارج کر دیا گیا اور اس طرح سے بے خدا سائنس کا ظہور ہوا جو علمی تاریخ کا ایک غیر معمولی سانحہ ہے۔ اقبال کی رہنمائی میں، ڈاکٹر رفیع الدین کی تمام تر فکری کاوشوں کا حامل یہی نکتہ ہے کہ مذہب اور سائنس کے الحاق کے لئے علوم جدید کی اسلامی تشکیل وقت کا اہم

تقاضا ہے۔

ممکن ہے کہ بعض طبعیتیں اقبال کو معروف معنوں میں ماہر تعلیم تسلیم کرنے میں مانع ہوں لیکن انھوں نے نہ صرف مشرق ومغرب کی اعلی درسگاہوں میں قانون اور فلسفے میں ڈگریاں حاصل کیں بلکہ حصول تعلیم کے بعد اپنی زندگی کے مختلف ادوار میں مستقل بنیادوں پر نہ سہی، لیکن مختصر وقفوں کے لئے درس وتدریس سے وابستگی اختیار کی۔ وہ ۔ایم۔اے کے بعد ۱۸۹۹ء میں تقریباً چار سالوں کے لیے پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج، میں میکلوڈ عریبک ریڈر کی حیثیت سے متعین رہے۔اس دوران میں چھ ماہ کی رخصت لیکر، اپنی مادر علمی، گورنمنٹ کالج لاہور میں انگریزی اور فلسفہ پر درس دیتے رہے۔

اورینٹل کالج کے قیام کے دوران ہی میں انھوں نے اسٹبس کی ''ارلی پلانٹجنٹس'' اور واکر کی ''پولیٹکل اکانومی'' کے ترجمہ وتلخیصکے علاوہ ''علم الاقتصاد'' کے عنوان سے ایک کتاب بھی تصنیف کی جس سے اقبال کی اقتصادیات کے ساتھ علمی اور نصابی دلچسپی کا اظہار ہوتا ہے۔کتاب کے مندرجات سے یہ حقیقت بھی واضح ہوتی ہے کہ اقبال انسانی زندگی میں معاشی پہلو کو کس قدر اہمیت دیتے ہیں۔

۱۹۰۳ء سے ۱۹۰۵ء تک یعنی حصول تعلیم کے لئے یورپ رخصت ہونے سے پہلے تک انھوں نے گورنمنٹ کالج لاہور میں اسسٹنٹ پروفیسر فلسفہ کی حیثیت سے فرائض بھی سرانجام دیتے ہیں۔انگلستان کے قیام کے دوران میں انھوں نے چھ ماہ تک لندن یونیورسٹی میں عارضی طور پر عربی کا درس دیا۔

درس وتدریس کے علاوہ انھوں نے پنجاب یونیورسٹی کے لئے مڈل اور میٹرک کی سطح کے لیے اردو/فارسی نصاب بھی مرتب کیا۔مختلف درجوں کے امتحانات میں ممتحن بھی مقرر ہوتے رہے۔اورینٹل فیکلٹی اور بورڈ آف سٹڈیز (عربی وفارسی) کے ساتھ بھی تادیر وابستہ رہے۔(۳)

۱۹۳۳ء میں والئی افغانستان، نادر شاہ نے اپنے ملک میں تعلیمی اصلاحات اور ترقی کے لیے، اقبال، سر راس مسعود اور سید سلیمان ندوی کو دورۂ افغانستان کی دعوت دی۔اس ضمن میں اقبال نے اپنے رفقا کے ساتھ مل کر ایک تعلیمی خاکہ تیار کیا اور شاہ کو گراں قدر مشوروں سے نوازا۔

اقبال کی شخصیت کے تعلیمی اور تدریسی پہلوؤں سے اس حقیقت کا کسی قدر اندازہ ہوجاتا ہے کہ باوجودیکہ انھوں نے درس وتدریس کو مستقل طور پر اپنایا نہیں لیکن اس کے ساتھ ان کی گہری وابستگی (Commitment) کا اظہار یقینی طور پر ہو جاتا ہے۔ یہ درست ہے کہ انھوں نے فلسفہ تعلیم پر کوئی مستقل کتاب تصنیف نہیں کی لیکن ان کے شعری ونثری افکار میں، فلسفہ و

حکمت تعلیم کے بارے میں ایسے بلیغ اشارات موجود ہیں جن کو اساس بنا کر ایک تعلیمی نظام فکر مرتب کیا جا سکتا ہے اور اس ضمن میں یقیناً خواجہ غلام السیدین (Iqbal's Educational Philosophy)، محمد احمد خان (اقبال اور مسئلہ تعلیم)، ڈاکٹر محمد رفیع الدین (First Principles of Education)، بختیار حسین صدیقی (اقبال بحیثیت مفکر تعلیم) اور دیگر مفکرین تعلیم نے قابل قدر کوششیں سرانجام دی ہیں۔

ڈاکٹر محمد رفیع الدین کو اپنے دونوں پیش رو مفکرین یا مصلحین پر اس لحاظ سے فوقیت حاصل ہے کہ انھوں نے ایم۔اے کی سطح تک کی تعلیمی تکمیل کے فوراً بعد اپنی خواہش پر درس و تدریس کو اختیار کیا۔ قیام پاکستان سے پہلے وہ کشمیر میں، جموں، سری نگر اور میر پور کے تعلیمی اداروں میں پروفیسر (عربی و فارسی) اور پرنسپل کے طور پر متعین رہے۔(۴)

آزادی کے بعد پاکستان میں ریسرچ اسکالر کے طور پر مختلف اداروں میں نامور اہل علم کے ساتھ مصروف کار رہے۔ تصنیف و تالیف کا سلسلہ جاری رہا۔ پی ایچ۔ ڈی کے بعد پنجاب یونیورسٹی کی طرف سے آپ کو فلسفہ تعلیم پر لکھی گئی آپ کی تصنیف ''First Principles of Education'' پر D.Litt کی ڈگری عطا کی گئی۔ اقبال اکادمی پاکستان کے پہلے ڈائریکٹر کے طور پر بھی جہاں انھوں نے ادارے کی ترقی و استحکام کے لئے اپنا کردار ادا کیا وہیں دیگر موضوعات کے علاوہ تعلیمی موضوعات پر لکھے جانے والے اپنے تحقیقی مقالات کو بھی علمی اجلاسوں میں پیش کیا۔(۵)

اپنی ریٹائرمنٹ کے بعد انھوں نے ''آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس'' کی بنیاد رکھی اور اس کے زیر اہتمام ''اسلامک ایجوکیشن'' اور ''اسلامی تعلیم'' جیسے وقیع علمی مجلّات کا اجرا کیا۔ اپنی زندگی کے آخری برسوں میں وہ اپنے فلسفہ تعلیم کی عملی صورت گری کے لیے علوم کی اسلامی تشکیل کے منصوبے پر کام کر رہے تھے اور اس ضمن میں ''The Holy Quran University of Sciences'' کا پیپر ورک مکمل کر چکے تھے۔ وہ اپنے راستے کی سیاسی و انتظامی رکاوٹوں سے نبرد آزما تھے کہ اچانک دنیا سے ان کے رخصت ہونے کا وقت آ پہنچا اور ان کے وہ منصوبے تکمیل کو نہ پہنچ سکے جن کے لئے انھوں نے اپنی زندگی وقف کر رکھی تھی۔

ڈاکٹر رفیع الدین کے علمی و تحقیقی موضوعات کا دائرہ وسیع ہے لیکن فلسفہ تعلیم کو وہ خصوصی ترجیح دیتے تھے۔ یہ ان کا محبوب موضوع تھا لیکن اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ تعلیمی تحقیق ان کے لئے کوئی Academic مسئلہ تھا جس پر مسلسل لکھتے چلے جانا ان کی کوئی تصنیفی مجبوری تھی، بلکہ یہ ان کے لئے ایک ایسی اساس تھی جس پر قومی تعمیر نو کے عمل کو استوار کیے بغیر نوزائیدہ مملکت خداداد پاکستان کے قیام کے حقیقی مقاصد کا حصول ممکن نہیں تھا۔

فلسفۂ تعلیم پر اپنی مستقل تحقیقی تصنیف ''First Principles of Education'' کے علاوہ، ڈاکٹر رفیع الدین نے اپنی پہلی تصنیف "Ideology of the Future" میں ایک پورا باب Education پر لکھا ہے۔ اس کے علاوہ اصول تعلیم کے مختلف پہلوؤں پر انھوں نے اہم مقالات قلمبند کیے جن کی تفصیل باب اول میں فراہم کی گئی ہے۔ ''حکمت اقبال'' میں انھوں نے اقبال کے تعلیمی خیالات کو درج ذیل مختلف عنوانات کے تحت بیان کیا ہے:

ا) خودی اور عقل

ب) خودی اور مشاہدہ قدرت

ج) خودی اور سائنس

د) خودی اور علوم مروجہ

آئندہ صفحات میں مذکورہ عنوانات کو زیر بحث لاتے ہوئے کوشش کی جائے گی کہ عصری تعلیمی تناظر میں اقبال اور رفیع الدین کے تعلیمی افکار کا ایک مجموعی جائزہ پیش کیا جاسکے۔

اقبالیاتی تحقیق میں دیگر موضوعات کی طرح اقبال کے تصور تعلیم پر بھی بے تحاشا لکھا گیا جس کا حاصل تکرار بے جا کے سوا کچھ نہیں۔ اس ضمن میں ایک عام طریقہ اختیار کیا جاتا ہے کہ چند زبان زد عام اشعار جیسے:

گلا تو گھونٹ دیا اہل مدرسہ نے تیرا
کہاں سے آئے صدا لاالہ الا اللہ
(۶)

شکایت ہے مجھے یا رب خداوندانِ مکتب سے
سبق شاہیں بچوں کو دے رہے ہیں خاکبازی کا
(۷)

اور یہ اہل کلیسا کا نظام تعلیم
ایک سازش ہے فقط دین و مروت کے لئے
(۸)

اور اسی طرز کے اشعار کو حوالہ بنا کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ اقبال مغربی نظام تعلیم کے زبردست ناقد تھے

کہ مسلمانان برصغیر کی ذہنی وفکری غلامی اسی نظام تعلیم کا براہ راست نتیجہ تھی اور پھر دیگر اشعار کی مدد سے ایک نظریہ تعلیم دریافت کیا جاتا ہے جسے اقبال سے منسوب کر کے اپنے تعلیمی و تحقیقی فرض سے بڑی آسانی کے ساتھ خلاصی حاصل کی جاسکتی ہے۔ اس موقف کے ثبوت میں دو چار یا دس نہیں سیکڑوں کتب اور مقالات مثال کے طور پر پیش کیے جاسکتے ہیں۔

اقبالیات کے ایک عالم نے اقبال کو بھی مغربی نظام کا زخم خوردہ قرار دیا ہے(۹) شاید اس کی وجہ بھی ان کے نزدیک یہی رہی ہوگی کہ خود اقبال مغربی نظام تعلیم کی پیداوار تھے۔ لیکن وہ اس حقیقت کو فراموش کر جاتے ہیں کہ اقبال مغربی تعلیمی عمل سے گزرے تھے اور انھوں نے اس کا گہرا مشاہدہ بھی کیا تھا اسی لیے وہ صحیح معنوں میں اس کے ناقد بھی تھے۔ یہاں ناقد سے صرف معترض یا نکتہ چیں ہی مراد نہیں بلکہ اس نظام تعلیم کے مثبت پہلو بھی ان پر آشکار تھے جس کا وہ بجا طور پر اعتراف کرتے ہیں۔ کیا اس حقیقت کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے کہ وہ برصغیر میں رائج روایتی طریقہ تعلیم سے بھی نامطمئن تھے اور اس کے ثبوت میں ان کے بے شمار اشعار پیش کئے جاسکتے ہیں جن میں انھوں نے مدرسہ و خانقاہ کے از کار رفتہ طریق تعلیم اور اس کے اثرات پر چوٹ کی ہے۔

اقبال کے اشعار کی مدد سے ان کے تعلیمی موقف کو اخذ کرنا کوئی جرم تو نہیں ہے کیونکہ ان کی شاعری بھی ان کی فکر کے ایک منبع کی حیثیت رکھتی ہے لیکن ان کی نثر بالخصوص ان کے مکاتیب، مقالات اور خطبات جیسے اہم سرچشموں سے استفادہ نہ کرنا یا ان کی اہمیت کو نظر انداز کرنا بھی علمی حوالے سے کوئی درست رویہ نہیں۔ اقبال کی مجموعی فکر کی روشنی میں ان کے تعلیمی تصور کی تفہیم اور تشکیل کے مراحل کو درست طور پر طے کیا جاسکتا ہے۔

اقبال ملکی حالات سے بھی بخوبی آگاہ تھے۔ مغربی تسلط اور اس کے اثرات کا گہرا احساس رکھتے تھے۔ انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے آغاز پر نوجوان مسلم طبقے میں مغربی تعلیم کی کشش اگر ایک طرف فاتح قوم کے خوف کو ان کے ذہنوں سے ختم کر رہی تھی، جیسا کہ سید ابوالحسن علی ندوی کا خیال ہے(۱۰) تو دوسری طرف ایک ذہنی مرعوبیت کی فضا بھی پروان چڑھ رہی تھی۔ اگر کچھ لوگوں پر تقلید کا رنگ غالب آرہا تھا تو دوسری طرف مغربی درسگاہوں میں اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے باوجود مغرب کے سامراجی کردار کے خلاف ایک رد عمل بھی پیدا ہو رہا تھا۔ اقبال کا شمار ایسے ہی مدبرین میں ہوتا ہے جنھوں نے وقتی جذبات کا شکار ہوئے بغیر مستقبل کے بارے میں بصیرت کے ساتھ ایک واضح لائحہ عمل اختیار کرنے کی ضرورت پر زور دیا۔ وہ تعلیمی عمل کے مختلف مراحل کا ایک دانشورانہ بصیرت کے ساتھ احاطہ کرنے کی صلاحیت سے بہرہ مند تھے اور اس کا اظہار ان کی ابتدائی تحریروں میں بھی واضح طور پر نظر آتا ہے۔

اقبال تعلیم کو ایک فطری عمل سمجھتے ہیں اور روایتی طریق تعلیم سے اتفاق نہیں رکھتے جس کے مطابق بچے کی نشوونما کے مختلف مراحل میں اس کی نفسیاتی فطرت کے خلاف اس کو ایک مخصوص اور مقرر نصاب میں پابند کر کے تبدیلی کے عمل سے گزارا جاتا ہے:

> ''ہمارا پرانا طریقہ تعلیم چونکہ بچوں کے قوائے عقلیہ وواہمہ کے مدارج نمو کو ملحوظ نہیں رکھتا ہے اس واسطے اس کا نتیجہ ان کے حق میں نہایت مضر ثابت ہوتا ہے۔ان کے قوائے ذہنیہ برباد ہو جاتے ہیں اور ان کے چہروں پر ذکاوت کی وہ چمک نظر نہیں آتی جو اس بے فکری کی زندگی کے ساتھ مختص ہے۔ بڑی عمر میں یہ تعلیمی نقص اور بھی وضاحت سے دکھائی دیتا ہے''(۱۱)

بچوں کی تعلیم وتربیت پر حد درجہ اصرار کی وجہ یہی ہے کہ ان کے نزدیک تمام قومی عروج کی جڑ بچوں کی تعلیم ہے اور اگر اس ضمن میں علمی اصولوں کو اساس بنایا جائے گا تو اس کے نتیجے میں بہت سے تمدنی شکایات کا ازخود ازالہ ہو جائے گا۔ کیونکہ اگر بچے کو ابتدا ہی سے ایک ایسی زندگی گزارنے کا درس دیا جائے جو تعصّبات اور توہمات سے پاک ہو اور جس کا تعلق پوری انسانیت کے ساتھ ہو، ایسے کامل انسان کا وجود اسی صورت میں ممکن ہے جب ہر بچے کی تربیت اس نہج پر کی جائے کہ وہ اپنے آپ کو عظیم الشان درخت کی ایک شاخ محسوس کرے جس کی جڑ تو زمین میں ہے مگر اس کی شاخیں آسمان کے دامن کو چھوتی ہیں (۱۲)

ظاہر ہے کہ ابتدائی مدارج میں طالب علم کے اندر اعلیٰ اخلاقی صفات محض لفظوں کے رٹے سے پیدا نہیں کی جاسکتی ہیں بلکہ اقبال کے نزدیک اس کے لیے بچے کے مختلف قویٰ کے ظہور کو مدنظر رکھتے ہوئے اسے اخلاقی تحریکوں سے متحرک کرنے کی ضرورت ہوتی ہے جو علمی جذبے سے سرشار معلم کے ذریعے ہی سے ممکن ہے کیونکہ معلم کا فرض تمام فرضوں سے زیادہ مشکل اور اہم ہے اور ہر قسم کے اخلاقی تمدن اور مذہبی نیکیوں کی کلید اس کے ہاتھ میں ہے۔ تعلیمی عمل کے مختلف مدارج میں وہ چھوٹی چھوٹی باتوں سے ان میں امن، محبت اور صلح کاری کی عادات کو واضح کرتا چلا جاتا ہے۔(۱۳)

تعلیم محض معلومات کا طومار یا انبار اکٹھا کرنا نہیں جسے میکانیکی انداز میں ایک طالب علم کے دماغ میں ٹھونس دیا جائے اور وہ ایک مقررہ مدت کے بعد اسی کچے پکے مواد کو کمرہ امتحان میں Answer Sheet پر اگل کر خود کو سند کے حصول کا اہل ثابت کرنے کی کوشش کرے۔ یہ عمل محض معلومات کی منتقلی، یادآوری اور زیادہ سے زیادہ ان معلومات کو امتحان کے دوران احاطہ تحریر میں لانے سے عبارت ہے اور اس تمام تعلیمی عمل میں علمی مقصود نظر سے اوجھل رہتا ہے، شخصیت یا انفرادیت کی نشوونما کا عمل بھیمفقود ہے جبکہ اقبال کے نزدیک تمام تر تعلیمی عمل، جیسا کہ ماہرین نے اقبال کی مجموعی فکر کی روشنی میں ان کے تصور تعلیم کو اخذ کرنے کی کوشش کی ہے، وہ یہی ہے کہ قدرت نے انسان کے اندر جو صلاحیتیں ودیعت کی ہیں ان کو بیدار کیا جائے تاکہ ان کو اعلیٰ

انسانی مقاصد کے لئے آمادہ عمل کیا جاسکے۔(۱۴)

اسی کو دوسرے الفاظ میں اقبال کے فلسفہء خودی کا مرکزی نقطہ قرار دیا جاسکتا ہے اور اس کی روشنی میں اقبال کے دیگر تصورات کی، جن میں ان کا تصور تعلیم بھی شامل ہے، تشریح وتفسیر کی جاسکتی ہے۔ گویا تصور خودی ایک ایسی کلید ہے جس کے وسیلے ہی سے ان کے دیگر تصورات کی تفہیم ممکن ہے۔

اس بنیادی حقیقت کو تسلیم کرنے کے بعد مغرب کے مختلف تعلیمی مکاتب فکر اور ان پر اقبال کی تنقید اور ان کے ساتھ اقبال کے تصور تعلیم کے تفصیلی موازنے جیسے مباحث ضمنی حیثیت اختیار کر جاتے ہیں اور اصل مسئلہ جو سامنے آتا ہے وہ یہی ہے کہ اقبال کے تصور خودی کا تعلیمی عمل پر کیونکر انطباق کیا جاسکتا ہے؟

خودی، اس کی حقیقت اور اس کے مختلف علمی وفکری پہلوؤں پر تفصیلی بحث گذشتہ باب میں پیش کی جاچکی ہے جسے دہرانا غیرضروری ہوگا۔ البتہ اقبال نے خود جس طرح سے خودی پر روشنی ڈالی ہے اس کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے تاکہ اس کی روشنی میں تعلیمی مراحل کی تفہیم ممکن ہوسکے۔ ان کے نزدیک:

> ''یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات وجذبات وتمنیات مستنیر ہوتے ہیں، یہ پراسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند، یہ ''خودی'' یا ''انا'' یا ''میں'' جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے، جو تمام مشاہدات کی خالق مگر جس کی لطافت مشاہدے کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لاسکتی، کیا ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنی فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغ مصلحت آمیز میں نمایاں کیا ہے''۔
> (۱۵)

مذکورہ تعریف کے حوالے سے محمد احمد خاں کا یہ موقف درست معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے خودی کی روایتی منطقی تعریف (definition) کرنے کی بجائے اس کی ماہیت کو اس کے خواص (Properties) کے حوالے سے بیان کرنے کی کوشش کی ہے جس کے دو پہلو نمایاں ہیں۔ اولاً یہ کہ خودی وحدت وجدانی یعنی شعور (Consciousness) کا روشن نقطہ ہے اور ثانیاً یہ کہ یہی روشن نقطہ (خودی) انسان کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بندی کرتا ہے۔(۱۶)

اقبال نے مذکورہ نکات کو اپنے کلام میں بار بار شعر کا جامہ پہنایا جسے ماہرین تعلیم نے اقبال کے تعلیمی اصولوں کی تشریح وتفسیر میں حوالہ بنایا ہے:۔

پیکر ہستی ز آثار خودی است

ہر چہ می بینی ز اسرار خودی است
(۱۷)

تری زندگی اسی سے ، تری آبرو اسی سے
جو رہی خودی تو شاہی ، نہ رہی تو روسیاہی
(۱۸)

خودی کے زور سے دنیا پہ چھا جا
مقام رنگ و بو کا راز پا جا
(۱۹)

''ضرب کلیم'' میں تعلیم وتربیت کے عنوان کے تحت اقبال کے تعلیمی افکار کے کئی پہلو آشکار ہوتے ہیں:

نظر سپہر پہ رکھتا ہے جو ستارہ شناس
نہیں ہے اپنی خودی کے مقام سے آگاہ
خودی کو جس نے فلک سے بلند تر دیکھا
وہی ہے مملکت صبح و شام سے آگاہ
وہی نگاہ کے ناخوب و خوب سے محرم
وہی ہے دل کے حلال و حرام سے آگاہ
(۲۰)

اس قوم کو شمشیر کی حاجت نہیں رہتی
ہو جس کے جوانوں کی خودی صورت فولاد
(۲۱)

خودی کی پرورش و تربیت یہ ہے موقوف
کہ مشت خاک میں پیدا ہو آتش ہمہ سوز
یہی ہے سر کلیمی ہر اک زمانے میں
ہوائے دشت و شعیب و شبانیِ شب و روز
(۲۳)

خودی کو اگر انسانی شعور کا مرکزہ (Nucleus) تسلیم کر لیا جائے تو محمد احمد خان کے لفظوں میں اسی مرکزے کی

بیداری اور استحکام اقبال کے نقطۂ نظر سے تعلیم کا مقصد اولین ہے (۲۴) لہٰذا ہر وہ تصور تعلیم جس میں انسان کی فطری صلاحیتوں اور کیفیتوں کو ابھارنا تعلیم کا مقصد قرار دیا جاتا ہے بالکل ایسے ہی ہے جیسے جڑ کو چھوڑ کر پتوں اور شاخوں کی آبیاری کی عبث اور لایعنی کوشش کی جائے۔(۲۵)

اقبال کا اصرار محض انفرادی خودی کی بیداری و استحکام پر ہی نہیں بلکہ وہ اسے اجتماعی احساسات اور مقاصد کے ہم آہنگ کرنے پر بھی زور دیتے ہیں۔ اور اس کا اظہار ان کی ابتدائی تحریروں سے بھی واضح طور پر ہوتا ہے:۔

> ''فرد کا رابطہ اتحاد اس قوم کے ساتھ جس کا وہ جزو ہے اگر بڑھ سکتا ہے تو اس دانستہ کوشش سے، تعلیم کے ذریعہ سے وہ روایات مجتمع کے جو مختلف اجزا اس طور منتقل کیے جاتے ہیں، وہ نفس ناطقہ قومی میں جذب اور پیوستہ ہو کر ان چند افراد قوم کے لئے میل و فرسنگ کا کام دیتے ہیں جن کی پوری زندگی اور کُل قابلیت غور و فکر قوم کے مختلف غایات و مقاصد کی منزلیں طے کرنے میں گزر جاتی ہے مثلاً ایک قوم کی قانونی، تاریخی اور علمی روایات اس قوم کے مصنفوں، مورخوں اور انشا پردازوں کی چشم بصیرت کے سامنے ہر وقت ایک نمایاں شکل میں موجود رہتی ہیں۔ اگرچہ قوم کو مجموعی حیثیت سے ان روایات کا ادراک موہوم و مبہم طور پر ہوتا ہے۔(۲۶)

اقبال فرد اور اجتماع کے رشتے کی نزاکتوں اور باریکیوں سے بخوبی آگاہ ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ انفرادیت کو قائم رکھنا جتنا ضروری ہے اجتماعی مفاد کا لحاظ اس سے کہیں بڑھ کے اہم اور ضروری ہے۔ نہ تو بے لگام انفرادیت کی اجازت دی جاسکتی ہے کہ یہ خود فرد کی اپنی ہستی کو ضرر پہنچانے کے مترادف ہے اور نہ ہی اجتماعیت کے معنی اس درجہ غلبہ و تسلط کے ہیں جس میں انفرادیت سسکنے پر مجبور ہو جائے۔ تعلیم کا مقصد جہاں انفرادی خودی کی بیداری اور نشو و نما ہے وہیں فرد اور اجتماع کے درمیان توازن، تناسب اور ہم آہنگی پیدا کرنا بھی ضروری ہے۔

اقبال ''رموز بے خودی'' کے دیباچے (اشاعت اوّل) میں اس کی وضاحت کرتے ہیں:

> ''جس طرح حیات افراد میں جلب منفعت و دفع مضرت تعین عمل و ذوق حقائق عالیہ، احساس نفس کے تدریجی نشو و نما، اس کے تسلسل، توسیع اور استحکام سے وابستہ ہے۔ اسی طرح ملل و اقوام کے حیات کا راز بھی اسی احساس یا بالفاظ دیگر ''قومی انا'' کی حفاظت، تربیت اور استحکام میں مضمر ہے اور حیات ملیہ کا انتہائی کمال یہ ہے کہ افراد قوم کسی آئین مسلم کی پابندی سے اپنے ذاتی جذبات کے حدود مقرر کریں تا کہ انفرادی اعمال کا تبائن تناقض مٹ کر تمام قوم کے لیے ایک قلب مشترک پیدا ہو جائے''۔(۲۷)

بظاہر یہ ایک مشکل مرحلہ ہے لیکن اقبال کی نظر اس کے عملی پہلوؤں پر بھی پوری طرح سے ہے۔ وہ جانتے ہیں کہ جس طرح سے انفرادی سطح پر احساسِ نفس کا تسلسل قوت حافظہ کی بدولت قائم رہتا ہے، اجتماعی سطح پر اس کے تسلسل استحکام کا ذریعہ قومی

تاریخ کی حفاظت سے ممکن ہوتا ہے یعنی قومی تاریخ ہی دراصل حیات ملیہ کے لیے بمنزلہ قوت حافظہ کے سر ہے جو اس کے مختلف مراحل کو مربوط کر کے ''قومی انا'' کا زمانی تسلسل محفوظ رکھتی ہے۔(۲۸)

اقبال کی نظر مروجہ تعلیمی ڈھانچے پر بڑی گہری ہے۔ وہ خودی کی آزادی، ارتقا اور استحکام کے لئے ذہنی رہنمائی کو ناگزیر تصور کرتے ہیں اور ایسا اسی صورت میں ممکن ہوسکتا ہے جب انفس اور آفاق، روح اور مادے یعنی مذہب اور سائنس دونوں کا امتزاج تعلیم کا مطمح نظر ہو کیونکہ سائنس سے انسان کو بے پناہ طبعی قوت ہاتھ آتی ہے جسے دینی رہنمائی سے حاصل ہونے والی اخلاقی قوت کے مطیع کر کے ہی خودی فطرت کو مسخر کرتی اور خدا کو اپنے اندر جذب کرتی ہے۔(۲۹)

تعلیم کا ایک ایسا جامع اور ارفع تصور قائم کر کے، اقبال جب اپنے عہد کی درسگاہوں پر نظر ڈالتے ہیں اور محسوس کرتے ہیں کہ نوجوان نسل کی علمی وفکری تربیت میں ان درسگاہوں کا کردار ہر لحاظ سے مثالی نہیں تو وہ اپنے عدم اطمینان کا اظہار کرتے ہیں:

''موجودہ نسل کا نوجوان مسلمان قومی سیرت کے اسالیب کے لحاظ سے ایک بالکل نئے اسلوب کا ماحصل ہے جس کا عقلی زندگی کی تصویر کا پردہ اسلامی تہذیب کا پردہ نہیں ہے، حالانکہ اسلامی تہذیب کے بغیر میری رائے میں وہ صرف نیم مسلمان، بلکہ اس سے بھی کچھ کم ہے اور وہ بھی اس صورت میں کہ اس کی خالص دنیوی تعلیم نے اس کے مذہبی عقائد کو متزلزل نہ کیا ہو''۔ (۳۰)

اقبال مسلم رہنماؤں کے قائم کردہ جدید اور قدیم تعلیم کے اداروں: علی گڑھ کالج دارالعلوم دیوبند اور ندوۃ العلماء، لکھنو کی تعلیمی مساعی کے منکر نہیں ہیں لیکن وہ سمجھتے ہیں کہ ایک طرف اگر جدید تعلیم کے ادارے قائم کر کے اسے ہندوستان میں معاشرتی تبدیلی کے دور کا آغاز قرار دیا جاتا ہے تو حقیقتاً یہ تبدیلی بھی مغربی تہذیب کی نقالی سے مختلف کوئی شے نہیں:

تقلید سے ناکارہ نہ کر اپنی خودی کو
کر اس کی حفاظت کہ یہ گوہر ہے یگانہ
اس قوم کو تجدید کا پیغام مبارک
ہے جس کے تصور میں فقط بزم شبانہ
لیکن مجھے ڈر ہے کہ یہ آوازۂ تجدید
مشرق میں ہے تقلید فرنگی کا بہانہ
(۳۱)

اقبال کا دعویٰ ہے کہ دنیا کی کسی قوم نے اپنے افراد میں ایسی اعلیٰ اور قابل تقلید مثالیں پیدا نہیں کیں جیسی ہماری قوم نے، لیکن جدید تعلیمی درسگاہوں میں تعلیم حاصل کرنے والے نوجوان اپنی قوم کی سوانح عمری سے بالکل نابلد ہیں اور مغربی تہذیب کے مشاہیر سے شناسا اور متاثر ہیں جو عقلی وادرا کی لحاظ سے مغربی غلامی ہے جس کی وجہ سے ان کی روح صحیح القوام خود داری کے عنصر سے خالی ہے(۳۲)

اور دوسری طرف دینی تعلیم کے فروغ کے لئے قائم مدرسے بھی جہاں عصری تقاضوں سے چشم پوشی کے مرتکب ہو رہے ہیں اور فرسودہ اور از کار رفتہ نصاب میں بند پڑے ہیں وہیں وہ جرات تحقیق اور جتہادی بصیرت سے بھی عاری ہیں۔ اقبال کو یہ کہنے میں کوئی تامل نہیں کہ ہماری قوم کی اخلاقی تربیت کا کام ایسے علما اور واعظین سر انجام دے رہے ہیں جو اس خدمت کی انجام دہی کے پوری طرح سے اہل ہی نہیں کیونکہ ان کا مبلغ علم اسلامی تاریخ اور اسلامی علوم کے متعلق نہایت ہی محدود ہے جبکہ ضرورت اس امر کی ہے کہ اپنی قوم کے لٹریچر اور تخیل میں پوری دسترس کے ساتھ ساتھ انہیں تاریخ، اقتصادیات اور عمرانیات کے حقائق سے بھی آشنا ہونا چاہیے۔(۳۳)

اقبال نے تقریباً ایک صد پیشتر مروجہ نظام تعلیم کی جن خامیوں کی نشاندہی کی تھی ان کو دور کرنے اور تعلیم کو صحیح راستے پر ڈالنے کے لیے جو تجاویز پیش کی تھیں، ان پر آزادی کے بعد بھی، ساٹھ سال کا طویل عرصہ گزر جانے کے باوجود، عمل تو در کنار، غور وفکر کا سلسلہ بھی شروع نہیں ہو سکا۔ تعلیم کا دو دھڑوں یا کیمپوں میں منقسم ہونا کسی المیے سے کم نہ تھا، جس نے زوال کے اثرات کو گہرا کرنے میں اپنا کردار ادا کیا۔ آج تعلیمی نظام دو کیمپوں کی بجائے تین میں منقسم ہو چکا ہے: سرکاری سطح پر قائم تعلیمی ادارے، غیر ملکی درسگاہوں کے ساتھ وابستہ ادارے جو معاشرے میں طبقاتی درجہ بندی کی علامت بھی سمجھے جاتے ہیں اور جہاں زیر تعلیم طبقہ علمی حوالے سے کچھ حاصل کر سکے یا نہ کر سکے البتہ دیگر اداروں کے طلبہ کے مقابلے میں خود کو ایک مخصوص احساس برتری میں مبتلا ضرور محسوس کرتا ہے اور تیسرا کیمپ دینی مدرسوں پر مشتمل ہے جو نصاب تعلیم ہی نہیں بلکہ مقاصد تعلیم کے حوالے سے بھی دوسرے دھڑوں سے الگ اپنی جداگانہ شناخت پر اصرار کرتے ہیں اور دین کو خود تک محدود کر کے گویا دوسرے تعلیمی کیمپوں کو سیکولر (جس کا ترجمہ بعض اصحاب ''لادینیت'' بھی کرتے ہیں) قرار دینے کا اعلان کرتے ہیں۔

اس منقسم بلکہ اکثر صورتوں میں اور بالخصوص نتائج کے اعتبار سے متصادم تعلیمی نظام جسے ''نظام'' کا تصور دینا بھی بعض علمی ذہنوں کے لئے خاصا مشکل ہے، کے ذریعے سے قومی یک جہتی کا حصول ممکن نظر نہیں آتا۔ اقبال اس امر سے بخوبی آگاہ ہیں کہ اسلام میں دین اور دنیا کی تقسیم کا کوئی کلیسائی تصور سرے سے موجود نہیں ہے لہٰذا تعلیم جیسے اہم اور بنیادی شعبے پر اس کا اطلاق قومی مفاد میں نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا تعلیمی شعبے میں جو سب سے اہم، بنیادی اور انقلابی قدم اٹھایا جا سکتا ہے وہ اسی منقسم تعلیمی

نظام کو ختم کر کے ایک ''واحد نظام'' کا قیام ہے جس میں دونوں شعبوں کا مربوط اور منظّم امتزاج ایک وحدت کی صورت میں سامنے آسکے:۔

وہ علم کم بصری جس میں ہمکنار نہیں
تجلیات کلیم و مشاہدات حکیم
(۳۴)

اقبال کے ذہن میں ایک ایسی تجربہ گاہ، درسگاہ یا دارالعلوم کا ایک خاکہ موجود ہے جہاں تجلیات کلیم اور ''مشاہدات حکیم'' کی روح کو سموئے، ہوئے نظام تعلیم کا اہتمام کیا جاسکتا ہے۔

''اسلامی یونیورسٹی کے خیال کا ہمارے دل میں پیدا ہونا، حقیقت میں ہماری قومی ہستی کے حق میں ایک مبارک علامت ہے۔ جب ہم اپنی قوم کی نوعیت پر نظر ڈالتے ہیں تو اس قسم کے دارالعلم کی ضرورت میں شک اور شبہ کی مطلق گنجائش نہیں رہتی بشرطیکہ یہ دارالعلم ٹھیٹھ اسلامی اصول پر چلایا جائے۔ کوئی قوم اس رشتہ کو یک بیک نہیں توڑسکتی جو اسے اس کے ایام گذشتہ سے جوڑے ہوئے ہے اور مسلمانوں کے لیے تو اس تعلق کو چھوڑ دینا اور بھی محال ہے جس کی مجموعی روایات ان کی قومیت کی جان ہیں۔ مسلمانوں کو بے شک علوم جدیدہ کی تیز پا رفتار کے قدم بہ قدم چلنا چاہیے لیکن یہ بھی ضرور ہے کہ اس کی تہذیب کا رنگ خالص اسلامی ہو اور یہ اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک کہ ایک ایسی یونیورسٹی موجود نہ ہو جسے ہم اپنی قومی تعلیم کا مرکز قرار دے سکیں۔'' (۳۵)

اقبال اپنے مجوزہ قومی تعلیمی مرکز یا مثالی اسلامی درسگاہ یا یونیورسٹی کو جن قومی مقاصد کے حصول کے لیے قائم کرنے کے خواہش مند ہیں اور اس کو جس نصب العینی اساس پر استوار کرنا چاہتے ہیں، وہ علمی و دینی منہاج بھی ان کے ذہن میں پوری طرح سے روشن ہے۔ وہ علی گڑھ کالج، دارالعلوم دیوبند اور ندوۃ العلما کے تعلیمی تجربات کی شیرازہ بندی چاہتے ہیں اور ایک ایسے مرکزی دارالعلم کے قیام کی ضرورت پر زور دیتے ہیں جہاں افراد قوم مخصوص تعلیمی و تہذیبی اسلوب کے حامل کے طور پر عصر حاضر کے معیارات پر پورے اتر سکیں:۔

> ''یہ امر قطعی طور پر ضروری ہے کہ ایک نیا مثالی دارالعلم قائم کیا جائے جس کی مسند نشین اسلامی تہذیب ہو اور جس میں قدیم و جدید کی آمیزش عجب دلکش انداز سے ہوئی ہو۔ اس قسم کی تصویر مثالی کھینچنا آسان کام نہیں ہے۔ اس کے لیے اعلیٰ تخیل، زمانے کے رجحانات کا لطیف احساس اور مسلمانوں کو تاریخ اور مذہب کے مفہوم کی صحیح تعبیر لازمی ہے۔'' (۳۶)

ممکن ہے کہ ایک صدی پیشتر جبکہ اقبال بڑے کھلے ذہن کے ساتھ ''جدید'' کی اصطلاح استعمال کر رہے تھے، اور وہ بھی علوم کے حوالے سے، بعض اذہان اس سے متوحش ضرور ہوتے ہوں کیونکہ ایک صدی گزر جانے کے باوجود آج بھی روایت پسندی، جدید اور جدیدیت سے کلی طور پر مانوس نہیں ہو پائی اور اس کے ساتھ اگر کھلی مخاصمت کا اظہار نہیں بھی کر پاتی تو اس سے کچھ فاصلے پر رہنے کی پالیسی پر ضرور عمل پیرا ہے۔

اقبال کی سوچ اس حوالے سے ابہام سے پاک ہے کیونکہ ان کا دعویٰ ہے کہ اسلام مغربی تہذیب کے تمام عمدہ اصولوں کا سرچشمہ ہے اور پندرھویں صدی عیسوی میں یورپ میں علوم وفنون کا چرچا مسلمانوں کی قائم کردہ درسگاہوں کا مرہون منت تھا اور اگر کوئی متعصب مغربی ذہن اسلام اور علوم کے درمیان کسی قسم کی مغائرت پر اصرار کرتا ہے تو وہ یقیناً بے خبری کا شکار ہے کیونکہ علوم جدیدہ کی بنیاد جن اصولوں پر استوار ہوئی ہے وہ مسلمانوں کے فیض کا نتیجہ ہیں اور اسلام نے انسانی زندگی پر گہرے اور مثبت اثرات مرتب کیے ہیں۔(۳۷)

اقبال کے پیش نظر مجوزہ مثالی درسگاہ کا جو نقشہ تھا اور وہ اس میں دینی، سائنسی اور عمرانی علوم کے جس امتزاج کا تصور اپنے ذہن میں قائم کیے ہوئے تھے، اس کی نصاب سازی کی مشکلوں اور پیچیدگیوں سے بھی وہ آگاہ تھے لیکن ابتدائی طور پر اس کی طرف واضح اور بلیغ اشارے ان کی تحریروں میں موجود ہیں۔ اس ضمن میں خاص طور پر مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ میں علوم اسلامیہ کے شعبے کے قیام کے فیصلے کے بعد انھوں نے جو تفصیلی تجاویز پیش کیں، اس سے نصاب سازی سے متعلق ان کے موقف کی بڑی حد تک وضاحت ہو جاتی ہے۔

شعبہ علوم اسلامیہ کے قیام کے لئے سر آرنلڈ کی زیر نگرانی درج ذیل بنیادی مقاصد کا تعین کیا گیا:۔

۱۔ بہتر اور مسلمہ جامعیت کے علما و فقہا کی تیاری، تعلیم اور تربیت کا اہتمام۔

۲۔ ایسے عالم پیدا کرنا جو اسلامی افکار اور موجودہ علوم کے درمیان حیات دماغی کا جو تسلسل پایا جاتا ہے، اس کی از روئے نشوونما جستجو کریں۔

۳۔ ایسے علما تیار کرنا جو اسلامی تاریخ، آرٹ (فنون) اور علم تہذیب وتمدن کے مختلف پہلوؤں پر حاوی ہوں۔

۴۔ ایسے علما پیدا کرنا جو اسلام کے قانونی لٹریچر میں تحقیق وتدقیق کے لئے موزوں ہوں۔(۳۸)

مذکورہ مقاصد کے حصول کے لئے سر آرنلڈ نے مختلف امتحانی مدارج کے لیے درج ذیل نصاب تجویز کیا تھا:

(ا) معمولی بی۔اے کی ڈگری کا نصاب:

۱) فرقہ جات اسلام

۲)اسلام کا سیاسی نظریہ

۳)اسلامی علم الانساب

ب) بی۔اے(آنرز) کی ڈگری کا نصاب :

۱)فرقہ جات اسلام

۲)اسلام کا سیاسی نظریہ

۳)اسلامی علم الانساب

۴)اسلام کا دیگر مذاہب سے رشتہ یا سلوک ـــــــ رواداری وعدم رواداری۔

ج) ایم۔اے کی ڈگری کا نصاب:

۱)اسلامی اصول فقہ کی ابتدا اوران کا رتقا

۲)مسلمانوں کا فلسفہ اخلاق و مابعد الطبیعیات

۳)عالم اسلام میں سائنس کا درجہ

۴)ڈپلومیسی (حیل سازی) متعلق برممالک غیر اسلامی۔

۵)عالم اسلام پر بیرونی اثرات

(۳۹)

اقبال نے صاحبزادہ آفتاب احمد خان کے نام اپنے طویل خط میں تفصیل سے مجوزہ نصاب کا جائزہ لیتے ہوئے اپنے بعض تحفظات کا اظہار بھی کیا اور ساتھ ہی دینی اور مختلف شعبہ ہائے علوم کے نصاب کی تدوین اور تطبیق سے متعلق اپنے واضح موقف سے بھی آگاہ کیا۔

وہ چاہتے ہیں کہ اس مسئلے پر بالخصوص جدید دنیائے اسلام میں انسان دوستی (Humanism) کی تحریک اور بیداری کے نقطہ ٔنظر سے غور کیا جانا چاہیے کیونکہ زندگی کے ساتھ ساتھ ملت کی روحانی ضرورتوں میں بھی تغیر رونما ہوتا چلا جاتا ہے۔فرد کی ذہنی وفکری آزادی اور طبعی علوم کی غیر متناہی ترقی کے نتیجے میں جدید زندگی کی اساس ہی تبدیل ہوکر رہ گئی ہے چنانچہ از

منہ وسطی کا دینی اور کلامی علم آج کے مسلمان کے طمانیت قلب کے لیے کافی نہیں۔اس لئے مسلم دینیات کے مجوزہ نصاب سے اتفاق کرنا مشکل ہے کیونکہ قدیم طرز پر علم دینیات کے شعبے کا قیام میرے نزدیک غیر مفید ہے۔اس سے مذہبی روح کی حوصلہ شکنی مراد نہیں لیکن اگر اجتہادی گہرائیوں کا حصول پیش نظر ہے تو پھر اسلامی فکر کی تشکیل نو ہمارا مقصود ہونا چاہیے۔عصری مسائل کے لحاظ سے دینیات کا قدیم تر نصاب فرسودہ ہو چکا ہے جس کی آج کوئی قدر و وقعت باقی نہیں رہی لہٰذا ضرورت اس امر کی ہے کہ ایک نئے علم کلام کی تشکیل کیلیے ایسے عالم تیار کیے جائیں جو عصری تقاضوں سے ہم آہنگ ہونے کی صلاحیتوں سے بہرہ مند ہوں۔

اقبال کے خیال میں دیوبند اور لکھنؤ کے بہترین مواد سے استفادے کی صورت پیدا کی جانی چاہیے۔وہاں کے دینی علوم کے ماہرین کو آرنلڈ کے مجوزہ مکمل نصاب کی بجائے جدید علمی اور سائنسی افکار کی تعلیم دیا جانا مفید ہوسکتا ہے اور اس کے بعد ان کو مجوزہ نصاب کے مطلوبہ مضامین مثلاً فقہی مکاتب، اسلامی اخلاقیات اور فلسفہ و مابعدالطبیعیات لیکچرز سننے کے مواقع فراہم کیے جائیں اور بعد ازاں ان کو دینیات، کلام اور تفسیر پر مجتہدانہ خطبہ دینے کے لیے یونیورسٹی فیلوشپ پیش کی جائیں چنانچہ ایسے ہی تربیت یافتہ علما کی بدولت دینیات کا شعبہ قائم کیا جاسکتا۔

دیوبند اور لکھنؤ سے متعلق جو لوگ سائنسی میلان کے حامل ہوں، ان کو فلسفہ، سائنس اور ریاضیات کی مکمل تعلیم دی جانی چاہیے جس کے بعد ان کو سر آرنلڈ کے کورس کے مطلوبہ مختصر حصے کی تعلیم دی جائے اور ان کو سائنسی ریسرچ پر مامور کرنے کے لیے یونیورسٹی فیلو بنا دیا جائے۔

آرنلڈ کا مکمل کورس صرف ان لوگوں کے لیے مفید ثابت ہوسکتا ہے جو فلسفہ و سائنس سے شغف نہ رکھتے ہوں اور مسلم تہذیب اور تمدن کے اصول تعلیم کا علم حاصل کرنے کے آرزومند ہوں۔البتہ ان کے کورس میں بھی مسلم آرٹ اور فن تعمیر کی تعلیم شامل کی جانی چاہیے۔

قانون کا ذوق رکھنے والے ذہین اور طباع لوگوں کو اصول فقہ اور اصول قانون سازی کی تعلیم دی جائے کیونکہ آج قانون محمدی کی تعمیری تشکیل کی ضرورت سب سے زیادہ ہے۔اس ضمن میں اقتصادیات اور عمرانیات کی جامع تعلیم کی ضرورت بھی محسوس کی جاتی ہے۔قانون کی تعلیمی تکمیل کے بعد ان کو آرنلڈ کے کورس کے صرف ان حصوں کے لیکچرز سننے کی ضرورت ہوگی جو اسلامی نظریہء سیاست، اصول فقہ کا ارتقا وغیرہ سے متعلق ہوں گے۔اس کے بعد ان میں سے جو چاہیں وکالت کا پیشہ اختیار کر لیں یا قانون ریسرچ کے لیے خود کو وقف کر دیں، وہ ہر دو صورتوں میں عدالت اور کونسل کے لیے مفید ثابت ہوسکتے ہیں۔(۴۰)

اقبال کی نصابی تجاویز کے مطالعے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ وہ جہاں تعلیمی عمل میں طالب علموں کے رجحانات کو

پیش نظر رکھنا ضروری خیال کرتے ہیں وہیں وہ بدلتے ہوئے حالات میں عصری اور روحانی تقاضوں کی تکمیل کو بھی اس کا لازمی حصہ بنانے پر زور دیتے ہیں تاکہ فکر اسلامی کی تشکیل نو میں اجتہادی روح اور نور بصیرت جاری و ساری ہو سکے۔

اقبال کے نزدیک تعلیم کا دو کیمپوں میں تقسیم ہو جانا جہاں علمی زوال کا ایک اہم سبب بنا وہیں اس نے ایسے المیوں کو بھی جنم دیا جس کے نتیجے میں تہذیبی وحدت بھی قائم نہ رہ سکی اور اس کے تشخص کے لیے بھی نئے نئے خطرات ابھر کر سامنے آتے رہے۔ لہذا علمی و تہذیبی زوال سے نجات کے لئے جو بنیادی قدم اٹھایا جانا چاہیے وہ تعلیمی ترقی کا حصول ہے جس کے لیے دینی اور سائنسی علوم کی ثنویت پر مبنی غیر علمی اور غیر اسلامی سوچ اور رویوں کا مٹانا از حد ضروری ہے۔

خواجہ غلام السیدین کے نام لکھا گیا اقبال کا درج ذیل خط گویا مذکورہ مسئلے کے حل کے لیے ایک مؤثر اور بلیغ اشارے کی حیثیت رکھتا ہے :

''علم سے میری مراد وہ علم ہے جس کا دارومدار حواس پر ہے عام طور پر میں نے علم کا لفظ انھیں معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اس علم سے ایک طبعی قوت ہاتھ آتی ہے جس کو دین کے ماتحت رہنا چاہیے۔ اگر دین کے ماتحت نہ رہے تو محض شیطنیت ہے۔ یہ علم، علم حق کی ابتدا ہے جیسا کہ میں نے ''جاوید نامہ'' میں لکھا ہے:

علم حق اول حواس آخر حضور
آخر اوی نگنجد درشعور

وہ علم جو شعور میں نہیں سما سکتا اور جو علم حق کی آخری منزل ہے، اس کا دوسرا نام عشق ہے۔ علم و عشق کے تعلق میں ''جاوید نامہ'' میں کئی اشعار ہیں :

علم بے عشق است از طاغوتیاں
علم با عشق است از لاہوتیاں

مسلمان کے لئے لازم ہے کہ علم کو (یعنی اس علم کو جس کا مدار حواس پر ہے اور جس سے بے پناہ قوت پیدا ہوتی ہے) مسلمان کرے ''ابولہب را حیدر کرار کن'' اگر یہ بولہب حیدر کرار بن جائے یا یوں کہیے کہ اگر اس کی قوت دین کے تابع ہو جائے تو نوع انسان کے لئے سراسر رحمت ہے''۔ (۴۱)

خط میں مندرج اقبال کے خیالات کی وضاحت اس طرح سے بھی کی گئی ہے کہ طبیعی اور عمرانی علوم اس طرح سے

پڑھائے جائیں کہ دینی عقائد کی چھاپ ان پر صاف طور پر نظر آئے مثلاً حیاتیات میں یہ پڑھانے کے بعد کہ زندگی زندگی سے پیدا ہوئی یا بے جان مادے سے اس کا ارتقا ہوا۔ یہ بتانا ضروری ہوگا کہ پہلی مرتبہ زندگی کو خدا نے پیدا کیا۔ اس کے بعد زندگی سے زندگی کے پیدا ہونے کا سلسلہ شروع ہوا۔ اس عقیدے کے ساتھ جب نظامِ عصبی کا مطالعہ کیا جائے گا تو خدا کی قدرت کاملہ میں ایمان اور پختہ ہوگا اور قوانین فطرت آیات الہیہ بن کر ابھریں گے۔ صحیح علم یقیناً حواس سے حاصل ہوتا ہے لیکن یہ علم کی ابتدا ہے۔ اس کی انتہا وہ علم ہے جو وحی اور وجدان سے حاصل ہوتا ہے اور حسی اور عقلی شعور میں نہیں سماتا۔ یہی علم، علم حق کی آخری منزل ہے (۴۲)

مذکورہ خط پڑھ کر ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی تعلیمی مساعی اور بالخصوص ان کا علوم جدید کی اسلامی تشکیل کا تصور ذہن میں تازہ ہو جاتا ہے کیونکہ اقبال نے جس اہم تعلیمی مسئلے کے حال کے لیے اپنی تحریروں میں محض اس کے اصولوں کی طرف اشارے کیے ہیں، ڈاکٹر رفیع الدین کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے ٹھوس علمی اصولوں کی اساس پہ اس کی باقاعدہ نظریہ سازی کا فریضہ بھی سر انجام دیا ہے اور عملی پیش رفت بھی کی ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین کے تعلیمی خیالات کو نہ صرف ان کے معاصرین نے سراہا ہے بلکہ ان کو مسلمانانِ برصغیر کے ان گراں قدر مفکرین میں شمار کیا ہے جنھوں نے ۱۸۵۷ء کے بعد ملت اسلامیہ کی علمی و فکری نشاۃ نو کے لیے اہم خدمات سرانجام دی ہیں۔ وہ اقبال اور آزاد کے بعد پروفیسر ایم۔ ایم۔ شریف، خلیفہ عبدالحکیم، میر ولی الدین اور ہادی حسین جیسے اکابرین کی صف میں کھڑے ہیں اور مغرب کے ساتھ مکالمے کی جرات اور اہلیت سے بہرہ ور ہیں۔ (۴۳)

زندگی کے مختلف شعبوں کی طرح، تعلیمی میدان میں بھی تقلید مغرب کو ایک غالب رجحان کی حیثیت حاصل رہی ہے۔ ڈاکٹر رفیع الدین اصولی طور پر اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ہر مغربی تصور غلط نہیں ہوتا لیکن وہ اس کو تنقید اور تحقیق کی کسوٹی پر پرکھے بغیر قبول کرنے کے مخالف ہیں کیونکہ ان کی نظر میں فلسفہء تعلیم علم کا کوئی ایسا الگ شعبہ نہیں جو آزادنہ علمی تحقیق اور عقلی استدلال کی بنیاد پر قائم کیا گیا ہو بلکہ وہ نظریہ تعلیم فطرت انسانی کے نظریہ کا ایک جز ہے گویا نظریہء حیات وکائنات اور نظریہ تعلیم کوئی الگ نظریے نہیں بلکہ ایک ہی حقیقت کے دو مختلف نام ہیں اور چونکہ فطرت انسانی کے بارے میں مفکرین کا علم خطرناک حد تک محدود ہے لہٰذا تعلیمی میدان میں ان کی تقلید کرنا یا رہنمائی کرنا درست طرزِ عمل نہیں۔ (۴۴)

ڈاکٹر رفیع الدین مغرب کی معذوری سے متعلق اپنی معروضات کی تائید بھی مغرب ہی سے حاصل کرتے ہیں جب وہ نامور مغربی ماہر نفسیات میکڈوگل کو حوالہ بناتے ہیں جس کا کہنا ہے کہ انسانی فطرت سے متعلق ہماری عدم واقفیت نے آج تک

تمام جماعتی علوم کی نشو ونما کو روکا ہوا ہے جبکہ اپنی تہذیب کے ترازو کو برابر رکھنے کے لیے ہمیں فطرت انسانی اور سوسائٹی کی زندگی سے متعلق اس سے زیادہ منظم علم کی ضرورت ہے جتنا ہمیں آج حاصل ہے۔(۴۵)

وہ امریکی سائنس دان، ڈاکٹر راجر۔ جے۔ ویمر کی ایک تقریر کو بھی حوالہ بناتے ہیں جس میں اس نے زور دے کر کہا تھا کہ گذشتہ ایک صدی میں سائنس نے صنعتی انقلاب برپا کیا ہے اب اسے انسانی مسائل کا حل بھی تلاش کرنا چاہیے یعنی اس حقیقت کو جاننے کی کوشش کرنی چاہئے کہ انسان کیا ہے؟ کیونکہ آج ہم اپنی جس کمی کو سب سے زیادہ محسوس کر رہے ہیں وہ یہ لاعلمی ہے کہ اس کرہ ارض پر بسنے والا انسان کیا ہے آج ہماری تہذیب کو سالمہ کے بم سے یا جراثیم کی جنگ سے فنا ہونے کا خطرہ نہیں بلکہ ہم خود اس کے لیے خطرہ بنے ہوئے ہیں۔(۴۶)

حکمائے مغرب کے نظریات تعلیم پر ڈاکٹر رفیع الدین کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ وہ مقاصد تعلیم کے بارے میں بھی منتشر خیالی کے شکار ہیں۔ایک کے نزدیک اگر تعلیم کا مقصد تعمیر سیرت ہے تو دوسرے کے نزدیک یہ زندگی بسر کرنے کے لیے انسان کو تیار کرنے کا عمل ہے۔تیسرا یہ موقف رکھتا ہے کہ تعلیم کا مقصد ایک صحت مند جسم میں ایک صحت مند روح پیدا کرنا ہے جبکہ ایک رائے یہ بھی ہے کہ تعلیم فطرت انسانی کے اعلیٰ ترین ممکنات کو ظہور میں لانے کا نام ہے۔اس سے بھی آگے بڑھ کر ڈاکٹر رفیع الدین مایوسی کا اظہار کرتے ہیں کہ تعلیم کا مقصد اگر تعمیر سیرت ہی تسلیم کر لیا جائے یا اس سے مراد فطرت انسانی کے اعلیٰ ترین ممکنات کو ظہور میں لانے کے عمل سے تعبیر کر لیا جائے تو بھی حکمائے مغرب کے پاس اس سے پیدا ہونے والے سوالوں کا کوئی تسلی بخش جواب موجود نہیں ہے لہٰذا مروجہ مغربی تصورات تعلیم کو نہ تو تسلیم کیا جا سکتا ہے نہ ہی انھیں عملی طور پر اپنایا جا سکتا ہے۔

انہی مفروضات کو بنیاد بنا کر وہ معروف مغربی حکمائے تعلیم جن میں بالخصوص سر پرسی نن، جان ڈیوی اور سر جیمز راس شامل ہیں کے نظریات کا بے رحمی سے تجزیہ کر کے اپنے نظریہ تعلیم کی وضاحت کرتے ہیں۔

سر پرسی نن (Sir Percy Nunn) ۱۸۷۷ء ـــ ۱۹۴۴ء کا شمار بھی انگلستان کے ایک نامور ماہر تعلیم کے طور پر ہوتا ہے انھوں نے برسٹل یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد ۱۸۹۱ء سے ۱۹۰۵ء تک سیکنڈری سکول کی سطح تک درس و تدریس کی ذمہ داریاں نبھائیں وہ لندن ڈے ٹریننگ کالج میں نائب صدر کے عہدے پر بھی فائز رہے۔ وہ ۱۹۱۳ء میں لندن یونیورسٹی میں پروفیسر آف ایجوکیشن مقرر ہوئے۔ وہ ۱۹۲۴ء۔۱۹۲۳ء میں Aristotlian Socity کے صدر بھی رہے

۔رفیع الدین نے ان کی معروف تصنیف (Education its Data and First principles) بطور خاص حوالہ بنایا ہے۔ جہاں تک مقاصد تعلیم کا تعلق ہے وہ رفیع الدین کے ہم خیال نظر آتے ہیں جب وہ مروجہ تعلیمی نظریات کو اس لحاظ سے مبہم قرار دیتے ہیں کہ ان میں ہر شخص کے لیے اپنے مخصوص معنی پہنانے کی بڑی گنجائش موجود ہے۔ زید کے لیے اچھی سیرت کا جو تصور ہے ممکن ہے کہ وہ بکر کے نزدیک مضحکہ خیز ہو یا عابد جس زندگی کو مکمل خیال کرتا ہے وہ خالد کے نزدیک روحانی صحت کے برابر ہو۔ اسی طرح ایک شخص کا نصب العین دوسرے کے لیے ایک گھناؤنا خیال ہوسکتا ہے لہٰذا پرسی نن کے مطابق تعلیمی لائحہ عمل وہ ہونا چاہیے جس کے تحت انسانی انفرادیت کی آزادانہ نشوونما ممکن ہو سکے یعنی طلبہ کے ذاتی جوہر اس بلند ترین سطح تک پہنچ سکیں جہاں تک پہنچنے کی ان میں اہلیت ہے۔ پرسی نن چونکہ فرد کی آزادی اور اختیار کا زبردست بانی ہے چنانچہ کسی بھی نصب العین کی پابندی کو وہ آزادی فکر کی نفی کے مترادف گردانتا ہے۔ اس مقام پر پرسی نن کا تعلیمی تصور براہ راست رفیع الدین کے نصب العینی فلسفہ سے ٹکراتا ہے لہٰذا وہ بھرپور طور پر اس کی تردید کے لئے کمربستہ ہوجاتے ہیں۔ (۴۸)

سر پرسی نن کے خیالات کا بغور جائزہ لیا جائے تو اس کے تضادات واضح طور پر سامنے آجاتے ہیں۔ مثلاً جو اعتراضات وہ دوسروں کی تعلیمی تعریفات پر کرتا ہے وہ خود اس کی اپنی تعریف پر بھی وارد ہوتے ہیں:

اولاً ذاتی خوبی کی بابت بھی آرا اتنی ہی مختلف ہوسکتی ہیں جتنی تربیت سیرت یا مکمل زندگی یا صحت مند جسم میں صحت مند دماغ جیسے مقولوں کی نسبت۔

ثانیاً سر پرسی نن جس آزادی فکر پر حد درجہ اصرار کر رہا ہے اس کے حدود و قیود کی وضاحت میں وہ ناکام رہتا ہے کہ وہ آزادی کے مقصد کے لئے استعمال ہوگی اور آیا وہ ایسی مطلق آزادی تو نہیں ہوگی جو معاشرے میں انتشار اور نراج کا باعث بن کر مروجہ معاشرتی اور ثقافتی نظم کو برباد کردے۔ یا اگر وہ آزادی ایک معین دائرے میں حاصل ہوگی تو وہ دائرۂ عمل کس نصب العین کے ماتحت ہوگا۔

ثالثاً پرسی نن تعلیمی عمل کو کسی خاص نصب العین کا پابند بنانے کا بھی مخالف ہے کیونکہ اس کے نزدیک یہ عمل فرد کی آزادی میں مداخلت کے مترادف ہوگا اور ذاتی خوبیوں کی نمو میں رخنہ ڈالے گا۔ حالانکہ کسی نظام تعلیم کو اس طرح سے پروان چڑھانا کہ اس کو کسی نصب العین یا نظریہ حیات کی ہوا تک نہ لگنے ناممکنات میں سے ہے۔ معلم نے ارادتاً بھی کسی مخصوص نظریۂ حیات کو اساس تعلیم نہ بنایا ہو تو بھی طالب علم کی انفرادیت اچھوتی نہیں رہ سکتی کیونکہ اس کو بالواسطہ یا بلاواسطہ کسی نہ کسی نصب العین کی تلقین ہوتی رہتی ہے۔ درسگاہ کی فضا بجائے خود کسی نظریے یا نصب العین کی بوباس سے مانوس ہوتی ہے اور یہ نصب العین وہی

ہوتا ہے جس کو اہل ملک اور اہل قوم اپنے نصب العین کا درجہ دے چکے ہوں۔ جب پرسی نن خود اعتراف کرتا ہے کہ ہر شخص میں یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ اپنا نصب العین دوسروں سے سینہ بہ سینہ اکتساب کرے لیکن ساتھ ہی اس کا یہ موقف کہ تعلیمی اسکیم میں کسی مخصوص نصب العین کو کارفرما ہونے کی اجازت نہ دینی چاہیے، مبنی ہے اس مفروضے پر کہ شخصیت کی تعمیر اور ذاتی خوبیوں کو منتہائے کمال تک پہنچانے میں ہر نصب العین یکساں طور پر کارآمد ہوسکتا ہے۔ لیکن یہ وہ موقف ہے کہ جس کی مشکل ہی سے تائید کی جاسکتی ہے لہٰذا مقاصد تعلیم کے باب میں خود سر پرسی نن کے خیالات کو بھی مبہم قرار دیا جائے گا۔(۴۹)

سر پرسی نن کے بعد، جان ڈیوی، ڈاکٹر رفیع الدین کی تنقید کا ہدف بنتے ہیں۔

جان ڈیوی John Dewey (1859-1952) کا شمار بھی ان مغربی حکمائے تعلیم میں ہوتا ہے جن کے تعلیمی خیالات نے بیسویں صدی کے نصف اول میں امریکہ اور اس کے باہر کی تعلیمی دنیا پر گہرے اثرات مرتب کیے۔

وہ (Burlington) ریاست ورماؤنٹ میں پیدا ہوئے۔ ورماؤنٹ یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی اور جان ہاپکنز یونیورسٹی، بالٹی مور سے ۱۸۸۴ء میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری کے حصول کے بعد منی سوٹا، مشی گن اور شکاگو یونیورسٹی میں فلسفہ کی تدریس سے وابستہ رہے۔ وہ کولمبیا یونیورسٹی میں شعبہ فلسفہ کے سربراہ بھی مقرر ہوئے۔ چونکہ فلسفہ تعلیم کے ساتھ ان کی دلچسپی اور وابستگی بہت گہری تھی اسی لئے بالآخر اس کا نتیجہ Progressive Education Association کی صورت میں سامنے آیا۔ جو ایک طرح سے مروجہ تعلیمی نظام کے خلاف ایک ایسی تحریک کی حیثیت رکھتی تھی جو درسگاہوں کے سخت تعلیمی ماحول کے خلاف تھی جو بچے کی شخصیت مسخ کرنے کا باعث بنتا تھا۔ ترقی پسندانہ تعلیم میں اصل اہمیت طالب علم کی انفرادی نشوونما کو حاصل تھی۔ چین اور ترکی کی حکومتوں نے بھی جان ڈیوی کی تعلیمی خدمات سے استفادہ کیا۔

ڈیوی کا فلسفہ نتائجیت، (Pragmatism) کی ایک شاخ ہے جسے (Instrumentalism) بھی کہا جاتا ہے اور یہ ڈارون کے نظریہء ارتقا سے براہ راست متعلق ہے۔ اس کا خیال ہے کہ ذہن اور جسم دونوں ہی تنازع للبقاء کی پیداوار ہیں اور ادنی صورتوں سے ترقی کرتے ہوئے زندگی کو برقرار رکھنے کی جدوجہد میں بطور آلہ کے اپنے فرائض انجام دیتے رہے ہیں۔ نظام کائنات کی تفہیم کے لیے کسی ماورائی علت کی ضرورت نہیں۔ سائنس کے اس عہد میں حیاتیاتی نقطہء نظر اپنانے کی ضرورت ہے۔ نظریہ کو افعال و اعمال کے لئے ایک رہنما کے طور پر قبول کیا جانا چاہیے معقول کردار وہ ہے جو زندگی کی اقدار محفوظ کرنے اور ان کو وسعت دینے میں مددگار ثابت ہوسکتا ہو۔ ان اقدار میں ادبی تعلیمی اور فنی اقدار شامل ہیں جن سے انسانی روابط بامعنی اور بامقصد بنتے ہیں۔ اس کی درج ذیل تعلیمی تصانیف کو خاص اہمیت حاصل ہے:

1. The School & Society.

2. Schools of Tomorrow

3. Democracy & Education

اوران کے علاوہ فلسفہ، منطق، اخلاقیات اورنفسیات کے موضوعات پر بھی ان کی تصانیف شائع ہوئیں۔(۵۰)

جان ڈیوی نے فن تعلیم سے متعلق اپنے نقطہ نظر کو تفصیل سے پیش کیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے:

۱۔ تعلیم سماجی شعور میں شرکت کا ایک منظّم عمل ہے جس میں انفرادی عمل کو سماجی شعور کے ساتھ ہم آہنگ کر کے ہی معاشرے کی تعمیر نو کو ممکن بنایا جا سکتا ہے۔

۲۔ بہتر تعلیم کے لیے ضروری ہے کہ بچہ جس سماجی ماحول میں پرورش پا رہا ہے اس ماحول کے تقاضوں کی تفہیم کے بعد ہی اس کی صلاحیتوں کو اجاگر کیا جا سکتا ہے اور اسے تحریک دی جا سکتی ہے کہ وہ اس سماجی اکائی کے ایک رکن کی حیثیت سے اپنی ذمہ داریاں پوری کرے جو اس صورت میں بہتر طور پر ممکن ہو سکتی ہے کہ وہ اپنے جبلی جذبات اور خواہشات کے تنگ دائرے سے نکل کر اجتماعی مفادات کے حوالے سے اپنے وجود کا ادراک کرے۔ بچہ اپنی حرکات وسکنات پر دوسروں کے ردعمل سے اس کے معنی متعین کرتا ہے کہ سماجی حوالے سے ان کی حیثیت کیا ہے۔نفسیاتی طور پر بچے کی اپنی جبلت اور اہلیت ہی ضروری مواد مہیا کرتی ہے۔جس سے خود بخود اس کی تعلیم کا آغاز ہو جاتا ہے۔سماجی حوالے سے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ جن رجحانات کو ہم جبلی قرار دیتے ہیں وہ سماج کے ماضی سے کس طرح سے پیوست ہیں اور کس انداز میں پوریٹسل کی گذشتہ سرگرمیوں کے نتیجے کے طور پر ظاہر ہوئے ہیں، ان کو مستقبل کے حوالے سے دیکھنا بھی ضروری ہے کہ آئندہ ان کے کیا نتائج برآمد ہونگے۔

۳۔ تعلیم ایک معاشرتی عمل اور سکول بنیادی طور پر ایک معاشرتی ادارہ ہے جس میں وہ تمام ادارے مجتمع ہو جاتے ہیں جو زندگی کی نمائندگی کرتے ہیں اور بچے کو یہ موقع فراہم کرتے ہیں کہ اس نے اپنی تہذیب سے جو وسائل ورثے میں حاصل کیے ہیں ان میں اپنا حصہ ادا کرنے اور سماجی مقاصد کے حصول کے لیے اپنی صلاحیتوں کو کام میں لائے کیونکہ تعلیم زندہ رہنے کا عمل ہے اور اسے محض آئندہ زندگی گزارنے کی تیاری قرار نہیں دیا جا سکتا۔ وہ زندگی جو زندگی کی ان صورتوں سے وجود میں نہیں آتی جو بذات خود مقصد کا درجہ رکھتی ہیں محض زندگی کا ایک دھندلا عکس کہلائے گی اور بالآخر مردہ ہو جائے گی۔

۴۔ بچے کی تربیت اور نشوونما کا مرکز ومحور اس کی سماجی زندگی ہی ہو سکتی ہے۔اسکول کے ساتھ بچے کے رابطے کا اصل مرکز اس کی اپنی سماجی سرگرمیوں ہی کو قرار دیا جا سکتا ہے جن کو مرکز بنائے بغیر ابتدا ہی سے غیر متعلق مضامین اور لکھائی

پڑھائی کو ایک بوجھ کی طرح اس پر لادنا یقیناً اس کی فطرت کے ساتھ زیادتی کے مترادف ہے جس سے مثبت نتائج حاصل نہیں کئے جا سکتے۔ تعلیم کو ادب، سائنس، تاریخ یا نام نہاد مطالعہ فطرت میں مجتمع نہیں کیا جا سکتا کیونکہ فطرت، انسانی عمل سے الگ بذات خود کوئی وحدت نہیں ہے۔ فطرت اپنی نہاد میں زمان و مکان کے اندر موجود مختلف اور متضاد اشیاء سے عبارت ہے جسے تعلیمی عمل کا مرکز بنانا ارتکاز کی بجائے انتشار پیدا کرنا ہی ہوسکتا ہے۔

ادب سماجی زندگی کا تاثراتی اظہار اور اس کی ترجمانی ہے اسے ان تجربات کی پیروی کرنا چاہئے ان کا پیش رو نہیں بننا چاہئے۔ اسے بنیاد بنائے بغیر البتہ اتحاد و ارتباط کا خلاصہ بنایا جاسکتا ہے۔

تاریخ بھی اس حد تک مفید ہے جس حد تک وہ سماجی زندگی کے مختلف مدارج اور ارتقا کی نمائندگی کرتی ہے۔ تاریخ کو محض تاریخ سمجھا جائے تو وہ ماضی کے کوڑے کرکٹ کا حصہ بن جاتی ہے۔ جبکہ تاریخ کی تدریس اسی وقت بامعنی ہوسکتی ہے کہ جب یہ انسان کی سماجی زندگی اور اس کے ارتقا کی آئینہ دار ہو اور بچہ براہ راست سماجی زندگی کا حصہ بن کر ان روابط سے آگاہ ہو سکے۔

سائنس کا مطالعہ اسی حد تک تعلیمی مقصد کو پورا کرتا ہے کہ جب اس کے ذریعے سے وہ اشیاء اور طریقہ عمل سامنے آتے ہیں جنھوں نے ہماری آج کی سماجی زندگی کی تشکیل کو ممکن بنایا ہو۔ سائنس کی قدر و قعت اسی وجہ سے ہے کہ وہ پہلے سے حاصل شدہ تجربات کی تشریح کرنے اور انہیں کنٹرول کرنے کی قوت عطا کرتی ہے۔ اسے ایک ایسا آلہ بنانا چاہئے کہ جس کے ذریعے سے بچہ اپنے تجربات کو آسانی سے موثر انداز میں کسی ضابطے کے تحت لا سکے۔

ادب اور تعلیم سے معاشرتی عنصر خارج کر دینے کی وجہ سے یہ پورا عمل کئی افادی پہلوؤں سے محرومی کا شکار ہوا ہے۔ فن تعلیم کی کتب میں زبان کو محض اظہار خیال کا ایک وسیلہ قرار دیا جاتا ہے حالانکہ وہ بنیادی طور پر ایک ایسا معاشرتی آلہ ہے جس سے اظہار و ابلاغ کے مراحل بھی طے ہوتے ہیں۔ محض انفرادی سطح پر معلومات کے حصول کا ذریعہ ہی نہیں بلکہ اس کی سماجی غرض و غایت بھی مسلم ہے۔

۵۔ طریقہ تعلیم بھی دراصل بچے کی فطری استعداد اور اسکی دلچسپیوں کے ارتقا ہی کا حصہ ہے۔ تعلیمی مواد کی پیش کش اور اس کے استعمال کا طریقہ بھی بچے کی اپنی فطرت کے اندر ہی پوشیدہ ہوتا ہے۔ اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے ان اصولوں کو ذہن میں رکھنا چاہئے کہ بچے کی فطری نشو و نما میں فعال پہلو مجہول پہلو پر مقدم ہوتا ہے۔ اظہار کا مرحلہ شعوری تاثر قبول کرنے سے پہلے آتا ہے اور یہ کہ حسی ارتقا سے پہلے جسمانی عضلات کی نشو و نما ہوتی ہے اور شعوری محسوسات سے پہلے حرکت وجود میں آتی ہے۔ شعور بنیادی طور پر ایک میکانیکی یا اضطراری کیفیت ہے جو عمل کی صورت میں اپنا اظہار

کرتی ہے۔

ان اصولوں کو نظر انداز کر کے دراصل اسکولوں میں وقت اور صلاحیت کا بڑا حصہ ضائع کر دیا جاتا ہے۔اس طرح بچے کو بعض چیزیں یاد کرانے یا رٹانے پر جو وقت صرف کیا جاتا ہے اس کی بجائے اگر اس کی قوت متخیلہ کو بڑھایا جائے یعنی یہ کہ بچہ اپنے دماغ میں صحیح تصویریں ہی بنا رہا ہے یا نہیں تو یقیناً تعلیمی عمل آسان اور موثر ہوسکتا ہے۔

بچے کی دلچسپی سے اس کی بڑھتی ہوئی استعداد کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کیونکہ دلچسپی اپنے اندر کشش کی طاقت رکھتی ہے جس سے بچے کی ذہنی نشوونما بھی ظاہر ہوتی ہے۔ بچے کی دلچسپیوں پر مسلسل اور مشفقانہ نظر رکھنے سے ہی کوئی بڑا بچے کی زندگی میں داخل ہوسکتا ہے اور یہ جان سکتا ہے کہ بچہ اب کس کام کے لئے تیار ہے اور کس موضوع اور کس چیز پر بخوشی توجہ دے سکتا ہے اور اس کا کونسا عمل بار آور ثابت ہوسکتا ہے۔(۵۱)

جان ڈیوی کے مذکورہ بالا خیالات دراصل وہی رہنما اصول ہیں جن کو (Progressive Education Association) کے محرکات بھی قرار دیا جاسکتا ہے ابتداء میں یہ تحریک انیسویں صدی میں رائج رہنے والے تعلیمی نظام کے خلاف تھی جس میں بچے کی انفرادیت کو سرے سے کوئی قابل ذکر حیثیت حاصل نہیں تھی جبکہ ترقی پسندانہ طریق تعلیم میں اصل زور انفرادی نشوونما پر دیا گیا لیکن ۱۹۳۰ء میں شدید کساد بازاری کے بحران نے جب امریکہ میں سماجی مسائل پیدا کئے تو تحریک نے انفرادیت سے زیادہ باہمی تعاون، اشتراک اور ایڈجسٹمنٹ کے اصول اپنانے پر زور دیا۔ یہ تحریک ۱۹۶۰ء کے عشرے تک صرف امریکہ ہی میں نہیں بلکہ پوری مغربی دنیا میں ایک غالب تعلیمی نظریے کی حیثیت سے مقبول تھی اور اس کی تہ میں کارفرما درج ذیل چھ اصول تعلیمی سوچ اور عمل میں دور رس انقلابی تبدیلیوں کا باعث بنے تھے۔

۱۔ تعلیمی درسگاہ کا اولین فریضہ بچے کو وہ ماحول فراہم کرنا ہے جس میں رہتے ہوئے وہ اپنی عمر سے موزونیت رکھنے والے تجربات سے گزرے، ان سے معنی اور مطالب اخذ کرے اور خود اپنے ذہن کو تیار کرے۔

۲۔ سکول میں وہ تدریسی طریقہ رائج کیا جائے جو براہ راست بچے کی دلچسپی کے مطابق ہو۔ یہ اصول ''Child Centered Education'' کہلاتا ہے جو ''Book Centered'' طریقہ تدریس پر انحصار کو مسترد کرتا ہے۔

۳۔ تدریسی طریقہ میں ''پڑھنے'' ''رٹنے'' اور ''سوچنے'' سے زیادہ ''کرنے'' پر زور دیا جانا چاہئے جسے ''Learning by Doing'' کا نام دیا جاتا ہے اور جس کے پیچھے یہ اصول کارفرما ہوتا ہے کہ علم کوئی تصوراتی یا تجریدی شے نہیں۔ انسانی زندگی کے تجربات سے عملی طور پر علم حاصل کرتا ہے۔ چنانچہ طالب علم کو مسئلہ سے دو چار

کر کے ایسے اسباب مہیا کئے جائیں کہ وہ خود ان کا حل تلاش کرے۔ یہ اصول "Problem Solving Approach" کہلاتا ہے۔

۴۔ تعلیمی عمل میں استاد کا کردار حکم صادر کرنے کی بجائے مشورہ دینے کا ہونا چاہئے کیونکہ بچوں کو اپنی ضروریات اور خواہشات کا تعین خود کرنا ہوتا ہے۔ البتہ معلم اپنے تجربے کی روشنی میں ان کو مقاصد کے حصول میں اپنا تعاون فراہم کرتا ہے۔

۵۔ جان ڈیوی کا عقیدہ تھا کہ انسان فطری طور پر سماجی واقع ہوا ہے اور باہمی رشتے اس کے لئے مسرت اور اطمینان کا باعث ہوتے ہیں لہٰذا تعلیمی ماحول ایسا ہونا چاہئے جس میں باہمی میل جول اور یگانگت پائی جائے نہ کہ سارا زور مسابقت پر ہی دیا جائے جس میں صرف "میں" ہی اہم ہوتا ہے۔

۶۔ ڈیوی کا مجوزہ پورا تعلیمی عمل براہ راست جمہوریت کے ساتھ وابستہ ہے جو محض ایک سیاسی نظام حکومت ہی نہیں بلکہ مل جل کر رہنے کا ایک طریقہ بھی ہے۔ یہ ایک ایسا تجربہ بھی ہے جو مشترکہ طور پر تخلیق ہوتا ہے چنانچہ ترقی پسندانہ تعلیم میں جمہوریت، تعلیم اور نشو ونما ایک دوسرے سے باہم مربوط ہیں۔ اس کے نزدیک جمہوریت کوئی ایسا مضمون نہیں جس کو سکولوں میں پڑھایا جائے بلکہ سکول کو خود جمہوری نظام کا ایک ماڈل ہونا چاہئے جس میں بچے کی آزادانہ تربیت کے زیادہ سے زیادہ مواقع کا اہتمام موجود ہو۔ ترقی پسندانہ طریق تعلیم میں سکول میں کسی مخصوص سیاسی نظام یا سیاسی سرگرمی کی تبلیغ نہیں کی جاتی کیونکہ ایسا کرنا حاکمانہ رویے کے زمرے میں آتا ہے جو جمہوری تعلیم کی سراسر نفی ہے۔ (۵۲)

مذکورہ تعلیمی اصولوں کو بے حد پذیرائی حاصل ہوئی لیکن کسی نظریے کی مقبولیت کے یہ معنی ہرگز نہیں ہوتے کہ وہ ہر لحاظ سے مکمل اور خامیوں سے قطعی طور پر پاک ہے۔ ڈیوی کا تعلیمی فلسفہ اپنی مقبولیت کے باوجود اپنے اندر چند بنیادی خامیاں بھی رکھتا ہے جس کی واضح طور پر نشاندہی کی گئی ہے۔

اولاً یہ بنیادی خامی کہ روسو کی طرح ڈیوی کا بچے کی فطرت کے بارے میں تصور رومانویت پر مبنی ہے یعنی یہ کہ ہر بچہ قدرتی طور پر مثبت صلاحیتوں کا مالک ہوتا ہے اسی رومانوی تصور نے "بچہ پرستش" کی صورت اختیار کر لی جس نے مغربی ماشرے پر منفی اثرات مرتب کئے۔

ثانیاً یہ تصور کہ سکول کو معاشرتی زندگی کا ہو بہو نمونہ (ماڈل) ہونا چاہئے، عملی طور پر کسی طرح سے بھی ممکن نہیں کیونکہ معاشرہ کوئی ایسی سادہ شے نہیں کہ ہر سکول اس کے نمونہ پر منظّم کیا جا سکے۔ اسکی Complexity کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ معاشرے میں کارفرما قوتیں صرف تعمیری ہی نہیں، منفی اور تخریبی نوعیت کی بھی ہوتی ہیں جنہیں کسی طور بھی ماڈل کا حصہ نہیں بنایا جا سکتا۔

ثالثاً علم کو براہ راست عمل سے مشروط کرنے یعنی ''Learning by Doing'' کا اصول بلاشبہ ایک انقلابی نظریے کا درجہ رکھتا تھا لیکن جب اسے ایک Dogma کی حیثیت دیدی گئی تو اس سے فکری عنصر کو پس پشت ڈال دینے کا رجحان عام ہوا۔ فکر سے عاری عمل محض میکانیکی عمل بن کر رہ جائے تو انسان روبوٹس بن جاتے ہیں اور ایسی صورت حال کا سراسر فائدہ آمرانہ اور مطلق انسان حکومتوں کو ہی پہنچتا ہے۔(۵۳)

بلاشبہ جان ڈیوی کے تعلیمی نظریات کی عملی اہمیت اور قبولیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن مختلف مکاتب فکر کی جانب سے اس پر جو اعتراضات وارد ہوئے ہیں اور جن کی نشاندہی بھی کی گئی ہے، اپنی جگہ اہم بھی ہیں اور اٹل بھی لیکن جان ڈیوی کے تعلیمی فلسفہ پر ڈاکٹر رفیع الدین کی تنقید ایک الگ انداز لئے ہوئے ہے جو کئی لحاظ سے مختلف بھی ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین نے جان ڈیوی کے تعلیمی نظریات کو کلی طور پر ان کی صرف ایک تصنیف ''جمہوریت اور تعلیم'' (Democracy and Education) سے اخذ کیا ہے، جو یقینی طور پر ان کی ایک اہم تصنیف کا درجہ رکھتی ہے لیکن دیگر اہم تحریروں سے زیادہ استفادہ نہیں کیا۔

اپنے خاص تحقیقی طریق کے مطابق انہوں نے پہلے ڈیوی کے تعلیمی نظریات سے اہم اقتباسات اخذ کئے ہیں اور پھر ان کو ۱۸ نکات کی صورت میں اپنی کتاب کے ۱۰ صفحات پر پھیلا دیا۔ طوالت کے احساس کے پیش نظر وہ اس کو اجمالی طور پر ۹ نکات میں سمونے کی کوشش کرتے ہیں جس کو مزید اختصار کے ساتھ میں ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:۔

۱۔ تعلیم ایک ایسا سماجی طریق کار ہے جس کو اختیار کر کے جماعت نوعمر افراد کو اپنے سماجی سانچے میں ڈھال لیتی ہے۔
۲۔ کثیر التعداد افراد کے درمیان پائی جانے والی ذہنی ہم آہنگی کے نتیجے میں جماعت یا معاشرہ وجود میں آتا ہے۔
۳۔ جماعت کے تصورات کا مرکز یہ تخیل ہوتا ہے کہ کونسی شے پسندیدہ ہے یعنی صداقت پر مبنی ہے اور قابل قبول ہے اور کونسی شے ایسی ہے جو خیر سے ہٹی ہوئی ہے یا مکروہ ہے اور اس سے گریز لازم ہے۔
۴۔ جماعت کی تمام تر سرگرمیاں انہی مرغوب مشترکہ مقاصد سے متعین ہوتی ہیں۔
۵۔ جماعت کی سماجی سرگرمیاں ہی اقدار اور مقاصد کا روپ دھار لیتی ہیں اور غیر شعوری طور پر ایک نسل سے دوسری نسل کو تفویض ہوتی رہتی ہیں۔ یہی تفویض تعلیم کا ایک طریقہ یا عمل ہے۔
۶۔ بزرگ نسل کے قائد اور نظریات کو اپنانا نوعمر افراد کی سماجی ضرورت ہوتی کیونکہ اس کی بدولت وہ جماعت کے رکن متصور ہوتے ہیں اور یہ احساس مسرت کا باعث بھی بنتا ہے۔
۷۔ تعلیم یعنی سماجی مقاصد اور اقدار کی تفویض میں قابل ذکر عنصر درس و تدریس کی بجائے سماجی سرگرمیوں میں شریک

ہونے یعنی مل جل کر کام کرنے اور سیکھنے سکھانے کا عمل ہوتا ہے۔ تعلیم کا یہ واسطہ غیر محسوس انداز میں از خود کام کرتا ہے اور شعوری افکار و استدلال کی قبولیت کی راہیں مقرر کرتا ہے۔

۸۔ جماعت کے قائد اور نصب العین جیسے ہونگے ویسا ہی اس کا تعلیمی عمل بھی ہوگا۔

۹۔ ایک قومی حکومت کی ذمہ داری ہے کہ اعلیٰ قومی مقاصد کے حصول کے لئے تعلیمی عمل کی نگرانی کرے تا کہ تعلیم کے اعلیٰ تر سماجی مقاصد میں ناکامی کا سامنا نہ کرنا پڑے۔ (۵۴)

ڈاکٹر رفیع الدین، جان ڈیوی کے تعلیمی خیالات سے اس حد تک تو اتفاق رکھتے ہیں کہ جماعت کا نصب العین یا اس کا محبوب مقصد حیات مختلف صورتوں میں اپنا مظاہرہ کرتا ہے۔ افراد کے عقائد مقاصد، عزائم، توقعات، امیدیں، رویئے، میلانات دراصل وہ مظاہر ہیں جن میں ان کا نظریہ حیات جھلکتا نظر آتا ہے جوان کے نزدیک حسن، خیر اور صداقت پر مبنی ہوتا ہے، قطع نظر اس سے کہ اپنے نصب العین سے متعلق ان کا یقین غلط ہو یا صحیح ہر حال میں یہی یقین ان کی سماجی زندگی کی شیرازہ بندی کی بنیاد فراہم کرتا ہے۔ ڈاکٹر رفیع الدین کے اختلاف کا بنیادی سبب یہی ہے کہ جان ڈیوی کسی نصب العین کی قدر و قیمت کا پیمانہ وضع کرنے میں ناکام رہا ہے اور جو پیمانہ وہ تجویز کرتا ہے وہ اس کے بنیادی نظریہ تعلیم سے کوئی مناسبت ہی نہیں رکھتا۔ جان ڈیوی کوئی قابل اعتماد پیمانہ وضع نہیں کر سکا، تو ڈاکٹر رفیع الدین کے نزدیک اس کی وجہ ہے کہ اس نے چند اہم نکات فراموش کر دئے ہیں۔ وہ خود تسلیم کرتا ہے کہ علوم وفنون عادات، عقائد، میلانات، خیالات، مفادات، عزائم وغیرہ وہ چیزیں ہیں جن پر کسی قوم کا تعلیمی ورثہ مشتمل ہوتا ہے اور یہ چیزیں پیداوار ہوتی ہیں اس تصور کی جو کوئی قوم حسن و بدصورتی اور حق و باطل میں امتیاز کرنے کے لئے بطور معیار استعمال کرتی ہے یعنی سماجی نصب العین کی تہہ میں حسن، خیر اور صداقت کا تصور کارفرما ہوتا ہے لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ ہر قوم کا حسن اور صداقت کا تصور مختلف ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ وہ نصب العین جس میں یہ خوبیاں بدرجہ اتم ہونگی وہ ایک ہی ہو سکتا ہے ایک سے زائد نہیں ہو سکتے۔ ڈیوی نے اپنا فلسفہ تعلیم مرتب کرتے ہوئے اس نکتے کو فراموش کر دیا ہے۔ (۵۵)

جہاں تک مقاصد تعلیم کا تعلق ہے جان ڈیوی اپنے واضح موقف کا اظہار کرتا ہے کہ تعلیم کا مقصد یہ ہے کہ بچوں کو سماجی سانچے میں ڈھال لیا جائے۔ ان میں اور ان کے بڑوں میں ذہنی ہم آہنگی اور ہم خیالی پیدا کر دی جائے۔ بچے بزرگوں کے وسائل اور نظریات حیات کے زبردست امین بن جائیں اور جماعت کے موجودہ مفادات، مقاصد اور خیالات میں سہیم و شریک ہو جائیں۔ مختصراً بڑوں کا ماحول بچوں کے لئے معیار و مثال ہے اور اس کی تربیت یوں ہونی چاہئے کہ اس منزل مقصود تک جا پہنچے لیکن ڈیوی اپنے موقف سے خود ہی انحراف کرتا ہے جب وہ یہ اعلان کرتا ہے کہ تعلیم کا مقصد ورائے تعلیم کچھ بھی نہیں۔ تعلیم جاری رہنی چاہئے۔ تعلیم کسی غایت کی تابع نہیں بجز اس کے کہ اور زیادہ تعلیم حاصل کی جائے۔

تعلیم کا مقصد اس اسلوب سے بمشکل ہی واضح ہوسکتا ہے کہ تعلیم کا مقصد ہے اور زیادہ تعلیم یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہدے کہ کھیتی باڑی کرنے کا مقصد یہ ہے کہ کھیتی کئے جاؤ۔سوال یہ ہے کہ یہ کھیتی کا سلسلہ بالکل ختم ہی کیوں نہ کردیا جائے۔کھیتی کچھ کم دردسر ہے جس سے چھٹکارا مل جائے تو اچھا نہیں تہ مگر نہیں کھیتی کا مقصد خود ایک کا حصول ہے جس کو ختم نہیں کیا جاسکتا۔اس میں تو مزید بہتری پیدا کرنی چاہئے کیونکہ کھیتی کا مقصد ایک خیر ہے۔کیا یہی اصول تعلیم کے بارے میں نہیں اپنایا جاسکتا؟(۵۶)

مقصد تعلیم کے بارے میں ڈاکٹر رفیع الدین کا یہ نکتہ قابل غور ہے کہ تعلیم مزید تعلیم کے لئے راہ کھول دیتا ہے، تعلیم کو جاری رکھنے کا کوئی معقول جواز نہیں۔کسی سرگرمی کا مقصد وہی سرگرمی نہیں ہوسکتی۔مقصد عمل، ورائے عمل ہونا چاہئے وگرنہ کہا جا سکتا ہے کہ عمل بے معنی تھا اور عمل کرنے والا آنکھوں کا اندھا تھا۔ڈاکٹر ڈیوی نے تعلیم کا جو مقصد بیان کیا ہے معلم کے لئے بے معنی ہے کیونکہ مقصد کے بارے میں ڈیوی سے تفصیلی بحث کرچکا ہے لیکن بعد میں وہ ان غایات اور اوصاف سے خود انحراف کرتا ہے۔(۵۷)

سر پرسی نن اور جان ڈیوی کے بعد ڈاکٹر رفیع الدین سر جیمز راس (Sir James Ross)، جو ان کے نزدیک عہد حاضر کے ممتاز مفکر تعلیم اور ''Ground Work of Educational Theory'' کے مصنف ہیں کے تعلیمی خیالات

چونکہ سر راس کے نزدیک ہر نظام تعلیم کی فلسفیانہ اساس ضروری ہے اور فلسفہ ان کے نزدیک حیات وکائنات کی ماہیت کی جستجو سے عبارت ہے لہٰذا سچا تعلیمی فلسفہ بھی وہی ہوسکتا ہے جو حقیقت وجود اور حقیقت بشر کے سچے فلسفے پر مبنی ہو۔ایسا فلسفہ فطرت پرستی اور افادیت پسندی کے مکاتب فکر کی بجائے اس تصوریت پر استوار ہوسکتا ہے جو حُسن، خیر اور صداقت کو کائنات کے خمیر میں داخل مانتی ہے اور ان کی تلاش وجستجو کو انسان کے لئے لازم خیال کرتی ہے۔چنانچہ تعلیم کا اولین فریضہ بھی یہی ہے کہ وہ بچوں کو اس راستے پر گامزن کردے جو صداقت، دیانت انصاف، حسن اور پاکیزگی سے ہمکنار کرتا ہو۔اور اقدار تک رسائی مذہب کی وساطت ہی سے ممکن ہے لیکن مذہب سے مراد محض خدا کا کوئی دھندلا سا تصور یا کوئی اخلاقی نظام نہیں بلکہ اس سے مراد ایک بلند اور زندہ حقیقت ہے اور سر راس اس مقام پر یہ وضاحت ضروری خیال کرتے ہیں کہ مذاہب عالم میں سے یہودیت، بدھ مت، اسلام اور کسی دوسرے بڑے مذہب کی تحقیر مقصود نہیں کیونکہ تاریخ انسانیت میں ان کی بدولت لاکھوں نفوس کو ہدایت اور روحانی فیض حاصل ہوا۔چونکہ برطانیہ کی اکثریت مسیحی عقیدہ رکھتی ہے لہٰذا مسیحیت کو مدرسوں میں بھی اسی طرح رائج ہونا چاہئے جس طرح قوم کی عام زندگی میں اس کے لئے محض یہ اقدام کافی نہیں کہ درسی نظام اور اوقات کے ایک خانے میں کہیں

دینیات (مراد عیسائیت) کا لفظ لکھ دیا جائے بلکہ مذہبی تعلیم ایسی سرگرمی سے دی جانی چاہئے کہ مسیحی عقائد کی روح مدرسے کی پوری زندگی میں جاری وساری نظر آئے یعنی تعلیم کا مقصد یہی ہونا چاہئے کہ طلبہ سچے عیسائی بن جائیں۔ سر راس نے ڈاکٹر جے۔ ڈبلیو اسکز کے حوالے سے جان ویزلے (John wasley) کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ ہمارے مدرسے مسیحیوں کے دایہ خانے ہونے چاہئیں۔(۵۸)

ڈاکٹر رفیع الدین اپنے ''ممتاز مفکر تعلیم'' کے بارے میں یہ فیصلہ صادر کرنے پر مجبور نظر آتے ہیں کہ ان کے تعلیمی خیالات کی کوئی فلسفیانہ یا سائنسی بنیاد نہیں ہے کیونکہ ان سے اس حد تک تو اتفاق کیا جاسکتا ہے کہ بنیادی مذہبی اقدار تمام مذاہب بشمول عیسائیت میں مشترک ہیں اور ان کو اساسی طور پر نظام تعلیم میں داخل ہونا چاہئے لیکن اس بنیاد پر تعلیم کو عیسائی عقیدے پر استوار کرنا کہ برطانیہ کی اکثریت چونکہ مسیحیت کی پیروکار ہے، کوئی عقل اور منطقی استدلال نہیں ہے بلکہ صاف طور محسوس ہوتا ہے کہ ماہر تعلیم نہیں بلکہ کوئی پادری بول رہا ہے۔(۵۹)

سر جیمز راس کے تعلیمی خیالات پر ڈاکٹر رفیع الدین کی تنقید کا حتمی اعتراض ہمیں اس وقت تک لازمی طور پر ذہن میں رکھنا ہوگا جب تک ہم ان کے فلسفہ تعلیم کے منتہیٰ ''Islamization of Knowledge'' پر بحث نہیں کر لیتے۔

ڈاکٹر رفیع الدین کی ایک ماہر تعلیم، فلسفی اور دانشور کی حیثیت کو ان کے معاصرین نے بھی تسلیم کیا اور بعد میں آنے والے اہم لوگوں نے بھی ان کے بارے میں اپنی بہترین آراء کا اظہار کیا۔

ان کی اہم تعلیمی تصنیف (First Principles of Education) شائع ہوئی تو اسے گویا تعلیمی میدان میں ایک کارنامہ قرار دیا گیا۔ پنجاب یونیورسٹی کی جانب سے اس پر D.Litt عطا ہوئی اور اسے دو جلدوں میں اردو میں بھی ترجمہ کیا گیا۔ اور جیسا کہ گذشتہ صفحات میں بیان ہو چکا ہے کہ اس تصنیف میں ڈاکٹر رفیع الدین نے سر پرسی نن، جان ڈیوی اور جیمز راس وغیرہم کے نظریات کا جرات و بے باکی کے ساتھ تجزیہ کیا بلکہ سید الطاف علی بریلوی کے الفاظ میں رائج الوقت غیر اسلامی تعلیم کو مسلمان بنانے کی کوشش بھی کی اور ساتھ ہی فنی مباحث کو بھی خالص فنی انداز میں قلم بند کیا۔(۶۰)

مولانا عبدالماجد دریابادی نے بھی، جو کہ ڈاکٹر رفیع الدین کی ذہانتوں کے حد درجہ قائل تھے، ڈاکٹر صاحب کی تعلیمی کاوش پر اظہار خیال کرنا ضروری سمجھا کہ ان کے نزدیک مکمل تعلیم وہی ہے جو قوم کو ایک مکمل نصب العین دے اور یہ مکمل اور آخری نصب العین، قوم یا وطن یا اور کوئی چیز نہیں بلکہ وجود خداوندی پر یقین کامل ہے اور یہ شاید پہلی آواز ہے جو ایک مسلمان مفکر کی زبان سے فرنگی عالموں اور فاضلوں کے سامنے، انہیں کے فلسفیانہ اور سائنسی مصطلحات کے ساتھ پیش ہو رہی ہے۔(۶۱)

۱۹۹۳ء میں جب ڈاکٹر رفیع الدین کے ساتھی اور جانشین چوہدری مظفر حسین کی کوششوں سے محمد رفیع الدین میموریل لیکچرز کا ڈول ڈالا گیا تو ۱۹۹۹ء تک ہونے والے پانچ لیکچروں میں بھی ڈاکٹر رفیع الدین کی تعلیمی خدمات کو سراہا گیا۔

ممکن ہے کہ بعض اصحاب کا تاثر یہ ہو کہ ڈاکٹر موصوف نے مغربی تعلیمی نظریات پر محض نشتر زنی کا فریضہ ہی ادا کیا ہے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے اپنے خاص تعلیمی فلسفہ کے خدوخال نہ صرف اپنی زیر بحث تصنیف اور دیگر تحریروں میں واضح کئے ہیں بلکہ تعلیم کے مختلف مراحل کے لئے عملی اقدامات بھی تجویز کئے ہیں۔

ڈاکٹر رفیع الدین نے مغربی تعلیمی نظریات کے غائر مطالعے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ دور حاضر کے مفکرین، خواہ ان کا تعلق کسی بھی مکتبہء فکر سے کیوں نہ ہو، اس بات پر متفق نظر آتے ہیں کہ تعلیم ایک فطری عمل نمو ہے جو ساز گار حالات میں خود بخود ترقی کے مراحل طے کرتا ہے۔ اس کے برعکس بچے کے ذہن میں غیر ضروری معلومات ٹھونس کر کسی برتن کی طرح میکانیکی طریقے سے بھر دینا کسی طرح سے بھی تعلیمی عمل نہیں کہلا سکتا۔ تعلیم چونکہ ایک فطری عمل ہے اور فطری انداز میں نشوو ارتقا کے مراحل طے کرتی ہے اس لئے بنیادی طور پر معلم کا فریضہ بھی یہی ہے کہ وہ تعلیمی نمو کے اس عمل کے لئے ساز گار حالات پیدا کرے۔ گویا انسان کے اندر تعلیمی نمو کا ایک فطری وطبعی تقاضا موجود ہے جو تعلیم کے زیر اثر پروان چڑھتا ہے۔

ممکن ہے کہ مغربی ماہرین تعلیم کے نزدیک فطری عمل نمو محض ایک ایسے مفروضہ کی حیثیت رکھتا ہو جس پر پوری تعلیمی عمارت استوار ہو سکتی ہے لیکن ڈاکٹر رفیع الدین کے لئے یہ محض کوئی مفروضہ نہیں بلکہ ایک پورا فلسفہ حیات ہے جو براہ راست ان کے نظریہ ارتقا سے جڑا ہوا ہے اور ان کے نصب العینی فلسفے کی اساس بھی ہے۔

ڈاکٹر صاحب کے نزدیک اگرچہ تمام حیوانات جسم مادی رکھتے ہیں لیکن تعلیم سے استفادہ کی صلاحیت صرف انسان ہی کو عطا ہوئی ہے جو اس کی امتیازی شان ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ جانوروں کو بھی ایک تربیتی عمل سے گزار کر سدھایا جا سکتا ہے۔ یقیناً ایسا ممکن ہے لیکن اس سدھانے کے عمل کے تحت صرف ایک خاص قسم کا عمل ہی ان سے سرزد ہونے لگتا ہے اور یہ تغیر پیدا کرنے کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ ایک جبلی تقاضے کو کسی دوسرے جبلی تقاضے کے تابع کر دیا جاتا ہے لہٰذا اس کے نتیجے کے طور پر تغیر اس خاص حد سے تجاوز نہیں کرتا جس کے لئے اس جبلت کو پیدا کیا گیا ہے۔ جانوروں کے جبلی مظاہروں میں خواہ کتنی بھی تبدیلی کیوں نہ پیدا کر دی جائے اس میں صرف جسمانی نمو ہی ظاہر ہو سکتا ہے جبکہ انسان میں تعلیمی عمل کا ثمر جسمانی نمو کی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا بلکہ اس کے جس جوہر کی نمو ہوتی ہے اور جو جانوروں کو حاصل نہیں وہ خود آگاہی خودشعوری یا خودشناسی کا جوہر ہے جسے اقبال کے لفظوں میں خودی بھی کہا جا سکتا ہے یہاں ڈاکٹر رفیع الدین نے پھر انہی مباحث کو دہرایا ہے جو وہ اپنی مختلف تصانیف میں ارتقا

کے حوالے سے کر چکے ہیں یعنی ماہرین حیاتیات کا اتفاق ہے کہ ارتقائے حیات کی آخری کڑی انسان ہے جو تمام انواع حیوانی میں سب سے زیادہ مکمل اور برتر ہے اور آئندہ اس سے برتر کسی نوع کے وجود میں آنے کا بھی کوئی امکان نہیں اور یہ برتری انسان کو اس شعور کی بدولت حاصل ہوئی ہے جس کے بارے میں اب تک کی تحقیق یہ ہے کہ انسانی شعور اپنی خصوصیات میں بے مثل ہے۔ انسان کے شعور اور دوسرے حیوانات کے شعور میں صرف کم وبیش کا فرق نہیں بلکہ دونوں کی نوعیت ہی مختلف ہے یہ تصور بے بنیاد ہے کہ انسان اعلیٰ قسم کا حیوان ہے یا حیوان ادنیٰ قسم کے انسان ہوتے ہیں۔ دراصل انسان کے نمودار ہوتے ہی اس کے ارتقا کا رخ بدل گیا تھا۔ حیاتیاتی ارتقاء یعنی جسمانی ساخت اور اعضاء کے تغیرات کا سلسلہ رک گیا تھا اور نفسیاتی ارتقا کا آغاز ہو گیا تھا چنانچہ جولین ہکسلے (Julian Huxlay) جیسے ماہر حیاتیات کو بھی کہنا پڑا کہ انسانی شخصیت کا ارتقاء کائنات کی سعی پیہم کا سب سے شاندار اور بیش بہا کارنامہ ہے۔ خود آگاہی، خود شعوری یا خود شناسی کے جوہر سے بہرہ ور انسان اس کائنات اور اس کی حقیقت اور اس کائنات کے اندر اپنے مقام اور منصب کے بارے میں بھی آگہی کی جستجو رکھتا ہے تعلیم کے زیر اثر جو چیز نمو پاتی ہے وہ یہی خود آگاہ ذات ہوتی ہے جس سے مراد ہے نفس بشر نہ کہ حیاتیاتی وجود، جس تک پہنچنے کے لئے کائنات نے طویل ارتقائی سفر طے کیا ہے اور انسانی منزل پر آ کر نفس اپنے کمال کو پہنچا اور اسی کی بدولت انسان کو اشرف المخلوقات ہونے کا امتیاز حاصل ہوا۔

عام طور پر جبلت کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ جبلت ایک پیدائشی اور موروثی رجحان ہے جسے ہر جاندار اپنی زندگی کے ثبات وتحفظ اور نسلی بقا کی خاطر اپنے اندر موجود پاتا ہے جس میں نہ تغیر رونما ہوتا ہے نہ ترمیم اور حیاتیاتی دباؤ کے زیر اثر ہر جاندار جبلی خواہش کی تسکین کے لئے متحرک ہوتا ہے۔

اعلیٰ انواع کے تمام جبلی تقاضے انسان میں بھی موجود ہیں جیسے بھوک، پیاس، جنسی خواہش، جنگجوئی اور اظہار ذات وغیرہ لیکن انسان ارادی طور پر جبلی تقاضوں کی مزاحمت بھی کر سکتا ہے خواہ اس کے لئے اس کی جان بھی کیوں نہ چلی جائے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ہر جبلی تقاضا آزاد اور طاقت ور ہوتے ہوئے بھی اس کی شخصیت سے بے تعلق نہیں ہوتا اس کا جز شمار ہوتا ہے۔ البتہ ارتقا کے سفر کے دوران میں ان مشترکہ جبلتوں سے ماورا ایک ایسا تقاضا انسان کے اندر ضرور پیدا ہو گیا ہے جو دوسرے حیوانات میں موجود نہیں یا وہ اس سے محروم رہے ہیں اور انسانی فطرت کی قلمرو میں سلطان ذی اقتدار ہوتا ہے اور اسی بنا پر دیگر تمام تقاضوں کو اپنی فرماں برداری پر مجبور کر دیتا ہے۔ یہ حیوانی تقاضوں میں داخل نہیں ہے بلکہ انسان کی عین ذات کا تقاضا ہے جیسے طلب علم کا تقاضا جمالیاتی ذوق کا تقاضا، نصب العین کا تقاضا وغیرہ۔ لہٰذا وہ تقاضا جس کی تشفی سے نفس کو نمو حاصل ہوتا ہے دراصل حسن کی تلاش کا تقاضا ہے۔ چنانچہ نصب العین کی تلاش کے معنی بھی کسی ایسی شے کی جستجو کے ہیں جو حسین وجمیل ہو۔ انسان

جب کسی شے کو اپنا نصب العین بنا لیتا ہے تو حسن کے جتنے لوازم نظر آتے ہیں اس نصب العین کے ساتھ وابستہ کر دیتا ہے یعنی نصب العین جس کے تمام صفات کا مجموعہ ہوتا ہے۔ڈاکٹر رفیع الدین کے حوالے سے نصب العین کی بحث گذشتہ باب میں شامل ہے جس کا حاصل بھی یہی ہے کہ کسی ایسے وجود کا یقین جس میں کامل نصب العین کی صفات موجود ہوں، انسان کی ایک حیاتیاتی احتیاج ہے جسے دوسرے الفاظ میں وجود الٰہی کا عقیدہ کہنا چاہیے جو انسانی اکثریت کا ایمان رہا ہے۔لہٰذا تعلیمی نمو کا تقاضا دراصل نام ہے ایک کامل الصفات نصب العین کی طلب کا یعنی اعلیٰ ترین تعلیمی نمو صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ اس کا رخ خدا کے تصور کی طرف ہو اور یہی تصور معلم کا مطمع نظر بھی ہونا چاہئے۔کیونکہ انسان کے تعلیمی نمو کے لئے یہ تصور اتنا ہی ناگزیر ہے۔ جتنا کہ کھانا پینا بدن کی نمو کے لئے لازم ہے۔

آج خدا کے تصور کو قطعی طور پر نظر انداز کرنے والے، عقلی اور سائنسی انداز فکر کے علمبردار مگر درحقیقت متعصب مفکرین اور اساتذہ انسان کی ہیت کو روحانی زاویہ نگاہ سے نہیں دیکھ سکتے ہیں۔حالانکہ انسانی فطرت کی ایک شدید احتیاج کی تسکین کے لئے خدا کی ضرورت ناگزیر ہے ان کے تعصب کی جڑیں یورپ کی تاریخ میں کلیسا کی علمی دشمنی کی روایت میں پیوست ہیں۔

مختصراً ڈاکٹر رفیع کی بحث کا حاصل یہ ہے کہ نظریہ یا نصب العین کی محبت ہی انسان کے تمام اعمال کا سرچشمہ ہے اور فرائڈ، ایڈلر، مارکس اور دیگر مفکرین کے ایسے تمام نظریات جو انسان کی حیوانی فطرت کو اس کے اعمال کی قوت محرکہ قرار دیتے ہیں، علمی اور عقلی نقطہ ءنظر سے باطل ہیں نصب العین کی محبت، فطرت انسانی کا اصل اور مستقل تقاضا ہے جو نہ تو جبلتوں سے پیدا ہوا ہے اور نہ ان کے تابع ہے بلکہ خود اپنی تسکین کے لئے جبلی تقاضوں کو قابو میں رکھنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے۔(٦٢)

تعلیمی کی نظریاتی اساس پر مدلل بحث کے بعد ڈاکٹر رفیع الدین اس کے عملی اطلاقی پہلوؤں کو بھی زیر بحث لاتے ہیں۔ تعلیم کے حوالے سے اس بنیادی حقیقت کو تسلیم کر لینے کے بعد کہ یہ ایک فطری عمل نمو ہے جو سازگار حالات میں خود بخود پروان چڑھتا ہے اور معلم اس پورے عملی کے لئے سازگار حالات یا فضا پیدا کرتا ہے، کہا جا سکتا ہے کہ اس پورے تعلیمی عمل کے دوران میں معلم کا کردار محض یہ رہ جاتا ہے کہ وہ ایک طرف کھڑا ہو کر تماشا دیکھتا رہے حالانکہ ایک معلم اپنا فریضہ کماحقہا سی صورت میں ادا کر سکتا ہے۔ کہ جب وہ فطری عمل نمو کے تمام تقاضوں اور ان اصولوں سے آگاہ ہو جن کے تحت تقاضے کے تشفی پانے یا نہ پانے کا امکان ہے۔

جس طرح سے کسی نامیاتی جسم کے اندر حیاتیاتی نمو کا تقاضا جسم کے حیاتیاتی ماحول کی نگرانی میں ایک خاص حالت کی طرف سفر کرتا ہے کہ وجود اپنی نوع کی حیاتیاتی ہئیت اختیار کر لے اسی طرح انسان کی ذات میں نظریاتی نمو کا تقاضا بھی ایک

مخصوص مقصد یا منزل کی طرف بڑھتا چلا جاتا ہے جس کی رہنمائی نظریاتی ماحول کرتا ہے تا کہ دو جماعت کی نظریاتی ہیئت کا نمونہ بن جائے۔ شخصیت ارتقا کے ذریعے کسی مخصوص نظریاتی سمت میں نمایاں ہونا چاہتی ہے جس کا فیصلہ وہ مضمر امکانات کرتے ہیں جو والدین کا نصب العین اپنے بطن میں لئے ہوئے ہوتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بچے کو جو روحانی، ذہنی، اخلاقی یا جمالیاتی تاثرات نصیب ہوتے ہیں ان کی تخلیق اور صورت گری جماعت کی نظریاتی کسوٹی پر جانچ کر کی جاتی ہے۔

معلم کے کردار کی حقیقی اہمیت کا اندازہ یہاں پہنچ کر ہوتا ہے کہ نصب العین کی محبت جب تک عمل میں اظہار نہ پائے اور ایسے، علم رویوں، عادتوں اور مہارتوں کی شکل اختیار نہ کرے جو نصب العین سے مطابقت رکھتی ہیں اس وقت تک نصب العین عمل کی رہنمائی نہیں کرتا۔ حیاتیاتی عالم میں ہر نوع کی بقاء کا خاص حیاتیاتی توارث کا قانون ہے جس کی بدولت ہر نوع جب تک کہ اس پر عرصہءِ حیات تنگ نہ ہو جائے اپنی ظاہری جسمانی صورت برقرار رکھنے میں کامیاب ہوتی ہے اسی انداز سے نظریاتی وراثت کا قانون سماجی دنیا میں کارفرما نظر آتا ہے اور نظریاتی معاشروں کا وجود قائم رکھنے کا سبب بنتا ہے۔ جب حیاتیاتی نمو کا تقاضا کسی ذی حیات کو آخری صورت تک پہنچا دیتا ہے تو اس کے بقا اور تحفظ کے ساتھ ساتھ اس کی افزائش نسل کی ضرورت بھی ایک تقاضے کی صورت اختیار کر لیتی ہے کہ اسی نوع کی تعداد بڑھائی جائے۔ اس منزل پر پہنچ کر حیوان اپنا زوج تلاش کرتا ہے اور اپنے جیسے حیوان پیدا کرنا شروع کر دیتا ہے۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حیاتیاتی وجود فرد و تنہا نہیں رہتا بلکہ ہم شکل افراد کا گروہ پیدا ہو جاتا ہے جسے نوع کہا جاتا ہے۔

نظریاتی یا تعلیمی نمو کا تقاضا بھی اسی نہج پر سرگرم نظر آتا ہے کہ جونہی شخصیت کو کمال نمو تک پہنچا دیتا ہے تو ساتھ ہی اس نظریاتی پیکر کو محفوظ رکھنے کی کوشش بھی کرنے لگتا ہے تا کہ ویسی ہی شخصیتیں زیادہ تعداد میں پیدا کی جاسکیں۔ اسی خواہش یا خیال کے زیر اثر آئندہ نسلوں کو اپنی نظریاتی شخصیت کے سانچے میں ڈھالنے کے لئے متحرک ہو جاتا ہے تا کہ جو کمالات اس نے حاصل کئے ہیں ان نسلوں کو بھی منتقل ہو سکیں۔ اسی تعلیمی عمل میں معلم اور متعلم دونوں حصہ لیتے ہیں پہلا عامل و موثر ہوتا ہے دوسرا معمول و اثر پذیر چنانچہ نظریاتی وجود فرد و تنہا نہیں رہتا بلکہ ایک جماعت کی صورت اختیار کر جاتا ہے جس میں شامل افراد، عادات وخصائل، علم و ہنر مہارتوں، رویوں، میلانات، خیالات اور عزائم کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مشابہ ہوئے ہیں۔ چنانچہ ایسی ہی جماعت کو ایک نظریاتی قوم کہا جاتا ہے جس طرح حیاتیاتی افزائش نسل کا تصور بے معنی ہے بغیر کسی خاص نوع یا افزائش کے، اسی طرح تعلیم کا تصور بھی اس وقت تک بے مقصد رہے گا جب تک کہ ذہن میں کوئی خاص نصب العین، نظریہ یا نظریاتی جماعت کا تصور نہ ہو جس کی خدمت کے لئے تعلیم دی جا رہی ہے یا دینا مقصود ہے۔ گویا تعلیم کو اگر نظریے سے جدا کر دیا جائے تو یہ اپنا مفہوم ہی کھو دے گی۔ ہر نظریاتی مسلک کا اپنا نظام تعلیم ہوتا ہے جس کو اس مقصد کے تحت وضع کیا جاتا ہے کہ آئندہ نسلوں میں اس

مسلک کی محبت پیدا کی جائے، اس کو واضح کیا جائے اور اس کے موافق وہ علوم وفنون، عادات، رجحانات اور میلانات پیدا کرے جن کی اس نسل کو ضرورت ہے۔ اسی لائحہ عمل کو اپنا کر اپنے نصب العین کی محبت اور خدمت کا حق ادا کیا جاسکتا ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین اس اصول پر سختی سے کاربند ہیں کہ ایک قوم کا نظام تعلیم کسی دوسری قوم کی تعلیمی ضروریات پوری نہیں کرسکتا کیونکہ قوم کا نظام تعلیم نظریاتی مسلک کے درخت میں ایک شاخ کی حیثیت رکھتا ہے جس کی جڑیں نصب العین یعنی حسن، خیر اور صداقت کے تصور میں پیوست ہوتی ہیں۔ اگر اس کو کاٹ کر درخت سے الگ کرلیا جائے گا تو لازمی ہے کہ وہ سوکھ کر بیکار ہو جائے گا۔ ڈاکٹر صاحب ایک بار پھر مغربی ماہرین، جے۔بی کوننٹ (J.B.Conant) مصنف (Education and Liberty) اور سر میکائل سیڈلر (Sir Michael Sadler) سے تائید حاصل کرتے ہیں جن کا کہنا ہے کہ اس بات پر یقین نہیں کیا جاسکتا کہ تعلیمی طریقے درآمد برآمد کرنے کی چیز ہیں کیونکہ دیکھا گیا ہے کہ ان سے فائدے سے زیادہ نقصان پہنچا ہے یا پھر یہ خیال کہ غیر قوموں کے نظام تعلیم کا مطالعہ کرتے وقت ہم کو یہ بات فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ درسگاہوں کے باہر جو کچھ موجود ہے وہ زیادہ اہمیت رکھتا ہے بہ نسبت اس کے جو اندر پایا جاتا ہے۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ دنیا کے تعلیمی نظامات میں ہم کسی بچے کی طرح گشت لگاتے پھریں ایک پھول کسی شاخ سے چن لیا، کچھ پتیاں کسی دوسری شاخ سے توڑ لیں اور پھر یہ توقع رکھی جائے کہ گھر کے باغیچے کی مٹی میں اس کو کسی بیج کی طرح دبا دیں تو کچھ عرصہ بعد پھلتا پھولتا پودا ظاہر ہوجائے گا۔

قومی نظام تعلیم تو ایک جیتی جاگتی زندہ چیز ہوتا ہے جس کے اندر پوری قومی زندگی مخفی ہوتی ہے۔ وہ قومی زندگی کی خامیاں دور کرنا چاہتا ہے مگر ان خامیوں کا آئینہ دار بھی ہوتا ہے۔ قومی زندگی، قوم کے نظام تعلیم میں جھلکتی نظر آتی ہے جس کا تعین قوم کا نصب العین کرتا ہے یعنی جس حد تک نصب العین ناقص ہوگا اسی حد تک قوم کی سیرت بھی ناقص ہوگی لہٰذا ضروری ہے کہ ایک مکمل اور مفید نظام تعلیم وہی ہوسکتا ہے جو نقص سے پاک نظریاتی مسلک کی خدمت کے لئے وضع کیا گیا ہو کیونکہ تعلیمی نمو کا تقاضا اور نصب العین کے حصول کا تقاضا دو مختلف اور الگ تقاضے نہیں ہیں۔ اسی لئے تعلیمی نمو کے معنی صرف یہ ہیں کہ نصب العین کی محبت اور خدمت کی اہلیت نمو پائے۔ (۶۳)

ڈاکٹر رفیع الدین کا نظریاتی تعلیم پر حد درجہ اصرار اس خدشے کو ابھارنے کا سبب بن سکتا ہے کہ ایسی نظریاتی جکڑ بندی میں نظریہ مکمل طور پر تعلیم پر غالب آجائے گا جس کے نتیجے میں تعلیم اپنے حقیقی مقاصد سے دور جا پڑے گی۔ مہذب دنیا میں انسانی آزادی اور ترقی جیسے آدرشوں کا حصول بھی کسی نہ کسی طرح سے تعلیم کے ساتھ وابستہ ہے جو نظریاتی سختی اور پابندی کی نذر ہو کر رہ جائیں گے۔ کسی پابندی کی نظر ہو کر رہ جائیں گے اور نظریاتی تعلیم کی بنیاد پر کیا جانے والا یہ دعویٰ کہ جس کا آخری مقصد اس

امکان کا اظہار ہے کہ نوع بشر کی ایسی نسل وجود میں آئے جو نفسیاتی یا بالفاظ دیگر تعلیمی اعتبار سے کامل ترین نسل ہو ایک دھندلا تصور بن کر رہ جائے گا۔(۶۴)

حالانکہ اس کے برعکس نتائج کی صورت میں ایسے خطرات کا اشارہ بھی ملتا ہے کہ نظریاتی تعلیم کے سانچے محض Robots پیدا کرنے کی صنعت ثابت ہوں اور آج کے عہد میں جبکہ تہذیبوں کے تصادم clash of Civilizations کے رد میں تہذیبوں کے درمیان مکالمے کی اہمیت اور فروغ کی تحریک جاری ہے تو Robots خواہ وہ کتنے بھی نظریاتی کیوں نہ ہوں، کوئی مثبت اور موثر کردار ادا کرنے کے قابل نہیں ہو سکتے۔

نظریاتی تعلیم کے حوالے سے ڈاکٹر رفیع الدین اس سوال کو غیر متعلق قرار دے کر رد کر دیتے ہیں کہ تلقین یعنی مخصوص عقائد و نظریات دل میں بٹھانے کی کوشش طالب علم کے لیے مضر ہے یا مفید جب واقعہ یہ ہے کہ ہر وہ نظام تعلیم جو بچے کے تعلیمی نمو کا ذمہ لیتا ہے دراصل مقصد ہی یہ رکھتا ہے کہ ایک مخصوص مسلک کے مطابق علوم وفنون،، خصائل اور رویئے بچے کو سکھائے جائیں تو پھر ہر طرز تعلیم تلقین نہیں تو اور کیا ہے۔ حقیقتاً یہ واقعہ کہ بچہ کس نظریاتی جماعت میں پیدا ہوا ہے، اس بات کا فیصلہ کر دیتا ہے کہ حصول تعلیم کے بعد اس کے عقائد و نظریات کیا ہونگے۔ ڈاکٹر رفیع الدین درسگاہوں کی فکری آزادی کے دعویٰ کو نام نہاد قرار دیتے ہیں اور یہ کہہ کر مسترد کر دیتے ہیں کہ کسی نظریاتی جماعت کے زیر اہتمام قائم مدرسے یا کالج میں آزادی کوئی وجود نہیں رکھتی۔

> ''تمام نظریاتی اقوام، خواہ وہ جمہوریت پسند ہوں یا آمریت پسند، تعلیمی اداروں میں اپنی ثقافت کی تعلیم کا خاص اہتمام کرتی ہیں۔ مخالفانہ خیالات براہ راست یا بالواسطہ تنقید کے ذریعے جھٹلائے جاتے ہیں تاکہ بچوں کے ذہن پر اثر انداز نہ ہوں۔ چنانچہ ہر قوم کے نزدیک تعلیم کا آخری اور اہم ترین مقصد یہ ہوتا ہے کہ اپنی نئی پود کے ذہنوں میں قومی نظریہ پر یقین کو مستحکم کیا جائے۔ تعلیم ابتداء سے انتہا تک نظریاتی ہوتی ہے۔''(۶۵)

آزادی اور ترقی کے تصورات کے بارے میں بھی ڈاکٹر صاحب کا ذہن صاف اور رائے دوٹوک ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب ہم آزادی کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس کے ساتھ ہی ہمیں اس مقصد کی نشاندہی کرنا پڑتی ہے جس کے لئے آزادی مطلوب ہو کیونکہ آزادی ہمیشہ کسی نہ کسی آورش یا نظریے کے حصول کا ذریعہ ہوا کرتی ہے اور اس کی کچھ حدود بھی متعین ہوا کرتی ہیں کیونکہ آزادی مطلق یعنی ہر قسم کے حدود و قیود سے مستثنیٰ آزادی کا نہ ماضی میں کہیں وجود تھا نہ ہی مستقبل میں اس کا تصور کیا جا سکتا ہے۔

اسی طرح ترقی کا لفظ استعمال کرتے ہوئے ہمیں اس کی وہ سمت متعین کرنا چاہئے جو ہمارے پیش نظر ہو۔ ترقی کی بھی

کئی صورتیں ہیں۔ان میں سے بعض یک طرفہ، جانبدارانہ اور فرقہ وارانہ ہیں اور بعض ایسی جو دوسری ترقیوں کو قربان کرنے سے حاصل ہوتی ہیں۔ جانبدارانہ اور فرقہ وارانہ ترقی خطرناک ہوتی ہے کیونکہ اس میں انسانی صلاحیتوں کا بیشتر حصہ نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ یہ ترقی اپنے لئے آپ گڑھا کھودتی ہے۔انسان کی تخلیق اس انداز پر ہوئی ہے کہ یا تو وہ مجموعی حیثیت سے ترقی کرے ورنہ کوئی بھی ترقی نہ کر سکے۔کوئی بھی قوم صرف اسی سمت میں ترقی کر سکتی ہے، جو اس کے نظریہ یا نصب العین سے ہم آہنگ ہو ورنہ وہ ارتقائی دوڑ میں لازماً پیچھے رہ جائے گی (٦٦)

نظریاتی تعلیم کے سانچوں کے بارے میں پہلے جس خدشے کا اظہار کیا گیا ہے،اسے بھی نہ تو غیر متعلق کہہ کر رد کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی نصب العین کی خاصیت کے دعویٰ سے اس کا اطمینان بخش جواب ہی ممکن ہے۔

عبدالحمید کمالی ڈاکٹر رفیع الدین کے تعلیمی فلسفہ پر بات کرتے ہوئے ،نظریاتی تعلیم کے اس پہلو کو بھی زیر بحث لاتے ہیں کہ ایک سخت نظام تعلیم کی وجہ سے جو نوجوان تربیت پا کر نکلتے ہیں عام طور پر وہ اتنے اندھے مقلد بن جاتے ہیں کہ ان میں روح تنقید بالکل ختم ہو جاتی ہے جو خودعنیت پسند نظام کے لئے انحطاط کا باعث ہو سکتی ہے۔(٦٧)

لیکن چونکہ ان پیچیدہ تعلیمی مسائل پر ان کو ڈاکٹر رفیع الدین کے ساتھ مکالمے کا موقع ملتا رہا ہے اور وہ بڑی حد تک ڈاکٹر صاحب کی اس دلیل پر خود کو قائل پاتے ہیں کہ ان کے وضع کئے ہوئے اصول تعلیم ایسے ہیں جو مذہبی تفریق پیدا نہیں کرتے کیونکہ تمام انسان عام طور پر خدا پرستی کا رجحان رکھتے ہیں اور وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم،اس بات کے آرزومند ہوتے ہیں کہ ان کی اولاد ذات باری تعالی کی محبت سے سرشار ہو۔لہٰذا نظام تعلیم میں اس ایک کلیہ کی پابندی انسانوں کے درمیاں باہمی احترام،محبت، امن اور صلح پسندی کا ذریعہ ثابت ہوگی (٦٨)

نظام تعلیم میں اس بنیادی اصول کی ترویج میں کئی طرح کی دشواریاں حائل ہیں جن کا احساس ڈاکٹر صاحب کو بھی ہے لیکن انہوں نے بڑے مدلل انداز میں اپنا لائحہ عمل پیش کیا جس کے اہم نکات کی وضاحت اس طرح سے کی جا سکتی ہے کہ جب نظریاتی قوم کسی دوسری نظریات پرست قوم سے تعلیمی نظریات مستعار لے کر اسے اپنے مسلک سے ہم آہنگ کے بغیر جوں کا توں رائج کر دیتی ہے تو سمجھنا چاہئے کہ وہ خودکشی کے راستے پر گامزن ہے۔کسی ایک عقیدے کے پیروکاروں میں شامل ہونا یا خدا کے وجود اور اس کی صفات کا قائل ہونا اور بات ہے اور خدا کو زندگی کا نصب العین بنا لینا کوئی اور شے ہے۔ یہ امر ذہن نشین کرنا ضروری ہے کہ کوئی تصور اسی صورت میں انساں کا نصب العین بن سکتا ہے جب اسے یقین ہو کہ وہ جتنے تصورات سے آشنا ہے ان میں سے کوئی بھی اس کے اپنے نصب العین کی طرح پر کشش اور حسین نہیں اور حسن خیر اور صداقت کے تمام معیارات اسی کے

ساتھ وابستہ ہیں اور یہی تصورِ حق اور باطل اور خوب اور ناخوب کا حقیقی معیار ہے یہی تصور پوری زندگی کی سرگرمیوں کو محیط ہے اور تمام خیالات، احساسات، خواہشات اور توقعات وغیرہ اسی ایک تصور کے ساتھ وابستہ ہیں۔ جماعتی نصب العین کو بھی مذکورہ تمام شرائط پر پورا اترنا چاہئے دنیا کے تمام ایسے سیکولر ممالک میں جہاں قومی ریاستیں قائم ہیں، عام طور پر لوگ خدا کو مانتے ہیں لیکن ان میں سے کسی کا بھی نصب العین خدا نہیں ہے کیونکہ ان ممالک میں وہ تصور ان کی اپنی قوم پرستی ہے نہ کہ خدا پرستی گھر کا ماحول بچے کے تعلیمی نمو پر گہرا اثر ڈالتا ہے۔ ماں بچے کی سب سے پہلی معلم ہوتی ہے اور اس کا بچے کے ساتھ تعلق براہ راست ہوتا ہے۔ ماں کو ہمیشہ یہ کوشش جاری رکھنی چاہئے کہ بچہ خدا کو خدا کی مخلوق کی وساطت سے پہچانے اور مخلوق کو خدا کے ذریعے سے سمجھے کیونکہ دونوں میں سے کسی کا وقوف بغیر دوسرے سے واقف ہوئے پایہ تکمیل کو نہیں پہنچتا۔ بچے کے ذہنی تجربات و تاثرات کو خدا سے وابستہ کرنے کا جو عمل ماں سے شروع ہوتا ہے اسے اساتذہ کو بھی جاری رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین کا یقین ہے کہ آج دنیا بھر کے مدرسوں اور کالجوں میں جو کتابیں شامل نصاب ہیں سب لادین عناصر کی تالیفات ہیں چنانچہ مخرب تعلیم ہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ سائنس کی ہر کتاب کا عنوان یوں لکھا جائے ''اللہ کا تخلیق کا مطالعہ'' اسی کے نیچے دوسرا ذیلی عنوان مضمون کا درج کیا جائے جیسے عالم مادیات، عالم حیاتیات یا عالم نفسیات، معلم اگر چاہتا ہے کہ طلبہ گمراہی سے بچے رہیں اور ان کا مکمل تعلیمی نمو غیر یقینی نہ رہے تو وہ مجبور ہے کہ اپنے تعلیمی منصوبے سے ایسے تمام فلسفیانہ اور نفسیاتی علوم کی تدریس کو خارج کر دے جو فطرت انسانی کے تمام حقائق میں جو سب سے زیادہ اہم حقیقت ہے اس سے سازنہ کرتا ہو۔ ڈارون، میکڈوگل، ایڈلر، فرائڈ کے افکار اور جدلیاتی مادیت کا شمار اس قسم کے فلسفوں اور مکاتب نفسیات میں ہوگا۔

اگر معلم طلبہ کا کامل تعلیمی نمو چاہتا ہے تو اس کا فرض ہے کہ وہ طلبہ کو باطل افکار کا دلدادہ ہونے سے بچائے جو نصاب نصب العین کی روشنی میں مرتب کیا جائے اس میں موضوع تصنیف کو یوں پیش کرے کہ ان کو جس کائنات سے آگاہ کیا جا رہا ہے وہ خدا کی تخلیق ہے جس کے حسن و خیر اور صداقت کی ربانی صفات کا اظہار منظور ہے اور جس سے خدا نے اپنی خلاقی اور قدرت کو نمایاں کیا ہے۔ خدا سے تعلق پر زور دینا اس لئے ضروری ہے کہ خالق کائنات کا تصور علم کائنات سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ کہا جا سکتا ہے کہ اس حقیقت کو ایک بار طلبہ کے گوش گزار کر دینا کافی ہے کہ کائنات کا خالق خدا ہے۔ تو پھر کیا ضرورت ہے کہ خاص قسم کا نصاب مرتب کروایا جائے جس میں جا بجا خدا کا نام کثرت سے وارد ہوتا ہو؟

ڈاکٹر رفیع الدین نے آلڈوس ہکسلے کے حوالے سے یہ تجزیہ نقل کیا ہے کہ گذشتہ پچاس برسوں میں وحدانیت کے بت پرستی کی طرف بڑی پیش رفت دیکھنے میں آئی ہے۔ ایک خدا کی پرستش تو متروک ہوگئی اور اس کی جگہ قوم، زبان، نسل حتیٰ کہ کہیں

شخصیت کے مقامی خدا تراش کر ان کی پوجا کی جا رہی ہے۔ دراصل ان فکری مذاہب نے اللہ کی ذات کے نصب العین کے بالمقابل حریفانہ حیثیت حاصل کر لی ہے۔ نتیجہ یہ سامنے آیا ہے کہ افراد کے روحانی تقاضے گمراہ ہو رہے ہیں اور تعلیمی نمو کو نقصان پہنچ رہا ہے۔ کیونکہ قوم، وطن، ملک، نسل، زبان وغیرہ کو مقصود بالذات سمجھ کر جتنی محبت کی جائے گی اللہ سے محبت اتنی ہی کم ہوتی چلی جائے گی اور بچہ کامل تعلیمی نمو پانے سے قاصر رہے گا۔ فلسفہ خود آ گاہی یعنی وہ فلسفہ کائنات وفلسفہ بشر جو حقیقت اولیٰ کے صحیح فہم پر مبنی ہے ایک ایسا طاقتور ذہنی ہتھیار ہے جسے معلم اپنے طلبہ کو باطل مکاتب سے محفوظ رکھنے کے لئے استعمال میں لا سکتا ہے۔ (۶۹)

ہم دیکھ چکے ہیں کہ ابتداء میں ڈاکٹر رفیع الدین نے مغربی حکمائے تعلیم کے نظریات پر بحث کرتے ہوئے، سر جیمز راس کو محض اس لئے ہدف تنقید بنایا کہ وہ ایسی نظریاتی تعلیم کے قائل ہیں جو اچھے عیسائی پیدا کرنے کا ذریعہ ثابت ہو سکتی ہو۔ ان کے اس انداز بیان پر ڈاکٹر صاحب بے ساختہ یہ کہہ اٹھتے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ تعلیم پر کوئی فلسفی یا ماہر تعلیم بات نہیں کر رہا بلکہ کوئی پادری بول رہا ہے۔ یہی کیفیت اس وقت بھی پیدا ہوتی ہے جب رفیع الدین پر جوش انداز میں نظریاتی تعلیم پر بے تکان گفتگو کرتے ہیں۔

ڈاکٹر رفیع الدین اپنی تحریروں میں بارہا اس موقف کا اعادہ کرتے ہیں کہ انہوں نے محض اقبال کے افکار کی تفسیر و توسیع کا فریضہ انجام دیا ہے۔ لہٰذا یہ دیکھنا بھی ضروری ہے کہ اپنے تعلیمی موقف کی پیشکش میں انہوں نے افکار اقبال سے کیسے اور کس حد تک رہنمائی حاصل کی ہے۔

اقبال جب اپنی تحریروں میں علم کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد وہ علم ہے جو حواس کے ذریعہ سے حاصل ہوتا رہا خواجہ غلام السیدین کے نام اپنے خط میں انہوں نے واضح طور پر تحریر کیا کہ علم سے میری مراد وہ علم ہے جس کا دارومدار حواس پر ہے۔ عام طور پر میں نے علم کا لفظ انہیں معنوں میں استعمال کیا ہے۔۔۔۔ وہ علم جو شعور میں نہیں سما سکتا ہے اور علم حق کی آخری منزل ہے اس کا دوسرا نام عشق ہے۔ (۷۰)

ڈاکٹر رفیع الدین نے اقبال کے تصورات عقل و عشق کو روایتی مباحث سے ہٹ کر، ان کے تعلیمی تناظر ہی میں موضوع بحث بنایا ہے۔

عقل و عشق کی بحث میں اقبال کے حوالے سے بسا اوقات یہ تاثر دیا جاتا ہے جیسے وہ عقل مخالف، بلکہ اس سے بھی بڑھ کر عقل دشمن موقف رکھتے ہیں یا ان کے تصور عشق کے مقابلے میں عقل غیر اہم یا کم درجہ رکھتی ہے۔ اقبال کے بارے میں ایسا

قطعی فیصلہ صادر کرنا مناسب رویہ نہیں جبکہ حقیقت ہے کہ وہ غیر مبہم انداز میں عقل کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ عقل ان کے نزدیک وہ نور ہے جو راہ حق میں منزل کی طرف راہنما کا کردار ادا کرتا ہے۔

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور
چراغ راہ ہے منزل نہیں ہے
(۷۱)

ڈاکٹر سید عبداللہ کے مطابق عقل خودی کے استحکام کا سبب بننے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہے لہٰذا عقل فی نفسہ بڑی غیر ضروری اور مذموم شے نہیں صرف اس کو علم وادراک کا واحد ذریعہ سمجھنا مناسب نہیں۔ (۷۲)

ڈاکٹر رفیع الدین اپنے نصب العینی فلسفے کی رو سے خدا کی محبت کو انسانی خودی کے تمام افکار اعمال کا سرچشمہ قرار دیتے ہیں اسی لئے عقل ان کے نزدیک انسانی زندگی میں محض ایک ثانوی کردار ہی ادا کر سکتی ہے جو اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ وہ محبت کی خدمت اور اعانت کا فریضہ سرانجام دے۔ عقل خودی کو اس کے نصب العین کے حصول کی جدوجہد میں تعاون فراہم کرتی ہے۔ عقل کے وظیفہ کے بارے میں یہ ڈاکٹر رفیع الدین کا دوٹوک فیصلہ ہے لیکن یہ حقیقت بھی پیش نظر رہنی چاہئے کہ عقل کو اس کے وظائف کے حوالے سے محدود کر دینے کے باوجود رفیع الدین اس کی رہنما حیثیت کو کسی نہ کسی سطح پر تسلیم کرنے کے لئے مجبور نظر آتے ہیں جب وہ یہ کہتے ہیں:

> ''عقل خودی کی مدد دو طرح سے کرتی ہے ایک تو یہ کہ اسے بتاتی ہے کہ اسے اپنے موجودہ نصب العین کے لئے جدوجہد کس طرح سے کرنی چاہئے اور دوسرے یہ کہ اسے نئے نئے بلند تر نصب العین یا تصورات حسن کے نظارہ یا مشاہدہ کے لئے اکساتی ہے۔ (۷۳)

لیکن ساتھ ہی وہ یہ وضاحت بھی کر دیتے ہیں کہ احساس حسن عقل کا نہیں، وجدان کا کام ہے جو آرزوئے حسن ہی کا دوسرا نام ہے اور آرزوئے حسن کے علاوہ کوئی اور قوت ایسی ہے ہی نہیں جو حسن و قبح کے متعلق کوئی فیصلے صادر کر سکے۔ (۷۴)

یہاں تک کہ انسانی اعمال و افعال سے متعلق تمام فلسفیانہ علوم بشمول فلسفۂ تعلیم بھی رہنمائی کے لئے عقل کی بجائے محبت پر انحصار رکھتے ہیں۔ لیکن دیکھا جانا چاہئے کہ عقل اور وجدان کو ان کے وظائف اور حیثیتوں (محدود تر اور بلند تر) میں تقسیم کرنے کا فیصلہ صادر کرتے ہوئے وہ اس حقیقت کو یکسر فراموش کر دیتے ہیں کہ وجدان کوئی پراسرار شے یا قوت نہیں بلکہ عقل ہی کی ایک برتر صورت کا نام ہے جیسا کہ خطبات میں اقبال نے برگساں کے حوالے سے لکھا ہے اور ڈاکٹر رفیع الدین کے برعکس عقل اور وجدان کا موازنہ کرتے ہوئے نہ تو اول الذکر کی اہمیت سے انکار کیا اور نہ ہی اس کو ثانوی حیثیت دیکر اس کے وظائف

کو محدود کرنے کی کوشش کی ہے اور نہ ہی ان دونوں کو مختلف اور ایک دوسرے سے متصادم قوتوں کے طور پر ہی پیش کیا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> ''پھر اس امر کا بھی کوئی ثبوت نہیں کہ فکر اور وجدان بالطبع ایک دوسرے کی ضِد ہیں۔ دونوں کا سرچشمہ ایک ہے اور دونوں ایکدوسرے کی تکمیل کا سبب بنتے ہیں'' (۷۵)

البتہ دونوں کے طریق کار میں فرق کی وضاحت علامہ بہت واضح طور پر کرتے ہیں کہ

حقیقت مطلقہ تک رسائی دونوں کا نصب العین ہے۔ ایک بتدریج جزواً جزواً یہ رستہ طے کرتی ہے۔ دوسرا من حیث الکل۔ ایک کے پیش نظر حقیقت کی دوامی اور دوسرے کے سامنے زمانی صورت ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ وجدان حقیقت کو ایک وحدت کے طور پر دیکھنے کا طلبگار ہے جبکہ فکر کا راستہ ارتقائی ہے اور وہ زینہ بہ زینہ ان مراحل کو طے کرتی ہے۔ اس کے مختلف اجزاء کا غائر مشاہدہ کرتی ہے۔ دونوں اپنی تجدید اور تقویت کے لئے ایک دوسرے پر انحصار رکھتے ہیں اسی لئے تو برگساں کا نتیجہ فکر یہ ہے کہ وجدان دراصل فکر ہی کی ایک برتر صورت کا نام ہے۔ (۷۶)

عقل اگر جزواً جزواً حقیقت کا مشاہدہ کرتی ہے تو یہ اس کا نقص نہیں، اس کا طریق ہے دوسرے لفظوں میں کہا جا سکتا ہے کہ اس کا راستہ ارتقا کا ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ حقیقت کے ادراک سے عاجز ہے بلکہ مخالفین عقل نے یہ نتیجہ عقلی استدلال ہی سے اخذ کیا ہے۔ ڈاکٹر رفیع الدین بھی عقل کو ثانوی حیثیت دینے کے باوجود اس کی بنیادی اہمیت تسلیم کرنے میں خود کو مجبور پاتے ہیں جب وہ اپنے ایک مقالے میں وحی الٰہی اور عقل انسانی کے درمیان ایک اٹوٹ قدرتی رشتے کی وضاحت کرتے ہیں کہ خدا کی وحی کو اسوقت تک قبول نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ ہماری عقل اس وجدان یا یقین کی طرف رہنمائی نہ کرے کہ وہ درحقیقت خدا کی وحی ہے اور حق ہے۔ قرآنی ہدایت بھی یہی ہے کہ انسان عقل سے کام لے۔ نہ صرف یہ کہ ہر مدعی نبوت کو نبی کے طور پر تسلیم نہیں کیا جا سکتا بلکہ سچے اور جھوٹے نبی میں عقل کی حدود ہی سے فرق کیا جانا ممکن ہے۔ (۷۷)

عقل کی بنیادی اہمیت تسلیم کرنے کے باوجود وہ اپنے موقف پر نظر ثانی کے لئے تیار نظر نہیں آتے حالانکہ اپنے مذکورہ مقالے میں وہ ایک اور زاویہ نگاہ سے عقل کی برتری کو تسلیم کر گئے ہیں:

> ''عقل انسانی، خدا کی وحی کے بیانات کو قبول کر لینے کے بعد بھی ان کو زیر غور لانے کی طرف مائل رہتی ہے۔ یہ چاہتی ہے کہ جن سوالات کے قطعی جواب خدا کی وحی پہلے ہی دے چکی ہے۔ یہ ان سوالات کا کوئی ایسا جوب بھی ڈھونڈ نکالے جو اس کے اپنے لئے بھی مکمل طور پر تسلی بخش ہو''۔ (۷۸)

عقل کی تجزیاتی صلاحیت کے اعتراف کے باوجود، ڈاکٹر صاحب حیوانات پر انسانی فضیلت اور برتری کا سبب عقل کی

بجائے آرزوئے حسن یا نصب العین کو قرار دیتے ہیں حالانکہ نصب العیون میں سے سچے اور حقیقی نصب العین کے انتخاب اور تمیز کا مسئلہ بھی ان کے اپنے ہی اصول کے مطابق عقل کے ذریے سے طے ہو سکتا ہے لیکن وہ عقل کے مقابل وجدان کی برتری کے موقف پر قائم رہتے ہیں اور بظاہر تاثر یہی ملتا ہے کہ یہ موقف انہوں نے اقبال کی پیروی میں اختیار کیا ہے۔ حالانکہ اقبال عقل و استدلال کے خلاف جا ہی نہیں سکتے کیونکہ ڈاکٹر نذیر رومانی کے مطابق ان کی فکر کا منبع بھی قرآن ہی ہے اور قران میں جا بجا عقلی استدلال کا انداز پایا جاتا ہے اور اس میں مطالعہ و مشاہدہ کائنات کی دعوت دی گئی ہے اور اس کی تفہیم کے لئے عقل کو کام میں لانے پر اصرار کیا گیا ہے۔ یہاں تک کہ قرآن مظاہر قدرت کو آیات الٰہی کہتا ہے اور صبح و شام خدا کی ان نشانیوں پر غور کرنے کو ہی اصل دین اور عین عبادت قرار دیتا ہے۔(۷۹)

ڈاکٹر رفیع الدین نے مطالعہ و مشاہدہ کائنات کو دو حوالوں سے موضوع بحث بنایا ہے۔ اول یہ کہ خالق کائنات اپنی صفت تخلیق کے ذریعہ سے کائنات میں آشکار ہے اور کائنات گویا خدا کی صفات حسن کی جلوہ گاہ ہے انسان کو حق تعالیٰ کے دیدار کی دعوت دے رہی ہے اور یہ عجیب بات نہیں ہے کیونکہ حسن خود کو بے حجاب کرنے کا آرزومند ہوتا ہے جیسا کہ علامہ نے فرمایا ہے:

کوئی دیکھے تو ہے باریک فطرت کا حجاب اتنا
نمایاں ہیں فرشتوں کے تبسم ہائے پنہائی
یہ دنیا دعوت دیدار ہے فرزند آدم کو
کہ ہر مستور کو بخشا گیا ہے ذوق عریانی
(۸۰)

اور دوم یہ کہ مطالعہ و مشاہدہ کائنات تمام سائنسی علوم کی بنیاد ہے جیسا کہ قرآن حکیم میں بار بار اس طرف توجہ دلائی گئی ہے ڈاکٹر رفیع الدین کے مطابق قرآن حکیم کے تقریباً ایک تہائی حصہ میں قدرت کے گونا گوں مظاہر کی طرف توجہ دلا کر کائنات کے مشاہدہ اور مطالعہ پر زور دیا گیا ہے۔ وہ مشاہدہ قدرت کو خودی کی ایک اہم ضرورت سمجھتے ہیں اس لئے کہ ان کے نزدیک خودی عبارت ہے خدا کی محبت کے شدید جذبہ سے جو انسان کو ودیعت کیا گیا ہے اور انسان مختلف ذرائع کو کام میں لا کر اپنے اس جذبہ کی تسکین کا اہتمام کرتا ہے۔ انہی ذرائع میں سے ایک مطالعہ و مشاہدہ قدرت بھی ہے جو دوسرے ذرائع کے مقابلہ میں زیادہ اہم اور فطری ذریعہ علم و عرفان ہے۔

کھلا جب چمن میں کتب خانہ گل
نہ کام آیا ملا کو علم کتابی

کہا لالہ آتشیں پیرہن نے
کہ اسرار جاں کی ہوں میں بے حجابی
(۸۱)

اقبال کے اشعار میں بھی نظارہ ہائے حسن فطرت کا جو دلپذیر بیان ملتا ہے وہ اسی دعوت قرآنی کا نتیجہ ہے جس میں کائنات کو آیات الٰہی (خدا کی نشانیاں) کہا گیا ہے۔ محسوس ہوتا ہے کہ اقبال مشاہدہ قدرت میں مگن ہو کر حسن کو بے حجاب دیکھتا ہے تو بے اختیار ایسے اشعار کا نزول ہوتا ہے:

پھول ہیں صحرا میں یا پریاں قطار اندر قطار
اودے اودے نیلے نیلے پیلے پیلے پیرہن
برگ گل پہ رکھ گئی شبنم کا موتی باد صبح
اور اس موتی کو چمکاتی ہے سورج کی کرن
حسن بے پروا کو اپنی بے نقابی کے لئے
ہوں اگر شہروں سے بن پیارے تو شہر اچھے کہ بن
(۸۲)

اقبال کے کلام میں بار بار حسن فطرت کا بیان اور خود اقبال کا استغراق دیکھنے میں آتا ہے۔ محسوس ہوتا ہے کہ وہ نظارہ ہائے فطرت سے قلب ونظر کے لئے زندگی، تازگی اور روشنی کشید کر رہے ہیں۔

قلب و نظر کی زندگی دشت میں صبح کا سماں
چشمۂ آفتاب سے نور کی ندیاں رواں
حسن ازل کی ہے نمود، چاک ہے پردۂ وجود
دل کے لئے ہزار سود، ایک نگاہ کا زیاں
(۸۳)

اقبال کی پیروی میں ڈاکٹر رفیع الدین بھی حسن فطرت میں مستغرق ہو کر شاعرانہ پیرایہ اظہار اختیار کرتے ہیں:

''سورج، چاند، ستارے، پہاڑ زمین اور آسمان سمندر، جھیلیں، بادل، ندیاں، ہوائیں، سحر کا نور۔ شام کی شفق، باغ و راغ، رات اور دن کا تغیر، موسموں کا انقلاب، حیوانات اور نباتات کی زندگی، اپنی تمام رنگا رنگی اور ثروت وشوکت سمیت مختصراً

قدرت کے تمام مظاہر جو قدرت کے مسلسل عمل تخلیق اور تربیت اور تربیت اور تعمیر اور تربیت اور تنظیم اور تجویز اور تحفظ اور تحسین اور تجمیل اور تزئین کے آئینہ دار ہیں، خالق کائنات کے حسن و کمال کا عکس ایسی ہی وضاحت اور صفائی سے پیش کرتے ہیں جیسے کہ کسی باکمال فنکار کا شاہکار اس کے ذہنی، جمالیاتی، اخلاقی اور روحانی کمالات کا عکس پیش کرتا ہے۔" (۸۴)

مندرجہ بالا طویل اقتباس میں ڈاکٹر رفیع الدین کی تخلیقی نثر کا جمال اپنی کاملیت کے ساتھ ظاہر ہوا ہے جس میں ڈاکٹر صاحب ایک مفکر، محقق اور معلم سے زیادہ ایک فطرت پسند شاعر اور صوفی نظر آتے ہیں۔ حالانکہ ان کا بیشتر نثری اسلوب گہری علمی سنجیدگی کا حامل اور سلجھا ہوا ہے۔ عام طور پر ان کے موضوعات دقیق علمی اور فلسفیانہ نوعیت کے ہوتے ہیں لیکن ان کا کمال یہ ہے کہ وہ بڑی چابکدستی سے اس کو بوجھل بننے نہیں دیتے۔ مخصوص فلسفیانہ اصطلاحات کی تکرار بسا اوقات خیالات کی روانی اور وفور کو متاثر کرتی ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ وہ بنیادی طور پر معلم تھے اور بعض اہم نکات پر زور دینے کی وجہ سے تکرار کا احساس پیدا ہو جاتا ہے۔ وہ بعض نکات کو ذہن میں واضح کرنے کے لئے توجہ اور تلقین کے قائل بھی ہیں لیکن تحریر میں تبلیغ کا رنگ پیدا نہیں ہونے دیتے بلکہ اول تا آخر تفکر اور استدلال کا انداز غالب نظر آتا ہے جسے ہم مختصراً عالمانہ نثر کا نام دے سکتے ہیں۔

ڈاکٹر رفیع الدین مشاہدہ قدرت کے دوسرے پہلو کو سائنسی علوم کے حوالے سے موضوع بناتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک مشاہدہ قدرت تمام سائنسی علوم کی بنیاد بھی ہے اور کلید بھی اور یہ مشاہدہ حواس خمسہ کے ذریعے سے عمل میں آتا ہے۔ بلا شبہ عقلی علوم کا اولین مولد تہذیب یونان ہی قرار پاتی ہے۔ رفیع الدین بھی علم و حکمت کے میدان میں اہل یونان کے کمالات کو تسلیم کرتے ہیں لیکن وہ واضح کرتے ہیں کہ ان کی تمام فکری کاوشیں نظری حیثیت کی حامل تھیں جبکہ یہ مسلمان تھے جنہوں نے تجربی تحقیق کی بنیاد رکھی اور اس کی تہ میں بھی قرآنی دعوت فکر و تدبر تھی جو تسخیر کائنات کو مقصد حیات کا درجہ دیتے ہوئے قوانین قدرت کی دریافت پر زور دیتی ہے۔ وہ واشگاف انداز میں حقیقت کا اظہار کرتے ہیں کہ

> "دنیا کے سب سے پہلے سائنس دان جنہوں نے سائنسی طریق تحقیق ایجاد کیا تھا اور سائنسی علوم کی بنیاد رکھی تھی، مسلمان تھے ان کا مشاہدہ اور مطالعہ قدرت خدا کی معرفت کے لئے تھا۔ لہٰذا خدا کا عقیدہ ان کی سائنس کا مدار اور محور تھا۔" (۸۵)

رفیع الدین کے موقف کو محض ایک مسلمان محقق کی اسلامی تاریخ و تہذیب کے ساتھ عقیدت مندی کا اظہار نہیں سمجھا جانا چاہئے کیونکہ اس تاریخی حقیقت کا اعتراف بے تعصب مغربی مورخین جارج سارٹن، بریفالٹ اور دیگر نے بھی کیا ہے جسے اقبال نے خطبات میں اظہار اطمینان کرتے ہوئے حوالہ بنایا ہے کہ اگرچہ یورپ نے دیر سے سہی لیکن بالآخر تسلیم کیا ہے کہ سائنسی

منہاج کی دریافت کا سہرا مسلماں سائنس دانوں کے سر ہے۔ انہوں نے بریفالٹ کی تصنیف ''Making of the Humanity'' (تشکیل انسانیت) میں سے کئی اقتباسات درج کئے ہیں جن میں سے صرف دو پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

''سب سے بڑی خدمت جو عربی تہذیب وثقافت نے جدید دنیا کی کی ہے، وہ سائنس ہے۔ گو اس کے ثمرات بہت آگے چل کر ظاہر ہوئے۔ یہ عفریت اپنی پوری شان اور قوت سے نمودار ہوا تو اس وقت جب اسلامی اندلس تاریکی کے پردوں میں چھپ چکا تھا۔ لیکن یہ صرف سائنس ہی نہیں جس سے یورپ کے اندر زندگی کی ایک نئی لہر دوڑ گئی۔ اسلامی تہذیب وتمدن کے اور بھی متعدد اور گوناگوں اثرات ہیں جن سے یورپ میں پہلے پہل زندگی نے آب وتاب حاصل کی۔ ص ۲۰۲ (۸۶)

''ہم جسے سائنس کہتے ہیں یورپ میں اس کا ظہور تحقیق وتفتیش کی جس نئی روح کی بدولت ہوا وہ نتیجہ تھی اس کے نئے نئے منہاجات تحقیق تجربی، مشاہدے، پیمائش اور ریاضی کی ایک ایسی شکل میں نشوونما کا جس سے اہل یونان سرتاسر بے خبر تھے۔ یہ نئی روح اور نئے منہاجات یورپ میں پھیلے تو عربوں ہی کے ذریعے'' ص ۱۹۰۔ (۸۷)

بریفالٹ کے علاوہ جارج سارٹن نے بھی An Introduction to the History of Science میں مسلمانوں کی سائنسی خدمات کو تسلیم کیا ہے۔ (۸۸)

جس وقت مسلمان علوم وفنون میں عروج وکمال کو چھو رہے تھے تو یورپ عہد ظلمت (Dark Ages) سے گزر رہا تھا۔ مسلم اندلس کو زوال آیا تو سائنسی علم کی روشن روایت عیسائی یورپ میں منتقل ہوگئی اور پھر صدیوں تک کلیسا کی عقل دشمنی کا شکار ہو کر اپنے حقیقی مقصد یعنی معرفت الٰہی سے دور ہوتی چلی گئی جس کے اثرات کو آج تک محسوس کیا جا رہا ہے ڈاکٹر رفیع الدین کا تجزیہ ہے کہ کلیسائی تعصب کا نتیجہ دین اور دنیا کی دوئی کی صورت میں نکلا اور اول الذکر پاک اور مقدس اور آخر الذکر دنیاوی یا غیر مقدس کہلائی لہٰذا کائنات کے مشاہداتی علم کو جسے سائنس کہا جاتا ہے خدا سے غیر متعلق ہوگئی۔

کلیسا کی علم دشمنی نے سائنس اور عقیدہ کو دو متصادم قوتوں کے طور پر آمنے سامنے لا کھڑا کیا جس کے نتیجے میں تاریخ سائنس کے خونچکاں باب رقم ہوئے اور علم دینی اور دنیاوی کیمپوں میں تقسیم ہو کر رہ گیا۔ یہ تقسیم آج بھی کسی نہ کسی طور جاری ہے اور خوفناک نتائج پیدا کرنے کا سبب بن رہی ہے۔ ڈاکٹر رفیع الدین انہی نتائج کے اثرات سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''یہ کلیت وجود میں تفریق پیدا کرنے اور حقیقت کائنات کو دو مختلف حصوں میں تقسیم کرنے کی ایک نامعقول اور افسوسناک جسارت تھی جس کے پیچھے کوئی عقلی، علمی یا سائنسی دلیل یا شہادت موجود نہ تھی، تاہم سائنس کی بے خدائیت کا عقیدہ جو اس طرح عیسائیت کے بطن سے پیدا ہوا تھا، عیسائی مغرب کی دنیا میں جڑ پکڑ گیا۔ (۸۹)

بے حقیقت علم یا بے خدا سائنس پر اقبال کا ردعمل کئی صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے جس کی ایک مثال درج ذیل شعر بھی

ہے:

عشق کی تیغ جگردار اڑالی کس نے
علم کے ہاتھ میں خالی ہے نیام اے ساقی
(۹۰)

اقبال کا یہ شعر ایک طرح سے ڈاکٹر رفیع الدین کے تعلیمی نظریہ کی پوری ترجمانی کرتا ہے کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ علم سے اقبال کی مراد سائنس ہے اور کوئی دوسرا علم نہیں۔ اقبال کی نظر علمی روایت کے اس دور پر بھی ہے جب عشق الٰہی کی تیغ جگر دار سائنس کی نیام کے اندر موجود تھی لیکن ایک سانحے کے نتیجے میں اس تلوار کو نیام سے نکال باہر کیا گیا جو باطل تصورات کے خاتمے کا ذریعہ بن سکتی تھی۔ لیکن اقبال کا افسوس یہ ہے کہ نیام آج تک خالی پڑی ہے۔"

سائنس مشاہدہ قدرت کا نام ہے اور مظاہر قدرت خدا کی نشانیاں ہیں جو ہمارے اور گرد بکھری پڑی ہیں۔ حقیقت میں تو سائنس کو اپنے مقصد اور منصب کے لحاظ سے خدا تک رسائی کا ذریعہ ہونا چاہئے لیکن ڈاکٹر صاحب کا نتیجۂ فکر یہی ہے کہ سائنس کو اس کی اصل سمت یعنی خدا شناسی سے دور کرنا کلیسائی سوچ کا نتیجہ تھا اور ابتک مغربی سائنسی دنیا، سائنس کی بے خدائیت کو قائم رکھنے کی ہر ممکن کوششوں میں مصروف ہے۔

سائنس میں سے خدا کے تصور کو خارج کر دینے سے سائنسی علوم کی سمت ہی بتدیل نہیں ہوئی بلکہ انسانی معاشرہ مادیت، دہریت، ظلم اور بدامنی کا شکار ہو چکا ہے۔ دو عالمگیر اور بے شمار چھوٹی چھوٹی جنگوں کے ہولناک مناظر انسان اپنی آنکھوں سے دیکھ چکا ہے۔ تیسری عالمگیر جنگ کے خطرات، تباہ کن ایٹمی اسلحہ کے انبار، غریب اور ترقی پذیر ممالک کے رسائل کا کثیر حصہ دفاعی نظام اور جنگی ساز و سامان پر اندھادھند خرچ کئے جانے کی وجہ سے غربت، افلاس، جہالت اور ماحولیاتی آلودگی کے مہیب بادل انسانیت کے مستقبل پر چھاتے نظر آ رہے ہیں۔

معاشرتی صورت حال کے لحاظ سے بے خدا سائنس سے بے روح اخلاق اور بے راہروی کو فروغ ملتا ہے جس سے معاشرے میں تشدد، نراج، انتشار، جرائم اور ذہنی امراض میں مسلسل اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے۔

اقبال کی بصیرت نے اس صورت حال کو بہت پہلے محسوس کر لیا تھا لہٰذا وہ خبردار کرتے ہیں کہ مسلمان کے لئے لازم ہے کہ علم کو (یعنی اس علم کو جس کا مدار حواس پر ہے اور جس سے بے پناہ قوت پیدا ہوتی ہے دوسرے لفظوں میں سائنس) مسلمان کرے۔ اگر اس کی قوت دین کے تابع ہو جائے تو نوع انسان کے لئے سراسر رحمت ہے۔ (۹۱)

اقبال کا یہی بصیرت افروز بیان، علوم کی اسلامی تشکیل یا Islamization of the Knowledge کا محرک یا تعلیمی موقف کی اساس ہے جسے ڈاکٹر رفیع الدین کے تعلیمی فلسفہ کا مرکز اور مقصد قرار دیا جا سکتا ہے۔ ان کی اس علمی سعی کے نتائج خواہ کچھ بھی کیوں نہ رہے ہوں لیکن ان کی اس علمی Contribution کا اعتراف آج بھی کیا جاتا ہے۔

ڈاکٹر محمد رفیع الدین میموریل لیکچرز کے سلسلے کے اب تک کے آخری خطبے میں ڈاکٹر محمود احمد غازی کا یہ اعتراف اس کی ایک مثال ہے:

> گذشتہ چند عشروں کے دوران تعلیم کو اسلامی جہت دینے کی اہمیت اور ضرورت پر اتنا کچھ لکھا گیا ہے کہ اب اسلامائزیشن آف نالج خود ایک اہم موضوع بن چکا ہے۔ جن حضرات نے اس باب میں جدید مسلم فکر کو نئی جہتوں سے آشنا کیا ہے ان میں علامہ اقبال کے علاوہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین، مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی، ڈاکٹر اسماعیل فاروقی، مولانا سید ابوالحسن ندوی اور ڈاکٹر سید عبداللہ کے نام مرحومین میں اور ڈاکٹر سید حسین نصر اور ڈاکٹر نقیب العطاس کے اسماء گرامی زندہ شخصیتوں میں قابل ذکر ہیں۔ (۹۲)

ڈاکٹر رفیع الدین کے نزدیک سائنس کا بے خدا ہو جانا کوئی ایسا معمولی حادثہ خیال نہیں کرنا چاہئے کہ جو صرف کتابوں ہی میں رونما ہوا ہے بلکہ اس کے نتیجے میں انسان کے اغراض و مقاصد، اس کی آرزوئیں اور عزائم حتیٰ کہ حق و باطل کے معیار بھی تبدیل ہو کر رہ گئے ہیں۔ دنیائے اسلام کی تمام علمی درسگاہوں سے فارغ التحصیل ہونے والی نسل اسلامی روح سے یکسر لاتعلق ہے جس کی پیش بینی اقبال یہ کہہ کر کرتے ہیں:

گلا تو گھونٹ دیا اہل مدرسہ نے ترا
کہاں سے آئے صدا لا الہ الا اللہ
(۹۳)

رفیع الدین کی تشریح یہ ہے کہ دور حاضر کے مکتب کا بے خدا نظام تعلیم طالب علم کو اس قابل نہیں چھوڑتا کہ وہ عمر بھر خدا کا نام لے سکے۔ یہ ایسے ہی ہے کہ جیسے کسی کا گلا گھونٹ دیا جائے کہ پھر اس سے لا اللہ الا اللہ کی صدا نہ نکل سکے۔ (۹۴) جدید نظام تعلیم کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اس کا پروردہ یہ afford نہیں کر سکتا کہ اس کی شخصیت اور طرز حیات پر خدا پرستی کی مدھم سی چھاپ بھی نظر آئے۔

ڈاکٹر رفیع الدین اسلامی دنیا کی درسگاہوں میں پڑھائے جانے والے سائنسی اور نفسیاتی علوم کا بڑی دقت نظری سے تجزیہ کرتے ہوئے ان کے مروجہ تصورات کو اپنے نصب العینی فلسفہ کی روشنی میں رد کرتے چلے جاتے ہیں۔ اسی طرح مغرب

سے پھوٹنے والی فلسفیانہ تحریکوں مارکسیت (Marxism) وجودیت (Existantialism) اور منطقی اثبات Logical Positivisim وغیرہ کی حقیقت کو بے نقاب کرتے ہیں۔

جسے ڈاکٹر رفیع الدین بے خدا سائنس کا نام دیتے ہیں وہ بھی مظاہر قدرت کے مشاہدات پر مبنی ہے لیکن وہ مشاہدات اسی بصیرت سے محروم ہیں کہ یہ مظاہر قدرت خدا کی ہستی اور صفات کے نشانات اور دلائل ہیں۔ ہماری تعلیمی درسگاہوں میں رائج درسی کتب بھی اسی نقطہء نظر پر مبنی ہیں کہ صداقت صرف وہی ہے کہ جسے حواس خمسہ کی مدد سے براہ راست مشاہدہ کیا جا سکے۔ یہ عقیدہ محض طبعیاتی علوم ہی کا نہیں بلکہ مغرب کے تمام حیاتیاتی اور انسانی علوم اور نفسیاتی نظریوں کا بھی نقطہء آغاز ہے۔ گویا مغربی علوم کی خشت اول ہی غلط یا ٹیڑھی ہے اور ان کی دیوار اگر ثریا تک بھی چلی جائے گی تو ٹیڑھی ہی رہے گی۔ رفیع الدین مغربی حکماء کے اس عقیدہ کی تنقیص کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس عقیدہ کے باطل ہونے کی دلیل اسے بڑھ کر اور کیا ہوگی کہ یہ اپنی تردید آپ کرتا ہے کیونکہ اگر یہ عقیدہ فی الوقت درست ہے اور اس صداقت پر مبنی ہے تو اسے صداقت ہرگز قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ اس عقیدہ یا نظریہ کو کسی نے اپنے حواس خمسہ کی مدد سے بطور ایک صداقت کے دریافت نہیں کیا بلکہ یہ عقیدہ ایک مفروضہ یا تحکم یا ادعا ہے اور حواس خمسہ سے دریافت کی ہوئی کوئی مسلمہ صداقت نہیں بلکہ ایک ایسا عقیدہ ہے جو اپنی تردید خود کرتا ہے۔ (۹۵)

سائنس کو تصور خدا سے الگ رکھنے کے لئے جو یہ مفروضہ قائم کیا گیا ہے اور جسے عقیدہ کا درجہ حاصل ہو گیا ہے، رفیع الدین اس کا ابطال انہی کے قائم کیے ہوئے اصول کے ذریعہ سے کرتے ہیں کہ مشاہداتی یا سائنسی علم کو کسی ایسے عقیدہ سے آغاز نہیں کرنا چاہئے جو سائنسی طریقوں سے اور براہ راست حواس خمسہ کے مشاہدہ سے ثابت نہ ہو۔ ان کا یہ اصول پہلے موجود ہوتا ہے اور سائنسی تحقیق بعد میں پیدا ہوتی ہے لہذا ان کی سائنسی تحقیق اس اصول کو ثابت نہیں کرتی بلکہ یہ اصول ان کی سائنسی تحقیق کو جنم دیتا ہے۔ (۹۶)

ڈاکٹر صاحب ایسے ہی تضادات کی نشاندہی کے بعد علوم مروجہ کی پہلی تعریف کو مسترد کر دیتے ہیں اور انکی تشکیل جدید کرتے ہوئے نئی تعریف وضع کرتے ہیں جو ان کے نزدیک ''باخدا'' سائنس کی ہونی چاہئے۔ مثلاً حکمائے مغرب طبعیات کی تعریف اس طرح سے کرتے ہیں کہ ''طبعیات مادہ کا علم ہے'' لیکن چونکہ اس سے یہ شک پیدا ہوتا ہے کہ مادہ کوئی ایسی چیز ہے جو خود بخود موجود ہے اور جس کا علم ہمیں اس کو جاننے کی خاطر کرنا چاہئے۔ لہٰذا یہ درست تعریف نہیں۔ طبعیات کی تعریف اس طرح سے ہونی چاہئے کہ ''طبعیات مادہ کے اندر خدا کی تخلیقی فعلیت کا علم ہے''۔ (۹۷)

ڈاکٹر رفیع الدین سائنسی علوم کی درسی کتابوں کو ناقص قرار دیتے ہیں جو ہمارے تعلیم یافتہ نوجوانوں کی ذہنی نشوونما کو

نقصان پہنچا رہی ہیں۔ان کا سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ ان کا مواد اس غلط مفروضہ یا عقیدہ پر مبنی ہے کہ صداقت صرف وہی ہے جسے ہم براہ راست اپنے حواس خمسہ سے دریافت کر سکتے ہوں۔جو اس شرط پر پورا نہیں اترتی، وہ صداقت نہیں، ظاہر ہے کہ اس مفروضہ میں خدا، خودی اور انکی صفات کا انکار شامل ہے۔حالانکہ وہ خود بھی اس اصول کی پیروی کرتے ہیں کہ صداقت صرف وہی نہیں جسے ہم براہ راست اپنے مشاہدہ سے معلوم کریں بلکہ وہ بھی ہے جسے براہ راست مشاہدہ سے تو معلوم نہ کیا جا سکے البتہ اس کے اثرات اور نتائج کو براہ راست مشاہدہ سے معلوم کیا جا سکتا ہو۔اس کی مثال ایٹم ہے جس کا جس قدر علم اب تک حاصل ہوا ہے وہ اس کے براہ راست مشاہدہ کا نتیجہ نہیں بلکہ اس کے آثار و نتائج پر مبنی ہے خدا کا وجود بھی ایک ایسی ہی حقیقت ہے جس کا علم براہ راست مشاہدہ سے تو حاصل نہیں ہوتا بلکہ مظاہر قدرت کی صورت میں اس کے آثار و نتائج کے مشاہدہ سے حاصل ہوتا ہے تو پھر خدا کو بھی ایک سائنسی حقیقت کے طور پر قبول کرنے میں تامل سے کیوں کام لیا جاتا ہے۔جس چیز نے طبیعیات کے علم کو ممکن بنایا ہے وہ یہ ہے کہ طبعیاتی مظاہر میں ایک نظم ترتیب یا (Order) پایا جاتا ہے جو ایک ایٹم، ایک سالمہ، نظام شمسی بلکہ ہر مادی مظہر قدرت میں موجود ہے اور یہ نظم اس قدر مکمل اور جچا تلا ہے کہ اسے ہمیشہ ریاضیاتی اعداد و رموز میں بیان کیا جا سکتا ہے جو کائنات میں اس وقت بھی اپنا کام کر رہے تھے جب ہنوز دنیا میں کوئی ریاضیات جاننے والا بلکہ کوئی متنفس بھی موجود نہ تھا۔ظاہر ہے کہ اس اٹل اور لازوال ریاضیاتی نظم کو سوچنے والا ذہن ہی مادی مظاہر قدرت کی بنیادی حقیقت ہے۔اگر ان میں یہ نظم موجود نہ ہوتا یا زماں و مکاں کے لحاظ سے وہ ہر وقت اور ہر جگہ مسلسل اور یکساں نہ ہوتا تو طبیعیات کی سائنس ممکن نہ ہوتی۔لہٰذا قدرت میں نظم کی موجودگی کسی علیم و حکیم اور مختار و مقتدر ذہن یا شخصیت کی تخلیقی کاروائی کی معتبر علامت ہے۔اب ضرورت اس امر کی ہے کہ طبیعیاتی علوم کی درسی کتابوں کی تالیف کرتے وقت جہاں جہاں نظم کے ثبوت پر پہنچیں وہاں اس نظم اور ترتیب کو خالق کائنات کی تخلیقی کاروائی کی ایک شہادت کے طور پر بیان کریں تا کہ طالب علم کے دل میں خدا کی محبت کا جوہر پیدا ہو اور اپنے کمال کو پہنچے کیونکہ انسان کے اعمال کی قوت محرکہ نصب العین کی محبت ہے جو فقط خدا کے نصب العین ہی سے مکمل اور مطمئن ہو سکتی ہے۔

(۹۸)

ڈاکٹر رفیع الدین نے علوم کی اسلامی تشکیل پر جو حد درجہ اصرار کیا ہے وہ محض نظری مباحث تک ہی محدود نہیں بلکہ ان کی زندگی کے آخری سالوں میں ان کے شب و روز اسی مقصد کے حصول کے لئے کی جانے والی مساعی میں بسر ہوئے۔اقبال اکادمی پاکستان کے بانی ڈائریکٹر کی حیثیت سے اپریل ۱۹۶۵ میں ریٹائرمنٹ کے بعد آپ نے ۱۹۶۶ء میں چند قابل اعتماد رفقاء کے ساتھ ملکر آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس قائم کی جس کا بنیادی مقصد ہی علوم جدید کی اسلامی تشکیل تھا، جس کی رو سے یونیورسٹی تک کی سطح کے نصابات کو از سر نو اس طرح سے مرتب کرنے کی ضرورت تھی کہ تصور توحید اس کا مرکز و محور قرار پائے۔اس ضمن میں

برصغیر کی بعض اہم علمی و دینی شخصیات، جن میں مولانا عبدالماجد دریابادی اور سید ابوالحسن علی ندوی کے اسمائے گرامی نمایاں ہیں، کے ساتھ بھی ان کی مشاورت کا سلسلہ جاری رہا۔ آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس کے قیام کے مقاصد میں "The Holy Quran University of Science" کا منصوبہ بھی شامل تھا جس پر وہ مسلسل کام کرتے رہے۔ قرآنی فکر کی روشنی میں سائنسی نصابات کی از سر نو تدوین کے لئے انہوں نے خود عملی اقدام کے طور پر انٹرمیڈیٹ کی سطح کی:

"A Specimen Text Book of Physics" مرتب کی جو ان کی وفات کے بعد ۱۹۷۲ء میں ملک خدا بخش بچہ کے پیش لفظ کے ساتھ کانگریس کی طرف سے شائع ہوئی۔" (۹۹)

ڈاکٹر مرحوم اس تجربے کو آگے بڑھانے کے لئے کوشاں تھے۔ اور اس نصابی نمونے کو ملک کے اہل علم اور تعلیمی پالیسی سازوں کے سامنے پیش کرنا چاہتے تھے تاکہ وہ اس کی موزونیت کے بارے میں اپنا فیصلہ دے سکیں لیکن ان کی وفات کے بعد صرف اس کی اشاعت ممکن ہو سکی اور اس سلسلے کو آگے نہ بڑھایا جا سکا۔

ڈاکٹر رفیع الدین نے اسلامی نظام تعلیم اور بالخصوص نصابات کی تدوین سے متعلق اپنی گراں قدر تجاویز ملک کے تعلیمی پالیسی سازوں کو ارسال کیں جن کا ماحصل یہی تھا کہ خدا کا تصور انسان اور کائنات کے صحیح حکیمانہ اور سائنسی نظریہ کی واحد بنیاد ہے چنانچہ سائنسی اور فلسفیانہ علوم کی صحیح طور پر رہنمائی کرتا ہے۔ لہٰذا وہ ہر سائنس کے حقائق کو منظم کر کے اس کا مرکزی تصور بن سکتا ہے اور کسی دوسرے تصور میں یہ خصوصیت موجود نہیں ہے۔ حکمائے مغرب بعض مغالطوں کی بنیاد پر خدا کے عقیدے کو سائنس میں داخل کرنے کے مخالف ہیں۔ حالانکہ اگر کائناتی نظم ہر سائنس کی مرکزی حقیقت ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ خدا کا تصور اس نظم و ترتیب کی تشریح کے طور پر ہر سائنس کی مرکزی حقیقت نہ بن سکے۔ اگر اس میں جدلی مادیت کو جو کہ ناقص فلسفہ ہے، سائنس کا مدار اور مرکز بنایا جا سکتا ہے تو ہم خدا کے تصور کو، جو کہ نظم کی ایک واحد ممکن اور معقول تشریح ہے سائنس کا مرکزی تصور کیوں نہیں بنا سکتے۔

ڈاکٹر صاحب کا موقف ہے کہ اسلامی تعلیم پر اصرار کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اسلامیات کو ایک مضمون کی حیثیت سے آٹھویں جماعت تک نصاب تعلیم میں شامل کر لیا جائے (بعد میں اسے ڈگری سطح تک لازمی حیثیت دیدی گئی) کیونکہ اگر اسے ایم اے کی سطح تک بھی ایک لازمی مضمون کی حیثیت سے نصاب کا حصہ بنا دیا جائے تو بھی ہمارا نظام تعلیم، اسلامی نہیں بن سکتا جب تک کہ تمام علوم کی نصابی کتابیں اسلام کے نظریہء حیات و کائنات کے مطابق مرتب نہ ہو جائیں۔ چونکہ اسلامی نظریہ کی روح، تصور خدا ہے لہٰذا جب تک یہ تصور سائنسی علوم کے مواد کو منظم کرنے والا مرکزی تصور نہ بن جائے، نظام تعلیم اسلامی نہیں بن سکتا۔ اور اسلامی تعلیم میں بے خدا سائنسی اور انسانی علوم کو علمی حیثیت سے نہیں بلکہ ان کی صرف عقلی اور منطقی غلطیوں کی تفہیم ہی کے لئے

پڑھایا جا سکتا ہے۔ اسلامی نظام تعلیم ایسے نظریات کی خامیوں اور ناہمواریوں کو دریافت کر کے آشکار کرتا ہے۔

اب تو حکمائے مغرب میں سے بھی بعض ایسے لوگ سامنے آرہے ہیں جو مذہب اور سائنس کے موجودہ افتراق کو تباہ کن قرار دیتے ہیں کیونکہ وہ بھی اس نتیجے پر پہنچ چکے ہیں کہ مذہب اور سائنس کی جستجو کا مقصد ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ قادر مطلق خدا کی صفات کو اس مرائی دنیا کے اندر آشکار کیا جائے۔(۱۰۰)

اسلامی نظام تعلیم میں اسلامیات کے مضمون کو ایک الگ مضمون کے طور پر بھی اس طرح سے مرتب کیا جانا چاہئے کہ اسلامی احکامات اور ضابطہ اخلاق کی دلنشیں وضاحت کے علاوہ اسلام کو ایک نظریہ کائنات کے طور پر اس طرح سے پیش کیا جائے کہ عصر حاضر کا انسان جو ہر عقیدے اور عمل کی عقلی اور علمی توجیہہ چاہتا ہے اس سے مطمئن ہو سکے۔ اس ضمن میں خاص طور دو نکات کی تسلی بخش تشریح کی ضرورت ہے۔

ا۔ انسان کو مذہب کی ضرورت کیوں ہے؟

ب۔ صرف اسلام ہی وہ مذہب کیوں ہے جو انسان کی اس ضرورت کو پورا کرتا ہے؟

ڈاکٹر صاحب نے اپنی تجاویز کے آخر میں اس بات پر بھی زور دیا کہ اگر ہم خلوص دل سے اسلامی تعلیم کو ملک کے اتحاد کا ذریعہ بنانا چاہتے ہیں تو ہمیں لفظ تعلیم کے مفہوم کو وسعت دیکر اس میں نہ صرف تعلیمی درسگاہوں بلکہ ان تمام ذرائع ابلاغ (آج کی اصطلاحات میں پرنٹ میڈیا اور الیکٹرانک میڈیا) کو بھی شامل کرنا ہوگا جو انسان اور کائنات کے متعلق پاکستان فرد کے نقطہء نظر پر اثر انداز ہو رہے ہیں۔ اگر ان ذرائع کو اسلام کی آگہی اور محبت پیدا کرنے کے ذرائع کے طور پر استعمال نہ کیا گیا تو محض درسگاہوں میں اسلامی نظام تعلیم کے اجراد سے قومی اتحاد پیدا کرنے کی کوشش بھی غیر موثر ہو کر رہ جائیں گی۔(۱۰۱)

آج بعض مسلم ممالک میں Islamization of the Knowledge یا علوم کی اسلامی تشکیل یا علوم کو اسلامیانے کی جو بحث (بعض اصحاب کے نزدیک ایک نعرہ) ایک علمی تحریک کی صورت اختیار کر رہی ہے۔ اس کی باقاعدہ نظریہ سازی کا فریضہ قریباً نصف صدی پیشتر ڈاکٹر رفیع الدین نے اقبال کی تعلیمات کے اس نکتے سے Inspiration کے بعد ادا کیا تھا کہ علم یعنی سائنس کی بے پناہ قوت کو مسلمان کیا جانا ضروری ہے کیونکہ اگر یہ قوت دین کے تابع ہو جائے تو انسانیت کے حق میں سراسر رحمت ہے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر رفیع الدین اور ان کے ہم خیال رفقاء کی تحریروں پر مشتمل ایک مجموعہ ''سائنس کی دینیات'' کے عنوان سے مظفر حسین نے مرتب کیا جسے آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس نے ۱۹۸۴ اور ۱۹۹۳ (دوسرا ایڈیشن) شائع کیا جسے زیر بحث موضوع سے متعلق مزید معلومات کے لیے ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

اس نظریے کو آگے بڑھانے والوں میں فلسطینی دانشور اور ماہر تعلیم، ڈاکٹر اسمٰعیل الراجی الفاروقی، سعودی استاذ محمد قطب، جارج واشنگٹن یونیورسٹی کے ایرانی نژاد عالم پروفیسر سید حسین نصر اور ڈاکٹر ضیاء الدین سردار کے نام نمایاں ہیں۔ وہ اپنی تحریروں اور تقریروں میں علوم کی اسلامی تشکیل کو موضوع بحث بناتے ہیں تو ایک طرح سے ان کے خیالات ڈاکٹر رفیع الدین ہی کی صدائے بازگشت معلوم ہوتے ہیں البتہ وہ عصری تقاضوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اس بحث کو نئی جہات سے بھی ہمکنار کرتے ہیں۔

ڈاکٹر اسمٰعیل راجی کا نام دنیائے اسلام کے علمی حلقوں میں اس لحاظ سے بھی معروف رہا ہے کہ انہوں نے اپنی اہلیہ کے ساتھ مل کر مغرب میں اسلامی بیداری کے لئے زبردست مساعی سرانجام دیں۔ وہ فلسطین میں پیدا ہوئے تعلیم سے فراغت کے بعد کچھ عرصہ سرکاری ملازمت کی۔ وہ گلیلو کے گورنر بھی رہے۔ اسرائیلی ریاست کے قیام کے بعد امریکہ جا کر آباد ہو گئے۔ انڈیانا یونیورسٹی سے مسیحیت کے عنوان پر ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ اسلامی مطالعات کا شوق انہیں جامعہ الازہر تک لے گیا جہاں انہوں نے تین سالہ قیام میں دینی علوم کی تکمیل کی۔ وہ ٹیمپل یونیورسٹی فلاڈیلفیا میں علوم اسلامیہ کے استاد مقرر ہوئے۔ تقابل ادیان ان کا محبوب موضوع تھا۔ وہ جب مصر میں تعلیم حاصل کر رہے تھے تو اس وقت عرب نیشنلزم کے سیاسی فلسفے کا بہت چرچا تھا۔ انہوں نے اس مسئلہ کا گہرا مطالعہ کیا جس کا حاصل یہ تھا کہ عربیت اسلام کے سوا کچھ بھی نہیں۔ ۲۷ مئی ۱۹۸۶ء کو شب کی تاریکی میں ان کو ان کی اہلیہ کے ہمراہ قتل کر دیا گیا۔ بعض حلقے یہودی انتہا پسندوں کو ان کی شہادت کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں (۱۰۲)

دراصل ڈاکٹر اسمٰعیل راجی الفاروقی جنوری ۱۹۸۲ میں نیشنل ہجرہ کونسل اور اسلامک یونیورسٹی اسلام آباد کے زیر اہتمام ''slamization of Knowledge'' کے موضوع پر منعقد ہونے والے سیمنار میں پچاس سے زائدہ اسلامی اسکالروں اور دانشوروں کے ہمراہ شریک ہوئے تھے جس میں انہوں نے اسی عنوان سے اپنا مقالہ پیش کیا تھا جسے بعد میں ضروری ترامیم کے ساتھ کتابی صورت دی گئی۔ (۱۰۳)

ڈاکٹر فاروقی چودھویں صدی ہجری کے نصف آخر میں اسلامی بیداری کی لہر اور آزادی کے حصول کی جانب نمایاں پیش رفت کے باوصف انحطاط کے عمل کا تجزیہ کرتے ہوئے اجنبی تہذیبوں کی نقالی اور استعماری قوتوں کے نو آبادیوں سے نکل جانے کے بعد بھی ان کے تصور حیات سے قائم وابستگی اور نظام تعلیم کی دو حصوں، جدید اور قدیم (اسلامی) میں تقسیم کو اس کے اہم اسباب قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک سر سید احمد خان اور مفتی محمد عبدہ کی تعلیمی اصلاح کے لئے کی جانے والی مساعی بھی مغربی اجنبی افکار کو نصاب کا حصہ بنانے تک ہی محدود رہیں جبکہ جمال عبدالناصر نے بھی اسی فلسفے پر عمل کرتے ہوئے اسلامی تعلیمات

کے سب سے بڑے قلعے جامعہ الازہر کو بھی ایک جدید جامعہ میں تبدیل کر دیا۔ ان تمام کوششوں کے پیچھے یہ سوچ کار فرما تھی کہ نام نہاد "جدید علوم" بے ضرر ہیں اور مسلمانوں کی قوت میں اضافہ کا سبب بن سکتے ہیں جبکہ اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا گیا کہ مغرب کے ادبی، عمرانی اور طبعی علوم ان کے تصور حیات و کائنات پر مبنی ہیں اور کلی طور پر اسلام سے دور ہیں۔ لہٰذا اس علمی انحطاط سے نکلنے کا واحد راستہ یہ ہے کہ جدید علوم کی اسلامی تشکیل کی جائے اور ان علوم کی اسلام سے ہم آہنگی کے لئے نئی اساس فراہم کرنا سب سے اہم عصری تقاضا ہے۔ تشکیل نو کے اس عمل میں نہ گانہ توحیدی اقدار:

ا۔ وحدت علم　　　ب۔ وحدت حیات　　　ج۔ وحدت تاریخ

پر توجہ مرکوز کرنا اور ان کو علوم کی بنیاد بنانا ناگزیر ہے۔

ڈاکٹر فاروقی اقوام عالم میں امت مسلمہ کی بے وقار حیثیت سے آگاہ ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ مغربی ذرائع ابلاغ آج مسلمانوں کا ایک ہولناک Image قائم کرنے کے لئے کوشاں ہیں جس کی رو سے وہ جامد، جارحیت پسند، جنگجو، متعصب، بنیاد پرست دہشت گرد، سنگدل، استحصالی اور غیر مہذب قرار پاتے ہیں اور جس کی تمام تر ذمہ داری اسلام کے سر ہے۔ مسلمانوں کی زبوں حالی کا دوسرا پہلو ان کے داخلی مناقشات، تفرقہ بازی، تعلیمی اور معاشی پسماندگی ہے۔ ان کے طرز حیات کو دیکھا جائے تو وہ نہ اسلامی ہے نہ مغربی لہٰذا دور جدید میں وہ ایک "ثقافتی عجوبہ" بن کر رہ گئے ہیں۔ مسلمانوں کی زبوں حالی کی جڑیں حقیقتاً ان کی درسگاہوں میں پیوست ہیں جس نے ان کو اسلامی ورثے سے بیگانہ کر دیا ہے۔

پندرہوں صدی ہجری میں امت مسلمہ کو درپیش سب سے بڑا چیلنج تعلیم ہے جس کے حل کے لئے ڈاکٹر الفاروقی کے پاس ایک مکمل لائحہ عمل ہے جسے وہ نظام تعلیم کی تشکیل نو سے تعبیر کرتے ہیں وہ مسلمانوں کے نظام تعلیم کی دو حصوں دینی اور دنیاوی میں تقسیم کو یکسر ختم کر دینے کو وقت کی ناگزیر ضرورت سمجھتے ہیں۔ دونوں نظام ہائے تعلیم کی ایک ایسی امتزاجی صورت پیدا کی جانی چاہئے جو اسلام کے نظریاتی پروگرام کا جزو لاینفک بن جائے۔ یہ محض مغرب کی نقالی نہ ہو۔ نظام تعلیم کو لازماً ایک مقصد کا داعی ہونا چاہیے جو نظریہء اسلام کے سوا کچھ اور نہیں جسے طلبہ میں اس حد تک راسخ کر دیا جائے کہ وہ اس نظریے کو دنیا کی معروضی حقیقت بنانے کے لئے کوشاں ہو جائیں۔

مسلم ممالک میں دوسرے ممالک کے مقابلے میں کل آمدنی کا بہت کم حصہ تعلیم پر خرچ کیا جاتا ہے۔ معاشی طور پر مضبوطی ممالک کا بجٹ البتہ دقیع ہے لیکن تعلیم کے لئے مختص مصارف کا بڑا حصہ وہاں بھی اصل تعلیمی سرگرمیوں کی بجائے تعمیرات، انتظامیہ اور دیگر غیر تعلیمی مدوں کی نذر ہو جاتا ہے۔

ڈاکٹر الفاروقی کے نزدیک علوم جدید کی تشکیل نو کے عمل کا سب سے اہم مرحلہ جامعات کی سطح کے کوئی بیس کے قریب علوم کی اسلامی بصیرت کے مطابق تدریسی کتب تیار کرنے کا ہے جو یقیناً ایک مشکل مرحلہ ہے اور شاید اسی سبب سے کسی مسلمان نے اس کام کے بنیادی تقاضوں کے متعلق غور کیا ہے نہ اس کے خدوخال واضح کئے ہیں اور نہ ہی مراحل اور ذرائع بیان کئے ہیں۔ سابق مصلحین نے اگر سوچا بھی ہے تو فقط اتنا کہ مغرب سے اس کا علم اور اس کی قوت حاصل کی جائے۔ مغربی علوم اور اسلامی فکری بصیرت میں جو بنیادی تضاد ہے اس پر بھی کسی کی نظر نہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ایک ایسی جامعہ قائم کی جائے جو اسلامی فکر کے مرکز کی حیثیت سے کام کرے جہاں علوم جدید کی اسلامی تشکیل نو اور تدوین نو کی جا سکے۔ ڈاکٹر فاروقی عالم اسلام کے کالجوں اور جامعات میں اسلامی تہذیب کے مطالعے کو ایک لازمی مضمون کی حیثیت سے نصاب کا حصہ بنانے پر بھی زور دیتے ہیں۔ (۱۰۴)

یقیناً ڈاکٹر الفاروقی کے خیالات قابل قدر ہیں، لیکن جو لوگ ڈاکٹر رفیع الدین کے علمی و فکری کام سے آگاہ ہیں، ان کے لئے نئے یا چونکا دینے والے ہرگز نہیں ہیں۔ ہمیں حیرت ہوتی ہے جب وہ جدید علوم کی اسلامی تشکیل پر قلم اٹھاتے ہوئے اس کو اولین کوشش قرار دیتے ہیں اور اس امر پر افسوس کا اظہار بھی کرتے ہیں کہ آج تک اس اہم مسئلہ پر مسلم دانشوروں نے کسی غور و فکر سے کام نہیں لیا تو وہ دراصل اسلامی فکریات سے گہرے شغف کے باوجود اقبال اور ڈاکٹر رفیع الدین کی مساعی سے ان کی بے خبری ظاہر ہو رہی ہوتی ہے۔

عبدالعزیز یونیورسٹی، سعودی عرب کے استاد محمد قطب بھی ڈاکٹر اسمٰعیل سے ملتے جلتے خیالات کا اظہار کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک، اسلامی شوکت کے احیاء کے لئے اسلامی تعلیم و تربیت کا مثالی نظام بحال کرنا وقت کی اہم ضرورت ہے جو علوم میں اسلامی روح پیدا کرنے سے ہی ممکن ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ موجودہ تعلیم کو اسلامی تعلیم میں بدلنے سے مراد یہ نہیں کہ کیمسٹری، فزکس وغیرہ کے مندرجات میں کوئی تبدیلی کرنا چاہتے ہیں بلکہ بت پرستانہ رویے ترک کر کے اس کے اندر اسلامی روح پیدا کرنے کے خواہش مند ہیں تاکہ جو طالب علم سارا دن کمرہ جماعت میں اور لیبارٹریوں کے اندر ''نیچر ہی خالق ہے نیچر کے قوانین ہی اٹل ہیں'' قسم کی باتیں سنتا رہتا ہے اور اس کے کانوں میں اللہ تبارک و تعالیٰ کی صناعی اور قوت کی بات نہیں جاتی، اس سے اخلاق یا اعلیٰ اقدار پر کاربند ہونے کی توقع بحث ہے۔ (۱۰۵)

اس اہم اور پیچیدہ علمی مسئلہ کے اسباب پر روشنی ڈالنے کے بعد اس کا سادہ اور آسان حل یہی پیش کیا جا سکتا تھا کہ لیبارٹریوں میں لفظ ''نیچر'' کی تکرار کی بجائے اللہ تعالیٰ کے نام کا ورد شروع کر دیا جائے تو طلبہ میں دینی روح پیدا ہو جائے گی۔

استاد قطب کے خیالات سے انسان کی یہی سادگی مترشح ہے۔

سید حسین نصر کا شمار بھی ان معروف مسلم دانشوروں میں ہوتا ہے جنہوں نے اپنی زندگی کا ایک قابل قدر حصہ، حصول علم کی خاطر مغرب کی اعلیٰ درسگاہوں میں گزارا اور پھر بسلسلہ درس وتدریس مغرب کی معروف درسگاہوں کے ساتھ وابستہ رہے لیکن روایتی اسلامی تہذیب اور روایات کے ساتھ اپنی گہری وابستگی کے سبب وہ مغربی فلسفہ وسائنس کے ناقد کے طور پر ابھر کر سامنے آئے ہیں۔

وہ ۱۹۳۳ء میں تہران کے ایک علمی خاندان میں پیدا ہوئے۔ میساچوسٹس انسٹی ٹیوٹ آف ٹیکنالوجی (Mit) سے گریجویشن کیا اور بعد میں ایم۔اے کیا۔ ۱۹۵۸ء میں ہارورڈ یونیورسٹی سے تاریخ سائنس کے موضوع پر ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ انہوں نے وطن واپس جا کر تہران یونیورسٹی میں پروفیسر (تاریخ سائنس وفلسفہ) کی ذمہ داریاں سنبھالیں۔ ۱۹۶۲ء میں وہ وزٹنگ حیثیت میں ہارورڈ یونیورسٹی کے ساتھ وابستہ ہوگئے۔ وہ آریامہر یونیورسٹی آف ٹیکنالوجی کے چانسلر کے منصب پر بھی فائز رہے۔ ان دنوں وہ جارج واشنگٹن یونیورسٹی امریکہ میں درس وتدریس میں مصروف کار ہیں۔ امریکہ کے علاوہ وہ یورپ، مشرق وسطیٰ پاکستان انڈیا، جاپان اور آسٹریلیا کی یونیورسٹیوں میں لیکچرز دے چکے ہیں۔(۱۰۶)

انہوں نے اپنی مختلف تصانیف میں فکری سطح پر اسلام کو درپیش چیلنجوں اور دیگر مسائل کو موضوع بنایا ہے۔ ان کا نقطہ نظر مذکورہ دانشوروں سے مختلف نہیں۔ علوم طبعی کو ہدف تنقید بناتے ہوئے وہ مسلم معاشروں میں پھیلی ہوئی مذہب بیزاری بے عملی اور فکری انتشار میں ایک ربط وتعلق تلاش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''مسلمانوں کو اسلامی علوم کے مطالعہ کو پھر سے جلا دینا چاہئے اولاً نئی نسل پر یہ واضح کرنے کے لئے کہ مسلمانوں نے صدیوں تک علوم طبعی کی پرورش کی ہے بشمول اس ریاضی کے جو آج ثانوی سکولوں میں پڑھائی جاتی ہے اور نوجوانوں میں یہ عام رجحان ہے کہ الجبراء کا پہلا قاعدہ یاد کرتے ہی نماز ترک کر دیتے ہیں۔ ثانیاً اس لئے کہ اسلامی سائنس اور اسلامی فلسفہ وکلام و مابعد الطبیعیات میں جو داخلی ربط وتوافق ہے اسے سامنے لایا جا سکے۔''(۱۰۷)

پاکستان میں اپنے ایک دورے کے دوراں میں پروفیسر حسین نصر نے مختلف Forums پر اپنے لیکچرز میں علوم جدید کے بارے میں اپنے موقف کا اعادہ کیا ہے۔ اسلامی کانفرنس کی تنظیم ''کامٹیک'' کے زیر اہتمام بین الاقوامی کانفرنس میں اظہار خیال کرتے ہوئے کہا کہ جدید سائنس کا مطالعہ اسلامی نقطہ نظر سے اس کی فکری بنیادوں کے حوالے سے کیا جانا چاہئے کہ جدید سائنس کس حد تک اسلامی اقدار سے متصادم ہے، یا وہ ان اقدار کو مستحکم بناتی ہے یا پھر ان کے لئے کسی خطرہ کا باعث ہے۔

مسلمان سائنس دانوں اور مفکروں کو جدید طبیعیات کو بین الاقوامی موضوع قرار نہیں دینا چاہئے بلکہ اسے مغربی موضوع کے طور پر دیکھنا چاہئے۔ اسلام میں ایسے علم کو کس طرح سے تسلیم کیا جا سکتا ہے جس کی جڑیں خدا کی ذات میں پیوست نہ ہوں اور جو انسان کو اس کی ذات تک نہ لے جائے۔ (۱۰۸) ڈاکٹر نصر نے اسلام اور جدید عہد کے چیلنجوں پر تفصیلی اظہار خیال اپنی تصنیف **Thaditional Islam in the Modern World** میں بھی کیا ہے(۱۰۹)

ڈاکٹر ضیاء الدین سردار کی تصنیف:

''**Islamic Futures**'' کا حوالہ پہلے دیا جا چکا ہے جس میں انہوں نے اقبال اور ڈاکٹر محمد رفیع الدین کو ایسے مسلم مفکرین کے طور پر پیش کیا ہے جو اپنے وقت سے برسوں آگے تھے اور جن کو ایک ایسے معاشرے کے لئے لکھنا پڑا جو اپنی اساس ہی سے محروم ہو چکا تھا۔ (۱۱۰)

ضیاء الدین سردار نے ۱۸ اپریل ۱۹۸۴ء کو علی گڑھ میں سینٹر فار اسٹڈیز آن سائنس (**CSOS**) کے زیر اہتمام منعقدہ ایک سیمینار میں ''اسلامی سائنس کیوں''؟ کے عنوان سے ایک کلیدی خطبہ ارشاد فرمایا جس کے اہم نکات کو اس طرح سے بیان کیا جا سکتا ہے کہ کسی بھی معاشرے کے تمام روحانی اور ثقافتی پہلوؤں کو اس کے تمدن سے تعبیر کیا جا سکتا ہے جس کے پیچھے اس کا مخصوص تصور کائنات کارفرما ہوتا ہے جسے وہائٹ ہیڈ **Adventures of Ideas (Whitehead)** (کیمرج یونیورسٹی پریس ۱۹۳۸) میں اس تمدن کا کلیدی عنصر قرار دیتا ہے جس کی چھاپ معاشرے کی تمام سرگرمیوں بشمول سائنس پر بڑی گہری ہوتی ہے۔ مسلم تمدن کے دور عروج کے سات سو سالوں (۷۰۰ سے ۱۵۰۰ء تک اسلامی سائنس نے زبردست ترقی کی جس کا ایک مخصوص اسلامی تشخص تھا جس کا اظہار اسلامی علمیات **Islamic Epistemology** میں واضح طور پر ملتا ہے۔ اسلامی علمیات حقیقت اور تجربے کی کلیت پر اصرار کرتی ہے جس میں مطلق مشاہدے سے لے کر مابعد تک ہر ذریعہ علم شامل ہے۔ علم کے ماخذ میں وحی الٰہی بھی ہے اور عقل انسانی بھی مشاہدہ بھی ہے اور وجدان بھی، روایت بھی ہے اور قیاس بھی۔ اور یہ تمام ذرائع علم، احکامات قرآنی کے تابع ہیں اور یہی تمدن اسلامی کی بنیادی خصوصیت بھی ہے۔

کائنات انسان کے لئے ایک نعمت الٰہی کی حیثیت رکھتی ہے اور بحیثیت ایک امین کے انسان کا فرض محض تسخیر کائنات ہی نہیں بلکہ آیات الٰہی کی تصدیق کرنا بھی ہے۔ علوم کی درجہ بندی کے باعث مسلم حکماء نے دیگر تمدنوں کے ذخیرہ علم سے نہ صرف خوشہ چینی کی بلکہ اسے اسلامی نظام اقدار کے تحت مرتب و مدروں کیا۔ اسلامی انداز تحقیق کے نتیجے میں کسی قسم کا انتشار یا بدنظمی واقع نہیں ہوتی جبکہ مغربی تحقیق و سائنس میں انسانی و معاشرتی مفادات کو پس پشت ڈال دیا جاتا ہے۔ اس لئے کہا جا سکتا ہے کہ وہ اپنے نتائج و عواقب کے اعتبار سے پوری انسانیت کے لئے تباہ کن ہے۔ اسلامی سائنس حقیقت کی کلی تحقیق و تفہیم سے عبارت ہے

اور انہی وجوہ کی بنا پر مروجہ سائنس سے مختلف ہے۔

بلا سبہ سائنس کی ایجادات و اکتشافات خیرہ کن بھی ہیں جن کے طفیل مغربی تمدن کو اقتدار دولت اور شوکت نصیب ہوئی ہے۔ عام آدمی کی زندگی میں کئی دشواریوں کا خاتمہ ہوا ہے۔ متنوع ایجادات، مواصلات اور نشر و اشاعت میں ترقی کی بدولت زندگی میں آسانیوں اور آسائشوں کو فروغ حاصل ہوا ہے لیکن اہم نکتہ یہ ہے کہ مغربی سائنس ایک مخصوص تصور کائنات سے وابستہ معاشرے ہی کی ضرورت کو پورا کرنے پر قادر ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس کا مقصد مغربی تہذیب و تمدن اور اس کے مفادات کو دنیا میں ایک غالب قوت کے طور پر توسیع دینا ہے۔ مغربی سائنس کو اختیار کر کے کوئی بھی غیر مغربی معاشرہ مغرب کا مضحکہ خیز نقال یا ضمیمہ ہی بن سکتا ہے۔ ڈاکٹر سردار اس اہم نکتے کی وضاحت بھی ضروری خیال کرتے ہیں کہ اسلامی سائنس کے اغراض و مقاصد، اسلامی عقائد کے نہیں بلکہ اسلامی اخلاقیات کے تابع ہوتے ہیں اسلامی سائنس عقیدے سے ماوراء ہے اور یہ محض تحقیق برائے تحقیق کی قائل نہیں بلکہ تلاش حق و حقیقت مطلق تک رسائی کی ایک منظم اور معروضی عقلی سرگرمی کا نام ہے اور پوری ملت اسلامیہ کی امنگوں اور عزائم کی ترجمانی ہوتی ہے۔ اسلامی، سائنس کی ضرورت اس لئے بھی ہے کہ مسلم امت ''امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے فریضے کی انجام کی بھی مکلف ہے۔ مختصراً اسلامی سائنس کو فروغ دیے بغیر ہمارا کوئی مستقبل نہیں۔(۱۱۱)

ہم دیکھ چکے ہیں کہ اقبال ہوں یا ڈاکٹر رفیع الدین یا ان کے بعد آنے والے اسمٰعیل راجی الفارقی ہوں یا سید حسین نصر یا ضیاء الدین سردار، ان سب کے خیالات میں حیرت انگیز حد تک ہم آہنگی نظر آتی ہے اولاً یہ کہ وہ سائنسی علوم کی اہمیت کو تسلیم کرنے کے باوجود مروجہ سائنس جسے وہ مغربی سائنس کہہ کر مسترد کرتے ہیں یا اسکی قوت سے بوجوہ خوفزدہ نظر آتے ہیں اور اسلامی سائنس جس کو وہ Idealize کر رہے ہیں، اس کو مروجہ مغربی سائنس کے متبادل یا مقابل کے طور پر پیش کرتے ہیں اور ان دونوں سائنسوں کے درمیان تصور کائنات یا واشگاف لفظوں میں مذہبی نظریہء حیات کی اساس پر ایک واضح خط امتیاز کھینچ کر ان کو تقسیم کرنے کی شدید خواہش سے دوچار نظر آتے ہیں۔ یہ درست ہے کہ ضیاء الدین سرادر ''اسلامی سائنس'' کی اصطلاح استعمال کرنے کے باوجود اس کے اغراض و مقاصد کو اسلامی عقیدے کی بجائے اسلامی اخلاقیات کے تابع قرار دیتے ہیں لیکن یہ وضاحت نہیں کرتے کہ کیا اسلامی اخلاقیات، اسلامی عقائد کی بنیاد پر استوار ہونے کی بجائے کسی آزاد فضا میں اپنا الگ وجود رکھتی ہے۔ ثانیاً یہ کہ مغربی سائنس چونکہ نتائج و عواقب کے لحاظ سے انسانیت کے لئے تباہ کن قوت کی حیثیت رکھتی ہے لہٰذا اس کا سد باب بھی اسلامی سائنس کا ایک جواز بنتا ہے اور پھر امر بالعمروف کے مذہبی فریضے کی انجام دہی کی کڑی شرط کی روشنی میں اس کے ایک واضح مقصد کی نشاندہی بھی ہو جاتی ہے اور اس کے بعد سائنس کی تمامتر اخلاقیات کے بعد Clash of the Sciences کے امکان کو رد کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین نے اقبال کے تتبع میں جدید سائنس کو بے خدا قرار دیکر اوراس کو باخدا بنانے یا مسلمان کرنے کے جس لائحہ عمل کا تفصیلی خاکہ اپنی تحریروں میں پیش کیا اور جو علوم جدید کی اسلامی تشکیل کی ایک فکری بحث کی صورت اختیار کر گیا ہے اور جسے بعد میں آنے والے بعض دانشوروں نے قبول بھی کیا اوراس میں اضافے کرتے ہوئے اس بحث کو آگے بڑھانے کی جو سعی کی اس کا ایک مختصر جائزہ پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے لیکن ظاہر ہے کہ وہ اس علمی وفکری مسئلہ کے ایک پہلو کی حیثیت ہی رکھتا ہے اوراس کے ردعمل میں جو مدلل مباحث سامنے آئے ہیں ان کا مطالعہ بھی اس لحاظ سے بے حد ضروری ہے کہ دونوں مکاتب فکر کے نقطہءنظر کا مطالعہ اور موازنہ ہی درست سمت میں رہنمائی کا ذریعہ بن سکتا ہے۔

علوم کو اسلامیانے کی بحث کے ردعمل میں جو خیالات سامنے آئے ہیں وہ مختلف النوع رویوں سے متشکل ہوتے ہیں۔ایک انداز تو سرسری نوعیت کا ہے جس میں طنز واستہزا کا پہلو نمایاں نظر آتا ہے اور مسئلہ کی علمی نوعیت جس گہری سنجیدگی کی متقاضی ہے اس پر پورا نہیں اترتا۔ مثلاً پروفیسر منیر احمد خان اپنے ایک اخباری مضمون میں تعلیم کے اسلامائزیشن کے عمل سے متعلق ایک دو دلچسپ واقعات کا ذکر کرتے ہیں کہ ریاضی کو اسلامائز کرنے کے لئے ایک کمیٹی نے سفارشات پیش کیں کہ سود کے سوال حساب میں سے فوری طور پر خارج کر دیے جائیں۔ایک ماہر نے اپنی سفارشات میں شاید ازراہ مذاق یہ بھی کہا کہ ایک نصابی کتاب میں ایک تصویر کے اندر ہندوستانی گھوڑے دکھائے گئے ہیں۔تعلیم کے میدان میں اسلامائزیشن کا تقاضا یہ ہے کہ گھوڑے عربی ہونے چاہئیں۔(۱۱۲)

دراصل''اسلامائزیشن(Islamization) کی اصطلاح پر جوایسا طنز آمیز ردعمل ظاہر کیا جاتا ہے اس کی بڑی وجہ بعض سیاسی جماعتوں کے انتخابی نعرے اور خاص طور پر ۱۹۸۰ کے عشرے میں فوجی حکمرانوں کی طرف سے اپنے اقتدار کو قائم رکھنے کے لئے''اسلامائزیشن'' کی اصطلاح کا''بے حجابا''استعمال بھی ہو سکتی ہے۔اسی زمانے میں سائنس بھی اسلامائزیشن کے عمل سے محفوظ نہیں رہی۔اس سلسلے کا پہلا باضابطہ اعلان ۱۹۸۲ء میں **Islamization of Knowledge** کے موضوع پر منعقدہ سیمینار کی صورت میں کیا گیا جس کا اہتمام اسلامک یونیورسٹی، اسلام آباد اور پنسلوانیا میں قائم''انٹرنیشنل انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک تھاٹ'' کے اشتراک سے عمل میں آیا۔افتتاحی اجلاس کی صدارت جنرل ضیاءالحق نے کی اور کلیدی خطبہ، یونیورسٹی کے اس وقت کے ایکٹر، اے۔کے بروہی کا تھا جس میں انہوں نے یونیورسٹیوں میں رائج نصاب کے بارے میں اپنے کرب اور افسوس کا اظہار کیا جس کی کتابوں کے صفحات ڈارون، فرائڈ اور کارل مارکس جیسے لادینی مفکروں کے نظریات سے بھرے پڑے ہیں۔ایک قانون دان کی حیثیت سے وسیع شہرت کے مالک، اے۔کے بروہی جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اپنی قانونی بحثوں کو بھی مابعد الطبیعیاتی بلندیوں سے ہمکنار کر دیا کرتے تھے، طبعیات کے میدان میں بھی اپنی حتمی رائے کا

اظہار ضروری سمجھتے ہوئے آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت کو اسلامی نقطہ نظر سے باطل قرار دیا۔ (۱۱۳)

ڈاکٹر پرویز نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ مسٹر بروہی کا یہ فرمان ایسے ہی ہے جیسے کہ آرچ بشپ اشر نے اپنے بائیبل کے مطالعہ سے نتیجہ اخذ کیا تھا کہ دنیا ۲۳ اکتوبر ۴۰۰۴ قبل مسیح بروز اتوار صبح نو بجے وجود میں آئی تھی (۱۱۴)

ڈاکٹر پرویز ہود بھائی نے اکتوبر ۱۹۸۷ء میں انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی، اسلام آباد اور مکہ میں قائم، سائنسی معجزاتی تنظیم کے اشتراک سے اسلام آباد میں منعقد ہونے والی:

"The first International Conference on Scientifc Miracles of Quran and Sunnah".

میں نہ صرف ایک مبصر کی حیثیت سے شرکت کی بلکہ بعد میں اپنی تحریروں میں اس کے مختلف اجلاسوں میں متشرع سائنس دانوں کی طرف سے پیش کئے جانے والے پینسٹھ سے زائد ''ریسرچ پیپرز'' پر تفصیلی اظہار خیال کیا جن میں سے درج ذیل چند پیپرز کے موضوعات سے کانفرنس کی نوعیت اور اس کی غایت کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً سعبہ علوم ارضیات، جامعہ الازہر کے ڈاکٹر محمد مطلب کا موضوع تھا:

O "Geology in the light of Quranic Vervses"

جبکہ مصر ہی سے تعلق رکھنے والے محمد عبدالقادر العینی نے

O "Views on the scientific Miraculous Aspect of the Holy Quran in Relations to the Earth Sciences"

کے عنوان پر مقالہ پڑھا۔ پاکستانی سائنسی ادارے (**PCSIR**) کے سینئر سائنٹسٹ، ڈاکٹر ارشد علی بیگ نے

O "Quran and the Scientific Interperetation of Munafiqat"

کو موضوع بنایا۔ سلیم محمود کے ''علم فلکیات'' کا تناظر بھی خالصتاً اسلامی تھا۔

دراصل مذکورہ کانفرنس کو بھی اس سے پہلے کراچی میں منعقد ہونے والی دو کانفرنسوں کا تسلسل قرار دیا جا سکتا ہے جن کے بارے میں ڈاکٹر ہود بھائی یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ یہ ایک غور طلب مسئلہ ہے کہ جو شخص ریاضی کے فارمولے سے منافقت کا حساب لگاتا ہے حقیقت میں وہ مذہب کو اتنا سستا کر رہا ہے کہ لوگ یہ سن کر اس کا تمسخر اڑائیں یا جو مخبوط الحواس جرمن ۱۹۸۳ء کی اسلامی کانفرنس میں فرشتوں کی تعداد معلوم کر رہا ہے وہ یقیناً اسلام کی کوئی خدمت نہیں کر رہا۔ اور اس معروف پاکستان سائنس

دان کے بارے میں آپ کیا کہیں گے جو یہ کہتا ہے کہ پاکستان کے توانائی کے مسائل کو حل کرنے کے لئے جنوں سے توانائی حاصل کرنا چاہئے۔(۱۱۵)

اسلام اور سائنس یا اسلامی سائنس یا پھر علوم کو اسلامیانے سے متعلق مباحث پر ڈاکٹر ہود بھائی کی نظر گہری ہے وہ طویل عرصہ سے ایک تواتر کے ساتھ اپنی تصانیف، مقالات، مختلف رسائل و جرائد اور نشریاتی اداروں کو دیئے گئے اپنے انٹرویوز میں ان موضوعات پر خالصتاً عقلی اور سائنسی نقطہ نظر سے بڑے بے باک انداز میں اپنا نقطہ نظر پیش کرتے چلے آرہے ہیں۔(۱۱۶)

علوم کی اسلامی تشکیل سے متعلق گذشتہ اوراق میں مختلف اسکالرز کے حوالے سے جو خیالات پیش کئے گئے ہیں ان کا ماحصل بھی یہی ہے کہ جدید سائنس مغرب زدہ ہے لہٰذا اس کو مسترد کرکے ہمیں اس کے متبادل کے طور پر اسلامی سائنس کو فروغ دینا چاہئے۔ ڈاکٹر ہود بھائی کے نزدیک سائنس کی نظریاتی اساس پر جو حد درجہ اصرار کیا جاتا ہے اور بزعم خود ''اسلامی سائنس'' کو عیسائی سائنس یا کیمونسٹ سائنس سے اس بنا پر الگ اور مقدس قرار دیا جاتا ہے کہ اس کا ماخذ قران ہے۔ لیکن ان کا انداز فکر تضاد سے خالی نہیں کیونکہ ایک طرف تو یہ کہا جاتا ہے کہ مغربی سائنس اس قدیم تہذیب کا تسلسل ہے جس کی بنیاد مسلمانوں نے رکھی تھی لیکن اگلی سانس میں وہ اسلامی سائنس کو مغربی سائنس سے برتر قرار دے ڈالتے ہیں اور یہ بھول جاتے ہیں کہ استدلال اور تجربہ دونوں کی مشترکہ بنیاد ہے اور اگر ایک کو رد کیا جاتا ہے تو دونوں کا رد ہونا لازم قرار پائے گا۔ وہ اس تاریخی صداقت کو بھی یکسر فراموش کر دیتے ہیں کہ مسلمانوں نے نہ صرف قدیم یونانی علوم سے استفادہ کیا بلکہ اس کا تجزیہ کرتے ہوئے اس میں بیش بہا اضافے بھی کئے سائنس پوری انسانیت کا مشترکہ ورثہ ہے جسے کے فروغ اور ارتقا میں تمام بڑی تہذیبوں نے حصہ لیا۔

۱۹۸۰ء کے عشرے میں پاکستان میں تواتر کے ساتھ اسلامی سائنس کانفرنسوں کا انعقاد اس لحاظ سے موقع پرستی کہلائے گا کہ یہ اس وقت کے حکمرانوں کے سیاسی ایجنڈے کے عین مطابق تھا جسے وہ اپنے اقتدار کو دوام بخشنے کے لئے اختیار کئے جانے والے ہتھکنڈوں کے طور پر استعمال کر رہے تھے۔

ڈاکٹر ہود بھائی اسلامی سائنس کانفرنسوں کے موضوعات اور یورپ کے تاریک زمانوں کے مسائل میں موجود مماثلتیں تلاش کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں مثلاً اس دور میں بھی جادوگروں کی نشاندہی، ارواح بد کا اخراج، آگ اور ایندھن کی ماہیت متعین کرنا، زمین کے چپٹے ہونے کے بارے میں شواہد کی تلاش ایسے لایعنی مسائل تھے جن میں ہزار سال تک یورپ کا دماغ بھٹکتا رہا۔ اسی طرح دوسرے منطقی نوعیت کے مسائل بھی گمراہی کا سبب بنتے رہے جن پر شدید بحث و نزاع کا سلسلہ جاری رہا۔ جن لوگوں نے عقلی بنیادوں پر کلیسا سے اختلاف کی جرات کی انہیں عضب ناک موت کا شکار ہونا پڑا۔(۱۱۷)

ڈاکٹر رفیع الدین تاریخ سائنس کے حوالے سے کلیسا کی جانب سے سائنس دانوں پر ڈھائے جانے والے ظلم وستم سے باخبر ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ کلیسا کی سائنسی دشمنی یورپ کی تاریخ کا ایک المناک باب ہے اور مغرب کے سائنس دان اسی ڈر کی وجہ سے آج بھی اس آشکار حقیقت کا اعتراف کرنے سے گھبراتے ہیں کہ مظاہر قدرت میں خدا کی ہستی اور صفات کا جلوہ نظر آتا ہے۔(۱۱۸)

لیکن اس حقیقت سے آگاہی ضروری ہے کہ مغرب میں کلیسا اب عقل اور سائنس دشمنی پر مبنی اپنا سابقہ کردار ادا کرنے کے لئے یقیناً تیار نہیں ہے۔ ویٹیکن میں اب ایسی تقایب کا شاہدہ بھی کیا جاتا ہے کہ جن میں مقدس پوپ نوبل انعام یافتہ سائنس دانوں اور دیگر اسکالرز کا گرمجوشی سے استقبال بھی کرتا ہے اور ماضی میں کلیسا کے رویے پر ندامت کا اظہار بھی کرتا ہے۔

ڈاکٹر عبدالسلام نے لکھا ہے کہ ویٹیکسن (Vatican) کی ایک مخصوص تقریب میں عالی جناب جاں پال ثانی نے یہ اعلان کیا کہ کلیسا تجربوں اور غور وفکر سے خود سبق لیتا ہے۔ آج یہ بات زیادہ اچھی طرح سمجھ میں آتی ہے کہ تحقیقات میں آزادی کے کیا معنی لئے جائیں۔ انسان تحقیق کے ذریعہ ہی سے حق کی طرف آتا ہے۔ اسی لئے کلیسا کو یقین ہے کہ سائنس اور مذہب میں کوئی تضاد نہیں۔(۱۱۹)

ایک سائنس دان کی حیثیت سے ڈاکٹر سلام نے مختلف معاشروں میں سائنسی تحقیق کی جستجو اور اس کے حصول کے لئے کی جانے والی جدو جہد کا گہری نظر سے جائزہ لیا ہے اور بالخصوص چین، جاپان اور روس میں ہونے والی سائنسی پیش رفت پر تفصیل اظہار خیال بھی کیا ہے اور اپنے نتائج پیش کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ان معاشروں میں کہیں بھی لوگ چینی، جاپانی یا روسی سائنس کے خبط میں مبتلا نہیں ہیں کیونکہ وہ ان گمراہ کن نعروں کی حقیقت سے آگاہ ہیں اور جانتے ہیں کہ سائنس کے قوانین، اس کی روایات اور طریق کار ساری دنیا کے لئے ایک جیسے ہیں اور مقاصد میں تبدیلی سے ان میں کوئی تبدیلی رونما نہیں ہوتی۔ وہ مغربی سائنس اور ٹیکنالوجی سے خوفزدہ نہیں ہیں کہ اس کی وجہ سے ان کا مخصوص کلچر تباہ ہو جائے گا کیونکہ وہ اپنی روایات کو اتنا حقیر اور کمزو جان کر، ان کی توہین کے مرتکب ہونا نہیں چاہیے۔(۱۲۰)

مسلم ممالک کی سائنسی علوم میں پسماندگی کا جائزہ لیتے ہوئے بسا اوقات یہ خیال بھی ذہن میں کلبلاتا ہے کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ مغرب میں کلیسائی سائنس دشمنی کی جو روایت اپنے انجام کو پہنچ چکی ہے اس کو اب یہاں ایک مخصوص طبقہ زندہ کرنے کے لئے کمر بستہ نظر آتا ہے۔ حالانکہ روشن خیال دانشوروں کا ایک حلقہ تنبیہ کرتا ہے کہ مسلمان مفسرین کو قران پاک سے سائنسی فارمولے تلاش کرنے کی بجائے سائنسی انداز فکر کو اپناتے ہوئے زندگی کی صداقتوں کو تلاش کرنا چاہئے۔(۱۲۱) علوم وفنون کو

کفر اور ایمان کے معیار پر جانچنا غیر ضروری ہے کیونکہ علوم وفنون کافر یا فاسق نہیں ہوتے۔(۱۲۲) اگر مذہب کو سائنسی حوالے سے سچا ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی تو سائنس سے مذہب کو باطل قرار دینے کی سعی بھی کی جا سکتی ہے۔(۱۲۳) سائنس اور مذہب کو اپنی اپنی اقلیم میں رہتے ہوئے اپنے اپنے طریق کے مطابق حقیقت تک رسائی کی جستجو جاری رکھنی چاہئے باوجودیکہ سائنس نے کبھی اپنے کسی نظریے کی مذہبی بنیاد ڈھونڈنے کی کوشش نہیں کی مگر تنگ نظر اہل مذہب اپنے عقائد سائنس میں ضرور تلاش کرتے رہتے ہیں۔(۱۲۴)

علوم جدید کی اسلامی تشکیل سے متعلق ڈاکٹر رفیع الدین کے نظریہ نے جس فکری بحث کو جنم دیا تھا اس سے متعلق جو خیالات سامنے آئے ہیں وہ باہم متصادم ہیں۔عبدالحمید کمالی نے موضوع زیر بحث کی توجیہہ ایک مختلف انداز میں کی ہے۔وہ رفیع الدین کے نظریہ سائنس کے بارے میں پائے جانے والے ابہام کو دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ بعض اصحاب نے ان کے خیالات سے از خود یہ نتیجہ اخذ کر لیا ہے کہ شاید وہ قرون وسطی کی طرف لوٹ جانا چاہتے ہیں جہاں سائنسی نظریات میں سری قوتوں کا وجود بھی ہوا کرتا تھا لیکن ان جیسا شخص جو تاریخ سائنس پر گہری نظر رکھتا ہو اس سے ایسی سطحی بات کی توقع نہیں کی جا سکتی۔وہ سائنس کی آزادانہ روح تحقیق کو کبھی پابند سلاسل وعقائد نہیں کرنا چاہتے تھے۔البتہ وہ اس بات کے آرزومند ضرور تھے کہ سائنس دان کو مومن بھی ہونا چاہئے کیونکہ مومن کا ایمان کسی ایسے بت پر نہیں ہوتا جو مشاہدات کی ضربوں اور لیبارٹری کے آلات سے پاش پاش ہو جائے۔(۱۲۵)

ڈاکٹر رفیع الدین کی زندگی کے آخری سالوں کی شبانہ وروز محنت ان کی روح کی اضطرابیت کی غماز تھی اور اپنے تعلیمی افکار کی عملی صورت گری کے لئے ہر ممکن کاوش کی لیکن کہنہ روایات آڑے آتی رہیں۔البتہ اپنے نصب العین کے ساتھ ان کی سچی وابستگی ہر شک سے بالا رہی ہے انہوں نے جوان کیفکر کو آگے بڑھانے اور آزمانے کا ایک واضح اشارہ ہے۔

حواشی وحوالہ جات

۱۔ ڈاکٹر محمد علی صدیقی، سرسید احمد خان اور جدت پسندی، ارتقاء مطبوعات، کراچی ۲۰۰۲، ص ۸۳۔

۲۔ ایضاً، ص ۱۲۳۔

۳۔ اقبال کی تعلیمی، تدریسی، نصاب سازی اور یونیورسٹی کے مختلف تعلیمی امور کے ساتھ ان کی وابستگی کی تفصیلات:

ا۔ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کی تصنیف، اقبال کا ذہنی ارتقا، مکتبہء خیابان ادب، لاہور ۱۹۷۸۔

ب۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کی زندہ رود (جلد اول) شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور۔

ج۔ ڈاکٹر ملک حسن اختر کے مقالے ''علامہ اقبال اور پنجاب یونیورسٹی'' مشمولہ سہ ماہی ''اردو'' (اپریل۔ جون ۱۹۸۷) ص ۵ تا ۵۴، انجمن ترقی اردو، کراچی۔

د۔ اور ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کے مرتبہ انتخاب ''اقبال شناسی اور محور'' بزم اقبال لاہور ۱۹۸۹ میں ان کے اپنے مضمون ''اقبال بحیثیت معلم'' (ص ۱۲۷ تا ۱۳۷) میں موجود ہیں۔

۴۔ تفصیلات ان کی سوانح حیات پر مشتمل باب اول میں موجود ہیں۔

۵۔ دیکھیے باب اول (حصہ تصانیف وتالیفات)

۶۔ کلیات اقبال (اردو) بال جبریل ص ۵۳/۳۷۷۔

۷۔ ایضاً، ص ۲۴/۳۶۸۔

۸۔ کلیات اقبال (اردو)، ضرب کلیم، ص ۹۹/۵۹۹

۹۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، نقوش اقبال، ص ۸۲۔

۱۰۔ ایضاً، ص ۷۰۔

۱۱۔ سید عبدالواحد معینی (مرتب) مقالات اقبال، آئینہء ادب لاہور۔ باردوم، ۱۹۸۸، ص ۳۳۔

۱۲۔ ایضاً، ص ۳۳، ۳۴۔

۱۳۔ ایضاً، ص ۴۱، ۴۲۔

۱۴۔ اقبال کے تصور تعلیم کے اس پہلو پر خواجہ غلام السیدین نے اپنی تصنیف **"'Iqbal's Educational Philosophy"** کے بالخصوص پہلے دو ابواب:

i. The Concept of Individuality

ii. The Growth of Individuality

میں تفصیلی بحث کی ہے جبکہ محمد احمد خاں کی ضخیم تصنیف ''اقبال اور مسئلہء تعلیم'' کے باب چہارم بعنوان ''مقاصد تعلیم اقبال کے نقطہ نظر میں ''، تفصیلی بحث ملتی ہے۔ مظفر حسین نے اپنی تصنیف ''اساسِ فکر اقبال'' کے ایک مضمون ''علامہ اقبال کے فلسفہ تعلیم کا کلیدی نکتہ'' میں اس تعلیمی پہلو کو موضوع بنایا ہے۔ ڈاکٹر رفیع الدین کے حوالے سے اقبال کے تصور تعلیم پر تفصیلی بحث زیر نظر باب میں آگے چل کر کی گئی ہے۔

۱۵۔ دیباچہ، اسرار خودی (اول ایڈیشن) سے اقتباس کا حوالہ پہلے باب دوم میں دیا جا چکا ہے۔

۱۶۔ محمد احمد خاں، اقبال اور مسئلہء تعلیم، ص ۹۷۔

۱۷۔ کلیات اقبال (فارسی) اسرار خودی، ص ۲/۱۸

۱۸۔ کلیات اقبال (اردو) بال جبریل، ص ۵۳/۳۷۷۔

۱۹۔ ایضاً، ص ۸۶/۴۱۰۔

۲۰۔ ایضاً، ضرب کلیم، ص ۸۴/۵۸۴۔

۲۱۔ ایضاً، ص ۸۸/۵۸۸/۸۹/۵۸۹۔

۲۲۔ ایضاً، ص ۸۹/۵۸۹،۸۸/۵۸۸۔

۲۳۔ ایضاً ضرب کلیم ص ۸۸/۵۸۸۔

۲۴۔ اقبال اور مسئلہء تعلیم، ص ۱۰۱۔

۲۵۔ ایضاً، ص ۱۰۲۔

۲۶۔ مقالات اقبال، ص ۱۷۲۔

۲۷۔ ایضاً، ص ۲۳۳۔

۲۸۔ ایضاً، ص ۲۳۳۔

۲۹۔ اقبال ریویو، جنوری ۱۹۷۹، ص ۱۲۔

۳۰۔ مقالات اقبال، ص ۱۷۲۔

۳۱۔ کلیات اقبال (اردو) ضرب کلیم، ص ۱۷۹/۶۷۹۔

۳۲۔ مقالات اقبال، ص ۱۷۳/۱۷۲۔

۳۳۔ ایضاً، ص ۱۷۸۔

۳۴۔ کلیات اقبال (اردو) ضرب کلیم، ص ۳۸/۵۳۸۔

۳۵۔ مقالات اقبال، ص ۱۷۵۔

۳۶۔ ایضاً، ص ۱۷۶۔

۳۷۔ ایضاً، ص ۲۸۱،۲۸۰۔

۳۸۔ صاحبزادہ آفتاب احمد خان کے نام لکھے گئے اقبال کے طویل خط میں مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ کے مجوزہ شعبہء علوم اسلامیہ کے مقاصد اور نصاب سے متعلق تفصیلات موجود ہیں۔ دیکھیے کلیات مکاتیب اقبال (جلد دوم) ص ۴۳۶، ۴۳۷۔

۳۹۔ سر آرنلڈ کے مجوزہ نصاب سے متعلق تفصیلات پروفیسر بختیار حسین صدیقی کے مضمون ''اقبال: مثالی دار العلوم کا تصور'' میں موجود ہیں۔ دیکھیے مجلّہ اقبال ریویو، جنوری ۱۹۷۹، ص ۲۷، ۲۸۔ بیشتر معلومات محمد حسین خان زبیری کی تالیف، مشاہیر کے تعلیمی نظریے'' (باب ۲۱ علوم اسلامیہ) جاوید پریس، کراچی (س۔ن) ص ۱۷۱ سے اخذ کی گئی ہیں۔

۴۰۔ کلیات مکاتیب اقبال (جلد دوم) ص ۴۳۸۔۴۴۳۔

۴۱۔ خواجہ غلام السیدین کے نام لکھا گیا اقبال کا تعلیمی حوالے سے یہ اہم ترین خط ان کے کسی مجموعہ مکاتیب مثلاً اقبال نامہ (جلد اول و دوم) مرتبہ شیخ عطاء اللہ، روح مکاتیب اقبال، مرتبہ عبداللہ قریشی وغیرہ میں شامل نہیں البتہ ان کے دیگر متعدد خطوط ان مجموعوں میں شامل ہیں۔ یہ وضاحت رحیم بخش شاہین کی مرتبہ ''اوراق گم گشتہ'' شائع کردہ اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ، لاہور طبع دوم ۱۹۷۹ (ص ۴۸) پر بھی ملتی ہے۔ البتہ خواجہ غلام السیدین نے مذکورہ خط کا متن اپنی انگریزی تصنیف:

"Iqbal's Educational Philosophy" کے باب ششم (Revolt Against Intellectualism) میں ہی نقل کیا ہے۔ دیکھئے کتاب مذکور طبع سوم ۱۹۴۵، ص ۱۳۵، ۱۳۶۔

۴۲۔ اقبال ریویو، جنوری ۱۹۷۹، ص ۲۰۔

۴۳۔ دوماہی اسلامی تعلیم (ڈاکٹر محمد رفیع الدین نمبر) ص ۲۵۔

۴۴۔ اسلامی تعلیم (چند نظریاتی مباحث) آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس، لاہور ۱۹۸۸، ص ۱۔۳

۴۵۔ ایضاً ، ص ۳

۴۶۔ ایضاً ، ص ۴

۴۷۔ سر پرسی نن (Sir Percy Nunn) کے سوانحی حالات اور تصانیف وغیرہ سے متعلق معلومات کے لئے:

New Age Encyclopedia (Vol.21) Edited by D.A. Girling, Day Book, London 1983. P-130 سے مدد لی گئی ہے۔

۴۸۔ ڈاکٹر رفیع الدین نے سر پرسی نن کے تعلیمی فلسفہ کو اپنی اہم تعلیمی تصنیف ''تعلیم کے ابتدائی اصول (جلد اول) (First Principles of Education)'' کے علاوہ اپنے مقالات:۔

i. The Educational Philosophy of Sir Percy Nunn.

۲۔ اسلام کا نظریہء تعلیم

اور دیگر تحریروں میں موضوع بحث بنایا ہے۔

۴۹۔ دیکھئے ''تعلیم کے ابتدائی اصول'' (جلد اول) ص ۴۶ تا ۶۱۔

۵۰۔ جان ڈیوی (John Dewey) کی حیات، تصانیف اور خیالات کے لئے درج ذیل مآخذ سے استفادہ کیا گیا:

1. The New Encyclopedia Britannica (Vol.5), Helen Hemingway Benton

Publisher 1975. London P.680-682.

۲۔ کشاف اصطلاحات فلسفہ

تالیف و ترجمہ: پروفیسر سی۔اے قادر، اکرام رانا،

بزم اقبال لاہور،۱۹۹۴۔ص ۱۴۸۔۱۴۹۔

اور جان ڈیوی کی تصنیف ''تعلیم اور جمہوریت'' کے ترجمہ و تلخیص پرمبنی کتاب: ''جان ڈوی کا فلسفہء تعلیم''

مترجمہ: سید عین الدین علوی، اکیڈیمی آف ایجوکیشنل ریسرچ، آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس، کراچی طبع ثانی ۸۸۔۱۹۸۷۔

۵۱۔ دیکھیے جان ڈیوی کا مضمون: ''فن تعلیم سے متعلق میرا مسلک'' مشمولہ'' جدید تعلیمی فلسفہ (جون ڈیوی سے پاؤلے فریرے تک)'' تالیف و تعارف اقبال خان، ترجمہ مسعود شعر، مشعل، لاہور۔ دوسری اشاعت ۱۹۹۶۔ص ۴۷ تا ۶۰۔

۵۲۔ جدید تعلیمی فلسفہ،ص ۶۲ تا ۳۱۔

۵۳۔ ایضاً ص ۳۲ ، ۳۳

۵۴۔ تعلیم کے ابتدائی اصول (جلد اول) ص ۱۷ تا ۷۵۔

۵۵۔ ایضاً، ص ۱۲۳۔

۵۶۔ جان ڈیوی کے تعلیمی نظریات پر ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی تفصیلی تنقید کے لئے دیکھیے کتاب مذکور ص ۷۵ تا ۱۲۳۔

۵۷۔ تعلیم کے ابتدائی اصول (جلد اول) ص ۸۱۔

۵۸۔ ایضاً ص ۱۲۴ تا ۱۲۹۔

۵۹۔ ایضاً ، ص ۱۲۹۔

۶۰۔ مقدمہ، تعلیم کے ابتدائی اصول (جلد اول) ص۔۱۱۔

۶۱۔ مولانا عبدالماجد صاحب دریا بادی کے خیالات ''جلد اول کے متعلق چند آراء'' کے تحت ''تعلیم کے ابتدائی اصول'' (جلد دوم) کے ابتدائی صفحات میں نقل کئے گئے ہیں۔ دیکھئے ص ۱۲۔

۶۲۔ تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے ''تعلیم کے ابتدائی اصول'' (جلد اول) ص ۱۳۰۔۲۰۲۔

۶۳۔ دیکھئے تعلیم کے ابتدائی اصول (جلد دوم) ص ۱۷۔۷۱۔

۶۴۔ ایضاً ص ۹۴۔

۶۵۔ دو ماہی ''اسلامی تعلیم'' (ڈاکٹر محمد رفیع الدین نمبر) ص ۸۸۔

۶۶۔ ایضاً، ص ۷۹۔۸۳۔

۶۷۔ ایضاً ، ص ۲۷۔

۶۸۔ ایضاً ص ۲۷۔

۶۹۔ دیکھئے تعلیم کے ابتدائی اصول (جلد دوم) ص ۹۵۔۲۲۰۔
۷۰۔ خواجہ غلام السیدین کے نام اقبال کے خط کا پہلے حوالہ دیا جا چکا ہے۔
۷۱۔ کلیات اقبال (اردو) بال جبریل، ص۴۰۹/۸۵۔
۷۲۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، سہل اقبال، مکتبہ خیابان ادب، لاہور ۱۹۶۹۔ ص ۴۱۔
۷۳۔ حکمت اقبال، ص ۲۰۵۔۲۰۶۔
۷۴۔ ایضاً ، ص۲۰۵۔
۷۵۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، (خطبہ اول) ص ۳۔
۷۶۔ ایضاً ص ۳،۴۔
۷۷۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین، اسلامی تحقیق کا مفہوم، مدعا اور طریق کار، دار۔ دارالاشاعت الاسلامیہ، لاہور، ۱۹۶۹۔ ص ۱۴۔
۷۸۔ ایضاً، ص ۱۵۔
۷۹۔ ڈاکٹر نذیر رومانی، اقبال اور عقلیت (مضمون) مشمولہ "Journal of Research" (Humanities) بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان، دسمبر ۱۹۸۴۔ ص ۷،۸۔
۸۰۔ کلیات اقبال (اردو) ارمغان حجاز، ص۵۴/۷۵۴، ۶۴/۷۵۵، ۶۳۔
۸۱۔ ایضاً ص ۴۳/۷۴۳۔۵۱۔
۸۲۔ ایضاً، بال جبریل، ص ۳۶۷/۴۳۔

ڈاکٹر رفیع الدین بعض اوقات جوش تحریر میں متن کے حوالے سے کہیں کہیں اصل لفظ کی جگہ کوئی دوسرا ہم وزن لفظ درج کر جاتے ہیں۔ جیسے حکمت اقبال (ص۲۱۲) پر اقبال کے مصرع:

''حسنِ بے پروا کو اپنی بے نقابی کے لئے''

میں ''بے نقابی'' کی جگہ ''بے حجابی'' لکھا ہے۔

''حکمت اقبال'' میں ایسا ''جوش'' کئی جگہ نظر آتا ہے جس کیپہلے بھی کئی مقامات پر نشاندہی کی گئی ہے۔

۸۳۔ کلیات اقبال (اردو) بال جبریل، ص۴۳۸/۱۱۴۔

''حکمت اقبال'' کے ص۲۱۲ کے بعد ۲۱۳ پر بھی اقبال کے مصرع: ''حسن ازل کی ہے نمود چاک ہے پردۂ وجود'' میں بے جا طور پر ''بے'' کا اضافہ کر کے مصرع یوں لکھدیا گیا ہے کہ اس کا مفہوم ہی بدل جاتا ہے۔

''حسن ازل کی ہے نمود چاک ہے بے پردۂ وجود''

۸۴۔ حکمت اقبال، ص۲۱۱۔
۸۵۔ ایضاً ص ۲۱۷۔

۸۶۔ اقبال نے خطبات میں رابرٹ بریفالٹ کی ''Making of the Humanity'' کے ص ۲۰۲ سے یہ اقتباس نقل کیا ہے۔ دیکھئے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص۲۰۰، جسے ڈاکٹر رفیع الدین نے بھی ''حکمت اقبال'' (ص ۲۱۷) پر درج کیا ہے۔

۸۷۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص۲۰۱۔

۸۸۔ جارج سارٹن کی تصنیف: ''An Introduction to the History of Science'' کو سید نذیر نیازی نے ''مقدمہ تاریخ سائنس'' (دو جلدیں) کے عنوان سے اردو میں ترجمہ کیا ہے جسے مجلس ترقی ادب، لاہور نے ۱۹۶۵ میں شائع کیا۔

۸۹۔ حکمت اقبال، ص ۲۱۹۔

۹۰۔ کلیات اقبال (اردو) بال جبریل، ص ۲۷/۳۵۱۔

۹۱۔ خواجہ غلام السیدین کے نام اقبال کا خط جس کا حوالہ پہلے دیا جا چکا ہے۔

۹۲۔ ڈاکٹر رفیع الدین میموریل لیکچر کے سلسلہ کا پانچواں خطبہ، ڈاکٹر محمود احمد غازی نے ۳ دسمبر ۱۹۹۹ میں ''اکیسویں صدی میں پاکستان کے تعلیمی تقاضے'' کے عنوان سے ارشاد فرمایا، جسے آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس لاہور کی طرف سے مارچ ۲۰۰۱ میں شائع کیا۔ مذکورہ اقتباس کے لئے دیکھئے ص ۸۱۔

۹۳۔ کلیات اقبال (اردو) بال جبریل، ص ۵۳/۳۷۷۔

۹۴۔ حکمت اقبال، ص ۲۳۳۔

۹۵۔ ایضاً، ص ۴۵۰۔

۹۶۔ ایضاً، ص ۴۵۱۔

۹۷۔ ایضاً، ص ۴۵۴۔

۹۸۔ ڈاکٹر رفیع الدین نے اپنے مضمون بعنوان ''موجودہ درسی کتابوں کے نقائص'' میں سائنسی علوم کی ازسرنو تالیف پر تفصیلی بحث کی ہے۔ دیکھئے دوماہی مجلّہ ''اسلامی تعلیم'' لاہور۔ مارچ۔ اپریل۔۱۹۷۲۔ص ۵۔۱۲۔

۹۹۔ انٹرمیڈیٹ کی سطح کے لئے مرتب کی جانے والی: ''A Specimen Text Book of Physics'' کے مندرجات اور دیگر تفصیلات باب اول کے حصہ تصنیفات و تالیفات میں بیان کی گئی ہیں۔

۱۰۰۔ اس ضمن میں ڈاکٹر رفیع الدین نے ماہر نفسیات، W.MCDoughall کی تصنیف (World Chaos)، Q.Skinner کی (Science and Human Behaviour) اور Sorokin کی کتاب (Crisis of our Age) کو حوالہ بنایا ہے۔ دیکھئے دوماہی اسلامی تعلیم مئی۔ جون ۱۹۷۲ ص ۴۷۔۴۹۔

۱۰۱۔ اسلامی نظام تعلیم کے لئے ڈاکٹر رفیع الدین کی تجاویز بعد ازاں ایک مضمون ''مجوزہ تعلیمی پالیسی'' کے عنوان سے مذکورہ علمی مجلّہ میں درج ذیل نوٹ کے ساتھ شائع ہوئیں:

> یہ مضمون اگرچہ ڈاکٹر صاحب نے آج سے چند سال پیشتر سابق مارشل لا حکام کی جانب سے تعلیمی پالیسی کے خاکے پر بطور تبصرہ کے سپرد قلم کیا تھا لیکن اس میں جو نکات اٹھائے گئے ہیں اور جن امور کی طرف اشارہ کیا ہے وہ آج بھی ہماری تعلیمی پالیسی کے لئے سنگ بنیاد کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اسی احساس کے تحت ڈاکٹر صاحب کا یہ قابل قدر تبصرہ تھوڑے سے واضح کے ساتھ اسلامی تعلیم چک واضافہ میں شائع کیا جارہا ہے۔ دیکھئے ص ۳۹

۱۰۲۔ ڈاکٹر اسمعیل راجی الفاروقی کے مختصر سوانحی حالات ان کی تصنیف، "Islamization of Knowledge" کے اردو ترجمہ ''علوم جدید کی اسلامی تشکیل'' (عمومی اصول اور خطوط کار) از پروفیسر سید محمد سلیم، ادارہ تعلیمی تحقیق، تنظیم اساتذہ پاکستان لاہور ۱۹۸۹ سے اخذ کیے گئے ہیں جنہیں مترجم نے کتاب کے آخر میں شامل کیا ہے۔ دیکھئے ص ۹۹۔۱۰۰۔

۱۰۳۔ ڈاکٹر اسمعیل راجی الفاروقی کا اسلام آباد میں منعقدہ سیمینار میں پڑھا جانے والا مقالہ:

"Islamization of knowledge" (The Problem, Principles and the Work Plan)

ہجری صدی کمیٹی پاکستان، اسلام آباد کی طرف سے اس کے چیئرمین، جناب اے۔ کے بروہی کے پیش لفظ کے ساتھ ۱۹۸۳ میں ایک رپورٹ کی صورت میں شائع کیا گیا۔ جو بعد میں ضروری ترامیم کے بعد کتابی صوت میں بھی شائع ہوا۔ یہی مقالہ، **Centre for Studeis on Science** علی گڑھ کی طرف سے ۱۹۸۵ اور ۱۹۸۸ میں:

"Islamization of Knowledge" (General Principles and Workplan).

اور سید عاصم علی کا اردو ترجمہ:

علوم کی اسلامی تشکیل جدید

(عام اصول اور لائحہ عمل)

کے عنوان سے شائع ہوا جس کو سامنے رکھ کر پروفیسر سید محمد سلیم نے دوبارہ، ''علوم جدید کی اسلامی تشکیل (عمومی اصول اور خطوط کار)'' کے عنوان سے دوبارہ ترجمہ کیا (تاکہ بقول مترجم ثانی اس کے ابہام اور گنجلک پن کی اصلاح ہو سکے) جسے ادارہ تعلیمی تحقیق، تنظیم اساتذہ پاکستان، لاہور نے ۱۹۸۹ میں شائع کیا۔ ڈاکٹر الفاروقی کے خیالات سے استفادہ کے لئے یہی ترجمہ ہمارے پیش نظر ہے۔

۱۰۴۔ جدید علوم کی تشکیل نو کے بارے میں ڈاکٹر اسمعیل راجی الفاروقی نے جو لائحہ عمل پیش کیا ہے اور اس کے مختلف پہلوؤں پر جو تفصیلی بحث کی ہے، اس کے لئے دیکھئے:

علوم جدید کی اسلامی تشکیل، ص ۱۶۔۳۶۔

۱۰۵۔ محمد قطب، ''موجودہ نظام تعلیم سے اسلامی نظام تعلیم کی طرف'' (مضمون) مشمولہ ''نظام تعلیم کی اسلامی تشکیل جدید''، ادارہ تعلیمی تحقیق لاہور ۱۹۸۲، ص ۲۲۔۲۳۔

۱۰۶۔ سید حسین نصر کے مختصر سوانحی حالات کے لئے:۔

۱۔ مکتبہ روایت لاہور کے کتابی سلسلہ روایت ۱، ۲،

۲۔اقبال اکادمی پاکستان لاہور کی طرف سے ان کے شائع کردہ مقالہ، Western Science & Asian Culture, طبع دوم ۱۹۸۶ کے پس ورق، اور

۳۔مجلّہ (Sophia, The Journal of Traditional Studies)، سرما ۲۰۰۱،ص ۲۰۴۔۲۰۸ سے استفادہ کیا گیا ہے۔

۱۰۷۔ روایت ۲، مکتبہ الروایت لاہور ۱۹۸۵،ص ۲۳۱۔

۱۰۸۔ سید حسین نصر کے مختلف مقامات پر دیئے جانے والے لیکچرز کی تفصیلات تمام قومی اخبارات بشمول روزنامہ ''نوائے وقت'' لاہور، ۲۷ مارچ ۱۹۹۵ کی اشاعت میں شامل ہیں۔

۱۰۹۔ سید حسین نصر کی اس تصنیف کا اردو ترجمہ سجاد باقر رضوی نے ''جدید دنیا میں روایتی اسلام'' کے عنوان سے کیا ہے جسے ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور نے ۱۹۹۶ میں شائع کیا۔

۱۱۰۔ تفصیلات باب اول میں دی جا چکی ہیں۔

۱۱۱۔ ڈاکٹر ضیاء الدین سردار کا لیکچر ''اسلامی سائنس کیوں؟'' علی گڑھ میں منعقدہ سیمینار ۱۹۸۴ میں دیا گیا جسے (CSOS) کے مجلّہ "Quest For New Sciences" کی اشاعت میں بھی شامل کیا گیا۔ ۱۹۹۱ میں اسے ڈاکٹر عبدالرحیم قدوائی کے اردو ترجمہ پر مشتمل کتابچے کی صورت میں ادارۂ معارف اسلامی، لاہور کی طرف سے بھی شائع کیوں کیا گیا۔ تفصیلات کے لئے دیکھئے: ص ۹ تا ۶۱۔

۱۱۲۔ یہ مضمون کسی طنز و مزاح کے رسالے میں نہیں بلکہ روزنامہ ''جنگ'' لاہور (۳۰ ستمبر ۱۹۸۸) کے ادارتی صفحہ پر شائع ہوا۔

۱۱۳۔ اے۔کے بروہی کے کلیدی خطبہ ''Knowledge For What'' کی تفصیلات کے لئے دیکھئے سیمینار کی کارروائی (Islamization of Knowledge) جسے اسلامک یونیورسٹی، اسلام آباد نے ۱۹۸۲ میں شائع کیا۔ص-XV

114. Pervez Hoodbhoy, Islam and Science, Zed Books LTD, London 1991. p-79.

115. Ibid. P. 140-154.

۱۱۶۔ اس ضمن میں ڈاکٹر ہود بھائی کی انگریزی تصنیف ''Islam and Science''، ائیر مارشل اصغر خان کی مرتبہ ''اسلام، جمہوریت اور پاکستان''، دوست پبلی کیشنز، اسلام آباد ۱۹۹۹ میں شامل ان کے مضمون ''پاکستان میں سائنس کے نظریاتی مسائل'' (ص ۱۹۸۔۲۲۰)، ماہنامہ ''Herald'' کراچی (جنوری ۱۹۸۸) میں ان کے مضمون ''They call it Isamic Science'' جسے انہوں نے اپنی اول الذکر انگریزی تصنیف میں ضمیمہ کے طور پر شامل کیا ہے کے علاوہ روزنامہ جنگ لاہور (سنڈے میگزین) ۱۵ مئی ۲۰۰۵ میں شائع ہونے والی ان کی تفصیلی گفتگو اور جیو نیٹ ورک کے پروگرام ''جوابدہ'' کے نشریہ ۲۰۰۶ سے بھی ان کے خیالات سے آگاہی کے لئے مدد لی گئیہے۔

۱۱۷۔ اسلام، جمہوریت اور پاکستان، ص ۲۰۶،، ۲۰۹، ۲۱۲۔

۱۱۸۔ حکمت اقبال، ص ۴۵۲۔

۱۱۹۔ محمد عبدالسلام، سائنس اور جہان نو، فرنٹیئر پوسٹ پبلی کیشنز لاہور، اشاعت اول ۱۹۹۲، ص ۱۹۴۔

۱۲۰۔ ایضاً، ص ۲۰۱۔

۱۲۱۔ پروفیسر وارث میر، حریت فکر کے مجاہد، جنگ پبلشرز، لاہور۔ اشاعت دوم ۱۹۹۰، ص ۱۲۲۔

۱۲۲۔ علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم کلام، خرد افروز، جہلم، ۱۹۸۷، ص ۲۴۸۔

۱۲۳۔ ارشد محمود، تعلیم اور ہماری قومی الجھنیں، مشعل، لاہور ۱۹۹۹۔ ص ۷۵۔

۱۲۴۔ ارشد لطیف خان، ''ہمارا مستقبل۔ فکر سے امکان تک''، مشمولہ ماہنامہ نیاز مانہ، لاہور، مارچ ۲۰۰۴، ص ۲۰۔

۱۲۵۔ دوماہی ''اسلامی تعلیم'' (ڈاکٹر رفیع الدین نمبر)، ص ۳۰۔

○

باب پنجم:

ڈاکٹر محمد رفیع الدین ______ مقام و مرتبہ

اقبال کی فکری و شعری کاوشوں پر مشرق و مغرب کے گہرے اثرات کو واضح طور پر محسوس کیا جا سکتا ہے جو ناقابل تردید ثبوت ہے اس حقیقت کا کہ ایک نظریہء حیات کے ساتھ کامل وابستگی کے باوجود بھی انھوں نے حکمت و دانش کے سر چشموں سے فیض حاصل کرتے ہوئے کسی تہذیبی تفاوت کو اپنے رستے میں حائل ہونے نہیں دیا جو یقینی طور پر ایک اہم سبب ہے کہ مشرق و مغرب میں ان کے افکار کو یکساں پذیرائی حاصل ہوئی ہے اور تہذیبی و جغرافیائی سطح سے بلند ہو کر ان کی فکری عظمت و رفعت کو تسلیم کیا گیا ہے جس کے نتیجے میں اقبال شناسی کی ایک عالمی روایت مستحکم ہوتی چلی گئی ہے۔

گذشتہ اوراق میں اقبال شناسی کی اسی عالمی روایت کا ایک تفصیلی جائزہ پیش کرتے ہوئے جہاں مغرب میں پروفیسر آر۔اے نکلسن، پروفیسر اے۔ جے آربری، ہربرٹ ریڈ، ڈاکٹر این میری شمل، ایساندرو بوسانی، ڈاکٹر شیلا میکڈونف، لوئی میسنون، ایوا ماریوچ، لوس کلوڈ میتخ، یاں ماریک، باربرا مٹکاف ; روس میں نتالیا پری گارینا، ستے پین ینٹس، ڈاکٹر سخاچوف اور گورڈن پولونسکایا، ہمسایہ ملک بھارت میں ڈاکٹر یوسف حسین خان، ڈاکٹر سچد انند سنہا، مولانا عبدالسلام ندوی، میکش اکبر آبادی، ڈاکٹر عشرت حسن انور، ڈاکٹر میر ولی الدین، مولانا ابوالحسن علی ندوی، ڈاکٹر غلام عمر، عالم خوند میری، آصف جاہ کاروانی، علی سردار جعفری، آل احمد سرور، اسلوب احمد انصاری، عتیق صدیقی، ظ۔ انصاری، ڈاکٹر عبدالمغنی، مظفر حسین برنی، شمس الرحمٰن فاروقی، ڈاکٹر عبدالحق، پروفیسر جگن ناتھ آزاد ; عالم اسلام میں ڈاکٹر عبدالوہاب عزام، ڈاکٹر طٰہٰ حسین، عباس محمود العقاد، ڈاکٹر حسین مجیب المصری، ڈاکٹر علی نہاد تارلان، ڈاکٹر عبدالقادر قرہ خاں، محیط طباطبائی، ڈاکٹر غلام حسین یوسفی، آقائے سعید نفیسی، احمد علی رجائی، سلام رضا سعیدی، داکٹر علی شریعتی، آیت اللہ العظمٰی خامنہ ای، اور اقبال کے تصور کی اساس پر قائم ہونے والی مملکت پاکستان کے سیکڑوں اقبال اسکالرز میں سے عبدالمجید سالک، غلام رسول مہر، طاہر فاروقی، نذیر نیازی، خلیفہ عبدالحکیم، عزیز احمد، یوسف سلیم چشتی، رضی الدین صدیقی، عاشق حسین بٹالوی، پروفیسر حمید احمد خان، مولانا صلاح الدین احمد، سید عابد علی عابد، صوفی غلام مصطفٰے تبسّم، ڈاکٹر سید عبداللہ، پروفیسر وقار عظیم، ڈاکٹر عبادت بریلوی، علی عباس جلالپوری، ڈاکٹر وحید قریشی، ڈاکٹر غلام مصطفٰے خاں، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، پروفیسر بشیر احمد ڈار، پروفیسر منور مرزا، ڈاکٹر تبسم کاشمیری، ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا، ڈاکٹر نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر سلیم اختر، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، سلیم احمد، ایوب صابر، ڈاکٹر سعید اختر درانی و دیگر اصحاب کی اقبالیاتی تحقیقات و تشریحات پر ایک نظر ڈالی گئی ہے تا کہ پوری بیسویں صدی پر پھیلی ہوئی اس علمی روایت میں، جو اکیسویں صدی میں بھی ایک تسلسل کے ساتھ آگے کی جانب رواں ہے، ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی اقبالیاتی خدمات سے روشناس ہوا جا سکے۔

اقبال شناسی کی روایت میں افکار اقبال کی تفہیم وتشریح اور توضیح وتوسیع کے سلسلے میں مختلف مکاتب فکر اداروں اور انفرادی علمی کاوشوں کا نہ صرف تحقیقی وتنقیدی جائزہ پیش کیا گیا ہے بلکہ محض عقیدت وتعصب پر مبنی تحریروں کے انبار میں سے خالصتاً علمی وتحقیقی جواہر پاروں کی پرکھ کی سعی بھی کی گئی ہے تا کہ ان کی حقیقی قدر وقعت کا نہ صرف احساس پیدا ہو سکے بلکہ علمی دنیا میں سے ایسے با کمال صاحب نظر اس روایت کو میسر آ سکیں جو اس کو نئی رفعتوں سے ہمکنار کرنے میں اپنا کردار ادا کر سکیں۔

اقبال شناسی کی روایت کے نمائندہ محققین اور شارحین کی تحقیق وتشریح سے یہ آ گہی بھی حاصل ہوتی ہے کہ فکر اقبال کی اساس، مرکز یا محور تصور خودی ہے۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان ہوں یا ڈاکٹر عابد حسین، عشرت حسن انور ہوں یا ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، آصف جاہ کاروانی ہوں یا میکش اکبر آبادی، یوسف سلیم چشتی ہوں یا پروفیسر عثمان، ڈاکٹر شمل ہوں یا نتالیا پری گارینا، ثاقب رزمی ہوں یا ڈاکٹر عبدالمغنی یا پھر ڈاکٹر محمد رفیع الدین، ان سب نے فکر اقبال کو موضوع بناتے ہوئے اولاً خودی کی اساسی حیثیت کو تسلیم کیا ہے اور ثانیاً اسی کی روشنی میں اقبال کے نظام فکر اور اسی سے متعلق دیگر تصورات کی تفہیم کی سعی کی ہے۔

ڈاکٹر یوسف حسین خان کے نزدیک، اقبال کے مابعد الطبیعی تصورات کا مرکزی نقطہ خودی ہے (۱) سید عابد حسین بھی خودی کو اقبال کے فلسفہ حیات وکائنات کی بنیاد قرار دیتے ہیں (۲) عشرت حسن انور کی تحقیق کا حاصل بھی یہی ہے کہ اقبال کے فلسفے کی اصل خودی ہے جو ان کی فکر کا نقطہ آغاز بھی ہے اور بنیادی نکتہ بھی (۳) خلیفہ عبدالحکیم افکار اقبال کی گونا گونی اور بوقلمونی کو تسلیم کرتے ہیں لیکن جس طرح سے کائنات کی کثرت میں ایک وحدت مضمر ہے اسی طرح افکار اقبال میں بھی ایک وحدت موجود ہے اور خودی جس کا خاص مضمون ہے (۴) ڈاکٹر آصف جاہ کاروانی کے مطابق بھی نظریہ خودی ان کی جملہ نگارشات کا مرکزی نقطہ اور محوری خیال ہے جسے اگر ان کی تحریروں میں سے خارج کر دیا جائے تو پھر کچھ باقی نہیں رہتا (۵) ڈاکٹر این میری شمل کا دعویٰ ہے کہ اقبال کے فلسفے اور علم کلام (دینی افکار) کا مرکزی نقطہ یہی احساس خودی اور تعین ذات ہے جو ان کی پہلی مثنوی (اسرار خودی) ہی میں بیان نہیں ہوا بلکہ وہ تمام عمر اس کی تبلیغ میں مصروف رہے ہیں (۶) ڈاکٹر عبدالمغنی کا فیصلہ بھی یہی ہے کہ اقبال کے نظام فکر کی اساس ان کا تصور خودی ہے جسے انھوں نے ایک نظریے کے طور پر تقریباً چالیس سال تک تسلسل اور تواتر کے ساتھ متنوع انداز اور مختلف جہتوں سے پیش کیا (۷) جبکہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے نزدیک اقبال کے تمام حکیمانہ افکار کا سرچشمہ تصور خودی ہے جس کی حقیقت خدا کی محبت کا شدید جذبہ ہے (۸)۔

افکار اقبال میں خودی کی بنیادی حیثیت اور اس کے لازمی نتیجہ کے طور پر اثبات خودی کو تسلیم کرنے کا مطلب یقیناً ایسے تمام مکاتب فکر اور ان کے نظریات کی نفی ہے جو خودی اور کائنات کی نفی کرتے ہوئے اسے غیر حقیقی اور اعتباری قرار

دیتے ہیں گویا اقبال کا تصور خودی، نفیء خودی کی نفی سے عبارت ہے۔ وہ بار بار اس امر کا اعلان کرتے ہیں کہ انسان کا مذہبی اور اخلاقی منتہائے مقصود یہ نہیں کہ وہ اپنی ہستی کو مٹائے، اس کی نفی کرے یا اپنی خودی کو فنا کردے بلکہ یہ کہ وہ اپنی انفرادیت کو قائم رکھنے کی زیادہ سے زیادہ کوشش کرے۔

خودی اور اثبات خودی کے بعد جس نکتہ پر محققین وشارحین اقبال کا اتفاق ہے وہ قرآنی تعلیمات کا اثر ہے جو اس تصور کے منابع میں ایک اہم اور بنیادی عامل کی حیثیت رکھتا ہے جس کی وضاحت خود اقبال نے یوسف سلیم چشتی کے استفسار پر کی تھی اور جس کا تفصیلی تذکرہ پہلے کیا جا چکا ہے۔ لیکن اقبال کے فکری ارتقا میں قرآنی اثرات کے علاوہ مشرق ومغرب کے دیگر فلاسفہ کے اثرات کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اور اس کی تصدیق عشرت حسن انور، ڈاکٹر آصف جاہ کاروانی، خلیفہ عبدالحکیم اور جگن ناتھ آزاد کی تحریروں سے بھی ہوتی ہے۔

ڈاکٹر عشرت حسن انور اس تیقن کا اظہار کرتے ہیں کہ اقبال نے جدید فلسفہ سے فیض حاصل کیا ہے۔ خصوصاً کانٹ کے بعد کا جدید فلسفہ جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے عملی یا تجربی حیثیت کا حامل ہے اور اسلام کی روح سے بھی مطابقت رکھتا ہے۔ اقبال کانٹ اور برگساں کی طرح حقیقت کے ادراک میں عقل وفکر کی نارسائی کے قائل ہیں۔ لیکن یہ نتیجہ ان حکمائے مغرب کی پیروی کا حاصل نہیں نہ ہی وہ حکمت مغرب کو اپنے طریق پر پرکھے بغیر تسلیم کرتے ہیں خواہ وہ نطشے کا فلسفہ خودی ہو جو اقبال کے نزدیک سراسر سلبی نوعیت رکھتا ہے، اور جس کی بنیاد پر کوئی اعلیٰ معاشرتی نظام قائم نہیں ہو سکتا اور نہ اس کے فوق البشر کی قہاری اور جباری مثبت قدروں کے فروغ کا ذریعہ بن سکتی ہے۔ یہ درست ہے کہ فلسفہ خودی کے بعض اجزا مغربی فلاسفہ لیبنز (Leibniz) نطشے (Nietzsche) فختے (Fichte) اور جیمس وارڈ (James Ward) وغیرہم کے اثرات کا سراغ ملتا ہے۔ لیکن اقبال نے ان کے نقائص کو دور کر کے اسلام اور مسلم صوفیاء کی تعلیمات سے ہم آہنگ کر دیا ہے (۹)۔

ڈاکٹر آصف جاہ کاروانی نے اقبال کے فلسفہ خودی کے مآخذ پر مدلل بحث کی ہے اور اس حوالے سے ان مکاتب کو ہدف تنقید بنایا ہے جو اقبال کے نظریات کو ان کے ذاتی مشاہدات اور تجربات کا نتیجہ سمجھتے ہیں یا پھر ان نظریات کا واحد منبع قرآنی تعلیمات کو قرار دیتے ہیں۔ ڈاکٹر کاروانی کے نزدیک ایسے تمام اصحاب حقیقت سے دور ہیں کیونکہ اقبال نے خود خطبات میں وضاحت کی ہے کہ گذشتہ پانچ سو سالوں سے اسلامی فکر تقریباً ساکت و جامد ہے۔ ایک وقت تھا کہ مغربی فکر نے اسلامی دنیا سے استفادہ کیا تھا لیکن موجودہ دور میں اسلامی دنیا روحانی طور پر بڑی سرعت کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہی ہے اور اس

تحریک میں کوئی قباحت بھی نظرنہیں آتی۔خدشہ صرف یہ ہے کہ یہ تحریک مغربی تمدن کی روح تک پہنچنے کی بجائے کہیں صرف اس کی ظاہری چمک تک پہنچ کر نہ رک جائے۔حکیم آئن سٹائن کے نظریہء اضافت نے کائنات کا نیا تصور پیش کر کے (فلسفہ ومذہب) کے مسائل کو ایک نئے زاویہ نگاہ سے دیکھنے کے لیے راستہ ہموار کر دیا ہے لہٰذا یہ جاننا ضروری ہو گیا ہے کہ مغرب کی فکری تحریکات کے نتائج کی روشنی میں، اسلامی فکر کی از سر نو تشکیل میں کیا مدد مل سکتی ہے۔ڈاکٹر کاروانی خطبات کے پیش لفظ کو بنیاد بناتے ہوئے کہ جس میں اقبال نے اپنا یہ فیصلہ صادر کیا ہے کہ فکر وخیال کی دنیا میں قطعیت کسی چیز کو حاصل نہیں ہوتی اور جیسے جیسے علم وفکر کو ترقی حاصل ہوتی چلی جائے گی زیادہ بہتر اور موثر خیالات سامنے آتے چلے جائیں گے، یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اقبال نے اپنے نظریات کی تشکیل کے لیے مشرق ومغرب کے قدیم وجدید افکار سے استفادہ کیا ہے۔

ڈاکٹر کاروانی نے مشرقی مصادر میں سے قرآن کریم، بھگوت گیتا، روحانیت، مولانا روم، ابن سینا اور امام غزالی کی تعلیمات اور مفکرین مغرب میں سے نطشے، ہیگل، مارکس، برگساں اور آئن سٹائن کے تصورات کو خودی کے اہم مآخذ میں شمار کیا ہے(۱۰)

خلیفہ عبدالحکیم کی حیثیت ایک ایسے اقبال شناس کی ہے جو خود اقبال کی طرح مشرق ومغرب کے فلسفیانہ نظریات پر گہری نظر رکھتے ہیں اور اقبال کے فکری سرچشموں کی نشاندہی کرتے ہوئے اس حقیقت کو فراموش نہیں کرتے کہ وہ ایک مخصوص نظریہ حیات پر کامل یقین رکھتے ہوئے نہ صرف معاصر فلسفیانہ نظریات سے پوری آگہی رکھتے ہیں بلکہ نطشے، **فختے**، برگساں اور ولیم جیمز سے بہت کچھ اخذ وقبول بھی کرتے ہیں لیکن اس عمل میں صرف وہی عناصر ان کے معیار قبولیت پر پورا اترے ہیں جو ان کے مخصوص نظریہ حیات سے بھی مطابقت رکھتے ہیں جبکہ اس سے متصادم عناصر کو مسترد کرتے ہوئے کسی ہچکچاہٹ کا مظاہرہ نہیں کرتے۔اخذ واکتساب کے اس عمل سے اقبال کی فکری عظمت پر کوئی حرف نہیں آتا۔

اس ضمن میں جگن ناتھ آزاد کا نقطہ نظر بھی خلیفہ عبدالحکیم سے مختلف نہیں (۱۱) جبکہ بعض اصحاب خلیفہ صاحب کی ایسی متوازن رائے کو بھی اس انداز سے پیش کرتے ہیں کہ اقبال کا نظریہ خودی بہ تمام وکمال **فختے** سے ماخوذ نظر آتا ہے۔

اقبال کی عبقریت کا یہ ایک تقاضا تھا کہ انھوں نے حکمت کی گمشدہ میراث کی جستجو میں مشرق ومغرب کے فکری سرچشموں سے بھی فیضان حاصل کیا لیکن اس جستجوئے علم میں نہ تو کسی تعصب کو حائل ہونے دیا نہ ہی اپنے پرکھ کے معیار سے کبھی دست کش ہونے کے لیے تیار ہوئے، لیکن اقبال شناسی کی روایت میں ڈاکٹر محمد رفیع الدین اس حوالے سے ایک استثناء کی حیثیت رکھتے ہیں کہ انھوں نے اقبال کے تصور خودی کی مدلل اور مفصل تشریح وتفسیر کرتے ہوئے دیگر شارحین ومحققین اقبال

کے برعکس قرآنی تعلیمات کو تصورِ خودی کے صرف ایک ماخذ کا درجہ دینے کی بجائے تصورِ خودی کو کلی طور پر اسلام کی ایک حکیمانہ توجیہ قرار دیا ہے اور ''حکمت اقبال'' کے تمام مباحث کی بنیاد اسی دعوے پر قائم ہے بلکہ حکمت اقبال کے انتساب کو بھی اس دعوے کے ثبوت کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے کہ جس کے مطابق:

> ''ان عاشقان جمالِ ذات کے نام جو مستقبل کی اس ناگزیر عالمی ریاست کا آغاز کرینگے جو اسلام کی حکیمانہ توجیہ پر قائم ہوگی جس کا نام فلسفہ خودی ہے''۔(۱۲)

ڈاکٹر رفیع الدین کے نزدیک اقبال نے فلسفہ خودی کے ذریعے سے اسلام ہی کی فلسفیانہ تشریح و توضیح پیش کی ہے اور فلسفہ خودی، اسلام ہی کا فلسفہ ہے اور خود ان کی اپنی تین اہم تصانیف:

ا) Ideology of the Future

ب) قرآن اور علم جدید اور

ج) حکمت اقبال

بھی دراصل فلسفہء خودی ہی کی فکری، قرآنی اور اقبالیاتی تشریح کا درجہ رکھتی ہیں۔ بالخصوص حکمت اقبال'' کے طویل مباحث کا حاصل درج ذیل نکات کو قرار دیا جاسکتا ہے:

۱۔اقبال کا فلسفہ خودی ایک مربوط نظام فکر یا نظام حکمت ہے۔

۲۔اقبال کے نظام حکمت کی بنیاد اس کے تصور کائنات پر قائم ہے۔

۳۔اقبال کا تصور کائنات دراصل تصور وحدت کائنات پر استوار ہے۔

۴۔اقبال وحدت کائنات کی حقیقت تک اپنے وجدان کے ذریعے سے پہنچے ہیں۔

۵۔حکمت اقبال یا حکمت کائنات کا مرکز خدا کا تصور ہے جس کے دو پہلو ہیں:

اولاً یہ کہ خدا انسان کو چاہتا ہے اور تخلیق اور تکمیل کائنات کا عمل دراصل تخلیق و تکمیل انسان ہی کا عمل ہے۔ ثانیاً یہ کہ انسان خدا کو چاہتا ہے اور اس کی زندگی کی پوری جدوجہد (جو صحیح بھی ہوسکتی ہے اور غلط بھی) صرف یہی مقصد رکھتی ہے کہ انسان خدا کی حقیقت کو پہچانے۔

ڈاکٹر رفیع الدین کے نزدیک چونکہ اقبال کا تصور حقیقت اسلام کا تصور خدا ہے جس کے لیے وہ کائناتی خودیء، خودی عالم یا خودی مطلق کی فلسفیانہ اصطلاحات بھی استعمال کرتے ہیں اور مغرب میں ایک بھی فلسفی ایسا نہیں جس کا تصور حقیقت اسلام کے تصور خدا کی اساس پر قائم ہو لہٰذا

اقبال کے لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ کسی مغربی فلسفی سے استفادہ کر سکے۔ باوجودیکہ خودی (Self) کی فلسفیانہ اصطلاح بعض حکمائے مغرب نے بھی استعمال کی ہے لیکن وہ اقبال کے مروجہ مفہوم سے قطعاً مختلف ہے لہٰذا یہ کہنا بے بنیاد ہے کہ اقبال کا تصور خودی **فختے** یا نطشے سے، تصور وجدان جیمز وارڈ سے، تصور ارتقا برگساں سے ماخوذ ہے۔ اور ایسا دعویٰ محض ظاہری مشابہتوں یا سطحی مطالعہ کی بنیاد پر ہی کیا جا سکتا ہے۔

حکمائے مغرب کے فلسفیانہ نظریات کو مسترد کرنے کی ایک بنیادی وجہ ڈاکٹر رفیع الدین کے نزدیک یہ بھی ہے کہ وہ شعور نبوت کی روشنی سے محروم ہیں جو حقیقت میں ایک کامل تصور کائنات کی بنیاد بنتا ہے۔ اقبال وہ پہلا فلسفی ہے جس نے اپنے فلسفہ خودی کی بنیاد نبوت کاملہ کے عطا کردہ تصور کائنات پر استوار کی ہے اور جس کی اس سے پہلے مثال نہیں ملتی لہٰذا مستقبل میں پوری نوع انسانی کو نور ہدایت سے منور کرنے والا فلسفہ اسلام صرف ایک ہے اور وہ اقبال کا فلسفہ خودی ہے جو آئندہ کے عالمگیر ذہنی انقلاب کا باعث بننے کی ان خصوصیات سے بھی بہرہ ور ہے جو اسے کائنات کا وہ آخری فلسفہ بنا دیتی ہیں جو ہر دور کے باطل فلسفوں کا مسکت جواب بھی ہے۔

ڈاکٹر صاحب کی نظر میں ایسا ہر فلسفہء جو نبوت کاملہ کے عطا کردہ تصور حقیقت پر مبنی نہ ہو اور جو کسی فلسفی نے حقائق عالم کی ناتمام معرفت پر قائم کیا ہو، ناقص ہے اور زود یا بدیر اس کی فرضی معقولیت کا پہر دہ چاک ہو کر رہتا ہے لہٰذا اقبال کے فلسفہ خودی کے مقابل دیگر تمام فلسفے یا تو کلی طور پر مٹ جائیں گے یا پھر نوع انسانی کے دور جاہلیت کی یادگار کے طور پر باقی رہیں گے (۱۳)

گویا ڈاکٹر رفیع الدین فلسفیانہ فکر کو عقل و استدلال کی اساس سے قطع کر کے وحی الٰہی سے مربوط کرنے کی شرط کو لازم قرار دیتے ہیں حالانکہ کسی بھی فلسفیانہ نظریے کو خواہ وہ فلسفہء خودی ہی کیوں نہ ہو آخری، حتمی اور اُلوہی قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ گذشتہ اوراق میں اقبال کا یہ قول زیر بحث آ چکا ہے کہ فکر و خیال کی دنیا میں قطعیت کسی بھی چیز کو حاصل نہیں ہوتی اور علم و فکر کی ترقی کے ساتھ ساتھ زیادہ بہتر اور مؤثر خیالات ابھر کر سامنے آتے چلے جائیں گے۔

ڈاکٹر رفیع الدین کے ان دعووں کی تائید یا ان سے اتفاق رائے کا اظہار شاید ہی کسی حلقے نے کیا ہو۔ البتہ ڈاکٹر عبدالمغنی کے اقبال کے نظریہ خودی کے مباحث میں ڈاکٹر رفیع الدین کے اثرات واضح طور پر محسوس کیے جا سکتے ہیں باوجودیکہ اپنے مباحث میں وہ کہیں بھی ڈاکٹر رفیع الدین کو حوالہ نہیں بناتے۔

ڈاکٹر رفیع الدین کی طرح، عبدالمغنی بھی ابتداء میں اقبال کا شمار عصر حاضر کے عظیم ترین شاعر اور اعلیٰ پایے کے فلسفی کی حیثیت سے کرتے ہیں جس کا حیات، کائنات اور انسانیت کے متعلق ایک مخصوص نقطہ نظر ہے جسے ہم اس کا فلسفہ کہہ سکتے ہیں جو اسلام قرآن اور حدیث کے فیضان کا نتیجہ یا جسے وحی الٰہی کا بخشا ہوا **Necleus of Thought** ایک ایسے

معیار کی صورت میں موجود ہے جس پر تمام فلسفیانہ وصوفیانہ تصورات کی پرکھ کرتے ہوئے موافق مواد کو قبول یا ناموافق کو رد کیا جا سکے۔ عبدالمغنی کے نزدیک اقبال وہ آخری مسلم فلسفی تھا جس نے دور رسالت اور عہد صحابہ کے بعد دنیائے اسلام اور دیگر خطوں میں ابھرنے والے افکار ونظریات کا اپنے معیار حق کی روشنی میں جائزہ لیا اور فکر ونظر کے بھٹکے ہوئے قافلے کو صراط مستقیم پر گامزن کرنے کی کوشش کی (۱۴)

ڈاکٹر رفیع الدین کے واضح اثرات کے باوجود عبدالمغنی اقبال کے نظریہ خودی کی تشریح وتوضیح کرتے ہوئے اپنے مباحث کو رفیع الدین کی طرح ایک مربوط نظام فکر کی صورت دینے میں کسی طرح سے بھی کامیاب نظر نہیں آتے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ اقبال کے فلسفہ خودی کو ایک نظام فکر کے طور پر کئی اقبال شناسوں نے اپنے تحقیقی مقالات اور مستقل تصانیف کا موضوع بنایا ہے۔ ڈاکٹر عشرت حسن انور اپنے تحقیقی مقالے کی ابتداء ہی میں یہ وضاحت ضروری خیال کرتے ہیں کہ انھوں نے اقبال کے مابعد الطبعیاتی افکار کی پیش کش میں صرف ان کی فلسفیانہ تحریروں اور بالخصوص ان کے خطبات یعنی اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید پر اپنی توجہ مرکوز رکھی ہے اور ان کی شاعری پر انحصار نہیں کیا (۱۵)

فلسفہ خودی کی تشریح کرتے ہوئے ڈاکٹر عبدالمغنی نے نہ صرف اقبال کی تمام نثری وشعری تصانیف کو پیش نظر رکھا ہے بلکہ ان کی روشنی میں خودی اور اس کے مختلف پہلوؤں کے بارے میں اہم نکات اخذ کیے ہیں لیکن اس ضمن میں اقبال کی شعری تصانیف کو بنیادی ماخذ کے طور پر زیادہ سے زیادہ استعمال میں لانے کی کوشش کی ہے۔ بلکہ اکثر اوقات شعری متن سے مثالوں کا سلسلہ دراز سے دراز تر ہوتا چلا جاتا ہے اور کئی کئی صفحے مکمل طور پر شعری مثالوں سے بھرے نظر آتے ہیں (۱۶)

''اقبال کا نظریہء خودی'' کے مطالعے کے دوران میں قاری شعر کی دلفریبی میں کھو کر رہ جاتا ہے اور مسئلہ خودی کے بارے میں اس سلسلہ تفکر بار بار ٹوٹتا ہے اور کبھی کبھی تو اصل مسئلہ ذہن وفکر سے اوجھل بھی ہو جاتا ہے۔ شاید اقبال کی شاعری پر زیادہ تر انحصار کی وجہ یہ بھی ہے کہ ڈاکٹر عبدالمغنی کی رائے میں اقبال کا پسندیدہ ذریعہ اظہار وابلاغ شاعری ہی ہے۔ وہ اپنے پیغام کو محض فلسفہ وفکر تک محدود رکھنا نہیں چاہتے بلکہ عام آدمی میں قوت فکر کے ساتھ ساتھ جذبہ عمل بھی پیدا کرنا چاہتے ہیں جو اصلاحی وانقلابی تحریک کا ذریعہ بن جا سکے (۱۷)

ڈاکٹر رفیع الدین فلسفہ خودی کی تشریح وتفسیر کے لیے یہ ضروری خیال کرتے ہیں کہ وہ ایک مسلسل اور مربوط نظام حکمت کی شکل میں سامنے آئے کہ جس میں اقبال کے تمام تصورات جو اس کی نظم یا نثر کی کتابوں میں بکھرے پڑے ہیں، ایک زنجیر کی کڑیوں کی طرح آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ اور اقبال کے مرکزی تصور خودی کے ساتھ عقلی وعملی طور پر منسلک

ہوں۔

ڈاکٹر رفیع الدین نہ صرف یہ کہ فلسفہ خودی کو ایک مربوط اور مکمل نظام فکر یا نظام حکمت تصور کرتے ہیں بلکہ اس کی تشریح و تفہیم کے لیے اپنے خاص نصب العینی فلسفہ کو جسے نظریہ داعیہ الی العین یا **Urge for Ideal** کا نام بھی دیا گیا ہے اور جسے بقول ان کے خود انھوں نے افکار اقبال سے اخذ کیا ہے، کام میں لاتے ہیں۔

ڈاکٹر رفیع الدین اقبال کے تمام نثری و شعری مآخذ سے استفادہ کرتے ہیں اور جہاں ضروری خیال کرتے ہیں، ان میں سے اعتدال اور توازن کے ساتھ اس طرح سے مثالیں بھی پیش کرتے چلے جاتے ہیں کہ اشعار اور اقوال کی بھرمار اور تکرار سے اصل متن بھی گرانبار نہ ہو اور نہ ہی تصنیف کا اصل موضوع مثالوں میں گم ہو کر رہ جائے۔ اس خوبی کو بھی ''حکمت اقبال'' کے محاسن میں شمار کیا جانا چاہیے۔

ڈاکٹر رفیع الدین نے ''حکمتِ اقبال'' لکھنے کا جواز قاضی احمد میاں اختر جونا گڑھی کی اس یاس انگیزی کو بنایا تھا کہ جس کے مطابق اس وقت یعنی اقبالیات کا تنقیدی جائزہ (اشاعت اول ۱۹۵۵ء) تک فلسفہ اقبال پر کوئی جامع اور مبسوط کتاب نہیں لکھی جا سکی تھی اور اقبالیات کے نام سے جو ذخیرہ ادب تیار ہو چکا تھا وہ بھی اس پایہ کا نہیں تھا کہ جس سے مطالعہ اقبال میں کوئی مدد مل سکے۔ (۱۸)

گویا ایک طرف تو ''حکمت اقبال'' کو جونا گڑھی اور اقبال کے دوسرے مداحوں کی مایوسی کا ایک مثبت جواب قرار دیا جا سکتا ہے اور دوسری طرف واقعتاً یہ اپنے ذیلی عنوان کے مطابق'' کلام اقبال کی روشنی میں اقبال کے فلسفہ خودی کی مفصل اور منظّم تشریح'' کا درجہ بھی رکھتی ہے۔ ڈاکٹر عبدالمغنی اپنے ایک تبصرے میں ''حکمت اقبال'' کو یوسف حسین خان اور خلیفہ عبدالحکیم کی تصانیف کے بعد لکھی جانے والی ایک لائق مطالعہ کتاب بھی قرار دیتے ہیں (۱۹) لیکن جب ''اقبال کا نظریہء خودی'' لکھتے ہیں، جس پر رفیع الدین کے خیالات کی واضح چھاپ محسوس کی جا سکتی ہے، تو یوسف حسین خان اور خلیفہ عبدالحکیم کے ساتھ ان کا ذکر کرنا ضروری نہیں سمجھتے۔

لیکن جونا گڑھی کی تصنیف کے کوئی پینتس، چھتیس سالوں بعد جبکہ افکار اقبال پر دنیا کے مختلف خطوں میں قابل قدر تحقیقی و توضیحی کام ہو چکا تھا، وہ اپنی تصنیف کے لیے کچھ انہی سے ملتا جلتا جواز فراہم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

لیکن گزشتہ اوراق میں پیش کیے جانے والے اقبال شناسی کی روایت کے تفصیلی جائزے کے بعد یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبالیات میں فلسفہ خودی کے حوالے سے اپنی **Originality** کی بدولت جو مقام ''حکمت اقبال'' کو نصیب ہوا ہے وہ بہت

کم تصانیف کے حصے میں آیا ہے۔

اس امر پر بھی اقبال شناسوں کا اتفاق ہے کہ فلسفہ خودی کوئی شاعرانہ تخیل نہیں بلکہ اپنے عہد کے سب سے بڑے چیلنج کا جواب تھا۔ فکر و نظر کی دنیا میں ایسے نظریات بھی ابھر کر سامنے آتے ہیں جو فکری و سیاسی سطح پر مسلط جمود توڑ کر کسی ایسی تحریک کو ظہور میں لانے کا باعث بن جاتے ہیں جو بالآخر کسی اہم تقاضے اور مطالبے کی تکمیل پر منتج ہوتی ہے۔

اقبال ایسے مفکر، مصلح اور پیامبر سے، جو فلسفے کو بھی خون جگر سے لکھنے کا قائل ہو اور بصورت دیگر اس کو مردہ یا حالت نزع میں گرفتار تصور کرتا ہو، یہ کیسے توقع کی جاسکتی ہے کہ اس کا نظام فکر عصری صداقتوں اور معروضی حقیقتوں سے بیگانہ رہ کر محض فنی اور جمالیاتی یا زیادہ سے زیادہ مابعد الطبعیاتی تقاضوں کی تکمیل کا ذریعہ اور وسیلہ بن کر رہ جائے۔ اقبال کے فلسفہ خودی کا محرک اگر ملت اسلامیہ کی محکومی، غلامی اور زبوں حالی تھی تو اس کی غایت فکری بیداری سیاسی آزادی، وقار کی بحالی اور اسلامی نشاۃ ثانیہ کی حصولی ہی کو قرار دیا جاسکتا ہے۔

برطانوی امپریلزم نے اپنے دور عروج میں مختلف ذرائع کو کام میں لاکر ایسی تحقیقات کو عام کیا کہ جن کی رُو سے تاریخ کے مختلف ادوار میں جو تہذیبیں ایک بار مٹ گئیں وہ آثار قدیمہ کا حصہ بن گئیں اور ان کا احیا پھر کبھی ممکن نہ ہوا۔ اسی تاریخیت کا اطلاق انھوں نے اسلامی تہذیب پر بھی کیا جسے غلام ذہنوں نے نہ صرف فوری طور پر قبول کر لیا بلکہ اپنے مستقبل کو بھی سامراجی تہذیب کے ساتھ وابستہ کر دیا۔

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی اسی سامراجی تناظر میں یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ ایسے ماؤف الذہن لوگوں نے یہ سوچنا بھی گوارا نہ کیا کہ اگر اسلام اور مسلمان واقعی ایک ختم شدہ قوت ہیں تو ہمارے خلاف بین الاقوامی سطح پر اتنی مخالفت کیوں ہے؟ (۲۰)

''اسرار خودی'' کو اقبال کے فلسفہء خودی کا پہلا باضابطہ تعارف بھی کہا جاسکتا ہے کہ جس کی اشاعت (۱۹۱۵ء) کے فوراً بعد برصغیر کے بعض صوفی حلقوں میں اس کے خلاف شدید ردعمل ظاہر کیا گیا جبکہ انگلستان میں ''اسرار'' کے انگریزی ترجمہ ''Secrets of the Self'' کی اشاعت کے بعد جہاں اس کی مدح میں بہت کچھ لکھا گیا وہیں بعض مغربی نقادوں نے ایک مخصوص ذہنیت کا مظاہرہ کرتے ہوئے ایک طرف فلسفہ خودی پر زبردست تنقید کی اور اسے احیائے اسلام کی ایک کوشش سے تعبیر کیا اور دوسری طرف یورپ کو اس آنے والے خطرے سے ڈرایا جوان کی رائے میں ''اسرار خودی'' کی حکمت کی صورت میں پیدا ہوسکتا تھا (۲۱) ڈاکٹر شمل نے بھی ایک المانوی مستشرق، نیلنو (Nallino) کے مضمون مطبوعہ

(Oriente Moderno, 1922/192) کا حوالہ دیا ہے جس میں اسرار خودی کو پین اسلامزم کی ایک خطرناک صدا قرار دیا گیا تھا (۲۲)۔

حالانکہ اسی یورپ سے اقبال کو نکلسن، آربری، بوسانی، شمل اور کئی دوسرے مداح بھی نصیب ہوئے جو اقبال شناسی کی روایت کا حصہ بنے۔

بیسویں صدی کے ربع آخر میں سوویت یونین کے انہدام کے بعد مغربی ذرائع ابلاغ کی زہرناکی، Clash of Civilization) کے مصنف سیموئل ہنٹنگٹن (Samuel Hungtington) جیسے ماہرین اور دوسرے پالیسی سازوں نے اسلام کو مغرب کے لیے ایک ممکنہ خطرہ بنا کر پیش کرنے کی جس مہم کا آغاز کیا تھا اور جس میں 9/11 کے بعد بے پناہ شدت پیدا ہوئی وہ محض آج کے حالات کا کوئی پہلا اور فوری ردعمل نہیں تھا بلکہ بیسویں صدی کی دوسری اور تیسری دہائیوں میں اسی طرح کے متعصّبانہ خیالات کا پرچار پروفیسر ڈکنسن اور فاسٹر کی تنقیدی آراء میں بھی محسوس کیا جا سکتا ہے دراصل برطانوی نوآبادیات میں ایسی کسی بھی کاوش کو جو فکر و شعور کو اجاگر کرتی اور عمل کی اساس پر زور دیتی ہو، اسے برطانوی امپریلزم کے لیے خطرہ قرار دینا نہ بیسویں صدی کے ان حالات میں مشکل تھا نہ آج ہی مشکل ہے۔

لہٰذا فلسفہ خودی کے حقیقی محرکات کا ادراک اس کے تاریخی تناظر ہی میں بہتر طور پر کیا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کے بعض اہم محققین اور شارحین نے خودی کی تفہیم کے لیے تاریخی آگہی کی اہمیت پر حد درجہ اصرار کیا ہے۔

یوسف سلیم چشتی نے ''شرح اسرار خودی'' میں مطالب سے پہلے ان تاریخی عوامل پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے جو اقبال کی فکر پر اثر انداز ہو کر فلسفہ خودی کی تخلیق کا باعث بنے۔

پروفیسر چشتی عالم اسلام پر طاری جمود کی کیفیت کا تجزیہ کرتے ہوئے تقلید، تنگ نظری اور جہالت کو اس کا سبب قرار دیتے اور مختلف ممالک مثلاً مجمع الجزائر (انڈونیشیا)، افغانستان، ترکی، مصر، الجیریا اور خاص طور پر برصغیر کی حالت زار کا نقشہ کھینچتے ہیں جو مسلم ممالک میں بدترین صورت حال سے دوچار تھا کیونکہ ۱۸۵۷ء کی ناکام جنگ آزادی کے بعد برطانوی سامراج نے بطور خاص مسلمانوں کو اپنے انتقام کا نشانہ بنایا تھا اور ان کی روح حریت کو کچلنے کے لیے ہر سازش اور ہر ہتھکنڈہ اختیار کیا تھا۔

اقبال سے پہلے عالم اسلام میں جمال الدین افغانی مسلمانوں میں تحریک بیداری پیدا کرنے کی کوشش کر چکے تھے جس کو کسی حد تک مفتی محمد عبدہ، نے آگے بڑھایا تھا۔ برصغیر میں سرسید احمد خاں جدید علوم و فنون کے حصول پر زور دیتے رہے

تھے۔چشتی نے برصغیر میں مختلف مکاتب فکر کے بارے میں رائے زنی کرتے ہوئے علی گڑھ کالج کو بھی اس بنا پر ہدف تنقید بنایا ہے کہ وہ محض انگریز سرکار کو ملازم فراہم کرنے والا ادارہ بن کر رہ گیا تھا جبکہ دیوبند کے فارغ التحصیل اپنی سچی لگن کے باوجود عصری تقاضوں سے بے خبری کی وجہ سے حالات میں تبدیل پیدا کرنے کے اہل نہ تھے اس لیے کہ ان کا اسلام دین اور دنیا کی ثنویت کے تصور پر قائم تھا اور ارکان اسلام کی پابندی ہی کو اصل مقصد سمجھتا تھا۔

علما و مشائخ مسلمانوں کے تمدنی، سیاسی اور معاشی امور سے لاتعلق تھے اور معاشرے کے دوسرے طبقات کا حال یہ تھا کہ طبقہ امراء اپنی دولت کے نشے میں مست تھا۔صوفیا اپنے حجروں تک محدود و قصہ ہائے کشف و کرامات میں مگن تھے۔شعراء خیالی تصور میں گم تھے۔معاشرے کے موثر بالائی طبقوں کی اگر حالت ایسی ہو تو عوام الناس کی حالت پر بات کرنا عبث اور بیکار ہے۔

ہندوستانی قوم کے حقوق کی علمبردار کانگریس محض ہندو مفادات کے محافظ کا کردار ادا کرنے لگی تو مسلمانوں کو اپنے مفادات کے تحفظ کے لیے مسلم لیگ بنانے کا خیال آیا جو ابتداء میں تاج برطانیہ سے وفاداری کے عوض ہندو ذہنیت سے اپنے حقوق کے بچاؤ اور مدرسوں کی گرانٹ کی خواستگاری کا کردار ادا کرتی رہی۔چشتی طویل بحث کے بعد یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ یہ وہ حالات تھے جنھوں نے ۱۹۰۸ء میں حصول تعلیم کے بعد یورپ سے لوٹنے والے اقبال کو مسلمانوں کو انحطاط سے نکالنے اور جدوجہد پر مائل کرنے کی کوشش کی (۲۳)

نظریہ خودی کے سیاسی پس منظر کو موضوع بناتے ہوئے پروفیسر عثمان اس موقف کا اظہار کرتے ہیں کہ نظریہ خودی پر لکھتے ہوئے عام طور پر زیادہ زور ''کیا ہے؟ کیسا ہے؟ اور کہاں سے ہے؟'' پر دیا گیا ہے جبکہ اصل اہمیت یہ ہے کہ نظریہ خودی کیوں ہے؟ اور پھر اس کیوں؟ کے جواب میں انھوں نے برصغیر کے سیاسی حالات کا تجزیہ کیا ہے جو اس نظریے کی تشکیل کا باعث بنے۔ان کے نزدیک نظریات، حالات کے تقاضوں کے ردعمل کے طور پر پیدا ہوتے ہیں مثلاً نطشے اگر جرمنی کی بجائے انگلستان میں پیدا ہوتا یا کارل مارکس اپنے عہد سے پہلے یعنی انیسویں صدی کی بجائے اٹھارہویں صدی میں صنعتی انقلاب پہلے سے پیدا ہوتا تو اس کی فکر اور فلسفہ اپنی خصوصیات کے اعتبار سے قطعی طور پر مختلف ہوتا اور اپنے عہد کے مخصوص سوالوں کا جواب ہوتا۔اقبال کا فلسفہ خودی بھی اپنے عہد کے چیلنج کا جواب تھا۔

سرسید کے عہد میں یہ چیلنج محکوم مسلم معاشرے کی عزت نفس کی بحالی کا چیلنج تھا جس کا سہ گونا حل سرسید نے قوم کے سامنے پیش کرتے ہوئے اسے: اولاً برصغیر میں انگریز کے قائم اقتدار کی قوت کو تسلیم کرنے، ثانیاً بدلتے ہوئے حالات کے

تقاضوں کے مطابق جدید علوم حاصل کرنے اور ثالثاً مذہبی تنگ نظری اور روایت پرستی کو ترک کرنے پر زور دیا تھا۔

بعد کے حالات میں کانگریسی ذہنیت، تحریک خلافت کی رومانویت اور مسلم لیگ کی سیاست کے تحت کئی قسم کی تبدیلیاں رونما ہوتی رہیں۔ اقبال کے عہد کا سب سے بڑا چیلنج اسلامی تہذیب وثقافت کو نظریہ قومیت کے خطرے سے تحفظ کا چیلنج تھا جسے اقبال نے قبول کیا اور ۱۹۱۰ء میں اپنے خطبہ ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' میں مغربی قومیت کے انسانیت کش تصور کے مقابلے میں اسلامی تصور قومیت پیش کیا تھا جو زبان، نسل اور وطن کی بجائے ایک روحانی بنیاد پر قائم ہے۔ پروفیسر عثمان اس خطبے کو نثر میں اسرار و رموز کا خلاصہ قرار دیتے ہیں کیونکہ اس میں بھی انفرادی کردار کی پختگی اور اجتماعی وجود کے تحفظ کی ضرورت پر زور دیا گیا ہے۔ اسی لیے کیمبرج میں اقبال کے استاد پروفیسر میک ٹیگرٹ (Mctaggart) کو کہنا پڑا تھا کہ اقبال نے اپنی فکر کی تشکیل میں اپنے ماحول کو ملحوظ رکھا اور اس بات یعنی عمل پر زیادہ زور دیا جس کی اس کے ملک وقوم کو ضرورت تھی یعنی اقبال کا فلسفہ خودی محض فکر و تخیل کی پیداوار نہ تھا بلکہ اپنے عہد کے چیلنج کا جواب تھا (۲۴)

اس میں شک نہیں کہ ڈاکٹر رفیع الدین نے خودی اور اس سے متعلق دیگر تصورات کی تشریح و تفہیم میں اجتہاد فکر کا ثبوت دیا ہے جس کی مثالیں اقبالیاتی ادب میں بہت کم نظر آتی ہیں لیکن یہ ماننا بھی ضروری ہے کہ انھوں نے ان تاریخی و سیاسی عوامل کو قابل اعتنا خیال نہیں کیا جو فلسفہ خودی کی تشکیل کا باعث بنے اور ''حکمت اقبال'' کے طویل مباحث میں ان تاریخی عوامل کی اہمیت کو نظر انداز کرنے کا رجحان نظر آتا ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین کی مجموعی فکر کو مدنظر رکھتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ ان کی مثالیت پسندی مادی عوامل کو بنیادی حیثیت میں قبول کرنے کے رستے میں حائل تھی کیونکہ مادی عوامل کو نصب العینی فلسفہ سے مربوط کرنے کی صورت میں ان کی مثالیت پسندی کی اولیت مجروح ہوتی تھی۔ وہ شعور کو بنیادی حقیقت کے طور پر تسلیم کرنے کے قائل ہیں جو مادی تعینات کا اصل باعث ہے اور چونکہ ان کے نظام فکر کے مقابل تاریخی و سیاسی عوامل ثانوی حیثیت کے حامل رہ جاتے ہیں اس لیے بھی وہ ان کو Focus کرنا ضروری خیال نہیں کرتے جس طرح کہ ڈاکٹر این میری شمل نے اقبال کے دینی افکار کو موضوع تحقیق بناتے ہوئے ارکان اسلام کی تشریح و توضیح میں دفتر کے دفتر لکھ ڈالے ہیں، جن میں بعض مقامات پر ان کی نکتہ آفرینی قابل داد بھی نظر آتی ہے لیکن ان افکار کی تہ میں کارفرما سیاسی عوامل پر چند مربوط صفحات لکھنے کی ضرورت انھوں نے بھی محسوس نہیں کی۔ اس کی ایک وجہ شاید یہ بھی رہی ہو، اور اس کا تذکرہ پہلے ہو چکا ہے کہ بیشتر مغربی اقبال شناسوں نے اقبال کے مخصوص زمان و مکاں سے بے نیاز ہو کر تصوف اور مابعدالطبعیاتی افکار کو موضوع بنایا ہے جبکہ سوویت روس کے دانشوروں اور برصغیر کے ترقی پسندوں

نے استعمار دشمنی اور انقلاب پسندی کو فکر اقبال کے مرکزی نقطے کی حیثیت دی ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین، اقبال کی فکر کو محض فلسفیانہ میلان کا نتیجہ قرار نہیں دیتے بلکہ اس کو حکمت کے درجے پر فائز کر دیتے ہیں کہ یہ شعور نبوت کے فیضان کا نتیجہ ہے لیکن یہ فکر یا حکمت، ارتقا کے جن مراحل سے گزری ہے اس پر بھی کوئی نظر نہیں ڈالتے گویا وہ فکر تسلسل کے باوصف اپنی حتمی صورت پر برقرار رہی ہے اور اس کی ابتدا یا انتہا میں کوئی بُعد نہیں جبکہ ڈاکٹر عشرت حسن انور نے فکر اقبال کو ماقبل وجدانی اور وجدانی کے تحت دو مراحل میں تقسیم کیا ہے۔

پہلے مرحلے میں ان کی فکر ہمہ اوستی یا وحدت الوجودی تصور سے متاثر تھی لیکن قیام یورپ کے دوران میں بعض مغربی مفکرین بالخصوص برگساں، نطشے اور میک ٹیگرٹ کے عمیق مطالعے کے زیر اثر نفی خودی کی بجائے اثبات خودی کو اپنی فکر کا موضوع بنایا (۲۵) جبکہ مکیش اکبر آبادی نے مطالعہ اقبال سے جو نتائج اخذ کیے ہیں وہ اس کے بالکل برعکس ہیں (۲۶) اور اگر ان کے ساتھ جلالپوری کے موقف کو بھی درست تسلیم کر لیا جائے کہ اقبال کے فکر و نظر کا آغاز اور انجام وحدت الوجود ہی تھا (۲۷) تو پھر فلسفہ خودی اپنی حقیقی اساس ہی سے محروم ہو جاتا ہے۔

ڈاکٹر عشرت حسن انور، اقبال کے میلان فکر کی تبدیلی کو خودی کی ناقابل انکار حقیقت سے بھی تعبیر کرتے ہیں کیونکہ خودی کا انکار انسان کی فکری و عملی سرگرمیوں ہی کے لیے مضر نہیں بلکہ اس کی آزادی اور ذمہ داری کو بھی بے معنی بنا دیتا ہے اور اس طرح زندگی کی تگ و دو، جدوجہد اور سعی و عمل سب اپنا جواز کھو بیٹھتے ہیں۔

ڈاکٹر محمد رفیع الدین اور ڈاکٹر عشرت حسن انور نے خودی کی ماہیت پر تفصیلی بحث کے دوران اس کے مختلف اوصاف اور خواص کا تجزیہ پیش کیا ہے جس کا حاصل ڈاکٹر رفیع الدین کے مطالعات کی روشنی میں درج ذیل ہے:۔

۱۔ خود آ گاہی، خودی کا حیرت انگیز خاصہ ہے جو ہر طرح کے عمل کا محرک ہے۔

۲۔ خودی کا وجود حقیقی ہے، وہ موجود ہے اور مقصد رکھتی ہے۔

۳۔ خودی زمان و مکاں کی حدود و قیود سے آزاد ہے۔

۴۔ خودی ایک نورانی قوت ہے جو دنیا کی کسی روشنی سے مماثل نہیں ہے لیکن جس کا ظہور انسان اور کائنات کی ہر شے میں ہوا ہے۔

۵۔ خودی ذوق استیلاء سے بہرہ ور ہے۔

۶۔ خودی اپنی انفرادیت کی بدولت بے چگون و بے نظیر ہے۔

۷ خودی کی حقیقت غیر مادی ہے۔

۸۔ خودی کا مرکزی وصف خدا کی محبت کا طاقتور جذبہ ہے۔

خودی کا یہی وہ وصف ہے جو ڈاکٹر رفیع الدین کے نزدیک فلسفہ اقبال کو ایک اساس مہیا کرتا ہے۔

ڈاکٹر عشرت حسن انور نے اقبال کے مابعد الطبیعیاتی افکار سے خودی کے جو اوصاف اخذ کیے ہیں وہ ان کی نظر میں :

۱۔ رہنما

۲۔ آزاد

۳۔ غیر فانی

قرار دیے جا سکتے ہیں۔ چونکہ خودی ایک بامقصد فعلیت کی حامل ہے اس لیے وہ ہمیشہ کسی سمت میں حرکت کرتی ہے۔اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ وہ اپنی بنیادی ماہیت میں رہنما یا ہادیانہ ہے۔

خودی یا ایغو کو انتخاب اور عمل کی آزادی حاصل ہے۔ تقدیر ایغو کا باطنی دائرۂ اثر ہے لیکن یہ اپنے امکانات کی حدود کے اندر مختار ہے۔

خودی چونکہ اپنی ماہیت کے لحاظ سے غیر مادی ہے اس لیے اس کو فنا نہیں۔اقبال بقائے دوام کے قائل ہیں لیکن اس کو استحقاق کا درجہ دینے کی بجائے سعی و عمل سے مشروط کرتے ہیں۔ ڈاکٹر رفیع الدین اور ڈاکٹر عشرت، اقبال کے اس تصور بقا سے متفق ہیں۔

خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر رفیع الدین کے ہم عصر اور ایک وقت میں ان کے رفیق کار بھی رہے۔ان کی تشریحِ خودی کے مطابق نظام عالم کی اصل خودی ہے۔ذات مطلق کی ماہیت خودی ہے۔کائنات کا وجود یا پیکر ہستی کا ظہور بھی خودی مطلق کے ذوق نمود کی خاطر ہوا ہے اور یہ تصور حدیث قدسی کے ان الفاظ سے کسی قدر مشابہ ہے کہ جس کے مطابق ''میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا۔ میں نے چاہا کہ میں پہچانا جاؤں تو میں نے خلقت کو تخلیق کیا'' لہٰذا خودی کی ماہیت کو جاننا عرفان نفس بھی ہے اور عرفان رب بھی۔اور دوسرے لفظوں میں خودی، خود شناسی بھی ہے اور خدا شناسی بھی۔ ہر انفرادی نفس کا استحکام اس کی زندگی کا ضامن ہے۔

جو قطرہ شبنم بنا، نابود ہو گیا لیکن جس نے صدف نشیں ہو کر خودی کو مستحکم کر لیا وہ گوہر بن گیا۔انسان کا منصب صحیفہ کائنات کی تفسیر کرنا نہیں بلکہ موجودات کی تسخیر ہے۔اسے خود کو مسخر ہونے سے بچا کے ماسوا کی تسخیر کے لیے کمر بستہ ہو جانا چاہیے۔خودی مطلق کے عرفان سے وہ اپنی خودی کو مستحکم کر سکتا ہے تا کہ کائنات اور مخلوقات کو مسخر کر کے آخر میں خالق کائنات

کے ساتھ ہم کنار ہو سکے۔یہی نیابت الٰہی ہے۔(۲۸)

خودی کی ماہیت اور مقاصد کے ضمن میں یہ دونوں معاصر محققین کم وبیش ایک ہی جیسے نتائج تک پہنچتے ہیں۔خلیفہ عبدالحکیم،خودی کے ارتقا کے آخری مرحلے میں اس کو خودی مطلق کو اپنے اندر جذب کر لینے کو اقبال کے فلسفہ خودی کا حاصل قرار دیتے ہیں جبکہ ڈاکٹر رفیع الدین خودی کے اس انقلاب کو خودی کا مقام کمال سمجھتے ہیں جب خودی مستقل طور پر خدا کی صفات کے رنگ سے رنگین اور خدا کے اخلاق سے متخلق ہو جاتی ہے۔اس مقام پر ڈاکٹر رفیع الدین،خلیفہ عبدالحکیم سے آگے بڑھتے ہوئے خودی کے انقلاب کو دنیا میں انقلاب برپا کرنے کا ایک ذریعہ قرار دیتے ہیں۔خودی اپنے ارتقا کے نتیجہ کے طور پر بالآخر ایک ایسے مقام پر جا پہنچتی ہے جہاں وہ خودی مطلق یعنی خدا ہونے کا احساس پیدا کر لیتی ہے۔یعنی صفات الٰہیہ سے متصف ہو جاتی ہے اور خدا کی دنیا کو بھی اسی طرح سے بدلنا چاہتی ہے جس طرح سے خدا اسے بدلنا چاہتا ہے۔

خودی کے انقلاب کی روشنی میں جب بیسویں صدی میں رونما ہونے والے انقلابات اور بالخصوص روس کے اشتراکی انقلاب کا جائزہ لیا جاتا ہے تو ان دونوں معاصر مفکرین کا زاویہ نگاہ بالکل بدل جاتا ہے۔

اقبال کی زندگی ہی میں جب کرۂ ارض کے پانچویں حصہ پر اشتراکی انقلاب برپا ہوا تو دنیا بھر کے مفکرین، رہنما اور انقلاب پسند سنجیدگی کے ساتھ اس کا جائزہ لینے پر مجبور ہو گئے۔اقبال بھی اپنی انقلابیت کے سبب اس کی طرف متوجہ ہوئے بغیر نہ رہ سکے اس ضمن میں تفصیلی بحث گزشتہ ابواب میں موجود ہے۔خلیفہ عبدالحکیم نے اقبال کے اُردو فارسی کلام سے ایسی کتنی ہی مثالیں پیش کی ہیں جن میں مارکس کے افکار، سرمایہ ومحنت کی بحث اور انقلاب روس کے مختلف پہلوؤں کو موضوع بنایا گیا ہے۔اور''بال جبریل'' کی نظم''فرمانِ خدا (فرشتوں سے)''ان کی نظر میں کیمونسٹ مینی فیسٹو (اشتراکی منشور) کا خلاصہ ہے جسے روسی زبان میں مؤثر طور پر ترجمہ کر کے اگر لینن کے حضور میں پیش کیا جاتا تو وہ اسے عالمی اشتراکیت کا ترانہ بنا دیتے۔(۲۹)

اقبال نے اپنی بعض نظموں میں اشتراکی انقلاب کی تحسین میں جو خیالات پیش کیے ہیں خلیفہ صاحب انہی کی بنیاد پر اقبال کو''مسلم سوشلسٹ'' کا لقب عطا کرتے ہیں۔حالانکہ وہ اس حقیقت سے پوری طرح سے آگاہ ہیں کہ اشتراکی انقلاب کے بعض پہلوؤں کی تحسین کے باوجود وہ بعض بنیادی مسائل میں اس سے اتفاق نہیں رکھتے۔اشتراکیت نے بعض عقائد کو باطل قرار دے کر ان کی بنیاد پر قائم ہونے والے جن اداروں کا قلع قمع کیا وہ انسان کی روحانی ترقی کے راستے میں حائل تھے لیکن اس کی بنیاد چونکہ مادیت پر قائم تھی اس لیے اس نے عادلانہ معیشت کو الحاد کے ساتھ وابستہ کر دیا حالانکہ الحاد اس کا لازمہ

نہیں تھا۔ اسی لیے خدا اور روح انسانی کے عقائد کی شمولیت سے اس کو اسلام کے مطابق ڈھالا جا سکتا تھا۔ خلیفہ عبدالحکیم مستقبل میں انقلاب کی تکمیل کی بشارت دیتے ہیں لیکن روحانیت سے تہی ہونے کے سبب انقلاب کے استبداد بننے کے جس خدشے کا اظہار اقبال نے کیا تھا وہ پون صدی بعد درست ثابت ہوا اور انقلاب اپنی تعمیر میں مضمر خرابی کی بدولت زوال کا شکار ہو گیا۔

خلیفہ عبدالحکیم اگر اقبال کے حوالے سے اشتراکیت کی تحسین میں ایک انتہا پہ کھڑے نظر آتے ہیں تو ڈاکٹر محمد رفیع الدین مارکسی فکر اور انقلاب کی مذمت میں اپنی شدت پسندی کے سبب دوسری انتہا بن جاتے ہیں اور محسوس ہوتا ہے کہ اشتراکیت کی بحث میں ان کا اپنا موقف اقبال کے خیالات پر غالب آ گیا ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین کی شدت پسندی کی توجیہ اس طرح سے بھی کی جا سکتی ہے کہ گو اقبال کی زندگی ہی میں روسی اشتراکی انقلاب برپا ہو چکا تھا لیکن اشتراکی دنیا میں انسانی حقوق کی صورت حال کے حوالے سے کئی پہلو ان کی زندگی میں پوری طرح سے سامنے نہ آ پائے تھے۔ جبکہ ڈاکٹر رفیع الدین کی زندگی میں نہ صرف یہ کہ اشتراکی انقلاب سوویت یونین کی سرحدوں سے باہر نکل کر ایک طرف مشرقی یورپ کو زیر نگیں کر چکا تھا اور دوسری طرف پورے سرمایہ دارانہ بلاک اور اس کے حلیفوں کو للکار رہا تھا۔ پاکستان میں دائیں بازو کی سیاست بھی انقلابی لہر کے اس چیلنج سے دو چار تھی۔ عوامی سطح پر انقلابی منشور کی مقبولیت روز افزوں تھی جسے ڈاکٹر رفیع الدین جیسا دانشور اپنی مخصوص افتادِ طبع کے باعث قبول کرنے کے لیے تیار نہیں تھا۔ لہٰذا انھوں نے اپنی شدت جذبات کے اظہار کے لیے قلم کو بھرپور طریقے سے استعمال کیا اور افراط و تفریط کے شکار بھی ہوئے۔ مارکسی فکر و انقلاب کے حوالے سے اقبال کے ہاں ہمیں جس توازن کا حساس ملتا ہے اسے ڈاکٹر رفیع الدین بعض دوسرے دانشوروں کی طرح برقرار نہیں رکھ پائے۔

حالانکہ ڈاکٹر یوسف حسین خان کی مثال ان دونوں معاصر اقبال شناسوں کے سامنے تھی جو اسلام اور اقبال کے حوالے سے یہ موقف رکھتے ہیں کہ انسان کے معاشی عمل کو بھی اس کے نظامِ اخلاق سے الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔ اخلاقی اور معاشی مقاصد میں ہم آہنگی پیدا کیے بغیر زندگی میں ربط اور وحدت پیدا نہیں ہو سکتی۔ مارکس کا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے سرمایہ دارانہ نظام کے تضادات کو واضح کیا، اس کی بنیادی خرابیوں کی نشاندہی کی کیونکہ سرمایہ دارانہ نظام میں سے انسانی اور اخلاقی عناصر ایک ایک کر کے اس طرح سے خارج ہو گئے تھے کہ اس کے خلاف اشتراکی ردِعمل عین فطری امر تھا لیکن اشتراکیت کی تعلیم چونکہ مادی اور اقتصادی مساوات پر زور دیتی ہے لیکن انسانوں کے قلب اور نیت میں انقلاب پیدا کیے بغیر صرف خارجی احوال میں تبدیلی سے یہ مقصد حاصل نہیں ہو سکتا تھا اور یہ بھی انسانیت کا ہزاروں سال کا تجربہ ہے کہ اندرونی

تبدیلی روحانیت کی مدد کے بغیر ممکن نہیں (۳۰) لہٰذا جب روحانیت کی نفی کی گئی تو دراصل خودی کی حقیقت کا انکار کیا گیا اور اقبال کی پیشین گوئی کے مطابق انقلاب، رد انقلاب کا شکار ہو گیا۔

لیکن سوویت یونین کے شکست و زوال کے بعد جہاں امریکہ کو ایک واحد سپر پاور کی حیثیت حاصل ہو گئی اور نیا Millennium عالمی سیاست میں یک قطبی (Unipolar) دور کا آغاز ثابت ہوا وہیں ایشیا میں بالخصوص مسلم دنیا کو ایک نئے چیلنج کا سامنا کرنا پڑا اور وہ یہ کہ اشتراکیت کے خلاف امریکی محاذ آرائی میں استعمال ہوتے وقت مسلم دنیا کے بیشتر حکمران اس حقیقت کے ادراک سے محروم رہے کہ روس کی شکست کے بعد عالمی سیاست میں طاقت کا توازن قائم نہیں رہ سکے گا اور امریکی عزائم کے اگلے شکار (Target) وہ خود بن ہو سکتے ہیں۔ اس کا انکشاف ان کو اس وقت ہوا جب افغانستان سے روسی فوجوں کے انخلا کے بعد مغربی ذرائع ابلاغ، تھنک ٹینکس اور پالیسی سازوں نے بڑی مہارت کے ساتھ اسلامی دنیا کو Fundamentalisim اور Terrorism کے ساتھ نتھی کر کے ان کے خلاف ایک نئی مہم کا آغاز کر دیا۔

مغرب اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ جس مذہبی انتہا پسندی اور دہشت گردی کو پروپیگنڈے کے ذریعے سے مسلم ممالک کے ساتھ منسوب کیا جاتا رہا ہے۔ ان ممالک کی کثیر آبادی امن پسندی اور دوسری قوموں کے ساتھ پر امن بقائے باہمی کے اصولوں پر یقین رکھتی ہے اور کسی بھی قسم کی انتہا پسندانہ کارروائیوں کو مذہبی جواز فراہم کرنے کے لیے تیار نہیں ہے۔ لیکن ڈاکٹر کنیز یوسف کے تجزیے کے مطابق امریکہ واحد سپر پاور کی حیثیت سے اپنے عسکری اور اقتصادی عزائم کی تکمیل کے لیے درج ذیل تین محاذوں پر پوری قوت کے ساتھ متحرک ہے:۔

۱۔ افکار کی جنگ (War of Ideas)
۲۔ معاشی مرکزیت کی جنگ (Globalization)
۳۔ دہشت گردی کے خلاف جنگ (War against Terrorism) (۳۱)

لیکن مندرجہ بالا امریکی حکمت عملی کو 9/11 جیسے کسی واقعے کا فوری ردعمل قرار نہیں دیا جا سکتا بلکہ اس سے بہت پہلے امریکی پالیسی سازوں کی تحریروں میں End of History اور The Clash of Civilizations کے تناظر میں اس کے لیے فکری طور پر راہ ہموار کی گئی ہے۔

سیموئیل پی ہنٹنگٹن (Samuel P. Huntington) اسلام اور مغرب پہ بات کرتے ہوئے پہلے تو تیونس کے کسی قانون دان کے حوالے سے لکھتا ہے:

"Colonialism tried to deform all the cultural traditions of

Islam. I am not an Islamist. I do not think there is a conflict between religions. There is conflict between civilizations". (32)

لیکن خود اس کا اپنا تجزیہ بھی اس سے مختلف نہیں گو کہ وہ اسلامی ثقافتی ورثے کی بربادی کی ذمہ دار Colonial طاقتوں کو ٹھہرانے کا اعتراف تو نہیں کرتا لیکن اسلام کے بارے میں اپنے جذبات اور خدشات کا اظہار غیر مبہم انداز میں ضرور کر دیتا ہے:

"The underlying problem for the west is not Islamic fundamentalism. It is Islam, a different civilization whose people are convinced of th superiority of their culture and are obsessed with the inferiority of their power. The problem for Islam is not the CIA or the U.S Department of Defence. It is the West, a different civilization whose people ar convinced of the universality of their culture and believe that their superior, if declining, power imposes on them the obligation to extend their culture throughout th wolrd" (33)

وہ دونوں مذاہب کی بنیاد پر قائم ہونے والی تہذیبوں کے عقائد کے اختلافات ہی کو نہیں بلکہ بعض مشترکہ تصورات جیسے جہاد اور صلیبی جنگوں وغیرہ کو بھی تہذیبی تصادم کے اسباب میں شمار کرتا ہے اور یقیناً یہ وہ تصورات ہیں جو صدیوں پرانی تاریخ رکھتے ہیں۔ مسلم دانشور ہمیشہ اس حوالے سے مغرب میں اسلام کے بارے میں پائے جانے والے مغالطّوں کو دور کرنے کی سعی کرتے رہے ہیں اس ضمن میں اقبال کی مثال بھی پیش کی جاسکتی ہے۔

پروفیسر نکلسن کے نام لکھے گئے اپنے طویل ترین خط میں جہاں انھوں نے بعض علمی مسائل پر اظہار خیال کیا ہے وہیں جنگ، امن اور انسانیت کے بارے میں اسلام کی حقیقی تعلیمات کو بھی بڑے موثر پیرائے میں بیان کیا ہے۔ وہ اپنے نقطہ نگاہ کی وضاحت کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک ایسی تمام جنگیں مردود ہیں جن کا مقصد محض کشور کشائی اور توسیع پسندی ہے۔ وہ مسٹر ڈکنسن کے اس موقف سے اتفاق کرتے ہیں کہ جنگ خواہ حق و صداقت کی حمایت میں ہو خواہ ملک گیری اور فتح مندی کی خاطر، تباہی اور بربادی ہمیشہ اس کا لازمی نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا اس کے استیصال کی سعی کرنی چاہیے۔ ان کے نزدیک انسانیت

کے نصب العین کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ نسل و رنگ کا عقیدہ ہے جس کی اسلام زبردست طریقے سے نفی کرتا ہے۔ لہٰذا جو لوگ انسانیت سے محبت رکھتے ہیں ان کا فرض ہے کہ ابلیس کی اس اختراع کے خلاف علم جہاد بلند کریں۔ اقبال اسی مکتوب میں حقیقت پسندی کا ثبوت دیتے ہوئے اس امر پر افسوس کا اظہار کرتے ہیں کہ مسلمان عالمگیر اخوت کو نظر انداز کر کے رنگ و نسل کے عقیدے میں مبتلا ہو رہے ہیں جبکہ تمام بنی نوع انسان کے نشو و ارتقا کے لیے جدوجہد ان کا حقیقی فرض ہے۔

اس تاریخی حقیقت کو قبول کرنے میں اقبال کو کوئی باک نہیں کہ دوسری قوموں کی طرح مسلمانوں نے بھی جنگیں کی ہیں اور فتوحات بھی حاصل کی ہیں اور بعض قافلہ سالار دین و مذہب کے پردے میں ذاتی خواہشات کی تکمیل کرتے رہے ہیں حالانکہ کشور کشائی اور ملک گیری ابتداً اسلام کے مقاصد میں داخل نہیں تھی (۳۴)۔

اقبال اپنے موقف پر عمر بھر قائم رہے ان کی وفات سے چند ماہ قبل لاہور ریڈیو سٹیشن سے سال نو کا جو پیغام نشر ہوا اس میں بھی انھوں نے زور دے کر کہا کہ انسان کی بقا کا راز انسانیت کے احترام میں ہے اور جب تک دنیا کی علمی قوتیں احترام انسانیت پر اپنی توجہ مرکوز نہ کر دیں گی یہ دنیا بدستور درندوں کی بستی بنی رہے گی۔ وحدت صرف ایک ہی معتبر ہے اور وہ بنی نوع انسان کی وحدت ہے۔ جو رنگ نسل اور زبان کے امتیاز سے بالاتر ہے۔ جب تک اس ناپاک قوم پرستی اور اس ذلیل ملوکیت کی لعنتوں کو مٹایا نہ جائے گا، جب تک انسان اپنے عمل سے ''مخلوق خدا کا کنبہ ہے'' کے اصول کا قائل نہ ہو جائے گا، اخوت، حریت اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندۂ معنی نہ ہونگے (۳۵)۔

اخوت، حریت اور مساوات کے انہی اصولوں کی عملی صورت گری کے لیے انھوں نے ایک آزاد اسلامی مملکت کا تصور پیش کیا جس کی تہہ میں بھی یہی مقصد کارفرما تھا کہ اسلام کو اس امر کا موقع ملے گا کہ وہ ان اثرات سے آزاد ہو کر جو عرب ملوکیت کی وجہ سے اب تک اس پر قائم ہیں۔ اس جمود کو توڑ ڈالے جو اس کی تہذیب و تمدن، شریعت اور تعلیم پر صدیوں سے طاری ہے۔ اس سے نہ صرف ان کے صحیح معانی کی تجدید ہو سکے گی بلکہ وہ زمانۂ حال کی روح سے بھی قریب ہو جائے گا (۳۶)۔

اقبال کے تصور مملکت کی بنیاد پر قائم ہونے والی مملکت پاکستان میں، ایک قومی مفکر کی حیثیت سے اقبال کا نام تو بہت لیا گیا، اس کے نام پر ادارے بھی قائم کیے گئے، یوم اقبال بھی ہر سال باقاعدگی سے منایا جاتا رہا ہے۔ عقیدت مندانہ تشریحات، مدرسانہ تحقیقات اور تاجرانہ مطبوعات کے سلسلے بھی جاری رہے ہیں۔ مختلف سیاسی ادوار میں اقبال شناسی کی جہات بھی تبدیل ہوتی رہی ہیں لیکن خوش قسمتی سے اس فکری روایت کو عالمی سطح پر اور وطن عزیز میں بھی وسیع النظر اسکالرز، ناقد، شارح، مترجم اور مرتب نصیب ہوتے رہے ہیں جن میں سے ایک ممتاز نام ڈاکٹر محمد رفیع الدین کا ہے جنھوں نے اقبالیات کے ایک بلند مرتبت عالم، اقبال اکادمی پاکستان کے پہلے ناظم اور ایک اعلیٰ پایے کے مفکر اور مفسر اقبال کی حیثیت سے اپنا بھرپور کردار ادا کرتے ہوئے اقبال شناسی کی روایت میں گراں قدر اضافے کیے ہیں۔ اسلام، اقبال اور پاکستان ان کے

محبوب تحقیقی موضوعات تھے جن پر غور وفکر کا سلسلہ تاعمر جاری رہا۔ لاہور میں اپنی زندگی کے آخری روز بھی وہ اپنے آئندہ کے علمی منصوبوں میں گفت وشنید میں مصروف پائے گئے۔ مظفر حسین کی روایت کے مطابق وہ ''حکمت اقبال'' میں ''خودی اور آخرت'' کے عنوان سے ایک پورے باب کے اضافے کے متمنی تھے اور اس پر انھوں نے کام کا آغاز بھی کر دیا تھا جسے تکمیل تک پہنچانے کی انھیں مہلت نصیب نہ ہوسکی۔

انھوں نے افکار اقبال کی روشنی میں اپنا نظریہ داعیہ الی العین (Urge for Ideal) مرتب کیا جسے وہ اقبال کے فلسفہ خودی کی توضیح وتوسیع کا درجہ ہی دیتے تھے۔

یہ درست ہے کہ پاکستان کے عام ادبی حلقوں میں ڈاکٹر صاحب کے نام اور کام سے زیادہ لوگ آگاہ نہیں ہیں اور اس کی بنیادی وجہ بھی یہی ہوسکتی ہے کہ انھوں نے ستائش اور صلے کی تمنا کیے بغیر، گوشہ نشین ہو کر اپنے علمی مشن کی تکمیل کے لیے خود کو وقف کیے رکھا۔ کسی دھڑے سے وابستہ نہیں ہوئے، نہ ہی کسی مصلحت کا شکار ہوئے۔ عالمی سطح کی کانفرنسوں میں بھی اپنا موقف علمی دیانت اور جرات کے ساتھ پیش کرتے رہے۔ یہی وجہ ہے کہ اعلیٰ علمی حلقوں میں آج بھی ان کی علمی عظمت کا اعتراف کیا جاتا ہے۔ ان کی علمی، اقبالیاتی اور تعلیمی خدمات کو سراہا جاتا ہے اور ان کا نام احترام سے لیا جاتا ہے۔

ڈاکٹر محمد رفیع الدین جب تک جیے اقبال کے افکار کے فروغ کے لیے کوشاں رہے۔ مظفر حسین کی صورت میں ان کو ایک ایسا مداح نصیب ہوا جس نے ڈاکٹر رفیع الدین کی قائم کردہ پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس کے ذریعے ڈاکٹر صاحب کے علمی منصوبوں کو آگے بڑھانے کا فریضہ سرانجام دیا اور ان کے فکری جانشین ہونے کا حق ادا کیا۔ ان کے نزدیک:

> ''ڈاکٹر محمد رفیع الدین مرحوم نے علامہ اقبال کے پیغام اور مقاصد کو ٹھیک ٹھیک سمجھا اور ان کی شاعری اور فلسفے کی تشریح کے لیے اپنی تصانیف کے ذریعے ایک غیر معمولی کارنامہ انجام دیا۔ انھوں نے اقبال شناسی میں ایک ایسی تحقیقی اور تشریحی روایت قائم کی جو فکر اقبال کی اصل اسلامی اساس پر توجہ مرتکز کر کے قاری کو ادھر ادھر بھٹکنے سے بچا لیتی ہے''۔ (۳۷)

جن لوگوں نے ڈاکٹر رفیع الدین کے کام کا بالاستیعاب مطالعہ کیا ہے وہ مظفر حسین کی اس رائے سے اتفاق کیے بغیر نہیں رہ سکتے:

> ''ڈاکٹر محمد رفیع الدین مرحوم کا کارنامہ یہ ہے کہ آپ نے عصر حاضر کے علمی نظریات کی روشنی میں یہ ثابت کیا ہے کہ فقط عقیدہ توحید ہی ایک ایسا نصب العین ہے جو یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ تمام انسانی تقاضوں کو پورا کر سکے۔ ڈاکٹر صاحب کی تحریری صلاحیتیں تمام تر اسی حقیقت کی وضاحت میں صرف ہوئیں اور اس کاوش میں آپ نے عصر جدید کی علمی صداقتوں کو اپنے استدلات میں سمو کر اس علم کلام کو چار چاند لگائے جس کی طرح

علامہ اقبال ڈال گئے تھے‘‘۔(۳۸)

ڈاکٹر رفیع الدین کی اقبال شناسی محض فلسفہ خودی کی تشریح وتوضیح پر ہی مشتمل نہیں بلکہ انھوں نے اس کے عملی پہلوؤں پر بھی اپنی مختلف تحریروں میں روشنی ڈالی ہے۔ کیونکہ بار ہا اس طرح کے سوالات بھی اٹھائے جاتے رہے ہیں کہ علامہ اقبال اپنے تصور کی اساس پر قائم ہونے والی مملکت پاکستان کے لیے باعث افتخار ہیں لیکن جہاں تک پاکستان میں تعمیر خودی کی معاشرتی بنیادوں کا سوال ہے، تو موجودہ زہرناک معاشرتی ماحول میں ان کے فلسفہ خودی کو کسی طرح سے بھی عملی صورت نہیں دی جاسکتی۔ اقبال نے تعمیر خودی کا پیغام دیا لیکن ارباب اختیار نے ملک میں نفی خودی کے معروضی حالات پیدا کر دیے(۳۹)

اقبال کی طرح، ڈاکٹر رفیع الدین کو بھی یقین تھا کہ زود دیا بدیر عالم انسانی میں ایک ایسی ریاست وجود میں آئے گی جو نہایت اخلاص کے ساتھ اسلام کے بنیادی اصولوں کو اپنا سیاسی نظریہ بنائے گی۔ وہ واضح کرتے ہیں کہ جب پاکستان کے مطالبے نے زور پکڑا تو بعض حقائق کی بنا پر مجھے یقین ہوگیا کہ مستقبل کی عظیم اسلامی ریاست پاکستان ہی ہوگی اور پھر کچھ عرصہ بعد قیام پاکستان کی صورت میں یہ معجزہ رونما ہوا۔ ڈاکٹر رفیع الدین کا کہنا ہے کہ انھوں نے قائداعظم کی خدمت میں اپنی کتاب (Ideolgogy of the Future) کے نسخے کے ساتھ ایک طویل عریضہ بھی لکھ کر ارسال کیا کہ پاکستان کو ایک اسلامی ریاست بنانے کی صورت میں فلسفہ خودی کس طرح سے ریاست کی مشکلات دور کرنے کا قدرتی حل ثابت ہوسکتا ہے۔ چونکہ نو آزاد پاکستان اس وقت ایسی مشکلات میں گھرا ہوا تھا کہ فوری طور پر دستور سازی کے مسئلہ کی طرف توجہ ممکن نہ تھی اس لیے ان تجاویز پر غور نہیں کیا جاسکا(۴۰)

ڈاکٹر رفیع الدین فلسفہ خودی کی حقیقت، ضرورت اور عصری معنویت سے بخوبی آگاہ تھے، اسی لیے انھوں نے قائداعظم کے نام لکھے گئے اپنے عریضے کو ایک علمی مقالے بعنوان ’’پاکستان کا مستقبل‘‘ کی صورت دی اور اپنے مدلل اسلوب کے ذریعے ثابت کیا کہ چونکہ فلسفۂ خودی، اسلام کی فلسفیانہ تشریح وتفسیر ہے لہٰذا فلسفۂ خودی کو ریاست کا سرکاری نظریہ بنایا جائے اور فلسفہ خودی کو اس کی سرکاری ترجمانی کے طور پر کام میں لایا جائے۔ یہ درست ہے کہ فلسفۂ خودی اسلام کے بنیادی اصولوں کا فلسفہ ہے لیکن چونکہ اسلام کے بنیادی اصول فطرت ہی کے ازلی اور ابدی قوانین سے اخذ کیے گئے ہیں لہٰذا کہا جاسکتا ہے کہ فلسفہ خودی کسی خاص مذہب، قوم یا گروہ کا فلسفہ نہیں بلکہ پوری نوع انسانی کا فلسفہ ہے جو اسلام کے بنیادی اصولوں کو ناقابل فہم عقائد (Dogmas) کی شکل دینے کی بجائے اسلام کو ایک عقلی نظریہ حیات (Intellectual Ideology) کی صورت عطا کرتا ہے جس کی اساس پر قائم ریاست، Theocratic نہیں کہلائے گی بلکہ ان جدید قسم کی ریاستوں میں سے ایک ہوگی جو جدید نظریات کی حامل ہیں(۴۱)

کہا جاسکتا ہے کہ اقبال کی طرح ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے تصور اسلام کی نوعیت سراسر انسانی، آفاقی اور عقلی ہے۔ ۵۸-۱۹۵۷ء میں لاہور میں منعقد ہونے والے انٹرنیشنل اسلامک کلوکیم (**International Islamic Colloquium**) کے اختتامی اجلاس میں پڑھے جانے والے اپنے مقالے **"The Potential Contribution of Islam to the World Peace"** کا اختتام ڈاکٹر رفیع الدین ان الفاظ پر کرتے ہیں:

"Islam is the only ideology that has the capacity to unity the human race and to bring them the blessing of the permanent peace."

دور حاضر کی ہولناکیوں کے خاتمے کے لیے آج بین الاقوامی سطح پر تہذیبوں کے درمیان مکالمے کی اہمیت پر بے حد زور دیا جارہا ہے۔ بلاشبہ اقبال اور ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے ان تصوات کو ان مکالمات کی بنیاد بنایا جاسکتا ہے۔

اقبال شناسی کی علمی روایت میں ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے حوالے سے پیش کیے جانے والے طویل مباحث کا حاصل درج ذیل نکات کو قرار دیا جاسکتا ہے۔

ا) ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے اقبال کے فلسفہ خودی کی تفہیم وتشریح میں مشرق ومغرب کے فلاسفہ کے خیالات کا نہ صرف ناجائزہ لیا ہے بلکہ قرآنی فکر کی روشنی میں تصور خودی کی ایک مربوط اور منضبط تشریح وتوسیع کی قابل قدر سعی بھی انجام دی ہے۔

ب) انھوں نے فلسفہ خودی کو محض فکر وتخیل یا مجرد تصور قرار دینے کی کوششوں کی تردید کرتے ہوئے عملی زندگی میں اس کی اہمیت، ضرورت اور عصری معنویت پر بھرپور انداز میں روشنی ڈالی ہے۔

ج) فلسفہ خودی کی تفسیر وتوضیح میں اپنے نصب العینی فلسفہ پر حد درجہ اصرار اور اس کے نتیجے میں بعض خیالات کی تکرار کے باوجود انھوں نے مدلل انداز میں خودی کو خدا کی محبت کے شدید جذبے سے تعبیر کرتے ہوئے نہ صرف اس کو عصری افکار کی پرکھ کا وسیلہ بنایا بلکہ اسے پاکستان کی نظریاتی اساس قرار دینے کا مطالبہ بھی کیا۔

د) ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے ایک مفسر اقبال کی حیثیت سے افکار اقبال کی علمی ترجمانی کا جو اہم فریضہ سرانجام دیا ہے، اس کی بدولت ان کو اقبال شناسی کی روایت میں ایک ارفع مقام حاصل ہو جاتا ہے۔ اقبال کے بعد، ڈاکٹر رفیع الدین کو بیسویں صدی کے اہم مسلم مفکرین میں شمار کیا جانا بھی ان کی فکری وتعلیمی خدمات کا ایک حقیقت پسندانہ اعتراف ہے۔

حواشی و حوالہ جات

۱۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان، روح اقبال، ص ۵۱۰

۲۔ ڈاکٹر سید عابد حسین کا مضمون ''اقبال کا تصور خودی'' اب تک اقبال پر لکھے جانے والے مضامین کے کئی مجموعوں اور مجلّات کے اقبال نمبروں میں شائع ہو چکا ہے۔ اسے شیخ محمد بشیر اینڈ سنز لاہور کی جانب سے ایک الگ کتابچے کی صورت میں بھی شائع کیا گیا۔ ہمارے پیش نظر ''اورینٹل کالج میگزین'' کا جشن اقبال نمبر (۱۹۷۷) ہے جس میں مذکورہ مضمون شامل ہے۔ محولہ عبارت کے لیے دیکھیے ص ۱۸۸۔

۳۔ ڈاکٹر عشرت حسن انور، اقبال کی مابعد الطبعیات، ص ۶۱۔

۴۔ ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم، فکر اقبال، ص ۷۔

۵۔ ڈاکٹر آصف جاہ کاروانی، اقبال کا فلسفہ خودی، ص ۴۶۔

۶۔ ڈاکٹر شمل کے الفاظ میں:

"The self realization of the human ego is the central theme of Iqbal's Philosophy and theology, not only in the first mathnavi which bears the significant tilte "The secrets of the self" but during his whole life.

دیکھیے ''**Gabriel's Wing**'' ص ۱۰۲۔

اردو ترجمہ کے لیے دیکھیے ''شہپر جبریل'' (مترجم، ڈاکٹر محمد ریاض) ص ۱۳۴۔

۷۔ عبد المغنی، اقبال کا نظریہ خودی، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی۔ ۱۹۹۱ء، ص ۱۲۔

۸۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین، حکمتِ اقبال، ص ۱۰۹۔

۹۔ دیکھیے اقبال کی مابعد الطبعیات، ص ۱۶، نیز اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۱۴، ۴۴، ۸۷۔

۱۰۔ ڈاکٹر آصف جاہ کاروانی نے فلسفہ خودی کے اہم مآخذ پر تفصیلی بحث کی ہے۔ دیکھیے اقبال کا فلسفہ خودی ص ۱۴۲۔

۱۱۔ جگن ناتھ آزاد نے اپنی تصنیف ''اقبال اور مغربی مفکرین'' میں حرف اول کے تحت لکھا:

''ان (اقبال) کی شخصیت کی تعمیر و تشکیل میں اسلامی تفکر کے ساتھ ہی ساتھ قدیم ہندوستانی فلسفہ، مغربی فلسفہ اور مارکس اور اینگلز کا جدلیاتی مادی نظام فکر بھی شامل ہے۔ اگر ہم کلام اقبال سے یہ تمام فکری عناصر خارج کر

دیتے ہیں تو ان کی نظم ونثر کا اکثر حصہ مفہوم سے عاری ہو کر رہ جاتا ہے اور فکر اقبال کی محض ایک ادھوری اور نامکمل تصویر ہمارے سامنے آتی ہے‘‘ (ص۔۹)

۱۲۔ دیکھیے انتساب ’’حکمت اقبال‘ جسے دوسرے ایڈیشن میں بھی برقرار رکھا گیا ہے۔

۱۳۔ حکمت اقبال،ص۶۱۔

۱۴۔ عبدالمغنی، اقبال کا نظریہ ءخودی،ص ۹،۱۰۔

۱۵۔ دیکھیے دیباچہ،اقبال کی مابعدالطبعیات ، ص۱۰۔

۱۶۔ اس ضمن میں صرف چند مثالوں کا حوالہ ضروری سمجھا گیا ہے۔

دیکھیے ،اقبال کا نظریہ ءخودی،ص۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۳، ۴۵۵، ۴۶۰ـــــ۴۷۱۔

۱۷۔ ایضاً، ص ۱۴۔

۱۸۔ قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی کے خیالات کے لیے دیکھیے ان کی تصنیف،اقبالیات کا تنقیدی جائزہ۔ص ۱۲۸۔

۱۹۔ ’’حکمتِ اقبال‘ کی (اشاعت دوم) پر ڈاکٹر عبدالمغنی کا تبصرہ ماہنامہ اردو‘‘ بک ریویو‘، نئی دہلی (ستمبر۔اکتوبر ۱۹۹۷ء) میں شائع ہوا۔دیکھیے ص ۱۳۔۱۴۔

۲۰۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی،قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل،سروسز بک کلب،راولپنڈی،۱۹۹۶۔ص۲۱۶۔

۲۱۔ باب دوم میں مکمل حوالہ دیا جا چکا ہے۔

۲۲۔ دیکھیے ’’Gabriel's wing‘‘ص۴۳ پر حوالہ ۶۹ نیز ص ۱۳۷۸، ردو ترجمہ ’’شہپر جبریل‘‘ میں حوالے اور حواشی نامکمل درج ہیں ۲۳، یوسف سلیم چشتی کی طویل بحث کے لیے دیکھیے شرح اسرارِ خودی عشرت پبلشنگ ہاؤس لاہور،تاریخ اشاعت ندارد۔ص۱۵ تا ۲۳۔

۲۴۔ پروفیسر عثمان نے اقبال کے نظریہ خودی کے سیاسی پس منظر پر تفصیلی اظہار خیال اسی عنوان کے تحت لکھے گئے اپنے مضمون میں کیا ہے جو ان کی کتاب ’’حیات اقبال کا ایک جذباتی دور (اور دوسرے مضامین)، مکتبہ جدید لاہور، بار دوم ۱۹۷۵ میں شامل ہے۔تفصیلات کے لیے دیکھیے ص ۱۸۵ تا ۱۹۸۔

۲۵۔ اقبال کی مابعدالطبعیات،ص۹۔۱۱۔

۲۶۔ اس ضمن میں میکش اکبر آبادی کے خیالات کی وضاحت ان کی تصنیف ’’نقد اقبال‘‘ میں موجود ہے۔

۲۷۔ دیکھیے علی عباس جلالپوری کی تصنیف، اقبال کا علم کلام،ص۱۱۱۔

۲۸۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے ،فکر اقبال،ص ۴۱۰ ۔۴۲۱۔

۲۹۔ فکر اقبال،ص ۲۳۱۔

۳۰۔ روح اقبال، ص ۳۴۴، ۳۴۵۔

۳۱۔ ڈاکٹر کنیز فاطمہ یوسف، اقبال اور عصری مسائل، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۵ء ص ۴۱۱۔

32. Huntington, samuel P., The Clash of Civilizations, touchstone, New York, 1997. P-213.

33. Ibid, P-212,218.

۳۴۔ پروفیسر نکلسن کے نام لکھے گئے اقبال کے خط کی تفصیلات کے لیے دیکھیے، کلیات مکاتیب اقبال'' (جلد دوم)، ص ۱۵۹ تا ۱۶۹۔

۳۵۔ حرفِ اقبال، ترتیب و ترجمہ، لطیف احمد خان شروانی، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۸۴، ص ۲۱۷، ۲۱۹۔

۳۶۔ خطبہ الٰہ آباد کا مکمل متن بھی ''حرف اقبال'' میں شامل ہے۔ دیکھیے ص ۱۹۔۵۱۔

۳۷۔ مظفر حسین، دیباچہ، اساس فکر اقبال، آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس، لاہور، تاریخ اشاعت ندارد، ص ۱۰، ۱۱۔

۳۸۔ اساس فکر اقبال، ص ۲۱۔

۳۹۔ ثاقب رزمی، اقبال کی انقلابیت، مقبول اکیڈمی، لاہور۔ ۱۹۹۰۔ ص ۱۷۵، ۱۷۶۔

۴۰۔ دیکھیے ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی تصنیف ''پاکستان کا مستقبل'' کی تعارفی سطور، ص ۵ تا ۸۔

۴۱۔ پاکستان کا مستقبل، ص ۷۸، ۹۴، ۹۵، ۱۰۱۔

42. International Islamic Colloquium Papers, 1960. P-243-245.

☆☆☆☆☆

کتابیات

کتابیات(Bibliography)

(متعلقہ کتب)

ا۔القرآن

آصف اعوان، ڈاکٹر محمد: اقبال کا تیسرا خطبہ --- تحقیقی و توضیحی مطالعہ، مثال پبلشرز، فیصل آباد، ۲۰۰۶ء۔

آصف جاہ کاروانی، ڈاکٹر: اقبال کا فلسفۂ خودی، اردو کیڈمی سندھ، کراچی، ۱۹۷۷ء۔

بوالحسن علی ندوی، مولانا سید: کاروانِ زندگی، مجلس نشریاتِ اسلام، کراچی، ۱۹۸۳ء۔

اجمل، ڈاکٹر محمد: مقالاتِ اجمل، مرتبہ شیما مجید، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۸۷ء۔
اور علم و عرفان پبلشرز، لاہور، ۲۰۰۰ء۔

احمد دین، مولوی: اقبال (مرتبہ مشفق خواجہ)، انجمن ترقی اردو، کراچی، ۱۹۷۹ء۔

احمد میاں اختر جوناگڑھی، قاضی: اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، اقبال اکادمی، پاکستان، کراچی، طبع دوم، ۱۹۶۵ء۔

اختر النساء (مرتبہ): مقالاتِ یوسف سلیم چشتی، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۹ء۔

ارشد محمود: تعلیم اور ہماری الجھنیں، مشعل، لاہور، ۱۹۹۹ء۔

اسرار احمد، ڈاکٹر: علامہ اقبال اور ہم، مرکزی انجمن خدام القرآن، لاہور، ۱۹۹۷ء۔

——— ایجاد و ابداعِ عالم سے عالمی نظامِ خلافت تک تنزل اور ارتقاء کے مراحل، مکتبہ مرکزی انجمن خدام القرآن، لاہور، ۱۹۹۹ء۔

اسلوب احمد انصاری: اقبال کی تیرہ نظمیں، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۷ء۔

اصغر خان، ائیر مارشل (مرتبہ): اسلام، جمہوریت اور پاکستان، دوست پبلی کیشنز، اسلام آباد، ۱۹۹۹ء۔

افتخار حسین، آغا: یورپ میں اردو، مرکزی اردو بورڈ، لاہور، ۱۹۶۸ء۔

——— قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا مطالعہ، مجلس ترقی ادب، لاہور، طبع سوم، ۱۹۹۲ء۔

اقبال، (علامہ) محمد: علم الاقتصاد، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبع سوم، ۱۹۷۷ء۔

——— اسرارِ خودی، حکیم محمد چشتی، یونین سٹیم پریس، لاہور، ۱۹۱۵ء۔

———— کلیاتِ اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، عوامی ایڈیشن،

———— ڈاکٹر صابر کلوروی (مرتبہ) کلیاتِ باقیاتِ شعرِ اقبال (متروک اردو کلام)، اقبال اکادمی، پاکستان، لاہور، ۲۰۰۴ء۔

———— منشوراتِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، طبع دوم، ۱۹۸۸ء۔

اکرام چغتائی، محمد: مرتبہ اقبال اور گوئٹے، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۱ء۔

الطاف جاوید: اسلام میں حرکت وارتقاء کا تصور اور اس کے عمرانی، نفسیاتی اور فکری نتائج، کلاسیک، لاہور، ۱۹۹۲ء۔

———— اسلامی انقلاب کا عہد نامہ، الائیو پبلشرز، لاہور، ۱۹۹۷ء۔

اللہ بخش الجیلانی، پروفیسر سید: آیاتِ بینات، آل پاکستان اسلام ایجوکیشن کانگریس، لاہور، ۱۹۸۸ء۔

ایوب صابر، پروفیسر: اقبال کی شخصیت پر اعتراضات کا جائزہ، انسٹی ٹیوٹ آف اقبال سٹڈیز، بیت الحکمت، لاہور، ۲۰۰۳ء۔

باری علیگ: کارل مارکس، مکتبہ اردو، لاہور، ۱۹۴۵ء۔

برق، ڈاکٹر غلام جیلانی (مولف): عظیم کائنات کا عظیم خدا، ضیاء القرآن پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۶ء۔

برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر: قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، سروسز بک کلب، راولپنڈی، ۱۹۹۶ء۔

———— منہاج القرآن، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۸ء۔

پریم پال اشک: ہندوستانی سینما کے پچاس سال، بک ہوم، لاہور، ۲۰۰۴ء۔

ثاقب رزمی: اقبال کی انقلابیت، مقبول اکیڈمی، لاہور، ۱۹۹۰ء۔

جابر علی سید، پروفیسر: اقبال کا فنی ارتقاء، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۷۸ء۔

جاوید اختر بھٹی (مولف): فلسفہ مذہب، مطبوعات، لاہور، ۱۹۹۹ء۔

جاوید اقبال، جسٹس ڈاکٹر: زندہ رود (تین جلدیں)، شیخ غلام علی اینڈ سنز لمیٹڈ، لاہور، جلد اول (تشکیلی دور) ۱۹۷۹ء، جلد دوم (وسطی دور) ۱۹۸۱ء، جلد سوم (اختتامی دور) ۱۹۸۴ء۔

———— اپنا گریباں چاک، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۲ء۔

جعفر پھلواری، مولانا شاہ محمد: اسلام اور موسیقی، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، طبع سوم، ۱۹۹۰ء۔

جگن ناتھ آزاد: اقبال اور اس کا عہد، الادب، لاہور، ۱۹۷۷ء۔

——— اقبال اور مغربی مفکرین، مکتبہ عالیہ، لاہور، ۱۹۷۷ء۔

جمیل جالبی، ڈاکٹر: پاکستانی کلچر، نیشنل بک فاؤنڈیشن، کراچی، طبع پنجم، ۱۹۹۲ء۔

چراغ حسن حسرت (مرتبہ): اقبال نامہ، تاج کمپنی لمیٹڈ، لاہور، س۔ن۔

حسین محمد جعفری، ڈاکٹر سید (مرتبہ): اقبال — فکری اسلامی کی تشکیلِ جدید، پاکستان اسٹڈی سنٹر، جامعہ کراچی، ۱۹۸۸ء۔

حمید احمد خاں، پروفیسر: اقبال کی شخصیت اور شاعری، بزمِ اقبال، لاہور، طبع دوم، ۱۹۸۳ء۔

حمید نسیم: علامہ اقبال — ہمارے عظیم شاعر، فضل سنز لمیٹڈ، کراچی، ۱۹۹۳ء۔

حنیف رامے، محمد (مرتبہ): اسلامی سوشلزم، البیان، لاہور، ۱۹۷۵ء۔

حنیف ندوی، مولانا محمد: اساسیات اسلام، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، طبع دوم، ۱۹۹۲ء۔

خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر: حکمت رومی، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۵۵ء۔

——— فکرِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، بار سوم، ۱۹۶۴ء۔

خلیق انجم (مرتبہ): جگن ناتھ آزاد (حیات اور ادبی خدمات)، محروم میموریل لٹریری سوسائٹی، نئی دہلی، ۱۹۹۳ء۔

رحیم بخش شاہین (مرتبہ): اوراقِ گم گشتہ، اسلام پبلی کیشنز، لاہور، بار دوم، ۱۹۷۹ء۔

رشید احمد: تاریخ مذاہب، قلات پبلشرز، مستونگ، ۱۹۶۸ء۔

رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر: اقبال کا تصورِ زمان و مکان اور دوسرے مضامین، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۳ء۔

رفیع الدین، ڈاکٹر محمد: پاکستان کا مستقبل، شیخ برکت علی اینڈ سنز تاجران کتب، لاہور، س۔ن۔
طبع دوم، آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس، لاہور، ۱۹۹۴ء۔

——— قرآن اور علم جدید، طبع اول، ۱۹۵۱ء، دیگر ایڈیشن (۱۹۵۹ء، ۱۹۸۱ء، ۱۹۸۶ء) آخر الذکر ایڈیشن، آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس لاہور کی طرف سے شائع کیا گیا۔

——— روحِ اسلام، آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس، لاہور، تیسرا ایڈیشن (کتابی صورت میں)، ۱۹۹۳ء۔

——— حکمتِ اقبال، علمی کتاب خانہ، لاہور، س۔ن۔
طبع دوم، آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس، لاہور و ادارہ تحقیقات اسلامی،

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۹۶ء۔

رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر (مرتبہ): اقبال شناسی اور محور، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۹ء۔

———— اقبالیاتی جائزے، گلوب پبلشرز، لاہور، ۱۹۹۰ء۔

———— تحقیقِ اقبال کے ماخذ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۶ء۔

ریحان اصغر منیر: خودی — ایک نفسیاتی جائزہ، ادارہ تالیف و ترجمہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ۱۹۹۳ء۔

سبطِ حسن: پاکستان میں تہذیب کا ارتقاء، دانیال، کراچی، آٹھواں ایڈیشن، ۱۹۸۹ء۔

———— نویدِ فکر، دانیال، کراچی، چوتھا ایڈیشن، ۱۹۸۵ء۔

سعید احمد اکبر آبادی، مولانا: خطباتِ اقبال پر ایک نظر، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبع ثانی، ۱۹۸۷ء۔

سعید احمد رفیق، پروفیسر: حقیقتِ حسن، قلات پبلشرز، کوئٹہ، ۱۹۷۹ء۔

سعید اختر درانی، ڈاکٹر: اقبال — یورپ میں، فیروزسنز لمیٹڈ، لاہور، طبع ثانی، ۱۹۹۹ء۔

سعید، حکیم محمد (مرتبہ): مقالات شام ہمدرد (۱۹۶۵،۶۶ء)، ہمدرد، کراچی۔

———— مقالات مذاکرہ ملی تعلیماتِ نبویؐ — خودی، ہمدرد فاؤنڈیشن، ۱۹۸۲ء۔

سلطان محمود حسین، ڈاکٹر: اقبال کی ابتدائی زندگی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶ء۔

سلیم احمد: اقبال ایک شاعر، قوسین، لاہور، ۱۹۸۷ء۔

سلیم اختر، ڈاکٹر (مرتبہ): اقبال — ممدوحِ عالم، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۷۸ء۔

———— (مرتبہ): ایران میں اقبال شناسی کی روایت، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۳ء۔

———— اقبال کی فکری میراث، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۶ء۔

———— (مرتبہ): علامہ اقبال — شخصیت، افکار و تصورات، مطالعہ کا نیا تناظر، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء۔

شاہد اقبال کامران: اقبالیات — درسی کتب میں، انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی سٹڈیز، اسلام آباد، ۱۹۹۳ء۔

شریف، میاں محمد: جمالیات کے تین نظریے، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۳ء۔

———— مقالاتِ شریف، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۴ء۔

شوکت علی شاہ، سید (مرتبہ): اردو زبان، مسائل اور مجلس تقریبات ملی، لاہور، ۱۹۹۲ء۔

شورش کاشمیری، آغا: اقبال — پیامبرِ انقلاب، فیروزسنز لمیٹڈ، لاہور، ۱۹۶۸ء۔

شہاب الدین ندوی، محمد: اسلام کی نشاۃِ ثانیہ قرآن کی نظر میں، مجلس نشریاتِ اسلام، کراچی، ۱۹۸۳ء۔

صدیق جاوید، ڈاکٹر: اقبال — نئی تفہیم، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء۔

صلاح الدین احمد، ڈاکٹر: اقبال کے دس شعر، اکادمی پنجاب، ادبی دنیا، لاہور، ۱۹۵۸ء۔

———— تصوراتِ اقبال، المقبول پبلی کیشنز، لاہور، بار سوئم، ۱۹۶۹ء۔

ضیاء الحسن فاروقی، مشیر الحق (مرتبین): فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، دہلی، ۱۹۷۸ء۔

طاہر فاروقی، پروفیسر: سیرتِ اقبال، قومی کتب خانہ، لاہور، طبع چہارم، ۱۹۶۶ء۔

عابد حسن منٹو: نقطۂ نظر، ملٹی میڈیا افیئر ز، لاہور، طبع دوم، ۲۰۰۳ء۔

عابد علی عابد، سید: البدیع، مجلسِ ترقی ادب، لاہور، ۱۹۸۵ء۔

———— اسلوب، مجلسِ ترقی ادب، لاہور، ۱۹۸۶ء۔

عبد الباری ندوی، مولانا: مذہب اور سائنس، المکتبۃ الاشرفیہ، لاہور، ۱۹۹۴ء۔

عبد السلام، محمد: سائنس اور جہانِ نو، فرنٹیئر پوسٹ پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۲ء۔

عبد السلام ندوی، مولانا: اقبالِ کامل، مکتبہ ادب، لاہور، ۱۹۶۷ء۔

عبد الغفور قریشی: پنجابی ادب دی کہانی، پاکستان پنجابی ادب بورڈ، لاہور، ۱۹۸۷ء۔

عبد الماجد دریابادی، مولانا: معاصرین، مرتب حکیم عبد القوی دریابادی، گلوب پبلشرز، لاہور، س۔ن۔

عبد المجید سالک: ذکرِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، طبع دوم، ۱۹۸۳ء۔

———— سرگزشت، الفیصل تاجران ناشران کتب، لاہور، ۱۹۹۳ء۔

عبد المغنی، ڈاکٹر: اقبال کا نظامِ فن، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبع ثانی، ۱۹۹۰ء۔

———— اقبال کا نظریہ خودی، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی، ۱۹۹۱ء۔

عبد اللہ چغتائی: اقبال کی صحبت میں، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۷ء۔

عبد الواحد معینی، سید: نقشِ اقبال، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۶۹ء۔

عبد اللہ، ڈاکٹر سید: سہیلِ اقبال، مکتبہ خیابانِ ادب، لاہور، ۱۹۶۹ء۔

———— (مرتبہ): متعلقاتِ خطباتِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء۔

———— کلچر کا مسئلہ، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۱ء۔

عبد اللہ قریشی، محمد (مرتبہ): روحِ مکاتبِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء۔

عثمان، پروفیسر محمد: حیاتِ اقبال کا ایک جذباتی دور اور دوسرے مضامین، مکتبہ جدید، لاہور، ۱۹۷۵ء۔

——— فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۷ء۔

عزیز احمد: اقبال — نئی تشکیل، گلوب پبلشرز، لاہور، ۱۹۶۸ء۔

عزیز احمد خان: اللہ کی عظمت اور قرآن کا نظریۂ علم وسائنس، الفیصل، لاہور، ۱۹۹۹ء۔

عشرت حسن انور، ڈاکٹر: اقبال اور مشرق ومغرب کے مفکرین، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۹ء۔

عصمت اللہ خان، مولانا: نظریہ ارتقائے عقل — عقل کی کسوٹی پر، ادارہ تدریس، لاہور، ۹۵۔۱۹۹۴ء۔

عطاء اللہ پالوی: قرآن اور فنونِ لطیفہ، دوست ایسوسی ایٹس، لاہور، ۱۹۹۹ء۔

علی سردار جعفری: اقبال شناسی، پیپلز پبلشنگ ہاؤس، لاہور، ۱۹۷۷ء۔

علی عباس جلال پوری: مقالاتِ جلال پوری، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۷۹ء۔

——— اقبال کا علمِ کلام، خرد افروز، جہلم، ۱۹۸۷ء۔

——— کائنات اور انسان، خرد افروز، جہلم، ۱۹۸۹ء۔

——— خرد نامہ جلالپوری، خرد افروز، جہلم، ۱۹۹۳ء۔

غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر: اقبال کا ذہنی وفکری ارتقاء، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۸ء۔

——— کشمیر جنت نظیر (ایک جلتا ہوا انگارہ)، بزمِ اقبال، لاہور، ۲۰۰۲ء۔

غلام ربانی اگرو (مرتبہ): بھارت میں اردو، اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد، ۱۹۸۷ء۔

فتح محمد ملک، ڈاکٹر: اندازِ نظر، التحریر، لاہور، ۱۹۸۰ء۔

فرمان فتح پوری، ڈاکٹر: اقبال سب کے لیے، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، ۱۹۷۸ء۔

فقیر محمد فقیر: پنجابی زبان وادب کی تاریخ، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۲ء۔

فوق، منشی محمد دین: تذکارِ اقبال (مرتبہ: محمد عبداللہ قریشی)، بزمِ اقبال، لاہور، س۔ن۔

قاضی جاوید: پاکستان میں فلسفیانہ رجحانات، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۳ء۔

قدرت اللہ شہاب: شہاب نامہ، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۵واں ایڈیشن، ۲۰۰۲ء۔

کلیم اختر: اقبال اور مشاہیر کشمیر، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۷ء۔

کنیز فاطمہ یوسف، ڈاکٹر: اقبال اور عصری مسائل، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۵ء۔

مجنوں گورکھپوری: اقبال (اجمالی تبصرہ)، ایوانِ اشاعت، گورکھپور، سنگم پبلشنگ ہاؤس، الہ آباد، س۔ن۔

محمد ریاض، ڈاکٹر: افکارِ اقبال، مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور، ۱۹۹۰ء۔

محمد سرور، ڈاکٹر: اسلام اور جدید ریاستی نظام، مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور، ۱۹۹۰ء۔

محمد علی صدیقی، ڈاکٹر: سرسید احمد خان اور جدت پسندی، ارتقا مطبوعات، کراچی، ۲۰۰۲ء۔

محمد منور، پروفیسر: اقبال کی فارسی غزل، ایوانِ اردو، کراچی، ۱۹۷۷ء۔

———— میزانِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبع سوم، ۱۹۹۲ء۔

———— برہانِ اقبال، اقبال اکادمی، پاکستان، لاہور، طبع سوم، ۱۹۹۵ء۔

———— قرطاسِ اقبال، اقبال اکادمی، پاکستان، لاہور، طبع سوم، ۲۰۰۰ء۔

محمد نسیم بن عبدالوکیل: سوانح حیات مولوی غلام رسول، فضل بک ڈپو، گوجرانوالہ، س۔ن۔

محمد احمد غازی، ڈاکٹر: اکیسویں صدی میں پاکستان کے تعلیمی تقاضے، آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس، لاہور، ۲۰۰۱ء۔

محمود ہاشمی: کشمیر اداس ہے، الفیصل ناشران وتاجران کتب، لاہور، س۔ن۔

مختار مسعود: لوحِ ایام، فیروز سنز لمیٹڈ، لاہور، طبع ہفتم، ۱۹۹۸ء۔

مسعود حسین خاں: ہندوستانی ادب کے معمار — یوسف حسین خان، ساہتیہ اکادمی، نئی دہلی، ۱۹۹۰ء۔

مظفر حسین (مرتبہ): سائنس کی دینیات، آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس، لاہور، ۱۹۸۴ء۔

———— فکرِ اقبال کے دو بنیادی تصورات — خودی اور آخرت، اردو اکیڈمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۱ء۔

———— پاکستان — تجربہ گاہِ اسلام، نظریہ پاکستان فاؤنڈیشن، لاہور، ۲۰۰۲ء۔

———— روحانی جمہوریت، آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس، لاہور، ۲۰۰۲ء۔

———— اساسِ فکرِ اقبال، آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس، لاہور، س۔ن۔

———— خیال درخیال، آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس، لاہور، ۲۰۰۴ء۔

مظفر حسین، ڈاکٹر: بازیچۂ اطفال ہے دنیا مرے آگے، المیر ٹرسٹ لائبریری و مرکزِ تحقیق وتالیف، گجرات، ۲۰۰۳ء۔

معز الدین، ڈاکٹر (مرتبہ): علامہ اقبال — ممتاز حسن کی نظر میں، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۱ء۔

معین الرحمٰن، ڈاکٹر سید: جامعات میں اقبال کا تحقیقی وتنقیدی مطالعہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء۔

———— جہانِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء۔

منٹو، سعادت حسن: لذتِ سنگ، نیا ادارہ، طبع دوم، س۔ن۔

منصور گل، ریاض طاہر (مرتبین): اقبال اور مسیحی مشاہیر، فل گاسپل اسمبلیز آف پاکستان، لاہور، ۲۰۰۲ء۔

منظور احمد، ڈاکٹر: اقبال شناسی، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۲۰۰۲ء۔

منیر احمد شیخ: تہذیبی رویے، قرطاس، لائلپور، ۱۹۷۶ء۔

مودودی، ابوالاعلیٰ: تفہیم القرآن (جلد اول)، ادارہ ترجمان القرآن، لاہور، ۱۹۹۱ء۔

میر ولی الدین، ڈاکٹر: رموزِ اقبال، کتاب منزل، لاہور، طبع دوم، ۱۹۵۰ء۔

میکش اکبر آبادی: نقدِ اقبال، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۷۰ء۔

نذیر عرشی، مولانا محمد: مفتاح العلوم (شرح مثنوی مولانا روم) جلد اول، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، س۔ن۔

نذیر نیازی، سید: دانائے راز، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۹ء۔

نسیم، ڈاکٹر الف۔د: موجِ نسیم فی مطالب ارمغانِ حجاز، شیخ محمد بشیر اینڈ سنز، لاہور، س۔ن۔

نصیر احمد ناصر: جمالیات (قرآن حکیم کی روشنی میں)، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۵۸ء۔

———— تاریخ جمالیات (۲ جلدیں)، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۱ء۔

———— اقبال اور جمالیات، اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، ۱۹۶۴ء۔

نعیم احمد، ڈاکٹر: برگساں کا فلسفہ، ادارہ تالیف و ترجمہ پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ۱۹۸۸ء۔

———— اقبال کا تصور بقائے دوام، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۹ء۔

نعیم صدیقی مولانا: اقبال کا شعلہ نوا، الفیصل، لاہور، ۱۹۹۹ء۔

وارث میر، پروفیسر: حریت فکر کے مجاہد، جنگ پبلشرز، لاہور، اشاعت دوم، ۱۹۹۰ء۔

وحید الدین خان، مولانا: مذہب اور جدید چیلنج، دار التذکیر، لاہور، س۔ن۔

———— فکر اسلامی، دار التذکیر، لاہور، ۱۹۹۶ء۔

وحید الدین سید: فلسفۂ اقبال (خطبات کی روشنی میں)، نذیر سنز، لاہور، ۱۹۸۹ء۔

وحید رضا بھٹی (مرتبہ): اقبال کی نذر، گورنمنٹ کالج آف ایجوکیشن، لاہور، ۱۹۷۷ء۔

وحید عشرت، ڈاکٹر: علامہ اقبال اور خلیفہ عبدالحکیم کے تصوراتِ عمرانی (جلد اول)، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۱ء۔

———— (مرتبہ): زمان و مکان، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۰ء۔

——— پاکستان میں اقبالیات کا مطالعہ، بزمِ اقبال، لاہور،۱۹۹۲ء۔

وحید قریشی، ڈاکٹر (مرتبہ): منتخب مقالات (اقبال ریویو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور،۱۹۸۳ء۔

وزیر آغا، ڈاکٹر: تخلیقی عمل، ابلاغ پبلشرز، لاہور، اشاعت ششم،۲۰۰۳ء۔

——— تصورات عشق وخرد (اقبال کی نظر میں)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، س۔ن۔

——— تخلیقی عمل — اقبال کے حوالے سے، (اقبال میموریل لیکچر)، شعبہ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور،۲۰۰۲ء۔

وقار عظیم، پروفیسر، سید: اقبالیات کا مطالعہ، مرتبہ: ڈاکٹر سید معین الرحمٰن، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور،۱۹۷۷ء۔

یعقوب توفیق (مرتبہ): مقالاتِ یومِ اقبال، اقبال کونسل، کراچی،۱۹۶۸ء۔

یوسف حسین خان، ڈاکٹر: روحِ اقبال، آئینہ ادب، لاہور،۱۹۶۳ء۔

——— غالب اور اقبال کی متحرک جمالیات، نگارشات، لاہور،۱۹۸۶ء۔

یوسف سلیم چشتی، پروفیسر: شرح اسرارِ خودی، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، س۔ن۔

——— شرح ارمغانِ حجاز، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، س۔ن۔

اردو تراجم

(انگریزی، عربی، فارسی اور دیگر زبانوں سے)

القرآن الحکیم: اردو ترجمہ، مولینا مفتی شاہ محمد احمد رضا خاں صاحب مع تفسیر مولینا مولوی سید محمد نعیم الدین صاحب، تاج کمپنی لمیٹڈ، لاہور۔

——— اردو ترجمہ، مولانا محمد جونا گڑھی، تفسیری حواشی، مولانا صلاح الدین یوسف، شاہ فہد قرآن کمپلیکس، سعودی عرب۔

ابٹسن، سر ڈنیزل: پنجاب کی ذاتیں، ترجمہ: یاسر جواد، فکشن ہاؤس، لاہور،۱۹۹۸ء۔

ابن خلدون، علامہ عبد الرحمٰن: مقدمہ ابن خلدون، ترجمہ: مولانا راغب رحمانی، نفیس اکیڈمی، کراچی، طبع دہم،۱۹۸۶ء۔

ابوالحسن علی ندوی، مولانا سید: نقوشِ اقبال، ترجمہ: مولوی شمس تبریز خان، مجلس نشریات اسلام، کراچی، طبع چہارم، ۱۹۸۸ء۔

اسمٰعیل راجی الفاروقی، ڈاکٹر: علوم کی اسلامی تشکیل جدید، (عام اصول اور لائحہ عمل)، ترجمہ: سید عاصم علی، سنٹر فار اسٹڈیز آن سائنس، علی گڑھ، ۱۹۸۸ء۔

———— علومِ جدید کی اسلامی تشکیل، ترجمہ: پروفیسر سید مہمد سلیم، ادارہ تعلیمی تحقیق، تنظیم اساتذہ پاکستان، لاہور، ۱۹۸۹ء۔

اشرف چوہدری، ڈاکٹر محمد: مسلم امہ کا تصور، ترجمہ: انور احمد، بلال اینڈ کمپنی پبلشرز، راولپنڈی، ۱۹۹۹ء۔

اقبال خان: جدید تعلیمی فلسفہ (جون ڈیوی سے پاؤلو فیریرے تک)، تالیف وترجمہ: مسعود اشعر، مشعل، لاہور، دوسری اشاعت، ۱۹۹۶ء۔

اقبال، (علامہ) محمد: فلسفہ عجم، ترجمہ: میر حسن الدین، نفیس اکیڈمی، کراچی، چھٹا ایڈیشن، ۱۹۸۶ء۔

———— تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ترجمہ: سید نذیر نیازی، بزمِ اقبال، لاہور، طبع سوم، ۱۹۸۶ء۔

———— مقالاتِ اقبال، (مرتبہ) سید عبدالواحد معینی، آئینہ ادب، لاہور، باردوم، ۱۹۸۸ء۔

———— شذراتِ فکرِ اقبال، ترجمہ: ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۳ء۔

———— گفتارِ اقبال، (مرتبہ) محمد رفیق افضل، ادارہ تحقیقات پاکستان، دانشگاہِ پنجاب، لاہور، ۱۹۷۷ء۔

———— حرفِ اقبال، لطیف احمد خان شروانی (ترتیب وترجمہ)، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۸۴ء۔

———— اقبال کے خطوط جناح کے نام، ترتیب وتہذیب: محمد جہانگیر عالم، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبع سوم، ۲۰۰۲ء۔

———— کلیاتِ مکاتیبِ اقبال (جلد دوم)، (مرتبہ) مظفر حسین برنی، ترتیب پبلشرز، لاہور، س۔ن۔

———— اسلامی فکر کی نئی تشکیل، مترجم: شہزاد احمد، مکتبہ خلیل، س۔ن۔

الیاس بابونس، فرید احمد: اسلامی عمرانیات، ایک تعارف، ترجمہ: محمد بن علی باوہاب، یونائیٹڈ بک کارپوریشن، کراچی، س۔ن۔

اولیری، ڈی: فلسفہ اسلام، مترجم: احسان احمد، نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۸۰ء۔

برٹرینڈ رسل: تجزیہ نفس، ترجمہ: شجاعت حسین بخاری، مجلس ترقی ادب، لاہور، طبع دوم ۱۹۹۸ء۔

برگساں ہنری: تخلیقی ارتقاء، ترجمہ: ڈاکٹر رحیم بخش شاہین، عبدالحمید اعظمی، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۹۹ء۔

پروین شوکت علی، ڈاکٹر: اقبال کا فلسفۂ سیاست، ترجمہ: مولانا ریاض احسن عباسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، س۔ن۔

ٹرول، ڈاکٹر سی۔ ڈبلیو: سر سید احمد خان — فکرِ اسلامی کی تعبیرِ نو، ترجمہ: ڈاکٹر قاضی افضل حسین، محمد اکرام چغتائی، القمر انٹر پرائزرز، لاہور، ۱۹۹۸ء۔

جوڈ، سی۔ ای۔ ایم: سائنس کے نئے افق، ترجمہ: سید قاسم محمود، شاہکار بک فاؤنڈیشن، کراچی، بار دوم، ۱۹۸۶ء۔

جینز، سر جیمز: پراسرار کائنات، ترجمہ: ساید محمد تقی، اکیڈمی آف ایجوکیشنل ریسرچ، آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس، کراچی، ۱۹۸۳ء۔

حسین نصر، سید: جدید دنیا میں روایتی اسلام، ترجمہ: سجاد باقر رضوی، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۶ء۔

خامنہ ای، آیت اللہ، سید علی: اقبال — مشرق کا بلند ستارہ، ترجمہ: ڈاکٹر سید محمد اکرم، دفتر ثقافتی نمائندہ، اسلامی جمہوریہ ایران، اسلام آباد، ۱۹۹۶ء۔

خان رشید، ڈاکٹر: (ترجمہ و تلخیص) افکارِ عالیہ، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، ۷۷۔۱۹۷۶ء۔

دو بوئر، ٹ۔ ج: تاریخ فلسفہ اسلام، ترجمہ: ڈاکٹر سید عابد حسین، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی، ۱۹۸۴ء۔

رابنس، ڈاکٹر ڈی۔ ایس: مقدمہ فلسفۂ حاضرہ، ترجمہ: ڈاکٹر میر ولی الدین، نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۸۷ء۔

رحمٰن، جسٹس ایس۔ اے: ترجمانِ خودی (اسرارِ خودی کا منظوم ترجمہ)، مکتبۂ کارواں، لاہور، طبع دوم، ۱۹۶۷ء۔

رفیع الدین، ڈاکٹر محمد: تعلیم کے ابتدائی اصول (دو جلدیں)، ترجمہ: مولوی سبطین احمد بدایونی، آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس، کراچی، جلد اول ۱۹۶۸ء، جلد دوم ۱۹۶۹ء۔

———: منشورِ اسلام، ترجمہ: ڈاکٹر ابصار احمد، مکتبہ مرکزی انجمن خدام القرآن، لاہور، ۱۹۹۴ء۔

سارٹن، جارج: مقدمہ سائنس (دو جلدیں)، ترجمہ: سید نذیر نیازی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۵ء۔

سی ٹیف، و، افانا: مارکسی فلسفہ (مبادیات)، ترجمہ: انور حسن صدیقیم پیپلز پبلشنگ ہاؤس، لاہور، س۔ن۔

شمل، ڈاکٹر این۔ میری: شہپر جبریل، ترجمہ: ڈاکٹر محمد ریاض، گلوب پبلشرز، لاہور، ۱۹۸۵ء۔

ضیاءالدین سردار، ڈاکٹر: اسلامی سائنس کیوں؟ ترجمہ: ڈاکٹر عبدالرحیم قدوائی، ادارہ معارف اسلامی، لاہور، ۱۹۹۱ء۔

عابد حسین، ڈاکٹر سید: ترجمہ: مکالماتِ افلاطون، تخلیقات، لاہور، ۲۰۰۰ء۔

عبدالحکیم، ڈاکٹر، خلیفہ: اسلام کا نظریۂ حیات، ترجمہ: قطب الدین احمد، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، طبع سوم، ۱۹۸۳ء۔

عزیز احمد: برصغیر میں اسلامی جدیدیت، ترجمہ: ڈاکٹر جمیل جالبی، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، طبع دوم، ۱۹۹۷ء۔

———— برصغیر میں اسلامی کلچر، ترجمہ: ڈاکٹر جمیل جالبی، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۰ء۔

علی شریعتی، ڈاکٹر: علامہ اقبال (مصلح قرنِ آخر)، مترجم: کبیر احمد جائسی، فرنٹیئر پوسٹ پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۴ء۔

———— ہم اور اقبال، ترجمہ: جاوید اقبال قزلباش، دفتر ثقافتی قونصلر، اسلامی جمہوریہ ایران، اسلام آباد، ۱۹۹۶ء۔

عین الدین علوی، سید: ترجمہ: جان ڈوی کا فلسفۂ تعلیم (تعلیم اور جمہوریت کا ترجمہ و تلخیص)، اکیڈیمی آف ایجوکیشنل ریسرچ، آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس، کراچی، طبع ثانی ۸۸۔۱۹۸۷ء۔

غزالی، امام: سرگذشتِ غزالی (المنقذ من الضلال کا ترجمہ)، ترجمہ: مولانا محمد حنیف ندوی، علم و عرفان پبلشرز، لاہور، ۱۹۹۹ء۔

فاخر حسین: (تالیف و ترجمہ) مضامینِ جمالیات، نگارشات، لاہور، ۱۹۸۸ء۔

فخرالدین حجازی: تمدن انسانی پر انبیاء علیہم السلام کے اثرات، ترجمہ: ڈاکٹر ریاض احمد، مقبول اکیڈمی لاہور، ۱۹۹۱ء۔

فضل الرحمٰن، ڈاکٹر: اسلام اور جدیدیت، ترجمہ: محمد کاظم، مشعل، لاہور، ۱۹۹۸ء۔

———— قرآن کے بنیادی موضوعات، ترجمہ: سید محمد کاظم، مشعل، لاہور، ۲۰۰۱ء۔

———— فلسفۂ اقبال، مرتبہ: بزمِ اقبال، لاہور، طبع دوم، ۱۹۸۴ء۔

فینن، فرانز: افتادگان خاک، ترجمہ: محمد پرویز، سجاد باقر رضوی، نگارشات، لاہور، ۱۹۶۹ء۔

قادر، پروفیسر سی۔اے، اکرام رانا: تالیف و ترجمہ: کشاف اصطلاحات، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۴ء۔

قطب شہید، سید: قرآن مجید کے فنی محاسن، ترجمہ: پروفیسر غلام احمد حریری، فیصل اسلامک ریسرچ سنٹر، فیصل آباد، طبع دوم، ۱۹۸۳ء۔

کرانسٹن، مورس: مرتبہ: سیاسی اصطلاحات اوران کا مفہوم، شاہین پبلی کیشنز، راولپنڈی، س۔ن۔

———— مغرب کے سیاسی فلسفی، ترجمہ: ظہیر الحسن جاوید، فیروز سنز لمیٹڈ، لاہور، ۱۹۹۳ء۔

گریفین، سر لیپل، ایچ، کرنل میسی: تذکرہ رؤسائے پنجاب (جلد دوم)، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۲ء۔

لنڈ برگ، جارج: کیا سائنس ہمیں بچا سکتی ہے؟، مترجم: کپتان عبدالواحد، فکشن ہاؤس، لاہور، ۱۹۹۷ء۔

لینن، ولادی میرایلچ: مارکس ازم کے تین سرچشمے اور تین اجزائے ترکیبی، ماسکو، ۱۹۱۳ء۔

مارکس، اینگلس: کیمونسٹ پارٹی کا مینی فیسٹو، دارالاشاعت ترقی، ماسکو، ۱۹۷۰ء۔

مارکس، کارل: داس کیپٹال، ترجمہ: سید محمد تقی، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، ۱۹۶۱ء۔

میتخ، لوس کلوڈ: فکرِ اقبال کا تعارف، ترجمہ: ڈاکٹر سلیم اختر، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۷۹ء۔

نتالیا پری گارنیا: غالبؔ، ترجمہ: محمد اسامہ فاروقی، دانیال، کراچی، ۱۹۹۸ء۔

نیتشے، فریدرش: زرتشت نے کہا، ترجمہ: ڈاکٹر ابوالحسن منصور احمد، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۰۱ء۔

ویب، کلیمنٹ، سی۔ جے: تاریخ فلسفہ، ترجمہ: مولوی احسان احمد، شعبہ تصنیف وتالیف، کراچی یونیورسٹی، کراچی، ۱۹۶۹ء۔

ہاٹ، ڈاکٹر جان۔ ایف: مذہب اور سائنس — تصادم سے مکالمہ تک، ترجمہ پروفیسر عبدالماجد، پروفیسر غلام مصطفیٰ، ہزارہ سوسائٹی فار سائنس، ریلجن ڈائیلاگ، مانسہرہ، ۲۰۰۵ء۔

رسائل وجرائد

آفاق (ہفت روزہ)	لاہور	۲۴ اکتوبر ۱۹۴۸ء
احساس	پشاور	جلد ۲، شمارہ ۱۱، ۱۲
اردو (سہ ماہی)	کراچی	اپریل۔ جون ۱۹۸۷ء
اسلامک ایجوکیشن (دوماہی/سہ ماہی)	لاہور	مارچ، اپریل ۱۹۶۸ء
————	لاہور	اکتوبر، نومبر، دسمبر ۱۹۷۰ء
————	لاہور	اپریل، مئی، جون ۱۹۷۱ء

———	لاہور	جنوری،فروری ۱۹۷۲ء
———	لاہور	مارچ،اپریل۱۹۷۲ء
اسلامی تعلیم (دوماہی)	لاہور	نومبر،دسمبر۱۹۷۰ء
———	لاہور	اپریل۔جون،۱۹۷۱ء
———	لاہور	جنوری،فروری۱۹۷۲ء
———	لاہور	جولائی،اگست۱۹۷۲ء
———	لاہور	ستمبر،اکتوبر۱۹۷۳ء
———	لاہور	نومبر،دسمبر۱۹۷۳ء
———	لاہور	نومبر،دسمبر۱۹۹۱ء
افکار(ماہنامہ)(علی سردار جعفری نمبر)	کراچی	نومبر،دسمبر۱۹۹۱ء
اقبال(سہ ماہی)	لاہور	جنوری۱۹۵۳ء
———	لاہور	اکتوبر۱۹۸۱ء
———	لاہور	اکتوبر۱۹۹۱ء
———	لاہور	جولائی،ستمبر۲۰۰۶ء
اقبال ریویو	کراچی	اپریل،جولائی۱۹۶۰ء
———	کراچی	جنوری۱۹۶۱ء
———	کراچی	جولائی۱۹۶۴ء
———	کراچی	جنوری۱۹۶۵ء
اقبال ریویو	لاہور	جنوری۱۹۷۹ء
اقبال ریویو	حیدرآباد(دکن)	نومبر۲۰۰۳ء
اقبالیات(سہ ماہی)	لاہور	جولائی،دسمبر۱۹۸۵ء
———	لاہور	جنوری،مارچ۱۹۸۸ء
———	لاہور	جنوری۱۹۹۲ء
———	لاہور	جنوری،مارچ۱۹۹۷ء

ـــــــــــ	لاہور	جولائی، ستمبر ۱۹۹۹ء
ـــــــــــ	لاہور	جولائی ۲۰۰۰ء
الفاظ (دوماہی)	علی گڑھ	مارچ، جون ۱۹۸۰ء
المعارف (سہ ماہی)	لاہور	جنوری، فروری ۱۹۶۸ء
ـــــــــــ	لاہور	اکتوبر، دسمبر ۱۹۹۶ء
ـــــــــــ	لاہور	جنوری، مارچ ۱۹۹۷ء
اوراق	لاہور	جون۔ جولائی ۱۹۸۹ء
اورینٹل کالج میگزین (جشنِ اقبال نمبر)	لاہور	شمارہ مسلسل ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱
پیغام آشنا (علامہ اقبال خصوصی اشاعت)	اسلام آباد	دسمبر ۲۰۰۰ء
تحقیق نامہ	جی۔ سی۔ یو، لاہور	۲۰۰۳ء
ـــــــــــ	جی۔ سی۔ یو، لاہور	۲۰۰۴ء
تخلیقِ مکرر (اقبال مشرق و مغرب کی نظر میں)	جی۔ سی۔ یو، لاہور	۲۰۰۲ء
ثقافت (ماہنامہ)	لاہور	فروری ۱۹۶۵ء
جاوداں (ہفت روزہ)	لاہور	۳۰ نومبر ۱۹۷۰ء
چراغِ راہ (ماہنامہ)	کراچی	دسمبر ۱۹۶۷ء
سوشلزم نمبر (جلد اول)		
حکمتِ قرآن (ماہنامہ)	لاہور	مئی، جون ۱۹۸۲ء
راوی	گورنمنٹ کالج، لاہور	۲۰۰۲ء
روایت	لاہور	۱۹۸۵ء
زندگی (ہفت روزہ)	لاہور	۳۰ نومبت تا ۶ دسمبر ۱۹۶۹ء
ـــــــــــ	لاہور	۲۲ دسمبر ۱۹۷۰ء
صحیفہ (سہ ماہی) اقبال نمبر	لاہور	اکتوبر، دسمبر ۱۹۸۲ء
صدقِ جدید	لکھنؤ	۲۸ اگست ۱۹۵۹ء
ـــــــــــ	لکھنؤ	۲۶ مئی ۱۹۶۷ء

عرفات (سہ ماہی)	لاہور	مارچ ۱۹۴۸ء
علم و آگہی	گورنمنٹ نیشنل کالج، کراچی	۷۴-۱۹۷۳ء
قومی زبان (ماہنامہ)	کراچی	نومبر ۱۹۹۲ء
————	کراچی	اپریل ۲۰۰۰ء
کتاب (ماہنامہ)	لاہور	جولائی، اگست ۱۹۷۰ء
کتاب نما (ماہنامہ)	نئی دہلی	اپریل ۱۹۹۰ء
ماہِ نو (اقبال نمبر)	لاہور	جولائی، اگست ۱۹۷۰ء
مہک (گوجرانوالہ نمبر)	گورنمنٹ کالج، گوجرانوالہ	۸۴-۱۹۸۲ء
میثاق (ماہنامہ)	لاہور	دسمبر ۱۹۶۹ء
نصرت (اسلامی سوشلزم نمبر)	لاہور	
نقوش (قرآن نمبر)	لاہور	۱۹۹۸ء
نیا زمانہ (ماہنامہ)	لاہور	مارچ ۲۰۰۴ء

غیر مطبوعہ مقالات / قلمی آثار

محمد شفیق عجمی، ڈاکٹر: ڈاکٹر محمد رفیع الدین بحیثیت اقبال شناس، تحقیقی مقالہ برائے ایم۔فِل (اقبالیات)، مخزونہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی لائبریری، اسلام آباد، ۱۹۹۵ء۔

محمد عارف خان، پروفیسر: اسلام کی تعبیر و تشریح کے بارے میں ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے نظریات کا تنقیدی مطالعہ، تحقیقی مقالہ برائے ایم۔فِل (اسلامیات)، مخزونہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی لائبریری، اسلام آباد، ۱۹۹۷ء۔

فضل حق فاروقی، پروفیسر: مجلّہ اقبالیات کا تحقیقی و تنقیدی مطالعہ، مقالہ برائے ایم۔فِل (اردو)، مخزونہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی لائبریری، اسلام آباد، ۲۰۰۰ء۔

دستاویزات

ا۔ پرسنل فائل: ڈاکٹر محمد رفیع الدین مخزونہ اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ریکارڈ۔

۲۔ ذاتی کاغذات، دستاویزات، خط وکتابت: ڈاکٹر محمد رفیع الدین مخزونہ آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس لائبریری، فرینڈز کالونی، ملتان روڈ، لاہور۔

مکاتیب

ا۔ جناب صلاح الدین محمود (فرزند ڈاکٹر محمد رفیع الدین) مقیم کراچی کے راقم کے نام متفرق خطوط (مکمل فائل محفوظ ہے)

۲۔ جناب ملک خورشید (ساہیوال) بنام راقم، محررہ ۱۴ جون ۲۰۰۴ء۔

۳۔ جناب قیوم قریشی (صحافی، اسلام آباد)، بنام راقم، محررہ ۱۵ نومبر ۲۰۰۴ء۔

انٹرویوز

ا۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے صاحبزادے جناب عبدالسلام (مقیم متحدہ عرب امارات) اور

۲۔ جناب شجاع الدین (مقیم سلطنت آف عمان) کے ساتھ لاہور میں کیے گئے تفصیلی انٹرویوز۔

Selected Bibliography
(English Publications)

Abdul Hakim, Dr. Khalifa: Islam and Communism, Institute of Islamic Culture, Lahore, 3rd Edition, 1962.

Ahmad Akbar, S.: Postmodernism and Islam, Predicament and Promise, Routledge, London, 1992.

Aikben, Henery D,: The Age of Ideology, Reproduced by National Book Foundation, Islamabad, 2000.

Arberry, A.J.: Notes on Iqbal's Asrar-i-Khudi, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1977.

Asloob Ahmad Ansari (Ed): Iqbal—Essays and Studies, Iqbal Academy, Pakistan, Lahore, 2004.

Brohi, A.K.: Testament of Faith, Publishers United, Lahore, 1975.

Chaughtai, Muhammad Ikram: (Edu.) Iqbal—New Dimensions, Sang-e-Meel Publications, Lahore, 2003.

Chaughtai, Muhammad Ikram & M. Sohail Umar (Edu.): Bibliography and Here the Twain Did Meet, Iqbal Academy, Pakistan, Lahore, 2003.

Hoodbhoy, Pervez: Islam and Science, Zed Books Ltd., London, 1991.

Huntington, Samuel, P.: The Clash of Civilizations, Touchstone, Newyork 1997.

Ikram, S.M.: A History of Muslim Civilization in India and Pakistan, Institute of Islamic Culture, Lahore, 6th Edition, 1996.

International Islamic Colloquium Papers (Dec.29, 1957, Jan. 8,1958): University of the Punjab, Lahore.

Maitre Luce Claude: Introduction to the Thought of Iqbal—(A Collection of Articles by Soviet Scholars) People's Publishing House, Lahore, 1983.

Muhammad Iqbal—Poet and Philosopher, Pakistan German Forum, Pakistan, Karachi, 1960.

Munawar, Prof. Muhammad: Iqbal Century Papers (Vol-1), University of the Punjab, Lahore, 1982.

——— Iqbal and Quranic Wisdom, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 3rd Edition, 1992.

——— Iqbal—Poet and Philosopher, Iqbal Academy, Pakistan, Lahore, 3rd Edition, 1992.

Nicholson, R.A.: The Secrets of the Self, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 8th Edition, 1972.

Qadir, C.A (Ed.): Quest for Truth, Pakistan Philosophical Congress Lahore, 1985.

Rafi-ud-Din, Dr. Muhammad: Ideology of the Future, Mangotra Printing Press,

	Jammu, 1946. 2nd Edition Din Muhammadi Press, Karachi, 1956 and Other editions.
———	Manifesto of Islam, Din Muhammadi Press, Karachi, N.M. 2nd Edition, Sh, Muhammad Ashraf, Lahore, 1973.
———	First Principles of Education, Iqbal Academy Pakistan, Karachi, 2nd Edition Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1983.
———	A Specimen—Text Book of Physics for Intermediate classes, All Pakistan Islamic Education Congress Lahore, 1972.
———	Essence of Islam, Eng. Tr. S.D. Muhammad, Rafi-ud-Din, Foundation, Lahore, 2004.
Sardar, Dr. Zia-ud-Din:	Islamic Features, Newyork, 1985.
———	The Future of Muslim Civilization, Haidar Ali Muljee Taha, Karachi.
Schimmel, Dr. Annemarie:	Gabriel's wing, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1989.
Sinha, Dr. Sachinand:	Iqbal—The Poet and his message, Ram Narayan Lal Publishers and Book Sellers, Allahabad, 1947.
Solomon, Robert C.:	Continental Philosophy since 1750, The Rise & Fall of the Self, Oxford University Press, Newyork 1988.
Taylor, A.E.:	Elements of Metaphysics, Methuen & Co. Ltd., London, 1961.
Zafar-ul-Hasan, Syed:	Philosophy—A Critique, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1988.
Zulfiqar Ali Khan, Nawab:	A Voice from the East, Iqbal academy Pakistan, Lahore, 3rd Edition, 1982.

English Magazines & Journals

Al-Ahibba (English-Arabic), Karachi, January 1970.

Explorations (Iqbal Century Issue), Govt. College, Lahore, 1977.

Iqbal Review (Quarterly), Karachi, April 1961.

Journal of Research (Humanities), Baha-ud-Din Zakariya University, Multan,

December 1984.
Pakistan Studies News Vol-vii, Spring 2004.
Sophia (The Journal of Traditional Studies) U.S.A., Winter 2001.

English News Papers

Daily The Pakistan Times, Lahore, 30 Dec., 1957, 21 April, 1960, 8 Dec., 1969.

Selected Bibliography

Australian Concise Oxford Dictionary, Edited by Bruce Moore, Melbourne, 2002.
Dictionary of Muslim Philosphy, Edited by Prof. M. Saeed Sheikh, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1970.
Fowler, H.W. and Fowler, F.G., The Concise Oxford Dictionary of Current English, Oxford University Press, London, 1970.
Dictionary of Politics, Edited by David Robertson, Penguin Books Ltd., London, 1987.
New Age Encyclopaedia Britannica (Vol.5), Hellen Hamingway, Benton Publisher, London, 1975.

Website

http://genform.genealogy.com/pakistan messages/322.html

☆☆☆☆☆