علامہ اقبال
مولانا مدنی، مولانا آزاد اور پنڈت نہرو

پروفیسر فتح محمد ملک

علامہ اقبالؒ اور مولانا مدنیؒ

(۱)

ہمارے ایک قابلِ صد احترام دانشور[۱] نے اپنی ایک حالیہ تقریر میں یہ کہہ کر ایک نئی غلط فکری کو جنم دے ڈالا ہے کہ قومیت کے مسئلے پر علامہ اقبالؒ اور مولانا حسین احمد مدنیؒ ہر دو کا موقف درست تھا۔ گویا علامہ اقبالؒ کا جداگانہ مسلمان قومیت کا تصور بھی برحق ہے مگر مولانا مدنیؒ کی متحدہ ہندستانی قومیت کی حمایت بھی غلط نہ تھی۔ صرف پاکستان ہی نہیں بلکہ پورے ایشیا میں مغربی استعمار کی تازہ ترین ریشہ دوانیوں کے پیشِ نظر اس سراسر غلط طرزِ فکر کے انتہائی خطرناک مضمرات پر غور و فکر لازم ہے۔

انڈین نیشنل کانگرس متحدہ ہندستانی قومیت کے تصور کی رُو سے پورے برٹش انڈیا کو ایک ملک کی شکل میں متحد رکھنے میں کوشاں تھی۔ انگریز ایک آل انڈیا فیڈریشن کی صورت میں ایک متحدہ ہندستان کو اپنی جانشین ریاست بنانا چاہتے تھے۔ برطانوی استعمار کی اس حکمتِ عملی کو امریکی تائید و حمایت بھی حاصل تھی۔ یہ ریاست برطانوی ہند کی تمام قوموں کی جداگانہ شناخت کو مٹا کر ایک متحدہ ہندستانی قوم کے تصور کی بنیاد پر ہی قائم کی جا سکتی تھی۔ مولانا حسین احمد مدنیؒ نے اسلامیانِ ہند کی تاریخ کے ایک انتہائی نازک موڑ پر متحدہ ہندستانی قوم کے تصور کو از روئے اسلام جائز قرار دے کر ہندستان کو متحد رکھنے کا اسلامی جواز مہیا کیا تھا۔ مولانا مدنیؒ کے اس فتویٰ سے آٹھ سال پہلے علامہ اقبالؒ جداگانہ مسلمان قومیت کی بنیاد پر برصغیر میں جداگانہ، آزاد اور خود مختار مسلمان مملکتوں کے قیام کا تصور پیش کر چکے تھے۔ وہ اسلامیانِ ہند پر یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح واضح کر چکے تھے کہ متحدہ ہندستانی قومیت کا مطلب یہ ہے کہ ہم اپنی اجتماعی زندگی کو دین کی قلمرو سے نکال باہر کریں اور دین کو فقط ایک نجی معاملہ قرار دیں۔ متحدہ قومیت کا یہ تصور مسلمانوں سے اُن کی منفرد اور جداگانہ دینی شناخت سے دستبردار ہو جانے کا متقاضی ہے مگر اسلامیانِ ہند یہ راہ ہرگز نہ اختیار کریں گے۔ تاریخ شاہد ہے کہ اسلامیانِ ہند نے کانگرسی علما کے فتووں کو ٹھکرا کر جداگانہ مسلمان قومیت کا تصور دل و جان سے اپنا لیا ہے۔ رفتہ رفتہ یہ تصور ایک عوامی جمہوری تحریک کا سرچشمہ بن گیا۔ اس تحریکِ پاکستان نے فقط چند برس کی عوامی جدوجہد کے بعد ہندستان کی سامراجی وحدت کو توڑ کر پاکستان قائم کر لیا۔

آج جب یہ کہا جاتا ہے کہ وہ فکر و خیال جس کی قوت نے برطانوی ہند کو توڑ کر پاکستان قائم کیا وہ بھی درست ہے اور وہ فکر و خیال بھی درست ہے جو برطانوی ہند کو بھارتی ہند کی شکل میں متحد رکھنے اور

یوں قیامِ پاکستان کو روکنے میں ناکام رہا تو دل ڈرنے لگتا ہے، یہ کیسے مان لیا جائے کہ اقبالؒ کا تصورِ پاکستان بھی ٹھیک ہے اور اس تصورِ پاکستان کی اسلام کے نام پر تردید بھی کچھ ایسی غلط نہیں؟

یہ ایک تاریخی صداقت ہے کہ مغرب کی استعماری حکومتیں آخر دم تک ہندستان کی سامراجی وحدت کا دم بھرتی رہیں۔ پاکستان کا قیام صرف انڈین نیشنل کانگرس اور انتہا پسند ہندو سیاسی جماعتوں ہی کی ناکامی نہیں بلکہ برطانوی اور امریکی حکمتِ عملی کی ناکامی بھی ہے۔ چنانچہ قیامِ پاکستان سے لے کر آج تک مغربی طاقتیں ہندستان اور پاکستان کو اگر فیڈریشن نہیں تو کنفیڈریشن کی شکل میں متحد کر دینے میں کوشاں ہیں۔ اُن کا خیال ہے کہ ایک خارجہ پالیسی اور متحدہ دفاع کی صورت میں یہ مجوزہ کنفیڈریشن (بعدازاں فیڈریشن) ایشیا میں مغرب کے نو استعماری مفادات کی یکسوئی کے ساتھ حفاظت کا ''فریضہ'' سرانجام دے سکتی ہے۔

ان نو استعماری عزائم کی پیشِ نظر جب کوئی پاکستانی دانشور یہ کہتا ہے کہ اقبالؒ تو خیر تھے ہی ٹھیک مگر مولانا مدنیؒ بھی درست تھے تو لگتا ہے کہ ہم نے نظریاتی پسپائی کی راہ اختیار کر لی ہے۔ آج تو ہم یہ کہہ رہے ہیں کہ اقبالؒ اور مدنیؒ دونوں ٹھیک کہتے تھے۔ مگر اندیشہ یہ ہے کہ ہم جلد یا بدیر کہیں اُس مقام پر نہ آ پہنچیں جہاں ہمیں یہ محسوس ہونے لگے کہ علامہ اقبالؒ بے شک ہمارے بزرگ ہیں مگر بات مولانا مدنیؒ ہی کی سچی تھی۔ گویا اسلامیانِ ہند نے پاکستان قائم کر کے ہندستان کو توڑ ڈالنے کی غلطی کا ارتکاب کیا تھا۔ پھر کسی کوہِ ندا سے یہ آواز آنے لگے کہ لوگو! توبہ کا دروازہ ابھی تک کھلا ہے۔ تائب ہو کر عظیم تر ہندستان کی منزل کی جانب لوٹ آؤ۔ پیشتر اس کے کہ یہ نیا فکری مغالطہ ہمیں پسپائی کے اس مقام پر لا پھینکے ہمیں قومیت کے موضوع پر اقبالؒ اور مدنیؒ کے متضاد خیالات کو ایک بار پھر تاریخی تناظر میں پرکھ لینا چاہیے۔

(۲)

اپنی وفات سے فقط چند ہفتے پیشتر اقبالؒ مولانا مدنیؒ کا یہ بیان سن کر سناٹے میں آ گئے تھے کہ ''اقوام اوطان سے بنتی ہیں''۔ یہاں میں نے ''سن'' کا لفظ سوچ سمجھ کر استعمال کیا ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب اقبالؒ کی بینائی جواب دے چکی تھی۔ ایک نوجوان طالب علم میاں محمد شفیع ہر روز علی الصبح آ کر اُن کے ساتھ ناشتہ کرتا تھا اور اخبارات پڑھ کر سُناتا تھا۔ ایک روز اخبارات کی سُرخیاں سُناتے وقت وہ یہ دیکھ کر حیرت زدہ رہ گیا کہ اقبالؒ بار بار ایک ہی خبر سُنانے کا تقاضا کر رہے ہیں۔ اُس نے یہ خبر متعدد مرتبہ سُنائی مگر علامہ ہر مرتبہ اس خبر کو پھر سے پڑھنے کا تقاضا کر دیتے تھے۔ اس نوجوان طالب علم نے جب یہ دیکھا کہ یہ جملہ سُن کر کہ ''اقوام اوطان سے بنتی ہیں'' علامہ کا ہاتھ وہیں کا وہیں رُک گیا۔ ابھی انھوں نے ایک ہی لقمہ توڑا تھا کہ یہ فقرہ کان پڑا تو انھوں نے استفسار فرمایا کہ کیا واقعی یہ مولانا حسین احمد مدنیؒ کا قول ہے۔ جب اُس نوجوان نے اثبات میں جواب دیا تو انھوں نے لقمہ واپس پلیٹ میں رکھ دیا اور چاہا کہ وہ اس پوری خبر کو بار بار پڑھے۔ اقبالؒ سُنتے رہے اور وہ اُن کے چہرے پر درد و کرب

کے آثار کو نمایاں سے نمایاں تر ہوتے دیکھتا رہا۔ اُس صبح انھوں نے نہ کسی اور خبر کی طرف دھیان دیا اور نہ ہی ناشتہ کیا۔ اُٹھ کر اپنے بستر پر لیٹ گئے اور نوجوان سے فرمایا کہ تم اب کالج چلے جاؤ۔

یہ نوجوان کالج سے جلد از جلد فارغ ہو کر دوبارہ علامہ اقبالؒ کی خدمت میں حاضر ہوا تاکہ باقی ماندہ اخبارات بھی سنا دے مگر اُس نے انھیں انتہائی تکلیف دہ کیفیت میں پایا۔ علی بخش نے بتایا کہ اُس وقت سے لے کر اب تک نہ کچھ کھایا پیا ہے اور نہ ہی کوئی بات کی ہے۔ بیماری کی شدت کے باعث بس ایسے ہی لیٹے ہیں۔ کبھی کبھی کوئی آہ یا کراہ سُنائی دے جاتی ہے۔ نوجوان گھر چلا گیا۔ شام کو پھر آیا مگر اُنھیں ویسا ہی چُپ چاپ اور گرد و پیش سے لاتعلق پایا۔ حسبِ معمول شام کو ملاقاتی آتے رہے جاتے رہے علامہ دوسروں کی بات سنتے رہے مگر خود کوئی بات نہیں کی۔ دوسری صبح وہ حسب معمول اخبار سُنانے حاضر ہوا تو دیکھا کہ علامہ سو رہے ہیں اور چہرے پر اطمینان و سکون کے آثار نمایاں ہیں۔ علی بخش نے بتایا کہ علامہ نے سحر دم کاغذ اور پنسل طلب فرمائی مگر پھر سو گئے اب انھیں جگانا مناسب نہیں۔ تم سیدھے کالج چلے جاؤ۔ اس پر میاں محمد شفیع نے علی بخش سے کہا کہ چپکے چپکے جاؤ اور دیکھو کہ علامہ نے اُس کاغذ پر کچھ لکھا بھی ہے یا نہیں؟ علی بخش کاغذ لایا تو کُھلا کہ اُس پر اقبالؒ نے ''حسین احمد'' کے عنوان سے چند مصرعوں پر مشتمل ایک نظم قلم بند کر دی ہے۔ کالج سے واپسی پر اُس نے علامہ کو ہشاش بشاش پایا۔ یہ مختصر نظم دوسرے روز اُسی اخبار (روزنامہ ''احسان'' لاہور) میں شائع ہو گئی جس میں ایک روز پہلے مولانا مدنیؒ کا بیان شائع ہوا تھا۔

نوجوان محمد شفیع بعد میں ایک نامور صحافی بن گئے۔ ۳۵ برس بعد انھوں نے م۔ش کے قلمی نام سے اپنے یہ مشاہدات ہفت روزہ Viewpoint میں The Birth of a Stanza کے عنوان سے لکھ ڈالے۔ اپنے مشاہدات میں انھوں نے نظم ''حسین احمد'' کے اثر و نفوذ کا ذکر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ اس مختصر نظم کی اشاعت نے اسلامیانِ ہند میں عجب اضطراب کی کیفیت پیدا کر دی۔ نتیجہ یہ کہ مولانا مدنیؒ کو اپنے دفاع میں نِت نئے جواز تلاش کرنا پڑے۔ مولانا کی تاویلات پر مشتمل ایک مدلل جواز نامہ ''احسان'' اخبار میں بھی شائع ہوا تھا جس میں مذکورہ بالا نظم کی لفظیات، محاکات اور استعارات پر تاویلات کے پھندے ڈالنے کی کوشش کی گئی تھی۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس نظم کو ایک مرتبہ پھر پڑھ لیا جائے:۔

عجم ہنوز نداند رموزِ دیں ورنہ
ز دیوبند، حسین احمد، ایں چہ بوالعجبی است
سرود برسرِ ممبر کہ ملت از وطن است
چہ بے خبر زمقامِ محمدؐ عربی است
بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نہ رسیدی تمام بولہبی است!

اقبالؒ کے کرب و اضطراب کا سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ وہ مولانا حسین احمد مدنیؒ اور دارالعلوم دیوبند کی دینی خدمات کی دِل سے قدر کرتے تھے۔ وہ تصور بھی نہ کر سکتے تھے کہ مولانا مدنیؒ جیسا برگزیدہ عالمِ دین اور دیوبند جیسا عظیم دارالعلوم اسلام کے سیاسی نصب العین سے اس خوفناک حد تک ناآشنا ہوگا۔ اقبالؒ کے صدمہ کی شدت کا اندازہ اُن کے اس خیال سے کیا جا سکتا ہے کہ اگر مولانا مدنیؒ رموزِ دیں سے اس حد تک نابلد ہیں تو پھر پورے عجم میں اسلام کے سیاسی نصب العین سے عدم واقفیت کا ماتم کرنا چاہیے۔ یہ گویا اقبالؒ کی طرف سے دارالعلوم دیوبند اور مولانا مدنیؒ کو ایک طرح کا خراجِ تحسین ہے۔ تاہم تمام تر احترام کے باوجود اقبالؒ نے دُنیائے عجم کو مولانا کے ارشاد میں پنہاں خطرات سے آگاہ کرنا ضروری سمجھا۔

مولانا حسین احمد مدنیؒ، دیوبند کے عظیم الشان دارالعلوم کے سربراہ تھے اور ایک زمانے کو اُن کی دینی خدمات کا اعتراف ہے، مگر اُن کی سیاسی لغزشیں بھی ہماری قومی تاریخ کا حصہ ہیں۔ دلی عقیدت و احترام کے باوجود یہ حقیقت فراموش نہیں کی جا سکتی کہ مولانا حسین احمدؒ تحریکِ پاکستان کے مخالف تھے۔ ایم۔اے۔ ایچ اصفہانی، کل ہند مسلم لیگ کے ۱۹۳۶ء کے پارلیمانی بورڈ کے اجلاس منعقدہ لاہور کی یادیں قلم بند کرتے وقت مولانا کا تذکرہ درج ذیل الفاظ میں کرتے ہیں:

> مجھے یاد ہے کہ پہلے روز مفتی کفایت اللہ اور مولانا حسین احمد مدنیؒ نے مسٹر جناح کی حمایت کرتے ہوئے مسلم لیگ کو عملی سیاست کے اکھاڑے میں زیادہ فعال حصہ لینے کی تجویز کا خیر مقدم کیا مگر آخری روز ان دو علمائے دین میں سے ایک نے تجویز پیش کی کہ آیندہ عام انتخابات میں مسلم لیگ کی کامیابی کو یقینی بنانے کی خاطر انتھک اور مؤثر پروپیگنڈے کی ضرورت ہے۔ اس مقصد کے حصول کی خاطر دیوبند کی مشینری مسلم لیگ کے لیے وقف کی جا سکتی ہے، بشرطیکہ لیگ اس پروپیگنڈہ مہم کے اخراجات برداشت کرے۔ ابتدائی اخراجات کے لیے پچاس ہزار روپے طلب کیے گئے۔ جناح نے صاف بتا دیا کہ نہ تو اس وقت لیگ اتنے پیسے دے سکتی ہے اور نہ آیندہ اس کی توقع ہے۔ اس پر ہر دو علمائے دین مایوس ہو کر ہندو کانگرس کی طرف راغب ہو گئے۔ ہندو کانگرس چونکہ مالی اعانت کا مطالبہ پورا کر سکتی تھی اس لیے اس کا خوب پروپیگنڈا کیا گیا۔

(قائداعظم جناح، ایز آئی نیو ہیم، صفحات ۲۰۔۱۲)

اور نوبت یہاں آ پہنچی کہ:

> جن کے علم و تقویٰ پر مدینے کی مہر ثبت تھی، اُن کی بابت جواہر لال کا ایک خط شائع ہو گیا کہ حسین احمد کو اتنے روپے دے چکا ہوں، اب وہ اور مانگتے ہیں۔ نہرو نے ان کے نام کے ساتھ نہ مولانا لکھا نہ جناب نہ صاحب۔

(ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم: اقبالؒ اور مُلا، صفحات ۱۷۔۱۸)

اب آیئے اقبالؒ کی اس مختصر نظم کے جواب میں مولانا کے بیانات کی جانب۔ اسلام اور قومیت

کے موضوع پر مولانا کے سیاسی بیانات کا دقتِ نظر کے ساتھ مطالعہ کرنے کے بعد اقبالؒ نے روزنامہ ''احسان'' کے ۹۔ مارچ ۱۹۳۸ء کے شمارے میں مولانا کے کانگرسی اندازِ نظر میں پنہاں تباہ کن مضمرات پر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی تھی۔ اس بیان کی اشاعت کے بعد دونوں طرف خاموشی طاری ہوگئی تھی اور یہ تاثر پیدا ہوگیا تھا کہ مولانا نے اپنے سیاسی موقف کی وکالت ترک کر دی ہے۔ مگر ہوا یوں کہ سنہ ۱۹۴۰ء کی قراردادِ پاکستان کے بعد مولانا حسین احمد مدنیؒ نے ''متحدہ قومیت اور اسلام'' کے عنوان سے ایک مختصر سی کتاب تصنیف کر ڈالی۔ اس کتاب میں انھوں نے متحدہ ہندستانی قومیت کی بنیاد پر اکھنڈ بھارت کے کانگرسی موقف کے اسلامی جواز پیش کر رکھے ہیں۔ مولانا نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ پاکستان کا تصور اور پاکستان کی تحریک ہر دو اسلام کے منافی ہیں اس لیے اسلامیانِ ہند کو مسلم لیگ کی بجائے انڈین نیشنل کانگرس میں شامل ہو کر اپنے وطن ہندستان کو متحد رکھنا چاہیے۔

یہ ہماری خوش بختی ہے کہ علامہ اقبالؒ اپنے بسترِ مرگ سے ہی علمائے ہند کے ساتھ اسلام اور قومیت کے موضوع پر اپنا آخری فکری معرکہ سر کر گئے تھے۔ اس موضوع پر مولانا مدنیؒ کے جواب میں علامہ اقبالؒ کا بیان اُن کا آخری سیاسی بیان ہے۔ اس بیان میں اقبالؒ کا استدلال بے مثال سیاسی بصیرت اور نادر و نایاب دینی شعور کی یکجائی سے پھوٹا ہے۔ اقبالؒ کا کہنا یہ ہے کہ اگر وطن اتحادِ انسانی کی بنیاد ہوتا تو آنحضورﷺ اسلام کی سربلندی کی خاطر اپنے وطن مکہ کو چھوڑ کر مدینہ ہجرت نہ کرتے۔ آنحضورﷺ کی ہجرت میں یہ دینی و سیاسی رمز بھی پوشیدہ ہے کہ اسلام میں قومیت کا بنیادی اور اٹل اصول روحانی یگانگت ہے نہ کہ وطنی اشتراک۔ ہر چند قوم وطن سے نہیں بنتی مگر قوم کو ایک وطن کی ضرورت ہوتی ہے اسی ضرورت کے پیشِ نظر اقبالؒ نے جداگانہ مسلمان قومیت کی بنیاد پر پہلے پاکستان کا تصور دیا اور پھر اس تصور کو ایک عوامی جمہوری تحریک میں بدلنے کا سامان کیا۔ اس تحریک نے بالآخر متحدہ قومیت اور متحدہ ہندستان کے تصور کو رد کر کے ہماری روحانی یگانگت کو برگ و بار لانے اور پھلنے پھولنے کے لیے یہ خطۂ پاک عطا کیا جس میں بیٹھے آج ہم اس چیستان کو حل کرنے میں کوشاں ہیں کہ قومیت کے مسئلے پر اگر اقبالؒ کا موقف بھی درست تھا اور مولانا مدنیؒ کا فتویٰ بھی ٹھیک تھا تو کیونکر؟

نہیں صاحب! اقبالؒ ٹھیک تھے اور مولانا مدنیؒ غلط تھے۔ بات یہ ہے کہ مولانا مدنیؒ بھی ان ہی علمائے کرام میں سے ایک ہیں جو تحریکِ خلافت کی ناکامی اور ترکی میں نظامِ خلافت کی تنسیخ کے بعد اسلام کے اجتماعی مقدر سے مایوس ہو کر انڈین نیشنل کانگرس کی سرپرستی میں چلے گئے تھے۔ انھی برگزیدہ علمائے دین اور ان کی سیاسی جماعتوں کی جانب زیرِ لب اشارہ کرتے ہوئے اقبال نے اپنے خطبۂ الہ آباد میں یہ کہنا ضروری سمجھا تھا کہ:

To address this session of the All-India Muslim League you have selected a man who is not despaired of Islam as a living force for freeing the outlook of man from its geographical limitations, who believes that religion is a power of the utmost importance in the life of indivduals as well as States, and finally who believes that Islam is itself a Destiny and will not suffer a

destiny. Such a man cannot but look at matters from his own point of view".

یہاں اقبال کا زیرِ لب اشارہ قابلِ غور ہے۔ یہ ایک تاریخی صداقت ہے کہ ۱۹۳۰ء میں ایک اقبالؒ کو چھوڑ کر باقی تمام مسلمان قائدینِ اسلام کے اجتماعی مقدر سے عملاً مایوس تھے۔ بیشتر مذہبی سیاسی جماعتیں براہِ راست یا بالواسطہ متحدہ ہندستان کا دم بھرنے میں مصروف تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ اقبالؒ نے مولانا مدنیؒ کے سیاسی موقف کی تردید کرتے ہوئے اپنی آخری نثری تحریر میں یہ کہنا ضروری سمجھا تھا کہ:

> یورپ کی ملوکانہ اغراض اس امر کی متقاضی ہیں کہ اسلام کی وحدتِ دینی کو پارہ پارہ کرنے کے لیے اس سے بہتر اور کوئی حربہ نہیں کہ اسلامی ممالک میں فرنگی نظریۂ وطنیت کی اشاعت کی جائے۔ چنانچہ ان لوگوں کی یہ تدبیر جنگِ عظیم میں کامیاب بھی ہوگئی اور اس کی انتہا یہ ہے کہ ہندستان میں اب مسلمانوں کے بعض دینی پیشوا بھی اس کے حامی نظر آتے ہیں۔ زمانے کا اُلٹ پھیر بھی عجیب ہے ایک وقت تھا کہ ہم مغرب زدہ پڑھے لکھے مسلمان تفرنج میں گرفتار تھے اب علما اس لعنت میں گرفتار ہیں۔

یہاں اس بات کا تذکرہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان دینی پیشواؤں میں مولانا عبیداللہ سندھیؒ اور سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ کے سے جدیدیت پسند علما بھی شامل ہیں۔ ہر دو نے قراردادِ پاکستان کے بعد اپنی اپنی سیاسی جماعتوں کا ڈول ڈالا۔ مولانا سندھیؒ نے ترکی میں اپنی جلاوطنی کے زمانے میں ہی اسلامی اتحاد کے خوابوں سے دستبرداری کا کھلم کھلا اعلان کر دیا تھا۔ استنبول سے انھوں نے ریاست ہائے متحدہ ہندستان کا جو خاکہ شائع کیا تھا اُس میں انہوں نے یہ اعلان کیا تھا کہ اُن کی جلاوطن سوراجیہ ہند پارٹی، انڈین نیشنل کانگرس ہی کا ایک ذیلی گروہ ہے جو مذہب کو فقط ذاتی زندگی کے دائرے تک محدود رکھتے ہوئے لسانی اور جغرافیائی بنیادوں پر ہندستان کو دس ریاستوں کے ایک وفاق کی صورت میں متحد رکھنے کا خواہاں ہے۔ اسلامیانِ ہند میں قراردادِ پاکستان کی روز افزوں مقبولیت کے زمانے میں جب انہوں نے ''جمنا، نربدا، سندھ، ساگر پارٹی'' قائم کی تب بھی ایک متحدہ ہندستان کی بقا ہی کو اپنا سیاسی مسلک قرار دیا۔

سید ابوالاعلیٰ مودودی نے ''مسئلہ قومیت'' کے عنوان سے اپنے کتابچے میں جداگانہ مسلمان قومیت سمیت ہر نوع کی قومیت کو اسلام سے متصادم ٹھہرایا اور تحریکِ پاکستان کے حامیوں اور رہنماؤں کو بھی کانگرسی مسلمانوں ہی کی مانند گردن زدنی ٹھیرایا۔ مودودی صاحب کے خیال میں اسلام اور قومیت میں بنیادی تضاد ہے۔ اپنی کتاب ''مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش'' کی جلد سوم میں انھوں نے ''جداگانہ مسلم قومیت (یعنی پاکستان) کے تصور کو ایک غیر اسلامی بلکہ اسلام دشمن تصور'' قرار دیا ہے۔ یہاں مجھے بے ساختہ اقبالؒ کا وہ تلخ سوال یاد آ گیا ہے جو انہوں نے درج ذیل شعر میں اُٹھایا تھا:۔

مجھ کو تو سکھا دی ہے افرنگ نے زندیقی
اس دور کے مُلا ہیں کیوں ننگِ مسلمانی؟

مولانا حسین احمد مدنیؒ کے جواب میں علامہ اقبالؒ نے اس تلخ حقیقت کا واشگاف اعلان کیا ہے کہ ''اب علما اس لعنت میں گرفتار ہیں''۔ چونکہ اقبالؒ کا ہم عصر مُلا اسلام کے لیے باعثِ ننگ و عار بن کر رہ گیا ہے اس لیے یہ ضروری ہو گیا ہے کہ اقبالؒ اُس پر اسلام کی حقیقی روح کو منکشف کریں۔ فرماتے ہیں:۔

جو کچھ قرآن سے میری سمجھ میں آیا ہے اُس کی رو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطۂ نگاہ کو یکسر بدل کر اُس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے......مولانا حسین احمد عالمِ دین ہیں اور جو نظریہ انھوں نے قوم کے سامنے پیش کیا ہے اُمتِ محمدیہ کے لیے اُس کے خطرناک عواقب سے وہ بے خبر نہیں ہو سکتے...... آپ نے سوچا نہیں کہ آپ اس توضیح سے دو غلط اور خطرناک نظریے مسلمانوں کے سامنے پیش کر رہے ہیں۔ ایک یہ کہ مسلمان بحیثیت قوم اور ہو سکتے ہیں اور بحیثیت ملت اور، دوسرا یہ کہ از روئے قوم چونکہ وہ ہندستانی ہیں اس لیے مذہب کو علیحدہ چھوڑ کر انھیں باقی اقوامِ ہند کی قومیت یا ہندستانیت میں جذب ہو جانا چاہیے......یعنی یہ کہ مذہب اور سیاست جدا جدا چیزیں ہیں۔ اس ملک میں رہنا ہے تو مذہب کو محض انفرادی اور پرائیویٹ چیز سمجھو اور اس کو افراد تک ہی محدود رکھو سیاسی اعتبار سے مسلمانوں کو کوئی دوسری علیحدہ قوم تصور نہ کرو اور اکثریت میں مدغم ہو جاؤ۔

ہندستان میں دین و وطن کی اس کشمکش پر اسلام کی انقلابی تعلیمات کی روشنی ڈالتے ہوئے اقبالؒ، مولانا مدنیؒ کو اس حقیقت کی جانب متوجہ کرتے ہیں کہ:۔

حضور رسالت مآبؐ کے لیے یہ راہ بہت آسان تھی کہ آپ ابولہب یا ابوجہل یا کفارِ مکہ سے یہ فرماتے کہ تم اپنی بُت پرستی پر قائم رہو، ہم اپنی خدا پرستی پر قائم رہتے ہیں مگر اس نسلی اور وطنی اشتراک کی بنا پر جو ہمارے اور تمھارے درمیان موجود ہے ایک وحدت عربیہ قائم کی جا سکتی ہے۔ اگر حضورؐ نعوذ باللہ یہ راہ اختیار کرتے تو اس میں شک نہیں کہ یہ ایک وطن دوست کی راہ ہوتی لیکن نبی آخر الزماں کی راہ نہ ہوتی۔ نبوت محمدیہ کی غایت الغایات یہ ہے کہ ایک ہئیتِ اجتماعیہ انسانیہ قائم کی جائے جس کی تشکیل اس قانونِ الٰہی کے تابع ہو جو نبوت محمدیہ کو بارگاہِ الٰہی سے عطا ہوا تھا...... یقین جانیے کہ دینِ اسلام ایک پوشیدہ اور غیر محسوس حیاتی اور نفسیاتی عمل ہے جو بغیر کسی تبلیغی کوششوں کے بھی عالمِ انسانی کے فکر و عمل کو متاثر کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ایسے عمل کو حال کے سیاسی مفکرین کی جدت طرازیوں سے مسخ کرنا ظلم عظیم ہے، بنی نوع انسان پر اور اس نبوت کی ہمہ گیری پر جس کے قلب و ضمیر سے اس کا آغاز ہوا۔

اس بیان میں اقبالؒ نے یہ حقیقت ایک مرتبہ پھر واضح کر دی ہے کہ حبِ وطن اور چیز ہے اور وطنیت اور چیز۔ وطن ایک خطۂ خاک ہے جس پر انسان اپنی عارضی زندگی بسر کرتا ہے۔ وطن سے محبت ایک فطری جذبہ ہے۔ اسلام حبِ وطن کو برحق قرار دیتا ہے مگر وطنیت کے جدید فرنگی نظریے کو رد کر دیتا ہے۔ وطنیت کے اس سیاسی تصور کا حبِ وطن کے فطری جذبے سے کوئی تعلق نہیں:۔

زمانہ حال کے سیاسی لٹریچر میں ''وطن'' کا مفہوم محض جغرافیائی نہیں بلکہ وطن ایک اصول ہے ہئیت اجتماعیہ انسانیہ کا اور اس اعتبار سے ایک سیاسی تصور ہے چونکہ اسلام بھی ہئیت اجتماعیہ انسانیہ کا ایک قانون ہے اس لیے جب لفظ ''وطن'' کو ایک سیاسی تصور کے طور پر استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہو رہا ہے۔ مولانا حسین احمد صاحب سے بہتر اس بات کو کون جانتا ہے کہ اسلام ہئیت اجتماعیہ انسانیہ کے اصول کی حیثیت میں کوئی لچک اپنے اندر نہیں رکھتا اور ہئیت اجتماعیہ انسانیہ کے کسی اور آئین سے کسی قسم کا راضی نامہ یا سمجھوتہ کرنے کو تیار نہیں۔

وطنیت ایک جدید فرنگی نظریہ ہے جس کے انسان دشمن مضمرات کو اقبالؒ نے اپنے اس آخری سیاسی بیان سے ربع صدی پیشتر اپنی نظم ''وطنیت'' میں بے نقاب کیا تھا۔ حب وطن اور وطنیت کے تضادات کو نمایاں کرنے کے لیے اقبالؒ نے اپنی اس نظم کو ایک ذیلی عنوان بھی دیا ہے جو یوں ہے: ''یعنی وطن بحثیت ایک سیاسی تصور کے''۔ آیئے آگے بڑھنے سے پہلے اس نظم پر بھی ایک نظر ڈال لیں:۔

اس دور میں مے اور ہے، جام اور ہے جم اور
ساقی نے بِنا کی روشِ لطف و ستم اور
مسلم نے بھی تعمیر کیا اپنا حرم اور
تہذیب کے آزر نے ترشوائے صنم اور

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے، وہ مذہب کا کفن ہے

یہ بت کہ تراشیدۂ تہذیب نوی ہے
غارت گر کاشانۂ دینِ نبوی ہے
بازو ترا توحید کی قوت سے قوی ہے
اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے

نظارۂ دیرینہ زمانے کو دکھا دے
اے مصطفوی خاک میں اس بت کو ملا دے!

ہو قیدِ مقامی تو نتیجہ ہے تباہی
رہ بحر میں آزادِ وطن صورتِ ماہی
ہے ترکِ وطن سنتِ محبوبؐ الٰہی
دے تو بھی نبوت کی صداقت پہ گواہی

گفتارِ سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشادِ نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

اقوامِ جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے
تسخیر ہے مقصودِ تجارت تو اسی سے
خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے
کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے
اقوام میں مخلوقِ خدا بٹتی ہے اس سے
قومیتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

اقبالؒ نے اپنی اس نظم میں جغرافیائی قومیت کی استعماری بنیادوں کو بڑے سادہ، سلیس اور مؤثر انداز میں بے نقاب کیا ہے۔ جغرافیائی قومیت (وطنیت) کی سیاسی آئیڈیالوجی کی بنیاد حبِ وطن نہیں بلکہ تجارتی لوٹ کھسوٹ اور سیاسی جبر واستبداد ہے۔ تسخیر ہے مقصودِ تجارت تو اسی سے، کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے۔ مزید برآں خلقِ خدا کو یہ آئیڈیالوجی متحارب اقوام میں بانٹ کر اسلامی قومیت کی آفاقی جڑ کاٹ کر رکھ دیتی ہے۔ اقبالؒ اس نظریاتی وطنیت کو ایک ایسا بُت قرار دیتے ہیں جسے مغربی سامراج نے تراشا ہے۔ اسلام اس بُت کی پرستش کی اجازت نہیں دیتا۔ پس مسلمانوں کو چاہیے کہ محبوبِ خداؐ کی سنت پر عمل کرتے ہوئے اس سیاسی وطنیت کے تصور کو ٹھکرا دیں۔ دینِ اسلام ہی مسلمانوں کا حقیقی وطن ہے۔ وطن اور وطنیت کے فرق کو نمایاں کرتے ہوئے اقبالؒ بڑی قطعیت کے ساتھ بتاتے ہیں کہ:۔

گفتارِ سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشادِ نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

اقبالؒ وطنیت کے سیاسی تصور پر مبنی ہندستانیت کو رد کرتے وقت ارضی اشتراک کی بجائے روحانی یگانگت کو اپنی قومیت کی بنیاد ٹھہراتے ہیں۔ اقبالؒ نے اپنی فارسی اور اردو شاعری میں جداگانہ مسلمان قومیت کا یہ تصور پیش کرتے وقت ہمیشہ آنحضورؐ کے طرزِ فکر وعمل کو اپنے استدلال کی بنیاد بنایا ہے۔ ''اسرار ورموز'' سے لے کر ارمغانِ حجاز تک انھوں نے محمدﷺ سے وفاداری بشرطِ استواری ہی کو حقیقی اسلام قرار دیا ہے۔ اپنی اردو نظم ''جوابِ شکوہ'' میں انہوں نے خُدا کی زبان سے یہ نوید سنائی ہے کہ:

کی محمدﷺ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح وقلم تیرے ہیں

اپنے آخری سیاسی بیان میں بھی اقبالؒ نے قومیت کے مسئلے پر مولانا حسین احمد مدنیؒ کے موقف کی ''نبوتِ محمدیہ کی غایت الغایات'' کے حوالے سے ہی تردید کی ہے۔ یہ غایت ایک ایسے آفاقی انسانی معاشرے کا قیام ہے ''جس کی تشکیل اس قانونِ الٰہی کے تابع ہو جو نبوت محمدیہ کو بارگاہِ الٰہی سے عطا ہوا تھا''۔ متحدہ ہندستانی قومیت کے تصور کو اپنا کر ہندو اکثریت کے متحدہ ہندستان میں اسلام کی بنیاد پر کسی ایسے آفاقی انسانی معاشرے کا قیام ہرگز ہرگز دائرہ امکان میں نہیں۔ ایسے میں مسلمانوں پر دو ہی راستے

کھلے ہیں۔ یا تو وہ ترکِ اسلام کی راہ اپنا کر ہندو تہذیب میں جذب ہو جائیں اور یا پھر ہندستانی وطنیت کے بُت کو توڑ کر جُداگانہ مسلمان قومیت کی بنیاد پر اپنے لیے ایک الگ خطۂ زمین کے حصول کی تحریک چلائیں۔

اگر خدانخواستہ، ہندی مسلمان فکرِ اقبال سے روشنی لینے کی بجائے مولانا حسین احمد مدنیؒ اور اُن کے ہمعصر کانگرسی علما کے فتووں کے جال میں اسیر ہو جاتے تو یہ بلاشبہ ترکِ اسلام کی راہ ہوتی۔ پہلے اسلام کا سیاسی نصب العین ترک کر کے ہندستانیت کا سیکولر سیاسی نصب العین اپناتے اور پھر رفتہ رفتہ اسلام کا اخلاقی نصب العین بھی ترک کر کے، حضرت مجدد الف ثانیؒ کے لفظوں میں ''مسلمانانِ ہندومزاج'' بن کر رہ جاتے۔

سرکردہ علمائے دین کا متحدہ ہندستانی قومیت پر ایمان لے آنا یا دوسرے لفظوں میں 'سب سے پہلے ہندستان' اور 'آخر میں اسلام' کا سیاسی مسلک اپنا لینا ایک ایسی دلخراش حقیقت تھی جو پایانِ عمر، اقبالؒ کے لیے سوہانِ روح بن کر رہ گئی تھی۔ جداگانہ مسلمان قومیت اور متحدہ ہندستانی قومیت کے مابین نظریاتی آویزش کو اقبالؒ نے دین و وطن کی کشمکش یا روح و بدن کی معرکہ آرائی کا نام ہے۔ دین کے اجتماعی مسلک سے بیشتر علمائے دین کی کنارہ کشی کے ہولناک نتائج کا خیال کر کے اقبال کا دِل کانپ اٹھتا تھا۔ ایسے میں وہ تڑپ کر یہ سوال اُٹھایا کرتے تھے کہ:

بڑھ کے خیبر سے ہے یہ معرکۂ دین و وطن
اس زمانے میں کوئی حیدرِ کرار بھی ہے؟

یہ اقبال کی شاعری اور اقبال کی فکر کا فیضان ہے کہ جب متحدہ ہندستانی قومیت یا جداگانہ مسلمان قومیت یعنی متحدہ ہندستان یا قیامِ پاکستان میں سے کسی ایک راہِ فکر و عمل کے انتخاب کا وقت آیا تو سوادِ اعظم نے اقبال کی فکری اور قائداعظم کی سیاسی قیادت میں قیامِ پاکستان کی حمایت کی۔ یوں بالآخر اسلامیانِ ہند کی اجتماعی رائے نے کانگرسی علماء کے تصورِ اسلام کو رد کرتے ہوئے اقبال کے تصورِ اسلام کو اسلام کی حقیقی تعبیر مان لیا۔

اس حقیقی اسلام کی سربلندی کی خاطر ۱۹۴۷ء میں پاکستان قائم تو ہو گیا مگر آج تک پاکستان میں اسلام کی اس انقلابی تعبیر کو عملی جامہ پہنانے کا سامان نہ ہو سکا۔ یہ اسی غفلت کا شاخسانہ ہے کہ آج ہمارے ہاں پھر سے اُسی شکست خوردہ ذہنیت کے مظاہر سامنے آ رہے ہیں جن کا مشاہدہ بیسویں صدی کی تیسری اور چوتھی دہائی متذکرہ بالا علما کی ذہنیت میں کر چکی ہے۔ تب اور اب میں فرق صرف اتنا ہے کہ کل اگر چند علما فرنگی نظریات کو مشرف بہ اسلام کرنے میں سرگرداں تھے تو آج یہ کام علما کی بجائے جدیدیت پسند دانشور کر رہے ہیں۔ اسے کہتے ہیں زمانے کا اُلٹ پھیر!

علامہ اقبال اور مولانا آزاد

(۲)

علامہ محمد اقبال اور مولانا ابوالکلام آزاد عہدِ حاضر کے دو عظیم اسلام شناس ہیں۔ دین کی تفہیم و تعبیر میں ہر دو شخصیات کے ہاں گہری مماثلت بھی پائی جاتی ہے اور شدید اختلاف بھی۔ اقبال نے جہاں اپنے سیاسی فکر و عمل میں ہندستانیت سے اسلامیت کی جانب پیش قدمی کی وہاں مولانا آزاد نے اسلامیت سے ہندوستانیت کی جانب مراجعت کا راستہ اختیار کیا۔ اسلامیانِ ہند کی بھاری اکثریت نے مولانا آزاد کے دکھائے ہوئے راستے پر چلنے سے انکار کر دیا اور اقبال کی جدید دینی تعبیر کو اپنا کر قائداعظم کی قیادت میں پاکستان قائم کر لیا۔ اجمالی کے اس سیاسی ردو قبول سے قطع نظر اقبال اور ابوالکلام آزاد ہر دو برصغیر کے مسلمانوں کی آنکھ کا تارا ہیں۔ دونوں کو عقیدت و احترام کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ محترمہ سیدین حمید نے اپنی حالیہ کتاب Islamic Seal on India's Independence, آکسفورڈ ۱۹۹۸ء میں مولانا آزاد کی حیات و خدمات پر ایک تازہ نظر ڈالتے وقت اُن کی شخصیت کو اقبال کے درج ذیل شعر سے اجاگر کیا ہے:-

نگہ بلند، سخن دل نواز، جاں پُر سوز
یہی ہے رختِ سفر میرِ کارواں کے لیے!

لطف کی بات یہ ہے کہ پاکستان میں اقبال کا یہی شعر قائداعظم محمد علی جناح کی شخصیت و کردار کا جلی عنوان ٹھہرا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہر دو شخصیات کے پاس ''نگہ بلند، سخن دل نواز، جاں پر سوز' کا رختِ سفر موجود تھا مگر یہ بھی سچ ہے کہ اسلامیانِ ہند نے اپنی قومی زندگی کے ایک انتہائی نازک مرحلے پر مولانا آزاد کی سیاسی قیادت پر عدم اعتماد کا اظہار کرتے ہوئے مسٹر جناح کی سیاسی قیادت پر بھرپور اعتماد کا ثبوت دیا تھا۔ اور یوں مولانا آزاد اپنی تمام تر عظمت کے باوجود یوسف بے کارواں ہو کر رہ گئے تھے۔ مولانا، خود اپنے کارواں سے بے نیاز ہو کر ایک مختصر مدت کے لیے متحدہ ہندستانی قومیت کے کارواں کا ہراول تو ضرور بن گئے تھے مگر بالآخر یہ حقیقت اُن پر روشن ہو گئی تھی کہ ہندستانی قومیت کا کارواں بھی انہیں پیچھے چھوڑ کر کہیں دور، بہت دور، چلا گیا ہے اور وہ فقط ایک درماندہ راہ رَو کی صدائے دردناک بن کر رہ گئے ہیں۔

مولانا ابوالکلام آزاد کی فکری اور سیاسی جدوجہد بڑے واضح، متعین اور قطعی انداز میں تین الگ الگ ادوار پر مشتمل ہے۔ پہلا دور آغازِ کار سے لے کر ۱۹۲۰ء تک پھیلا ہوا ہے۔ دوسرا دور ۱۹۲۰ء سے لے کر قیامِ پاکستان تک اور تیسرا دور قیامِ پاکستان سے دمِ واپسیں تک۔ مولانا کی زندگی کے پہلے دور میں اقبال کا شمار اُن کے مداحوں میں ہوتا تھا۔ جبکہ دوسرے دور میں دونوں کے سیاسی فکر و عمل کے راستے الگ الگ ہو گئے تھے۔ شدید فکری اور سیاسی اختلاف کے اِس دور میں بھی ہر دو شخصیات میں

سے کسی ایک نے بھی دوسرے کے خلاف کبھی لب کشائی نہیں کی۔ دونوں کے مابین عزت و احترام کی خاموش فضا ہمیشہ قائم رہی۔

مولانا آزاد نے جب ۱۹۱۲ء میں کلکتہ سے اپنے اخبار ''الہلال'' کی ابتدا کی تو اقبال اِس قدر خوش ہوئے کہ انھوں نے ''الہلال'' کے دس خریدار بنائے۔ پھر جب ''الہلال'' برطانوی حکومت کے احتساب کی زد میں آ کر ۱۹۱۴ء میں بند ہو گیا اور مولانا نے اُس کی جگہ ''البلاغ'' جاری کیا تو اس کے پہلے شمارے کے سرورق پر انھوں نے اقبال کی نظم شائع کی۔ مولانا غلام رسول مہر کے بقول ''اِس نظم کے اعتراف عظمت کے لیے یہی شہادت کافی ہے کہ ''الہلال'' کے اڑھائی برس یا ''البلاغ'' کے چند مہینوں اور ''الہلال'' دورِ دوم کے چھ ماہ میں علامہ کی اس نظم کے سوا نہ تو کبھی کوئی نظم پہلے صفحے پر شائع ہوئی اور نہ ہی کبھی کسی نظم کے لیے پورا صفحہ وقف کیا گیا۔'' اقبال کی یہ نظم عرفی کے اِس شعر پر تمام ہوتی ہے:۔

نوا را تلخ تر می زن، چو ذوقِ نغمہ کمیابی
حدی را تیز تر می خواں، چو محمل را گراں بینی

اقبال کی یہ نظم اس بات کی شاہد ہے کہ دورِ اول کے ابوالکلام آزاد کے فکر و عمل کو اقبال تحسین کی نظر سے دیکھتے تھے۔ دین کی تفہیم و تعبیر میں ہر دو شخصیات کی فکری مماثلت کا اندازہ ''الہلال'' اور ''البلاغ'' میں شائع ہونے والے مولانا کے مضامین اور اقبال کی شاعری سے کیا جا سکتا ہے۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنے مضمون ''حقیقت اسلام'' میں بڑے دوٹوک انداز میں اسلام کی حقیقت کو ان الفاظ میں منکشف فرمایا ہے:۔

یہی وہ اصل اسلام ہے جس کو قرآن جہاد فی سبیل اللہ سے تعبیر کرتا ہے اور کبھی اسلام کی جگہ جہاد اور کبھی جہاد کی جگہ اسلام، کبھی مسلم کی جگہ مجاہد اور کبھی مجاہد کی جگہ مسلم بولتا ہے۔ اس لیے کہ حقیقت جہاد، اپنا سب کچھ اس کے لیے قربان کر دینا ہے۔ ہر وہ کوشش و سعی جو اس کی خاطر ہو وہ جہاد ہے۔ خواہ ایثار ہو، جاں کی سعی ہو یا قربانی مال و اولاد کی جدوجہد اور یہی حقیقت اسلام ہے کہ اپنا سب کچھ اس کے سپرد کر دیا جائے۔ پس جہاد اور اسلام ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں اور ایک ہی معنی کے لیے دو مترادف الفاظ ہیں۔ یعنی اسلام کے معنی جہاد ہیں اور جہاد کے معنی اسلام ہیں۔ پس کوئی ہستی مسلم ہو نہیں سکتی جب تک مجاہد نہ ہو اور کوئی مجاہد ہو نہیں سکتا جب تک مسلم نہ ہو۔ اسلام کی لذت اس بدبخت کے لیے حرام ہے جس کا ذوق ایمانی لذت جہاد سے محروم ہو اور زمین پر گو اس نے اپنا نام مسلم رکھا ہو لیکن اس کو کہہ دو کہ آسمانوں میں اس کا شمار کفر کے زمرے میں ہے۔ آج جب ایک دنیا لفظ جہاد کی دہشت سے کانپ رہی ہے جبکہ عالم مسیحی کی نظروں میں یہ لفظ عفریت مہیب یا ایک حربۂ بے امان ہے، جبکہ اسلام کے مدعیان نبوت نصف صدی سے کوشش کر رہے ہیں کہ کفر کی رضا کے لیے اہل اسلام کو مجبور کریں کہ وہ اس لفظ کو لغت سے نکال دیں جبکہ بظاہر انھوں نے کفر و اسلام کے درمیان ایک راضی نامہ لکھ دیا کہ

اسلام لفظ جہاد کو بھلا چکا ہے۔ لہٰذا کفر اپنے توحش کو بھول جائے تاہم آج کل کے ملحد مسلمین اور مفسدین کا ایک حزب الشیطان بے چین ہے کہ بس چلے تو یورپ سے درجہ تقرب وعبودیت حاصل کرنے کے لیے تحریف الکلم عن مواضعہ کے بعد سرے سے اس لفظ کو قرآن سے نکال دے تو پھر یہ کہا ہے کہ میں جہاد کو صرف ایک رکن اسلامی، ایک فرض دینی، ایک حکم شریعت بتلاتا ہوں حالانکہ میں تو صاف صاف کہتا ہوں کہ اسلام کی حقیقت ہی جہاد ہے، دونوں لازم وملزوم ہیں۔ اسلام سے اگر جہاد کو الگ کر لیا جائے تو وہ ایک ایسا لفظ ہوگا جس میں معنی نہ ہوں۔ ایک اسم ہوگا جس کا مسمی نہ ہو۔

گویا ترک جہاد کی تلقین ترک اسلام کی تعلیم کے مترادف ہے۔ اس مضمون کو پڑھتے وقت مجھے اقبال کی آخری طویل نظم ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' بے ساختہ یاد آئی۔ اس ڈرامائی نظم کے ایک منظر میں شیطان دنیائے اسلام کے خلاف اپنی سازشوں کی کامیابی پر اطمینان کا اظہار کرتا ہے:

اس میں کیا شک ہے کہ محکم ہے یہ ابلیسی نظام
پختہ تر اس سے ہوئے خوئے غلامی میں عوام
یہ ہماری سعیِ پیہم کی کرامت ہے کہ آج
صوفی و ملا ملوکیت کے بندے ہیں تمام
کس کی نومیدی پہ حجّت ہے یہ فرمانِ جدید
''ہے جہاد اس دور میں مردِ مسلماں پر حرام''

جب برطانوی استعمار نے جہاد کے خلاف یہ فتویٰ خوب خوب مشتہر کیا تو اس کی تردید میں اقبال نے اپنی نظم ''جہاد'' لکھی:

فتویٰ ہے شیخ کا یہ زمانہ قلم کا ہے
دنیا میں اب رہی نہیں تلوار کارگر
لیکن جناب شیخ کو معلوم کیا نہیں؟
مسجد میں اب یہ وعظ ہے بے سود و بے اثر
تیغ و تفنگ دستِ مسلماں میں ہے کہاں
ہو بھی، تو دل ہیں موت کی لذت سے بے خبر
کافر کی موت سے بھی لرزتا ہو جس کا دل
کہتا ہے کون اسے کہ مسلماں کی موت مر
تعلیم اس کو چاہیے ترک جہاد کی
دنیا کو جس کے پنجۂ خونیں سے ہو خطر
باطل کے فال وفر کی حفاظت کے واسطے
یورپ زرہ میں ڈوب گیا دوش تا کمر

ہم پوچھتے ہیں شیخ کلیسا نواز سے
مشرق میں جنگ شر ہے تو مغرب میں بھی ہے شر
حق سے اگر غرض ہے تو زیبا ہے کیا یہ بات
اسلام کا محاسبہ، یورپ سے درگزر!

یہ تو تھا اسلام کی حقیقت کا بیاں، اب آئیے اسلام میں قومیت کے تصور کی جانب۔ مولانا اپنے مضمون بعنوان ''امتِ مسلمہ: تاسیس اور نشاتِ ثانیہ'' میں فرماتے ہیں:۔

> حضرت ابراہیمؑ جس عظیم الشان قوم کا خاکہ تیار کر رہے تھے اس کا مایۂ خمیر صرف مذہب تھا اور اس کی روحانی ترکیب عنصر آب و ہوا کی آمیزش سے بالکل بے نیاز تھی...... انھوں نے جو قوم پیدا کر دی تھی اُسی کے اندر سے ایک پیغمبر اُٹھا اُس نے اس گھر میں سب سے پہلے خدا کو ڈھونڈھنا شروع کیا لیکن وہ اینٹ پتھر کے ڈھیر میں بالکل چھپ گیا تھا۔ فتح مکہ نے اس انبار کو ہٹا دیا تو خدا کے نور سے قندیل حرم پھر روشن ہوگئی۔ وہ قوم جس کے لیے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے دُعا فرمائی اس پیغمبر کے فیض صحبت سے بالکل مزکی و تربیت یافتہ ہوگئی تھی...... جب اسلام نے اس جدید النشاۃ قوم کے وجود کی تکمیل کر دی اور خانہ کعبہ کی ان مقدس یادگاروں کی روحانیت نے اس کی قومیت کے شیرازہ کو مستحکم کر دیا تو پھر ملت ابراہیم کو فراموش کردہ روشنی دکھا دی گئی۔

اپنے ایک اور مضمون ''وحدت اجتماعیہ'' میں ''مسلمانوں کی قومیت'' کو ایک جسم سے تعبیر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ''ایک عضو میں درد ہو تو سارا جسم درد محسوس کرتا ہے اور اس کی بے چینی اور تکلیف میں اس طرح حصہ لیتا ہے جیسے خود اس کے اندر درد اُٹھ رہا ہے۔'' اسی زمانے کے ایک اور مضمون بعنوان ''ملتِ ابراہیمی: تجدید و تاسیس'' میں مولانا نے یورپی تصور قومیت کی تردید کی، جغرافیائی اور وطنی قومیت کے علمبرداروں کو شدید تنقید کا نشانہ بنایا اور اسلامیان ہند کو وطنیت کے خطرات سے آگاہ کیا:

> حضرات! غور سے سنو کہ قوم افراد سے مرکب ہے کہ ایک جماعتی مسلک میں تمام افراد منسلک ہو جائیں اور وحدت واتحاد پر افراد کی شیرازہ بندی کی جائے۔ ہم یورپ کے اجتماعی طریقوں کی نقالی کرنا چاہتے ہیں اور یہ بھول جاتے ہیں کہ اسلام نے بھی آخر حیات اجتماعی کے لیے کوئی نظم ہمیں دیا تھا یا نہیں۔ اگر دیا تھا اور ہم نے اسے ضائع کر دیا ہے تو یورپ کی دریوزہ گری سے پہلے خود اپنی کھوئی چیز کیوں نہ واپس لے لیں اور سب سے پہلے اسلام کا قرار دادہ نظام جماعتی کیوں نہ قائم کریں...... ہمارا طریقِ عمل تو یہ ہونا چاہیے کہ ہم تمام طرف سے آنکھیں بند کر کے حکمتِ اجتماعیہ نبویہ کو اپنا دستور العمل بنالیں، شریعت کے کھوئے ہوئے نظام کو از سرِ نو قائم واستوار کریں۔ تاکہ اس طرح سے اسلام کی مٹی ہوئی سنتیں زندہ ہو جائیں...... ہمارے سامنے صرف ایک ہی راہ ہے اور وہ ہے قرآن کی راہ ہم تو صرف ملتِ ابراہیمی کی اطاعت کریں گے اور دوسری کوئی راہ نہیں جس کی ہم اطاعت کرسکیں۔

اپنے اسی مضمون کے آخر میں مولانا کہتے ہیں کہ ''ہمارے عقیدے میں ہر وہ خیال جو قرآن کے سوا کسی تعلیم گاہ سے حاصل کیا گیا ہو کفر صریح ہے۔ افسوس کہ لوگوں نے اسلام کو کبھی بھی اُس کی اصلی عظمت میں نہیں دیکھا ورنہ پولیٹیکل پالیسی کے لیے نہ تو گورنمنٹ کے دروازے پر جھکنا پڑتا اور نہ ہندوؤں کی اقتدا کرنے کی ضرورت پیش آتی، بلکہ اُسی سے سب کچھ سیکھتے جس کی بدولت تمام دُنیا کو آپ ﷺ نے سب کچھ سکھلایا تھا۔'' مضمون کی ان آخری سطروں تک پہنچا تو مجھے اس ستم ظریفی کا شدت سے احساس ہوا کہ ۱۹۲۰ء کے بعد رفتہ رفتہ خود مولانا نے تو قرآنِ حکیم سے اخذ کردہ اپنی ان تعلیمات سے روگردانی کرتے ہوئے اپنی ''پولیٹیکل پالیسی'' میں ہندوؤں کی پیروی کا راستہ اپنا لیا تھا مگر اقبال اپنے دمِ واپسیں تک اس حکمتِ قرآنی کی روشنی میں سرگرمِ عمل رہے۔ اس کی ایک مثال اقبال کا وہ آخری سیاسی بیان ہے جو انھوں نے وطنی قومیت کے حق میں مولانا حسین احمد مدنی کے فتویٰ کی تردید میں دیا تھا اور جس کا بنیادی استدلال مولانا ابوالکلام آزاد کے متذکرہ بالا مضمون میں پیش کیے گئے استدلال سے گہری مماثلت ہی نہیں رکھتا بلکہ ایک گونہ یکسانیت کا حامل ہے۔

اسلامی قومیت کے موضوع پر مولانا کے متذکرہ بالا خیالات کی اشاعت سے برسوں پہلے اقبال نے اپنی شاعری اور اپنی نثر میں برصغیر میں جغرافیائی اور وطنی قومیت کی بڑی مؤثر تردید کر رکھی تھی۔ ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' کے سے اجتہادی مضامین کے ساتھ ساتھ اگر ''وطنیت'' کی سی نظموں کا بغور مطالعہ کیا جائے تو اقبال اور ابوالکلام کی گہری فکری مماثلت سامنے کی بات معلوم ہوگی۔ اقبال کا امتیاز یہ ہے کہ وہ قرآنِ حکیم میں پیش کردہ لافانی حکمتوں اور ابدی صداقتوں کی عصری معنویت منکشف کرنے کے ساتھ ساتھ عہدِ حاضر کے سیاسی عمرانی نظریات کی سامراجی اساس کو بھی منہدم کرتے چلے جاتے ہیں جبکہ مولانا کا استدلال سراسر دینیاتی ہے۔

آزاد عہدِ ملوکیت کے مجتہدین کی من مانی مذہبی تاویلات کی روایت میں اسیر ہیں، جبکہ اقبال ایک جدید تنقیدی اندازِ نظر کے ساتھ اس فقہی روایت کو پرکھنے کے خوگر ہیں۔ آزاد کی فکر پر ملوکیت کی گہری چھاپ ہے۔ اپنے مضمون ''وحدت اجتماعیہ'' میں وہ ''جماعت'' کو ''اسلام کا دوسرا نام'' قرار دیتے ہیں اور ''جماعت سے علیحدگی کو جاہلیت اور حیاتِ جاہلی سے تعبیر'' کرتے ہیں۔ وہ جماعت کو ایک امیر کے تابع رکھنا چاہتے ہیں اور اس سلسلے میں احادیث سے سند لاتے ہیں:-

> بکثرت وہ احادیث و آثار موجود ہیں جن میں نہایت شدت کے ساتھ ہر مسلمان کو ہر حال میں التزام جماعت اور اطاعت امیر کا حکم دیا گیا ہے۔ اگرچہ امیر غیر مستحق ہو، نااہل ہو، فاسق ہو، ظالم ہو، کوئی ہو۔ بشرطیکہ مسلمان ہو اور نماز قائم رکھے۔

اسی بات کو وہ اپنے مضمون ''مرکزیت قومیہ'' میں مزید وضاحت کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ حکمران اور امام کی آمریت کو برحق ثابت کرنے کی خاطر مولانا قرونِ وسطیٰ کی مذہبی تاویلات کو عہدِ جدید پر منطبق کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ ''نہایت قوی اور روشن دلائل موجود ہیں کہ اُولِی الْاَمْرِ سے

مقصود مسلمانوں کا خلیفہ و امام ہے جو کتاب و سنت کے احکام نافذ کرنے والا، نظامِ امت قائم رکھنے والا اور تمام اجتہادی امور میں صاحب حکم و سلطان ہے۔'' اس فکرِ ملوکانہ کے برعکس اقبال سلطانی جمہور کے قائل ہیں۔ وہ اسلام کو ملوکیت کی چھاپ سے پاک دیکھنا چاہتے ہیں اور اپنے عہد کے مسلمانوں کو سلاطین و ملوک کی چاکری میں مصروف امامانِ وقت سے خبردار رہنے کا درس دیتے ہیں:

فتنۂ ملتِ بیضا ہے امامت اُس کی
جو مسلماں کو سلاطیں کا پرستار کرے

مولانا ابوالکلام آزاد ''الہلال'' اور ''البلاغ'' کے دور میں جس سیاسی نظریہ سازی میں مصروف تھے اُس کی رو سے ہندی مسلمانوں کا یہ سب سے بڑا دینی فریضہ تھا کہ وہ مذہب کی بنیاد پر ایک قوم بن جائیں اور فقط ایک امیر کی اطاعت میں سرگرمِ عمل رہیں۔ اس نظریہ کو عملی جامہ پہنانے کی خاطر انھوں نے اپنے ایک ہم قفس اور ہم نفس مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی کو سرگرم عمل بھی کر دیا تھا۔ مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی نے اپنی دو کتابوں ''آزادی کی کہانی خود آزاد کی زبانی'' اور ''ذکرِ آزاد'' میں بتایا ہے کہ اُس زمانے میں مولانا آزاد خود امام الہند بننے میں کوشاں تھے۔ آزاد کی شدید تمنا اور ملیح آبادی کی انتھک دوڑ دھوپ کے باوجود یہ بیل منڈھے نہ چڑھ سکی تھی۔

جب ترکی میں خلافت کو بچانے کے لیے ہندی مسلمانوں نے برطانوی حکومت کے خلاف ایک زبردست عوامی تحریک کا آغاز کیا تو مولانا آزاد نے اِس تحریک میں بڑا مؤثر قائدانہ کردار ادا کیا۔ بنگال خلافت کانفرنس کے اجلاس (منعقدہ ۲۸، ۲۹ فروری ۱۹۲۰ء) کے صدارتی خطبے میں مولانا آزاد نے ترکی خلیفہ کو مسلمانوں کا روحانی پیشوا قرار دیا، اُس کی نافرمانی کو شریعت کے منافی ثابت کیا اور اُس کی حمایت کو مسلمانوں کا دینی فرض ٹھیرایا، اِس خطبے میں انھوں نے ایک مرتبہ پھر مسلمانوں سے مطالبہ کیا کہ وہ جلد از جلد اپنا ایک امام مقرر کریں اور اُس کی قیادت میں نظامِ خلافت کو بچانے کا اسلامی فرض سرانجام دیں۔

اقبال اس نقطۂ نظر کو دینِ اسلام کی حقیقی روح سے متصادم قرار دیتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک مروجہ نظامِ خلافت ملوکیت کا ایک پردہ ہے اور بس۔ چنانچہ انھوں نے اپنی نظم ''طلوعِ اسلام'' میں ترکی خلافت کی تنسیخ کا خیر مقدم کیا اور اس خلافت کے اختتام میں حقیقی اسلام کے طلوع کے آثار دیکھے۔ اقبال مسلمان ممالک کو ملوکیت کے جبر و استبداد سے آزاد اور روحانی جمہوریت کی راہ پر گامزن دیکھنا چاہتے ہیں۔ وہ نہ تو کسی ایک امام کو سند مانتے ہیں اور نہ ہی کسی خلیفہ کی آمریت کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنے کو دینی فرض شمار کرتے ہیں۔

خلافت اور کانگرس کے اشتراکِ عمل کے زمانے میں مولانا آزاد کے جن نظریات میں کایا کلپ ہوئی اُن میں سرِ فہرست اسلام کا سیاسی مقدر ہے۔ اُن کے ایک سوانح نگار وی۔ این۔ دتہ کے لفظوں میں:

Before 1920 Azad had defined the collective identity of the Muslim community in terms of Islam. But so far his had been an individual stand. Now with the

emergence of Khilafat Movement he received institutional support for his own thinking. The die was cast and there was no turning black! It was cast and there was no turning black! It was during the Non-Cooperation Movement that he began to think of Hindus and Muslims forming `Ummat-I-Wahida' (one nation).Thereafter he became a grand agitator and an ardent spokesman of the nationalist cause.[2]

کہاں تو ''الہلال'' میں پوری دُنیائے اسلام کو ایک اُمت اور ترکی کی ''خلافتِ عظمیٰ'' کو اس کا مرکز قرار دیا جا رہا تھا اور ثابت کیا جا رہا تھا کہ قومیت کا ''خمیر صرف مذہب'' ہے اور کہاں اب مسلمانوں اور ہندوؤں کو ''اُمت واحدہ'' ثابت کرنے کے لیے اسلامی دلائل مہیا کیے جا رہے ہیں۔ مولانا آزاد نے ہندوؤں اور مسلمانوں کی متحدہ قومیت کے حق میں میثاق مدینہ کی ایک نئی تعبیر پیش کی ہے۔ اپنے اس نئے استدلال میں وہ موحدین اور مشرکین کی حد فاصل کو بھی پھلانگ گئے ہیں۔ میثاق مدینہ میں سب اہل کتاب شامل تھے۔ توحید کا بنیادی تصور میثاق مدینہ کی مشترکہ اساس تھا مگر برطانوی ہند میں تو ایک خدا کے ماننے والوں کا بہت سے خداؤں کے پرستاروں سے واسطہ تھا۔ ذات پات اور چھوت چھات کی خدائی تقسیم اس پر مستزاد۔ عقل حیران ہے کہ مولانا آزاد نے متحدہ ہندستانی قومیت کے سیکولر تصور کو منوانے کے لیے اسلام کو درمیان میں لانا کیوں ضروری سمجھا؟

تحریکِ خلافت سے قیام پاکستان تک مولانا آزاد ہندو مسلم اتحاد ہی نہیں بلکہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی ''امت واحدہ'' یعنی متحدہ ہندستانی قومیت کے تصور کا پرچار کرتے رہے۔ وہ مسلمانوں کے الگ قومی وجود کو ہندوؤں کے قومی وجود میں جذب کر دینے کے لیے مذہبی دلائل اور شرعی حیلے تراشتے رہے۔ اگر آپ سیدہ سیدین حمید کی کتاب *Islamic Seal on India's Independence* (آکسفورڈ ۱۹۹۸ء) کی ورق گردانی کریں تو ان تمام دلائل اور حیل کی تفصیلات آپ کے سامنے آ جائیں گی۔ ایسے میں اگر آپ کو اقبال کا درج ذیل شعر یاد آ جائے تو کچھ تعجب نہیں:

قلندر جز دو حرفِ لاالہ، کچھ بھی نہیں رکھتا
فقیہہ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا

اقبال مرتے دم تک 'اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے' اور 'اگر بہ او نہ رسیدی تمام بولہبی است' کا ورد ہی کرتے رہے۔ اُن کے خیال میں اسلامیانِ ہند کی بقا اور ارتقا کا راز ہندوستانی قومیت کی نفی اور جداگانہ مسلمان قومیت کے اثبات میں پوشیدہ ہے۔ اس کے برعکس مولانا آزاد، مہاتما گاندھی، پنڈت نہرو اور سردار پٹیل سے بھی زیادہ راسخ العقیدہ ہندوستانی قوم پرست ثابت ہوئے۔ اپنی کتاب India Wins Freedom (پہلی اشاعت ۱۹۸۸ء) میں انکشاف کرتے ہیں کہ جب انہوں نے پہلی مرتبہ پٹیل، نہرو اور گاندھی کی زبانی دو قومی نظریہ کی صداقت کی وکالت سُنی تو اُن کے پاؤں کے نیچے سے زمین نکل گئی۔ لکھتے ہیں:۔

I was surprised and pained when Patel in reply said that whether we liked it or not, there were two nations in India. He was now convinced that Muslims and

Hindus could not be united into one nation. There was no alternative except to recognise this fact. After a few days Jawaharlal came to see me again. He began with a long preamble in which he emphasised that we should not indulge in wishful thinking but face reality. Ultimately he came to the point and asked me to give up my opposition to partition....But when I met Gandhiji again, I received the greatest shock of my life to find that he had changed. What surprised and shocked me even more was that he began to repeat the arguments which Sardar Patel had already used. [۳]

گویا جن پہ تکیہ تھا وہی پتے ہوا دینے لگے اور یوں مولانا آزاد کی سیاسی تصوریت حقیقی زندگی کے تلخ حقائق کی چٹانوں سے ٹکرا کر پاش پاش ہوگئی۔ اب انھیں رہ رہ کر وہ زمانے یاد آنے لگے جب اُن کے نزدیک اُمتِ واحدہ' کا مطلب تھا: ملتِ اسلامیہ اور قوم کا مطلب تھا 'اسلامیان ہند'۔ یہ وہ زمانے تھے جب اقبال اور آزاد میں فکری ہم آہنگی تھی۔ ہر دو اپنی قوم یعنی اسلامیانِ ہند کے مقدر کو سنوارنے کی دُھن میں سرگرم عمل تھے۔ اگر آزاد میر کارواں یا امام الہند بن کر مسلمان قوم کو صراط مستقیم پر لا ڈالنے میں کوشاں تھے تو اقبال 'حدی را تیز ترمی خواں چو محمل را گراں بینی کے ساز پر نغمہ زن تھے:

میں ظلمتِ شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہو گی آہ میری، نفس مرا شعلہ بار ہو گا
سفینۂ برگِ گل بنا لے گا قافلہ مورِ ناتواں کا
ہزار موجوں کی ہو کشاکش مگر یہ دریا کے پار ہو گا

یہ تاریخ کی بہت بڑی ستم ظریفی ہے کہ مولانا آزاد جس وفاداری بشرطِ استواری کے ساتھ ہندو مسلم اتحاد کے نصب العین پر قائم رہے وہ مہاتما گاندھی کے سے انسان دوست اور جواہر لال نہرو کے سے روشن خیال ہندوؤں میں بھی مفقود تھی۔ خود مہاتما گاندھی نے بارہا مولانا کی نیت پر شبہ کیا۔ کیبنٹ مشن کے ساتھ مذاکرات کے دوران ہندو لیڈروں کا مولانا آزاد پر عدم اعتماد کھل کر سامنے آ گیا تھا۔ وی۔ این۔ دتہ اپنی کتاب ''مولانا آزاد'' (ص ۱۷۶ اور ۱۷۷) میں لکھتے ہیں:۔

Gandhi mistrusted Azad because he had been carrying on negotiations with the Cabinet Mission without the knowledge of his colleagues. Azad was replaced by Nehru as President of the Congress.... A man of moderate disposition, Azad was not influential enough to change the attitude of his colleagues towards the Cabinet Mission Plan....... Azad's advice to Congress leadership was disregarded and his hopes for the preservation of the unity of India were shattered. The Montatten Plan of Partition was accepted by the Congress working Committee on 2 June, 1947. The atmosphere in the Committee was tense. Abdul Ghaffar Khan voted against the Partition Plan. Azad whispred to him with bitter irony, 'You should now join the League.' For the rest, sitting in a corner he uttered not a word and was puffing away at his endless cigarettes.

سیدہ سیدین نے مولانا آزاد کے ایک دیرینہ رفیق، انصر ہروانی کے حوالے سے لکھا ہے کہ تقسیم ہند کے بعد آزاد ایک ایسے دل شکستہ شخص کی سی زندگی بسر کرنے لگے تھے جسے کسی چیز میں بھی کوئی خاص

دلچسپی باقی نہیں رہی تھی۔ (ص ۲۸۲)۔ یہ بات صرف اس حد تک ٹھیک ہے کہ اب انھیں کانگرسی سیاست سے کوئی گہرا لگاؤ نہ رہا تھا۔ اب اُن کی ساری توجہ بھارتی مسلمانوں پر مرکوز ہو کر رہ گئی تھی۔ یہاں سے اُن کی فکری اور سیاسی زندگی کا تیسرا دور شروع ہوتا ہے۔۲۴۔ اکتوبر ۱۹۴۷ء کا خطبہ گویا اُن کی سیاسی زندگی کے تیسرے اور آخری دور کا منشور ہے۔ نمازِ جمعہ کا یہ خطبہ جامع مسجد دہلی میں دیا گیا تھا۔ یہاں انہوں نے جس ''قوم'' سے خطاب کیا وہ صرف بھارتی مسلمانوں پر مشتمل تھی۔ سید ین حمید نے عبارت، اشارت اور ادا میں اس خطبے کو ''الہلال'' کے زمانے کے خطبات سے مماثل قرار دیا ہے۔ (ص ۲۸۳)۔ میرے خیال میں یہ مماثلت فقط زبان و بیان اور خطابت تک محدود نہیں ہے۔ ''الہلال'' کے دور میں مولانا کے ہاں ''قوم'' سے مراد تھی اسلامیانِ ہند۔ تقسیم ہند کے بعد مولانا کا یہ پہلا خطاب اپنی قوم یعنی بھارتی مسلمانوں کی اجتماعی ہستی کی بقا اور ارتقا کے موضوع پر مولانا کے اندیشہ ہائے دور و دراز پر مشتمل ہے۔

یہ عہد آفریں خطبہ ''واسوخت'' سے شروع ہو کر تجدیدِ عہد پر تمام ہوتا ہے۔ اپنے آتش زدہ گھروں کی راکھ سے اٹے ہوئے چہروں پر فسادات کی دہشت کی تحریریں سجائے دِلی کے مسلمان جوق در جوق مرکزی جامع مسجد میں آ بیٹھے تھے۔ تحفظ اور امن کی تلاش میں سرگرداں مسلمانوں کے اس ہجوم سے مولانا نے اپنا خطاب اس ہجوم کی غفلت اور انکار سے شروع کیا۔ مولانا کو سب سے بڑا گلا اس بات کا تھا کہ اسلامیانِ ہند نے اُن کی سیاسی پیروی سے انکار کر دیا تھا۔ یہ اسی انکار کا نتیجہ ہے کہ:۔

> سچ پوچھو تو میں ایک جمود ہوں، یا ایک دور افتادہ صدا جس نے وطن میں رہ کر بھی غریب الوطنی کی زندگی گزاری ہے۔

مولانا وطن میں رہتے ہوئے اس لیے غریب الوطن ہو کر نہیں رہ گئے کہ خود اُن سے اپنی سیاسی راہ عمل کے انتخاب میں کوئی غلطی سرزد ہوگئی تھی، اُن کے ایک ''دور افتادہ صدا'' بن کر رہ جانے کا سبب یہ ہے کہ اسلامیانِ ہند نے اُن کی پیروی کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ یہ اسی انکار کا نتیجہ ہے کہ آج اُن کی زندگی ہندو اور سکھ غارت گروں کے رحم و کرم پر موقوف ہو کر رہ گئی ہے۔ اس طرح کے گلوں شکوں کو مختصر کرتے ہوئے مولانا اس سوال پر آ کر رُک گئے: پس چہ باید کرد............اب کیا کیا جائے؟

> اس سوال کا جواب ''الہلال'' کے پیغام کی بازگشت ہے۔
>
> اپنے دلوں سے خوف کو نکال دو، اپنے چہروں کو دہشت کی راکھ سے صاف کر دو، سچے مسلمان بن جاؤ، تاکہ دوبارہ سربلند ہو سکو۔ تم اُن مسلمانوں کی اولاد ہو جو فاتحین بن کر برصغیر میں داخل ہوئے تھے اور جنہوں نے یہاں جمنا کے پانیوں میں آ کر وضو کیا تھا......
>
> چالیس برس پہلے ''الہلال'' اسی پیغام کے ساتھ طلوع ہوا تھا۔

اس تیسرے دورِ عمل میں مولانا ابوالکلام آزاد کی سیاست ایک زخمی شیر کی زندگی سے عبارت ہے۔ جب بھی کبھی کسی نے بھارتی مسلمانوں کی تہذیبی ہستی کو مجروح کرنے کی کوشش کی تو مولانا آزاد

ایک بپھرے ہوئے شیر کی مانند اُس پر جھپٹ پڑے۔ اس کی ایک مثال پارلیمنٹ میں پرشوتم ڈاس ٹنڈن کی تقریر پر مولانا کا جذباتی ردعمل ہے۔ ٹنڈن صاحب نے وزارتِ تعلیم کی جانب سے شبلی اکیڈمی کی گرانٹ پر اعتراض کیا تھا۔ مولانا آزاد نے اپنی جوابی تقریر میں تنگ نظر اور متعصب ہندوؤں کی ذہنیت کی شدید مذمت کی اور ایوان کو یاد دلایا کہ ہندوؤں کی اسی ذہنیت نے قیامِ پاکستان کی راہ ہموار کر دی تھی۔ اپنی آخری تقریر میں مولانا آزاد نے جواہر لال نہرو سے مطالبہ کیا تھا کہ وہ اُردو کو ایک قومی زبان کا مقام دینے کا آئینی تقاضا پورا کرنے میں مزید تاخیر سے کام نہ لیں۔

مولانا کے تعلیمی اور تہذیبی فکروعمل سے فرقہ پرست ٹنڈن ہی نہیں، قوم پرست گاندھی بھی اختلاف رکھتے تھے۔ مہاتما گاندھی نہیں چاہتے تھے کہ وزارتِ تعلیم کا قلمدان مولانا کے سپرد کیا جائے (دتہ: ص ۲۲۴)۔ یہ سب کچھ جانتے ہوئے بھی مولاا آزاد نے بھارتی سیاست میں مسلمانوں کی نمائندگی بے مثال جرأت کے ساتھ کی اور اس سلسلے میں بڑی سے بڑی کانگرسی شخصیت کو بھی کبھی خاطر میں نہ لائے۔ لاتے بھی کیوں؟ انہوں نے سامراج دشمن سیاسی کارواں کی قیادت کا بارِامانت اُس وقت سنبھالا تھا جب مہاتما گاندھی کی سی شخصیات بھی انگریزوں کے لیے فوجی بھرتی کے پروپیگنڈے میں مصروف تھیں۔ جو شخص ہمیشہ برطانوی سامراج کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر کلمہ حق ادا کرتا رہا وہ بھارتی پارلیمنٹ کے اندر اور باہر چھوٹے بڑے نظریاتی حریفوں کو اگر گھاس کے ایک تنکے سے بھی کم اہمیت دے تو اس میں تعجب کی کیا بات ہے؟

اپنے اپنے جداگانہ سیاسی فکر وعمل کے باوجود، علامہ اقبال اور مولانا ابوالکلام آزاد، ہر دو عہد آفریں شخصیات ہماری اپنی ہیں۔ دونوں کی جہدِ حیات برصغیر کے مسلمانوں کا سرمایۂ افتخار ہے۔ اگر اقبال نے پورے برصغیر کے مسلمانوں کو ایک جداگانہ قوم قرار دیا تو آزاد نے ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک متحدہ قوم کی صورت دینے میں ناکام ہو کر بالآخر بھارتی مسلمانوں ہی کو اپنی قوم سمجھا۔ یہاں پہنچ کر دونوں کی سیاسی فکر میں پھر سے وہی گہری مماثلت پیدا ہو گئی تھی جو ''الہلال'' کے اجرا کے وقت موجود تھی۔

علامہ اقبالؒ اور پنڈت نہرو

(۳)

یہ بات بڑی معنی خیز ہے کہ تصورِ پاکستان کی تردید اور تحریکِ پاکستان کی مخالفت میں جو سوالات ۱۹۴۰ء سے لے کر ۱۹۴۷ء تک اٹھائے گئے تھے اور تحریکِ پاکستان کے دوران جن کی بڑی مؤثر اور محکم تردید کر دی گئی تھی، وہی سوالات آج پاکستان میں پھر سے اُٹھائے جا رہے ہیں۔ یومِ اقبال کی مناسبت سے منعقد ہونے والی تقریبات میں پنڈت نہرو کے اس الزام کی گونج ایک دفعہ پھر سنائی دی کہ اقبال اپنی زندگی کے دورِ آخر میں سوشلزم کے زیرِ اثر تصورِ پاکستان سے دستبردار ہو گئے تھے۔ روزنامہ ''ڈان'' (۸۔مئی ۲۰۰۲ء) کے ایک مراسلہ نگار، جناب نثار حسین نے مجھ سے یہ تقاضا کیا ہے

کہ میں اس اُلجھن کو سلجھاؤں۔ تعمیلِ ارشاد کے طور پر یہ چند سطور پیش خدمت ہیں۔

پنڈت نہرو کا یہ الزام سراسر غلط ہے۔ اُن کا یہ الزام لاعلمی پر نہیں بلکہ بدنیتی پر مبنی ہے۔ پنڈت جی نے یہ بات اپنی کتاب The Discovery of India میں لکھی تھی۔ یہ کتاب انھوں نے ۱۹۴۴ء میں قلعہ احمد نگر کے زنداں میں بیٹھ کر رقم فرمائی تھی۔ اس کتاب میں انھوں نے بطور شاعر اور مفکر اقبال کے فیضان کی تحسین فرمائی ہے۔ مگر اقبال کو خراجِ عقیدت پیش کرتے وقت وہ یہ بھی کہہ گزرے ہیں کہ اقبال ''ایک شاعر، عالم اور فلسفی تھے اور پُرانے جاگیرداری نظام سے وابستہ تھے'' [۴]۔ جن لوگوں نے اقبال کی شاعری، فلسفہ اور سیاست کا سرسری نظر سے بھی کم مطالعہ کیا ہے وہ بھی اس صداقت کی گواہی دیں گے کہ اقبال کے عہد میں جاگیرداری نظام کا اقبال سے بڑا دشمن ڈھونڈے سے بھی نہیں ملتا۔ آگے چل کر وہ لکھتے ہیں:۔

> اقبال پاکستان کے اولین حامیوں میں سے تھے لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اس تجویز کی لغویت اور اُن خطرات کو محسوس کر لیا تھا جو اس تجویز میں مضمر ہیں۔ ایڈورڈ ٹامسن نے لکھا ہے کہ ایک ملاقات کے دوران میں اقبال نے ان سے یہ کہا کہ انھوں نے مسلم لیگ کے ایک اجلاس میں صدر کی حیثیت سے پاکستان کی حمایت کی تھی مگر ان کو یقین تھا کہ یہ تجویز مجموعی طور پر ہندستان اور خصوصاً مسلمانوں کے لیے مضر ہے۔ شاید انھوں نے اپنا خیال بدل دیا تھا یا پہلے اس مسئلے پر زیادہ غور نہیں کیا تھا کیونکہ اس وقت تک اس نے کوئی اہمیت نہیں حاصل کی تھی۔ ان کا عام نظریہ زندگی پاکستان یا تقسیم ہند کے اس تصور کے ساتھ جو بعد میں پیدا ہوا، ہم آہنگ نہیں تھا۔ آخر عمر میں اقبال کا رجحان اشتراکیت کی طرف بڑھتا گیا۔ سوویٹ روس کی زبردست کامیابی نے ان کو بہت متاثر کیا اور ان کی شاعری کا رُخ بدل گیا [۵]۔

جب پنڈت جی نے اپنی کتاب میں درج بالا عبارت لکھی اُس سے تین برس پہلے قائداعظم کے دیباچہ کے ساتھ قائداعظم کے نام اقبال کے خطوط شائع ہو چکے تھے۔ یہ انگریزی کتاب یقیناً پنڈت جی کی نظر سے گزر چکی ہوگی۔ اس کتاب میں شامل ۲۸۔مئی ۱۹۳۷ء کا وہ طویل خط بھی شامل ہے جس میں پنڈت جی کی ''بے خُدا سوشلزم'' کو بھی زیرِ بحث لایا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ مسلمان تو رہے ایک طرف، خود ہندو معاشرہ بھی اس بے خدا سوشلزم کو ہرگز قبول نہ کرے گا۔ پنڈت جی کی سوشلزم کو رد کرتے وقت اقبال نے قائداعظم کو بتایا ہے کہ اگر اسلامی شریعت کو دورِ حاضر کے معاشی نظریات کی روشنی میں از سرِ نو تفسیر کیا جائے تو مسلمان عوام کی روٹی روزگار کا مسئلہ بہتر طور پر حل ہو سکتا ہے۔ مسلمان عوام کو غربت کے عذاب سے نجات دلانے کے لیے بھی یہ ضروری ہے کہ مسلمانوں کی الگ قانون ساز اسمبلی ہو اور یہ اسمبلی متحدہ ہندستان کی بجائے ایک الگ خودمختار مملکت میں قائم ہو سکتی ہے۔ اس خط کے مندرجات زبانِ حال سے پکار پکار کر کہہ رہے ہیں کہ:۔

اول: اقبال جواہر لعل کی بے خُدا سوشلزم پر اسلام کے اقتصادی نظام کو ترجیح دیتے ہیں۔

دوم: اسلام کے اقتصادی نظام کو عہدِ جدید کے سیاق وسباق میں نافذ کرنے کے لیے جداگانہ مسلمان مملکت کا قیام ضروری ہے۔

سوم: اپنی وفات سے فقط چند ماہ پہلے قائداعظم کو یہ مشورہ دے رہے ہیں کہ وہ قیامِ پاکستان کو کل ہند مسلم لیگ کا سیاسی پروگرام بنالیں۔

چہارم: اس خط کے آخر میں قائداعظم سے سوال کرتے ہیں کہ کیا وہ وقت نہیں آ پہنچا جب ہمیں کھل کر قیامِ پاکستان کو اپنی منزل قرار دے دینا چاہیے؟

اقبال کی وفات سے تین ماہ پیشتر پنڈت نہرو نے میاں افتخار الدین کے ہمراہ جاوید منزل میں علامہ اقبال سے ملاقات کی تھی۔ اس ملاقات کی خوشگوار یادیں بھی اس کتاب میں موجود ہیں۔ پنڈت جی نے جو واقعہ بیان کرنا مناسب نہیں سمجھا اُسے ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی نے اپنی کتاب ''اقبال کے آخری دو سال'' میں بیان کر دیا ہے۔ بٹالوی صاحب لکھتے ہیں:۔

پنڈت نہرو اُس زمانے میں زور شور سے سوشلزم کا پراپیگنڈا کرنے میں مصروف تھے۔ انڈین نیشنل کانگرس کے دو اجلاسوں کے وہ صدر رہ چکے تھے اور دونوں مرتبہ اپنے خطبات صدارت میں انھوں نے کہا تھا کہ ہندستان کے تمام مصائب کا علاج سوشلزم ہے لیکن کانگرس کے بڑے بڑے لیڈروں میں کوئی شخص بھی اس بارے میں پنڈت نہرو کا معاون یا ہم خیال نہیں تھا بلکہ سردار پٹیل، راج گوپال اچاری اور ستیہ مورتی نے تو علی الاعلان پنڈت نہرو کے اس عقیدے سے اختلاف کا اظہار کیا تھا۔ دورانِ ملاقات ڈاکٹر صاحب نے پنڈت نہرو سے پوچھا کہ 'سوشلزم کے بارے میں کانگرس کے کتنے آدمی آپ کے ہم خیال ہیں؟' پنڈت جی نے جواب دیا کہ 'نصف درجن کے قریب'۔ ڈاکٹر صاحب نے فرمایا۔ 'تعجب ہے۔ خود آپ کی جماعت میں آپ کے ہم خیالوں کی تعداد صرف نصف درجن ہے۔ ادھر آپ مجھ سے کہتے ہیں کہ میں مسلمانوں کو کانگرس میں شامل ہو جانے کا مشورہ دوں تو کیا میں دس کروڑ مسلمانوں کو چھ آدمیوں کی خاطر آگ میں جھونک دوں'۔ اس پر پنڈت جی خاموش ہو گئے[6]۔

اسی ملاقات میں ایک ناگوار واقعہ بھی پیش آیا تھا جو پنڈت جی نے تو بیان کرنا مناسب نہیں سمجھا۔ ہاں، البتہ، بٹالوی صاحب نے بیان کر دیا ہے:۔

ابھی ان دو عظیم المرتبت انسانوں کے ساتھ گفتگو جاری تھی کہ یکا یک میاں افتخار الدین بیچ میں بول اُٹھے کہ 'ڈاکٹر صاحب! آپ مسلمانوں کے لیڈر کیوں نہیں بن جاتے؟ مسلمان، مسٹر جناح سے زیادہ آپ کی عزت کرتے ہیں اگر آپ مسلمانوں کی طرف سے کانگرس کے ساتھ بات چیت کریں تو نتیجہ بہتر نکلے گا'۔ ڈاکٹر صاحب لیٹے ہوئے تھے۔ یہ سنتے ہی غصے میں آ گئے اور اُٹھ کر بیٹھ گئے اور انگریزی میں کہنے لگے: 'اچھا' تو چال یہ ہے کہ آپ مجھے بہلا پھسلا کر مسٹر جناح کے مقابلے میں کھڑا کرنا چاہتے ہیں۔ میں آپ کو بتا دینا چاہتا ہوں کہ مسٹر جناح ہی مسلمانوں کے اصل لیڈر ہیں اور میں تو اُن کا ایک معمولی سپاہی ہوں'۔ اس کے بعد ڈاکٹر صاحب بالکل خاموش ہو گئے اور کمرے میں تکدر آمیز سکوت

طاری ہو گیا۔ پنڈت نہرو نے فوراً محسوس کر لیا کہ میاں افتخار الدین کے دخل در معقولات نے ڈاکٹر صاحب کو ناراض کر دیا ہے اور اب مزید گفتگو جاری رکھنا بے سود ہے۔ چنانچہ وہ اجازت لے کر رخصت ہو گئے [۷]۔

نہ معلوم یہ باتیں پنڈت جی کے ذہن سے محو ہو گئی تھیں یا انھوں نے ان باتوں کو ناخوشگوار اور اپنی سیاسی آئیڈیالوجی کی تردید سمجھ کر اپنی کتاب میں درج کرنا مناسب نہ سمجھا۔ حیرت یہ ہے کہ انھوں نے ان ناقابلِ فراموش یادوں کو تو آسانی کے ساتھ فراموش کر دیا مگر ایڈورڈ تھامسن کی گپ شپ کو ناقابلِ تردید تاریخی صداقت کا درجہ دیا۔

ایڈورڈ تھامسن آکسفورڈ یونیورسٹی میں بنگالی زبان کے اُستاد تھے اور تاریخ ہند سے بھی علمی شغف رکھتے تھے۔ وہ دو مرتبہ انگلستان کے اخبار مانچسٹر گارڈین کے نامہ نگار کے روپ میں بھی برٹش انڈیا تشریف لائے تھے۔ مہاتما گاندھی، رابندر ناتھ ٹیگور، راج گوپال اچاری، سردار پٹیل اور جواہر لعل نہرو کے ساتھ اُن کے گہرے دوستانہ تعلقات تھے۔ جہاں وہ ہمیشہ مسلم لیگ کی مخالفت میں سرگرم رہتے تھے وہاں کانگرس کی پُر جوش وکالت کا کوئی موقع بھی ہاتھ سے نہ جانے دیتے تھے۔ جس روایت کا سہارا لے کر پنڈت جی نے اقبالؒ پر الزام تراشی کی ہے وہ ایڈورڈ تھامسن اور علامہ اقبالؒ کی زبانی گفتگو پر مبنی ہے۔ تھامسن صاحب موصوف کا یہ بیان قائداعظم کے نام اقبال کے متذکرہ بالا خطوط کی دستاویزی شہادت کے ساتھ ساتھ اقبال نہرو ملاقات کے مندرجہ بالا احوال و مقامات کی بنیاد پر جھوٹ ثابت ہوتا ہے۔ اقبال آخر دم تک اپنے تصورِ پاکستان کو قیامِ پاکستان کی صورت میں جلوہ گر دیکھنے کی تمنا میں سرشار رہے۔ قائداعظم کے ایک ادنیٰ سپاہی کی حیثیت میں سرگرمِ عمل رہے اور اسلامیانِ ہند کو یہ مشورہ دیتے رہے کہ میری زندگی کی دُعائیں مانگنے کی بجائے محمد علی جناح کی زندگی کی دُعائیں مانگو۔ صرف جناح ہی قوم کی کشتی کو ساحلِ مُراد تک پہنچانے کی صلاحیت رکھتے ہیں:

نگہ بلند، سخن دل نواز، جاں پُرسوز
یہی ہے رختِ سفر میر کارواں کے لیے

(۲)

نظریاتی اختلاف کے باوجود علامہ اقبالؒ اور پنڈت نہرو کے درمیان ہمیشہ باہمی احترام کے تعلقات قائم رہے۔ ہر دو شخصیات ایک دوسرے کی قدر دان تھیں۔ پنڈت نہرو نے ۳۳-۱۹۳۲ء کی گول میز کانفرنس لندن میں شریک نہ ہو سکے مگر انھوں نے مسلمان مندوبین کے طرزِ فکر و عمل کو تنقید کا نشانہ بنایا تھا۔ کانگرس کی نمایندگی مہاتما گاندھی نے کی تھی۔ مہاتما جی نے واپسی پر کہا کہ انھوں نے تو ذاتی طور پر مسلمانوں کے تمام مطالبات کو قبول کر لیا تھا مگر سیاسی رجعت پسندی کی وجہ سے مسلمانوں نے کانفرنس کو ناکام بنا دیا۔ نہرو نے گاندھی جی کی باتوں میں آ کر مسلمان مندوبین کے خلاف ایک سیاسی بیان داغ دیا۔ اقبال نے گاندھی جی کے اس الزام کی تردید میں جواہر لعل نہرو کے بیان کا جواب

دیا۔ اقبال نے اپنا بیان ان الفاظ کے ساتھ شروع کیا تھا:۔

میں پنڈت جواہر لعل نہرو کے خلوص اور صاف گوئی کی ہمیشہ سے قدر کرتا رہا ہوں۔ مہا سبھائی معترضین کے جواب میں جو تازہ ترین بیان انھوں نے دیا ہے، اس سے خلوص ٹپکتا ہے اور یہ چیز آج کل کے ہندستانی سیاستدانوں میں کمیاب ہے۔ لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ پچھلے تین سالوں میں جو گول میز کانفرنسیں لندن میں منعقد ہوئی ہیں اُن میں شریک ہونے والے مندوبین کے رویے کے متعلق انھیں پورے حالات معلوم نہیں [۸]۔

اس خوش گمانی کے اظہار کے فوراً بعد اقبال نے اصل حالات کو بے نقاب کرتے ہوئے بتایا کہ مہاتما جی نے مسلمانوں کے مطالبات کو ذاتی طور پر ماننے کا عندیہ تو دیا تھا مگر ساتھ ہی یہ بھی واضح کر دیا تھا کہ وہ اس بات کی کوئی حتمی ضمانت نہیں دے سکتے کہ کانگرس کی مجلسِ انتظامیہ بھی ان مطالبات کو تسلیم کر لے گی۔ ساتھ ہی انھوں نے یہ بھی بتا دیا تھا کہ کانگرس انھیں ان مطالبات کے سلسلے میں مکمل اختیار دینے کے لیے کبھی تیار نہ ہوگی۔ گویا عملاً گاندھی جی نے مسلمانوں کے تمام مطالبات کو رد کر دیا تھا۔ مسٹر گاندھی کی دوسری غیر منصفانہ شرط یہ تھی کہ مسلمان اچھوتوں کے مخصوص مطالبات کی حمایت ترک کر دیں مگر مسلمانوں نے اچھوتوں کی حمایت سے دستبرداری سے انکار کر کے گاندھی جی کو ناراض کر دیا تھا۔ گاندھی جی کے اس رویے کی حمایت میں پنڈت جی کی لب کشائی پر اقبال حیرت زدہ رہ گئے۔ چنانچہ اپنے اس بیان میں انھوں نے یہ سوال اُٹھایا:۔

اپنے زبان زدِ عام سوشلسٹ خیالات کے پیش نظر پنڈت جواہر لعل نہرو اس انسانیت کش شرط کی کیسے حمایت کریں گے؟...... کم از کم انھیں یہ زیب نہیں دیتا کہ وہ مسلمانوں کو سیاسی معاملات میں رجعت پسندی کا الزام دیں۔ اس صورت میں وہ لوگ جو ہندوؤں کے فرقہ پرستانہ مقاصد کو اچھی طرح سمجھتے ہیں اس نتیجے پر پہنچنے میں حق بجانب ہوں گے کہ پنڈت جی فرقہ وارانہ فیصلے کے خلاف ہندو مہا سبھا کی جاری کردہ مہم میں ایک سرگرم رُکن ہیں۔

مسلمانوں کے خلاف پنڈت جواہر لعل نہرو کا دوسرا الزام یہ تھا کہ مسلمان ہندستانی قومیت کے مخالف ہیں۔ اس کے جواب میں اقبال نے کہا:۔

اگر قومیت سے اُن کی مراد یہ ہے کہ مختلف مذہبی جماعتوں کو حیاتیاتی معنوں میں ملا جُلا کر ایک کر دیا جائے تو پھر خود میں ہی اس نظریۂ قومیت سے انکار کا مجرم ہوں...... میں پنڈت جواہر لعل نہرو سے ایک سیدھا سا سوال کرنا چاہتا ہوں۔ جب تک اکثریت والی قوم دس کروڑ کی اقلیت کے کم سے کم تحفظات کو جنھیں وہ اپنی بقا کے لیے ضروری سمجھتی ہے، نہ مان لے اور نہ ہی ثالث کا فیصلہ تسلیم کرے بلکہ واحد قومیت کی ایسی رٹ لگاتی رہے جس میں صرف اس کا اپنا ہی فائدہ ہے ہندستان کا مسئلہ کیسے حل ہو سکتا ہے؟ اس سے صرف دو صورتیں نکلتی ہیں۔ یا تو اکثریت والی ہندستانی قوم کو یہ ماننا پڑے گا کہ وہ مشرق میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے برطانوی سامراج کی ایجنٹ بنی رہے گی۔ یا پھر ملک کو مذہبی، تاریخی اور تمدنی

حالات کے پیش نظر اس طرح تقسیم کرنا ہوگا کہ موجودہ شکل میں انتخابات اور فرقہ وارانہ مسئلے کا سوال ہی نہ رہے[۹]۔

پنڈت نہرو کے بیان کے جواب میں دیا گیا اقبال کا یہ بیان یقینی طور پر پنڈت جی کی نظر سے گزرا ہوگا۔ اس بیان میں از اول تا آخر اقبال کا ترقی پسند، وسیع النظر اور انسان دوست مسلک نمایاں ہے۔ سارے کا سارا استدلال برٹش انڈیا کی خودمختار ممالک میں تقسیم کی حمایت میں ہے۔ یہ بیان تصورِ پاکستان کی نفی سے نہیں بلکہ اثبات سے عبارت ہے۔ ایسے میں پنڈت جی کا یہ کہنا کہ سنہ ۳۰ کے بعد اقبال اپنے تصور پاکستان سے دستبردار ہوگئے تھے، دیانت داری پر مبنی نظر نہیں آتا۔

جب پنڈت نہرو نے "ماڈرن ریویو" (کلکتہ) میں دُنیائے اسلام کی صورتِ حال پر تین مضامین میں وطنیت اور لادینیت کے فروغ کا خیر مقدم کیا تو اس کے جواب میں اقبال نے بھی ماڈرن ریویو ہی میں پنڈت جی کی فکری گمراہی کو راست فکری میں بدلنے کا سامان کیا۔ اپنے طویل مضمون کے آغاز میں اقبال نے برملا اعلان کیا:۔

> میں اس بات کو پنڈت جی اور قارئین سے پوشیدہ نہیں رکھنا چاہتا کہ پنڈت جی کے مضامین نے میرے ذہن میں احساسات کا ایک دردناک ہیجان پیدا کر دیا ہے۔ جس انداز میں انھوں نے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے اُس سے ایک ایسی ذہنیت کا پتا چلتا ہے جس کو پنڈت جی سے منسوب کرنا میرے لیے دشوار ہے۔ وہ اپنے دل میں مسلمانانِ ہند کے مذہبی اور سیاسی استحکام کو پسند نہیں کرتے۔ ہندستانی قوم پرست جن کی سیاسی تصوریت نے احساسِ حقائق کو کچل ڈالا ہے اس بات کو گوارا نہیں کرتے کہ شمال مغربی ہند کے مسلمانوں میں احساسِ خودمختاری پیدا ہو[۱۰]۔

اقبال کا یہ تجزیہ کہ پنڈت جی کی سیاسی تصوریت نے احساسِ حقائق کو کچل ڈالا ہے، وقت نے بہت جلد سچ ثابت کر دکھایا۔ جب پنڈت جی کے دل میں برصغیر کی زندگی کے ٹھوس حقائق کا احساس جاگ اُٹھا تو وہ مولانا ابوالکلام آزاد کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انھیں بھی ٹھوس حقائق یعنی قیامِ پاکستان کی حقیقت کو قبول کرنے کا مشورہ دینے لگے۔ مولانا آزادؒ نے اپنی تصنیف *India Wins Freedom* میں اس بات کا ذکر یوں فرمایا ہے:۔

> After a few days Jawaharlal came to see me again. He began with a long preamble in which he emphasized that we should not indulge into wishful thinking, but face reality. Ultimately he came to the point and asked me to give up opposition to partition.[11]

اسلامیانِ ہند نے ۱۹۴۶ء کے انتخابات میں اپنے ووٹ کے ذریعے پنڈت نہرو اور مہاتما گاندھی کے سے سیاسی خواب پرستوں کو زندگی کے جن حقائق کا احساس دلا دیا تھا، اقبال نے برسوں پہلے پنڈت جی کو اُن حقائق کی جانب متوجہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ سیاسی تدبر کا تقاضا یہ ہے کہ زندگی کے حقائق سے فرار کرنے کی بجائے اُن کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر اُن سے پنجہ آزما ہوا جائے۔

اپنے زیرِ نظر مضمون میں بھی علامہ اقبال نے جداگانہ مسلمان قومیت کے سوال پر دوٹوک انداز میں اظہارِ خیال کیا تھا۔ اقبال نے اسلامیان ہند کے سیاسی مسلک پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی تھی:۔

> اگر قومیت کے معنی حب الوطنی اور ناموس وطن کے لیے جان تک قربان کرنے کے ہیں تو ایسی قومیت مسلمانوں کے ایمان کا ایک جزو ہے۔ اس قومیت کا اسلام سے اس وقت تصادم ہوتا ہے جب کہ وہ ایک سیاسی تصور بن جاتی ہے اور اتحاد انسانی کا بنیادی اصول ہونے کا دعویٰ کرتی ہے اور یہ مطالبہ کرتی ہے کہ اسلام شخصی عقیدے کے پسِ منظر میں چلا جائے اور قومی زندگی میں ایک حیات بخش عنصر کی حیثیت سے باقی نہ رہے...... جداگانہ مسلمان قومیت کا سوال صرف ان ممالک میں پیدا ہوتا ہے جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں اور جہاں قومیت کا یہ تقاضا ہے کہ وہ اپنی ہستی کو مٹا دیں۔ جن ممالک میں مسلمان اکثریت میں ہیں، اسلام قومیت سے ہم آہنگی پیدا کر لیتا ہے کیونکہ یہاں اسلام اور قومیت عملاً ایک ہی چیز ہے...... میں یقین کامل کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ اسلامیانِ ہند کسی ایسی سیاسی تصوریت کا شکار نہیں بنیں گے جو اُن کی تہذیبی وحدت کا خاتمہ کر دے گی۔ اگر اُن کی تہذیبی وحدت محفوظ ہو جائے تو ہم اعتماد کر سکتے ہیں کہ وہ مذہب اور حب الوطنی میں ہم آہنگی پیدا کر لیں گے[۱۲]۔

اقبال کا یقین کامل بالکل درست نکلا۔ اسلامیانِ ہند نے، بالآخر، متحدہ ہندستانی قومیت کی سیاسی تصوریت کو پا در ہوا ثابت کرتے ہوئے جمہوری عمل کے ذریعے پاکستان قائم کر لیا۔ اُن کی تہذیبی وحدت محفوظ ہو گئی اور یوں پاکستان میں اسلام سے عشق اور وطن سے محبت میں کوئی تضاد باقی نہ رہا۔ اب ہمارا دین اسلام ہے اور ہمارا وطن دارالاسلام ہے۔

۞ ۞ ۞

حوالے

۱۔ ڈاکٹر جاوید اقبال، بحوالہ اقبال میموریل لیکچر، ۲۰۰۲ء، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔

۲۔ مولانا آزاد (انگریزی)، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص ۱۰۷۔

۳۔ ص ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۵۔

۴۔ تلاش ہند (اردو ترجمہ)، لاہور، ۱۹۹۲ء، ص ۴۹۹۔

۵۔ ایضاً۔ ص ۴۵۱

۶۔ ’’اقبال کے آخری دو سال‘‘ پہلا ایڈیشن، ۱۹۶۱ء، صفحات ۵۴۸۔۵۴۹۔

۷۔ ایضاً۔ ص ۵۴۹۔۵۵۰۔

۸۔ لطیف احمد خان شروانی، حرفِ اقبال، اسلام آباد، ۱۹۸۴ء، ص ۲۰۵۔

۹۔ ایضاً، ص ۱۲۰۔

۱۰۔ ایضاً، ص ۲۰۷ اور ۲۰۸۔

۱۱۔ *India Wins Freedom* ص ۱۸۵

۱۲۔ حرف اقبال، ص ۱۴۵، ۱۴۶ اور ۱۴۷۔