اقبال کے تصورِ جمہوریت پر اعتراضات کا جائزہ

ڈاکٹر ایوب صابر

علامہ اقبال نے ریاست کے بارے میں جو کچھ کہا ہے اس ضمن میں جمہوریت بھی زیر بحث آئی ہے۔ اقبال نے جمہوریت کے بارے میں اپنی جس رائے کا اظہار کیا ہے اس کی حمایت اور مخالفت میں دونوں طرح کی آرا موجود ہیں۔ مخالفت کرنے والوں میں مختلف نظریات سے وابستہ مصنفین کے علاوہ بعض ماہرین اقبالیات بھی شامل ہیں۔ نظریات سے تعلق رکھنے والوں کے پیشِ نظر تو اقبال کے نظریے کو منہدم کرنا تھا لیکن ماہرینِ اقبالیات کی آرا کا جائزہ بتاتا ہے کہ انھوں نے اقبال کے نقطۂ نظر کو سمجھنے میں غلطی کی ہے۔ جذبات سے مملو اس تلخ نزاع کا ایک سبب اقبال کی غلط تفہیم اور دوسرا سبب اقبال کا جزوی مطالعہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کسی نے اقبال کو مغربی جمہوریت کا حامی قرار دے کر ہدفِ تنقید بنایا اور کسی نے جمہوریت مخالف سمجھ کر برہمی کا اظہار کیا۔ اس مضمون میں اقبال کی مخالفتِ جمہوریت اور اقبال کے کلام نظم و نثر کے حوالے سے اعتراضات کا جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

اقبال اور جمہوریت کے موضوع پر بہت کچھ لکھا گیا ہے لیکن اقبال کی فکری رہ نمائی پر اتفاقِ رائے پیدا ہونے کے بجائے فکری انتشار میں اضافہ ہوا ہے۔ اقبال کی مخالفتِ جمہوریت پر سِکہ بند معترضینِ اقبال کے علاوہ ان دانشوروں نے بھی اعتراضات کیے ہیں جو ماہرینِ اقبالیات کی حیثیت سے جانے جاتے ہیں۔ محدود مطالعے، کم نظری اور تعصّبات نے ایسے گل کھلائے ہیں کہ حقیقت خرافات میں کھو گئی ہے۔ اس معاملے کا عبرتناک پہلو یہ ہے کہ اقبال کے جن اشعار کو سب سے زیادہ ہدفِ تنقید بنایا گیا ان کا مفہوم معترضینِ اقبال کے علاوہ اقبال کے ارادت مندوں نے بھی غلط سمجھا ہے۔ معتبر اقبال شناس پروفیسر محمد منور نے اقبال کے دفاع میں ایک مقالہ بعنوان Iqbal's Idea of Democracy تحریر کیا جو ان کی کتاب *Dimensions of Iqbal* میں شامل ہے۔ مضمون کا آغاز اس جملے سے ہوتا ہے:

> I make bold to deal with a topic which has assumed a form of bitter controversy charged with emotions.

جذبات سے مملو اس تلخ نزاع کا ایک سبب اقبال کی غلط تفہیم اور دوسرا سبب اقبال کا جزوی مطالعہ ہے۔ حد یہ ہے کہ کسی نے اقبال کو مغربی جمہوریت کا حامی قرار دے کر ہدفِ اعتراض بنایا[۱] اور کسی نے جمہوریت مخالف سمجھ کر برہمی کا اظہار کیا ہے۔ زیادہ تعداد ایسے ہی معترضین کی ہے، چنانچہ اولاً اقبال کی مخالفتِ جمہوریت پر متعدد اعتراضات نقل کیے جائیں گے تاکہ معترضین کا موقف پوری طرح سامنے آ جائے، ازاں بعد علامہ اقبال کے کلامِ نظم ونثر کے حوالے سے اعتراضات کا جائزہ لیا جائے گا اور اقبال کے موقف کی وضاحت کی جائے گی۔

کانٹ ویل سمتھ کی کتاب *Modern Islam in India* اوّلاً ۱۹۴۳ء میں لاہور سے شائع ہوئی تھی۔ سمتھ نے اقبال سے 'نجات دہندہ آمر' کا تصور منسوب کر کے ایک بڑے مغالطے کا دروازہ کھول دیا۔ وہ لکھتا ہے:

> He depreciated the pitiful decadence of the West, and seeing some sham in capitalistic democracy, was led to condemn democracy as a system, and looked to a dictator-saviour to rescue society. "In Germany Hitler has founded a new era and so on....[2]

سرمایہ دارانہ جمہوریت کی مخالفت اشتراکی بھی کرتے ہیں اور یہ عنصر فکرِ اقبال اور اشتراکیت میں مشترک ہے، لیکن سمتھ اور اس کے دور کے دوسرے اشتراکی اقبال کو منہدم کرنے کے درپے تھے، اس لیے سمتھ نے 'نجات دہندہ آمر' کے ضمن میں سٹالن کی جگہ ہٹلر کا ذکر کیا ہے۔ اس دور کے دوسرے اشتراکیوں نے بھی اقبال کی تنقیدِ جمہوریت کو ہدفِ اعتراض بنایا ہے۔ اختر حسین رائے پوری نے اقبال پر فاشزم کا الزام عائد کیا۔ غلام ربانی عزیز نے اپنے مضمون ''اقبال اور نظریۂ جمہوریت (اشتراکیت واشتمالیت)'' میں ایک طرف اقبال کو ''رجعتِ قہقری'' کی مثال بتایا اور دوسری طرف ''روسی تشدد پسند انقلابی جماعت'' کا فرد قرار دیا جب کہ لینن سے 'امن پسندانہ انقلاب' منسوب کیا۔ غلام ربانی عزیز علامہ اقبال کے بعض بظاہر جمہوریت مخالف اشعار نقل کر کے لکھتے ہیں:

> رجعتِ قہقری کی ایسی مثال شاید ہی اور کہیں مل سکے۔ اقبال کے خلاف یہ عام شکایت ہے کہ وہ حال یا مستقبل کی بجائے ماضی کا شاعر ہے۔ وہ گزشتہ تاریخ کو دہرا کر قوم کو پھر سے وہیں لے جانا چاہتا ہے جہاں سے یہ قافلہ چودہ سو سال پہلے چلا تھا۔[۳]

موصوف نے اپنے مضمون کی تان ان جملوں پر توڑی ہے:

> دنیا میں جو انقلاب بھی آیا، ماردھاڑ اور قتل و غارت کے بغیر کامیاب نہ ہوسکا، روس کا انقلاب لینن کی کوششوں کا مرہون منت ہے جو صلح و آشتی سے دنیا میں انقلاب لانا چاہتا تھا۔ چنانچہ جب تک زندہ رہا اس کی کوششیں امن پسندانہ انقلاب پر مرکوز رہیں۔ مگر روسی انقلابیوں میں ایک جماعت ایسی بھی تھی جو جبر وتشدد کی قائل تھی تاکہ انسانیت سرمایہ داری کے مظالم سے جلد تر نجات پا سکے۔ اقبال بھی اسی تشدد پسند انقلابی

جماعت کا فرد ہے۔

کلامِ اقبال کے حوالے دے کر راجندر ناتھ شیدا نے لکھا تھا:

وہی 'جہد برائے قوت و برتری'، وہی 'اذیت میں استلذاذ'، وہی 'غلبہ کا اخلاق' اور 'جنگ کی تہذیب'۔ جب نطشے عوام اور جمہوریت کا خاکہ اُڑاتا ہے تو اقبال بھی جمہوریت کی جڑیں کھودنے لگتے ہیں۔[4]

ہندو صاحبانِ علم میں سے ڈاکٹر راج بہادر گوڑ لکھتے ہیں:

اقبال مغربی سامراج کے تحت بورژوا جمہوری اداروں کے زوال و انحطاط سے اتنے متاثر ہوئے کہ انھیں جمہوریت کے نام سے نفرت ہوگئی......فرد پر ضرورت سے زیادہ زور اور 'انسانِ کامل' کی تلاش و جستجو نے اقبال کے قلم سے یہ مصرع اگلوایا ہے: کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانی نمی آید۔ اقبال کے 'انسان' اور عوام میں جو تاریخ ساز طاقت ہوتے ہیں اتنا بڑا ذہنی بعد تھا۔ اس مسئلہ میں اقبال کا رویہ 'فعال ہیرو اور بے حس و حرکت عوام' کی صدائے بازگشت سا لگتا ہے۔[5]

ڈاکٹر کنور کرشن بالی لکھتے ہیں:

سیاسی لحاظ سے اقبال نے دنیا کو کوئی نیا اور بہتر تصور نہیں دیا اور نہ ہی انھوں نے جدید دور کے جمہوری اور سماج وادی تصورات سے اتفاق کیا۔ سیاسی لحاظ سے وہ ایک پرانے انداز کے نظامِ حکومت کے حامی ہوگئے تھے۔ ان کی پسند کا وہ نظام دینی نظامِ حکومت تھا اور خصوصاً دینِ اسلام کی اساس پر مبنی نظامِ حکومت جسے اسلامی اصطلاح میں نظامِ خلافت کہا جاتا ہے۔[6]

ڈاکٹر تارا چرن رستوگی نے لکھا ہے کہ:

... democracy too was bete noire to Iqbal. He extols and condemns the West, a dischotomy that he could never escape from. He no doubt wanted freedom but he hated democracy.[7]

اس ضمن میں علامہ اقبال کے مسلمان معترضین غیر مسلم معترضین سے پیچھے نہیں ہیں۔ ان معترضین میں مخالفینِ اقبال کے علاوہ وہ صاحبان بھی شامل ہیں جن کی خاص پہچان اقبالیات کے موضوع پر ان کا کام ہے۔ یہ کام بیشتر مثبت ہے لیکن کہیں کہیں منفی ہوگیا ہے۔ ڈاکٹر سلیم اختر اور ڈاکٹر وحید عشرت اس سلسلے کی نمایاں مثالیں ہیں۔ وحید عشرت نے اقبال کے اشعار نقل کر کے جمہوریت پر اقبال کے اعتراضات کو مرتب کیا ہے اور ازاں بعد ان اعتراضات کا جواب دیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

اس [جمہوریت] کے مقابلے میں جو نظام پیش کیے جاتے ہیں وہ بدترین آمرانہ استبدادیت کے نمونے ہیں جن میں افراد کو تولنا تو درکنار، گنا بھی نہیں جاتا۔ جمہوریت میں معاشرے کے افراد کی رائے تو پوچھی جاتی ہے جب کہ دوسرے نظامات میں قوت کے بل پر اقتدار میں آنے والا ہر آمر خود کو عقلِ کل، مردِ مومن اور انسانِ کامل ہی تصور کرتا ہے......دوسرا اعتراض بھی مہمل ہے یعنی اس سے اقتدار پر سرمایہ دار اور اہلِ ثروت

ہی قابض ہو سکتے ہیں...... تیسرا اعتراض بھی زیادہ توجہ کے لائق نہیں اس لیے کہ ایک انسان کے مقابل دوسو انسانوں کی رائے زیادہ معتبر تصور کی جانی چاہیے...... اصل بات یہ ہے کہ ہر آمر خود کو عقلِ کل اور دوسروں کو گدھے ہی تصور کرتا ہے۔ یہی سائیکی ہے جو جمہوریت کے مخالفین کے بھی لاشعور میں موجود ہے۔ عوام کو گدھے کہنا اور آمروں کو عقلِ کل سمجھنا عوام کی توہین اور آمروں کی خوشامد کے سوا کچھ نہیں۔ ایسی باتوں سے آمریت کے ہاتھ مضبوط کرنے کے سوا اور کیا نتیجہ نکل سکتا ہے...... چوتھا اعتراض اس وقت مہمل ہو جاتا ہے جب ہم جمہوریت کا مقابلہ دوسرے نظاموں سے کرتے اور دیکھتے ہیں کہ جمہوری حکمرانوں کی نسبت آمروں کا باطن چنگیز سے زیادہ تاریک تر ہے...... آمریتیں تو فیصلے مسلط کرتی ہیں۔ طاقت سے، قوت سے اور خوف سے...... ان کو چنگیز سے تاریک تر قرار دینا تک صائب ہے۔[8]

ڈاکٹر سلیم اختر اقبال کے جمہوریت مخالف اشعار نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

اس نوع کے اشعار کا فائدہ (یا نقصان) یہ ہوتا ہے کہ جہاں ان سے آمریت کو جواز اور تحفظ ملتا ہے وہاں یہ بھی ہے کہ آمریت کے ستائے جب کبھی جمہوریت کا پودا سینچنے لگتے ہیں تو ایسے اشعار نہ صرف آڑے آتے ہیں بلکہ آمر پسند افراد اور مراعات یافتہ طبقہ کے لیے جمہوریت کشی کے لیے قوی دلیل کی صورت اختیار کر لیتے ہیں...... وہ آج اگر زندہ ہوتے، انھوں نے آمریت میں زندگی بسر کی ہوتی اور مذہبی تشدد کے مظاہرے دیکھے ہوتے تو اس انداز کے اشعار پر دوبارہ غور کرتے:

جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی[9]

اقبال کے سکہ بند مخالفین کے اعتراضات بھی وہی ہیں جو ڈاکٹر وحید عشرت اور ڈاکٹر سلیم اختر جیسے حامیانِ اقبال نے کیے ہیں۔ مخالفینِ اقبال میں یوسف ثانی شامل ہیں۔ انھوں نے دوسرے معترضینِ اقبال کی طرح پیامِ مشرق کی نظم 'جمہوریت' نقل کر کے خاصی خیال آرائی کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

اقبال نے اس نظم میں انسانوں کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے، ادنیٰ اور اعلیٰ اور اسی تقسیم کے مطابق استعارات بھی استعمال کیے ہیں۔ ادنیٰ انسانوں یا عوام کے لیے ''دوں فطرتاں''، ''موراں'' اور ''خر'' کے استعارات استعمال کیے ہیں جب کہ اعلیٰ انسانوں کے لیے ''سلیمانے''، ''پختہ کارے'' اور ''انسانی'' کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ مزید ادنیٰ اور اعلیٰ کی تمیز افلاطونی معیار کے مطابق کی گئی ہے۔ اس معیار کے مطابق ادنیٰ لوگ (عوام) ''معنی بیگانہ'' forms یا مستقل اقدار کا علم نہیں رکھتے۔ یہ علم صرف تربیت یافتہ فلسفی ہی حاصل کر سکتے ہیں اور یہی فلسفی حکمرانی کر سکتے ہیں۔[10]

یوسف ثانی مزید لکھتے ہیں:

ان اشعار میں اقبال نے عوام کی توہین کی ہے۔ ان اشعار سے بلا مبالغہ فسطائیت کی بو آتی ہے... عوام کی اکثریت (فکرِ دوصد خر) کی فکر ادنیٰ اور ایک ''پختہ کار'' انسان (مردِ کامل، فلسفی یا افلاطون کا بادشاہ فلسفی) کی

فکرِ اعلیٰ ہوگئی ہے، جس کے نتیجے میں جمہوری سیاست میں حصہ لینے والے عوام کو اقبال نے واقعی گدھوں میں تبدیل کر دیا ہے۔ اقبال کا لبرل جمہوریت کا متبادل بھی کوئی اتنا پرکشش نہیں کیونکہ یہ متبادل (غلامِ پختہ کارے شو) شخصی آمریت ہے، چاہے وہ خدا کے نام پر ہو یا بندے کے نام پر، ہمیشہ ظالمانہ ہوتی ہے۔ دنیا کے شہنشاہی نظام ہمیشہ خدا کے عطا کردہ حق Divine right کے نام پر صدیوں اپنی رعایا کو نشانۂ ستم بناتے رہے ہیں۔ خدا کے نام پر حکومتیں حکمرانوں کو عملاً خدا بنا دیتی ہیں۔[۱۱]

شمیم رجز نے بھی، اپنی توفیق وحیثیت کے مطابق، جمہوریت کے ضمن میں علامہ اقبال کو برا بھلا کہا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ سر اقبال جمہوریت کے سخت مخالف تھے اور انگریز کا مفاد بھی اسی میں تھا کہ ہندوستان میں جمہوریت کا نام نہ لیا جائے۔ سر اقبال نے جمہوریت کی مخالفت اس لیے بھی کی کہ وہ نطشے کے پیرو تھے، نطشے بھی جمہوریت کا مخالف تھا۔ آزادیِ افکار کو ابلیس کی ایجاد کہ کر سر اقبال نے انگریز کی محبت میں کذب بیانی سے کام لیا ہے اور سرداروں، جاگیرداروں اور وڈیروں کی ہاں میں ہاں ملائی ہے۔ سر اقبال جمہوریت کی مخالفت کر کے قرآن اور سیرتِ رسول کی مخالفت کرتے ہیں۔ ان کا یہ پیغام، پیغامِ مصطفیٰ سے کوئی سروکار نہیں رکھتا بلکہ اس کی تردید کرتا ہے۔[۱۲] اس نوع کی الزام تراشیاں متعدد دانشوروں نے کی ہیں۔[۱۳]

اقبال کے خلاف تیار کردہ فردِ جرم میں یہ تین الزامات سرفہرست ہیں: علامہ اقبال نے گدھے قرار دے کر عوام کی توہین کی ہے، انھوں نے آمریت کے ہاتھ مضبوط کیے اور انھیں جمہوریت سے نفرت تھی۔ یہ الزامات، دوسرے جملہ الزامات سمیت، غلط اس لیے ہیں کہ کلامِ اقبال کی غلط تفہیم اور ناقص مطالعے پر مبنی ہیں۔ معترضینِ اقبال کے علاوہ اکثر معروف ماہرینِ اقبالیات نے بھی پیام مشرق میں شامل مختصر نظم 'جمہوریت' کا مفہوم متعین کرنے میں ٹھوکر کھائی ہے۔ چونکہ پارلیمانی اجتہاد اور اسلامی ریاست کی طرح جمہوریت کا معاملہ بھی ملکی وملی نقطۂ نظر سے اہم اور ان امور سے جڑا ہوا ہے اس لیے اس پر، علامہ اقبال کے حوالے سے سنجیدہ نظر ڈالنے کی ضرورت ہے۔

مذکورہ نظم جس کی غلط تفہیم کی بنیاد پر اقبال سخت اعتراضات کا ہدف بنے ہیں؛ یہ ہے:

متاعِ معنیِ بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی   زموراں شوخیِ طبعِ سلیمانے نمی آید
گریز از طرزِ جمہوری غلامِ پختہ کارے شو   کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانی نمی آید

اس نظم کے معنی اقبال کے کلامِ نظم ونثر کے تناظر میں متعین نہیں کیے گئے، اس لیے مغالطہ پیدا ہوا؛ چنانچہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین اقبال کی ترجمانی نیز دفاع کرتے ہوئے، لکھتے ہیں:

رواجی جمہوریت کا یہ طریقِ کار غلط ہے کہ اکثریت کی رائے کو قوم کے بہترین شخص کی رائے پر بھی ترجیح دی

جائے، خواہ اکثریت کی رائے اس کی رائے سے کیسی ہی مختلف اور کیسی ہی گھٹیا کیوں نہ ہو۔ اقبال بڑے زوردار الفاظ میں ایسی جمہوریت کی مخالفت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ تم ایک اچھوتے اور حکیمانہ خیال کی توقع ایسے لوگوں سے کرتے ہو جو جاہل اور پست فطرت ہیں۔ کہاں چیونٹی اور کہاں حضرتِ سلیمان۔ ہم ایک چیونٹی سے حضرت سلیمان کی سی ذہانتِ طبع کی توقع نہیں کر سکتے۔ اس رواجی جمہوریت کو ترک کر دو کیونکہ اگر دوسو گدھے بھی جمع ہو جائیں تو ان سے انسان کے فکر کی توقع نہیں کی جا سکتی۔[۱۴]

اس ترجمانی میں محض جزوی صداقت ہے۔ جو غلط نتیجہ اخذ کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ اقبال نے چیونٹیوں اور دوسو گدھوں کے جو استعارے استعمال کیے ہیں ان سے مراد جاہل اور پست فطرت عوام ہیں۔

آل احمد سرور نے اپنی عمر کے آخری دور میں فکرِ اقبال خصوصاً اقبال کے اسلامی تصورِ قومیت پر بعض اعتراضات ضرور کیے ہیں لیکن وہ ماہرینِ اقبالیات میں اہم مقام کے حامل ہیں۔ اپنے مضمون 'اقبال اور جمہوریت' میں وہ بھی مذکورہ قطعے سے یہ مفہوم اخذ کرتے ہیں کہ ''اقبال جمہور یا عوام کے دلدادہ نہیں۔''[۱۵] پروفیسر محمد منور نے بھی جو اقبال کے سچے شیدائی ہیں اور اکثر تفہیم اقبال کا حق ادا کیا ہے، Common low grade people بطور ترجمہ لکھ کر یہ ظاہر کیا ہے کہ 'موراں' اور 'دوں فطرتاں' سے مراد عوام ہیں۔[۱۶]

ڈاکٹر صدیق جاوید نے بھی 'دوں فطرتاں' اور 'دوصد خر' سے عوام مراد لیے ہیں۔[۱۷] ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے البتہ یہ غلط رائے ظاہر نہیں کی اور جزواً صحیح معنی کے قریب پہنچ کر کسی دوسری طرف متوجہ ہو گئے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ ''دوسو گدھے بھی اگر ایک ایوان میں ڈھینچوں ڈھینچوں کرنے کے لیے جمع ہو جائیں تو کوئی انسانیت کی آواز وہاں سنائی نہیں دے سکتی۔''[۱۸] ڈاکٹر خلیفہ نے عوام کو نہیں بلکہ زمین داری اور سرمایہ داری نیز ذلیل دروغ بافی کی بنا پر منتخب ہو کر اسمبلی میں پہنچنے والوں کو گدھے قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ بعض مشرقی ممالک کے حوالے سے جمہوری نمایندوں کے انتخاب و کردار کو زیر بحث لا رہے ہیں اور اگرچہ اقبال کے ان اشعار کی معنویت کو مشرق تک وسیع کرنا غلط نہیں لیکن اقبال کی اس نظم کا اصلی تناظر مشرقی نہیں بلکہ مغربی ہے۔

مذکورہ نظم کی درست تفہیم کے لیے بعض الفاظ و تراکیب کے معنوں کا تعین، اقبال کے کلامِ نظم و نثر کے تناظر میں، ضروری ہے۔ نظم کا عنوان ہے 'جمہوریت'۔ اس لفظ سے مراد واضح طور پر اور بہر حال 'مغربی جمہوریت' ہے۔ کلامِ اقبال [اور اس نظم میں بھی] 'جمہوریت' پر جو تنقید ہے وہ تمام تر سرمایہ دارانہ مغربی جمہوریت پر ہے۔ 'خضرِ راہ' کم و بیش اسی زمانے کی نظم ہے۔ اس نظم کے مصرعے ''ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام'' سے اقبال کے موضوع و موقف کی وضاحت ہوتی ہے۔

اس نظم کی تفہیم کے لیے متاعِ معنیِ بیگانہ بنیادی ترکیب ہے جس سے عموماً چشم پوشی کی گئی ہے۔ کسی نے اس کے معنی بیان بھی کیے ہیں تو الل ٹپ طریقے سے بیان کیے ہیں چنانچہ اس ترکیب کو غلط معنی پہنائے ہیں۔[۱۹]

معترضین اپنی ہی تحریروں پر غور کر لیتے تو بھی 'معنیِ بیگانہ' کا مفہوم واضح ہو جاتا۔ ڈاکٹر سلیم اختر اپنے مضمون بعنوان ''موجودہ سیاسی صورتِ حال اور اقبال'' میں رقم طراز ہیں:

> عام تصور کے برعکس جمہوریت جداگانہ سیاسی عمل نہیں بلکہ یہ وطنیت اور قومیت سے تشکیل پانے والی اس سیاسی مثلث کا ایک زاویہ ہے جو اپنی اساس میں مغربی ہی نہیں افلاطون جتنی قدیم بھی ہے۔
> اس ضمن میں کلامِ اقبال سے استفادے میں سب سے بڑی الجھن یہی پیش آتی ہے کہ اقبال وطن، قوم، جمہوریت...... تینوں کے مخالف ہیں جب کہ گزشتہ نصف صدی میں مسلم ممالک میں مغربی استبداد کے خلاف تمام تحریکیں قومیت اور وطنیت کی داعی تھیں۔[۲۰]

آگے چل کر اقبال کے دفاع میں ڈاکٹر موصوف لکھتے ہیں کہ اقبال کے جمہوریت کش اشعار سے آمریت کو تقویت دیتے وقت یہ اساسی حقیقت فراموش کر دی جاتی ہے کہ ''علامہ نے غلام ہندوستان میں مسلمانوں کی عددی اقلیت کی بنا پر جمہوریت کے خلاف اشعار لکھے تھے۔'' بات یہ نہیں ہے۔ اقبال نے جمہور، جمہوریت اور اسلامی قومیت کی حمایت بھی اسی دور میں کی ہے۔ ان کے نزدیک مسلم اکثریتی ممالک میں وطن اور اسلام ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔ مغربی استبداد کے خلاف اصل قوت اسلام کی ہے اور وطنی و علاقائی قومیتوں کے نعرے بلند کرنے والی قیادتوں کا کردار وقتی و عارضی رہا ہے۔ اس دور کا سب سے بڑا واقعہ پاکستان کا قیام ہے جو اسلامی قومیت کی دین ہے۔ جمہوریت اور نیشنلزم کی مثلث کا تیسرا زاویہ سرمایہ داری نظام ہے۔ اقبال اس سرمایہ داری نظام کے مخالف ہیں۔ وہ جمہوریت جو نظامِ سرمایہ داری پر استوار ہے اور وطنی قومیت کی سرحد عبور کرتے ہی جارحیت، سامراج، استعمار اور استبداد کی شکل اختیار کر لیتی ہے، اقبال اس کے بھی مخالف ہیں۔

'معنیِ بیگانہ' کا مفہوم متعین کرنے سے پہلے یہ تصریحات ضروری تھیں۔ سرمایہ داری نظام دنیا و آخرت میں سے صرف دنیا کو پیشِ نظر رکھتا ہے، مادہ پرستانہ ہے اور سود پر مبنی ہے۔ اسلامی معیشت حلال و حرام میں تمیز کرتی ہے اور اسلام کا اقتصادی نظام اخلاقی اقدار سے جڑا ہوا ہے۔ سرمایہ داری نظام استحصال کی الگ تاریخ رکھتا ہے جس سے اسلامی فکر نا آشنا ہے۔ اسی طرح وطنی و نسلی قوم پرستی توحید کے منافی ہے۔ مغرب کا جمہوری نظام سرمایہ دارانہ ہے اور قوم پرستانہ ہے۔ اس کا تمام تر ارتقا مغرب میں ہوا ہے اور اسلامی فکر کے لیے اجنبی ہے۔ اقبال نے اس کے لیے ''متاعِ معنیِ بیگانہ'' کی ترکیب بمعنی 'متاعِ فکرِ غیر' استعمال کی ہے۔

ڈاکٹر بالی کا اعتراض بھی اسی نتیجے تک پہنچا تا ہے۔ ان کا یہ کہنا کہ اقبال پرانے انداز کے نظامِ حکومت کے حامی ہو گئے تھے، جسے اصطلاح میں اسلامی نظامِ خلافت کہا جاتا ہے؛ ظاہر کرتا ہے کہ مسلمان جس نظام کو اپنا تصور کرتے ہیں وہ نظامِ خلافت ہے۔ پرانا کہ کر ڈاکٹر بالی نے اس کا استخفاف کیا ہے۔ نظامِ خلافت

ابدی اہمیت کا حامل ہے۔ اقبال سائنسی ایجادات کی طرح نئے اداروں کو قبول کرتے ہیں اور خلافت کے اختیارات پارلیمان کو سونپ دینے کے حامی ہیں۔ نظامِ خلافت میں حاکمیتِ اعلیٰ اللہ کے لیے وقف ہوتی ہے اور اس سے عوام و حکمران ایک سطح پر رہتے ہیں۔ سرمایہ داری کا استبداد، قوم پرستی کی بنیاد پر سامراجی عزائم اور اللہ کی حاکمیت کو منسوخ کر کے عوامی حکمرانی کے نام پر سرمایہ داروں کا اقتدار پر قبضہ نیز جنسی اور بے حیا تہذیب کو فروغ دینے والی قانون سازی؛ یہ سب کچھ اسلام کے لیے 'معنیِ بیگانہ' ہے۔ چنانچہ 'معنیِ بیگانہ' کا مفہوم 'اجنبی فکر' یا ''فکرِ غیر'' کے سوا کچھ اور نہیں ہے۔

زیرِ بحث نظم کے پہلے مصرعے میں ایک اور لفظ قابلِ توجہ، قابلِ غور اور تحقیق طلب ہے۔ یہ لفظ ہے 'دوں فطرتاں'۔ اقبال نے یہ لفظ کس کے لیے استعمال کیا ہے؟ ماہرینِ اقبالیات اور معترضین و مخالفینِ اقبال سب اس پر متفق ہیں کہ اس لفظ کا اطلاق عوام پر ہوا ہے۔ ان کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ نظم میں استعمال شدہ استعارے 'موراں' اور 'دو صد خر' سے بھی عوام مراد ہیں۔ علامہ اقبال نے عوام کو دوں فطرت قرار دیا ہے اور چیونٹیوں سے تشبیہ دی ہے اور انھیں گدھے کہا ہے۔ معترضینِ اقبال لکھتے ہیں کہ اقبال نے عوام کی توہین کی ہے اور آمریت کے ہاتھ مضبوط کیے ہیں اور اس امر کی جس قدر بھی مذمت کی جائے کم ہے۔

لیکن کیا اقبال نے واقعتاً عوام ہی کو گدھے کہا ہے اور عوام ہی کو ''دوں فطرت' قرار دیا ہے؟ یہ پہلا سوال ہے۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ اگر عوام دوں فطرت نہیں ہیں تو کون لوگ ہیں جن کے لیے 'دوں فطرتاں' جیسا حقارت آمیز لفظ استعمال کیا گیا ہے۔

اس نکتے کی طرف کسی نے توجہ نہیں دی کہ 'معنیِ بیگانہ' یا فکرِ اغیار کی متاع عوام سے کیسے طلب کی جا سکتی ہے۔ فکرِ اغیار تو اغیار ہی سے طلب کی جا سکتی ہے اور 'دوں فطرتاں' کے لفظ کا اطلاق بھی انھی لوگوں پر ہوگا جو یہ متاع رکھتے ہیں اور جن سے یہ متاع طلب کی جا رہی ہے۔ اس متاع سے نہ عوام کا کوئی تعلق ہے اور نہ عوام کو اقبال نے اس مقام پر یا کسی اور مقام پر 'دوں فطرت' قرار دیا ہے۔ جنھیں دوں فطرت اس مقام پر کہا ہے، ان کے لیے دوسرے مقامات پر بھی ایسے الفاظ روا رکھے ہیں۔ قصۂ اسکندر و جم کے خاتمے اور بیداریِ جمہور کا تو اقبال نے خیر مقدم کیا ہے۔ اسی دور کی نظم 'خضرِ راہ' [بانگ درا] کا شعر ہے:

نغمۂ بیداریِ جمہور ہے سامانِ عیش
قصۂ خواب آورِ اسکندر و جم کب تلک

اس سے کچھ پہلے ۲۸ جولائی ۱۹۱۷ء کو اقبال کا ایک مختصر سا مضمون TheNew Era لکھنؤ، میں شائع ہوا تھا۔ یہ شذرہ توجہ چاہتا ہے اور فکرِ اقبال کی تفہیم کے لیے خاص اہمیت کا حامل ہے۔ اسے پورا نقل کرنا ضروری ہے:

The Democracy of Europe---overshadowed by socialistic agitation and anarchical

> fear---originated mainly in the economic regeneration of European societies. Nietzshe, however abhores this 'rule of the herd' and hopeless of the plebeian, he bases all higher culture on the cultivation and growth of an Aristrocacy of Supermen. But is the plebeian so absolutely hopeless? The Democracy of Islam did not grow out of the extension of economic opportunity, it is a spirtual priniciple based on the assupmtion that every being is a centre of latent power the possibilities of which can be developed by cultivating a certian type of character. Out of the plebeian material Islam has formed men of the noblest type of life and power. Is not, then, the Democracy of early Islam and experimental reputation of the ideas of Nietzsche?[21]

اس اقتباس میں اقبال نے نطشے کے موقف کو، اسلامی نقطۂ نظر سے، مسترد کیا ہے۔ نطشے عوام کی حکمرانی [rule of the herd] کو نفرت وحقارت کی نظر سے دیکھتا ہے۔ اسلام اور اقبال کا نقطۂ نظر اس کے برعکس ہے۔ یہ اقتباس متعدد معترضین کے اس الزام کی بھی تردید کرتا ہے کہ اقبال نے نطشے کی پیروی میں جمہوریت کی مخالفت کی ہے۔ اقبال نے مغربی اور اسلامی جمہوریت کا فرق واختلاف کئی مقامات پر بیان کیا ہے۔ یہاں بھی وہ ایک بنیادی فرق کی وضاحت کرتے ہیں جو معترضینِ اقبال کے علاوہ ان ماہرینِ اقبالیات کے لیے بھی غور طلب ہے جو 'دوں فطرتاں' اور 'دوصد خر' سے مراد عوام لیتے ہیں۔

اقبال بیان کرتے ہیں کہ یورپ کی جمہوریت بیشتر یورپی معاشروں کے اقتصادی ابھار سے وجود میں آئی جب کہ اسلامی جمہوریت کا نمو اقتصادی مواقع کا رہین منت نہیں ہے۔ یہ ایک روحانی اُصول ہے جو اس یقین پر استوار ہے کہ ہر فرد مخفی قوتوں کا ایک مرکز ہے۔ ان قوتوں کو ایک خاص طرح کی سیرت تشکیل کر کے ترقی دی جاسکتی ہے۔ اسلام نے ادنیٰ عامی اشخاص کے مسالے سے حیات وقوت کے بلند ترین نمونے تعمیر کیے ہیں۔

اقبال کا یہ نقطۂ نظر ان کی فکری زندگی کی ابتدا سے لے کر آخر تک ایک تواتر کے ساتھ مختلف تناظرات کے تحت مختلف اسالیب اختیار کرتے ہوئے نمایاں ہوتا رہا ہے۔ اقبال کہیں بھی عوام یا عام آدمیوں کی توہین نہیں کرتے بلکہ ان کی زندگی کی سطح کو بلند کرنے کی بات کرتے ہیں۔ ۱۹۰۴ء کے مضمون 'قومی زندگی' میں مسلم عوام کی اقتصادی پسماندگی کا روح فرسا منظر پیش کیا ہے۔[۲۲] اس میں دلسوزی تو ہے نفرت وحقارت نہیں ہے اور اقتصادی پسماندگی کا علاج صنعت وحرفت بتایا ہے۔ تان اس پر توڑی ہے کہ بڑھئی کے ہاتھ جو تیشے کے متواتر استعمال سے کھردرے ہوگئے ہیں، ان نرم ہاتھوں سے بدرجہا خوب صورت اور مفید ہیں جنھوں نے قلم کے سوا کسی اور چیز کا بوجھ کبھی محسوس نہیں کیا۔[۲۳] ۱۹۱۱ء کے خطبۂ علی گڑھ [The Muslim Community ...] میں ''عام مسلمانوں کی سطح کو اونچا کرنے'' کی بات پھر زیرِ بحث ہے۔ جو نسخہ تجویز کر رہے ہیں وہ ایک طرف صنعتی اور تجارتی تعلیم کا ہے اور دوسری طرف اخلاقی تربیت کا۔ اس اہم خطبے کا اختتام ان جملوں پر ہوتا ہے:

''اگر ہم اچھے کاریگر، اچھے دکاندار، اچھے اہلِ حرفہ اور (سب سے بڑھ کر یہ کہ) اچھے شہری پیدا کرنا چاہتے

ہیں تو ہمیں چاہیے کہ انھیں اوّل پکا مسلمان بنائیں۔'[۲۴]

پکے مسلمان کے دل و دماغ پر توحید اور شخصیتِ رسولؐ کے اثرات ہوتے ہیں۔ وہ کاریگر ہو، دکاندار ہو، اہلِ حرفہ ہو، کلرک ہو، کسان ہو، مزدور ہو یا زندگی کے دوسرے شعبوں سے متعلق ہو؛ اسلام اسے layman ہونے کے باوجود ایک بصیرت عطا کر دیتا ہے۔ اقبال عام مسلمانوں کی اس بصیرت کو پارلیمان میں بروئے کار دیکھنا چاہتے ہیں۔ یہ ایک بڑی بات ہے۔ اقبال پر لکھنے والوں کی اکثریت نے اس کی طرف توجہ نہیں دی جب کہ بعض نے اس کی مخالفت کی ہے۔ خطبۂ اجتہاد اوّلاً ۱۹۲۴ء میں تیار ہوا اور حتمی شکل ۱۹۲۹ء میں اختیار کی۔ اس میں اقبال لکھتے ہیں:

> The transfer of the power of *Ijtihad* from individual representatives of schools to a Muslim lagislative assembly which, in view of the growth of opposing sects, is the only possible form *Ijma* can take in modern times, will secure contributions to legal discussion from laymen who happen to possess a keen insight into affairs. [25]

سیّد نذیر نیازی نے layman کا ترجمہ 'غیر علما لیکن ماہران قانون' کیا ہے۔[۲۶] یہ ترجمہ درست نہیں ہے۔ پارلیمان میں اسلامی یا جدید قانون کے ماہرین کے علاوہ سماجی اور سائنسی علوم کے ماہرین بھی آ سکتے ہیں۔ زراعت، طب، صنعت و حرفت اور زندگی کے دوسرے شعبوں سے وابستہ افراد بھی منتخب ہو سکتے ہیں۔ layman کا اطلاق ان سب پر ہوتا ہے۔ ایک عام پڑھا لکھا یا ان پڑھ بھی layman ہے۔ بعض معترضینِ اقبال نے layman کو اسی مفہوم تک محدود کیا ہے۔[۲۷] اگرچہ اس لفظ کا اطلاق، قانون سازی کے تناظر میں ان تمام افراد پر ہوگا جو ماہرینِ قانون نہیں ہیں۔ عام مسلمان بہرحال اس میں شامل ہیں۔

مزید تین برس بعد، خطبۂ لاہور میں، اقبال نے کہا کہ جدید مغربی سرمایہ داری نظام اپنی بے قید انفرادیت کے ساتھ ایشیا کی سمجھ سے باہر ہے۔ تم جس عقیدے کی نمایندگی کرتے ہو وہ فرد کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے اور اسے اپنا سب کچھ خدا اور انسان کی خدمت کے لیے قربان کرنے کی تربیت دیتا ہے۔ اس عقیدے کے تمام امکانات ابھی ختم نہیں ہوئے۔ یہ اب بھی ایک نئی دنیا پیدا کر سکتا ہے۔ ایک ایسی دنیا جہاں ذات، رنگ یا دولت کے پیمانے سے انسان کا سماجی مرتبہ متعین نہیں ہوتا بلکہ اس کی طرزِ زندگی سے متعین ہوتا ہے۔ جہاں غریب امیر پر ٹیکس عائد کرتا ہے۔ جہاں انسانی معاشرہ شکم کی بجائے روح کی مساوات پر قائم ہوتا ہے اور جہاں ذاتی ملکیت ایک امانت ہوتی ہے۔[۲۸]

حقیقی اسلامی تعلیمات پر مبنی اس اہم تحریر کی کوئی بھی دوسری تاویل ممکن نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ اقبال کے نزدیک عام مسلمان یا عوام اسے بھی اوپر اُٹھاتا ہے اور اعلیٰ مراتب پر فائز کرتا ہے۔ ہر انسان خواہ وہ خاص ہو یا عام ہو مخفی قوتوں کا ایک مرکز ہے۔ ایک خاص سیرت کے ذریعے ان قوتوں کو ترقی دی جا سکتی ہے، چنانچہ بقول اقبال اسلام نے ادنیٰ عامی اشخاص کے مسالے سے حیات و قوت کے بلند ترین نمونے تعمیر کیے ہیں۔

اقبال خود بھی عوام کو اوپر اُٹھنے کی تلقین کرتے ہیں۔ مثلاً 'شمع اور شاعر' [بانگ درا] کا وہ بند اہمیت رکھتا ہے جس کا مصرع ہے: آشنا اپنی حقیقت سے ہو اے دہقاں! ذرا۔ 'خضرِ راہ' [بانگ درا] میں عوام کی فطرت کو 'تجلی زار' کہا ہے:

اُٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے!
نغمۂ بیداریِ جمہور ہے سامانِ عیش
قصۂ خواب آورِ اسکندر و جم کب تلک
کرمکِ ناداں طوافِ شمع سے آزاد ہو
اپنی فطرت کے تجلی زار میں آباد ہو!

یہ تو واضح ہو گیا کہ اقبال نے 'دوں فطرتاں' کا لفظ [نیز 'موراں' اور 'دوصد خر' کے الفاظ] عوام کے لیے استعمال نہیں کیے۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ الفاظ کس کے لیے استعمال ہوئے ہیں۔ حسبِ ذیل اشعار پر غور کرنے سے مسئلہ صاف ہو جاتا ہے:

تری حریف ہے یا رب سیاستِ افرنگ
مگر ہیں اس کے پجاری فقط امیر و رئیس
بنایا ایک ہی ابلیس آگ سے تو نے
بنائے خاک سے اس نے دو صد ہزار ابلیس[۲۹]
مری نگاہ میں ہے یہ سیاستِ لادیں
کنیزِ اہرمن و دوں نہاد و مردہ ضمیر
ہوئی ہے ترکِ کلیسا سے حاکمی آزاد
فرنگیوں کی سیاست ہے دیوِ بے زنجیر[۳۰]

'دوصد ہزار ابلیس'، کی ترکیب معنویت اور تعدد دونوں کے اعتبار سے 'دوصد خر' سے بڑھ کر ہے۔ سیاستِ افرنگ کے یہ کھلاڑی فقط امیر و رئیس ہیں۔ ان کی سیاست 'لادین' ہے اور ترکِ کلیسا سے دیوِ بے زنجیر ہو گئی ہے۔ یہی وہ سیاست ہے جو یزداں کی نہیں بلکہ اہرمن کی کنیز ہے۔ 'دوں نہاد' ہے اور مردہ ضمیر ہے۔ زیرِ بحث نظم 'جمہوریت' میں انھی اہلِ سیاست کو 'موراں' بمقابلہ 'سلیمانے' کہا ہے۔ حضرت سلیمانؑ ہدایت یافتہ تھے، لادین نہیں تھے۔ حق کے حلیف تھے نہ کہ حریف۔ مردِ پختہ کار تھے نہ کہ دوں نہاد و مردہ

ضمیر۔ زیر بحث اشعار میں جن معترضینِ اقبال نے 'مردِ پختہ کار' اور 'سلیمانے' سے مراد 'آمر' لیے ہیں، ان کا فہمِ اقبال ناقص، اُلٹا اور گمراہ کن ہے۔

ڈاکٹر تحسین فراقی نے 'سلیمانؑ' کے اوصاف سے تفصیلی بحث کی ہے لیکن 'سلیمانؑ' کی ضد کا تعین غلط کیا ہے اور وہی خلطِ مبحث پیدا کر دیا ہے جس میں ماہرینِ اقبالیات اور مخالفینِ اقبال دونوں مبتلا رہے ہیں۔ ایک مغالطے کا ازالہ کیا لیکن دوسرے کو اور گہرا کر دیا۔ ڈاکٹر فراقی لکھتے ہیں:

> اسی پیامِ مشرق میں ان کا ایک قطعہ 'جمہوریت' کے زیرِ عنوان شامل ہے جس میں انھوں نے عوام کی عدمِ بصیرت، ان کی خاک افتادگی اور کم نظری کا ماتم کیا ہے۔ اس کے دوسرے شعر کا بالعموم بار بار حوالہ آتا ہے... اس شعر کے پس منظر میں جہاں آدمی اور انسان کے گہرے روایتی تفاوت کی طرف اشارہ ہے، اس حقیقت کا بھی واشگاف اعلان ہے کہ گھٹیا سے بڑھیا کا صدور ناممکن ہے۔ مطلب نکالنے والوں نے تو اس شعر سے یہ مطلب بھی نکالا ہے کہ علامہ 'غلامِ پختہ کارے شو' کا سبق دے کر آمریت سے اپنی وابستگی کا اعلان کر رہے ہیں لیکن وہ اسے پہلے شعر کے دوسرے مصرعے سے ملا کر دیکھنے کی زحمت گوارا نہیں فرماتے جس میں چیونٹی کی رعایت سے 'طبعِ سلیمان' کا ذکر کیا گیا ہے... وہ وسعتِ نظری جس میں مشورت کی حیثیت بنیادی تھی اور جسے ایک ایسا اعلیٰ جمہوری رویہ قرار دیا جاسکتا ہے، جس میں انسانوں ہی کا نہیں، حیوانوں اور پرندوں کا موقف تحمل سے سننے کی روایت موجود ہے۔ اس سے بڑا ظلم کیا ہوگا کہ حضرت سلیمانؑ جیسے جلیل القدر، خدا ترس، وسیع النظر، بسیط العلم، صاحبِ بصیرت، علامتوں کی زبان کے فہام اور صاحبِ اسمِ اعظم کو تنگ نظر، عیاش، خونخوار، مکار اور دوں فطرت آمروں اور شہنشاہوں پر قیاس کیا جائے۔[۳۱]

یہ بالکل درست ہے کہ سلیمان کے استعارے سے مراد تنگ نظر، عیاش، خونخوار، مکار اور دوں فطرت آمر اور شہنشاہ نہیں ہیں اور اقبال پر آمریت سے وابستگی کا الزام غلط ہے لیکن اس کے علاوہ ڈاکٹر فراقی نے بھی جو کچھ کہا ہے غلط کہا ہے۔ انھوں نے عوام سے عدمِ بصیرت، خاک افتادگی، کم نظری اور گھٹیاپن کی صفات علامہ اقبال کے دفاع میں 'دوں فطرتاں'، 'موراں' اور 'دوصد خر' کے تناظر میں منسوب کی ہیں جب کہ اقبال نے نہ اس مقام پر اور نہ کسی دوسرے مقام پر یہ الفاظ عوام کے لیے استعمال کیے ہیں۔ اقبال کے نزدیک 'سلیمانے' اور 'پختہ کارے' کی ضد عوام نہیں بلکہ مغرب کے اہلِ سیاست ہیں جنھیں اقبال نے 'دوصد ہزار ابلیس' کہا ہے، اس لیے کہ وہ حق کے پاسدار نہیں بلکہ ابلیس کے آلۂ کار ہیں۔ بالِ جبریل کی نظم 'ابلیس کی عرضداشت' میں ابلیس خداوندِ جہاں سے کہتا ہے:

ناپاک جسے کہتی تھی مشرق کی شریعت
مغرب کے فقیہوں کا یہ فتویٰ ہے کہ ہے پاک!
جمہور کے ابلیس ہیں اربابِ سیاست
باقی نہیں اب میری ضرورت تہِ افلاک!

بال جبریل ہی کی نظم 'زمانہ' میں اقبال کہتے ہیں: شفق نہیں مغربی افق پر یہ جوئے خوں ہے! یہ جوئے خوں ہے! ضربِ کلیم کی نظم 'ابی سینیا' کا ایک بند یہ ہے:

تہذیب کا کمال شرافت کا ہے زوال
غارت گری جہاں میں ہے اقوام کی معاش!
ہر گرگ کو ہے برّۂ معصوم کی تلاش!

'پردۂ تہذیب میں غارت گری، آدم کشی'[۳۲] مغرب کا شعار بن گئی ہے اور: 'عالم ہمہ ویرانہ زچنگیزیِ افرنگ'[۳۳] کا قول جیسے کل واقعیت پر مبنی تھا ویسے آج بھی ہے۔

چنانچہ 'جمہوریت' کے عنوان سے جو قطعہ یا نظم پیامِ مشرق میں ہے اس کا مفہوم وہ نہیں جو بہ تکرار بیان کیا گیا ہے۔ اس کا تعلق پاکستان کے نام نہاد جمہوری یا غیر جمہوری حکمرانوں کی مخالفت یا حمایت سے نہیں ہے۔ یہ نظم ایک ایسے فکر کو مسترد کرتی ہے جو ہمارا اپنا نہیں ہے اور ایک ایسے فکر کی حمایت کرتی ہے جو ہمارا اپنا ہے۔ اس کا تناظر مشرقی یا اسلامی بمقابلہ مغرب ہے۔ مغرب کے جمہوری نظام پر ابلیس کے سیاسی فرزند چھائے ہوئے ہیں۔ انھوں نے حق کے ساتھ اپنا رشتہ توڑ لیا ہے اور مادہ پرستی اختیار کر لی ہے۔ قومی سرحدوں کو عبور کرتے ہی ان کی جمہوریت جارحیت میں بدل جاتی ہے۔ دنیا کو انھوں نے قمار خانہ بنا دیا ہے۔ ان کی لادین سیاست کنیزِ اہرمن، دوں نہاد اور مردہ ضمیر ہے۔ مادہ پرستی سے اوپر اُٹھنا اب ان کی ترجیحات میں شامل نہیں ہے۔ دنیا کو معرکۂ روح و بدن درپیش ہے۔[۳۴] خلافتِ اسلامیہ روحانی اصول پر مبنی ہے، خلافت کی اصطلاح اقبال نے ۱۹۰۸ء میں استعمال کی اور کبھی اس سے دستبردار نہیں ہوئے۔ نظم 'جمہوریت' [ضرب کلیم] جس دور میں کہی اسی دور کی نظم 'خضرِ راہ' [بانگ درا] ہے جس میں نظامِ خلافت کو مطلوب و مقصود قرار دیا ہے:

تا خلافت کی بنا دنیا میں ہو پھر استوار

اس نظامِ خلافت کی نمایاں ترین خصوصیت حق تعالیٰ کی حکمرانی ہے۔ 'خضرِ راہ' ہی کا شعر ہے:

سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے اک وہی باقی بتانِ آذری

خطبۂ اجتہاد میں نظامِ خلافت کے لیے متبادل اصطلاح روحانی [بمقابلہ مادی] جمہوریت استعمال کی۔ اس کے دو بنیادی عناصر کی وضاحت اقبال نے ۱۹۰۸ء ہی میں کر دی تھی۔ وہ یہ کہ ''مذہبِ اسلام میں مسئلہ قانون سازی کی بنیاد شریعت کے تصریحی احکام کے بعد تمام تر اتحاد و اتفاق و آرائے جمہورِ ملت کے بنیادی اُصول پر قائم ہے۔''[۳۵]

زیرِ بحث نظم یا قطعے میں اصل معاملہ متاعِ فکر کا ہے۔ ایک طرف 'متاعِ معنیِ بیگانہ' ہے جو مردود ہے اور دوسری طرف 'فکرِ انسانی' ہے جو مطلوب ہے۔ قطعے کا مفہوم یہ ہے کہ تو دوں نہادوں اور مردہ ضمیروں سے ایسے سرمایۂ فکر کا طالب ہے جو تیرے عقیدے کے منافی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مادہ پرستوں کا پورا ہجوم بھی ایک ہدایت یافتہ انسان کی شوخیِ فکر و کردار کا نقیب نہیں بن سکتا۔ مغرب کے جمہوری نظام سے تجھے گریز کرنا چاہیے اور ایک ایسے مردِ پختہ کار کی فکری رہ نمائی کو قبول کرنا چاہیے جو فکرِ انسانی کا حامل ہو۔ یہ فکرِ انسانی روحانی اُصول پر مبنی ہے اور ان لوگوں سے اس فکرِ انسانی کا ظہور ناممکن ہے جو روحانیت سے نابلد یا ابلیس کے آلۂ کار ہیں۔

کانٹ ویل سمتھ نے لکھا ہے کہ اقبال کسی نجات دہندہ آمر کے منتظر تھے۔ اگلا جملہ جو ہٹلر کے بارے میں واوین میں ہے اس کا حوالہ کلامِ اقبال سے نہیں دیا بلکہ عبداللہ انور بیگ کی کتاب The Poet of the East سے دیا ہے۔ اس کی تفصیل سمتھ نے اپنی کتاب کے صفحہ ۱۵۸ پر بیان کی ہے اور لکھا ہے کہ مصطفیٰ کمال، مسولینی اور ہٹلر جیسا یہ نجات دہندہ پنجاب کی سرزمین سے اُٹھے گا۔ حوالہ دیتے ہوئے سمتھ نے لکھا ہے:

quoting Iqbal without reference.[36]

یعنی عبداللہ انور بیگ نے اقبال کا قول بغیر حوالہ دیے نقل کیا ہے۔ گویا عبداللہ انور بیگ کا بیان غیر مستند ہے اور سمتھ نے اس غیر مستند بیان کے بل پر اقبال کو آمریت کا حامی قرار دیا ہے۔ یہ ایک لمحۂ فکریہ ہے ان ماہرینِ اقبالیات کے لیے جو سمتھ سمیت مستشرقین کے بے بنیاد یا غلط دعوؤں کو اپنی تحریروں کے ذریعے شائع و عام کرتے رہتے ہیں۔ سچ یہ ہے کہ بعض صاحبان نے اس خاص الزام کو سمتھ سے کہیں زیادہ غیر ذمہ دارانہ اور ناروا انداز کے ساتھ دہرایا ہے۔ تفصیل گزشتہ سطور میں آ چکی ہے۔

عبداللہ انور بیگ کی کتاب *The Poet of the East* علامہ اقبال پر لکھی گئی عمدہ کتابوں میں سے ایک ہے۔ 'نجات دہندہ آمر' سے ان کی مراد ہٹلر یا مسولینی جیسے فاشسٹ نہیں ہیں۔ یہ ایسا نجات دہندہ ہے جو ریاستی اختیار کو بروئے کار لا کر عوام کو جاگیرداروں، سرداروں، سرمایہ داروں اور بدعنوان افسروں نیز اہل کاروں سے نجات دلائے گا، امتیازات کم کرے گا اور عدل و انصاف پر مبنی معاشرہ قائم کرے گا۔ ایسے نجات دہندہ آمر کی ہمیں ضرورت ہے، خواہ وہ انتخابی عمل سے گزر کر اوپر آئے یا انقلاب کے ذریعے سے۔ روحانی جمہوریت تک پہنچنے کا ایک راستہ یہ بھی ہے۔ عبداللہ انور بیگ نے سند کے ساتھ جو رائے ظاہر کی ہے وہ یہ ہے کہ اقبال جمہوریت کے حامی تھے۔ لکھتے ہیں:

The Kingdom of God on earth means the *democracy of more* or less unique individuals presided over by the most unique individual possible on the earth.[37]

یہاں حوالہ اس خط کا ہے جو خودی کی توضیح کے لیے اقبال نے پروفیسر نکلسن کے نام لکھا تھا اور اسرارِ

خودی کے انگریزی ترجمے کے ساتھ شامل کیا گیا تھا۔ نسلِ انسانی کے لیے یہ ایک مثالی صورتِ حال ہے جو تصورِ خودی کو بروئے کار لانے کے بعد پیدا ہوگی۔ عبداللہ انور بیگ نے اسے تکرار کے ساتھ پیش کیا ہے۔ کچھ آگے چل کر لکھتے ہیں:

> He is naturally a democrate, but his democracy is presided over by a unique personality.[38]

اس کے بعد عبداللہ انور بیگ نے اسلامی جمہوریت سے متعلق علامہ اقبال کی ۱۹۱۷ء کی تحریر درج کی ہے جو *The New Era* میں شائع ہوئی تھی اور جس میں اقبال نے مغربی اور اسلامی جمہوریت کا فرق واضح کیا ہے۔

کانٹ ویل سمتھ کی نظر عبداللہ انور بیگ کی ان تحریروں پر نہیں پڑتی جو علامہ اقبال کے حوالوں سے مزین اور ان کے اقتباسات پر مبنی ہیں۔ وہ ایک غیر مستند تحریر کا انتخاب کرتا ہے اور اسے غلط معنی پہنا کر فکرِ اقبال کو مسخ کرتا ہے۔ وہ مغربی ہے اور اشتراکی ہے لیکن وہ جو پاکستانی ہیں اور مسلمان ہیں، انھوں نے بھی اقبال کے ساتھ یہی کچھ کیا ہے۔

کلامِ اقبال کا سرسری مطالعہ کرنے والا بھی جانتا ہے کہ اقبال جاگیرداروں اور وڈیروں سے لے کر عالمی استعماری طاقتوں تک سب کے ظلم و استبداد کے خلاف مؤثر آواز اُٹھاتے ہیں۔ سرمایہ دارانہ جمہوریت کی مخالفت بھی اسی لیے کرتے ہیں کہ وہ 'دیوِ استبداد' کا رقص اور قیصریت و آمریت کی ایک شکل ہے:

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیوِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری

گرمیِ گفتارِ اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری!
اس سرابِ رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو
آہ اے ناداں! قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو[۳۹]

سرمایہ داری پر مبنی مغرب کا جمہوری نظام قیصریت کا مظہر ہے۔ جمہوری قبا میں دیوِ استبداد ناچ رہا ہے۔ اسمبلی میں گفتار کی گرمی جنگِ زرگری ہے اور یہ نام نہاد جمہوریت چمن نہیں [کمزور اقوام کے لیے] قفس ہے۔ روشن چہرہ رکھنے والی سرمایہ دارانہ جمہوریت کمزور اقوام کے لیے اندر سے تاریک ہے۔ یہ نکتہ ''ابلیس

کی مجلسِ شوریٰ'' میں مزید واضح ہوا ہے۔ دوسرا مشیر جب پہلے مشیر سے کہتا ہے: خیر ہے سلطانیِ جمہور کا غوغا کہ شر..... تو پہلا مشیر ابلیسی نقطۂ نظر کو پیش کرتے ہوئے جواب دیتا ہے کہ یہ جمہوریت پردہ ہے ملوکیت کا۔ ہم نے شاہی کو جمہوری لباس پہنا دیا ہے۔ مطلق العنان بادشاہی کے لیے 'میر و سلطاں' کا وجود ضروری نہیں ہے۔ قومی اسمبلی ہو یا شاہی دربار ہو، کمزور اقوام کے وسائل ہڑپ کرنے والا درحقیقت مطلق العنان [آمر] بادشاہ ہوتا ہے۔ ارمغانِ حجاز کی نظم ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' کے یہ اشعار دیکھیے:

مجلسِ ملت ہو یا پرویز کا دربار ہو
ہے وہ سلطاں غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر!
تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام
چہرہ روشن، اندروں چنگیز سے تاریک تر!

اب یہ کہنا کہ جمہوری حکمرانوں کی نسبت آمروں کا باطن 'چنگیز سے زیادہ تاریک تر' [زیادہ تاریک تر؟] ہے؛ اور اس ضمن میں علامہ اقبال کو ہدفِ تنقید بنانا اقبال کے مجموعی کلامِ نظم و نثر کو نظرانداز کرنے کا نیز فکری کج روی اور افلاسِ فکر کا نتیجہ ہے۔ اقبال کے نزدیک جمہوریت اسلام کے سیاسی نظام کا اہم ترین پہلو ہے:

> Democracy, then, is the most important aspect of Islam regarded as a political ideal.[40]

اقبال نے سرمایہ داری اور اشتراکیت دونوں کو یزداں ناشناس اور آدم فریب قرار دیا ہے۔ ۱۹۲۳ء میں اقبال نے یہ یقین ظاہر کیا تھا کہ خود روسی قوم بھی اپنے موجودہ نظام کے نقائص، تجربے سے معلوم کر کے، اسے ترک کر دے گی۔ نظم 'طلوعِ اسلام' [بانگ درا] بھی اسی دور کی ہے جس کا یہ شعر سرمایہ داری تمدن کو نامحکم ٹھہراتا ہے:

تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے

چنانچہ اقبال سرمایہ داری کے ساتھ سرمایہ دارانہ جمہوریت کی بھی مخالفت کرتے ہیں اور اسلام کے ساتھ اسلامی جمہوریت کی بھی حمایت کرتے ہیں۔ خطبۂ اجتہاد کی تان اس موقف پر ٹوٹی ہے کہ روحانی [اسلامی] جمہوریت اسلام کا حتمی نصب العین ہے۔

اقبال جب سرمایہ دارانہ نیز جاگیردارانہ جمہوریت کی مخالفت کرتے ہیں تو ان کا مقصد آمریت کی حمایت نہیں ہوتا۔ سرمایہ دارانہ جمہوریت کی ضد آمریت نہیں ہے بلکہ روحانی جمہوریت ہے۔ اقبال کے فکری نظام میں آمریت کی کوئی جگہ نہیں ہے حتیٰ کہ روحانی جمہوریت میں اقبال خلافت کے اختیارات منتخب پارلیمان کے سپرد کرتے ہیں تاکہ خدائی نمایندگی یا خدا کے عطا کردہ حق کے نام پر کوئی فردِ واحد آمرانہ استبداد کو روا نہ رکھ سکے۔ علامہ اقبال لکھتے ہیں:

> The essense of Tauhid, as a working idea, is equality, solidarity, and freedom. The state, from the Islamic standpoint, is an endeavour to transform these ideal principles into space time forces, an aspiration to realize them in a definite human organization. It is in this sense alone that a state in Islam is a theocracy, not in the sense that it is headed by a representative of God on earth who can always screen his despotic will behind his supposed infallibility.[41]

توحید کا جوہر، اپنے عملی تصور میں، مساوات، یک جہتی اور آزادی ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے ریاست ان اعلیٰ اُصولوں کو زمانی اور مکانی قوتوں میں تبدیل کرنے کی جدوجہد سے عبارت ہے یعنی اسے ایک مخصوص انسانی ادارے میں عملی صورت دینے کی خواہش کا نام ہے۔ صرف اسی اکیلے مفہوم میں اسلام میں ریاست تھیوکریسی ہے۔ اس مفہوم میں ہرگز نہیں کہ ریاست کا سربراہ زمین پر خدا کا کوئی نائب یا نمایندہ ہوگا جو اپنی مطلق العنان استبدادیت پر اپنی مفروضہ معصومیت کا پردہ ڈال دے۔[۴۲]

یہ ترجمہ ڈاکٹر وحید عشرت کا ہے۔ علامہ اقبال مطلق العنانی استبداد یعنی آمرانہ ظلم کا راستہ بند کر رہے ہیں۔ کیا خطبۂ اجتہاد کو سمجھ کر پڑھنے اور ترجمہ کرنے کے بعد بھی ڈاکٹر موصوف اپنے اس دعوے سے اتفاق کرتے ہیں کہ اقبال نے آمریت کی حمایت کی ہے؟

تصورِ توحید انسان کو اللہ کی بندگی کے مقام پر فائز کرتا ہے۔ یہ کامیابی اسے ہر دوسری پرستش اور بندگی سے آزاد کر دیتی ہے۔ مساوات، آزادی اور یک جہتی کے اُصول بجائے خود آمریت کی نفی کرتے ہیں۔ اس نکتے کو اپنے شعور سے باہر رکھ کر ڈاکٹر سلیم اختر بھی تشویش ناک حد تک گمراہ ہوئے ہیں۔ ان کی یہ رائے کہ اگر آج اقبال زندہ ہوتے اور آمریت میں زندگی بسر کی ہوتی اور مذہبی تشدد کے مظاہرے دیکھے ہوتے تو ایسے شعر نہ کہتے کہ: جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

اقبال اگر آج زندہ ہوتے تو وہی کہتے جو اپنی زندگی میں کہا یعنی دینِ ملاّ فی سبیل اللہ فساد۔ اقبال تو ملوکیت ہی کی طرح ملائی و پیری کو بھی مسلمان کے ضمیر کا قاتل تصور کرتے ہیں:

باقی نہ رہی تیری وہ آئینہ ضمیری!
اے کشتۂ سلطانی و ملاّئی و پیری![۴۳]

تاہم نہ سارے مولوی تشدد پسند اور فسادی ہیں اور نہ اسلام پاپائیت کا روادار ہے۔ اسلام کی علمبردار پوری امت ہے۔ سیاست کو دین سے جدا کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ اسلام کو عیسائیت کی طرح پرائیویٹ بنا کر مسلمانوں کی اجتماعی زندگی سے خارج کر دیا جائے۔ اس سے تصورِ پاکستان کی بنیاد بھی منہدم ہو جائے گی۔ خطبۂ الٰہ آباد میں علامہ اقبال نے الگ مسلم ریاست کے لیے جو دلیل فراہم کی وہ یہی تھی کہ اسلام، عیسائیت کی طرح، کوئی پرائیویٹ مذہب نہیں ہے۔ مسلمانوں کا اجتماعی سیاسی نظام بروئے کار آ سکتا ہے تو صرف مسلم اکثریتی علاقوں پر مشتمل الگ ریاست میں۔

افسوس یہ ہے کہ جن لوگوں کو ماہرینِ اقبالیات سمجھا جاتا ہے، ان میں سے بعض خود فکرِ اقبال اور دینِ اسلام دونوں کو زک پہنچاتے ہیں۔ اپنی انٹ سنٹ اور غیر محتاط تحریروں سے۔ اور معترضینِ اقبال کے یہ دعوے کہ اقبال 'فعال ہیرو' اور 'بے حس و حرکت عوام' کا تصور دیتے ہیں یا نطشے کی پیروی میں جمہوریت کی مخالفت اور اس سے نفرت کرتے ہیں یا خدا کے عطا کردہ حق [divine right] کے نام پر عوام کو نشانۂ ستم بنانا چاہتے ہیں یا سرداروں، جاگیرداروں اور وڈیروں کی ہاں میں ہاں ملاتے ہیں؛ یہ سب فضول اور غلط باتیں ہیں۔

فکرِ اقبال کی بلندی اور اصابت اور معترضینِ اقبال کی اس پر پست اور ناروا رائے زنی دونوں غور طلب اور دیدنی ہیں۔ علامہ اقبال جس تھیاکریسی کو روا رکھتے ہیں وہ آزادی، انسانی یکجہتی و استحکام اور مساوات کے اُصولوں سے متعلق ہے جن کا سرچشمہ تصورِ توحید ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ تصورِ توحید ہے جو انسان کو ہر طرح کی ناروا بندگی و غلامی سے آزادی عطا کرتا ہے، قانونی و معاشرتی مساوات اور مساوی مواقع کی ضمانت فراہم کرتا ہے اور انسانی اخوت و یکجہتی و استحکام کو فروغ دیتا ہے۔ آمریت و استبداد کی تمام صورتوں کو اقبال مسترد کرتے ہیں۔ یہ آمریت و استبداد اگر خدا کے عطا کردہ حق [divine right] کے نام پر ہو تو وہ اسے بھی مسترد کرتے ہیں اور اس کا راستہ روکنے کے لیے خلافت کے اختیارات منتخب پارلیمان کے سپرد کرتے ہیں۔

علامہ اقبال نے نام لے کر بھی آمریت [dictatorship] پر تشویش ظاہر کی ہے۔ سیّد سلیمان ندوی کے نام خط مؤرخہ ۱۵ر جنوری ۱۹۳۴ء کے یہ جملے قابلِ توجہ ہیں:

> دنیا اس وقت عجیب کشمکش میں ہے۔ جمہوریت فنا ہو رہی ہے اور اس کی جگہ ڈکٹیٹر شپ قائم ہو رہی ہے۔ جرمنی میں مادی قوت کی پرستش کی تعلیم دی جا رہی ہے...... تہذیب و تمدن بھی حالتِ نزع میں ہے (بالخصوص یورپ میں)۔ غرض کہ نظامِ عالم ایک نئی تشکیل کا محتاج ہے۔ ان حالات میں آپ کے خیال میں اسلام اس جدید تشکیل کا کہاں تک مد ہو سکتا ہے۔[۴۴]

یہ بات واضح ہے کہ آمریت کے مقابلے پر اقبال کا انتخاب جمہوریت ہے۔ اسی طرح ظالمانہ مطلق العنانیت [atrocious forms of despotism] سے ممالک کی نجات اور اس کی جگہ جمہوریت کے فروغ پر انگلستان کی تعریف، لگی لپٹی رکھے بغیر کی ہے تاہم مسلم سیاسی دستور میں اللہ کی حکمرانی اور اس پر مبنی انسانی مساوات کا حصول [روحانی جمہوریت] اقبال کی پہلی ترجیح ہے۔[۴۵] اس پورے منظر نامے میں جو حقیقت نمایاں طور پر واضح ہے وہ یہ ہے کہ علامہ اقبال ہر طرح اور ہر سطح کے جبر، ظلم اور استحصال کا خاتمہ چاہتے ہیں اور اس کے خلاف مؤثر آواز تسلسل کے ساتھ اُٹھائی ہے۔ مخالفینِ اقبال نے اپنے اپنے مقاصد اور تعصّبات کے تحت فکرِ اقبال کو مسخ کر کے پیش کیا ہے، حد یہ ہے کہ اقبال پر آمریت کی حمایت کے علاوہ سرداروں،

جاگیرداروں اور وڈیروں کی ہاں میں ہاں ملانے کا الزام بھی عائد کیا ہے۔ حمید نسیم نے اپنی کتاب علامہ اقبال ہمارے عظیم شاعر: ایک ناقدانہ جائزہ میں لکھا ہے کہ اقبال نے ایفرو ایشیائی نو آزاد ممالک میں بونے مگر سفاک آمروں کو غصبِ اقتدار کی راہ دکھائی۔

افسوس تو ان احباب پر ہوتا ہے جن کا اقبالیات میں ایک نام ہے لیکن بسا اوقات وہ مخالفینِ اقبال کے اعتراضات کو دہرانے میں تامل نہیں کرتے۔ یہاں اقبال کے کچھ مشہور اشعار ان کی توجہ کے لیے درج کیے جاتے ہیں:

اُٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا دو
گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے
کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو
سلطانیِ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہیں روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو[۴۶]

اسی طرح اقبال کی اس نظم کو غور سے پڑھنے کی ضرورت ہے، جس کا پہلا بند حسبِ ذیل ہے:

خواجہ از خونِ رگِ مزدور سازد لعلِ ناب
از جفائے دہ خدایاں کشتِ دہقاناں خراب
انقلاب! انقلاب! اے انقلاب[۴۷]

اوامر و نواہی کا اللہ کا حق غصب کرنے والا وڈیرہ اور آمر ایک بت ہے جسے توڑنا ضروری ہے۔ اپنے لیے خواجہ تراشنے والا مسلمان برہمن سے بڑا کافر ہے۔[۴۸] یہی نکتۂ توحید ہے۔ سرداری، ملوکیت اور آمریت پر اقبال مغربی طرز کی جمہوریت کو بھی ترجیح دیتے ہیں اور اس ضمن میں انگلستان کی تحسین کی ہے۔ لکھا ہے کہ جو کام مسلمانوں کے کرنے کا تھا اور وہ ناموافق حالات کے باعث سرانجام نہ دے سکے، اس کا سہرا انگلستان کے سر ہے۔[۴۹] انگلستان کی یہ زبردست تحسین جمہوری نظام کی بنیاد پر ہے لیکن اسی جمہوری دستور کی بنا پر انگلستان ہی کی زبردست مذمت بھی کی ہے۔ 'ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام' اور 'چہرہ روشن اندروں چنگیز سے تاریک تر' جیسی تنقید کے علاوہ 'محکماتِ عالمِ قرآنی' کا یہ شعر قابلِ توجہ ہے:

وائے بر دستورِ جمہورِ فرنگ مردہ تر شد مردہ از صورِ فرنگ![۵۰]

بظاہر یہ واضح تضاد ہے لیکن درحقیقت ایسا نہیں ہے۔ اسے سمجھنے کے لیے عقل کے علاوہ حق کی جستجو اور طلب درکار ہے۔ مروجہ نظاموں میں سے اقبال کی ترجیح 'جمہوریت' ہے۔ علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی میں طلبا سے خطاب کے دوران کہا کہ ''ذاتی طور پر میں اس ڈیموکریسی کا معتقد نہیں ہوں اور محض اس لیے اس کو گوارا کرلیتا ہوں کہ اس کا فی الحال کوئی نعم البدل نہیں ہے۔''[۵۱] مطلب یہ کہ جمہوریت دوسرے نظاموں [ملوکیت، سرداری، آمریت] سے بہتر ہے لیکن فی الحال اس کا نعم البدل معرضِ وجود میں آئے گا تو وہ اس جمہوریت سے بہتر ہوگا۔ اس نعم البدل کی نشاندہی اقبال بیسویں صدی کے اوائل سے کررہے تھے۔ جمہوری نظام کی بنیاد پر انگلستان کی کھلے دل سے تحسین ۱۹۰۹ء کے ایک مضمون Islam as a Moral and Political Ideal میں کی ہے۔ اس تحسین کے فوراً بعد اسلام کے سیاسی دستور کے یہ دو اُصول بیان کیے ہیں:

(1) The law of God is absolutely supreme.
(2) The absolute equality of all the members of the community.

۱۹۱۷ء میں شائع ہونے والے ایک شذرے میں کہا کہ ''اسلام نے ادنیٰ عامی اشخاص کے مسالے سے حیات وقوت کے بلند ترین نمونے تعمیر کیے ہیں۔'' 'خضرِراہ' میں توجہ دلائی کہ ''سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے۔'' جاوید نامہ کے ان اشعار میں ذاتِ باری کو آمر مان کر ماسوا کی آمریت کو مسترد کیا ہے:

غیرِ حق چوں ناہی و آمر شود   زور ور بر ناتواں قاہر شود
زیرِ گردوں آمری از قاہری است   آمری از ما سوی اللہ کافری است[۵۲]

'جب اللہ کے علاوہ کوئی بھی صاحبِ اوامر ونواہی بنتا ہے تو گویا طاقتور کمزور پر مسلط ہوجاتا ہے۔ دنیا میں آمریت جبر سے قائم ہوتی ہے۔ اللہ کے سوا کسی کی آمریت یا حکمرانی کافری ہے۔'

یہ واضح ہے کہ علامہ اقبال کے نزدیک سرمایہ دارانہ جمہوریت میں جو خرابیاں ہیں ان کی وجہ سیاسی نظام سے خدا کی بے دخلی اور مادّہ پرستی ہے۔ ملوکیت، سرمایہ دارانہ جمہوریت، اشتراکیت اور فسطائیت سب نے خدائے رحیم وکریم سے انحراف کیا اور نتیجہ چنگیزی کی صورت میں نکلا۔ بالِ جبریل [غزل(۲)-۱۷] میں کہا ہے:

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا!
طریقِ کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی!
جلالِ پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی!

یہی نکتہ سالِ نو کے پیغام میں جو یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو آل انڈیا ریڈیو لاہور سے نشر ہوا، اقبال نے انتہائی دردمندی واحساس کے ساتھ بہ تفصیل بیان کیا۔ یہ اقتباس قابلِ توجہ ہے:

اس تمام ترقی کے باوجود اس زمانہ میں ملوکیت [imperialism] کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں دنیا بھر میں قدرِ حریت اور شرفِ انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا۔ جن نام نہاد مدبروں کو انسانوں کی قیادت اور حکومت سپرد کی گئی ہے وہ خون ریزی، سفاکی اور زبردست آزاری کے دیوتا ثابت ہوئے۔ جن حاکموں کا یہ فرض تھا کہ اخلاقِ انسانی کے نوامیسِ عالیہ کی حفاظت کریں، انسان کو ظلم کرنے سے روکیں اور انسانیت کی ذہنی اور عملی سطح کو بلند کریں، انھوں نے ملوکیت اور استعمار کے جوش میں لاکھوں کروڑوں مظلوم بندگانِ خدا کو ہلاک و پامال کر ڈالا۔ صرف اس لیے کہ ان کے اپنے مخصوص گروہ کی ہوا و ہوس کی تسکین کا سامان بہم پہنچایا جائے۔[۵۳]

چنانچہ اقبال جمہوریت کو قوم پرستانہ، سرمایہ دارانہ اور ملوکانہ اغراض و مقاصد سے الگ اور پاک کر کے اس کا رشتہ اخلاقِ انسانی کے نوامیسِ عالیہ سے جوڑنا چاہتے ہیں۔ یہی وہ نعم البدل ہے جو فی الحال موجود نہیں ہے لیکن جسے وجود میں لانا اسلام کی غرض و غایت ہے۔ اقبال نے اسے روحانی جمہوریت کا نام دیا ہے۔ خطبۂ اجتہاد کی تکمیل اس جملے پر ہوئی ہے:

> Let the Muslim of today appreciate his position, reconstruct his social life in the light of ultimate principle, and evolve, out of the hitherto partially revealed purpose of Islam, that spiritual democracy which is the ultimate aim of Islam.

روحانی جمہوریت کو اقبال اسلام کا مقصد قرار دے رہے ہیں۔ اس سے کچھ پہلے یورپ کی حریف جمہوریتوں کو مذہب سے لاتعلقی کی بنا پر مسترد کیا ہے اور یورپ کو انسان کے اخلاقی ارتقا میں سب سے بڑی رکاوٹ قرار دیا ہے۔ مغربی جمہوریت انسانی فلاح کی ضمانت نہیں ہے۔ عوام کی نمایندہ اسمبلیوں نے صحبتِ ہم جنس کو بھی جائز ٹھہرایا ہے۔ ایسے قوانین اخلاق و تہذیب کے منافی ہیں اور انسان کی تمدنی زندگی کے لیے ایک بڑے خطرے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ روحانی جمہوریت میں ایسے غیر انسانی قوانین منظور نہیں ہو سکتے، اس لیے کہ روحانی جمہوریت میں عوامی رائے دہندگی کے ساتھ اللہ کی حاکمیتِ اعلیٰ کا تصور ہے۔ عوام کی منتخب پارلیمان محکمات کو تسلیم کرتے ہوئے تغیرات کے لیے قانون سازی بذریعہ اجتہاد کرے گی۔

مغرب کے جمہوری نظام میں جو نقائص ہیں وہ صرف علامہ اقبال ہی نے بیان نہیں کیے، خود مغرب کے حامیانِ علم اور اہلِ دانش نے بھی انھیں بہ تکرار بیان کیا ہے۔[۵۴] فرق یہ ہے کہ اقبال نے متبادل نظام کی نشان دہی بھی کی ہے۔ مغرب کے جمہوری نظام...... ''کی تاریخ بیشتر عہد شکنی، خودستائی، بہتان طرازی، کھوکھلی خطابت، نعرہ بازی، اقتدار پرستی، عدمِ استحکام، متوسطیت [mediocrity]، جہالت، ظلم و عدوان، کردار کشی، سرمایہ داری، رشوت ستانی، دولت اور پروپاگنڈا کی کرشمہ سازیوں سے عبارت رہی ہے۔''[۵۵]

یہ خلاصہ مغرب کے اہلِ دانش کی آرا کا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مغرب کے متعدد ترقی یافتہ ممالک

میں، تعلیمی ترقی اور خوشحالی کے ساتھ، جمہوری نظام میں بہتری بھی آئی ہے لیکن جمہوریت کی باگیں آج بھی سرمایہ داروں بشمول میڈیا والوں کے ہاتھ میں ہیں۔ پسماندہ اور ترقی پذیر ممالک میں جمہوریت، مغربی جمہوریت کی بھی مسخ شدہ شکل ہے۔ وڈیرہ شاہی کے مقابلے پر علم و فضل اور لیاقت و دانش کی کوئی اہمیت نہیں۔ انتخاب کے دوران جو تماشے ہوتے ہیں ان کا اندازہ اخبارات کی سرخیوں، اداریوں اور کالموں سے لگایا جاسکتا ہے۔ یہاں بھی آغاز خودستائی، بہتان طرازی، کھوکھلی خطابت، نعرہ بازی، کردار کشی، سرداری کے اثر اور سرمائے کی قوت سے ہوتا ہے اور انجام بدعنوانی، رشوت ستانی، اقتدار پرستی، بدعہدی، اخلاق باختگی، ظلم و عدوان، عدمِ استحکام اور ذلت و رسوائی پر۔[۵۶]

اس مسئلے پر سنجیدگی سے غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے کہ ترقی پذیر ممالک میں مغرب کا جمہوری نظام رائج کرنا کہاں تک مفید یا نقصان دہ ہے۔ مذکورہ بالا نقائص کے علاوہ یہ جمہوریت فتنہ و فساد کو جنم دیتی ہے۔ علامہ اقبال نے ۱۹۳۰ء میں کہا تھا کہ ''اگر کوئی شخص یہ خیال کرے کہ جمہوریت کامل سیاسی سکون کی ضامن ہے تو وہ تاریخ سے بالکل ناواقف ہے۔''[۵۷] ارشاد احمد حقانی نے جمہوریت کے حق میں بہت کچھ لکھا ہے۔ انھوں نے ایک کالم میں ڈاکٹر مہاتیر محمد کی ایک رائے کو نقل کیا ہے اور اس کی مخالفت نہیں کی۔ 'حرفِ تمنا' میں ''ڈاکٹر مہاتیر اور مغربی جمہوریت'' کے زیرِ عنوان لکھتے ہیں:

> ڈاکٹر مہاتیر مغربی طرز کی تمام جمہوری اقدار اور روایات اور تصورات کو ترقی پذیر ممالک یا نیم ترقی یافتہ ممالک کے لیے موزوں خیال نہیں کرتے بلکہ ان کی تو یہ رائے بھی ہے کہ مغربی اقوام ہمارے ممالک میں جمہوریت کے مغربی تصورات کی کلی پیروی کا مطالبہ کرتی ہی اس لیے ہیں کہ یہاں جمہوریت کے نام پر اکھاڑ پچھاڑ جاری رہے اور انسانی حقوق کے نام پر تشدد، توڑ پھوڑ اور ایسی ہی دوسری سرگرمیاں فروغ پاتی رہیں تاکہ ترقی پذیر ممالک یکسوئی اور اطمینان کے ساتھ قومی تعمیر و ترقی کے کاموں میں مصروف نہ رہ سکیں۔[۵۸]

فکرِ اقبال تعصّبات سے آلودہ نہیں ہے۔ انھوں نے شاہی استبداد کا خاتمہ کر کے طریقِ جمہوری [عوامی رائے دہندگی کی بنا پر حکومت سازی] کی بنا پر انگلستان کی تعریف کھلے دل سے کی۔ وہ اگر زندہ ہوتے تو برطانیہ کو فلاحی ریاست بنانے کی کوشش کو بنظرِ استحسان دیکھتے اور اسے اسلامی عمل قرار دیتے۔ تاہم اگر جمہوری حکمران آمر بن جائیں یا ملوکیت ہی کو جمہوری لباس پہنا دیا جائے تو اقبال اس کی حمایت نہیں کرتے۔ مغربی جمہوریت وطنی قوم پرستی، نظامِ سرمایہ داری، سیکولرزم [بمعنی دین و سیاست کی جدائی] اور لبرلزم [بمعنی روحانی اقدار سے روگردانی] سے عبارت بھی ہے۔ ان غیر اسلامی عناصر کی وجہ سے اقبال اسے من و عن قبول نہیں کرتے اور اس کے متبادل کے طور پر روحانی جمہوریت کا تصور پیش کرتے ہیں۔ عوامی رائے دہندگی کے پاسدار ہیں اور اسے اسلامی بتاتے ہیں لیکن غیر مشروط عوامی حاکمیت کو قبول نہیں کرتے:

اس لیے کہ حاکمیتِ اعلیٰ حق تعالیٰ کے لیے مخصوص ہے اور عوامی نمائندے اسے بروئے کار لانے کے پابند ہیں۔ سرمایہ داروں یا جاگیرداروں کے علاوہ اگر بندۂ مزدور بھی پرویزی حیلوں پر اتر آئے تو اقبال اسے مسترد کرتے ہیں۔ بخلاف اس کے اگر کوئی بادشاہ بھی اسلامی اقدار، خاص طور پر، عوامی فلاح کا پاسدار ہو تو لائق تحسین ہے۔ بعض عمدہ صفات کی بنا پر اقبال نے متعدد مسلمان بادشاہوں کی تعریف کی ہے۔ تاہم اقبال روحِ عصر کی بات بھی کرتے ہیں اور اب چونکہ دنیا جمہوریت کو قبول کر رہی ہے اور عوامی رائے دہندگی اسلام کے مطابق بھی ہے [یہ گویا بیعت کی جدید شکل ہے] اس لیے دوسرے نظاموں سے جمہوریت بہتر ہے۔ مغربی جمہوریت سے وطنی قوم پرستی اور سرمایہ داری کو خارج کر کے اور اسے روحانی اقدار کے تحت لا کر وہ نظام وضع کیا جا سکتا ہے جو اقبال کے نزدیک اسلام کی اصل غایت ہے۔

بہت کچھ اصلاح و ترقی کے باوجود مغرب میں انتخابات پر اثر انداز ہونے والی ایک بڑی قوت اب بھی سرمائے کی ہے۔ ہماری جمہوریت مغربی جمہوریت کی بھی مسخ شدہ شکل ہے۔ ووٹ خریدنے کا چلن عام ہے۔ بالواسطہ انتخاب میں عوامی نمائندوں کی قیمت لگتی ہے۔ سرمائے کا اثر، جاگیردار کا اثر اور سردار یا خان کا اثر اکثر فیصلہ کن کردار ادا کرتا ہے۔ کوئی سیاسی رہ نما عوامی مقبولیت کی بنا پر ان اثرات کا زور توڑ دے تو بھی اس کی جماعت میں موجود جاگیردار اور سرمایہ دار ذاتی تحفظ اور اغراض سے سروکار رکھتے ہیں اور اسلامی جمہوریت فلاحی ریاست قائم نہیں ہو پاتی۔ عوامی غربت کا خاتمہ کرنے اور ہر فرد کو تعلیم و تربیت سے آراستہ کرنے کے بجائے ان کے لیے زندگی مزید مشکل بنا دی جاتی ہے۔ سیاست پر یہ خود غرض لوگ اب بھی چھائے ہوئے ہیں جو وفاداریاں تبدیل کرتے وقت ضمیر پر کوئی بوجھ محسوس نہیں کرتے۔ جھرلو، ہارس ٹریڈنگ، لوٹے اور بریف کیس اس جمہوریت کی معروف اصطلاحات ہیں۔

وہ قوم ابھی تک دلدل میں پھنسی ہوئی ہے جسے بہترین فکری رہ نمائی میسر ہے۔ فکرِ اقبال کو بروئے کار لا کر ایک نیا جہان تخلیق کیا جا سکتا ہے۔ قومی دولت کو لوٹ کھسوٹ سے بچا کر افراد کی تعلیم و تربیت، زراعت وصنعت کی ترقی، تیل گیس اور معدنیات کی تلاش وحصول اور عسکری استحکام پر صرف کیا جا سکتا ہے۔ یقین افروزی اور احیائے علوم دونوں ناگزیر ہیں۔ سرمایہ دارانہ جمہوریت کی جگہ روحانی جمہوریت کو اپنانے کی ضرورت ہے۔ ملتِ اسلامیہ پانچ چھے صدیوں سے جمود کا شکار ہے۔ سلطانی، ملّائی اور پیری اس جمود کے بڑے اسباب ہیں۔ اجتہادِ مطلق نشاۃِ ثانیہ کی بنیادی ضرورت ہے لیکن بدستور بند ہے۔ پاکستان اور عالمِ اسلام میں اجتماعی اجتہاد کو بروئے کار لانا ایک بڑی پیش رفت ہوگی اور اقبال کے نزدیک اس کی عمدہ ترین صورت پارلیمانی اجتہاد ہے لیکن پارلیمان کو "مسلمان" بنانے کی ضرورت ہے۔ اس کی بنیادی شرط عوامی بیداری اور اسلامی اقدار کا فروغ ہے۔ یہ مراحل فکرِ اقبال کو فروغ دے کر اور اس کی روشنی میں طے ہو سکتے ہیں۔

حوالے و حواشی

۱- ثناء اللہ اختر کی کتاب شاعرِ مشرق اور علامہ مشرقی: فکر و عمل کا تقابلی جائزہ [راولپنڈی، ۲۰۰۷ء] کے بیسویں باب کا عنوان ہے: ''علامہ مشرقی اور جمہوریت'' انگریزی جمہوریت کو مشرقی نے طلسم اور فریب قرار دیا اور مصنف کے نزدیک مشرقی کا یہ موقف قابلِ تعریف ہے۔ اس کے برعکس انیسویں باب میں ''علامہ اقبال اور جمہوریت'' کے عنوان کے تحت اقبال کے ایک مضمون کے اقتباسات درج کر کے لکھا ہے کہ ''اگر ڈاکٹر اقبال کے ارشادات کا بغور جائزہ لیا جائے تو ایک واضح تصور ابھرتا ہے کہ وہ مسلمانوں کے لیے بہترین نظامِ حکومت مغربی جمہوریت کو قرار دیتے ہیں۔'' اور مصنف کے نزدیک یہ موقف گویا قابلِ مذمت ہے۔

ثناء اللہ اختر اگر اقبال کی تحریر کا واقعی بغور جائزہ لیتے اور تعصب سے بچ کر ایسا کرتے تو مختلف نتیجہ اخذ کرتے۔ اقبال کے ۱۹۰۹ء کے مضمون بعنوان: ''اسلام بحیثیت ایک اخلاقی اور سیاسی تصور'' کا متعلقہ جملہ جو ثناء اللہ اختر نے اقبال احمد صدیقی کے ترجمے میں نقل کیا ہے یہ ہے کہ ''جدید دور میں انگلستان نے جمہوریت کو اپنا عظیم مشن بنا لیا اور انگریزی مدبرین نہایت دلیری کے ساتھ اس اُصول کو ان ممالک میں لے گئے جو صدیوں سے بے حد ظالمانہ مطلق العنانیت کی چکی میں پس رہے تھے۔'' [علامہ اقبال: تقریریں، تحریریں اور بیانات، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص ۱۳۵]

اقبال کی اصل انگریزی عبارت یہ ہے:

> Democracy has been the great mission of England in modern times and English statesmen have boldly carried this principle to countries which have been, for centuries, groaning under the most atrocious forms of despotism. [*Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Compiled and Edited by Latif Ahmad Sherwani, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1995, Page:115]

انگریزی عبارت اور اردو ترجمے دونوں سے صاف ظاہر ہے کہ جمہوریت کی بنا پر اقبال انگریزوں کی تعریف کر رہے ہیں نہ کہ مغربی جمہوریت کی جس میں نظامِ سرمایہ داری اور وطنی قوم پرستی کے عناصر شامل ہوتے ہیں۔

۲- *Modern Islam in India*، شیخ محمد اشرف ایڈیشن، ص ۱۴۵۔

۳- 'اقبال اور نظریۂ جمہوریت' مشمولہ اقبال شناسی اور نیاز و نگار، مرتبہ: طاہر تونسوی، سلسلۂ مطبوعات، ماہنامہ نگار، لاہور ۱۹۹۸ء، ص ۹۳۔

۴- 'اقبال کا نظریۂ ارتقا' مشمولہ اقبال شناسی اور نیاز و نگار، ص ۸۵۔

۵- 'علامہ اقبال' ان کا ورثہ اور ان کی کوتاہیاں' مشمولہ فکر اقبال (مقالات-حیدرآباد سیمی نار) ناشر: کل ہند اقبال صدی تقاریب کمیٹی، حیدرآباد، بھارت، ۱۹۷۷ء، ص ۱۵۔

۶- 'اقبال پر ایک تنقیدی نظر' مشمولہ عصری ادب، جولائی ۱۹۹۰ء، ص ۳۳۔

۷- تاراچند رستوگی، *Iqbal in Final Countdown* - اومسنز پبلی کیشنز، نئی دہلی، ۱۹۹۱ء، ص ۱۶-۱۷۔

۸- اقبال ۸۶ء، مرتب: ڈاکٹر وحید عشرت، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۰ء، صفحات ۲۸۱ تا ۲۸۵۔

۹- اقبالیات، اقبال اکادمی پاکستان لاہور، جنوری مارچ ۱۹۹۶ء، ص ۵۴۔

۱۰- یوسف ثانی، تجزیہ تشکیلِ الٰہیاتِ اقبال، موسیلے، برمنگھم، یو-کے، ۱۹۹۷ء، ص ۱۰۹-۱۱۱۔

۱۲- تفصیل کے لیے دیکھیے، صدائے احتجاج، ص ۱۳۹-۱۵۴۔

۱۳- اقبال کے معترضین اور مخالفین کے ہاں اقبال مخالف آرا کی تکرار ہوتی رہی ہے۔ ایک کی الزام تراشی کو دوسرے نے اپنے الفاظ میں بیان کیا ہے اور یوں یہ سلسلہ دراز ہوتا گیا ہے۔ مثال کے طور پر ڈاکٹر مبارک علی نے انھی اعتراضات کو اس طرح پیش کیا ہے:

دورِ جدید کے دانشوروں میں اقبال کے افکار کہ جو مطلق العنان حکومتوں کی حمایت کرتے ہیں، کیونکہ یہ جمہوری نظام کے خلاف ہیں، ان میں اشتراکیت پر تنقید، مغربی تہذیب سے بیزاری، عورتوں کی آزادی کی مخالفت اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ان کے ہاں شخصیت پرستی کی تبلیغ ہے، یہی وجہ ہے کہ ہر حکومت کے لیے اقبال اور ان کے افکار، کہ جو آمریت، جبر اور تشدد کی حمایت کرتے ہیں، ان کی اشاعت و تبلیغ اسی لیے کی جاتی ہے تاکہ ان سے وہ اپنے قانونی اور اخلاقی ہونے کا جواز ثابت کریں۔ [تاریخ اور دانشور، ص ۳۳]

اس تحریر میں ایک بات بھی صداقت پر مبنی نہیں ہے۔ قطع نظر اصل موضوع کے کلامِ اقبال کو اپنی حمایت میں پیش کرنے یا اپنے پسندیدہ نظریات کی تقویت کے لیے استعمال کرنے کا رجحان حکومتوں کے علاوہ ڈاکٹر مبارک علی کے ہم مشرب اشتراکیوں کا بھی رہا ہے۔ حکومتوں کے ضمن میں اصل حقیقت یہ ہے کہ پاکستان میں اب تک کسی حکومت نے بھی فکرِ اقبال کی حقیقی توانائی، ٹی وی اور ریڈیو کے ذریعے، عوام تک نہیں پہنچائی اور نہ فکرِ اقبال کی رہ نمائی میں پاکستانی معاشرے کی تشکیل پر توجہ دی ہے۔ اس وقت بھی ایسی کوئی حکمتِ عملی موجود نہیں۔ اسی وجہ سے ہمیں بڑے بڑے مسائل کا سامنا ہے۔

۱۴- محمد رفیع الدین، حکمتِ اقبال، ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلامی یونی ورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۹۶ء، ص ۳۵۸۔

۱۵- آل احمد سرور، عرفانِ اقبال، مرتب: زہرا معین، الوقار پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۲۱۶، آل احمد سرور نے یہ بھی لکھا ہے کہ ''وہ نہ صرف سلطانی جمہور کا خیر مقدم کرتے ہیں بلکہ مزدور کو یہ بشارت بھی دیتے ہیں کہ مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے۔'' یہ جملہ سرور کے پہلے جملے کی تردید کرتا ہے۔ دراصل یہ رائے کہ ''اقبال جمہور یا عوام کے دلدادہ نہیں'' اقبال کے مذکورہ اشعار کی غلط تفہیم کا نتیجہ ہے۔

۱۶- پروفیسر مرزا محمد منور، *Dimensions of Iqbal*، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۳۷۔

۱۷- ڈاکٹر صدیق جاوید رقم طراز ہیں:

اقبال نے ۱۹۱۶ء میں نیو ایرا میں چھپنے والے اپنے مضمون میں نٹشے کے لب و لہجہ کو ناپسند کیا تھا جو اس نے عوام کے لیے اختیار کیا تھا۔ مگر پیام مشرق میں ان کا اپنا لب و لہجہ سخت ہو جاتا ہے جب وہ جمہوریت کے زیرِ عنوان دو شعروں کے قطعہ میں کہتے ہیں... اس قطعہ میں طرزِ جمہوری سے گریز کے مشورہ کی جس دلیل پر بنیاد رکھی ہے، وہ یہ ہے کہ جاہل اور نادان اکثریت فکر و بصیرت سے بہر حال محروم رہے گی کیونکہ دو سو گدھوں کے اجتماع سے ان کے دل و دماغ میں نورِ بصیرت پیدا نہیں ہو سکتا۔ [اقبال: نئی تفہیم، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۳۸۳]

۲۸ جولائی ۱۹۱۷ء کو *The New Era* میں شائع ہونے والی علامہ اقبال کی تحریر بعنوان *Muslim Democracy* اور اقبال کی مذکورہ نظم ''جمہوریت'' معنوی اعتبار سے ایک دوسرے کی تائید و توثیق کرتی ہیں اور زمانی اعتبار سے بھی قریب ہیں۔ ڈاکٹر صدیق جاوید جو تضاد فکرِ اقبال میں دیکھ رہے ہیں وہ مذکورہ قطعے [نظم] کی غلط تفہیم کا نتیجہ ہے۔

۱۸- ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، فکرِ اقبال، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ، بھارت، ۲۰۰۲ء، ص ۲۹۷۔

۱۹- مثلاً یوسف ثانی نے یہ معنی لکھے ہیں کہ ''ادنیٰ لوگ (عوام) 'معنیٰ بیگانہ' Forms یا مستقل اقدار کا علم نہیں رکھتے۔'' [تجزیہ تشکیلِ الٰہیاتِ اقبال، ص ۱۰۰] سوال یہ ہے کہ دنیا کی کون سی لغت میں 'معنیٰ بیگانہ' کا مطلب Form لکھا ہوا ہے یا Form کا مطلب 'مستقل اقدار' بیان کیا گیا ہے۔

۲۰- اقبالیات، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، جنوری مارچ ۱۹۹۶ء۔

۲۱- *Discources of Iqbal*، مرتبہ: شاہد حسین رزاقی، اقبال اکادمی پاکستان لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۱۷۷۔

۲۲ تا ۲۴- دیکھیے: مقالاتِ اقبال، مرتب: سید عبدالواحد معینی، ناشر: شیخ محمد اشرف لاہور، ۱۹۶۳ء، صفحات [بالترتیب] ۸۸، ۹۹، ۱۸۳۔

۲۵- *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۱۳۸۔

۲۶- تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ، بزمِ اقبال، لاہور، ۲۰۰۰ء، ص ۲۶۔

۲۷- مثلاً ڈاکٹر محمد یوسف اور ڈاکٹر تحسین فراقی نے۔

۲۸- اصل انگریزی متن کے لیے دیکھیے، *Thoughts and Reflections of Iqbal*، مرتبہ: سید عبدالواحد، ناشر: شیخ محمد اشرف لاہور، ۱۹۹۲ء، صفحات ۲۱۲-۲۱۳۔

۲۹، ۳۰- دیکھیے: 'سیاستِ افرنگ'، (ص ۱۵۴)؛ لادین سیاست، (ص ۱۶۴)؛ ضربِ کلیم [کلیاتِ اقبال اُردو]، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء۔

۳۱- ڈاکٹر تحسین فراقی، جہاتِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۳ء، ص ۴۱-۴۲۔

۳۲-
پردۂ تہذیب میں غارت گری، آدم کشی
کل روا رکھی تھی تم نے میں روا رکھتا ہوں آج!

ضربِ کلیم، [کلیات اقبال اُردو]، ص ۱۶۲۔

۳۳- زبورِ عجم [کلیاتِ اقبال فارسی]، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۸۳۔

۳۴-
دنیا کو ہے پھر معرکۂ روح و بدن پیش
تہذیب نے پھر اپنے درندوں کو ابھارا

ارمغانِ حجاز [کلیاتِ اقبال اُردو]، ص ۲۲۔

۳۵- مقالاتِ اقبال، ص ۱۲۷۔

۳۶- *Modern Islam in India*، ص ۳۶۸۔

۳۷، ۳۸- عبداللہ انور بیگ، *The Poet of the East*، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۱۲۲، ۱۹۱۔

۳۹- بانگِ درا [کلیاتِ اقبال اردو]، ص ۲۷۴۔

۴۰- *Thoughts and Reflections of Iqbal*، ص ۵۱۔

۴۱- *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*، ص ۱۲۲-۱۲۳۔

۴۲- تجدیدِ فکریاتِ اسلام، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۲۰۰۲ء، ص ۱۸۷۔

۴۳- ارمغانِ حجاز [کلیاتِ اقبال اُردو]، ص۳۵۔

۴۴- اقبال نامہ حصہ اوّل، (مرتب: شیخ عطاء اللہ)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص۱۸۰۔

۴۵- دیکھیے: Thoughts and Reflections of Iqbal، ص۵۲-۵۳۔

۴۶- بالِ جبریل [کلیاتِ اقبال اُردو]، ص۱۱۳۔

۴۷- زبورِ عجم [کلیات اقبال فارسی]، ص۹۴۔

۴۸- از غلامی فطرتِ آزاد را رسوا مکن
تا تراشی خواجۂ از برہمن کافر تری

۴۹- Thoughts and Reflections of Iqbal، ص۵۲۔

۵۰- جاوید نامہ، [کلیات اقبال فارسی]، ص۲۷۔

۵۱- گفتارِ اقبال، مرتبہ: محمد رفیق افضل، ادارۂ تحقیقات پاکستان، دانش گاہِ پنجاب، لاہور، ۱۹۶۹ء، ص۱۰۴۔

۵۲- جاوید نامہ، [کلیاتِ اقبال فارسی]، ص۱۷۔

۵۳- حرفِ اقبال، ترتیب و ترجمہ: لطیف احمد خان شروانی، ناشر: علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۸۴ء، ص۲۱۷۔

۵۴- تفصیل کے لیے دیکھیے: تحسین فراقی، مغربی جمہوریت اہلِ مغرب کی نظر میں، دیال سنگھ لائبریری، ۱۹۸۳ء، ص۶۔

۵۶- مزید دیکھیے: پروفیسر ڈاکٹر محمود علی ملک، ''مغربی جمہوریت اور پسماندہ ممالک'' مشمولہ مغربی جمہوریت اور اسلام: اقبال کا نقطۂ نظر، بزمِ اقبال، لاہور، ۲۰۰۰ء،

۵۷- حرفِ اقبال، ص۱۵۶۔

۵۸- روزنامہ جنگ، ۹/اگست ۱۹۹۷ء۔