ڈاکٹر فضل الرحمٰن کا فکری سفر اور علامہ اقبال

ڈاکٹر نوین جی حیدر علی

پاکستان میں اگر دورِ جدید کے مصلحین کی تلاش کی جائے جو تربیت یافتہ مفکر بھی ہوں تو ہمیں دو نام، علامہ اقبال اور ڈاکٹر فضل الرحمٰن نمایاں طور پر نظر آتے ہیں۔ دونوں کا تعلق فلسفے سے تھا، اس طرح کہ دونوں نے اپنے علمی سفر کے دوران فلسفہ پڑھا تھا اور اپنی تحریروں میں فلسفیانہ فکر کا اظہار بھی کیا تھا۔ زیرِ نظر مضمون میں ڈاکٹر فضل الرحمٰن کی فکر پر علامہ محمد اقبال کے اثرات تلاش کرنے اور اس فکری اثر کے اسباب بیان کرنے کی سعی کی گئی ہے۔

فضل الرحمٰن کی جدیدیت پرست فکر پر قرآن کے بعد اگر کوئی تحریر اثر انداز ہوئی ہے تو وہ اقبال کی تحریریں اور اُن کی فکر ہے۔ فضل الرحمٰن کا پہلا فکری تحریری کام جس کا عنوان "جدید مسلم فکر" (Modern Muslim Thoughts) تھا،[۱] کا اصل مضمون بھی بنیادی طور پر اقبال کی فکر کے گرد ہی گھومتا ہے۔ در حقیقت، اقبال وہ شخصیت ہیں جن کے بارے میں فضل الرحمٰن کی فکر میں ایک انقلابی تبدیلی آئی تھی۔ اُن کی اقبال کی فکر کے ساتھ جو گہری وابستگی تھی اُس کا اظہار شیلا میکڈونا کے اس بیان میں ہوتا ہے:

> ۱۹۶۰ء کی دہائی کے ابتدائی سالوں میں فضل الرحمٰن نے مجھے اردو کی تعلیم دینے کی ابتدا اقبال کی شاعری میرے ساتھ مل کر پڑھنے سے کی، انہوں نے مجھے اقبال کی شاعرانہ صلاحیت کے بارے میں اپنی فکر سے آگاہ کیا، اس کے باوجود بھی اقبال کے بارے میں فضل الرحمٰن کی گرفت اور دو متضاد جذبات نے مجھے حیران کر دیا۔[۲]

اپنی بات کی وضاحت کرتے ہوئے وہ مزید کہتی ہیں:

> فکری طور پر اپنی ساری زندگی فضل الرحمٰن اقبال کی فکر کے ساتھ گتھم گتھا رہے۔ وہ ذاتی طور پر اُس نسل کا حصہ تھے جن کے لیے اس نئے شاعر کی آواز بحیثیت ایک ہندوستانی مسلمان اُمید اور تجدیدیت کا ایک حیات بخش تحفہ تھی، اُن کو [اقبال کی] شاعری پسند تھی، جیسا کہ اُس عہد کے زیادہ تر جنوبی ایشیائی مسلمانوں کو تھی، اور انہوں نے اُس وفور جذبات پر لبیک کہا جس نے ایک نئے انداز کی خیال آوری کو جنم

دیا تھا، وہ جذبات جو مسلم خیالِ نو کی تجدیدیت اور احیا کے لیے تھے۔ ساتھ ہی وہ مکمل طور پر پُریقین نہیں تھے کہ اس طرح کی اور اس قدر آتشی طرز کی شاعری اُن کے لوگوں [مسلمانوں] کے لیے اچھی بھی ہوگی۔ [۳]

مندرجہ بالا اقتباس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کے ساتھ فضل الرحمٰن کا فکری سفر آسان نہیں تھا۔ اگرچہ وہ اس بات کو تسلیم کرتے تھے کہ عہدِ جدید میں حقیقی معنوں میں اقبال ہی واحد مسلم مفکر ہیں، مگر اپنے فکری سفر کے ابتدائی سالوں (۱۹۵۰ء کی دہائی) میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ فضل الرحمٰن کا خیال تھا کہ شاعر اقبال فلسفی اقبال پر حاوی تھا۔ شاید اقبال کے بارے میں اپنے اسی خیال کے سبب انھوں نے لکھا کہ اس وجہ سے اقبال کے سب سے سنجیدہ فکری کام تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ میں بھی ساخت کی کمی نظر آتی ہے۔

فضل الرحمٰن نے اپنے نقطہ کی وضاحت کے لیے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے ابتدائی چاروں ابواب کا ایک ناقدانہ جائزہ لیا۔ مگر اس جائزے میں انھوں نے پروفیسر گب کے تجزیے کو ہی مزید آگے بڑھایا۔ وہ کہتے ہیں کہ ”ان لیکچرز میں کہیں بھی اقبال اپنی فکر کے اخلاقی لزومیات کی وضاحت نہیں کرتے۔“ قطع نظر اس کے کہ علامہ نے تشکیل جدید میں لکھا ہے کہ حیات کی حرکت بامقصد ہے، فضل الرحمٰن کہتے ہیں کہ ”ایک ایسا فکری نظام جس کی سچائی ہی صرف خالص حرکت ہو، جس میں مقصد کی کوئی حقیقی جگہ نہ ہو وہ، ازروئے مفروضہ، کسی اخلاقی سچائی کی شرط عائد نہیں کرتا۔“ [۴]

فضل الرحمٰن اس بات کو تسلیم بھی کرتے ہیں کہ تشکیل جدید ہی ”اب تک وہ واحد سنجیدہ کوشش ہے جو کسی جدید مسلمان کی جانب سے اسلام کے فلسفیانہ مقام کو ثابت کرنے کے لیے کی گئی ہے۔“ [۵]

اپنے ابتدائی علمی عہد میں فضل الرحمٰن کا اقبال کی شاعری کے بارے میں موقف تھا کہ اُن کی شاعری میں مجموعی طور پر مغرب مخالف اور جدّت مخالف دونوں تھی۔ اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے کہ مغرب زدہ لوگوں، مغرب پرستی اور خود مغرب مخالفت میں فرق کرنا ایک دشوار امر ہے، فضل الرحمٰن اس بات پر زور دیتے ہیں کہ ہمیں اسلام میں درآنے والے مغربی اثرات کے خلاف مسلمانوں کے ردِ عمل کو، جس کو وہ مغربیت پرستی کہتے ہیں، اور اُن کے خود مغرب کے خلاف ردِ عمل میں فرق کرنا چاہیے۔ [۶] اس سے فضل الرحمٰن کی منشا شاید یہ ہے کہ اگرچہ ہمارے اہلِ علم کا مغربیت پرستی اور مغربیت زدہ لوگوں کے خلاف ردِ عمل سمجھ میں آنے والی بات ہے، کیونکہ ”نوآبادیاتی عہد کے استحصال کی عملی صورت، پہلی جنگِ عظیم میں مغربی قومیت پرستی کی آہنی دہشت نے بلامبالغہ لوگوں کو ہراساں کیا تھا۔“ مگر یہ مناسب نہیں کہ مسلم مفکرین اپنا نظریاتی فیصلہ پورے مغرب کے خلاف سنائیں۔

احیا پرست، صاف طور پر مغرب پر مادہ پرست ہونے کا اور مشرق [یہاں اس سے مراد اسلام ہے] پر روحانی ہونے کا فیصلہ صادر کرتے ہیں۔ اس قسم کا فیصلہ، فضل الرحمٰن کے خیال میں، مغرب کی بہت سی اچھی صفتوں، مثلاً اُن کا احساس فرض و ذمہ داری، اور ذات پر اُن کے تنقید کرنے اور ذاتی تجزیہ کرنے کی صلاحیت اور آمادگی کو نظر انداز کر دیتا ہے۔[۷]

اُن کے خیال میں مسلم دنیا کے مفکرین ایک قیاس پر مبنی، تخیلاتی-بناوٹی ساخت چاہتے تھے، جبکہ مغرب کے پاس صرف مشاہداتی، استقرائی، تجرباتی ساخت ہے۔ مگر اقبال اور اُن جیسے دیگر لوگ ایک عملی ترکیب نہیں چاہتے تھے بلکہ ایک [خاص] ترکیب کے خواہش مند تھے۔[۸]

فضل الرحمٰن کا کہنا ہے کہ یہ اہلِ علم استقرائیت اور تجربیت پر زور دیتے ہیں، مگر جب ان کا سامنا مغرب کی مابعد تنقیدی فکر کے اسالیب و مناہج کے نتائج سے ہوا تو انہوں نے اُس پُرانی قیاس پر مبنی سوچ میں پناہ لی جس کے تحت ”مشرق ترکیبی اور روحانی ہے۔“ [حقیقت میں] مشرق ترکیبی صرف اس لیے ہے کہ یہ ماقبل تنقیدی اور ماقبل تجربی ہے۔[۹]

فضل الرحمٰن کو مغرب پر اقبال کی رائے میں بیک وقت جدیدیت اور احیا کا رنگ دکھائی دیتا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اقبال بیک وقت مغرب اور مغرب پرستی سے مخاطب ہیں۔ بقول فضل الرحمٰن جب اقبال اپنے پہلے خطبے میں یہ کہتے ہیں کہ ”مسلم دنیا فکری طور پر مغرب کی جانب تیزی سے حرکت کر رہی ہے اور وہ اس حرکت کو سراہتے ہیں، تو دراصل بنیادی طور پر وہ مغرب پرستی سے مخاطب ہوتے ہیں۔[۱۰] مگر جب وہ مغرب سے مخاطب ہوتے ہیں تو وہ اُس کی فکریت کو اتنی شدت سے ردّ کرتے ہیں کہ حقیقی معنوں میں اقبال فکری مغرب پرستی اور اس کے ساتھ ہی جدیدیت پرستی کی حوصلہ شکنی کرتے ہیں۔[۱۱] چنانچہ فضل الرحمٰن اس کا یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ فکری طور پر اقبال ایک جدیدیت پرست تھے، مگر اخلاقی طور پر ایک احیا پرست۔

اگرچہ اقبال کے بارے میں فضل الرحمٰن کے بیانات کا تجزیہ کرنا اس مضمون کے دائرے سے خارج ہے، اور اس کے لیے ایک اور تحقیقی مضمون کی شاید ضرورت ہو گی، مگر ہم فضل الرحمٰن کے اپنے ہی ایک بیان کی بنیاد پر اس ابتدائی عہد میں اقبال کے بارے میں فضل الرحمٰن کے خیالات کا نچوڑ پیش کریں گے۔ فضل الرحمٰن نے کہا کہ ”اقبال کے حوالے سے آپ حقیقت میں 'فکری عدم توافق' کا سامنا کرتے ہیں۔“[۱۲]

بہر حال، اپنے فکری سفر کے بعد کے برسوں میں، جب فضل الرحمٰن نے قرآن اور اقبال کی فکر کا بنیادی نقطہ پالیا، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس گنجلکے کے تمام تار سلجھ گئے، اور اب اقبال کی حرکت اور عقل

کے درمیان کے تعلق، اُن کی مغرب اور مغربیت پر تنقید، اور اُن کے تخیلاتی۔ بناوٹی ساخت وغیرہ کے حوالے سے سارے تضادات ایک دم سے ختم ہو گئے، اور اب اقبال کی فکر کے حوالے سے فضل الرحمٰن کو کوئی شکایت نہیں رہی۔

مگر یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ ابتدائی عہد میں بھی فضل الرحمٰن اقبال کی فکر پر اپنے بے باک ناقدانہ خیالات کے نتائج سے واقف تھے۔ چنانچہ، اپنے ایک مضمون کے حاشیہ میں وہ اس بات پر زور دیتے نظر آتے ہیں کہ ان کے اقبال کے بارے میں یہ خیالات کسی ذاتی بغض اور عناد کی وجہ سے نہیں ہیں، بلکہ یہ ''سچ کی تلاش پر مبنی تحقیق کے حقیقی جذبات''، کا نتیجہ ہیں، اور یہ کہ انہوں نے دراصل ''اقبال کی اپنی سچ کی تلاش سے شدید محبت کے مطابق ہی عمل کیا ہے۔''[13]

فضل الرحمٰن کی بعد کی فکر پر اقبال کا اثر بہت زیادہ تھا۔[14] حقیقت میں یہ اقبال کی فکر ہی تھی جس کی بنیاد پر فضل الرحمٰن نے اپنے جدیدیت پرستانہ خیالات کو ارتقا بخشا اور یہ فضل الرحمٰن کا بڑا پن ہے کہ بعد کے برسوں میں اپنے ان ابتدائی برسوں کے اقبال کے بارے میں خیالات کے غلط ہونے کو انہوں نے اعلانیہ اور واضح طور پر تسلیم کیا۔ چنانچہ ۱۹۶۳ء (ان کی فکر کے دوسرے عہد) کے ایک مضمون میں وہ اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ ''اقبال کی فلسفیانہ فکر کے مرکزی نقطہ پر اب تک کوئی گہری اور سنجیدہ علمی کوشش نہیں ہوئی ہے اور جب کبھی ایسا کوئی تحقیقی کام ہوا تو ہر وہ بیان جو انہوں نے ہر انفرادی موضوع پر دیا ہے وہ اپنے حقیقی تناظر میں آجائے گا اور اُس کو اُس کی مطلوبہ اہمیت اور معنی نصیب ہو جائیں گے۔[15] اور اس مقام پر وہ تسلیم کرتے ہیں کہ اقبال کی حرکیت کو بلا مقصد سمجھنا آدھے سچ کے مترادف ہو گا۔ اُن کا کہنا تھا کہ:

> مگر یہ تصویر اب بھی غیر مکمل ہے، اور اگر اسی کو اقبال سے متعلق مکمل سچ سمجھ لیا گیا___ جیسا کہ بہت سے لوگوں نے کیا، بشمول میرے اپنے اُن کے بارے میں سب سے پہلے مضمون میں[16]___ یہ اقبال کے ساتھ زیادتی ہو گی، بحیثیت اقبال کے اور بحیثیت اُن کے اسلام کے ایک عظیم نمائندہ مفکر کے بھی۔[17]

فضل الرحمٰن کو اقبال کی فکر میں جو باندھنے والا یا ٹھہراؤ کا عنصر ملا وہ یہ تھا کہ ''حقیقت کے عمل میں دونوں [یعنی] حرکی خصوصیت اور ہدایتی- ساختی نوعیت اس کی روحانی- اخلاقی خصوصیت سے ہی پیدا ہوتی ہیں۔[18] اس کے علاوہ فضل الرحمٰن کو اقبال کی مغرب پر پُر زور اور ترتیب وار تنقید کے پیچھے چھپے ہوئے حقیقی سبب کا بھی ادراک ہوتا ہے، جو اقبال کے مطابق حرکیت اور پھیلاؤ کا تو ایک زندہ نمونہ ہے، مگر اُس میں عضوی ترکیب کی کوئی نشانیاں نہیں ہیں، جو کہ ہدایت گری کا فریضہ ہوتا ہے۔[19] یہ شاید فضل الرحمٰن کی اقبال کی فکر کی وہ گہری سمجھ تھی جس نے اُن کو کہنے پر مجبور کیا کہ رسولِ خداؐ اور چند

ابتدائی مسلم اکابر کے علاوہ یہ اقبال ہی تھے جو اپنی وفات کے بعد اپنی فکر کی توجیہہ کے حوالے سے بجائے حقیقی تحقیق کے غلط توجیہات کا شکار رہے۔[۲۰]

اقبال کے حوالے سے فضل الرحمٰن کی بدلتی فکر میں ایک کلیدی کردار فضل الرحمٰن کے مغربی اساتذہ اور ساتھیوں کا ہے، خاص طور پر ڈبلیو۔ سی اسمتھ کا۔ ہم شیلا میکڈونا کی اس بات سے اتفاق کرتے ہیں کہ "اقبال کی شاعری میں ایک سُپرمین کا نظریہ وہ عنصر تھا جو اُن کی فکر کو نطشے سے قریب کرتا تھا اور مغرب کے اسلامی مفکرین کے دلوں میں اقبال کے حوالے سے شک پیدا کرتا تھا۔ وہ اس کو فسطائیت سے موسوم کرتے تھے، کیونکہ نازیوں نے اپنے نظریۂ کائنات میں نطشے کے سُپرمین کے نظریے کو بڑی فراوانی سے استعمال کیا تھا۔ میکڈونا کے مطابق اس قسم کے شک کرنے والوں میں ایک اہم نام مستشرق اسمتھ کا بھی تھا، جنھوں نے اپنی کتاب "ہندوستان میں جدید اسلام"(Modern Islam in India)میں اقبال کو ملامت کی کہ وہ نوجوان ہندوستانی مسلمانوں کو ترغیب دیتے ہیں کہ "وہ تیزی سے بھاگ کر خوش گفتار رجعت پسندوں کی باہوں میں چلے جائیں۔" میکڈونا مزید کہتی ہیں کہ:

> اس نتیجے کو [جو اسمتھ نے نکالا تھا] گب نے اپنے جدید اسلام کے مطالعہ میں اپنایا، جوان عمر فضل الرحمٰن جب تعلیم حاصل کرنے برطانیہ پہنچے تو اُن کا سابقہ گب کے ان خیالات سے ہوا، اور پھر بعد میں [براہِ راست] اسمتھ سے بھی جب فضل الرحمٰن میک گل (McGill) اسمتھ کے ساتھ کام کرنے کو آئے۔[۲۱]

چنانچہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کے بارے میں فضل الرحمٰن کے ابتدائی خیالات، جو کہ کافی منفی تھے، شاید ان کے مغربی اساتذہ اور ساتھیوں کے اثرات کا نتیجہ تھے۔ مگر میکڈونا سے ہم اس بات پر متفق نہیں ہو سکتے کہ اقبال کے حوالے سے فضل الرحمٰن کے بعد تبدیل شدہ خیالات بھی اُن ہی مغربی لوگوں کی وجہ سے تھے۔ میکڈونا کے بقول:

> فضل الرحمٰن کے [۱۹۵۹ء میں] میک گل آنے تک خود اسمتھ ہندوستانی اسلام کے بارے میں سادہ لوحی پر مبنی اپنے ابتدائی اشتراکی تجزیے سے دستبردار ہو گئے تھے۔ اور انہوں نے بعد میں کبھی اپنی پہلی کتاب کی طرح سادہ انداز میں اقبال کو رد نہیں کیا۔ اُن کی بعد کی اکثر تحریروں میں یہ خصوصیت ہے کہ اُن میں ماضی کی اخلاقی اقدار کو مستقبل سے جوڑنے کی کاوش نظر آتی ہے، ایک ایسا معاملہ جو اقبال کی فکر میں مرکزی حیثیت رکھتا تھا۔ فضل الرحمٰن کا اسمتھ کے ساتھ بھی ایک مستقل جدلیاتی رشتہ رہا۔[۲۲]

ہمارا یہ خیال ہے کہ یقیناً اقبال کے بارے میں فضل الرحمٰن کی بدلتی ہوئی فکر کا ایک سبب وہ بھی رہا ہو گا جس کا ذکر اُوپر میکڈونا نے کیا، مگر اقبال کے بارے میں فضل الرحمٰن کی بدلتی ہوئی سوچ کی دیگر زیادہ اہم وجوہات بھی تھیں۔ ایک عام سبب تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اپنے ابتدائی عہد میں ہی، جیسا کہ پہلے

ذکر ہوا، فضل الرحمٰن کو یہ اندازہ تھا کہ اقبال پر ابھی تک حقیقی تحقیقی کام نہیں ہوا، اور اگر اقبال کی حقیقی فکر آشکار ہو جائے تو اُن کی فکر کے بہت سے پہلو واضح ہو جائیں۔ چنانچہ یقیناً بغیر کسی بیرونی اثر کے، فضل الرحمٰن نے اپنے فکری سفر کے آیندہ برسوں میں اقبال پر سنجیدگی سے خود تحقیق کی ہوگی اور اس تحقیق کے نتیجے میں ان کے خیالات میں تبدیلی آئی ہوگی۔

دوسرا سبب، جو ہمارے خیال میں بہت اہم ہے، یہ ہے کہ جب ۱۹۶۰ء کی دہائی میں فضل الرحمٰن کو عملی طور پر، بحیثیت ایک جدیدیت پرست مسلم مصلح اور مفکر، پاکستان میں ادارہ تحقیقاتِ اسلامی اور اسلامی نظریاتی کونسل میں کام کرنے کا موقع ملا ہوگا تو اُن کو مجموعی طور پر تمام ابتدائی جدیدیت پرست مفکرین اور مصلحین، بشمول اقبال کے، عملی مسائل کا اندازہ ہوا ہوگا اور اُن کو احساس ہوا ہوگا کہ فکر اور عمل کے درمیان رشتہ کوئی آسان بات نہیں ہے اور کوئی بھی مصلح عملی سیاسی، سماجی کام کرتے وقت فکری راستوں پر اتنی پابندی سے نہیں چل سکتا کہ وہ خالص عقلی راستے کو ہی اختیار کرے اور جیسا کہ اقبال نے کیا۔

تیسرا سبب، جو کسی حد تک دوسرے سے جڑا ہوا ہے، یہ ہے کہ جب اُن کو عملی طور پر ایوب خان کے عہد میں اُن کے جدیدیت پرست پروگرام میں ساتھ دینے اور کامیاب بنانے کی خاطر لوگوں میں عملیت اور حرکیت پیدا کرنے کی ضرورت پڑی ہوگی تو اُن کو اقبال کا سہارا لینا پڑا ہوگا، کیونکہ ہندوستان میں مسلمانوں کی ماضی قریب کی تاریخ میں صرف اقبال ہی ایک ایسا نام ہے جنھوں نے اپنی شاعری کے ذریعے معاشرہ کو متحرک کرنے میں اہم کردار ادا کیا تھا، وہ بھی جدید خطوط پر۔ یہی وہ زمانہ تھا جب فضل الرحمٰن کو ادراک ہوا کہ:

> اقبال کا حقیقت کے بارے میں ادراک کہ وہ ایک جاری، تخلیقی، مثبت بہاؤ ہے، دراصل تحریک اسلام اور قرآن کے پیغام کے بارے میں اُن کی حقیقی سمجھ کے ساتھ ساتھ چلتا ہے۔ اقبال کی پُر تقاضا حقیقت اور قرآن کا پُر حکم خدا بالکل ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں۔ اور اسلامی تحریک میں، جو کہ پیغمبر اسلامؐ کی عظیم کامیابیوں سے شروع ہوئی، اقبال کو ایک ایسا مثالی نمونہ ملتا ہے جس کی طرف وہ لوگوں کو، صرف مسلمانوں کو نہیں بلکہ پوری دنیا کو، انتھک انداز میں بلاتے ہیں۔[۲۳]

فضل الرحمٰن مزید کہتے ہیں کہ اقبال کے مطابق:

(۱) حقیقت اپنے جوہر میں ''باہر دھکیلنے والی'' ہوتی ہے، جو کہ پھیلی ہوئی اور حرکی ہوتی ہے اور اپنی فطرت ہی میں ہر اُس شے سے حرکی پھیلاؤ کا تقاضا کرتی ہے جو کہ حقیقی ہو۔ (۲) اور یہ حرکت اپنے معنی

میں کوئی عام حرکت نہیں ہوتی بلکہ اس کے اندر پیدائشی طور پر ایک مقصدی سمت ذات (Self-Direction) کی خصوصیت ہوتی ہے۔[۲۴]

فضل الرحمٰن اس کیفیت کے لیے جو اصطلاح استعمال کرتے ہیں وہ ہے ''پھیلتی ہوئی عمل پرستی (expansive activism)، جس میں حیات کا عنصرِ واقعی (the elemental fact of existance) صرف واقعاتی (fact) عنصر نہیں ہوتا بلکہ بنیادی طور پر یہ عنصرِ حرکی (act) ہوتا ہے۔ فضل الرحمٰن اقبال سے اتفاق کرتے ہیں کہ انسان کی حرکت پسندی اُلوہی رہنمائی کے مطابق ہونی چاہیے۔ کیونکہ خدا فعال، تخلیقی اور تقاضا طلب ہے اور وہ انسانوں سے بھی یہی تقاضا کرتا ہے کہ وہ وہی کریں۔ اس معنی میں، انسان خدا کے ساتھ ایک باشعور، باانصاف اور اچھے دنیاوی نظام کے قائم کرنے میں حصّہ دار بن جاتا ہے۔ اس سے کم کوئی بھی چیز انسانیت کے ساتھ بھی اور خدا کی خدائی کے ساتھ بھی فریب کے مترادف ہوگی، کیونکہ قرآن میں حقیقی اور تصوراتی یک جاں ہوگئے ہیں۔[۲۵]

اقبال کے حوالے سے فضل الرحمٰن کے بدلتے ہوئے خیالات کا ذکر کرنے کے بعد یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم بعد کے برسوں میں فضل الرحمٰن کی فکر پر جو اقبال کے اثرات مرتب ہوئے اس کا بھی ایک مختصر جائزہ پیش کریں۔ اگرچہ فضل الرحمٰن کی فکر پر اقبال کی فکر کے اثرات ان گنت ہیں، مثال کے طور پر اسلامی تصورِ ریاست، اسلام کا معاشی نظام اور شوریٰ اور جمہوریت کا تعلق وغیرہ مگر ہم اپنے آپ کو صرف ایک نقطہ تک محدود رکھیں گے، وہ ہے اقبال کا تصور سیکولرازم اور فضل الرحمٰن کی فکر پر اس کے اثرات۔ اقبال نے مغرب کے بارے میں کہا تھا کہ مغرب پھیلتا ہوا مگر مادی ہے، اور چنانچہ سیکولر بھی۔ فضل الرحمٰن مغرب کے سیکولرازم کا اقبال کے تصورِ حقیقت سے موازنہ کرتے ہوئے استدلال کرتے ہیں کہ:

> جدید مغرب میں سیکولرازم نے ایک طرح کے مذہب کا مقام حاصل کر لیا ہے۔ اس کی سب سے زیادہ گہری روحانی بنیاد اس مفروضے پر قائم ہے کہ سچ کبھی اس طرح کی بُری دنیا میں کامیاب نہیں ہو سکتا، چنانچہ، لازمی طور پر اس کو اس دنیا کے الیے کا اپنا حصہ جھیلنا ہی پڑتا ہے۔ کامیابی تقریباً ایک گناہ ہے، اور سچائی کو یہ گناہ نہیں کرنا چاہیے۔[۲۶]

فضل الرحمٰن مغرب کے اس تصور کو ''روحانیت کا ایک ادھورا تصور''[۲۷] گردانتے ہیں، جس میں خدا کا رابطہ اُس کی اپنی بنائی ہوئی دنیا سے کاٹ دیا گیا ہے۔ وہ دنیا کے کاروبار اور الٰہی روحانیت کی اس علیحدگی کو ایک واضح ''دوغلا پن'' کہتے ہیں۔ مغرب کے اس مذہب سے محروم سیکولرازم کے مدِ مقابل

فضل الرحمٰن اقبال کے ''حقیقت'' کے تصور کو کھڑا کرتے ہیں۔ فضل الرحمٰن کے مطابق اقبال کی فکر میں ''سچ اور صحیح'' غیر منقسم ہیں کیونکہ:

> آپ زندگی کو دعویٰ کے طور پر مذہبی اور نام نہاد سیکولر خانوں میں تقسیم نہیں کرسکتے۔ حقیقتاً، اگر ''مذہبی'' اور ''سیکولر'' کی اصطلاحوں کو باہم مخصوص اور نتیجتاً محدود معنوں میں استعمال کیا جائے، جیسا کہ یہ [مغرب کا] ایک واضح ارادہ نظر آتا ہے، تو پھر ان دونوں ہی کو حقیقت کے عمل پر لاگو نہیں کیا جاسکتا، جو کہ ایک یکتا/ واحد بہاؤ ہے اور جو کسی تقسیم اور تضاد کو برداشت نہیں کرتا۔[۲۸]

چنانچہ تقسیم کی یہ کوشش دراصل روحانی کو دنیاوی سے الگ کرنے کی ایک کوشش ہے، جس میں بقول فضل الرحمٰن، اقبال کی فکر کے مطابق سیکولر دراصل اس صورتِ حال میں ''کفر'' کے مترادف ہے۔ اقبال ہی کی طرح فضل الرحمٰن کو بھی مغرب کے اس تصورِ سیکولر ازم سے خوف بھی ہے اور انکار بھی۔ جبکہ اقبال ہی کی طرح فضل الرحمٰن کو ترکی کے سیکولر ازم میں بھی اُمید کی کرن نظر آتی ہے اور وہ اقبال ہی کی طرح اس کا دفاع بھی کرتے ہیں۔

ترکی، خاص طور پر مصطفی کمال اتاترک، کے حوالے سے فضل الرحمٰن اقبال کی فکر کو تین ادوار یا درجوں میں تقسیم کرتے ہیں، پہلا دور ۱۹۲۲ء کا ہے جب خلیفہ عثمانیہ اور شیخ الاسلام کے برخلاف، جنھوں نے پہلی جنگِ عظیم میں اتحادی فوجیوں کا حصہ بننا قبول کیا، اتاترک نے اس سے انکار کیا اور جس کے نتیجے میں ۱۹۲۱ء میں ترکوں کو یونانیوں کے خلاف کامیابی حاصل ہوئی۔ اُس وقت اقبال کو اتاترک کی ذات میں اپنا خودی کا تصور موجزن ہوتا دکھائی دیا اور جس کا اظہار انہوں نے اپنی فارسی نظم اسرارِ خودی میں کیا اور اتاترک کے اس اقدام کو ''عشق'' کی مثال قرار دیا۔ جبکہ شیخ الاسلام اور خلیفۂ اسلام کے اقدام کو انہوں نے عقل سے تشبیہی دی۔[۲۹]

فضل الرحمٰن کے مطابق اقبال اکثر سلطان/ خلیفہ کے کردار کو لومڑی اور کبوتر سے اور کمال اتاترک کے کردار کو ایک شیر یا باز سے تشبیہ دیتے تھے، اور اس میں عقل اور عشق کے فرق کو آسانی سے دیکھا جاسکتا ہے۔[۳۰] تین مارچ ۱۹۲۴ء کو کمال اتاترک نے خلافت کے ادارے کا خاتمہ کردیا، چنانچہ ترک قومیت پرستی کو اسلام سے بالکل الگ کردیا گیا۔ اس صورتِ حال میں بقول فضل الرحمٰن اقبال کا شدید ردِ عمل ایک فطری بات تھی، کیونکہ اگر اقبال کو مغرب کا غیر روحانی سیکولر ازم ناگوار تھا، جو کہ دنیاوی اور دینی کو الگ الگ خانوں میں تقسیم کرتا تھا، تو پھر وہ ترکی کے اس قسم کے اقدام کو کیسے سراہ سکتے تھے۔[۳۱] بقول فضل الرحمٰن انہوں نے اس تنقیدی خیال کا اظہار اپنی نظم ''جاوید نامہ'' میں اس طرح کیا:

مصطفیٰ کو از تجدد می سرود گفت ''نقشِ کہنہ را باید زدود''

نو نگردد کعبہ را رختِ حیات　　گرز افرنگ آیدش لات و منات
ترک را آہنگِ نودر چنگ نیست　　تازہ اش جز کہنہ افرنگ نیست
سینہ او را دمے دیگر نبود　　در ضمیرش عالمے دیگر نبود
لاجرم باعالم موجود ساخت　　مثلِ موم از سوز ایں عالم گداخت
طرفگی ہا در نہادِ کائنات　　نیست از تقلید تقویم حیات
زندہ دل خلاقِ اعصار و دہور　　جانش از تقلید گردد بے حضور

جدید ترکی کے بانی مصطفیٰ کمال کا، جو تجدد کا راگ الاپتا رہا کہنا تھا کہ پُرانے نقش مٹا دینے چاہئیں
(بہر حال) اگر افرنگ [یورپ] سے اس [کعبہ] کے لیے لات و منات آ بھی جائیں
تو بھی کعبہ کا سامانِ زندگی نیا نہیں ہو جائے گا
ترکی کے ساز میں کوئی نیا سُر / راگ نہیں ہے
اس کی ہر نئی چیز یورپ والوں کی پرانی چیز کے سوا اور کچھ نہیں ہے
اس [مصطفیٰ کمال] کے سینے میں کوئی اور یا نیا سانس نہ تھا
اور اس کے ضمیر میں کوئی نیا عالم نہ تھا
بے شک اس [اتاترک] نے موجودہ عالم سے موافقت کر لی
لیکن وہ اس عالم کی تپش سے موم کی طرح پگھل کے رہ گیا
کائنات کی فطرت میں جو انوکھے پن ہیں / جو جدیدیت ہے
وہ زندگی کی تقویم کی جا و بے جا قسم کی پیروی کے باعث نہیں ہے
زندہ دل انسان خود زمانوں اور ادوار کی تخلیق کرتا ہے
اس کی جان حقیقت جانے بغیر [دوسروں کی] پیروی سے بے حضور ہو جاتی ہے
اگر تجھ میں مسلمانوں کا ساہمت و حوصلہ ہے
تو پھر اپنے ضمیر میں جھانک اور قرآن پر نظر کر[۳۲]

فضل الرحمٰن کے خیال میں کمال اتاترک کے حوالے سے اقبال کی فکر کا تیسرا مرحلہ اُن کی کتاب تشکیل جدیدِ الٰہیات اسلامیہ میں نمایاں ہوا، خاص طور پر اُس کے چھٹے باب ''الاجتہاد فی الاسلام'' میں۔ جس کو فضل الرحمٰن نے ''سب سے زیادہ مثبت'' عہد کہا ہے۔[۳۳] اقبال کے چھٹے خطبے

سے ایک طویل اقتباس کا حوالہ دینے کے بعد[۳۴] فضل الرحمٰن اُس اقتباس کی وضاحت کچھ اس طرح کرتے ہیں کہ:

وہ [اقبال] ہمیں بتاتے ہیں کہ اسلامی توجیہہ نو کے کام کا مقصد صرف جدید صورتِ حال کے ساتھ مطابقت پیدا کرنا نہیں ہے۔ بلکہ اسلام کے اندرونی معنی کی توجیہہ نو ہے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ اعلیٰ نظریاتی نظاموں کے قیام کے ساتھ ساتھ دنیا کو روحانی جمہوری خطوط پر استوار کرنے کا ایک اندرونی وعدہ بھی ہے۔[۳۵]

ایک بار پھر، بقول فضل الرحمٰن، اقبال اپنی اُمید ترکی سے لگاتے ہیں کہ اُن میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ اس اسلامی کام کو انجام دیں گے۔ اقبال ترکی پر اپنی امید کا اظہار کرتے ہیں کہ وہ اسلام کے مستقبل کو تخلیقی بنیاد پر آگے لے جائے گا۔ بقول اقبال ”دراصل یہ صرف ترک ہیں جو اممِ اسلامیہ میں قدامت پرستی کے خواب سے بیدار ہو کر شعورِ ذات کی نعمت حاصل کر چکے ہیں۔ یہ صرف ترک ہیں جنھوں نے ذہنی آزادی کا حق طلب کیا ہے اور جو ایک خیالی دنیا سے نکل کر اب عالمِ حقیقت میں آ گئے ہیں۔“[۳۶]

فضل الرحمٰن، اقبال کے ترکی کے بارے میں خیالات کو دو نقطوں میں تمام کرتے ہیں، اور ہمارا خیال ہے کہ فضل الرحمٰن کے ترکی کے بارے میں خیالات بھی ان ہی دو نقطوں میں سمائے ہوئے ہیں۔

۱۔ اگر اقبال کے ترکی کے بارے میں خیالات کو الگ الگ پڑھا اور سمجھا گیا تو وہ تضادات کا مجموعہ ثابت ہوں گے۔ کیونکہ ایک طرف ترکی کو تنقید و تنبیہ کی گئی ہے کہ وہ مغرب کی طرح کا سیکولرازم اپنا کر اسلام اور قرآن کی طرف اپنی پیٹھ نہ کر لیں۔ مگر دوسری جانب تبدیلی اور تازہ حرکت پسندی پر اُن کی تعریف کی گئی ہے، جس کی اقبال کو شدید خواہش تھی اور اُن کا ایمان تھا کہ ایک ایسی اندرونی الٰہیاتی روح جو کہ تمام مسلمانوں میں ہوتی ہے، کے ذریعے ترکی اپنے آپ کو مغربی طرز کا سیکولر ہونے سے بچا لے گا۔

۲۔ دوسرا نقطہ یہ کہ اقبال غلامی کی اذانوں اور نمازوں کی آزادی کو ہر حال میں آزادی سے کمتر سمجھتے تھے، چنانچہ ترکوں کا استعماری قوتوں سے اپنی آزادی کو محفوظ رکھنا اقبال کے لیے [اور شاید فضل الرحمٰن کے لیے بھی] زیادہ اہمیت کی حامل بات تھی۔[۳۷]

ہم سیکولرازم کے حوالے سے فضل الرحمٰن کی فکر کو مزید آگے بڑھاتے ہیں، کیونکہ اقبال کی وفات کے بعد اور ہندوستان کی تقسیم اور آزادی کے بعد ان دو ممالک، ہندوستان اور پاکستان، میں بھی سیکولرازم کے حوالے سے بحث چلی، اور فضل الرحمٰن نے اُس پر بھی اپنی رائے کا اظہار کیا۔

اس سلسلے میں پہلی بات ہندوستان کے سیکولرازم پر ہو گی، اور ہم دیکھیں گے کہ مسلم جدیدیت پرستوں کا المیہ یہاں بہت واضح طور پر نظر آئے گا۔ مگر فضل الرحمٰن سے قبل ہندوستان میں سیاست اور مذہب کے یک جاں ہونے یا الگ ہونے کے حوالے سے اقبال کی رائے کا اظہار بھی کریں گے۔

واقعہ کچھ یوں ہے کہ ۱۹۳۰ء کی دہائی کے ابتدائی برسوں میں احمدیوں کے خلاف جو ہنگامے ہوئے، اور اس تناظر میں جواہر لال نہرو نے کلکتہ کے اخبار سٹیٹسمین (*Statesman*) میں مضامین کا ایک سلسلہ شروع کیا۔ ان مضامین میں نہرو نے اقبال پر الزام عائد کیا کہ وہ ایک رجعت پسند ہونے کی تصویر پیش کرتے ہیں، کیونکہ وہ مذہب سے رجوع کرتے ہیں، نہرو نے یہ بھی کہا کہ اتاترک نے اپنے لوگوں کو مذہب سے آزادی دلائی اور اُن کو ترقی کی راہ پر گامزن کیا۔ اس کے جواب میں اقبال نے ایک مختصر مقالہ بعنوان ''اسلام اور احمدیت'' تحریر کیا۔ اس مقالے میں اقبال نے نہرو کے ان خیالات کی سخت الفاظ میں تردید کی کہ اسلام قدامت پسند ہے بلکہ اس میں آگے بڑھنے اور ارتقا کی صلاحیت موجود ہے، مادی دنیا سے فرار کی بجائے اسلام اس دنیا میں ترقی کے مواقع تلاش کرتا ہے۔ یہاں پر اقبال نے ایک بار پھر اس بات کو رد کیا کہ ترکوں نے اپنا مذہب ترک کر دیا ہے، بلکہ انہوں نے زور دیا کہ اس کے برخلاف، وہ [ترک] اسلام کے حقیقی دور کی طرف آگے بڑھے ہیں۔[۳۸]

اگر فضل الرحمٰن کے حوالے سے ہندوستان کے سیکولرازم پر بات کی جائے تو ہمیں نظر آتا ہے کہ وہ ہندوستان میں ''حقیقی سیکولرازم'' کے خواہش مند تھے۔ ان کا خیال تھا کہ ہندومت صرف اس وجہ سے سیکولر ہے یا نظر آتا ہے کیونکہ وہ گریزیت پسند ہے۔ اس صورتِ حال کے مقابلے میں فضل الرحمٰن یہ چاہتے تھے کہ ہندوستان اپنے سیاسی رویے میں حقیقی سیکولر بنے، خاص طور پر جب وہ اقلیت کے معاملات سے دوچار ہو۔ کیونکہ ریاستی سطح پر سیکولرازم کا دعویٰ کرنے کے باوجود ہندوستان میں اقلیت کے ساتھ ناروا سلوک روا رکھا گیا تھا۔[۳۹]

یہاں یہ امر دلچسپی سے خالی نہیں کہ اگرچہ ۱۹۶۰ء کی دہائی میں، جب فضل الرحمٰن پاکستان میں ایک فعال مفکر اور مصلح کا کردار ادا کر رہے تھے، ان کے خیال میں جدیدیت پرستوں کے لیے پاکستان میں سب سے بڑا خطرہ سیکولر گروہ تھا، مگر انہوں نے ان کے لیے کبھی ''لادینی'' کا لفظ استعمال نہیں کیا، جیسا کہ پاکستان کے اکثر علماء کیا کرتے تھے۔ یہ اس لیے تھا کہ علماء اکثر سیکولر کا ترجمہ 'لادینی' کرتے تھے (یعنی جن کا کوئی دین نہ ہو) جبکہ فضل الرحمٰن سیکولر سے وہ لوگ معنی لیتے تھے جو دین کو لوگوں کا نجی معاملہ سمجھتے تھے اور ریاست کو مذہب سے الگ کرتے تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ پاکستان میں کچھ نوکر شاہی کے افسران اور اشتراکیت پسند لوگ اس گروہ میں آتے ہیں۔ انہوں نے ایک بہت دلچسپ استدلال پیش کیا۔ اُن کا کہنا تھا کہ ریاست کو مذہب سے الگ کرنے کے حوالے سے روایت پرست علماء اور سیکولر گروہ کے لوگ ایک ہی صفحے پر نظر آتے ہیں، اُن کا اس سلسلے میں استدلال یہ تھا کہ:

سیکولر خوشی خوشی، کم از کم اسلام، جیسا کہ اسلام کے پانچ ارکان کو قبول کرنے کو تیار ہو جائے گا، کیونکہ ان پانچ ارکان کا تعلق انسان کی ذاتی زندگی سے ہے، جو دراصل خدا کی طرف سے اُس کے فرائض ہیں (اگر چہ زکوۃ جو حقیقت میں ایک عوامی ٹیکس تھی، اُس کو بھی صدیاں گزرنے کے ساتھ ساتھ علماء نے ایک ذاتی خیرات کی صورت دے دی) اور جہاں تک علماء کے "منفی اسلام" (یا ممانعت پر مبنی اسلام) کی بات ہے (جیسا کہ چار جرائم اور اُن کی سزائیں) اس حوالے سے سیکولر فکر رکھنے والے پُر اعتماد ہیں کہ ایک بار جب ان کی مدت تمام ہو گئی [یہ متروک ہو گئے] تو پھر اب کبھی بھی یہ دوبارہ نافذ نہیں ہو سکتے۔[۴۰]

۱۹۶۰ء کی دہائی میں ہی ایوب خان کا ساتھ دینے کی خاطر اور اُن کو باور کروانے کے لیے کہ وہ تمام اختیارات اپنے ہاتھ میں لے سکتے ہیں فضل الرحمٰن استدلال کرتے ہیں کہ "اسلام میں سربراہِ مملکت کی ذات میں تمام انتظامی اختیارات سمائے ہوئے ہیں، جیسا کہ شہری، فوجداری اور مذہبی اختیارات، نتیجتاً وہ دنیاوی اور مذہبی دونوں امور میں ایک سربراہ ہوتا ہے، اور وہ افواج کا سپریم کمانڈر بھی ہوتا ہے۔"[۴۱] اور فضل الرحمٰن کے خیال میں اگر ایسا نہ کیا گیا، اور ایک ہی شخص کی ذات میں تمام اختیارات مرکوز نہیں کیے گئے تو اس کا مطلب ہوگا ریاست کے کاموں کو دینی اور دنیاوی حصّوں میں تقسیم کر دینا "جو کہ حقیقت میں ایک سیکولر ریاست کا جوہر ہوتا ہے۔"[۴۲]

بہر حال، اگر چہ ۱۹۶۰ء کی دہائی میں فضل الرحمٰن سیکولرز کے لیے "بد صورت غیر اسلامی" جیسی انتہائی اصطلاح کا استعمال کرتے ہیں، مگر بعد کی دہائی (۱۹۷۰ء) میں ان کو اس بات کا احساس ہو جاتا ہے کہ "سیکولر رویہ اور عمل مسلم دنیا کی ایک حقیقت بن چکا ہے۔ تمام مسلم ممالک کے حکومتی اداروں کی حقیقی کارکردگی دراصل سیکولر ہی ہے۔"[۴۳] اُن کو اس بات کا بھی احساس تھا کہ یہ صورتِ حال روایت پرست علماء کے رویے کا نتیجہ ہے جو کہ شریعت کے مشتملات کی وسیع سطح پر اخلاقی، قانونی توجیہہ نو کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہیں۔[۴۴] اُن کو یہ خوف لاحق تھا کہ:

وقت کے گزرنے کے ساتھ کہیں ایسا نہ ہو کہ، جب تک یہ قدامت پرست قوتیں کمزور ہوں یا وہ روشن خیال بن جائیں، یا پھر جب تک ان قدامت پرست قوتوں کی [معاشرہ پر] گرفت ڈھلی ہو جائے، یہ انتظامی سطح کا سیکولرازم حقیقی سیکولرازم میں تبدیل ہو جائے۔[۴۵]

اگر چہ فضل الرحمٰن اپنے فکری سفر کے اُس عہد میں یہ پیش گوئی نہیں کر سکتے تھے کہ مسلمان کس سمت کا تعین کریں گے مگر ان کا خیال تھا کہ "فی الحال تو اسلامی فکر کا ایک مکمل خلا موجود ہے، اور جدید سیکولر اداروں کی بھرمار ہے" جو کہ قدامت پرست پس منظر میں غیر مطابقت پذیری کی بدولت بے آرامی کا شکار ہیں اور چنانچہ بے ثمر اور غیر فعال بھی۔[۴۶]

فضل الرحمٰن کی تحریروں میں ہم نے اب تک کی بحث میں چار قسم کے سیکولر ازم کے بارے میں رائے کا اظہار ہوتے دیکھا ہے۔ جن میں ہمارے خیال سے، اُن کا بنیادی نقطہ اقبال کی فکر سے قریب دکھائی دیتا ہے۔ فضل الرحمٰن مغربی طرز کے سیکولر ازم کا رد اقبال کے الفاظ استعمال کرتے ہوئے یوں کرتے ہیں کہ ”اس سے کسی اچھائی کی توقع نہیں کرنی چاہیے، کیونکہ یہ سماج کو روحانی اور دنیاوی میں بانٹتا ہے۔ ترکی کا سیکولر ازم وہ تسلیم کرتے ہیں، اس بنیاد پر کہ وہ ایک اکثریتی مسلم ملک ہے اور وہی واحد ملک ہے جس نے استعماریت اور نوآبادیات سے اپنے آپ کو محفوظ رکھا۔ مگر اقبال کی طرح فضل الرحمٰن بھی ترکی کے سیکولر ازم کو کسی نہ کسی طرح اسلامی جدیدیت کے دائرہ میں لے کر آتے ہیں۔ پاکستان کے حوالے سے اگر بات کی جائے تو اپنی فکر کے مختلف مراحل میں اُن کی رائے مختلف رہی۔ کبھی انہوں نے اُس کو اسلام کے لیے سب سے بڑا خطرہ محسوس کیا تو کبھی اس حقیقت کو تسلیم کیا کہ دراصل اسلامی ممالک، بشمول پاکستان، میں ادارہ جاتی سطح پر سیکولر ازم ہی کام کر رہا ہے، مگر ایک بات واضح ہے کہ فضل الرحمٰن پاکستان میں کسی بھی طرح حقیقی سیکولر ازم کو نہیں چاہتے۔ دلچسپی کی بات یہ ہے کہ وہ پاکستان میں تو حقیقی سیکولر ازم کے مخالف ہیں مگر ہندوستان کی سرکار سے وہ مطالبہ کرتے نظر آتے ہیں کہ وہ سیاست میں حقیقی سیکولر ازم کو اپنائے اور مذہبی اکثریت کی بنا پر ہندوؤں کو دیگر اقلیتوں پر غالب آنے نہ دے۔

اقبال کے اثرات کے حوالے سے ہم نے اس مضمون میں فضل الرحمٰن کی فکر کے صرف ایک ہی نقطے کا اظہار کیا مگر ایسے انگنت فکری گوشے ہیں جن پر فضل الرحمٰن کی فکر میں اقبال کے فکری اثرات تلاش کیے جاسکتے ہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ دونوں، اقبال اور فضل الرحمٰن، کو اُن کے حقیقی فکری تناظر میں رکھ کر سمجھا جائے اور سچائی کی تلاش کی اقبال اور فضل الرحمٰن کی شدید خواہش کا احترام کرتے ہوئے ان کی فکر کا جائزہ لیتے ہوئے اُن کے ساتھ بھی انصاف کیا جائے۔

❀...❀...❀

حوالہ جات و حواشی

1 Fazlur Rahman, "Modern Muslim Thought," in *Muslim World 45* (1955), pp.16-25.

2 Sheila McDonough, "Fazlur Rahman's Response to Iqbal," in *Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*, (eds.) Earl H. Waugh

and Frederick M. Denny, (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1998), p.68.

3 Ibid.

4 Ibid., p.23.

5 Ibid., p.24.

6 "Muslim Modernism in the Indo-Pakistan Sub-Continent", in Bulletin of the School of Oriental and African Studies 21 (1958), p.91.

7 Ibid., p.93.

8 Ibid., p.94.

9 Ibid.

10 Ibid., p.95.

11 Ibid.

12 Ibid., p.93.

13 "Modern Muslim Thought," op.cit., p.24, foot-note no. 6.

۱۴ اگرچہ اسلامی فکر کے حوالے سے فضل الرحمٰن کی تقریباً تمام ہی تحریروں میں کسی نہ کسی طور اقبال شامل رہے ہیں مگر چند وہ مضامین جن میں اقبال کا حوالہ براہِ راست ہے، درج ذیل ہیں:
"Iqbal's Idea of the Muslim," in Islamic Studies, Vol. 2, (1963): 439-45; "Iqbal's Idea on Progress," in Iqbal Review, No. 4i, (1963): 1-4; "Some Aspects of Iqbal's Political Thought," in Studies in Islam, Vol. V, No. 1 (1968): 161-166; "Iqbal, the Visionary; Jinnah, the Technician; and Pakistan, the Reality," in Iqbal, Jinnah, and Pakistan: The Vision and the Reality, (ed.) C.M. Naim, (New York: 1979), pp. 1-9; "Muhammad Iqbal and Ataturk's Reforms," in Journal of Near Eastern Studies, Vol. 43 (1984): 157-162; and "Iqbal, Muhammad," in The Encyclopedia of Religion, Vol. 7 (New York, 1987): 275-76.
فضل الرحمٰن کس قدر اقبال سے متاثر تھے اس کا اندازہ ممتاز احمد صاحب، فضل الرحمٰن کے شاگردِ خاص، کے اس بیان سے ہوتا ہے جو انہوں نے ایک نجی ملاقات میں مصنفہ کو بتایا کہ فضل الرحمٰن کی وفات کے بعد ممتاز صاحب نے اپنے کسی جاننے والے کو فضل الرحمٰن کے گھر ان کی لائبریری میں جاکر دیکھنے کو کہا کہ وہ اپنے آخری ایّام میں کیا لکھ پڑھ رہے تھے تو ان صاحب نے ممتاز احمد صاحب کو بتایا کہ فضل الرحمٰن کی میز پر انہوں نے ایک قرآن شریف کا اور ایک اقبال کی تحریروں کا نسخہ پڑا پایا[اس بیان میں کوئی غلطی ہو گئی ہو تو اس کی ذمہ داری مصنفہ پر ہے۔]

15 Fazlur Rahman, "Iqbal's Idea on Progress," in Iqbal Review, No. 4i, (1963): 3-4.

۱۶ فضل الرحمٰن کے کردار کی ایک اہم خصوصیت یہ تھی کہ وہ اپنی علمی غلطیوں کو تسلیم کرنے کے حوالے سے کبھی ہچکچائے نہیں۔ اس حوالے سے ایک واقعہ جو مصنفہ کی ذاتی معلومات میں آیا کہ، ڈاکٹر ظفر اسحاق انصاری، جو کہ ادارہ تحقیقاتِ اسلامی کے ڈائریکٹر بھی رہے، جو فضل الرحمٰن کے شاگرد تھے اور ۶۶-۱۹۶۴ء تک وہ اُن کی

رہنمائی میں اپنے۔ پی۔ ایچ۔ڈی کے مقالے پر کام کرتے رہے، ایک ملاقات میں اسحاق انصاری نے فضل الرحمٰن کی نشاندہی اُن کی کتاب Islamic Methodology in History میں شامل ایک حدیث کی جانب کروائی اور استدلال کیا کہ فضل الرحمٰن نے اس کا ترجمہ غلط کیا ہے، نہ صرف یہ کہ فضل الرحمٰن نے اس کو تسلیم کیا بلکہ اسحاق انصاری کی حوصلہ افزائی بھی کی کہ انہوں نے غلطی کی نشاندہی کرنے کی جرأت کی۔

17 Fazlur Rahman, “Iqbal’s Idea of the Muslim,” in Islamic Studies, Vol.2, 1963, p.441. Here in the footnote Fazlur Rahman gives the reference of his past article as “Modern Muslim Thought,” in The Muslim World, 1954.

18 “Iqbal’s Idea on Progress,” op.cit., p.1.

19 “Iqbal’s Idea of the Muslim,” op.cit., p.441.

20 Ibid., p.439.

21 Sheila McDonough, op.cit., pp.68-9.

اقبال کے بارے میں فضل الرحمٰن کے ابتدائی عہد کے خیالات میکڈونگ نے اور بھی کئی اسباب بیان کیے ہیں۔ وہ تحریر کرتی ہیں کہ ”تقسیم ہند کے بعد کے ابتدائی برسوں کے کئی مسلم مصنفین کی تحریروں میں بھی اقبال کے سپرمین والے تصورات کے حوالے سے ایک تذبذب کی کیفیت نظر آتی ہے۔ وہ ہندوستانی جو پاکستان کی تحریک کو ناپسند کرتے تھے، نے بھی اس موضوع کا سہارا لیا۔ لاہور کے اُس اشتراکی ماحول میں جہاں اُس وقت اسمتھ نے اپنے خیالات مرتب کیے تھے، یہ اُمید موجود تھی کہ نہرو ہندوستان کی رہنمائی اشتراکی خطوط پر کریں گے، اور جس میں ہندوستانی مسلمان بھی شامل ہوں گے۔ ان اشتراکیت پرستوں نے اقبال کو رجعت پسند کہہ کر مسترد کیا۔

22 Ibid., p.69.

مصنفہ کی بہت تلاش کے بعد بھی کوئی ایسا حوالہ نہیں ملا جو اس بات کی نشاندہی کرے کہ اسمتھ کے ۱۹۴۰ء کی دہائی میں لاہور میں قیام کے دوران فضل الرحمٰن کی ان سے کوئی ملاقات ہوئی ہو۔ چنانچہ یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ اسمتھ کا اثر دراصل فضل الرحمٰن پر ان کے فکری ارتقا کے ابتدائی سالوں میں گب کے ذریعے ہی ہوا ہو گا۔

23 *Iqbal’s Ideas of Progress*, op.cit., p.3.

24 Ibid., p.1.

25 *Personal Statement*, op.cit., p.157.

26 Fazlur Rahman, “Iqbal’s Idea of Progress”, in *Iqbal Review*, Vol. IV, No. 1 (1963): 2.

27 Ibid.

28 Ibid.

29 Fazlur Rahman, “Muhammad Iqbal and Ataturk’s Reforms”, in journal of *Near Eastern Studies*, Vol.43, No.2 (1984): p.157.

30 Ibid., p.158.

31 Ibid., pp.158-59.

---

۳۲ خواجہ حمید یزدانی (شرح)، ''شرح جاوید نامہ: فرہنگ، ترجمہ اور تشریح'' (لاہور: سنگِ میل، ۲۰۰۵ء)، ص ۷۔۱۰۶۔

33 "Muhammad Iqbal and Ataturks Reforms", op.cit., p.160.

۳۴ علامہ اقبال، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، مترجم: سید نذیر نیازی (نئی دہلی: اسلامک بک سینٹر، ۱۹۸۶ء)، ص ص ۳۹۔۲۳۷۔

35 "Muhammad Iqbal and Ataturks Reforms", op.cit., p.160.

۳۶ تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، بحوالہ سابقہ، ص ۲۵۰۔

37 "Muhammad Iqbal and Ataturks Reforms", op.cit., p.162.

38 Latif Ahmed Sherwarni, *Speeches, Writings and Statements of Iqbal,* Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2009, p. 214.

39 Fazlur Rahman, "The Muslim Minority in India", in *Islamic Literature*, Vol.12, No.1 (1966), p.7.

40 Fazlur Rahman, "Islam and the Constitutional Problem of Pakistan", in *Studia Islamica*, Vol.32 (1970), p.284.

41 Fazlur Rahman, "Implementation of Islamic Concept of State in the Pakistan", in *Islamic Studies*, Vol.6, No.3 (1967), p.212.

42 Ibid.

43 Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scopes Methods and Alternatives", in *International Journal of Middle East Studies*, Vol.1 (1970), p.332.

44 Ibid.

45 Ibid.

46 Ibid.