عالم خوندمیری

سر سیّد سے اقبال تک ذہنی سفر
(دانش وری کی روایت)

انیسویں صدی کے دوسرے نصف حصہ میں اسلامی ہند میں اُبھرنے والی جدیدیت کی تحریک کا بنیادی اور اہم وصف اس کی جامعیت تھا جو انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے تقریباً تمام شعبوں پر محیط تھی۔ اس تحریک نے تعلیم، سیاست، قانون، عقل اور فکری آزادی، انسان کی باطنی اور روحانی زندگی، انسان اور خدا کے ربط اور انسان اور انسان کے ربط، ان تمام عناصر کو اپنے اندر سمیٹ لیا۔ اس وجہ سے اس دور کے فکری اور عملی مباحث، تیسری اور چوتھی صدی کی اسلامی دُنیا کے مباحث کی یاد دلاتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ اس تحریک کے علمبرداروں میں ہمیں الفارابی، ابنِ سینا، ابنِ مسکویہ، نظام، جاحظ، ابنِ رشد کی سی بلند شخصیتیں نظر نہیں آتیں، جن کے افکار اور جن کے طرزِ فکر میں مجموعی انسانی تہذیب کو متاثر کرنے کی طاقت اور صلاحیت تھی۔ لیکن اس امر میں بھی شبہ کی گنجائش نہیں کہ اس دور کے اسلامی اہلِ فکر نے "ہندوستانی اسلام" کو ذہنی اور تہذیبی حیثیت سے ایک خود مختار (autonomous) درجہ عطا کیا۔ جہاں اُنہوں نے اسلام کی عالمگیر حیثیت کو برقرار رکھا، وہیں اُنہوں نے اپنی فکر کو ان خاص تقاضوں سے مربوط بھی کیا جن سے اس دور میں اسلامی ہند دوچار تھا۔ آفاقیت اور عالمگیری محض ایک نعرہ یا مجرد تصور بن جاتے ہیں، اگر یہ مخصوص زمانی، مکانی اور تاریخی تقاضوں سے بے نیاز ہو جائیں۔ ایسی ابدیت جس کا زمانہ کے بہاؤ سے ربط نہ ہو، عدم محض کے قریب تر پہنچ جاتی ہے۔

زمانے سے ربط ہی ابدیت کو معنی اور مفہوم عطا کرتا ہے۔ ابدیت، زمانے اور تاریخ ہی میں اپنا اظہار کرتی ہے اور اسی اظہار میں، زمانہ وجود کی ایک شان اور اس کا ایک مظہر بن جاتا ہے۔ ابدیت کا ادراک، انہی لمحوں میں ہوتا ہے، جب یہ زمانے کو کاٹتی ہوئی گذرتی ہے۔ ابد اور زمانی نظام، ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں رہتے، یہ ہمیشہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں، لیکن ہمارا ادراک اس اتصال اور تقاطع کو پہچانتا نہیں اور اسی لیے ہمارا شعور یا تو ابد کی سیر میں محو ہو جاتا ہے اور زمانے سے بے نیاز ہو جاتا ہے یا پھر گردشِ ایام میں اسیر ہو جاتا ہے اور اعلیٰ ترین اقدار اور مقاصد سے کنارہ کش ہو جاتا ہے۔ یہ دونوں احوال بہرحال محرومی پر ختم ہوتے ہیں، ہرچند کہ محرومی کے انداز مختلف ہوتے ہیں۔

ابد اور زمانے کے گہرے ربط کا شعور ہی زمانے کے ادوار، ماضی، حال اور مستقبل کو معنویت عطا کرتا ہے۔ اگر یہ شعور ایک طرف ان ادوار کو باہم دگر متحد اور مربوط کرتا ہے تو دوسری طرف ایک ایسے ماوراء سے زمانے کے بہاؤ کو مربوط کرتا ہے جس سے زمانہ باہر نہیں ہوتا بلکہ جو زمانے کی رفتار کا ایک اعتبار سے منبع اور سرچشمہ ہوتا ہے۔ جس لمحے زمانے کا ادراک ابد کے شعور سے اپنا رستہ جوڑ لیتا ہے، انسان اپنے وجود کو کائناتی جبر میں گرفتار محسوس کرتا ہے اور اس طرح جب ابد کا عرفان زمانے کے ادراک پر محیط نہیں ہوتا، آزادی کا ادراک لمحاتی ہو جاتا ہے اور تاریخ کے structure سے نہ صرف بے تعلق ہو جاتا ہے بلکہ تاریخ پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت بھی کھو دیتا ہے۔ یہاں اس امر کا ذکر ضروری ہے کہ زمانے کے ادراک اور ابد کے شعور کا کامل ربط (یا مشہور شاعر ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کے الفاظ میں ان دونوں کے تقاطع کے عرفان کا منصب) صرف انبیاء ہی کی شخصیت میں ظاہر ہوتا ہے اور اسی لیے انبیاء کی زندگی ابد کی سیر اور زمانے پر فتح کی عبارت بن جاتی ہے۔ انبیاء کے اس اسوہ پر عمل کرنے کا اعلیٰ مفہوم یہی ہوگا کہ انسان، اس صلاحیت کو حاصل کرنے کی کوشش کرے۔

اس تمہید کا مقصد اس سوال پر غور کرنا ہے کہ وہ کونسی چیز ہے جو کسی تحریک کو باطنی طور پر ''اسلامی'' کا وصف عطا کرتی ہے۔ اس لیے کہ اس تحریک کا ''اسلامی'' ہونا ایک نصب العین

ہے جو پوری طرح امرِ واقعہ نہیں بنتا۔ یہیں شخصی زندگی، اجتماعی نصب العین سے الگ ہو جاتی ہے، اور تحریک کا معیار وہ مقاصد بن جاتے ہیں، جن کی تکمیل اور جن کا حصول تحریک کا مدعا ہوتے ہیں۔

انیسویں صدی کی جدیدیت کی تحریک مجموعی طور پر ان مقاصد کے حصول پر مشتمل تھی جو اسلامی ہند کے معاشرے کو ایک نئی فکری سمت اور روایت عطا کر سکتے ہیں، اسی لیے اس تحریک نے روایت زدہ اور ماضی اسیر ماحول میں ایک تلاطم پیدا کر دیا اور اس کے مخالف اور حامی ایک دوسرے کے مقابل صف آرا ہو گئے۔ ہر چند کہ اس تحریک نے زندگی کے تمام شعبوں کو متحرک کیا لیکن اس کی باطنی خصوصیت اس کا وہ جوشِ حیات اور وفورِ شوق تھا جس نے فکری اور روحانی زندگی کے مسائل کو اپنے ہم عصروں کے سامنے ایک پرجوش طریقہ پر پیش کیا۔ فکری مسائل ایک عرصہ سے خوابیدگی کا شکار تھے، روایت کی طاقت نے نمو اور ارتقاء کے میلانات کو تقریباً بے اثر کر دیا تھا۔ فکری اور روحانی اقدار کو اولیت دینے کا رجحان، اس نئی عصری روایت کا آفریدہ تھا کہ انسانی ذہن ہی ترقی اور تبدیلی کا مرکز ہے۔ یہ اٹھارہویں اور انیسویں صدی کا غالب رجحان تھا۔ ارتقاء کے ہمہ گیر نظریوں نے انسانی ذہن کو ایک نئی طاقت عطا کر دی تھی۔ اس عصری رجحان کے مطابق، تصورات کی کشمکش ہی میں نئی دُنیا اور نئے انسان کی تخلیق کی طاقت پنہاں تھی۔ انیسویں صدی کے آخر میں، کارل مارکس نے ایک ''نئی قدر'' کی دریافت کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بیسویں صدی میں سماجی، معاشی انقلاب کو ذہنی اور فکری انقلاب کی اصلی علت قرار دیا گیا۔ لیکن جس دور کا یہاں ذکر ہے، وہ ابھی تک مارکس کے اس نقطۂ نظر سے آشنا نہ تھا۔ یورپ کے صنعتی اور سیاسی انقلاب ہی اس کا مطمحِ نظر تھے۔ جملہ معترضہ کے طور پر اس مقام پر اس جانب اشارہ بے محل نہیں کہ فکری تاریخ کی periodicity میں، ذہنی انقلاب اور تبدیلی کا تصور بہرحال معاشی اور سماجی انقلاب پر تقدم رکھتا ہے۔ اس لیے فکری اور ذہنی انقلاب کی تحریک تہذیب کی تاریخ میں، انسانی شعور کو آنے والے دور کے عظیم تر اور عمیق تر انقلابات کے لیے تیار کرتی ہے۔ انسانی شعور وہ نقطۂ منور ہے جو ایک طرف تو پیچھے کی طرف یا ماضی کا

عرفان حاصل کرتا ہے تو دوسری طرف مستقبل کے امکانات کا فکری اور روحانی سطح پر احاطہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ شعور کی اس مجموعی حرکت کا نام تاریخی شعور ہے۔

یہی تاریخی شعور، جدیدیت کی اس اہم تحریک کا اہم عنصر تھا۔ اگر اس تاریخی شعور کا عمل، مسلسل اور متواتر رہتا تو اسلامی ہند کی تاریخ آج شاید مختلف ہوتی۔ لیکن یہ تاریخی المیہ ہے کہ اس شعور نے بالآخر روایت کے آگے ہتھیار ڈال دیئے اور تجربے اور روایت کی کشمکش میں روایت نے تجربے کو مات دے دی۔

یہ طے کرنا مشکل ہے کہ آیا اس شکست میں تاریخی جبریت کا عنصر کارفرما تھا اور یہ بحث فکری سفر سے متعلق ہے۔ اسی لیے اس شکست کو ایک امرِ واقعہ کے طور پر قبول کیا جا سکتا ہے اور اسباب کے مسئلہ کو کسی دوسرے موقع کے لیے اُٹھا رکھا جا سکتا ہے۔

جدیدیت کی اس تحریک کا، جس کا آغاز سرسیّد سے ہوا، ایک اہم بلکہ غالب پیش مفروضہ (presupposition) یہ تھا کہ اسلام یعنی کتاب اور پیغمبر اسلامؐ کی زندگی صداقت یا truth کا ازلی اور ابدی سرچشمہ ہیں اور انہی sources کی روشنی میں اور ان کی نئی تعبیر ہی سے ذہنی اور فکری تبدیلی پیدا کی جا سکتی ہے۔ سرسیّد اس عالمی رجحان سے پوری طرح متاثر اور متفق تھے کہ انسان تبدیل پذیر ہے اور انسانی موقف کو بدلا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ تبدیلی اس طرح ہونی چاہیے کہ تاریخی تشخص یا historical identity برقرار رہے۔ ان کے وہ ہم عصر، جو اُن سے متفق نہ تھے، شاید ان سے تعارض نہ کرتے، اگر ان کی بات صرف اس حد تک مجردات کی سطح پر رہتی۔ لیکن اُنہوں نے تاریخی تشخص کا ایک ایسا مفہوم پیش کیا جو روایت سے نہ صرف یہ کہ مختلف تھا بلکہ ٹکراؤ بھی رکھتا تھا۔ تاریخی تشخص کا ایک طریقہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حال اور ماضی کے فرق اور اختلاف کو نظرانداز کر دیا جائے اور یہ فرض کر لیا جائے کہ ماضی اور حال کا تعلق، ابد کے لمحات کا ہے یعنی کیفیت اور کمیّت میں، یہ ایک دوسرے سے منفرد نہیں ہیں۔ سرسیّد نے تشخص کی اس تعبیر کو رد کر دیا۔ اس کے برخلاف، اُنہوں نے تاریخی identity کو مقاصد، اقدار اور نصب العین کی identity کے مترادف قرار دیا، جن کے اظہارات مختلف تاریخی ادوار میں مختلف انداز

سے ہوتے ہیں۔ یعنی یہ مقاصد اور اقدار، جن افکار اور جن ادارات کے توسط سے اپنے اظہارات کرتے ہیں، وہ مقاصد کے مقابلے میں صرف ثانوی اہمیت رکھتے ہیں اور اس لیے تاریخی identity ان ادارات اور افکار کے تحفظ پر منحصر نہیں رہتی۔ identity یا تشخص کا اصول ایک ایسی کائنات میں کارفرما ہے جس کا اصول تبدیلی اور تغیر ہے اور اسی لیے تاریخی عمل میں identity کا ادراک تغیر اور تبدیلی ہی کے وسیلے یا medium میں ممکن ہے یعنی یہ کہ identity کا تصور ایک جدلیاتی یا dialectical نوعیت رکھتا ہے۔ یقیناً اس identity کا ایک موضوعاتی یا subjective پہلو بھی ہے۔ لیکن اس موضوعی پہلو کی تعین اور تقدیر تہذیبی عمل یا cultural process کے دوران ہی ہوتی ہے۔ اس طرح تہذیب بھی ''وجود'' کی ایک شان یا ایک mode کے طور پر اپنے آپ کو پیش کرتی ہے اور یہی اس کا وجودیاتی رُخ (ontological aspect) ہے۔ سرسیّد احمد تہذیب کے اس پہلو کا شعور رکھتے تھے اور یہی وجہ تھی کہ اُنہوں نے اسلامی ہند میں شاید پہلی بار تہذیبی کثرت یا cultural pluralism کا اعتراف کیا۔ مذاہب کے تقابلی مطالعہ کی جانب، ان کا رجحان ان کے اساسی اکثریتی نقطۂ نظر کا اظہار تھا۔ اسلام کا تاریخی مطالعہ ایک بالکل نیا رجحان نہیں تھا۔ اسلام کے دورِ عروج میں شہرستانی، ابنِ حزم اور البیرونی نے اس کی بنیاد رکھی تھی لیکن تہذیبی موضوعیت کا جو انیسویں صدی کی پیداوار ہے، پرتو، ہمیں پہلی بار سرسیّد کی تحریروں میں نظر آتا ہے۔ اسی تقابلی مطالعہ کا نتیجہ تھا کہ سرسیّد نے اسلام اور عصری عالمی کلچر کے ربط کے اہم سوال کو جذبات سے عاری ایک سائنٹفک انداز میں پیش کیا۔ اس بات کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ اسی اہم سوال نے ہی انہیں مذاہب کے تقابلی مطالعہ پر اُبھارا۔ سبب کچھ بھی ہو، اُنہوں نے دو امور کے درمیان ربط کو محسوس کیا۔ یہ مسئلہ آج بھی ہندوستانی اسلامی ذہن کے لیے الجھن کا باعث ہے کہ اسلام کلی عالمی کلچر سے نہ صرف یہ کہ بے نیاز نہیں رہ سکتا بلکہ ایک زندہ اور نمو پذیر مذہب کی حیثیت سے اس کے لیے اس عالمی کلچر سے تطابق کی کوشش بھی ضروری ہے۔ یہ صحیح ہے کہ انسان بہ یک وقت کئی دُنیاؤں میں رہ سکتا ہے، لیکن یہ ضروری ہے کہ ان مختلف دُنیاؤں کے درمیان ایک ایسا اندرونی

ربط بھی قائم کیا جائے کہ یہ مختلف دُنیاؤں میں اپنی انفرادیت کو برقرار رکھتے ہوئے ایک دوسرے سے منسلک رہیں اور انسانی ذہن اپنی وحدت کو منقسم کیے بغیر ان مختلف دُنیاؤں میں سفر کرنے کے قابل رہے۔ یقیناً سائنس، مذہب اور سیاست کے عوالم مختلف ہیں اور ان کی نوعیتیں بھی جداگانہ ہیں۔ لیکن یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ زندگی کی منطق کچھ ایسی ہے کہ ایک ہی انسان کو بہ یک وقت ان مختلف عوالم میں زندگی بسر کرنا ہوتی ہے۔ اگر ان دُنیاؤں کے درمیان رابطہ ٹوٹ جائے تو پھر انسانی زندگی ایک شعورِ الم آمیز کا شکار ہو جاتی ہے اور انسان کی مذہبی فکری تاریخ بھی اس امر کی گواہ ہے کہ اکثر ان مختلف عوالم کے درمیان ربط قائم کرنے کی کوشش میں انسانی فکر ایک عظیم سانحہ سے دوچار ہوتی ہے۔ یہ سانحہ اس وقت ظہور میں آتا ہے جب ربط کی تلاش میں کسی ایک عالم کو مختلف عوالم پر تسلط قائم کرنے کی اجازت دے دی جاتی ہے۔ علمائے دین، سائنس اور سیاست پر مذہب کو مسلط کر دیتے ہیں تو سائنس کے شیدائی، مذہب اور سیاست پر سائنسی طرزِ فکر کو حاوی بنا دیتے ہیں۔ اور سیاست دان، مذہب اور سائنس کو عارضی سیاسی ضرورتوں کا تابع کر دیتے ہیں، ان تینوں صورتوں میں ایک استبدادی اور آمرانہ صورتِ حال پیدا ہو جاتی ہے۔

یہی رجحان ہیں جو ازمنہ وسطیٰ میں مذہبی آمریت کا سبب بنے اور دورِ جدید میں سائنسی اور سیاسی آمریت کے لیے جواز فراہم کرتے ہیں۔ سرسیّد نے اسلام کی فکری تاریخ میں شاید پہلی بار اس ذہنی تسلط کے خطرناک نتائج کا ادراک کیا اور یہی ادراک ان کی جدیدیت یا modernity کی بنیاد بن جاتا ہے۔ انہیں قرونِ وسطیٰ کے مکتبی دینیاتی ذہن کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا تھا--- بلکہ اُنہوں نے اسی scholastic theologian روایت میں تربیت حاصل کی تھی۔ لیکن ۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستانی معاشرہ میں جو انقلاب آیا، اس نے ان کے ذہن پر ایک مجموعی اور کلی تہذیبی اثر مرتب کیا۔ اس لحاظ سے سرسیّد ان پہلے ہندوستانیوں میں سے ایک ہیں جنہوں نے اس تبدیلی کے ہمہ گیر اور دور رس نتائج کا ادراک کیا اور ایک اثباتی ردِعمل کے لیے اپنے ذہن کو تیار کیا۔ اقبال نے ٹھیک کہا ہے:

''غالباً سرسیّد احمد خاں دورِ جدید کے وہ پہلے مسلمان ہیں، جنھوں نے آنے والے زمانے کے ایجابی مزاج کی جھلک دیکھ لی تھی۔ لیکن ان کی حقیقی عظمت اس میں ہے کہ وہ پہلے ہندوستانی مسلمان ہیں، جنھوں نے اسلام کی نئی تعبیر کی ضرورت کو محسوس کیا اور اس کے لیے سعی کی۔''

اقبال کے اس بیان کے پہلے جزو کے بارے میں میرا خیال یہ ہے کہ سرسیّد نے آنے والے زمانے کے ایجابی مزاج کی صرف ایک جھلک ہی نہیں دیکھی تھی بلکہ اُنھوں نے اس مزاج کے بے پناہ امکانات کا پورا پورا اندازہ کر لیا تھا۔ یہیں سے اسلامی ہند کی فکر دو مخالف سمتوں میں بٹ جاتی ہے۔ ایک تو مزاحمت کا راستہ ہے جسے علمائے عصر نے اپنایا اور جس کی کمال یافتہ شکلیں دارالعلوم دیوبند اور ندوۃ العلماء ہیں۔ دوسرا راستہ سرسیّد کا تھا، جسے ہم تشکیلِ جدید اور تعمیرِ نو کے راستے کا نام دے سکتے ہیں۔ بعد کو شبلی نعمانی نے ایک درمیانی راستہ نکالنے کی کوشش کی جس کو ہم مصالحت کا راستہ کہہ سکتے ہیں۔ مصالحت کا یہی تصور تھا جو ندوۃ العلماء کی تشکیل میں شبلی کا راہ نما بنا۔ لیکن بالآخر اس درمیانی راستے کا وہی حشر ہوا جو عام طور پر درمیانی راستوں کا ہوتا ہے۔ اس کی ابتدا ماضی کی دریافت اور پھر ماضی کے بارے میں فخر سے ہوئی جس نے بہت جلد اعتذار کا راستہ اختیار کر لیا۔ اور بالآخر ندوہ اور دیوبند کے راستے اور ان کی منزلیں ایک ہوگئیں۔ دونوں مختلف انداز میں مزاحمت کے راستے پر چل پڑے۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی کی تصنیف ''**ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین**'' (قاہرہ ۱۹۵۱ء) اسی مزاحمت کی مکمل اور نسبتاً سنجیدہ تر تصویر پیش کرتی ہے۔ سرسیّد اور علماء دونوں کے پیش مفروضے یکساں تھے۔ یعنی یہ کہ انسانی ذہن ہی انسانی تبدیلی میں فیصلہ کُن حیثیت رکھتا ہے۔ ایک نے جدید یونیورسٹی کے تصور کو اپنایا تو دوسرے نے قدیم درس گاہوں کے نمونے میں مراجعت تلاش کی۔ اسی لیے ایک کی منزل مستقبل کی سمت میں تھی تو دوسرے گروہ کی ماضی کی جانب۔

سرسیّد اپنی تصنیف ''تفسیر القرآن'' کے دیباچے ''تحریر فی اصول تفسیر'' میں اپنے

motif یا مدعا کو صاف الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔ وہ اپنے دور کے چیلنج کا ذکر کرتے ہیں اور پھر اپنی اس خواہش کا اظہار کرتے ہیں:

> ''جس طرح اگلوں نے مذہب کی حمایت کی، فلسفہ یونانی کا مقابلہ کیا اور یا تو مسائلِ مذہبی کو فلسفۂ یونان کے مطابق کر دکھایا یا ان دلائل کو غلط کر دیا یا مشتبہ، اسی طرح آج جدید حکمت اور فلسفہ کے چیلنج کا مقابلہ کرنا ہے۔''

سرسیّد پرانی تطبیق کی ناکامی سے واقف ہیں۔ کیونکہ فلسفہ اور طبعیات یونانی بھی، جن کی بنا پر اس زمانے کے علماء نے بہت سے مذہبی مسائل قائم کیے تھے، علومِ جدیدہ سے غلط ثابت ہوئے ہیں اور علومِ جدیدہ کے دلائل صرف قیاسی اور فرضی نہیں رہے بلکہ تجربے اور عمل نے ان کو درجۂ مشاہدہ تک پہنچا دیا ہے۔

جدید سائنس اور حکمت کے اس امتیازی وصف کے بارے میں ان کے پختہ ادراک نے انہیں قرونِ وسطیٰ میں اسلام کے سب سے بڑے عقلیت پسند مفکر ابنِ رشد کے دوصداقتوں کے راستے کو اپنانے سے بچا لیا۔ ابنِ رشد عقل کی روشنی سے عامۃ الناس کو اس لیے محفوظ یا محروم رکھنا چاہتا تھا کہ وحی کی علامتی صداقت، اس کے نزدیک ان کے لیے کافی تھی۔ ابنِ رشد کے اس اشرافی یا aristocratic نقطۂ نگاہ کا محرک اسی کا اپنا social apriori تھا کہ خواص یا elite اور عوام میں فاصلہ ہمیشہ مُعین اور مستقل رہتا ہے۔ لیکن سرسیّد کو زمانے کی تبدیلی اور جمہوری رَو کا ادراک تھا۔ سورۂ الاعراف کی تفسیر کے ضمن میں ایک مقام پر وہ اشارہ کرتے ہیں، علم وحکمت کی فراوانی اور عام لوگوں تک ان کی رسائی نے ایک اہم تبدیلی پیدا کر دی ہے، اس کا مطلب دوسرے لفظوں میں یہ ہے کہ اب خواص اور عوام کے درمیان فاصلہ مُعین اور مستقل نہیں رہا اور اسی لیے اس تغیر پذیر فعل یا fluctuating gap نے مذہبی مؤقف کو بھی تبدیل کر دیا ہے۔ اب شکوک وشبہات تیزی کے ساتھ ایک ذہن سے دوسرے ذہن تک سفر کرتے ہیں اور یہ ضروری نہیں رہا کہ یہ سفر دانستہ اور شعوری سطح ہی پر رہے۔ یعنی سائنٹفک مزاج، اب عالمی

انسانی کلچر کا ایک جزو بن رہا ہے۔ اور اسی لیے علامات کی تعبیر مزید علامتوں کے ذریعہ نہیں ہونی چاہیے بلکہ ان علامتوں کی تعبیر جن کے ذریعہ مذہبی ذہن حقائق کا ادراک کرتا ہے، معروضی اور معقولی زبان میں پیش کی جانی چاہیے۔ اس حقیقت کا ادراک کہ مذہب یا وحی کی زبان علامتی یا symbolic ہے، پہلے ہی دور کے فلسفیوں، ابنِ سینا اور الفارابی نے کرلیا تھا۔ لیکن اُنہوں نے مذہب اور حکمت یا وحی اور عقل کے ربط کو اسی علامتی سطح پر باقی رکھنے کی کوشش کی، جس کا نتیجہ تاویل کی فراوانی کی صورت میں نمودار ہوا۔ یہ راستہ فلسفیوں، باطنیوں اور اخوان الصفا کے مصنفوں کا تھا۔ اس کا ایک اثر یہ ہوا کہ اس علامتی زبان کی بنیاد پر ایک سری نظام (occult system) یا قریب قریب ایک مائتھالوجی کی عمارت کھڑی ہوگئی۔ اسلام کی دینیاتی تاریخ میں دو راستوں سے مائتھالوجی کی تعمیر اور تشکیل ہوئی۔ ایک راستہ اہلِ باطن کا تھا جنہوں نے ظاہری اور باطنی esotric کے فرق کو اس طرح پاسداری عطا کردی کہ باطن کا ایک ظاہر اور exotric ہر ظاہر کا ایک باطن قرار پایا اور اسی لیے ہر ظاہر کے ایک باطنی معنی ضرور قرار دیے گئے۔ دوسرا راستہ جس سے مائتھالوجی کی تشکیل ہوئی، وہ ایسے اہلِ روایت کا تھا جنھوں نے روایت کو folk religion کی نوعیت عطا کی اور قرآن کی تفسیر میں اور تعبیر میں نہ صرف احادیث کے ادب کو بغیر کسی امتحان کے قبول کرلیا بلکہ قدیم اساطیری خرافات کو بھی ایک ماخذ تسلیم کرلیا۔ اہلِ باطن نے جس سری نظام کی تعمیر کی تھی، وہ ایک منتخب گروہ یا elective elite تک محدود رہا اور رفتہ رفتہ متصوفانہ ادب میں جگہ پانے لگا اور ظاہر ہے کہ یہ بھی elite ہی کا سرمایہ رہا۔ لیکن اہلِ روایت نے جس مائتھالوجی کی تعمیر کی تھی، اس نے بہت جلد عمومی مذہب کی صورت اختیار کرلی۔ اسلامی دینیاتی ادب کا گہرا مطالعہ اس امر کا ثبوت فراہم کرتا ہے کہ ان دونوں مکاتب میں ایک عجیب انداز سے لین دین شروع ہوگیا۔ ابنِ تیمیہ جیسے محتاط اور فعال مذہبی عالم کی کوششیں بھی اس سرمایہ کو دھکا نہیں پہنچا سکیں۔ سرسیّد کی تفسیر اور ان کی اہم مذہبی تصنیف الخطبات الاحمدیہ کے مطالعہ سے ان کے ایک غالب جذبہ یا passion کا اظہار ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اسلام کو demythologize کیا جائے یا اسلام میں نفی خرافات کی جائے۔ نفی خرافات یا

demythologization کا یہ عمل سائنسی نقطۂ نظر کا مذہب کے مطالعہ میں ایک موزوں اظہار ہے۔ اس سے ایک طرف تو یہ صحیفہ آسمانی صداقت کا سرچشمہ برقرار رہتا ہے، لیکن صداقت کسی myth کی محتاج نہیں رہتی تو دوسری طرف یہ فرض کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ ابدی صداقت، اپنے اظہار کے لیے خرافات کے لبادہ کو اختیار کرنے پر پابند ہے۔ اس عمل میں اُنہوں نے اپنی تفسیر میں دو اہم رہنما اصول مدون کیے۔ ایک یہ کہ قرآن کو قرآن کی مدد سے سمجھنے کی کوشش کی جائے اور اسی سے دوسرا رہنما اصول اُنہوں نے یہ بنایا کہ اسرائیلی خرافات کو یکسر رد کیا جائے اور احادیث کے ادب کو وہ قطعیت نہ دی جائے جو صرف ''کتاب'' (قرآن مجید) کو حاصل ہے۔ تمام راسخ العقیدہ مصنف اس اصول کو نظری طور پر مانتے ہیں لیکن عام طور پر عمل اس کے برعکس رہا ہے۔ رفتہ رفتہ احادیث نے قریب قریب وحی کے برابر جگہ حاصل کر لی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سنت اور حدیث کے ادب کا باریک فرق نظروں سے اوجھل ہو گیا۔ سر سیّد جدید دور کے پہلے مصنف ہیں جنہوں نے احادیث کے از سرِنو امتحان کی ضرورت کا اظہار کیا اور امتحانی تنقید کے اس عمل کو ان کے ایک رفیق چراغ علی نے گولڈ زیہر اور شاخت سے پہلے سائنٹفک نوعیت عطا کی اور خاص بات یہ ہے کہ ان جرمن مصنفوں نے انہی بنیادوں پر اس عمارت کو کھڑا کیا جس کی نشاندہی سر سیّد اور تفصیل سے چراغ علی نے کی تھی۔

قرآن کو قرآن کی مدد سے سمجھنے کے عمل میں سر سیّد نے فنی تعبیر یا textual interpretation کے جدید سائنٹفک اصول کی بنیاد رکھی اور اہم بات یہ ہے کہ اس معاملہ میں اُنہوں نے اہل التاویل کی تقلید نہیں کی بلکہ ابنِ حزم کے اصولوں کو اپنا راہ نما بنانے کی کوشش کی، اور اس اہم حقیقت کی طرف اشارہ کیا کہ نوعی عقل جسے وہ عقلِ کلی بھی کہتے ہیں، مذہبی صداقتوں کے فہم و ادراک میں غیر اہم (irrelevant) نہیں ہے۔ اس مقام پر اس اہم امر کی طرف اشارہ بے محل نہیں ہوگا کہ جن مذاہب میں منشاءِ الٰہی کا اظہار، لفظ یا زبان کے وسیلے سے ہوتا ہے، وہاں عقلِ انسانی کو معطل نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہی ذریعۂ علم، لفظ کی تعبیر اور تشریح پر قادر ہے۔ دوسرے لفظوں میں انسانی عقل خود ایک revelatory function کی حامل ہوتی ہے۔

اسی لیے روایت اور عقل یا وحی اور عقل کے ربط کا سوال دینیاتی فکر میں بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ (اقبال نے اپنے پہلے خطبہ ''علم اور مذہبی تجربہ'' میں اس مسئلے کو مزید وضاحت سے پیش کیا ہے کہ خود مذہبی تجربہ اپنی تعبیر کے لیے عقلی معیار کا تقاضہ کرتا ہے۔لیکن بدبختی سے اسلامی فکر میں الغزالی کی روایت کی کامیابی نے عقل کو ہمیشہ کے لیے فکر بدر کر دیا۔ یہ دوسری بات ہے کہ عقل کی جلاوطنی، اہم اور سنگین خطرات کی حامل بن جاتی ہے۔ اسی جلاوطنی سے non-mythological مذہب میں پچھلے دروازے سے خرافاتی نظام در آتا ہے۔ اور اسی اسلام کی دینیاتی تاریخ میں ہوا۔) چونکہ سرسیّد کا ذہنی افق ،عصری ایجابی ذہن ہے، اسی لیے وہ عقل کی حد کے قائل ہیں اور اپنی تفسیر میں اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ شئے کی حقیقت کا جاننا فطرتِ انسانی سے خارج ہے۔لیکن اس کا مطلب یہ نہیں لیتے کہ وحی کی علامتی تعبیر میں عقلِ انسانی کو یکسر غیر متعلق قرار دیا جائے۔ علامتی زبان کی تعبیر کی ایک کلید خود زبان ہے اور اسی لیے وحی کی تعبیر میں لسانی مسئلہ اہم بن جاتا ہے۔ سرسیّد نے چند اہم قرآنی امور میں اس طریقہ کو خاصی مہارت سے استعمال کیا ہے، مثلاً حضرت مسیح کے بارے میں قرآن کے موقف کے تعین میں۔ اسی ضمن میں سرسیّد کے خالص دینی محرک کا اندازہ ہوتا ہے۔اگر انہیں عیسائی اہلِ کتاب کی خوشنودی منظور ہوتی تو وہ قرآن کی آیات کی ایسی تعبیر بھی کر سکتے تھے جو مسیحی موقف کے قریب یا approximate ہوتی۔ لیکن جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے، سرسیّد کا جذبہ، چونکہ demythologization کا تھا، اسی لیے اُنہوں نے آیات مسیح کی ایسی تعبیر پیش کی جو مسیحی موقف سے تاریخی اسلام کے فاصلے کو کم نہیں کرتی بلکہ بڑھا دیتی ہے۔اسی طرح سرسیّد نے چند اور قرآنی امور جیسے حیاتِ شہداء، جنگِ بدر، فرشتوں کی نصرت اور روایت شق القمر کے بارے میں جو تعبیریں پیش کی ہیں، وہ قرآن کی فنی تعبیر کے، کم از کم نظری اعتبار سے، عالمانہ نمونے ہیں۔

سرسیّد نے تاویل اور تعبیر میں جس فرق کو پیشِ نظر رکھا تھا، اس کی بنیاد پر اُنہوں نے وحی اور عقلِ انسانی اور عقلِ تجربی کے ربط کو قوی کیا۔ عالمِ اسلام میں تاریخ کی

providential یا مشیتی تعبیر کا جو رجحان عام ہوا اور جو بد قسمتی سے آج بھی (مقبول عوام) ہے اس کی بنیاد وہ رجحان ہے جو مشیتِ الٰہی کو تاریخ کے پنہاں یا immanent عنصر کے بجائے ایک راست فعال عنصر قرار دیتا ہے۔ مثلاً جنگِ بدر میں لشکرِ اسلام کی فتح مسلمانوں کی ہمت اور پیغمبرِ اسلامؐ کی مؤثر حکمتِ عملی کا نتیجہ نہیں رہی بلکہ فرشتوں کی بروقت مداخلت کو اس فتح کا سبب قرار دیا گیا۔ آج بھی مسلمان ہر معرکہ میں فرشتوں کا انتظار کرتے ہیں جو architypal تخیل کا ایک دردناک مظہر ہے۔ سرسیّد کا انکارِ معجزات ایک ضد پسند عقلیت شناس کا انکار نہیں ہے بلکہ تاریخ کی مشیتی تعبیر کے خلاف ایک ایجابی ذہن کا ردِعمل ہے۔ سرسیّد کے اسی ایجابی ذہن کا ایک اور اہم پہلو یہ ہے کہ اُنہوں نے مصری عالم علی عبدالرزاق سے بہت پہلے اس تصور کو اپنی تفسیر میں پیش کیا کہ بعثتِ انبیاء کا اصل مقصد نفسِ انسانی کی تہذیب ہے، ارضی سلطنت کا قیام نہیں۔ مثلاً سورۃ الانعام کی تفسیر کے ایک مقام پر اپنے اس نقطۂ نظر کو اُنہوں نے واضح الفاظ میں پیش کیا کہ نبوت کو دنیوی امور سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ اس مقام پر اور خصوصاً ان کی نام نہاد اسلامی خلافت سے انکار میں انگریزوں کی خوشنودی ملحوظ رہی ہو تو ہو لیکن سرسیّد demythologization process کو اس حد تک لے جانا چاہتے تھے، جہاں دین اور دُنیا کے ربط کو صرف سیاسی اور ارضی اصطلاحات میں تلاش نہ کیا جائے بلکہ دین دُنیا کے لیے ایک استوار اخلاقی بنیاد بنے۔ اُنہوں نے دین اور دُنیا کو دو متضاد عوالم میں تقسیم نہیں کیا بلکہ ان دو عوالم کے ربط کے لیے نفسِ انسانی کو ایک مشترک حد یا middle term قرار دیا۔ نفسِ انسانی، ان کے نزدیک اعتباری اور اضافی طور پر ایک ایسا خودمختار (autonomous) وجود ہے، جو کسی اجماع کا پابند نہیں جو وحیٔ الٰہی کے سوا دوسرے انسانی ارادوں کو شخصی تجربے اور عقل پر غالب آنے کی اجازت دیتا ہو۔ شخصی تجربہ کی خودمختاری اور عقل کی کارفرمائی کے خلاف اسلام کی فکری تاریخ میں جس اصول نے سب سے زیادہ اہم حصہ ادا کیا ہے، وہ ''اجماع'' کا اصول ہے، جس نے تاریخی عمل میں بالآخر ایک محدود گروہ کے اجماع کی حیثیت اختیار کر لی۔ تاریخی طور پر اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام میں ایک غیر مرئی کلیسا کی بنیاد پڑ گئی۔ ایک ایسے کلیسا کی جس کا صدر الوہی

اختیار رکھنے والا پاپائے مقدس تو نہیں تھا لیکن عملاً ہر عالم پاپائے مقدس بن جانے کے ارمان کا حامل بن گیا۔ دوسری طرف تاریخ کے مشیّتی تصور نے ایسی infallible یا غیر خطا پذیر امت کے تصور کو جنم دیا جو بالآخر خود مشیتِ الٰہی کا مظہر قرار پائی۔ امت کا جمود ان تین قضیوں کے ارتباط کا نتیجہ بن گیا۔ امت غیر خطا پذیر ہے، اجماعِ اُمت، مشیتِ الٰہی ہے اور اجماعِ اُمت، اجماعِ علمائے اُمت ہے۔ یعنی عملاً اجماعِ علمائے امت غیر خطا پذیر ہے۔ اس تصور نے ملتِ اسلام میں شخصی آزادی کو پوری طرح سلب کر لیا۔ علماء سے فرار حاصل کرنے والے اہلِ حال شیخ کے گرفتار بن گئے۔ اور ظاہر نے علماء کو جس مقام سے سرفراز کیا تھا، اہلِ حال نے وہی مقام شیخ کو عطا کیا، نتیجہ ظاہر تھا، اہلِ ظاہر اور اہلِ باطن دونوں نے فرد کے شخصی تجربے اور فرد کی شخصی فہم کو دین کے لیے بے معنی یا irrelevant بنا دیا۔ سرسیّد کی اہمیت یہ ہے کہ اُنہوں نے شخصی تجربہ، شخصی عقل اور وحی الٰہی کے درمیان عالم یا شیخ کو حکم بنانے کے بجائے عقل نوعی اور عقل تجربی کو حکم قرار دیا اور اس طرح اسلام کی ایک بنیادی اخلاقی تعلیم یعنی شخصی ذمہ داری کے تصور کو مرکزی اہمیت دی جس کی بنیاد پر ایجابی اخلاقیات یا positive ethics کی عمارت تعمیر کی جا سکتی ہے۔ دوسری اہم روایت جو سرسیّد کی رہینِ منت ہے، یہ ہے کہ اُنہوں نے تشریعی احکام کے بارے میں ان اخلاقی اور روحانی اصولوں کو اہمیت دی جو ان احکام کا منشا و مدعا ہیں۔ یہاں صرف اس دور کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ خود قرآن مجید نے تشریعی احکام کے ساتھ ان مقاصد کی بھی صراحت کی ہے جن کی تکمیل ان احکام کا مقصودِ اصلی ہے۔ انہیں مقاصد کو قرآن نے ''حکمت'' کا نام دیا ہے۔ مقاصد اور احکام کا یہی وہ فرق ہے جو تصوف کی اصطلاح میں شریعت اور طریقت کا فرق بن جاتا ہے اور ابوالحسن قشیری کی عبارت میں جہاں شریعت نسخ پذیر ہو سکتی ہے، وہیں طریقت ابدی اور غیر متغیر ہے۔ یعنی دراصل مقاصد ہی ابدیت کے حامل ہیں۔ مقاصد اور تشریعی احکام میں فرق اور ارتباط کا اظہار ایک اعلیٰ سطح پر اس تناؤ یا tension میں ہوتا ہے جو اخلاقی شعور اور قانون کی سطح کے درمیان ایک حساس ذہن کا روحانی تجربہ ہے۔ روایت کے تنقیدی امتحان کے اس رجحان نے عصری موضوعی اور معروضی زندگی، دونوں پر اپنا گہرا اثر

مرتب کیا۔ موضوعی رجحانات کی تبدیلی میں سب سے اہم فنی روایت کی بنیاد حالی نے رکھی۔ یہ بات ناقابلِ قیاس ہے کہ جدیدیت کی نئی تحریک کے بغیر محض حالی کا فنکارانہ جینیس ادب اور ادبی محاورے میں اتنے دوررس انقلاب کا سبب بن سکتا تھا، اگر صرف ادبی محاورے یا literary idiom میں تبدیلی پر، یہ ادبی انقلاب رُک جاتا تو شاید، اس کے اتنے دُور رس اثرات نہ ہوتے۔ حالی نے اس تحریک کے زیرِ اثر تہذیبی اور فنی تناظر یا perspective کو بدلنے کی کوشش کی۔ پہلی بار اُردو ادب میں زمانے کا ادراک حالی کا ایک اہم تہذیبی کارنامہ ہے۔ زمانہ جو قدیم روایات میں صرف تخریب کا پیامبر تھا، اب ''شانِ رحمانی'' کے طور پر جلوہ گر ہوتا ہے۔[۱] اگر زمانے کا یہ عرفان انہیں حاصل نہ ہوتا تو شاید وہ واقعی بے بسی کے نوحہ خواں شاعر بن جاتے اور تاریخ کی تبدیلیوں کو فلک ناہنجار کے ستم سے موسوم کر دیتے۔ اس کے برخلاف ان تبدیلیوں کو وہ انسانی عمل کا ایک لازمی نتیجہ تصور کرتے ہیں۔ اس تحریک کا یہ پیش مفروضہ کہ انسان تبدیلی کے قابل ہے اور انسانی عمل اپنے تاریخی حدود میں autonomous ہے، حالی کے بعد غدر، شاعری میں نمایاں عنصر بن جاتا ہے۔ زمانے کے تعمیری اور تخلیقی پہلو کے ادراک میں حالی، اقبال کے پیش رو بن جاتے ہیں اور اسلام کی اس خصوصیت کا کہ وہ فطرت اور تاریخ کا اقرار کرتا ہے، کم از کم اسلامی ہند میں حالی کو پہلی بار بھرپور احساس ہوا۔ زمانے کا اتنا شدید احساس غالباً ان کے رہبر سرسیّد کو بھی نہ تھا۔ سرسیّد اور حالی کے پاس عقلیت مشترک ہے اور زمانے کی تبدیلیوں کا احساس بھی مشترک ہے۔ لیکن حالی، شاعرانہ وجدان کی مدد سے اس حقیقت تک پہنچے اور بصیرت نے انہیں یہ بات سجھائی کہ زمانہ ہمیشہ آگے کی طرف بڑھتا ہے، ماضی کو سمجھتا ہے، اس سے بصیرت حاصل کی جاسکتی ہے، قوتِ عمل اور جوشِ حیات حاصل کیا جا سکتا ہے لیکن ماضی کو پھر سے واپس نہیں لایا جا سکتا۔ ان کے اسی وجدان نے انہیں ماضی کو پھر سے زندہ کرنے کی سعیٔ لاحاصل سے بچالیا۔ ان کی نظر ان اقدار تک پہنچی جنھوں نے ماضی میں مسلمانوں کو تبدیلی کا موثر agent بنایا تھا۔ وہ قوتِ عمل کا رُخ مستقبل کی طرف موڑ دینا چاہتے ہیں تا کہ عالمِ امکان میں انہیں امکانات پر نظر رہے جو اس دور کے تاریخی امکانات بن سکتے

ہیں۔

تاریخی امکانات کے اس ادراک نے اس تحریک کے ایک اور پہلو کو اُجاگر کیا اور اس تحریک کے ایک اہم رکن چراغ علی نے اس مکتب کی بنیاد رکھی، جس کو اصطلاحاً قانونی جدیدیت یا legal modernism کا نام دیا جاتا ہے۔[۲] ان کے پیشِ نظر، نہ صرف تشریعی احکام کی حکمت تھی بلکہ وہ تاریخی اور situational بھی تھے جن میں قوانین کی تدوین ہوئی تھی۔ اگر انسانی مؤقف تبدیلی پذیر ہے اور واقعی تبدیل ہوتا رہتا ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ تشریعی اور قانونی عمل بھی اس تبدیلی سے متاثر ہو۔

انسیت پسند رجحان یا humanistic impulse کو اگر قانونی عمل سے کلیتاً خارج کر دیا جائے تو پھر قانون تاریخ کے استبداد کا دوسرا نام بن جاتا ہے۔ اس رجحان کی وکالت اور اجتماعی اور انفرادی زندگی کے تمام شعبوں میں اس کے نفوذ کی کوشش اس تحریکِ جدیدیت کا ایک عنصر ہے جس کے احیاء کے بغیر عصری ذہن کا غالب رجحان بن جاتا۔ شاید اس کا ایک سبب یہ تھا کہ قریبی ماضی کے آثار ابھی طاقتور تھے اور ذہنی تبدیلی کے ساتھ، سماجی تبدیلیوں کی رفتار سست تر تھی۔ ماضی اور حال کو مربوط کرنے کی ایک کوشش جس نے مستقبل پر ردِعمل کے گہرے اثرات مرتب کیے اور جدید کے خلاف مزاحمت کی کوششوں کی طاقت عطا کی، وہ شبلی نعمانی کی وہ تحریک تھی جس کا محرک روایت کے ذریعہ اصلاح یا reform through tradition تھا۔ اس رجحان کا ایک اہم منشاء تبدیلی میں تسلسل یا continuity in change کو برقرار رکھنا تھا، لیکن اس اصول کے ساتھ سب سے بڑی دقت یہ ہے کہ روایتوں کے ہجوم میں ردّ و قبول کا عمل ایک موضوعی نوعیت اختیار کر لیتا ہے اور یہ روایت کے عقلی تنقیدی امتحان کا بدل ثابت نہیں ہوتا۔ روایت سے تجربے کی طرف یا ماضی سے حال کی جانب عبور، ذہنی موضوعی سطح پر اتنا تو مشکل نہیں، لیکن تاریخی عمل کے دوران اس وقت مشکل پیش آتی ہے، جب عصری تجربے کو ماضیٔ قریب کے سانچوں میں ڈھالنے کی یا حال کو ماضی کے پیمانوں سے ناپنے کی کوشش ایک غالب رجحان کی صورت میں نمودار ہوتی ہے، اس وقت اس میں مزید اضافہ ہو جاتا ہے جب روایت کو

تجربے کے جانچنے کا وسیلہ یا medium بھی قرار دے دیا جائے۔ روایت کے ذریعہ اصلاح کا یہ رجحان، بیسویں صدی کے اوائل میں خود جدیدیت کی تحریک سے اُبھرنے لگا جو بالآخر ایک اور ناقابلِ حد تضاد یا contradiction کی صورت اختیار کر گیا ہے۔ اس تقاضے نے عصری سیاسی مؤقف سے بھی طاقت حاصل کی اور بالآخر جدیدیت کی تحریک کو خود مدافعت کے لیے مجبور کر دیا۔ تاریخی طور پر الہلال اور البلاغ کے نوجوان ابوالکلام نے ماضی کے سحر کو جگانے میں کامیابی حاصل کی اور ان استعاروں اور تخیّلی پیکروں (imaginative symbols) کو اُبھارا جو اجتماعی لاشعور کو خوابیدگی کے عالم سے بیدار کر سکتے اور شعور پر حملہ کرنے کی طاقت عطا کر سکتے تھے۔ روایت کے ذریعہ اصلاح کی ''تحریک'' روایت کو طاقت عطا کرنے میں بالآخر کامیاب ہو گئی۔ اور اس کا حزنی پہلو یا tragic element اس وقت نظروں میں آیا جب آزاد نے اپنی فکری زندگی کے دوسرے اور علمی و فنی اعتبار سے زیادہ ثمر آور دور میں، وحی الٰہی کی تجلّیوں سے کسبِ نور کی کوشش کی اور اعلان کیے بغیر روایت کے ہجوم سے اپنا دامن بچانے کی کوشش میں مصروف ہو گئے، جہاں پہلے دور کے آزاد نے ماضی کے احیاء کی کوششوں کو ایک نیا عملی اور نظریاتی یا ideological جوش بخشا، وہیں آزاد کے دوسرے دور کے فکری اجتہاد نے حیاتِ اجتماعی پر اپنا کمزور نقش ثبت کرنے میں بھی کامیابی حاصل نہیں کی۔ آزاد نے روایت کے idiom یا محاورے کی تمام طاقت کو اپنے پہلے دور میں استعمال کر لیا تھا اور شاید اسی کا نتیجہ تھا کہ اگلا عرفان خود ان کے عصر کے لیے نامانوس سا تھا لیکن علمی نقطۂ نظر سے ترجمان القرآن میں آزاد نے سرسیّد کے چند نتائج کی صداقت کو ثابت کرنے میں ایک حد تک کامیابی حاصل کی۔ آزاد نے قرآنی اصطلاحوں، ربوبیت، رحمت اور عدالت کی روشنی میں مذہبی کثرتیت یا religious pluralism کی اہمیت کو واضح کیا اور دین اور شرع یا منہاج کے فرق کو اُجاگر کرنے میں بالواسطہ قانونی جدیدیت کے لیے ایک نظریاتی بنیاد فراہم کی۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ قانونی جدیدیت عصری حیاتِ انسانی کا صرف ایک پہلو ہے اور جب تک مذہبی فکر کو ایک انقلابی جہت عطا نہ کی جائے، اس وقت تک انسیت پسندی کی عمارت کو مذہبی بنیادوں پر قائم

نہیں کیا جا سکتا۔ اس مہم کو سرانجام دینے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ایک انقلابی بنیاد پر مذہبی فلسفہ کی تعمیر اور تشکیل کی شعوری کوشش کی جائے اور عصری idiom یا محاورے کو فکری وسیلہ بنایا جائے۔ آزاد کی مذہبی فکر اپنی تمام حسن و رعنائی کے باوجود ایک ایسے idiom میں پیش ہوئی جس کی بنیادیں کم از کم نظری اور فلسفیانہ اعتبار سے کمزور ہیں۔ مثلاً ان کا ذہنی افق علت و معلول اور غائی نقطۂ نظر (theological) سے اونچا نہ ہو سکا۔ جہاں ان کے نتائجِ فکر، پُرکشش اور جاذبِ نظر دکھائی دیتے ہیں، وہیں جن بنیادوں پر وہ ان نتائج تک پہنچتے ہیں، ان کو قبول کرنے میں عصری ذہن تامل کرتا ہے۔ ان کی انسیت پسندی واضح اور ہر شبہ سے بالاتر ہے لیکن عصری انسان کی طاقت، قوت اور چیلنج قبول کرنے کی صلاحیت ہمیں ان کے انسانی پیکر میں نظر نہیں آتی۔ اسی لیے ان کی انسیت پسندی جمالیاتی سطح تو رکھتی ہے لیکن وجودی سطح (ontological basis) سے محروم ہے۔ ایک عصری مذہبی تشکیل کے لیے فلسفیانہ بشریت یا philosophical anthropology کی بنیادیں لازمی ہیں، جس کے بغیر اس کائنات میں خدا اور انسان کے ربط کی تعبیر ممکن نہیں۔ سر سیّد نے اپنی بے رنگ نثر میں ایک بنیاد رکھی تھی، ہر چند کہ ان کی بشریت یا anthropology انیسویں صدی کے فلسفے کی رہینِ منت رہی لیکن ان کی تحریروں کا انسانی پیکر ایسا خود مختار فعال وجود ضرور ہے جو وحی کی روشنی میں اور خاص تاریخی حالات میں اپنے لیے ایک جادہ ضرور تراش سکتا ہے۔ مذہبی دائرے میں رہتے ہوئے بامقصد عمل کے لیے ان دونوں یعنی وحیِ الٰہی اور خاص تاریخی حالات میں ربط قائم کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ مذہبی اصطلاح میں اگر ایک قطب ''ابد'' کی نمائندگی کرتا ہے تو دوسرا ''زمانہ'' کی، اور ظاہر ہے کہ انسان ایک درمیانی اصطلاح یا middle term ہے۔ اس انسانی وجود کو ان دو اقطاب کے درمیان عمل کرنا ہے۔ ذہنی سطح پر یہ فرض کر لینا آسان ہے کہ یہ درمیانی وجود صرف مطیع ہے اور ابد صرف مطاع، لیکن زیست کی سطح پر یہ مفروضہ اثر پذیر نہیں ہوتا۔ اگر بات اتنی آسان ہوتی تو انسانی وجود ابد کے پُرسکون ماحول میں، ہمیشہ سرور اور سکون کی زندگی بسر کر سکتا اور جنتِ گم شدہ کی آرزو نہ کرتا لیکن اس کی تقدیر کچھ ایسی ہے کہ زمانے کی رفتار اس کے لیے پہلا چیلنج بن جاتی ہے۔ اور اس لیے وہ

بسا اوقات، وحیُ الٰہی کی روشنی سے اپنے آپ کو محروم بھی کر لیتا ہے۔ دراصل ابد اور زمانہ کا رشتہ صرف انسانی وجود ہی کے لیے ایک چیلنج ہے، عالمِ فطرت اس چیلنج سے بے نیاز ہے۔ اگر انسان کو صرف مطیع مان لیا جائے تو پھر عالمِ انسانی اور عالمِ فطرت کا فرق بے معنی ہو جاتا ہے اور جنگ کی تباہ کاری اور زلزلے یا سیلاب کی آفتوں میں فرق باقی نہیں رہتا۔ باقی وہ سبب ہے کہ ایک بشری فلسفہ کے بغیر مذہبی فکر کی تشکیل ممکن نہیں ہوتی۔

اسلامی فکر میں اقبال کی سب سے بڑی اہمیت یہ ہے کہ اس نے اپنی فکر کی بنیاد، انسانی وجود کے بارے میں غور و تعمق پر رکھی۔ خدا، اس کی فکر کا منتہی اور مبداء ہے۔ لیکن انسانی وجود، اس کی فکر کا مرکز ہے۔ خدا کے پیغام کا مخاطب انسان ہے اور وہی مکلف بھی، اسی لیے مذہبی فکر کے لیے انسانی وجود، مرکزی وجود اختیار کر لیتا ہے۔ بیسویں صدی کی عالمی مذہبی فکر کا امتیازی وصف یہی ہے کہ وہ انسانی وجود کو اپنے سفر کا نقطۂ آغاز بناتی ہے اور خدا تک پہنچتی ہے، اس لیے کہ یہ اس کی منزل ہے۔ دراصل یہ سفر معدوم سے موجود تک نہیں بلکہ موجود سے موجود تک ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سفر کی ابتدا زمانے سے ہوتی ہے اور ابد منزل قرار پاتی ہے۔ جہاں نظر ابد پر ہوتی ہے، وہیں قدم وقت کے ریگ زار پر حرکت کرتے ہیں۔ اگر یہ قدم اس ریگ زار پر اپنا اثر مرتب نہ کر سکیں تو پھر یہ عالمِ خواب کا سفر بن جائے۔ آنے والے مسافران نقوشِ پا سے رہنمائی اور ہدایت ضرور حاصل کرتے ہیں لیکن سفر کرتے ہوئے ہی منزل تک پہنچ پاتے ہیں۔ یہ نقوشِ پا روایت کی علامت بن جاتے ہیں، لیکن ان کو دُور سے دیکھتے رہنا منزل تک رسائی کا ضامن نہیں ہوتا اور پھر انسانی زیست کی ایک دقت یہ بھی ہے کہ انسان اس ریگ زارِ وقت پر سفر کرتے ہوئے تاریخ بھی بناتا چلتا ہے جس سے اس ریگ زار کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے۔ کبھی کبھی نقوشِ پا بھی مٹ جاتے ہیں جنہیں تاریخ کے گرد و غبار میں تلاش کرنا ہوتا ہے۔ یہیں انفرادی بصیرت ہی رہنمائی کا فرض انجام دے سکتی ہے۔ اس لیے اقبال کا یہ اصرار بے جا نہیں کہ وہ ''موثر طاقت'' جو انحطاط اور زوال کی قوتوں کا مقابلہ کر سکتی ہے اور ان کے لیے جواب فراہم کر سکتی ہے۔ خود مرتکز (self-concentrated) افراد کی پرداخت ہی سے ممکن

ہے۔صرف ایسے ہی افراد، زندگی کی گہرائیوں کا کشف حاصل کر سکتے ہیں اور وہی ان نئے معیارات کا انکشاف کر سکتے ہیں جن کی روشنی میں ہمیں اس واقعہ کا ادراک ہوتا ہے کہ ہمارا ماحول نا قابلِ تنسیخ نہیں ہے بلکہ تبدیلی کا متقاضی ہے۔ اقبال کا یہ بیان (statement) انتہائی اہمیت کا حامل ہے، اگر اقبال کے فکری متن سے اس کو علیحدہ کر لیں تو یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں اقبال نوعِ انسان اور ملتِ اسلامی کی تقدیر، چند خود معلنہ، خود مرتکز افراد کے حوالے کرنے کی ترغیب تو نہیں دے رہے ہیں۔ یہ ان کا منشا نہیں ہے بلکہ ان کی مذہبی فلسفیانہ بشریت کا ماحصل یہ ہے کہ اجتماع کا یہ فرض ہے کہ وہ ایسے افراد کی حوصلہ افزائی کرے اور ایک ایسے تہذیبی ماحول کو فراہم کرے جس میں، ایسے خود مرتکز افراد کی نشو ونما ممکن ہو۔ یہی ان کی سیاسی فکر کا پیش مفروضہ ہے اور رہنما اصول۔ اس فکر میں انسانی وجود، اپنی بنیاد دریافت کر لیتا ہے اور فکر وعمل میں اعتباری طور پر خود مختاری کا حامل بن جاتا ہے۔ نئے انسان کے تخلیق کی تمنا، ان کی فلسفیانہ بشریت کی بنیاد ہے اور اساسی پہلو، ان کی مذہبی فکر کے لحاظ سے ایسے ہی انسان کی تخلیق اسلامی تہذیب کا مقصود تھا اور اس لیے وہ اس تہذیب کو ایک نئی تہذیب کا نام دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس نئی تہذیب کا بنیادی اصول توحید ہے، جو یقیناً خدا کی اطاعت کا مطالبہ کرتا ہے۔ لیکن چونکہ خدا تمام زیست کی آخری روحانی بنیاد ہے، اسی لیے خدا کی اطاعت دراصل، انسان کی اصلی وجود ماہیت کی اطاعت کا نام ہے۔ زیست کی یہ روحانی بنیاد ہے تو ابدی لیکن تنوع اور تبدیلی میں یہ اظہار کرتی ہے۔ اس لیے اس کا اصرار یہ بھی ہے کہ ایک ایسے اجتماع کے لیے جس کی بنیاد حقیقت کے اس تصور پر ہو، یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں دوام اور تبدیلی کے دونوں اصولوں کو مربوط کرنے کی کوشش کرے، لیکن ابدی اصولوں کا یہ مطلب نہیں کہ وہ تبدیلی کے امکانات کو خارج کر دیں کیونکہ اس طرح انسانی وجود اپنی ماہیت سے محروم ہو جائے گا۔ تبدیلی اور دوام، تغیر اور ثبات کے درمیان، ربط کی تلاش کا نام اقبال کی فکری لغت میں اجتہاد ہے۔ اس لغت میں اجتہاد، صرف ایک فقہی اصطلاح نہیں ہے بلکہ انسانی وجود اور اس کی ماہیت سے اس کا گہرا تعلق ہے۔ کیونکہ جہد یا exertion ہی انسانی وجود کی ماہیت ہے۔ اسی لیے ان

کی نظر میں اجتہاد، اسلامی تہذیب کا ایک تخلیقی اور تشکیلی عنصر ہے جس نے اس تہذیب کو عالمی تاریخی سطح پر ایک نئی تہذیب بنا دیا تھا۔ (یہاں اس امر کی جانب اشارہ ضروری ہے کہ اقبال نے جن تصورات کو وضاحت اور بڑی حد تک فلسفیانہ اور فکری سلیقے کے ساتھ اپنی نثر اور خصوصاً خطبات کی نثر میں پیش کیا، وہاں ان کے اشعار سے مدد لینا اور ان کے تصورات کی تنقیص کرنا علمی دیانت داری کے خلاف ہوگا۔) ان کے نزدیک، اس نئی تہذیب کی تعمیر اور تشکیل، اس لیے ممکن ہو سکی کہ قرآن نے جن اساسی اصولوں یا ان کی زبان میں fundamental principles کو پیش کیا تھا، ان کی روشنی میں، انسان کو قانون سازی کی حد تک مکمل اختیار حاصل تھا جس کو اُنہوں نے اجتہاد کی اوّلین سطح یا first degree of *ijtihad* کہا ہے۔ اس لیے ان کا یہ اصرار ہے کہ فرد سے اس اختیار کو سلب کر لینا، اس حرکی نقطۂ نظر کے مغائر ہے جس کو قرآن نے پیش کیا ہے اور سلب کر لینے کے اس تاریخی عمل نے عملاً قانونِ اسلام کو انجماد کے درجہ تک پہنچا دیا، جہاں وہ اجتماعی نظم کو زندگی کے حرکی تصور سے ہم آہنگ نہیں کرتا۔ انہیں اس بات کا بھی اندازہ ہے کہ ایک ضرورت سے زیادہ منظّم اجتماع، فرد کی تمام تخلیقی صلاحیتوں کو ختم کر دیتا ہے اور اس لیے ماضی کی تاریخ کا غلط احترام اور اس کے تنِ مردہ میں نئی جان ڈالنے کی کوشش resurrection کسی زوال یافتہ ملت کا علاج نہیں ہے۔ اس کا علاج صرف یہی ہے کہ خود مرتکز افراد، حقیقت کی گہرائی تک رسائی حاصل کریں اور اپنے فکری اجتہاد کے ذریعہ، بدلے ہوئے حالات میں، ابد سے اکتسابِ فیض کرتے ہوئے نئی حقیقتوں تک پہنچیں۔ یہی سبب ہے کہ یہ سوال کہ کس طرح ماضی کو اپنی گرفت میں لیا جا سکتا ہے یا ماضی تک اپنی قدرت کی توسیع ممکن ہے، اقبال کی فکر کا نہ صرف اولین رجحان تھا بلکہ دمِ آخر تک ان کے شعور پر چھایا رہا۔ ماضی کی اہمیت اس لیے کہ اس تاریخی ماضی میں ابد کی روشنی چمکی تھی اور اس ماضی کے ایک منور نقطہ میں ابد، حال یا زمانے کو کاٹتا ہوا گزرا تھا، نام نہاد احیائیت پسندی کا رجحان ان کے فکر کے اسی عنصر سے وابستہ ہے۔ لیکن اقبال کی متجسس فکر احیائیت پسندی کے آسان حل کو مطلقاً قبول کرنے پر مائل نہ ہو سکی، ابد اور زمانہ کا تضاد ان کے فکری محرکات میں سب سے زیادہ بنیادی

اہمیت کا حامل ہے۔ جہاں شعر میں وہ اس تضاد کو حل نہ کر سکے، شاید حل کرنا چاہا بھی نہیں، کیونکہ شعری زبان paradoxes کی زبان ہے، وہیں اپنے خطبات میں اُنہوں نے اس تضاد کو حل کرنے کی بڑی حد تک کامیاب کوشش کی ہے۔ عام مذہبی فکر کا رجحان یہ ہے کہ ابد اور زمانے کے تقاطع کے عمل کو تاریخ کے صرف مثالی لمحہ میں فرض کیا جائے۔ مثلاً مسیحی نقطۂ نظر سے ولادت ایک ایسا منور زمانی لمحہ تھا اور مروج اسلامی نقطۂ نظر سے نزولِ قرآن کے لمحات، حیاتِ پیغمبرعلیہ السلام کے لیے ایسے ہی منور لمحات تھے، جن کے بعد ابد کی حکمرانی شروع ہوئی اور زمانہ غیر حقیقی یا محض اعتباری بن گیا۔

لیکن ان دو یعنی مسیحی اور اسلامی نقطۂ ہائے نظر کے فرق کو پیشِ نظر رکھا جائے تو یہ مسئلہ ایک نئی سطح پر سامنے آتا ہے۔ مسیحی نقطۂ نظر سے، صرف ایک ایک لمحہ، لمحۂ منور تھا۔ لیکن اسلامی نقطۂ نظر سے خدا نے کسی ایک لمحے کو اپنے لیے منتخب نہیں کیا بلکہ کئی لمحات ایسے آئے جہاں ابد زمانے کو کاٹتا ہوا گزر گیا۔ دوسرا اہم فرق یہ ہے کہ جہاں پہلے یعنی مسیحی نقطۂ نظر سے خدا نے گفتنی لفظ (spoken word) کے ذریعہ یا زبان کے وسیلے سے اپنا نہیں بلکہ اپنی مشیت کا اظہار کیا۔ اسی ابد اور زمانے کا تقاطع ان تمام امکانی لمحات میں ہوسکتا ہے، جب انسان، اس کلام کو پڑھے یا اس کے بارے میں بصیرت حاصل کرنے کی کوشش کرے۔ یعنی یہ کہ یہ واقعہ یعنی intersection یا تقاطع کا یہ عمل ایک متواتر عمل بن سکتا ہے اور اقبال کے لیے بصیرت کے حصول کی اسی کوشش کا نام اجتہاد ہے۔ ایک ایسے مذہب کے ماننے والوں کے لیے جن کے نزدیک خدا نے اپنی مشیت کا اظہار، صرف ان امور کی حد تک نہیں رکھا، جنہیں ہم اعتقادات کہتے ہیں، بلکہ وہ امور بھی اظہار کی روشنی میں آئے جن کا تعلق انسان کے انفرادی اور اجتماعی عمل سے ہے۔ اجتہاد کا یہ عمل، واقعی موت و زیست کا سوال بن جاتا ہے اور اقبال کی فکر کا یہ پہلو کہ اجتہاد کے عمل کو صرف ماضی کے چند لمحات کے حوالے نہ کیا جائے، اجتماعی زندگی کے تقاضوں کے لیے بڑا معنی خیز اور اہم بن جاتا ہے۔ یہی سر سیّد کی فکر کا ماحصل، اقبال کے ہاں ایک گہری فلسفیانہ بنیاد حاصل کر لیتا ہے۔ اس کا تعلق انسانی وجود اور زیست کی ماہیت سے ہو

جاتا ہے۔ یعنی یہ سوال، صرف ایک مذہب کا داخلی مسئلہ باقی نہیں رہتا بلکہ انسانی فکر کا ایک ضروری موضوع بن جاتا ہے۔ انسانی وجود کی ایسی ماہیت کی روشنی میں، سیکولر اور مقدس کے معانی اور ان کے ربط کی تلاش کی جا سکتی ہے۔ کیونکہ کوئی اصطلاح، انسانی وجود کے لیے اس وقت تک کلید نہیں بنتی جب تک کہ خود انسانی وجود اس کا مصدر نہ ہو۔ یہیں قرونِ وسطیٰ کی فکر سے اقبال کا راستہ الگ ہو جاتا ہے اور وہ اسلام میں وجودی فکر کے پیش رو بن جاتے ہیں۔ سیکولر اور مقدس، انسانی وحدت کو تقسیم نہیں کرتے بلکہ اس وحدت کے دو مختلف پہلوؤں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ سیکولر اور مقدس اشیا کی حفاظت نہیں بلکہ انسانی افعال کی جانب اشارہ کرتے ہیں۔ اس لیے اس بات کا دار و مدار کہ کوئی عمل سیکولر ہے یا مقدس یا روحانی، اس بات پر ہے کہ فاعل یا agent کا کلی نقطۂ نظر کیا ہے۔ اقبال کے الفاظ میں ایک عمل دنیوی یا سیکولر ہے اگر اس عمل کے پس منظر میں زندگی کی ساری پیچیدگی اور تنوع کا ادراک موجود نہیں ہے اور مقدس یا روحانی ہے، اگر اس پیچیدگی یا تنوع کا ادراک، عمل کے پس منظر میں موجود اور اس کا رہنما ہو۔ اسی لیے ہر ادارہ اپنے دو پہلو رکھتا ہے، مثلاً اگر مملکت کا مقصود ان ابدی اقدار کا حصول ہو جو توحید کے پیچھے کارفرما ہیں یعنی مساوات، انسانی وجود کی صیانت اور آزادی تو ایسی مملکت روحانی ہوگی کیونکہ اس کا مقصد، ان اقدار کو زمانی، مکانی قوتوں میں تبدیل کرنا ہوگا۔ قانون کا مدعا ان اقدار کے حصول کو منظم کرنا ہے اور اسی لیے ایک غیر متبدل قانون، ان اقدار کو زمانی، مکانی قوتوں میں تبدیل کرنے سے قاصر رہے گا۔ ظاہر ہے کہ غیر متبدل اور زمانی مکانی قوتیں باہم دگر متضاد اصطلاحیں ہیں۔ اسلامی فقہی مکاتب پر اقبال کی تنقید ان کے اس مطلب کی وضاحت ہے۔ اگر عراق کے مکتبِ فکر یعنی حنفی مذہب نے تصور یا notion کو ابدی قرار دیا اور اسی بنا پر ارسطوئی قیاس کو اپنا آلہ یا tool بنایا تو حجازی مذہب یعنی حنبلیوں اور پھر وہابیوں نے منفرد واقعہ یا concrete کو ایک لحاظ سے ابدیت کا حامل قرار دیا کیونکہ ان کی نظر، نظیر یا precedent پر رُک گئی۔ اگر ایک مذہب نے قیاس کی بنیاد پر حاصل شدہ فتاویٰ کو ابدی بنا دیا تو دوسرے مذاہب نے مخصوص حالات میں دیئے گئے concrete فیصلوں پر اپنی عمارت قائم کر دی۔

دونوں مذاہب نے مخصوص حالات میں دیے گئے concrete فیصلوں پر اپنی عمارت قائم کر دی۔ دونوں مذاہب نے ابدیت اور زمانے کے تخلیقی عمل کو نظرانداز کر دیا۔ اسی لیے اقبال کا خیال ہے کہ اسلام کے مقصودِ اصلی کا ابھی پوری طرح اور مکمل اظہار نہیں ہوا اور یہ مقصود اصلی، ایک ایسی روحانی جمہوریت کا قیام ہے، جس میں فرد، روحانی قدر کا مسکن (locus) ہے۔ اپنی اس فلسفیانہ بشریت کی بنیاد پر اقبال نے اجماع کے مروجہ تصور اور معیار کو رد کیا کیونکہ یہ تصور فرد کی بجائے ایک گروہ یا مختصر سی جماعت کو آخری قدر و قیمت کا حامل قرار دیتا ہے۔ سرسیّد نے اجماع کا انکار کیا اور اقبال نے افراد کے ایسے مجموعے یا تنظیم کو جس کی بنیاد arbitrary نہیں ہے، اجماع کا اہل قرار دیا۔ لیکن دونوں کا مشترک نقطہ یہ ہے کہ افراد کے پیشِ نظر اجتماعی مقاصد کے حصول، مخصوص تاریخی حالات میں جو ایک اعتبار سے عمل کی حد یا limit ہیں ممکن ہو سکے۔

اقبال نے جدیدیت کی اس روایت کو جس کا آغاز سرسیّد سے ہوا، ایک قابلِ عمل فلسفیانہ بنیاد فراہم کی۔ لیکن اس بنیاد کا مطالعہ شعرِ اقبال میں نہیں، خطباتِ اقبال میں ممکن ہے۔ ان کے شعر کے فلسفیانہ متن کے رہنما ان کے خطبات ہیں، ان کا عکس نہیں کہ شعر کی روشنی میں خطبات کا مطالعہ ہو۔ آخر میں اس ضمن میں یہ اشارہ ضروری ہے کہ اقبال کا جمالیاتی فنی افق غزل سے آگے تو گیا، لیکن اس حد کو توڑ نہ سکا، اسی لیے ان کی شاعری، فلسفیانہ جمال اور جلال تو ضرور رکھتی ہے لیکن فکر کی ترسیل کے لیے وہ روایتی medium میں انقلاب لانے میں کامیاب نہ ہو سکی۔ اسی لیے اقبال کی فکر کے مطالعہ میں اگر صرف شعر ہمارا رہنما ہو تو ہم اضداد کی کشمکش میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور ان کی طرح ہمیں بھی عقیدۂ اضداد کو حل کرنے کی کاوش تڑپاتی رہتی ہے۔

حواشی

(۱) اشارہ ہے حالی کی نظم ''اُمید'' کے اس شعر کی جانب:

سنے ہوں گر نہ معنی لا تسبو الدھر کے تم نے
تو اب سُن لو کہ ہوں میں شانِ رحمانی مجھے جانو

(۲) تفصیلات کے لیے دیکھیے:

The Proposed Legal Political and Social Reforms in the Ottoman Empire (1808) or *Traditions of Islam*, Oxford, 1924.

کشش اور گریز، مرتبہ محمد ظہیر الدین احمد، حیدر آباد دکن، ۱۹۸۵ء۔