اقبال اور مغرب

مرتبہ

آل احمد سرور

اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سرینگر

اقبال اور مغرب

مرتبہ

آل احمد سرور

اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سری نگر

© اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی

بارِ اوّل ــــ فروری ۱۹۸۱ء

بارِ دوم ــــ فروری ۱۹۹۷ء

تعداد ــــ تین سو

قیمت ــــ ایک سو روپے

مطبع ــــ شالیمار آرٹ پریس سری نگر

خوش نویس ــــ محمد یعقوب

اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سری نگر

فہرست

1	پیش لفظ	پروفیسر آل احمد سرور، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر	5
2	اقبال کے ذہن پر مغرب کا اثر	ڈاکٹر حامدی کاشمیری، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر	11
3	آین اسٹاین اور برگساں کے نظریاتِ زماں اور اقبال	پروفیسر جگن ناتھ آزاد، جموں یونیورسٹی، جموں	22
4	اقبال اور نئی مشرقیت	پروفیسر آل احمد سرور، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر	43
5	مشرق اور مغرب، علامت اور روایت	پروفیسر عالم خوندمیری، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر	58
6	اقبال، اور صنعتی تمدن	ڈاکٹر شمیم حنفی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دلی	74
7	معیاروں کی باتیں	قاضی غلام محمد، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر	88
8	تصورِ خودی اور مغربی اثرات	کمال احمد صدیقی، ریڈیو کشمیر، سری نگر	95
9	اقبال اور ورڈس ورتھ	غلام رسول ملک، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر	108
10	اقبال اور کمیونزم	علی سردار جعفری، بمبئی	125
11	مغرب۔ اقبال کا ذہنی آسیب	محمد یوسف ٹینگ، کلچرل اکیڈمی، سری نگر	142
12	اقبال اور مملکت	ریاض پنجابی، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر	153
13	اقبال اور جمہوریت	ڈاکٹر اکبر حیدری، امر سنگھ کالج، سری نگر	164
14	خلاصۂ بحث	محمد زماں آزردہ نصرت اندرابی	185

پیش لفظ

"اقبال اور مغرب" کے عنوان سے جو سیمنار اِس ادارے کی طرف سے ۳ر اکتوبر سے ۵ر اکتوبر ۱۹۸۰ء تک ہوا تھا، اُس کے بارہ (۱۲) اردو مقالات کا یہ مجموعہ کتابی صورت میں شائع کیا جا رہا ہے۔ اس سیمنار میں چھ مقالے انگریزی میں بھی پڑھے گئے تھے۔ مناسب معلوم ہوا کہ ان کا مجموعہ علاحدہ شائع کیا جائے۔

جو خاکہ سیمنار کے دعوت نامے کے ساتھ بھیجا گیا تھا اس میں مغربی فکر اور مغربی ادب کے اقبال پر اثرات اور مغرب کے متعلق اقبال کے مجموعی ردِ عمل کے جائزے کی خواہش کی گئی تھی اور اسی لحاظ سے عنوانات تجویز کیے گئے تھے، مگر جیسا کہ عام طور پر ہوتا ہے، کچھ حضرات اس کی پوری پابندی نہ کر سکے۔ اقبال نے مغربی فلسفیوں میں ہیگل کا خاص طور سے ذکر کیا ہے۔ اُن کی ڈائری کے اوراق اس کے شاہد ہیں۔ اس کے علاوہ فِشتے، نیتشے، برگساں، وہائٹ ہیڈ، جیمز، آین سٹاین مارکس کے اثرات بھی واضح ہیں۔ گوئٹے، ملٹن، ورڈس ورتھ کی شاعری کے اثرات بھی مسلّم ہیں۔ پھر مغربی سماج، مغربی تہذیب، مغربی حسیت سے بھی اقبال کو اچھی طرح آشنا ہونے کا موقع ملا۔ مغرب کے خلاف اُن کا جو ردِ عمل ہے، اُس کے پیشِ نظر، بعض حضرات اِس نکتے کو نظر انداز کر دیتے ہیں جس کی طرف اکرام نے اشارہ کیا تھا کہ "اقبال کو اقبال

مغرب نے بنایا۔ اُن کو صرف مغرب کا خوشہ چیں سمجھنا ویسی ہی غلطی ہے جیسی اُن کی مغرب دشمنی پر اصرار۔ اقبال کے خطبات کے علاوہ اُن کی اُردو اور فارسی شاعری کا مطالعہ ہرمن ہیس کے اس قول کی صداقت کو واضح کرتا ہے کہ وہ اسلام، مغرب اور ہندستان تینوں اقلیموں کے شاعر تھے۔ وہ ایک انتخابی ذہن رکھتے تھے اور انھوں نے مشرق و مغرب کے افکار و اقدار کا گہرا مطالعہ کیا تھا مگر انھوں نے جو فکری نظام اپنے خطبات اور اپنی شاعری میں پیش کیا وہ ان کا اپنا ہے اور ایک مذہبی بنیاد رکھتے ہوئے، اس کی ایک انسانی اور آفاقی اپیل ہے۔ یہ بحث کہ وہ قدیم ہیں یا جدید، اپنی جگہ اہمیت رکھتی ہے، مگر اس سے زیادہ اہم یہ بات ہے کہ وہ قدیم اور جدید دونوں پر نظر رکھتے ہیں اور تسلسل اور تغیّر دونوں کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ اُن کا خودی کا تصور، مغرب سے لیا گیا ہے اور فرد کی تخلیقیت، عظمتِ انسانی پر زور، فن کی فطرت پر فضیلت، علم و حکمت کی اہمیت کا احساس، وقت کا تصور، اگرچہ تمام تر مغرب کی دین نہیں مگر اس کے تار و پود میں، مغربی اثرات کی اہمیت سے انکار ممکن نہیں۔ لیکن میرے نزدیک اقبال کی اہمیت اور معنویت آج اس لیے زیادہ ہے کہ وہ مغرب پرستی کی رو میں مغرب پر تنقیدی نظر بھی ڈالتے ہیں اور مانگے کے اُجالے کے بجائے اپنے ہی تجلی زار سے مشرق کے 'سیہ خانے' کو روشن کرنا چاہتے ہیں۔ اپنے مضمون میں، میں نے اقبال کی نئی مشرقیت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ یہ نئی مشرقیت' مغرب کے اثر سے ہی وجود میں آئی ہے۔ کوئی قوم اور کوئی ملک، اپنے ماضی سے بے نیاز نہیں ہو سکتا، ہاں اسے ماضی میں اسیر نہیں ہونا چاہیے۔ روایت پرستی اور روایت کے عرفان میں جو فرق ہے، اُسے بہر حال ملحوظ رکھنا چاہیے۔ روایت کا عرفان، شخصیت کو استحکام دیتا ہے اور قومی تشخص کو مضبوط کرتا ہے، یہ اس دور کے آشوب میں اپنی راہ نکالتا ہے، آنکھ بند کر کے دوسرے ملکوں اور قوموں کی شاہراہ پر نہیں چلتا نہ قدامت آئیڈیل ہونا چاہیے نہ جدیدیت۔ ہمیں مفر دونوں سے نہیں۔ ہاں وقت کی رَو میں تنکے کی طرح نہ بہنا چاہیے، مچھلی کی طرح رہنا چاہیے۔

پروفیسر جے۔ رمن نے سیمنار کے پہلے اجلاس میں ایک سوال اُٹھایا تھا۔ کیا ہم میں جدید ہونے کی ہمت ہے؟ اُن کا کہنا یہ تھا کہ مغرب کی جدیدیت، زبان کے تصور، علامتوں کے استعمال اور جدید فلسفے کے تجزیاتی دبستاں کے بغیر سمجھ میں نہیں آسکتی اور مغرب کی جدید حسیت اور ہماری حسیت میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ اُن کا انگریزی مقالہ بڑا خیال انگیز تھا اور اُس پر خاصی بحث ہوئی تھی، مگر اُنھوں نے جدیدیت کو ایک قدر مان لیا تھا، حالانکہ یہ ایک صورت حال ہے۔ مغرب کی جدیدیت اور مشرق کی جدیدیت میں فرق لازمی ہے اور مشرق یا ہندستان، مغرب یا انگلستان اور امریکہ نہیں بن سکتا۔ ہاں اُس سے متاثر ہوسکتا ہے اور ہو رہا ہے اور ایسا ہونا بالکل فطری ہے۔ اس لیے اصل معاملہ جدیدیت کو اپنے تمام مظاہر کے ساتھ قبول یا رد کرنے کا نہیں، جدیدیت سے خوف زدہ نہ ہونے کا ہے۔ سکڑنے اور سمٹنے کا نہیں، پھیلنے اور نئے تقاضوں سے ہم آہنگی کا ہے۔ اقبال کی شاعری کا مطالعہ کرنے والے، ہوسکتا ہے کہ وہ شاعری کی مخصوص زبان کو نثری بیان سمجھ لیں، اس لیے اقبال کے خطبات کو ملحوظ رکھے بغیر اقبال کی فکر کے میلان سے انصاف نہیں کیا جاسکتا۔ پھر شعر ہو یا فلسفہ، یہ حرفِ آخر نہیں ہوتے، ہاں محرمِ راز ہوتے ہیں۔ فلسفہ بنیادی اور فروعی باتوں میں فرق کرنا سکھاتا ہے۔ وہ مرتب ذہن کی تشکیل کرتا ہے۔ شاعری ایک مخصوص بصیرت دیتی ہے۔ اقبال شاعر بھی ہیں اور فلسفی بھی۔ اس لیے ان کے حرف آشنا کی اہمیت اور معنویت بہرحال تسلیم کرنی چاہیے۔ مگر خود اقبال نے ہی کہا ہے کہ علم میں کوئی چیز حرفِ آخر نہیں ہے۔ اقبال کی ہر بات کو بھی حرفِ آخر نہ سمجھنا چاہیے۔

کتاب کے آخر میں مقالات پر بحث کا خلاصہ دے دیا گیا ہے۔ اس میں اگرچہ مفتی جلال الدین، پروفیسر اسلوب احمد انصاری اور ڈاکٹر غلام نبی بٹ کے مقالات پر بحث آگئی ہے، لیکن پہلے اجلاس کے تین مقالات پر بحث رہ گئی۔ یہ مقالات پروفیسر جے۔ رمن (صدر شعبۂ انگریزی کشمیر یونی ورسٹی، جن کا حال ہی میں انتقال ہو گیا)

شمس الرحمان فاروقی اور پروفیسر پی۔ این۔ پشپ کے تھے۔ پروفیسر جے۔ رمن نے جدیدیت اور ہندستانی شاعرانہ حسیت پر مقالہ پڑھا تھا۔ شمس الرحمان فاروقی نے اقبال اور رومانی کش مکش (Dilemma) پر اور پروفیسر پشپ نے اقبال اور جمہوریت پر۔ چونکہ ان پر بحث بھی انگریزی میں تھی اس لیے یہ مناسب معلوم ہوا کہ اسے دوسری جلد میں انگریزی مقالات کے ساتھ دیا جائے۔

اقبال پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، مگر مجھے یہ کہنے دیجیے کہ دراصل اقبال پر علمی معروضی اور غائر نظر کا وقت اب آیا ہے۔ اقبال کی شاعری اور فلسفے دونوں کی ترجمانی اور تنقید کے فرض سے عہدہ برآ ہونے کے لیے ضروری ہے کہ نہ صرف اقبال کے سارے اُردو اور فارسی کلام، خطوط، خطبات اور دوسری انگریزی اور اُردو تحریروں کو ذہن میں رکھا جائے، بلکہ بیسویں صدی کی پہلی چار دہائیوں کے درد و داغ اور سوز و ساز کو بھی، اس دور سے ذرا بلند ہو کر دیکھا جائے۔ پھر چونکہ اقبال شاعر بھی ہیں اور فلسفی بھی، دانش ور بھی ہیں اور عملی سیاست میں حصہ لینے والے بھی، مصلح بھی ہیں اور معلم بھی، اور ایک خاص اختلافی شخصیت بھی، اسی لیے ان کی تفہیم و تنقید کا حق ادا کرنا اتنا آسان نہیں جتنا کچھ لوگوں کو نظر آتا ہے۔ کم لوگوں کو بقول اقبال سنگھ "حال کا اتنا کرب آمیز احساس تھا" جتنا اس عظیم شاعر اور فلسفی کو تھا اور اسی لیے اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونی ورسٹی نے اپنا بنیادی فرض یہ قرار دیا ہے کہ نہ صرف اقبال کی تفہیم و تنقید کا حق ادا کرے، بلکہ اقبال کو ایک تختۂ جست (Spring -Board) کی طرح بھی استعمال کر کے حال کے آشوب کا عرفان عام کرے اور اس طرح ماضی و حال میں ایک ایسا ربط تلاش کرے جو مستقبل کی طرف گامزن ہونے میں مدد دے سکے۔

آخر میں محترمی جناب شیخ عبداللہ وزیر اعلا ریاست جموں و کشمیر کا شکریہ بھی ضروری ہے، جن کو اقبال سے گہری عقیدت ہے اور جنھوں نے اس سمینار کا افتتاح کیا اور ایک بصیرت افروز خطبہ پڑھا۔ اس موقع پر محترمی شیخ صاحب نے اقبال چیئر کو توسیع دے کر اقبال انسٹی ٹیوٹ کے قیام کا اعلان کیا اور انسٹی ٹیوٹ کے کاموں میں ہر طرح

امداد دینے کا وعدہ کیا۔ موصوف نے سیمینار کے افتتاح کے بعد اُن کتابوں کی ایک نمائش کا بھی افتتاح کیا جو پاکستان سے بڑی کوشش کے بعد فراہم کی گئی ہیں اور جن میں اقبال کی تصانیف اور اقبال پر تصانیف کے علاوہ اقبال سے متعلق رسائل کا بھی اچھا ذخیرہ ہے۔ کتابوں کی فراہمی میں لائبریرین اقبال لائبریری کی مساعی کا شکریہ بھی واجب ہے۔

ڈاکٹر رئیس احمد وائس چانسلر کشمیر یونی ورسٹی نے اس ادارے کی سرگرمیوں سے برابر دل چسپی لی ہے اور اس کے بیشتر اجتماعوں میں شرکت کی ہے جس کے لیے ادارہ اُن کا ممنون ہے۔

آخر میں ان سب مقالہ نگاروں کا شکریہ ضروری ہے جنھوں نے سیمینار میں شرکت کی اور بحث میں حصہ لیا۔ بحث کا خلاصہ تیار کرنے کے لیے میں ڈاکٹر محمد زماں آزردہ اور نصرت اندرابی صاحبہ کا ممنون ہوں۔ مکتبہ جامعہ کا شکریہ ادا کرنا بھی ضروری ہے جس کی توجہ سے بالآخر یہ کتاب ناظرین تک پہنچ رہی ہے۔

جنوری ۱۹۸۱ء

آل احمد سرور
ڈائرکٹر اقبال انسٹی ٹیوٹ
کشمیر یونی ورسٹی۔ سری نگر

ڈاکٹر حامدی کاشمیری

اقبال کے ذہن پر مغرب کا اثر

اقبال کے تخلیقی شعور کی آفاقیت کی ایک بڑی دلیل یہ بھی ہے کہ وہ ایک لچکدار اور تاثر پذیر شخصیت کے مالک ہیں، ایک روایتی اور مذہبی ماحول میں پلنے بڑھنے کے باوجود وہ اس ماحول کے اسیر ہو کر نہ رہے، انھوں نے سن شعور کو پہنچ کر پوری ہوش مندی کے کے ساتھ ملکی حالات کا سامنا کیا۔ اور اس کے بعد عالمی تغیرات سے آشنا ہوئے، اس طرح سے وہ ستاروں سے آگے نئے جہانوں کی دریافت کرتے رہے۔

سوال یہ ہے کہ اقبال کے شعری شعور کو متعین کرنے، اور اس کے مخفی امکانات کو بروئے کار لانے میں اُن کے عصری حالات کا کیا رول رہا ہے۔ اس موقع پر تمام ممکنہ عصری حالات کی چھان بین کرنے کے بجائے مغرب کی صورتِ حال کا تجزیہ کرنا مطلوب ہے، یہ وہ عصری حقیقت ہے جس نے اقبال کو شدید طور پر متاثر کیا اور اُن کے تخلیقی ذہن کے کئی ابعاد کو منور کیا، یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ اقبال کی شاعرانہ عظمت کا انحصار بہت حد تک مغرب کے تئیں اُن کے مخصوص رویے پر ہے، یوں تو ان کے عہد میں دوسرے شعرا مثلاً جوش بھی مغربی انتشار سے متاثر ہوئے، لیکن مغربی حالات اور ان کے نتائج و عواقب کا شعور جس شدت اور گہرائی کے ساتھ اقبال کے یہاں ملتا ہے، کسی اور شاعر کے یہاں نہیں ملتا۔ انھوں نے جس تسلسل کے ساتھ مغرب کو اپنا موضوعِ فکر بنا لیا ہے، اور شاعری اور نثر میں مغرب، فرنگ اور یورپ کا استعمال جس تواتر سے کیا ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ان کے شعور کا بنیادی جزو بن چکا ہے۔

عذابِ دانشِ حاضر سے باخبر ہوں میں ٭ کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیل

وہ دانشِ حاضر کے عذاب کو سہتے رہے، لیکن اُن کی خوش نصیبی یہ ہے کہ یہ عذاب اُن کے تخلیقی

وجود کی صحت و استحکام کا موجب بن گیا۔ وہ خلیل کی طرح اس آگ میں ڈالے گئے اور یہ آگ اُن کے لیے گلزار بن گئی۔

اقبال کا معاصر مغرب کے تئیں کیا رویّہ رہا، اور یہ رویہ کس حد تک اُن کے شعری مہیجات سے ہم آہنگ رہا؛ ۱۹۰۵ء کو وہ یورپ گئے، یورپ جانے سے پہلے اُن کے بانگِ دَرا کے کلام میں بالعموم وطنیت اور جذبۂ آزادی سے اُن کی ذہنی مناسبت کا پتہ چلتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ابھی تک مغربی تہذیب کی اس ہوشربا صورتِ حال سے اُن کا براہِ راست سامنا نہ ہوا تھا جو دورۂ یورپ کے دوران میں اور اس کے بعد اُن کے لیے سب سے بڑا چیلنج بن گئی۔ اُنھوں نے اپنے تخلیقی وجود کی تمام تر قوتوں کے ساتھ اس چیلنج کا جواب دیا، تاہم اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں بھی اُن کے یہاں بے نام ذہنی تجسس اور روحانی اضطراب کا شدید احساس ملتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ دوسرے معاصرین کی طرح صرف فوری نوعیت کے قومی مسائل سے نمٹنے کے لیے پیدا نہیں ہوئے ہیں، بلکہ وہ کسی اور "حقیقتِ منتظر" کے لباسِ مجاز میں نظر آنے کے آرزومند ہیں، اُن کی اندرونی بے چینی اور تشکیک سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے لیے ایک عظیم تر شعری نصب العین کی تلاش میں ہیں۔ چاند، انسان، حقیقتِ حسن جیسی نظمیں اُن کے اس رویّے کی غماز ہیں۔

یورپ میں اپنے چار سالہ قیام کے دوران میں اقبال نے دیکھا کہ وہ اپنے ملک کی حدود سے نکل کر ایک وسیع، ترقی یافتہ اور پیچیدہ دنیا میں آ گئے ہیں۔ اپنے ملکی روایات کے مقابلے میں مغرب کی برق رفتاری، روایت شکنی اور مشینی مظاہر نے انھیں حیرت میں ڈال دیا۔ وہ تہذیب کے ان نئے اور حیرت خیز مظاہر پر غور و فکر کرنے لگے۔ وہ ان کی سماجی اور انسانی بنیادوں کو تلاش کرنے کے ساتھ ساتھ اُن کے فکری محرکات کی چھان بین کرنے لگے۔ ان پر جلد ہی منکشف ہوا کہ بیسویں صدی میں مغربی تہذیب مشینی تہذیب میں تبدیل ہو کر انسان کو اس کے فطری خصائص سے محروم کر کے اُسے مشین کا پرزہ بنا رہی ہے۔ یہ تہذیب اُن انسانی قدروں کا سفاکی سے اخراج کر رہی ہے، جو کسے اشرف المخلوقات بناتی ہیں۔ اس میکانکی رویّے نے انسان کی شخصیت کو غیر معمولی انتشار میں مبتلا کیا ہے۔ وہ متعدد نفسیاتی الجھنوں اور ذہنی کشمکشوں کا شکار ہو رہا ہے۔ لکھتے ہیں، "عہدِ حاضر کی سرگرمیوں سے جو نتائج مرتب ہوئے، اُن کے زیرِ اثر انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے۔

یعنی وہ اپنے ضمیر اور باطن سے ہاتھ دھو بیٹھا ہے۔ خیالات اور تصورات کی جہت سے دیکھیے تو اس کا وجود خود اپنی ذات سے متصادم ہے سیاسی اعتبار سے نظر ڈالیے تو افراد افراد سے دست و گریباں ہیں" (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص ۲۹)

ان کی تخلیقی شخصیت میں کھلبلی اور ہیجان پیدا ہونے لگا۔ وہ تاسف، درد، مایوسی، احتجاج اور طنز کے جذبات سے متصادم ہوئے:

یورپ میں بہت روشنی علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات
یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبّر، یہ سیاست
پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات

مغرب کی تہذیبی صورت حال نے کس شدّت کے ساتھ اقبال کے تخلیقی ذہن کو متاثر کیا، اس کی ایک زندہ مثال وہ نظمیہ غزل ہے، جو انھوں نے یورپ کے قیام کے دوران لکھی ہے۔ اس میں اُمید، بیم، خوف، احتجاج، بشارت اور انتباہ کے ملے جُلے جذبات موج در موج اُبھرتے ہیں:

زمانہ آیا ہے بے حجابی کا عام دیدارِ یار ہوگا
سکوت تھا پردہ دار جس کا وہ راز اب آشکار ہوگا

۱۹۱۴ء میں پہلی جنگ عظیم کی ہمہ گیر تباہی اور انتشار نے اُن کے اندیشوں کو درست ثابت کیا۔ ۱۹۱۷ء میں روس کے ولولہ انگیز واقعے سے وہ روس کی گرمیِ رفتار سے متاثر ہوئے، اور اس طرح سے اُن کا ذہنی سفر جاری رہا۔

اقبال کو مغربی تہذیب کی ہلاکت خیزیوں کا اندیشہ اس لیے بھی اعصاب پر حاوی ہوتا گیا، کیوں کہ وہ ایک ایسی سرزمین سے تعلق رکھتے تھے جو صدیوں سے روحانی اور اخلاقی تصورات سے سیراب رہی ہے۔ جہاں ویدانت اور تصوّف کے زیر اثر نفس کشی کے عمل میں مادی خواہشات سے بیگانگی کے رویے کی نشان دہی کی جا سکتی ہے۔ ایک مذہبی گھرانے کا پروردہ ہونے کی بنا پر مذہب اور اخلاقیت اقبال کی گھٹی میں پڑی تھی۔ ایسا مذہبی انسان جب یورپ کی چکا چوند پیدا کرنے والی روشنیوں سے متصادم ہوا، تو لازمی طور پر وہ غیر معمولی جذباتی

صدمے کا شکار ہو گیا، اُسے وہ اخلاقی نظام لرزہ براندام نظر آیا، جو اُس کی دانست میں انفرادی اور قومی بقا کا ضامن تھا، اُنھوں نے محسوس کیا:

جلوۂ او بے کلیم و شعلۂ او بے خلیل
عقل ناپروا متاعِ عشق را غارت گراست

ادھر فرائیڈ نے اس صدی کے آغاز میں Civilization & its Discontents لکھ کر انسانی وجود، معاشرے اور تہذیب کے روایتی تصورات کی خوشنما عمارت کا انہدام کیا، اس نے انسان کے حیوانی خصائل کو بے نقاب کیا، فزیکس کی نئی دریافتوں نے مادّے کے بارے میں پُرانے تصوّرات کی تغلیط کی، اور اسے برقی لہروں کے ارتعاشِ مسلسل کے مترادف قرار دیا۔ ان انکشافات نے قدیم مسلّمات پر کاری ضربیں لگائیں، نتیجے میں قدروں کے زوال و انتشار میں اضافہ ہونے لگا۔ اقبال شدت سے زندگی، معاشرہ، فرد، جماعت اور سیاست کے بارے میں روایتی تصوّرات کے کھوکھلے پن کو محسوس کرنے لگے، چنانچہ خضرِ راہ (۱۹۲۱ء) میں ان کے دل میں اُبھرنے والے سوالات کی گونج سُنائی دی:

زندگی کا راز کیا ہے سلطنت کیا چیز ہے ؟
اور یہ سرمایہ و محنت میں ہے کیسا خروش ؟

اقبال کے دل میں برصغیر کے مسلمانوں کی تباہ حالی کا جو احساس بے چینی پیدا کر رہا تھا وہ عالمی سطح پر اُن کی غلامی اور پسپائی سے شدید تر ہونے لگا، اور یہیں سے ان پر یہ راز کُھلا کہ دنیا میں جابر اور استحصالی قوتیں کمزور اور بے بس قوموں کو (مذہب اور رنگ و نسل کی تفریق سے قطع نظر) تشدّد کا نشانہ بنا رہی ہیں۔ یہ ایک انسانی مسئلہ تھا، جسے وسیع تر تناظر میں دیکھنے کی ضرورت تھی۔ اقبال نے واقعی اسے وسیع تر تناظر میں دیکھا، اور اُن کے یہاں احتجاج اور نامنظوری کا ردِعمل تیز ہونے لگا۔

مغربی تہذیب کا بھرپور سامنا کرنے کے نتیجے میں اقبال کی تخلیقی شخصیت کے دو پہلو سامنے آنے لگے۔ ایک یہ کہ بعض موقعوں پر وہ خارجی حالات کے دباؤ میں آکر شکست اور محرومی سے دوچار ہوتے ہیں، انھیں مغربی تہذیب دیوِ استبداد کی بھیانک صورت میں نظر آتی ہے:

دیوِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری

لالۂ صحرا سے مخاطب ہو کر اپنی گمشدگی، محرومی اور اجنبیت کا اظہار یوں کرتے ہیں :

بھٹکا ہوا راہی تو بھٹکا ہوا راہی میں
منزل ہے کہاں تیری اے لالۂ صحرائی

یہ ذہنی کیفیت ان اشعار میں بھی آئینہ ہو جاتی ہے :

پریشاں ہو کے میری خاک آخر دل نہ بن جائے
جو مشکل اب ہے یارب پھر وہی مشکل نہ بن جائے

*

من بہ تلاش می روم یا بہ تلاش خود روم
عقل و دل و نظر ہمہ گم شدگان کوئے تو

دوسرا پہلو ایسا ہے جو اقبال ہی سے مخصوص ہے۔ یعنی انھوں نے پسپائی اور محرومی سے نکل کر ایک مثبت ردِّ عمل کا اظہار کیا ہے، جو ان کی پوشیدہ توانائیوں کی بیداری اور فعالیت پر دلالت کرتا ہے۔ اقبال ہی کے زمانے میں کئی لکھنے والے مثلاً ایلیٹ اور جیمز جوائس ذہنی سفر کی ایک خاص منزل پر تہذیب کی تباہ کاریوں کی ناگزیریت کو تسلیم کر چکے تھے۔ لیکن اقبال اپنی تمام تر شخصی قوتوں کو بروئے کار لاکر پورے عہد سے ستیزہ کار ہو جاتے ہیں۔ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ مغرب کی بحرانی صورت حال نے اقبال کو اپنے تخلیقی وجود کو شناخت کرنے میں ایک اہم محرّک کا کام کیا۔ لیکن یہ اس وقت تک ادھوری صداقت رہے گی جب تک یہ ذہن نشین نہ کیا جائے کہ ان کا رویّہ مغرب کی طرف صرف معاندانہ ہی نہیں، بلکہ ہمدردانہ بھی رہا ہے۔ انھوں نے روایتی ملاؤں کی طرح مغربی تہذیب کی اندھی مخالفت نہیں کی ہے، وہ اپنے عہد کے ایک بڑے دانشور تھے، اور مغربی تہذیب کے ثنا خواں بھی رہے ہیں۔ انھوں نے اپنے خطبات میں واضح کیا ہے کہ جدید سائنسی تحریک وہی تحریک ہے جسے اہل اسلام نے شروع کیا ہے، لکھتے ہیں :

"اس تحریک میں کوئی خرابی نہیں اس واسطے کہ یورپین تہذیب ذہنی اعتبار سے اسلامی تہذیب کے بعض نہایت اہم پہلوؤں کی مزید نشوونما سے عبارت ہے۔"

وہ سائنسی علوم کو "ہمارے ہاتھوں سے گرا ہوا گہر" قرار دیتے ہیں۔

نیک اگر بینی مسلماں زادہ است ؏ ایں گہر از دستِ ما افتادہ است

اُنھوں نے مغربی تہذیب کے ان پہلوؤں کا ہمدردی سے مطالعہ کیا، جو اُن کے نظریات سے ٹکرائے۔ وہ فلسفیانہ ذہن رکھتے تھے، اور اس تعقلی انداز نظر کو پسند کرتے تھے، جو انسانی مسائل کو صحیح تناظر میں پرکھنے کا حوصلہ عطا کرتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال نے اپنے عہد کا سامنا کرتے ہوئے اس کی جبریت کو قبول نہیں کیا، بلکہ اُن عناصر کی کھُلے دل سے تائید کی جو ان کے انفرادی رویے کو مستحکم کرتے رہے۔ سائنسی انداز فکر نے انسان کو اُن فلسفیانہ مفروضوں سے بھی نجات پانے میں مدد دی، جو موجودہ صدی کے آغاز تک مذہبی تصوّرات پر زندہ تھے۔ بریڈلے کے بعد رسل نے فلسفے کو سائنس سے ہم آہنگ کرنے پر زور دیا، اور استدلالی نقطۂ نظر سے اشیاء کی حقیقت کو سمجھنے پر اصرار کیا۔ اقبال سائنسی کمالات کو سراہتے ہیں۔ اُنھوں نے کئی موقعوں پر مغرب کی برکتوں کا ذکر کیا ہے۔ لکھتے ہیں :

"دورِ حاضر کو علوم عقلیہ اور سائنس کی عدیم المثال ترقی پر بڑا فخر ہے اور یہ فخر و ناز یقیناً بجا ہے۔ آج زمان و مکان کی پہنائیاں سمٹ رہی ہیں اور انسان نے فطرت کے اسرار کی نقاب کشائی اور تسخیر میں حیرت انگیز کامیابی حاصل کی ہے۔"

یورپ جانے سے پہلے اقبال کے کئی اشعار میں اُن کے فلسفیانہ ذہن کے پرتو ملتے ہیں۔ وہ دنیا اور حیات کی ماہیت کو سمجھنے کی جدوجہد کرتے ہیں :

بارا از مقامِ ما خبر کُن ؏ ما ایم کجا و تو کجائی

وہ دنیا کو کبھی خواب بیدار[1] کبھی تصویر خانہ[2]، اور کبھی آئینے کا گھر[3] کہتے ہیں، اور عمر کی ترقی کے ساتھ ساتھ وہ آغاز و انتہا کی حیرت میں مبتلا ہوتے گئے۔ وہ ماضی کے فلسفیوں اور شاعروں کی طرح زندگی، موت، فطرت، زمان، مکان اور خیر و شر کے سوالوں سے متحارب رہے، اور یہ سوالات موجودہ دور کے فنکاروں مثلاً سارتر اور ایلیٹ کو بھی پریشان کرتے رہے، یہ گویا اس عہد کا فکری مزاج تھا۔ اقبال بھی اس مزاج سے گہری مطابقت رکھتے ہیں۔ وہ اپنی

---

[1] تو چشم بستی و گفتی کہ ایں جہاں خواب است ؏ کشائی چشم کہ ایں خواب خواب بیدار است

[2] ملا جواب کہ تصویر خانہ ہے دنیا [3] آئینے کے گھر میں اور کیا ہے۔

روح میں محشر بپا کرنے والے سوالوں کا جواب دینے کے لیے مشرق کے ساتھ ساتھ مغرب کے فلسفے کا مطالعہ کرتے ہیں، مغربی فلسفیوں میں خاص کر راک، کانٹ، شوپنہار، نٹشے، گوئٹے اور برگساں کے مطالعے سے وہ اکتسابات ذہنی میں اضافہ کرتے ہیں۔ لیکن یہاں بھی وہ اپنے انفرادی ردعمل کا تحفظ کرتے ہیں، اور دوسرے فلسفیوں کی طرح تعقلی قیاس آرائیوں میں گم ہونے کے بجائے فرد کے شعورِ ذات کو ایک عالمگیر قوت کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ یہی وہ قوت ہے جو اقبال کے نزدیک، فرد کو ماحول کی غلامی، اور فطرت کی جبریت اور وقت کے تاہرانہ تغلب سے آزاد کرکے اسے تقدیر سازی کا حوصلہ عطا کرتی ہے۔ اقبال کے یہاں فرد کی اس آزادانہ قوت کا احساس فلسفیانہ فکر کا زائیدہ ہونے کے باوجود ارضی بنیاد رکھتا ہے جو اسے قابلِ شناخت بناتا ہے۔ انسان خود آگہی کی بنا پر دوسری مخلوقات سے مختلف و ممتاز ہے۔ اتنا ہی نہیں بلکہ اُن کے یہاں فرد کا نظریۂ آزادی دروں بینی کے عمل کا نتیجہ ہے، جو اپنی انتہائی شکل میں اسے زمان و مکان کی پابندیوں سے نجات دلاکر عشق کی زندہ علامت بناتا ہے، اور وہ خود ایک سیل بن کے سیل کو تھام لیتا ہے۔[1]

اس موقع پر اقبال سارتر کے ہمنوا ہو کر کہتے ہیں کہ فرد اپنی داخلی قوتوں سے آگاہ ہو کر معاشرتی سطح پر مخالف قوتوں کو مسمار کر سکتا ہے:

خودی کیا ہے تلوار کی دھار ہے

اقبال ایک ایسے فلسفی نہیں ہیں، جو خیالی دنیا میں زندگی اور کائنات کی گتھیوں کو سلجھاتے ہیں۔ ان کے دردمند دل کو جہاں کشمیر کی محکومیت، ہندستانیوں کے سیاسی انحطاط اور مسلمانوں کی زبوں حالی کچوکے لگا رہی ہے، وہاں وہ پوری انسانیت کو مغربی تہذیب کے سیل بے پناہ کی زد میں دیکھ کر مضطرب ہو جاتے ہیں:

خبر ملی ہے خدایانِ بحر و بر سے مجھے۔ ہا فرنگ رہ گذرِ سیلِ بے پناہ میں ہے

مشکلات حضرت انساں ازاوست ٭ آدمیت را غمِ پنہاں ازاوست

چنانچہ اُنھوں نے زمین پر قدم جماکر خوف زدہ اور پس ماندہ انسانوں کے لہو میں عزم و عمل کی

1. عشق خود ایک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام

بجلیاں دوڑا دیں۔ اُن کا رجائی نظریہ محض اپنے اوپر اوڑھا ہوا نہیں ہے، بلکہ اُن کی شخصیت کی ازلی قوتوں کا غیر مصنوعی اظہار ہے۔ اسی زمانے میں ایٹس، بلاک اور اسٹیفن جارج نے بھی شکست خوردہ نسلوں کو حیات نو کے تصوّر سے آشنا کرانے کی کوشش کی۔ اقبال سے پہلے نٹشے نے خاص طور پر مغربی تہذیب کے اثر و اقتدار کے نتیجے میں فرد کی شخصیت کی پراگندگی کے خطرے کا سدباب کرنا چاہا، اور اُسے اُس کی ازلی قوتوں کا احساس دلایا۔ اقبال نے نٹشے کے فوق البشر کے تصوّر سے اپنے اثباتِ وجود کے نظریے کی آبیاری کی۔ انھوں نے برگساں کے تصوّر زماں سے فرد کی آزادانہ قوت کے لیے جواز ڈھونڈ نکالا۔ یہاں پر یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ اقبال کا دور ہمارے دور سے اس لحاظ سے مختلف تھا کہ وہ تشکیک و انتشار سے گزر کر لایعنیت کے دشت و سراب تک نہ پہنچا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ایٹس نے آئرش دیومالا اور ایلیٹ نے مسیحیت پرستی کی احیاء میں اپنے وجود کا تحفظ کیا۔ اقبال نے بھی اپنی شخصیت کی لاشعوری توانائیوں سے اجتماعی قدروں کی تہذیب و ترتیب کا کام لیا۔

انھوں نے لکھا ہے "جو آرٹسٹ زندگی کا مقابلہ کرتا ہے وہ تخلیق میں خدا کا ہمسر ہو جاتا ہے۔" اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک بڑے فنکار کی شخصیت میں اتنی خلقی توانائی ہوتی ہے کہ وہ خارجی حقیقت کا مقابلہ کرتا ہے، اور ایک نئی حقیقت کی تخلیق کرتا ہے، اس کے وجود کی گہرائیوں میں صدیوں کے تجربات کا لاوا موجود ہوتا ہے، جو اظہار کے راستے تلاش کرتا ہے۔ یہ لاوا پھوٹ نکلتا ہے اور ایک الوہی روشنی سے کائنات منوّر ہوتی ہے۔ اقبال کے حق میں بعینہٖ ایسا ہی ہوا، اور یہ جب بھی ہوا، جب وہ تن تنہا مغرب سے نبرد آزما رہے۔ اُن کے تیقن آفرین خیالات کئی جگہوں پر مصلحانہ لے سے نجات پا کر اُن کے لہو کی روشن تھرتھراہٹوں کی آب و تاب رکھتے ہیں:

آسماں ہوگا سحر کے نور سے آئینہ پوش
اور ظلمت رات کی سیماب پا ہو جائے گی

⁂

من دریں خاک کہن گوہر جاں می بینم
چشم ہر ذرہ چو انجم نگراں می بینم

آخر میں اقبال کے یہاں شعری ہیئت کے اس نئے شعور پر ایک نظر ڈالنا مناسب ہے، جو مغرب کے توسط سے اُن کے حصے میں آیا۔ وہ غزل اور نظم دونوں کے شاعر ہیں۔ جہاں تک غزل کا تعلق ہے، اُس کی جڑیں ایران اور ہندستان کی مٹی میں پیوست رہی ہیں۔ تاہم اقبال نے مغربی شاعری سے واقفیت پیدا کرنے کے بعد غزل کو روایتی اسلوب و آہنگ سے آزاد کرنے کی کوشش کی۔ اُنھوں نے اسے نظمیاتی رنگ دے دیا۔

اصل میں اُن کے یہاں ہیئت کی جدّت طرازی کا رویّہ ان کے عہد کے تجربہ پسندی کے رجحان سے گہرے طور پر ہم آہنگ ہے۔ ایم، ایل روزن تھال نے لکھا ہے، کہ

"اس صدی کے ثلث اوّل کی یہ خصوصیت ہے کہ بامعنی روایت اور تجربہ کے امتزاج سے ٹھوس اور عصری لحاظ سے زندہ شاعری وجود میں آتی ہے۔"

اقبال کے یہاں بھی اپنے ہمعصروں کی طرح روایت کے شعور کے ساتھ ساتھ جدّت پسندی کا رجحان ملتا ہے۔ اُنھوں نے لفظ، استعارہ اور علامت کے نئے برتاؤ سے غزل کو ایک جدید اور توانا آہنگ سے آشنا کیا، جو اس سے پہلے اور اس کے بعد بھی اردو غزل کو نصیب نہ ہو سکا۔

جہاں تک نظم کا تعلق ہے، اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ اُنھوں نے اپنی نظم کی ہیئتی تشکیل میں مغربی نظموں سے خاطر خواہ استفادہ کیا ہے، وہ مغربی شعر و ادب کا گہرا مطالعہ رکھتے ہیں۔ اسرارِ خودی کے دیباچے میں مغربی ادبیات کی رہنمایانہ حیثیت کے بارے میں لکھتے ہیں "مغربی اقوام اپنی قوتِ عمل کی وجہ سے تمام اقوامِ عالم میں ممتاز ہیں، اور اسی وجہ سے اسرارِ زندگی کو سمجھنے کے لیے اُن کے ادبیات و تخیّلات اہلِ مشرق کے واسطے بہترین رہنما ہیں۔"

اُنھوں نے شیکسپیر پر ایک نظم لکھ کر شیکسپیر شناسی کا ثبوت دیا ہے۔ اس کے علاوہ گوئٹے، ملٹن، کوپر، ورڈس ورتھ، شیلے، ایمرسن، لانگ فیلو اور ٹینی سن کا نہ صرف مطالعہ کر چکے ہیں، بلکہ اُن کے شعری نظریات سے متاثر رہے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اقبال نے کئی مغربی نظموں کے تخلیقی ترجمے بھی کیے ہیں، ان میں عشق اور موت، پیامِ صبح، رخصت اے بزمِ جہاں ٹینی سن، لانگ فیلو اور ایمرسن کی نظموں کے ترجمے ہیں۔ اقبال کی کچھ نظمیں ایسی بھی ہیں، جو بقول ڈاکٹر عبدالحکیم "ترجمہ تو نہیں لیکن جن کا اندازِ تاثر و تفکّر اور اسلوبِ بیان انگریزی

ہے۔" ان میں 'پرندہ اور جگنو' 'پرندے کی فریاد' اور 'والدہ مرحوم کی یاد میں' ولیم کاؤپر کی نظموں سے متاثر ہیں۔ ان کے علاوہ ایک آرزو سیموئل راجرز کی نظم A Wish سے مشابہت رکھتی ہے 'خفتگانِ خاک سے استفسار' اور 'گورستانِ شاہی' دونوں گرے کی ایلجی کے اثرات کی آئینہ دار ہیں۔ چند نظمیں ایسی بھی ہیں جو مغربی نظموں یا نثر پاروں سے ماخوذ ہیں۔ ان میں 'حقیقتِ حسن' خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ اقبال نے مغربی نظموں کے اس گہرے مطالعے اور ترجمہ کاری سے اپنی نظموں کی داخلی ترتیب اور خارجی تشکیل میں کافی مدد لی ہے۔ ان کی نظموں کی ساخت، لسانی تشکیل، اور ارتقائے خیال سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ نظم کو ایک کلی وحدت خیال کرتے ہیں۔ "مرزا غالب" میں انھوں نے شعر کی فنی خصوصیات کے بارے میں معنی خیز اشارے کیے ہیں۔ وہ فکر اور تخیل کی ہم آہنگی پر زور دیتے ہیں، وہ موضوع اور اظہار کے ناگزیر رشتے کا ذکر کرتے ہیں۔ وہ شعر میں حقیقت کی تقلیب یا اس کی نئی دریافت کے قائل ہیں، اور حاضر و موجود میں گرفتار ہونے کو کافری قرار دیتے ہیں:

یہ کافری تو نہیں کافری سے کم بھی نہیں ٭ کہ مردِ حق ہو گرفتارِ حاضر و موجود

یہ وہ تنقیدی اصول ہیں جنھیں ارسطو کے بعد کولرج اور دوسرے جدید نقادوں نے بالتفصیل بیان کیا ہے۔ ظاہر ہے اقبال نے ان کا مطالعہ کیا ہوگا، یہ امر بدیہی ہے کہ اقبال کے یہاں نظم کی ساخت اور ہیئت اور اس کے تخلیقی کردار کے بارے میں جو تنقیدی تصورات ملتے ہیں، وہ بہت حد تک مغرب سے ماخوذ ہیں۔

مجموعی طور پر مغرب کے تئیں اقبال کا رویّہ سطحی یا یک رُخی نہیں، بلکہ متضاد اور پیچیدہ رہا ہے۔ یہ ایک ایسے زندہ شاعر کا رویّہ ہے، جو کٹر پن سے پاک ہے جو صدیوں کی تہذیبی اور اخلاقی قدروں کا پروردہ ہے، اور جسے جدید مغرب کے نام نہاد جمہوریت، قومیت، اشتراکیت اور فسطائیت جیسے لبیار شیوہ اظہارات کا سامنا ہے۔ لیکن وہ مغرب سے حذر نہیں کرتا، بلکہ تخیل کی عبادت کے ساتھ ساتھ ایک دانشور اور مصلح کے فرائض بھی انجام دیتا ہے۔ ایلیٹ نے کہا ہے کہ سچی شاعری یقیناً تمدن کی صحت کی طرف متوجہ ہوتی ہے، اقبال بھی تمدنی بحالی کے خواب دیکھتے ہیں، وہ ان خوابوں کی شکست کا دکھ بھی سہتے ہیں، لیکن خواب دیکھنے کے عمل سے باز نہیں آتے۔

یہ مجموعی صورت حال، بہرحال، نہ صرف ان کے تخلیقی ذہن کے لیے ایک تشکیلی پہلو

رکھتی ہے، بلکہ غور سے دیکھا جائے تو یہ بہت حد تک اُن کے شعری تفکر کی بنیاد بھی فراہم کرتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ یہ صورتِ حال اُن کی شخصیت میں کھلبلی پیدا کرنے کے باوجود ہمہ وقت اُن کے شعری شعور کو متحرک نہیں کر پاتی، نتیجتاً اُن کا لہجہ شعری اسراریت سے محروم ہو کر محض خطابیہ یا بیانیہ ہو کر رہ جاتا ہے، اور وہ خود بھی شعوری یا غیر شعوری طور پر شعری منصب سے دست کش ہو کر ایک مصلح کی سطح پر اُتر آتے ہیں، لیکن جن جادوئی لمحوں میں یہ اُن کے تخلیقی وجود کو تمام و کمال انگیخت کرتی ہے، اُن کا ذہن ایک مخصوص پیچیدگی سے ہمکنار ہوتا ہے، اور اُن کی شاعرانہ عظمت کی بنیاد فراہم ہوتی ہے:

ہر معنیٔ پیچیدہ در حرف نمے گنجد
یک لحظہ بدل در شو شاید کہ تو دریابی

پروفیسر جگن ناتھ آزاد

آئن اسٹائن اور برگساں کے نظریات زماں اور اقبال

(اُس مقالے کے اقتباسات جو کشمیر یونی ورسٹی کے سیمنار ۷۸ء میں پڑھا گیا)

اقبال نے اپنے فلسفیانہ نظریات میں جو اہمیت تصورِ زمان و مکاں کو دی ہے، وہ شاید اپنے کسی اور نظریے کو نہیں ۔ بادی النظر میں یہ بات قدرے عجیب معلوم ہوتی ہے کیونکہ عام طور سے اقبال کے فلسفیانہ نظریات کا خیال آتے ہی سب سے پہلے اُن کا نظریۂ خودی سامنے آتا ہے۔ اس کے بعد بعض اور نظریات مثلاً نظریۂ عمل، نظریۂ انسان، نظریۂ عقل و عشق، نظریۂ فن، نظریۂ خیر و شر، نظریۂ تہذیب، نظریۂ سیاست اور نظریۂ تعلیم وغیرہ۔ اقبال نے ان تمام نظریات کے متعلق اپنی نظم اور نثر میں بہت کچھ لکھا ہے۔ لیکن نظریۂ زمان و مکاں کی اہمیت ان کی نظر میں اس قدر زیادہ ہے کہ اسے اُنھوں نے ملّتِ اسلامیہ کے لیے زندگی اور موت کا سوال قرار دیا ہے۔ اپنی انگریزی کتاب "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" میں آپ لکھتے ہیں :

> "دوسری طرف جہاں تک مسلم کلچر کی تاریخ کا تعلق ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ ادراکِ محض ہو یا مذہبی نفسیات جس سے میری مراد وسیع تر تصوف ہے، دونوں میں تنزیل یا الہام کے ذریعے سے جو نصب العین سامنے آتا ہے وہ ہے ذاتِ لامحدود کو اپنانے اور اس سے لذّت اندوزی اور استفادے کا نصب العین۔ اس طرح کا رویّہ رکھنے والے کلچر کے لیے زمان و مکاں کا مسئلہ زندگی اور موت کا سوال بن جاتا ہے۔"

تعلیل اقبال کی نظر میں

ہیوم کہتا ہے کہ تعلیل واقعات کی ترتیب میں یک رنگی اور

یکسانیت کے سوا اور کچھ نہیں اور یہ قضیۂ شرطیہ کا وہ حصہ ہے جس پر دوسرا حصہ منحصر ہے۔ چنانچہ وہ دن کو رات کی تعلیل اور رات کو دن کی تعلیل کہتا ہے۔ اس ضمن میں جان اسٹورٹ مل بھی ہیوم ہی کا ہم خیال ہے اور کہتا ہے کہ تعلیل واقعات کا غیر مشروط اور غیر متغیر سابقہ ہے لیکن اقبال کا نظریہ اس ضمن میں مختلف ہے، وہ کہتے ہیں کہ "تعلیل اور اس کا نتیجہ آپس میں اس طرح ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ ہیں کہ تعلیل نتیجے سے قبل ظہور پذیر ہوتی ہے یعنی اگر تعلیل نہیں ہے تو نتیجہ بھی نہیں ہے۔ اگر ریاضی کا 'وقت' زمان تسلسلی ہے تو پھر اس تھیوری کی بنیاد پر یہ ممکن ہے کہ ناظر یا شاہد اور اُس نظام کی (جس میں واقعات ظہور پذیر ہو رہے ہیں) حرکت و رفتار پر محتاط اور گہری نظر ڈالی جائے تو نتیجہ تعلیل سے پہلے ہی نظر آنے لگے۔" اس کے ساتھ ہی اقبال یہ کہتے ہیں۔ "میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ اگر وقت یا زمان کو مکان کا چوتھا بُعد تصور کر لیا جائے تو وہ وقت نہیں رہتا۔"

مکاں۔ زماں

مغربی مفکرین کے نظریاتِ زماں میں ایک انقلاب اُس وقت آیا جب آئن اسٹائن نے زماں اور مکاں میں حدِ فاصل سے انکار کرتے ہوئے یہ نظریہ پیش کیا کہ کائنات چار ابعاد پر مشتمل" مکاں۔ زماں" کی ایک ترتیب ہے جس میں مکاں زماں سے الگ نہیں اور زماں مکاں سے الگ نہیں۔ آئن اسٹائن کے اس نظریے کا اُس کے ایک ہم عصر فلسفی سیموئل الیگزینڈر نے خاصا اثر قبول کیا اور اُس نے بھرپور انداز سے یہ نظریہ پیش کیا کہ ساری کائنات

"زماں۔مکاں" ہی کی تخلیق ہے۔ اور "زماں۔مکاں" غیر فانی جوہر یا قطعی حقیقت ہے۔ مادی جوہر (Physical Substance) زماں۔مکاں کی پیچیدگی سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ زندگی مادی جوہر سے رونما ہوتی ہے اور نفس زندگی سے نمودار ہوتا ہے۔

اقبال آئن اسٹائن کے نظریے سے کہاں تک متفق ہیں اور کہاں تک غیر متفق اور اُنھوں نے اس نظریے پر کیا تنقید کی ہے اقبال کے نظریۂ زماں و مکاں کی بحث میں ایک بڑا اہم سوال ہے اور اس کا ذکر آئندہ سطور میں اپنے مقام پر آئے گا۔ یہاں آئن اسٹائن کے "زماں۔ مکاں" کے نظریے سے متعلق اتنا کہنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس نظریے کے ماننے والوں کے نزدیک تین ابعاد صرف ایک ساکن، جامد اور تبدیل نہ ہونے والی کائنات کے لیے کافی ہیں۔ جونہی کائنات میں حرکت کا عنصر ہم داخل کرتے ہیں تو کسی بھی چیز کا صحیح مقام دریافت کرنے کے لیے پیمائشِ زماں سے کام لینا ضروری ہو جاتا ہے۔ اس صورت

میں زماں، مکاں ہی کا ایک بُعد بن جاتا ہے ——— چوتھا بُعد۔

اقبال کی نظم و نثر۔ تصوّرِ زماں

جرمن سائنس دان آئن اشٹائن نے جب نظریۂ اضافیت پیش کیا تو اقبال بھی اُس وقت جرمنی میں تھے اور میونخ یونیورسٹی کے لیے "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقار" کے عنوان سے اپنے مقالے کی ابتدا کر چکے تھے۔

اتفاق کی بات یہ ہے کہ آئن اسٹائن بھی جو قریب قریب اقبال ہی کا ہم عمر تھا چند سال قبل اُسی یونیورسٹی سے فارغ التحصیل ہو کے نکلا تھا۔ لیکن اس کے باوجود اقبال اور آئن اسٹائن کی ملاقات کا ذکر کہیں نہیں ملتا۔ ہاں 'پیام مشرق' میں آئن اشٹائن کے متعلق اقبال کے اشعار اور ان اشعار کے نیچے اقبال کا ایک نوٹ اس نظریے کے ساتھ اقبال کی دلچسپی کا اظہار کرتے ہیں۔ لیکن ان اشعار سے اقبال کا اپنا نظریہ پوری طرح واضح نہیں ہوتا کیوں کہ ایک تو بنیادی طور پر آئن اشٹائن کا نظریۂ اضافیت آسانی سے سمجھ میں آنے والا نظریہ نہیں ہے۔ اس کے لیے ریاضی اور طبیعیات سے واقفیت ضروری ہے۔ دوسرے اقبال نے اسے اسرار و رموز کے انداز میں پیش کر کے ایک مشکل بات کو مشکل تر بنا دیا ہے۔ لیکن 'پیام مشرق' کے سات برس بعد "تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" میں اقبال نے اس نظریے پر مقابلتہً کھل کے بحث کی ہے اور چونکہ وہ بحث نثر میں ہے اس لیے مذکورہ نظم کے مقابلے میں کہیں زیادہ آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے۔

یہاں ابتدا ہی میں یہ بیان کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کا نظریۂ زمان و مکاں اول سے آخر تک ایک ہی صورت میں ہمارے سامنے نہیں آیا۔ بلکہ اقبال کے بعض اور نظریات مثلاً نظریۂ حبِ وطن اور نظریۂ تصوّف کی طرح ہمیشہ ارتقا پذیر رہا ہے۔ اقبال کے مختلف نظریات کی ارتقا پذیری کا سبب اُن کی وہ کشادہ دلی اور وسعت نظری ہے جس نے "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کے دیباچے میں ان سے یہ الفاظ کہلائے کہ فلسفے کی دنیا میں قطعیت نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔ جوں جوں علم ترقی کرتا جائے گا اور فکر و فلسفہ کی نئی دنیا میں ہمارے سامنے آتی جائیں گی نئے خیالات کا جو غالباً میری اس زیرِ نظر کتاب میں بیان کیے ہوئے خیالات سے زیادہ مستحکم بنیادوں پر قائم ہوں گے، سامنے آنے کا پورا امکان موجود ہے۔ اس کے

ساتھ ہی اقبال یہ بھی لکھتے ہیں کہ ہمارا فرض ہے کہ ہم پوری احتیاط کے ساتھ فکرِ انسانی کے ارتقا کا مشاہدہ اور مطالعہ کریں۔ اور اس کی جانب ایک آزادانہ، نقادانہ رویہ اختیار کریں۔

اقبال کے نظریۂ زماں کی ابتدا

اس وقت سب سے پہلا سوال ہمارے سامنے یہ ہے کہ اقبال کے نظریۂ زمان و مکاں کی ابتدا کب ہوئی اور یہ نظریہ کیا ہے۔

اقبال کی سب سے پہلی تصنیف "علم الاقتصاد" کو چھوڑ کر جس کا موضوع اقتصادیات ہے، اقبال کی اوّلین فلسفیانہ تصنیف "فلسفۂ عجم" ہے۔ اس کتاب میں جو ۱۹۰۷ء کی تصنیف ہے نظریۂ زماں کے بارے میں اقبال کے خیالات کی پرچھائیں تک نظر نہیں آتی۔ اس وقت تک ان کی شاعری میں بھی زمان و مکاں کے متعلق ان کے نظریات کی کوئی جھلک نہیں دکھائی دیتی۔ سب سے پہلی نظم جس میں اقبال کے نظریۂ زمان و مکاں کا ایک ہلکا سا اشارہ ہمیں ملتا ہے "سیرِ فلک" ہے اور یہ غالباً ۱۹۱۰ء کی نظم ہے۔

بعض نقادوں کا خیال ہے کہ اقبال کی نظم "ہمالہ" میں بھی جو ۱۹۰۱ء میں کہی گئی تھی، اقبال نے اپنے نظریۂ زماں کی جانب اشارہ کیا ہے لیکن اس خیال سے اتفاق کرنا مشکل ہے۔

اس نظم "سیرِ فلک" کے بعد زمان و مکاں کا ذکر ہمیں "اسرارِ خودی" میں نظر آتا ہے جس میں آپ حضرت امام شافعی کے قول "الوقت سیف" کو اپنے نظریے کی بنیاد بنا کر اس پر بحث کرتے ہیں۔

یہ بحث " من چہ گویم سرّ ایں شمشیر چیست " سے لے کر " قوتِ او از ہمیں شمشیر بود " تک تو ایک شاعرانہ اندازِ بیان ہے لیکن اس کے بعد ایک فلسفیانہ رنگ اختیار کر لیتی ہے اور آخر میں اقبال کہتے ہیں " زندگی دہر (یعنی زماں) سے عبارت ہے اور دہر (یعنی زمان) زندگی سے۔ رسولِ اکرم کا فرمان ہے" لاتسبوا الدھر فان اللہ ھو الدھر

خلیفہ عبدالحکیم کا اعتراض

خلیفہ عبدالحکیم ان اشعار پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اقبال نے دراصل یہ نظریہ برگساں سے مستعار لیا ہے۔ حضرت امام شافعی کے مذکورہ مقولے کو اس نظریے سے دور

کا تعلق بھی نہیں ہے بلکہ وہ اقبال پر اعتراض بھی کرتے ہیں کہ انھوں نے یہ نظریہ پیش کرتے ہوئے برگساں کا حوالہ کیوں نہیں دیا۔ اسی اعتراض میں خلیفہ عبدالحکیم یہ بھی کہتے ہیں کہ اقبال نے برگساں کی دہریت اور الحاد اور اسلام کے تصورِ توحید میں ایک مماثلت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔

لیکن خلیفہ عبدالحکیم غالباً اس حقیقت کو فراموش کر جاتے ہیں کہ برگساں استمرارِ زماں کو بامقصد نہیں بلکہ بے مقصد قرار دیتا ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں سے برگساں اور اقبال کی راہیں الگ الگ ہو جاتی ہیں۔ خلیفہ صاحب کے اس بیان سے انکار نہیں کہ اقبال برگساں کا بڑا مداح تھا اور اس کے فلسفے سے اقبال نے فیض بھی حاصل کیا۔ لیکن ان کا یہ کہنا کہ اقبال کا نظریۂ زماں برگساں کے نظریۂ زماں کا چربہ ہے، تحقیق کی کسوٹی پر پورا نہیں اترتا۔ برگساں کے نظریۂ زماں پر اقبال نے "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" میں کئی موقعوں پر مدلل بحث کی ہے اور اس بحث کے دوران میں اقبال کا برگساں سے اختلاف بھی پوری طرح واضح ہو جاتا ہے خواہ وہ "زمان کی حقیقت" کا نظریہ ہو خواہ "زمان میں زندگی بطور مسلسل حرکت" کا نظریہ ہو اور خواہ "استمرارِ زماں کا نظریہ"۔

خلیفہ عبدالحکیم نے مذکورہ اعتراض اپنے مقالے "رومی، نطشے اور اقبال" میں کیا ہے۔ اگرچہ اس مقالے پر تاریخ تحریر درج نہیں لیکن چونکہ اس میں "ضربِ کلیم" تک کے حوالے موجود ہیں اس لیے یہ طے شدہ امر ہے کہ اس مقالے کے معرضِ تحریر میں آنے سے کہیں قبل "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" کا اصل انگریزی ایڈیشن شائع ہو چکا تھا، جس میں اقبال وقت کے ایک تخلیقی قوت ہونے کے متعلق اپنے اور برگساں کے خیالات کا ٹکراؤ خاصی وضاحت سے پیش کر چکے تھے۔

لیکن اس کے باوجود اقبال برگساں کے بعض نظریات سے متفق بھی ہیں مثلاً اقبال بھی برگساں ہی کی طرح زمان کو ماہیتِ وجود اور عینِ خودی سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ وہ زمان نہیں جس کی پیمائش دن اور رات یا صبح و شام کے پیمانے سے کی جا سکے بلکہ اس سے مراد زمانِ خالص ہے۔

جہاں تک اقبال اور برگساں کے افکار میں موافقت اور مطابقت کا تعلق ہے اقبال نے ایک دعویٰ یہ کیا تھا کہ اپنے زمانۂ طالب علمی ہی میں برگساں کا مطالعہ کرنے سے

پہلے ہی ان نتائج پر پہنچ چکا تھا اور اپنے ان خیالات کو میں نے ایک مقالے کی صورت میں پیش کیا تھا لیکن میرے اُستاد نے اس مقالے کو درخورِ اعتنا نہ سمجھا کیوں کہ اس میں ایک تو بات انوکھی کہی گئی تھی دوسرے یہ مضبوط استدلال اور زورِ بیان سے معرا تھا۔ اس کے بعد جب میں نے یہی خیالات برگساں کے یہاں دیکھے تو اس میں برگساں کی قوتِ استدلال اور زورِ فکر کی بدولت بڑی گہرائی نظر آئی۔

آئن اسٹائن سے اختلاف

جہاں تک زمان کو حقیقی قرار دینے کا تعلق ہے، اقبال اپنی بحث میں آئن اسٹائن سے بھی اُلجھتے ہیں اور آئن اسٹائن کے نظریۂ اضافیت پر یہ کہہ کر معترض ہوتے ہیں کہ آئن اسٹائن کا نظریۂ اضافیتِ زماں کو غیر حقیقی قرار دیتا ہے۔ اس بحث میں وہ آئن اسٹائن پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس کے نظریۂ اضافیت کی رو سے ہمیں زمان کو مکان کا چوتھا بُعد تسلیم کرنا پڑتا ہے جس کے بعد زمان یا وقت کو ایک آزاد تخلیقی حرکت تسلیم کرنا دشوار ہو جاتا ہے[1] اور اقبال کے اپنے نظریۂ زماں کی بنیاد ہی یہی ہے کہ وقت ایک آزاد تخلیقی حرکت کا نام ہے اور حضرت امام شافعی کے مقولے "الوقت سیف" کی جو تفسیر اقبال نے پیش کی ہے، اُس کا مرکزی خیال یہی ہے۔ اس لیے خلیفہ عبدالحکیم کے اس اعتراض کو بھی بآسانی تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ اقبال نے زمان کے بارے میں جو نظریہ پیش کیا ہے حضرت امام شافعی کے مقولے کے ساتھ اس کا دور کا تعلق بھی نہیں ہے۔

لاتسبوا الدہر

حضرت امام شافعیؒ کے مقولے "الوقت سیف" کا ذکر کرتے ہوئے اقبال نے اپنے نظریۂ زمان و مکاں کی وضاحت کے سلسلے میں رسول اللہ کی حدیث لاتسبوا الدھر فان الدھر

---

[1] آئن اسٹائن پر اقبال کے اس اعتراض کو سمجھنا دشوار نہیں۔ دشواری اُس وقت پیدا ہوتی ہے جب "جاوید نامہ" میں اقبال زروان کو روحِ زمان و مکان کی صورت میں پیش کر کے خود ایک طرح سے آئن اسٹائن کے نظریۂ "مکاں۔ زماں" SPACE-TIME پر مہرِ تصدیق ثبت کرتے ہیں۔

هوالله[۱]" کا حوالہ بھی دیا ہے۔ مفہوم اس حدیث کا بعض علمائے اسلام کے اور خود اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ "زمانے کو بُرا نہ کہو کہ زمانہ ہی خدا ہے۔" اقبال کے اپنے الفاظ میں حدیث مذکور کا ترجمہ یہ ہے (Do not vilify time for time is God) یہ دراصل لفظی ترجمہ ہے۔ اقبال نے اس حدیث اور اس کے اسی مفہوم کا تتبع کرتے ہوئے نظریۂ زمان و مکاں کی وضاحت میں دہر کو زمانہ ہی کے معنیٰ میں استعمال کیا ہے۔ کلامِ پاک میں لفظ دہر دو جگہ آیا ہے اور دونوں جگہ یہ لفظ زمانے کے معنیٰ میں استعمال ہوا ہے۔

لیکن فلسفے میں دہر اور زمان کا مفہوم الگ الگ ہے۔ دہر فلسفے میں مقدارِ وجود اور زمان مقدارِ حرکت کو کہتے ہیں۔ مگر غالباً اقبال نے یہ فرق ملحوظ نہیں رکھا اور قرآن کے تتبع میں دہر کو زمان ہی کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ ایک مذہبی اصطلاح کو فلسفیانہ اصطلاح کے طور پر استعمال کرنے سے جو نتایج برآمد ہو سکتے تھے، وہ انجام کار اقبال کے نظریۂ زماں پر اعتراض کی صورت میں ظاہر ہوئے۔

یہ اقبال کے نظریۂ زماں کا وہ دور ہے جس کی ابتدا صحیح معنی میں ۱۹۱۴ء سے ہوئی اس دور میں اقبال کے فکر و فلسفہ کی رو سے ایک زمان تو وہ ہے جسے ہم صبح و شام، دن اور رات یا دوپہر اور سہ پہر کے الفاظ سے بیان کرتے ہیں اور گھڑی کی چلتی ہوئی سوئیوں سے اس کی پیمائش کرتے ہیں۔ یہ خارجی زمان ہے اور اسے زمانِ مسلسل یا تسلسلی زمان یا Serial Time کہتے ہیں۔ یہ زمان محض اعتباری ہے نہ کہ حقیقی۔ حقیقی زمان یعنی Real Time یا جسے زمانِ خالص یا Pure duration بھی کہتے ہیں ہمارے ضمیر میں پنہاں ہے۔ اس

---

[۱] میری چونکہ اس حدیث کے الفاظ تک براہ راست رسائی نہیں ہے اس لیے یہ عرض کر دوں کہ یوسف سلیم چشتی نے اس حدیث کو یوں نقل کیا ہے۔ لاتسبوا لدھر فان اللہ ھوالدھر ڈاکٹر یوسف حسین خاں کے ہاں اس کے الفاظ وہی ہیں جو متن میں درج ہیں یعنی لاتسبوالدھر فان الدھر ھو اللہ دونوں صورتوں میں حدیث نبوی کے معانی ایک ہی ہیں لیکن حدیث نبوی کا طالب علم یقیناً یہ جاننے کا آرزو مند ہو گا کہ حدیث کے اصل الفاظ کیا ہیں اور یہ اپنی مستند صورت میں حدیثوں کے کون سے مجموعے میں درج ہے۔ کیوں کہ اس چھوٹے سے فرق پر حدیث کے قوی یا ضعیف ہونے کا دار و مدار ہے۔ (ا۔ ج۔ ن۔ ا)

کا خارجی وجود نہیں ہے اور یہ ماضی اور مستقبل دونوں سے بے نیاز ہے۔ اس لئے میں صرف حال ہی حال ہے۔

شبیر احمد خاں غوری کا اعتراض

یہاں تک تو بات معترضین کی طرف سے ہدفِ تنقید نہیں بنتی لیکن اس کا جو پہلو تنقید کی زد میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ اقبال مذکورہ حدیث کی تفسیر میں زمان کو اللہ کا مترادف قرار دیتے ہیں۔ اقبال کی اس تفسیر پر بحث کرتے ہوئے مولینا شبیر احمد خاں غوری کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ اور دہر کی عینیت کا قول الحاد سے کم نہیں۔ اسے حدیث نبوی "تسبو الدہر" سے ثابت کرنے کی کوشش بھی غیر صحیح ہے اور زبانِ عرب کے قواعد نیز اس ارشادِ نبوی کے پس منظر سے قلت علم کا نتیجہ ہے۔

اس سلسلے میں یوسف سلیم چشتی کہتے ہیں کہ اس حدیث میں وجود سے مُراد ہے وجودِ واقعی یا وجودِ حقیقی اور وجودِ حقیقی یا وجودِ واقعی صرف خدا ہی کا ہے اس لیے عرفاء نے کہا ہے کہ زمانہ استمرارِ شئونِ باری کا نام ہے اور چونکہ شئونِ باری تعالیٰ ازلی اور ابدی (جاوید) ہیں اس لیے زمان (وقت حقیقی) بھی جاوید ہے۔

اقبال نے خود بھی لفظ دہر کی ماہیت پر بحث کی ہے لیکن اس بحث میں وہ اسے زمان ہی کا مترادف قرار دیتے ہوئے اس کے ساتھ وہ صفات وابستہ کرتے ہیں جو ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے مخصوص ہیں۔

یہاں اس امر کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ شیخ محی الدین ابنِ عربی کے نزدیک دہر اللہ کے اسمائے حسنہ میں سے ایک اہم اسم ہے، لیکن بقول یوسف سلیم چشتی "محدثین نے دہر سے خدا کی صفتِ ارادی مراد لی ہے یعنی وہ حق تعالیٰ کی حرکتِ ارادی کو دہر سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ دہر یا زمانہ دراصل استمرارِ شئونِ باری تعالیٰ کا دوسرا نام ہے۔"

اس کے ساتھ ہی مولینا شبیر احمد خاں غوری اقبال کے ان بیانات پر بھی معترض ہیں کہ "مسئلہ زمان ہمیشہ مسلمان مفکرین اور صوفیہ کی توجہ کا مرکز رہا ہے" اور "مسئلہ زمان و مکان ملتِ اسلامیہ کے لیے زندگی اور موت کا سوال ہے۔"

مولینا کے اعتراض کو آسانی کے ساتھ رد نہیں کیا جاسکتا اور یہ صحیح ہے کہ اقبال ایک

زمانے تک مذکورہ حدیثِ نبوی کو بنیاد بنا کر زمان اور ذاتِ باری تعالیٰ کو ایک ہی مفہوم میں بیان کرتے رہے لیکن جیسا کہ میں پہلے اس خیال کا اظہار کر چکا ہوں یہ اقبال کے نظریۂ زماں کا اولین قابلِ ذکر دور ہے جو آخر تک اپنی ابتدائی صورت میں برقرار نہیں رہا۔ اقبال کا تصورِ زماں یا دوسرے لفظوں میں اقبال کا تصورِ باری تعالیٰ (کیونکہ اقبال نے زمان، دہر اور خدا کو مترادف قرار دیا ہے) کئی مدارج سے گزرا ہے۔ میاں محمد شریف نے اس سلسلے میں اقبال کے تصورِ باری تعالیٰ کے تین ادوار قائم کیے ہیں۔ پہلا دور ۱۹۰۱ء سے ۱۹۰۸ء تک، دوسرا ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۰ء تک اور تیسرا ۱۹۲۶ء سے تاریخِ وفات تک۔ لیکن نہ جانے پروفیسر محمد شریف ۱۹۲۰ء سے ۱۹۲۶ء تک کی مدت کو کیسے فراموش کر گئے ہیں۔ بہر طور پروفیسر شریف کا قائم کیا ہوا پہلا دور جس میں اقبال خدا کو حسنِ ازل سے تعبیر کرتے ہیں، اس وقت خارج از بحث ہے کیونکہ اس دور میں اقبال نظریۂ زماں سے کوئی اعتنا نہیں برتتے۔ جہاں تک نظریۂ زماں کا تعلق ہے اقبال کا اس ضمن میں پہلا دورِ فکر ۱۹۱۰ء بلکہ دراصل ۱۹۱۴ء سے شروع ہو کر ۱۹۳۰ء تک پہنچتا ہے۔ اس دور میں وہ ذاتِ باری تعالیٰ اور زمان کو مترادف تصور کرتے ہیں۔ لیکن اس دور میں بھی ان کا احساس کبھی کبھی اس تصور سے بغاوت کرتا ہے۔ 'پیامِ مشرق' ۱۹۲۳ء کی تصنیف ہے اور کہیں کہیں اس کی رباعیات اور اشعار اس بغاوت کی غمازی کرتے ہیں۔

'پیامِ مشرق' کی نظم 'نوائے وقت' کے بارے میں مولینا شبیر احمد خاں غوری لکھتے ہیں کہ اس نظم میں اقبال نے زمانے کو ایک قاہر دیوتا کی شکل میں پیش کیا ہے جو ان تمام صفات سے متصف ہے جو عامۃ اہلِ اسلام صرف خدائے قاہر و فعالٌ لِمَا یُرِید کی ذات میں ثابت کرتے ہیں ...... انھوں نے اسے ایک باجبروت دیوتا ہی بنا ڈالا۔ یہی نہیں بلکہ جمہور متکلمین اور حکماء کے خلاف ذاتِ باری کو زمانی قرار دے دیا (من کسوتِ انسانم پیراہنِ یزدانم) ...... یہاں اقبال نے الیگزینڈر کی تقلید میں صراحۃً زمانہ کو خدائے برتر (حقیقتِ مطلقہ) قرار دے دیا ......"

لیکن مولینا شبیر احمد اس نظم کے مطالعے میں ایک بات کو نظر انداز کر گئے ہیں کہ اس نظم میں تصویر کا صرف یہی پہلو ہی نہیں ہے جو مولینا نے پیش کیا ہے بلکہ اور بھی کئی پہلو ہیں۔ جب وقت انسان سے کہتا ہے کہ میں رہرو ہوں تو منزل ہے میں کھیتی ہوں تو حاصل ہے تو اس سے یہ مفہوم قطعاً نہیں لیا جا سکتا کہ اقبال زمان کو ایک باجبروت دیوتا یا حقیقتِ مطلقہ کے طور پر

پیش کر رہے ہیں۔ "از جانِ تو پیدائم در جانِ تو پنہانم" سے بھی یہ مفہوم پیدا نہیں ہوتا کہ زمان اپنے آپ کو ذاتِ باری تعالیٰ قرار دے رہا ہے بلکہ "آوارۂ آب وگل دریاب مقامِ دل" اور "گنجیدہ بہ جامے ہیں ایں قلزم بے ساحل" کہہ کر تو وقت نے انسان کے مقابلے میں اپنی فروترحیثیت تسلیم کر لی ہے۔

درحقیقت یہ اقبال کی اُس ذہنی کشمکش کا دور ہے جس میں وہ زمان کو ذاتِ باری تعالےٰ کا مترادف بھی قرار دے رہے ہیں، اسے حقیقتِ مطلقہ بھی کہہ رہے ہیں اور جب بادۂ توحید سے سرشار ہوتے ہیں تو زمان ومکان کا بطلان بھی کرتے ہیں۔ یہ نظم اسی ذہنی کشمکش کی عکاسی کر رہی ہے۔

تڑپ رہا ہے فلاطوں میانِ غیب وحضور
ازل سے اہلِ خرد کا مقام ہے اعراف

اقبال کی ذہنی کشمکش کا یہ دور ۱۹۳۲-۳۳ء تک بڑی شدت کے ساتھ ہمارے سامنے آتا ہے۔ اقبال کے نظریۂ زماں کی بحث میں یہ بات اتنی اہم نہیں کہ اقبال نے زمان کو حقیقتِ مطلقہ کہا ہے یا زمان ومکاں کا اُبطلان کیا ہے بلکہ اہم بات یہ ہے کہ اقبال کا فکر مسلسل حقیقت کی جستجو میں گرمِ سفر رہا۔

"اسرار خودی" ایسی عظیم تصنیف کی تخلیق کے باوجود اُنھیں وہ ذہنی آسودگی میسّر نہ ہوئی جو اتنی منازل طے کرنے پر کسی انسان کو حاصل ہوسکتی ہے۔ ہم نے مولینا گرامی کی تقلید میں اقبال کو پیغمبر سمجھ لیا اور یہ فرض کر لیا کہ ہر موضوع پر اقبال نے ہمیں ایک پیغام دیا ہے اور اُس دلِ بے تاب کو نہ دیکھ سکے جو حق وصداقت کی تلاش میں سیماب کی طرح رواں دواں ہے۔ ہم نے اقبال کو "مرا یاراں غزل خوانے شمردند" کے زمرے میں رکھا اور اس کے ان اشعار کو جو اُس کی شخصیت اور افکار کی گتھی سلجھانے میں ایک کلیدی حیثیت رکھتے تھے نظرانداز کر دیا۔ اگر ہم اقبال کے کلام میں اپنے مسائل کا حل ڈھونڈنے کے عوض ان مسائل کو سمجھنے کی کوشش کرتے جو اقبال کے دل ودماغ کے سامنے تھے تو کلامِ اقبال سے کہیں زیادہ لذت اندوز اور فیض یاب ہوسکتے تھے۔ اقبال کی نظم ونثر سراپا استفہام اور سراپا استفسار ہے۔

اقبال منزل کا نہیں جادۂ منزل کا شاعر ہے اور ایک فن کار کے طور پر یہ اس کی عظمت کی دلیل ہے
اقبال کی ذہنی کشمکش کا مذکورہ دور ۱۹۳۵ء تک رہا اور ۱۹۲۷ء سے ۱۹۳۲ء تک کا زمانہ اس کشمکش کی شدت کا زمانہ کہا جا سکتا ہے۔ "تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ" اور "جاوید نامہ" قریب قریب ایک ہی دور کی تصانیف ہیں۔ ان میں زیادہ بُعدِ زمانی نہیں ہے۔ اول الذکر ۱۹۳۰ء میں اور ثانی الذکر ۱۹۳۲ء میں چھپی۔ جہاں اول الذکر تصنیف میں وہ زمان کو حقیقتِ مطلقہ کہتے ہیں وہاں "جاوید نامہ" میں وہ زمان اور مکان کو محض اعتباری قرار دیتے ہیں۔

جاوید نامہ میں اقبال نے زروان کو روحِ زمان و مکاں قرار دیا ہے۔ یہاں خیال ایک بار پھر آئن اسٹائن کے نظریۂ زمان و مکاں پر اقبال کی تنقید کی طرف جاتا ہے جس میں اقبال لکھتے ہیں کہ زمان کو مکان کا چوتھا بعد تسلیم کرنے سے زمان کو ایک آزاد تخلیقی حرکت تسلیم کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ اقبال اس اعتراض سے آئن اسٹائن کے نظریۂ زمان و مکاں کی تغلیط کرتے ہیں۔ لیکن یہاں زروان خود روح "مکاں۔ زماں" بن کر سامنے آتا ہے۔

پر روحِ "مکاں۔ زماں" نمودار ہوتے ہی اقبال سے کہتی ہے

گفت زروانم جہاں را قاہرم — ہم نہانم از نگہ ہم ظاہرم
غنچہ اندر شاخ می بالد زمن — مُرغک اندر آشیاں نالد زمن
ہم عتابے ہم خطابے آورم — تشنہ سازم تا شرابے آورم

مولینا شبیر احمد خاں غوری ان اشعار پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ "زروان کی کارفرمائیوں کو گنانے کے بعد اسلام کے خدائے فعالٌ لما یرید کی قدرتِ کاملہ کی چھاپ معلوم ہوتی ہیں۔ "روحِ زماں" زروانیت کے اصل الاصول کی توضیح کرتی ہے جس کی رو سے زمانہ مبدء اولین کائنات ہے۔"

من حیاتم من مماتم من نشور، — من حساب و دوزخ و فردوس و حور
آدم و افرشتہ دربندِ من است — عالمِ شش روزہ فرزندِ من است
در طلسمِ من اسیر است ایں جہاں — از دمم ہر لحظہ پیر است ایں جہاں

لیکن مولینا نے اس بند کے آخری دو اشعار نقل نہیں کیے۔

"لی مع اللہ" ہر کرا در دل نشست
آں جوانمردے طلسمِ من شکست

گر تو خواہی من نباشم درمیاں

"لی مع اللہ" باز خواں از عین جاں

(مولینا شبیر احمد خاں غوری محض اپنے اعتراض کو وزن دار بنانے کے لیے اقبال کے یہ دو شعر نظر انداز کر رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ان دو اشعار کی موجودگی میں مولینا کے اعتراض کی نوعیت کیا ہے)

یہ صحیح ہے کہ "گفت زروانم جہاں را قاہرم" سے "از دم ہر لحظہ پیر است ایں جہاں" تک اقبال نے زروان کی خصوصیات جس طرح بیان کی ہیں اُن سے گمان یہ ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ کی صفات ہیں لیکن دراصل ان میں اقبال نے نکتہ یہ رکھا ہے کہ یہ تمام صفات اللہ کی شوَنِ متعددہ ہیں اور چونکہ زمانہ استمرارِ شوَنِ باری تعالیٰ ہی کا دوسرا نام ہے اس لیے اگر ان شوَن یا تجلیات کا سلسلہ رُک جائے تو زمان اور مکان ہی نہیں بلکہ ان کا تصوّر ہی نابود ہو جائے۔ اس بند کے آخری دو اشعار جن میں حدیثِ نبوی "لِي مَعَ اللّٰہِ وَقْتٌ لَا یَسَعُنِی فِیْہِ نَبِیٌّ مُرْسَلٌ اَوْ مَلَکٌ مُقَرَّبٌ" کا حوالہ ہے اسی نکتے کی گرہ کشائی کر رہے ہیں۔ کیونکہ اگر اقبال زروان سے خدا تعالیٰ مراد لیتے تو حدیث "لی مع اللہ" کا یہاں محل استعمال باقی نہ رہتا۔

یوں تو قریب قریب زمان کا ایسا ہی تصورّ "گفت زروانم جہاں را قاہرم" بھگوت گیتا میں بھی آیا ہے لیکن اقبال نے لفظ زروان قدیم پہلوی اَوِستا زند سے لیا ہے اور زند میں یہ لفظ زمانِ نامحدود کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور اس سے تقدیر بھی مراد لی جاتی ہے۔

اقبال بھی اپنے اس دورِ فکر میں زمانے کو تقدیر کا مترادف قرار دیتے ہیں۔

مولینا شبیر احمد اس نظریے پر معترض ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ یہ نظریہ قدیم زروانیت کی اختراع ہے اور تعلیم اسلام سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے بھی اس مسئلے پر "روحِ اقبال" میں بحث کی ہے لیکن اس بحث کو بڑی حد تک نامکمل چھوڑ دیا ہے۔

اقبال کا نظریۂ زماں اور ڈاکٹر عالم خوندمیری

ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے اِس بحث میں اِس اہم نکتے کو چھیڑا تک نہیں کہ زروان

یعنی روحِ زمان و مکاں کے ساتھ اقبال نے وہ خصوصیتیں وابستہ کی ہیں جو صرف ذاتِ الٰہی کے ساتھ متصف ہو سکتی ہیں اور اس کے ساتھ ہی ساتھ روحِ زمان و مکاں یہ بھی کہتی ہے کہ :

لی مع اللہ ہر کرا در دل نشست آں جوانمردے طلسمِ من شکست
گر تو خواہی من نباشم درمیاں لی مع اللہ باز خواں از عینِ جاں

مولینا شبیر احمد خاں غوری نے مذکورہ بالا دو اشعار نظر انداز کرتے ہوئے اپنا اعتراض بالِ جبریل کی نظم "مسجد قرطبہ" کے سلسلے میں یہ کہہ کر دہرایا ہے :

"آخری شاہکار جس میں انھوں نے اس مسئلے کو در خورِ اعتنا سمجھا "بالِ جبریل" ہے جو ۱۹۳۵ء میں شائع ہو کر منظرِ عام پر آئی ۔"

دراصل اقبال نے مسئلہ زماں پر اپنے غور و فکر کو کبھی معطل نہیں کیا ۔ نہ ہی "بالِ جبریل" ان کا آخری شاہکار ہے جس میں انھوں نے اس مسئلے کو در خورِ اعتنا سمجھا ہو" بالِ جبریل" کی نظم "مسجد قرطبہ" کے بعد اس مسئلے پر ان کے افکار "ضربِ کلیم" اور "ارمغانِ حجاز" دونوں مجموعوں میں موجود ہیں لیکن "ضربِ کلیم" اور "ارمغانِ حجاز" تک آتے آتے اقبال کے نظریۂ زماں میں جو تبدیلی رونما ہوئی اُس کا ذکر کرنے سے پہلے ڈاکٹر عالم خوندمیری کے خیالات سے مستفید ہونا ضروری معلوم ہوتا ہے ۔ ڈاکٹر عالم خوندمیری اس مسئلے کی گرہ کشائی کرتے وقت منطق کو نہیں بلکہ وجدان کو رہنما بناتے ہیں اور میرا خیال ہے کہ اقبال کے کسی بھی نظریے کا تجزیہ کرتے وقت ہمارے لیے مناسب طریق یہی ہے کہ ہم اقبال کے فلسفیانہ افکار کا مطالعہ اس کے وجدان کی روشنی میں کریں کیوں کہ کسی بھی کورے فلسفی کو "کبھی حیرت کبھی مستی کبھی آہِ سحرگاہی" کی منزل سے گزرنے کی توفیق حاصل نہیں ہوتی ۔ یہ سعادت شاعر فلسفی کے نصیب میں تو آسکتی ہے نرے فلسفی کے حصے میں نہیں ۔

عالم خوندمیری اپنے مقالے "Conception of Time" میں اس مسئلے کی عقدہ کشائی یوں کرتے ہیں :

It was not Iqbal the Philosopher, who became conscious of the importance of time. On the contrary, it was the poet that forced the philosopher to look for the immediate fact of experience.

ڈاکٹر عالم خوندمیری نے اس قصرِ فکر کی خشتِ اول کو جس سلیقے اور حسن کے ساتھ اپنی جگہ پر رکھا ہے اُس کی اہمیت اور افادیت سے انکار نہیں لیکن اس کے فوراً بعد ہی آپ اس سلسلے میں اقبال کے نظریۂ زماں کی متعدد منزلیں متعین کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

As a young poet he had a vision of the devastating aspect of time.

اپنے اس دعوے کی دلیل میں عالم خوندمیری اقبال کی نظم "حقیقتِ حسن" پیش کرتے ہیں۔ یہاں میں یہ کہنے کی اجازت چاہوں گا کہ "حقیقتِ حسن" ۱۹۰۵ء کی نظم ہے اور یہ نظم اقبال نے اُس وقت کہی جب وہ پہلی بار یورپ پہنچے تھے۔ اس نظم کا خیال بقول اقبال ایک جرمن نظم سے ماخوذ ہے۔ خیر زیادہ اہم بات یہ ہے کہ ۱۹۰۵ء تو بہت دور کی بات ہے ۱۹۰۸ء تک جب اُن کی دوسری تصنیف "فلسفۂ عجم" شائع ہوئی اُنھوں نے نظریۂ زمان و مکاں سے کوئی علاقہ نہیں رکھا۔ اس وقت تک بلکہ ۱۹۱۰ء تک اُن کی نظم، نثر اور مکاتیب اِس موضوع سے قطعاً خالی ہیں۔ ۱۹۱۰ء کا ذکر بھی میں اس لیے کرتا ہوں کہ اس برس کی ایک نظم "سیرِ فلک" میں یہ شعر:

حلقۂ صبح و شام سے نکلا\
اس پرانے نظام سے نکلا

موجود ہے ورنہ دراصل اگر دیکھا جائے تو ۱۹۱۴ء سے قبل جب کہ مثنوی "اسرارِ خودی" چھپی ان کی نظم، اردو یا انگریزی نثر یا مکاتیب میں کہیں بھی دور دور تک تصورِ زماں کا سُراغ نہیں ملتا۔ اقبال کے یہاں (Devastating Aspect of TIME) کا تصور ملتا ضرور ہے لیکن اپنی قطعی صورت میں یہ پہلی بار "پیامِ مشرق" میں نظر آتا ہے جس میں وقت کہتا ہے۔

چنگیزی و تیموری مشتے زغبارِ من

لیکن اس کے ساتھ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے وقت یہ بھی کہتا ہے۔

پنہاں بہ ضمیرِ من صد عالمِ رعنا من\
صد کوکبِ غلطاں بیں صد گنبدِ خضرا بیں

یا

ازجانِ تو پیدائم درجانِ تو پنہانم

یا

من رہرو و تو منزل من مزرع و تو حاصل

——— اور "پیامِ مشرق" ۱۹۲۵ء کی تصنیف ہے۔ اِس تصور کو کھینچ کے ۱۹۰۵ء تک لے جانے کا بظاہر کوئی جواز نظر نہیں آتا۔

اس کے بعد یہی تصور جاوید نامہ (۱۹۳۲ء) میں بھی نظر آتا ہے جب کہ "زروان کہ روحِ زمان و مکان است" زندہ رود سے کہتا ہے:

زروانم جہاں را قاہرم

لیکن یہاں بھی یہ تصور یہاں تک محدود نہیں رہتا بلکہ روحِ زمان و مکان ساتھ ہی یہ بھی کہتی ہے۔

لی مع اللہ ہر کرا در دل نشست

ڈاکٹر عالم خوندیری نے "حقیقتِ حُسن" کو اقبال کے تصورِ زماں کی پہلی منزل قرار دینے کے بعد "خضرِ راہ" کو یہ کہہ آخری منزل قرار دیا ہے۔

Finally, in KHIZR-i-RAH (The Guide), the last poem of BANG-i-DARA, the concept of time as a ceaseless duration emerges.[1]

ڈاکٹر عالم خوندیری نے اقبال کے تصورِ زماں کی پہلی اور آخری منزل کا تعین کرنے میں ایک طرح سے مختصر رستے کو اپنایا ہے اور اس کے بعد اگرچہ اسرارِ خودی، پیامِ مشرق، جاوید نامہ، اور بالِ جبریل کے حوالوں سے اقبال کے نظریۂ زمان کی نشاندہی بڑے عالمانہ انداز سے کی ہے۔ لیکن ڈور کا سِرا ان کے ہاتھ سے نکل گیا ہے۔ چنانچہ وہ اِس مقالے کے آخری حصے میں مایوسی کے ساتھ کہتے ہیں۔

Iqbal clearly says that beyond Him and apart from His creative activity, there is neither time nor space to exclude Him from any reference to other egos. He calls the space and time the possibilities of ultimate ego, only partially realized in the shape of mathematical time and

---

[1] بانگِ درا" کی آخری نظم خضرِ راہ نہیں ہے بلکہ "طلوعِ اسلام" ہے۔ اگرچہ دونوں نظموں میں زمانی

space. Those two statements put together do not convey a clear idea.

دراصل ڈاکٹر عالم خوندمیری نے وجدان کو اپنا رہنما بنانے کے باوجود یہاں اگر منطق کا سہارا لے لیا کیونکہ ان دونوں بیانات میں کوئی تضاد یا اُلجھن نہیں ہے۔ صرف اقبال کے فقروں کی ترتیب بدل دینے سے "غلط فہمی بہت ہے عالم الفاظ میں اکبر" کی کیفیت پیدا ہو گئی ہے۔ اقبال کی مکمل تحریر صحیح ترتیب کے ساتھ یوں ہے۔

There is, however one question which will be raised in this connection Does not individuality imply finilude If God is an ego and as such, an individual, how can we conceive him as infinite? The answer to this question is that God cannot be concei ved infinite in the sense of spatial infi nity. In matters of spiritual veluation mere

---

(باقی حاشیہ پچھلے صفحہ کا) بُعد بہت زیادہ نہیں۔ صرف دو برس کا فرق ہے لیکن دونوں نظموں کے ماحول اور پس منظر میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ خضرِ راہ ۲۱-۱۹۲۰ء میں کہی گئی جب ابھی "بیچتا ہے ہاشمی ناموسِ دینِ مصطفیٰ" اور "خاک و خوں میں مل رہا ہے ترکمانِ سخت کوش" کا صدمہ تازہ تھا اور مشرقِ وسطیٰ کے مسلمان مایوسی اور ناامیدی کے طوفان میں غرق تھے اور دو برس بعد جب مصطفیٰ کمال نے یونانیوں کو شکست دے کر اس بات کا ثبوت پیش کردیا کہ ترکمانِ سخت کوش صرف خاک و خوں میں ملنے ہی کے لیے پیدا نہیں ہوا بلکہ وہ یونانیوں کو شکستِ فاش دینے کے ساتھ ساتھ سمرنا کو فتح کر کے برطانوی ارادوں کو خاک میں ملا سکتا ہے تو اقبال کے یہاں یہ سارا تاثر "طلوعِ اسلام" کی صورت میں ظاہر ہوا اور

ہوگئی رسوا زمانے میں کلاہِ لالہ رنگ ؎ جو سراپا ناز تھے ہیں آج مجبورِ نیاز

کی جگہ

اُفق سے آفتاب ابھرا گیا دورِ گراں خوابی

اور

عروق مردہ مشرق میں خونِ زندگی دوڑا

نے لے لی۔

immensity accounts for nothing. Moreover, as we have seen before, temporal and spatial infinities are not absolute. Modern science regards Nature not as something static, situated in an infinite void but a structure of inter-related events out of whose mutual relations arise the concepts of space and time And this is only another way of saying that space and time are interpretations which thought puts upon the creative activity of the untimate Ego. Space ad time are possibilities of the Ego only partially realized in the sha e of our mathematical space ad time. Beyond Him and apart from HIS creative activity there is neither time nor space to close Him off in reference to other Egos. The ultimate Ego is, therefore, neither infinite in the sense of spatial infinity nor finite in the sense of the space-bound human ego whose body closes off in reference to other egos. The infinity of the ultimate Ego consists in infinite inner possibilities of his creative activity of which the Universe, as known to us, is only a partial expression. In one word God's

infinity is intensive, not extensive. It involves an infinite series, but is not that series.

(The Reconstruction of Religious Thought in Islam - pp64)

یہاں اقبال کا یہ کہنا کہ Space and time are interpretations (مکاں کیا ہے اک اندازِ بیاں ہے) دراصل اقبال کے نظریۂ زمان ومکاں کی آخری اور قطعی صورت ہے لیکن یہ حقیقت کہ Beyond Him and aprt from His creative activity there is neither time nor space. اقبال پر وقتاً فوقتاً منکشف ہوتی رہی اور جہاں ایک فلسفی کا دماغ اس حقیقت سے پرے بھٹکتا بھی رہا وہاں یہ حقیقت اس کے وجدان کو چمکاتی بھی رہی اور اسے کیفیتِ اطمینان بھی بخشتی رہی۔ یہاں پھر ڈاکٹر عالم خوندمیری کے دو جملے جن میں ایک پیغمبرانہ صداقت دکھائی دیتی ہے میں دہرانا مناسب سمجھتا ہوں۔

It was not Iqbal the philosopher, who became conscious of the importance of time. It was the poet that forced the philosopher to look for the immediate fact of experience,

مقامِ فکر اور مقامِ ذکر

فکری اعتبار سے اقبال کا نظریۂ زماں "اسرارِ خودی" سے "پیامِ مشرق" اور "پیامِ مشرق" سے "جاوید نامہ" تک جن منزلوں میں سے گزرا اُن کی ایک ہلکی سی جھلک سطورِ بالا میں پیش کی جاچکی ہے۔ "بالِ جبریل" کے متعلق مولینا شبیر احمد خاں غوری جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے لکھتے ہیں۔ آخری شاہکار جس میں انھوں نے اس مسئلے کو درخورِ اعتنا سمجھا "بالِ جبریل" ہے جو ۱۹۳۵ء میں منظرِ عام پر آئی لیکن اقبال کی تصانیف مولینا شبیر احمد خاں کے اس دعوے کی تائید نہیں کرتیں۔ "بالِ جبریل" کے بعد "ضربِ کلیم" اور "ضربِ کلیم" کے بعد

ارمغانِ حجاز شائع ہوئی اور دونوں میں اقبال کا نظریۂ زمان و مکاں مختلف منزلوں میں سے گزرتا ہوا نظر آتا ہے۔ "بالِ جبریل" ۳۵ء میں شائع ہوئی اور ضربِ کلیم ۳۶ء میں۔ ان دونوں کتابوں کا بعدِ زمانی محض برائے نام ہے لیکن یہی وہ دور ہے جب اقبال کے نظریۂ زمان میں ہمیں ایک واضح تبدیلی نظر آتی ہے۔ قیاس غالب یہ ہے کہ اس وقت تک حدیثِ مذکور لاتسبوا الدھر فان الدھر ھو اللہ کے مفہوم پر اقبال شاید دوبارہ غور کر چکے تھے اور حدیث کے اس مفہوم تک پہنچ چکے تھے کہ زمانے کو برا نہ کہو کیونکہ اللہ تعالیٰ مقلّبِ زمانہ ہے چنانچہ "ضربِ کلیم" کے ابتدائی صفحات ہی میں اقبال کا نظریۂ زماں اس شعر کی صورت میں ہمارے سامنے آتا ہے۔

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زنّاری
نہ ہے زماں نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ

صرف یہی نہیں بلکہ اس دور میں وہ زمان کو ان خصوصیات سے لاتعلق قرار دیتے ہیں جو حقیقتِ مطلقہ کی خصوصیات ہیں اور پیمائشِ زمان و مکاں کو محض ایک مقامِ فکر قرار دیتے ہیں

مقامِ فکر ہے پیمائشِ زمان و مکاں
مقامِ ذکر ہے سبحان ربی الاعلیٰ

اس کے بعد "ارمغانِ حجاز" شائع ہوئی جو علامہ مرحوم کا آخری مجموعۂ کلام ہے اس میں زمان کے متعلق اقبال کا نظریہ اسرارِ خودی اور جاوید نامہ میں بیان کیے ہوئے نظریے سے بالکل بدلا ہوا نظر آتا ہے اور یہی اس کی ارتقائی اور قطعی صورت ہے جس کی طرف اس بات چیت میں اشارہ کیا گیا ہے۔ اُس زمانے میں اقبال نے اردو یا انگریزی زبان میں کوئی کتاب تصنیف نہیں کی تھی ورنہ ممکن ہے وہ زمان کے بارے میں اپنے نظریے کی یہ صورت زیادہ وضاحت کے ساتھ پیش کرتے اور شاید اُس وقت حدیثِ مذکورہ کا بالکل لفظی ترجمہ 'Do not vilify time, for time God' نہ کرتے بلکہ اکثر و بیشتر علمائے اسلام کے تتبع میں لفظ دہر سے خدا کی صفتِ ارادی مراد لیتے اور ترجمہ کچھ اس انداز کا ہوتا کہ:

Do not vilify time, for time is an essentian.

element of Ultimate Reality.

اور یہ اس لیے بھی قرینِ قیاس ہے کہ اپنے لیکچر (Knowledge And Religious Experience) میں اقبال نے حدیث مذکورہ کا جو ترجمہ پیش کیا اُس سے اوپر کی سطر میں اقبال ہی کا کیا ہوا سورۂ النور کی چوالیسویں آیت کا ترجمہ یہ ہے:

> God causeth the day and the night to take their turn. Verily in this is teaching for men and insight.

اور "ارمغانِ حجاز" کی اکثر رباعیات سے اس خیال کی تائید بھی ہوتی ہے۔ ان رباعیات میں "دہر" کو ان خصوصیات کا حامل نہیں بتایا گیا جو ذاتِ باری کے لیے مخصوص ہیں۔

غالباً یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ اس نظریے پر نظرِ ثانی اقبال نے "بالِ جبریل" کے زمانے ہی میں شروع کر لی تھی اور جب وہ سلسلۂ روز و شب کو نقش گرِ حادثات اور اصلِ حیات و ممات کہہ رہے تھے اُسی زمانے میں اُنھوں نے دہر اور حقیقتِ مطلقہ کی خصوصیات میں امتیاز کرنا شروع کر دیا تھا اور اس قسم کے افکار کا اظہار شروع ہو چکا تھا۔

نگہ اُلجھی ہوئی ہے رنگ و بو میں — خرد کھوئی گئی ہے چار سو میں
نہ چھوڑ اے دل فغانِ صبح گاہی — اماں شاید ملے اللہ ہو میں

خرد دیکھے اگر دل کی نگہ سے — جہاں روشن ہے نورِ لا الٰہ سے
فقط اک گردشِ شام و سحر ہے — اگر دیکھیں فروغِ مہر و مہ سے

اِس ضمن میں "بالِ جبریل" کی دو نظمیں "ساقی نامہ" اور "زمانہ" خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔

اور "گلشنِ رازِ جدید" "زبورِ عجم" کے ساتھ ہی ۱۹۲۷ء میں شائع ہوئی۔ کس قدر مقامِ حیرت ہے کہ اُس میں اقبال کے نزدیک زمان و مکاں حقیقتِ مطلق نہیں ہیں بلکہ اضافی حیثیت رکھتے ہیں گویا زمان کو حقیقتِ مطلقہ نہ سمجھنے کا دور ضربِ کلیم اور ارمغانِ حجاز سے پہلے بھی اقبال پر گزر چکا تھا بلکہ جہاں تک مکان و لامکاں کا تعلق ہے اسے بھی وہ

۱۹۳۴-۳۵ء میں محض ایک اصطلاح یا اندازِ بیان سے زیادہ اہمیت دینے کو تیار نہیں تھے

وہی اصل مکان و لامکاں ہے ... مکاں کیا شے ہے اندازِ بیاں ہے
خضر کیوں کر بتائے کیا بتائے ... اگر ماہی کہے دریا کہاں ہے

(جس مقالے میں سے یہ اقتباسات لیے گئے ہیں وہ اپنی مکمل صورت میں فل اسکیپ کے کوئی پچاس صفحات پر مشتمل ہے۔ ظاہر ہے کہ اس قدر مختصر اقتباسات صرف اشارات ہی پر مشتمل ہو سکتے ہیں۔ آزاد)

آل احمد سرور

اقبال اور نئی مشرقیت

اقبال نے اپنے متعلق کہا ہے

کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق
نے ابلہِ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند

ابلہِ مسجد اُس پرانی مشرقیت کی علامت ہے جو ایک جامد مذہبی تصور رکھتی ہے اور صرف عقائد و عبادت سے سروکار رکھتی ہے۔ معاملات کی اہمیت کو نظرانداز کرتی ہے اور عقائد اور عبادات میں روح پر نہیں لفظ پر اصرار کرتی ہے۔ تہذیب کا فرزند اس مزاج کی نمائندگی کرتا ہے جو مغرب، اُس کے افکار و اقدار، اُس کی تہذیب اُس کے نظامِ حیات اور اُس کے اداروں کو نہ صرف قبول کرتا ہے بلکہ اُس کی تقلید میں ہی اپنی نجات سمجھتا ہے۔ ایک قدامت کا علمبردار ہے، دوسرا جدّت کا، ایک کے لیے ماضی سب کچھ ہے، دوسرے کے لیے افسانہ و افسوں، ایک کے لیے اس کی تاریخ تہذیب، قانون، سماجی نظام، خاندان، قبیلہ، مذہبی برادری تقلید، تو دوسرے کے لیے یہ دفتر بے معنی ہے اور انسان کی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ۔ ایک کے لیے پرانی لکیر زندگی کی سب سے اعلا قدر ہے، دوسرے کے لیے زمانے کے دھارے پر چلنا سب سے بڑی مسرت۔ اقبال نے جہاں مغربیت پر طنز کی ہے، وہاں یہ طنز دراصل تہذیب کے فرزندوں پر ہے۔ لیکن انھوں نے ابلہِ مسجد کے علاوہ صوفی، مُلّا، فقیہہِ حرم، پیرِ حرم کو بھی نہیں بخشا ہے۔ مشرقیت اور مغربیت کے خلاف ان کے یہ اعتراضات ملحوظ رہیں۔

ضمیر مغرب ہے تاجرانہ ضمیر مشرق ہے راہبانہ
وہاں دگرگوں ہے لحظہ لحظہ، یہاں بدلتا نہیں زمانہ

جانتا ہوں میں کہ مشرق کی اندھیری رات میں
بے یدِ بیضا ہے پیرانِ حرم کی آستیں

طبعِ مشرق کے لیے موزوں یہی افیون تھی
ورنہ قوالی سے کچھ کم تر نہیں علمِ کلام

اُس قوم کو تجدید کا پیغام مبارک
ہے جس کے تصور میں فقط بزمِ شبانہ
لیکن مجھے ڈر ہے کہ یہ آوازۂ تجدید
مشرق میں ہے تقلیدِ فرنگی کا بہانہ

یہاں مرض کا سبب ہے غلامی و تقلید
وہاں مرض کا سبب ہے نظامِ جمہوری
نہ مشرق اس سے بری ہے نہ مغرب اس سے بری
جہاں میں عام ہے قلب و نظر کی رنجوری

پھرا میں مشرق و مغرب کے لالہ زاروں میں
کسی چمن میں گریبانِ لالہ چاک نہیں

مشرق کے نیستاں میں ہے محتاجِ نفس نے
شاعر ترے سینے میں نفس ہے کہ نہیں ہے

خودی کی موت سے مشرق کی سرزمینوں میں
ہوا نہ کوئی خدائی کا رازداں پیدا

مردہ لادینیِ افکار سے افرنگ میں عشق
عقل بے ربطیِ افکار سے مشرق میں غلام

خودی کی موت سے مغرب کا اندروں بے نور
خودی کی موت سے مشرق ہے مبتلائے جذام

نظر آتے نہیں بے پردہ حقائق اُن کو

آنکھ جن کی ہوئی محکومی و تقلید سے کور
زندہ کر سکتی ہے ایران و عرب کو کیونکر
یہ فرنگی مدنیت کہ جو خود ہے لبِ گور
مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی
مغرب کے خداوند درخشندہ فلزّات
بہت دیکھے ہیں میں نے مشرق و مغرب کے میخانے
یہاں ساقی نہیں پیدا، وہاں بے ذوق ہے صہبا
جہانِ مغرب کے بتکدوں میں، کلیساؤں میں، مدرسوں میں
ہوس کی خونریزیاں چھپاتی ہے عقلِ عیار کی نمائش
نہ ایشیا میں نہ یورپ میں سوز و سازِ حیات
خودی کی موت ہے یہ اور وہ ضمیر کی موت
وہ حکمت ناز تھا جس پر خردمندانِ مغرب کو
ہوس کے پنجۂ خونیں میں تیغِ کارزاری ہے
اک شور ہے مغرب میں اُجالا نہیں ممکن
افرنگ مشینوں کے دھوئیں سے ہے سیہ پوش
مشرق نہیں گو لذّتِ نظارہ سے محروم
لیکن صفتِ عالمِ لاہوت ہے خاموش

غرض یہ بات واضح ہے کہ اقبال مثلاً اکبر کی طرح مشرقیت کے علمبردار نہیں ہیں اور مشرق کے جمود، مریض روحانیت، مزاج خانقاہی، تقدیر پرستی، بے عملی پر برابر وار کرتے ہیں، وہ مغربی علم و حکمت کی قدر کرتے ہیں، ارضیت کے علمبردار ہیں اور اگر زمین کے ہنگامے سہل نہ ہوں تو مستی اندیشہ ہائے افلاکی کو برا سمجھتے ہیں، وہ تصوف کے معنیٰ اخلاص فی العمل کے لیتے ہیں، اور ترک کو آب و گل سے مہجوری نہیں تسخیرِ خاکی و نوری سمجھتے ہیں۔ وہ بقول این میری شمل جرمنی کے VITALIST اسکول سے متاثر ہیں اور ان کے خودی کے تصور میں فشتے کا پرتو صاف جھلکتا ہے۔ انھوں نے نٹشے کے فلسفے سے اپنی خودی کے نظریے میں مدد لی ہے اور برگساں کے وقت کے تصور سے بھی متاثر ہوئے ہیں۔ مشہور فرانسیسی مستشرق مے کی نوں نے حلاج پر جو تحقیق کی تھی اس کی وجہ سے حلاج کے متعلق ان کا ابتدائی

نظریہ بدلا اور جاوید نامے میں حلاج کی شان اور ہی ہے ان کے ابلیس کے تصور میں مغربی شعرا خصوصاً گوئٹے اور ملٹن کا عکس واضح ہے۔ مشہور کتاب (ROMANTIC AGONY) میں رومانی تحریک میں ابلیس پر خاصی روشنی ڈالی گئی ہے۔ ہیگل کے فلسفے کو انھوں نے اپنی ڈائری میں رزمیہ شعر منشور کہا ہے۔ نٹشے کا فلسفہ اُن کے نزدیک کم سے کم اخلاقیات کی دنیا میں یورپی کردار کے عقلی جواز کی ایک کوشش ہے۔ گوئٹے کے فاوسٹ کو وہ "انیسویں صدی کے پورے تجربے سے ہی نہیں بلکہ نسل انسانی کے تمام تر تجربے سے معمور" سمجھتے ہیں شیکسپیئر اور گوئٹے کے متعلق ان کا یہ ارشاد کہ "حقیقت پسند انگریز، فرد پر اور مثالیت پسند المانوی کائنات پر فکر نو کرتا ہے۔ اس کا فاوسٹ بظاہر صرف ایک فرد ہے، حقیقت میں اُس کی شخصیت بنی نوع انسان کا مظہر ہے۔" ان دو عظیم شعرا کے اثرات کی بڑی اچھی مثال ہے۔ اور شیکسپیئر اور گوئٹے کے متعلق اشعار اس حقیقت کو اور روشن کرتے ہیں۔

اقبال نے اسرار خودی میں کہا ہے:

جستجو را محکم از تدبیر کن   انفس و آفاق را تسخیر کن
علم اشیا اعتبار آدم است   حکمت اشیا حصار آدم است

وہ عقل کے دشمن نہیں محض عقل پرستی کے جو سوز آرزو سے محروم ہو، قائل نہیں وہ عقل کو ادب خوردۂ دل بنانا چاہتے ہیں۔ ان کے پیر طریقت رومی نے کہا تھا: زیرکی بفروش و حیرانی بخر، لیکن ان کا ارشاد یہ ہے:

زیرکی از عشق گردد حق شناس   کار عشق از زیرکی محکم اساس

ادبیات و فنون لطیفہ کے عنوان سے ضرب کلیم میں فرماتے ہیں:

عشق اب پیروی عقل خداداد کرے   آبرو کوچۂ جاناں میں نہ برباد کرے
کہنہ پیکر کو نئی روح سے آباد کرے   یا کہن روح کو تقلید سے آزاد کرے

مغرب کی عظمت کا راز وہ علم و حکمت کے میدان میں اس کی ترقی میں دیکھتے ہیں نہ کہ مغربی تہذیب کے بعض ظاہری پہلوؤں میں

قوت مغرب نہ از چنگ و رباب   نے ز رقص دختران بے حجاب
نے ز سحر ساحران لالہ روست   نے ز عریاں ساق و نے از قطع موست

محکمی او را نہ از لادینی است | نے فروغش از خطِ لاطینی است
قوتِ افرنگ از علم و فن است | از ہمیں آتش چراغش روشن است

اقبال کے شعر میں اشارے، اُن کی نثر میں واضح اور مربوط خیال اور منطقی استدلال کے آئینے بن جاتے ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ بعض نثری اقتباسات سے اس پہلو کو اور مکمل کیا جائے۔ یوں بھی ان کے شعر اور ان کے فلسفے میں گہرا ربط ہے ان کے اشعار کو ان کے مضامین اور ان کے مضامین کو ان کے اشعار کی مدد سے سمجھنا ضروری ہے، شعر کی زبان تمثیل کی زبان ہوتی ہے، مگر اقبال کے فکری میلان کی وجہ سے شعر کی لطیف چاندنی میں فکر کی روشن لکیر نظر آتی ہے۔ بہرحال ان کے یہ بیانات ہماری پوری توجہ چاہتے ہیں:۔

(۱) مغربی اقوام، اپنی قوتِ عمل کی وجہ سے تمام اقوامِ عالم میں ممتاز ہیں اور اس وجہ سے اسرارِ زندگی کو سمجھنے کے لیے، اُن کے ادبیات و تخیلات، اہلِ مشرق کے واسطے بہترین رہنما ہیں۔
(دیباچہ اسرارِ خودی "پہلا ایڈیشن)

(۲) انگریزی قوم کی عملی نکتہ رسی کا احسان تمام دنیا کی قوموں پر ہے کہ اس قوم میں "حسِ واقعات" اور اقوامِ عالم کی نسبت زیادہ بہتر اور ترقی یافتہ ہے۔ (دیباچہ اسرارِ خودی پہلا ایڈیشن)

(۳) تاریخِ حاضرہ کا سب سے توجہ طلب منظر یہ ہے کہ ذہنی اعتبار سے عالمِ اسلام نہایت تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اس تحریک میں بجائے خود کوئی خرابی نہیں، کیونکہ جہاں تک علم و حکمت کا تعلق ہے، مغربی تہذیب دراصل اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہلوؤں کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ لیکن اندیشہ یہ ہے کہ اس تہذیب کی ظاہری آب و تاب کہیں اس تحریک میں حارج نہ ہو جائے اور ہم اس کے حقیقی جوہر، ضمیر اور باطن تک پہنچنے سے قاصر رہیں
(دیباچہ خطبات)

(۴) ہمارا فرض بہرحال یہ ہے کہ فکرِ انسانی کے نشوونما پر باحتیاط نظر

رکھیں اور اس باب میں آزادی کے ساتھ نقد و تنقید سے کام لیتے رہیں
(دیباچہ خطبات)

(۵) یہ مطالبہ کیا غلط ہے کہ مذہب کے متعلق ہمیں جس قسم کا علم حاصل ہوتا ہے اُسے سائنس کی زبان میں سمجھا جائے۔ (دیباچہ خطبات)

(۶) ہم اس تحریک کا جو حرّیت اور آزادی کے نام پر عالمِ اسلامی میں پھیل رہی ہے، دل سے خیر مقدم کرتے ہیں۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ آزاد خیالی کی یہی تحریک اسلام کا نازک ترین لمحہ بھی ہے۔ اسلام کی جائز حدود سے تجاوز نہ ہونا چاہیے۔
(خطبات)

(۷) چونکہ ذاتِ الٰہیہ فی الحقیقت روحانی اساس ہے زندگی کی۔ لہٰذا اللہ کی اطاعت فطرت صحیحہ کی اطاعت ہے۔ اسلام کے نزدیک حیات کی یہ روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہے جسے ہم اختلاف اور تغیّر میں جلوہ گر دیکھ سکتے ہیں۔ اب اگر کوئی معاشرہ حقیقت مطلقہ کے اس تصوّر پر مبنی ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات اور تغیّر دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے۔ اس کے پاس کچھ تو اس قسم کے دوامی اصول ہونے چاہئیں جو حیات اجتماعیہ میں نظم و انضباط قائم رکھیں، کیونکہ مسلسل تغیّر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی کے جما سکتے ہیں تو دوامی اصول کی ہی بدولت لیکن دوامی اصولوں کا یہ مطلب تو ہے نہیں کہ اس سے تغیّر اور تبدیلی کے ممکنہ امکانات کی نفی ہو جائے، کیوں کہ تغیّر وہ حقیقت ہے جسے قرآن پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بڑی آیت قرار دیا ہے۔ اس صورت میں تو ہم اس شے کو جس کی فطرت میں حرکت ہے۔ حرکت سے عاری کر دیں گے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ گذشتہ پانچ سو سال سے عالمِ اسلام پر جمود طاری ہے۔

(۸) میری فارسی نظموں کا مقصود اسلام کی وکالت نہیں بلکہ میری طلب و

وجستجو تو صرف اس چیز پر مرکوز ہے کہ ایک جدید معاشری نظام تلاش کیا جائے۔ (فلسفۂ سخت کوشی)

(۹) ہندوستان میں عام طور پر ادبا کو زمانۂ حال کے فن تنقید کے اصولوں سے واقفیت نہیں ہے۔ اس واسطے یہ بھی مفید ہوگا کہ آپ انگریزی میں چند مشہور اور مستند تنقیدی کتابیں پڑھیں۔ ان کے طرز بیان اور انداز تنقید سے آگاہی حاصل کریں۔ اگر آپ ان کے اصولوں اور ان کے اسلوب بیان کو اختیار کر سکیں تو یہ بجائے خود اردو زبان کی بہت بڑی خدمت ہوگی۔

(وحید کے نام خط ۱۹۳۷)

ان اقتباسات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال تغیر، ارتقاء، قوت عمل حس واقعات، علم اشیا، تسخیر کائنات، علم و حکمت، آزادانہ نقد و تنقید، علوم کو سائنس کی زبان میں بیان کرنے کی سعی اور ایک جدید معاشری نظام کی تلاش کو ضروری سمجھتے ہیں۔ وہ مذہبی مسائل میں اجتہاد کی ضرورت کو صرف مانتے ہی نہیں، اس کے لیے مضطرب بھی ہیں۔ یہی نہیں، وہ جدت طرازی کے اس حد تک قائل ہیں کہ کارِ نادر اُن کے نزدیک گناہ بھی ہو تو ثواب ہے۔ ادب میں وہ مغربی اصول تنقید اور اسالیب بیان سے واقفیت ضروری اور مفید سمجھتے ہیں۔

ان حقائق کی روشنی میں یہ بات غور طلب ہے کہ پھر اقبال کو کچھ حلقوں میں ماضی پرست، مذہب کے نام پر رجعت پسند، طاقت پر زور دینے کی وجہ سے اور نپولین یا سولینی کی تعریف کرنے کی وجہ سے یا شاہین کی علامت کو برتنے کی وجہ سے نیم فاشسٹ، سائنس کا قائل ہونے کے باوجود اور علم کو سراہنے کے باوجود، ظلمت پسند، سماجی مساوات اور عدل کی علمبرداری کے باوجود، مغربی جمہوریتوں پر اعتراض کرنے کی وجہ سے، جمہوریت دشمن، سرمایہ داروں کا سخت مخالف ہونے اور اشتراکیت کے تجربے سے ہمدردی کے باوجود، اس کی مادہ پرستی پر نکتہ چینی کرنے کی وجہ سے، سماجی معنویت سے محروم، آفاقیت پر زور دینے کے باوجود، ایک مخصوص اخلاقی نظام یعنی اسلام کی نئی تفسیر و تعبیر کی وجہ سے محدود

اور سائنس اور ٹیکنالوجی کی برکتوں کے ساتھ اُس کی لعنتوں پر بھی نظر کی وجہ سے ترقی سے منحرف کیوں سمجھا جاتا ہے۔ اس کی ایک وجہ اُن کے سارے اردو اور فارسی کلام اور نثر سے ناواقفیت بھی ہو سکتی ہے۔ مگر میرے نزدیک اس کی اصل وجہ وہ مغرب زدگی اور نوآبادیاتی دور کی مسلّط کی ہوئی وہ ذہنیت ہے جو مادّے کی پرستش کی وجہ سے مذہب اور روحانیت کے نام سے بھڑکتی ہے۔ جو سائنس اور ٹیکنالوجی کی اندھی پرستش کرتی ہے۔ جو مغرب کے سماجی اداروں خصوصاً جمہوریت کے مغربی روپ میں ذرا سے بھی شک کو کفر سمجھتی ہے یا جو تاریخ کو صرف طبقاتی کشمکش کی عینک سے دیکھتی ہے اور مذہب کو مارکس کے الفاظ میں افیون سمجھتی ہے، جو تہذیبوں کے ارتقا کا ایک خطّی (Linear) تصوّر رکھتی ہے اور جو ترقی پذیر ممالک کی نجات صرف ترقی یافتہ ممالک کے ماڈل اختیار کرنے میں سمجھتی ہے۔

میرے نزدیک MODERNIZATION جدید کاری اور WESTERNIZATION مغربیت میں فرق ہے۔ مغربیت کے معنی یہ ہیں کہ ہم مغرب کے ذہن کی تقلید کریں۔ مغرب کے سماجی ادارے اپنے یہاں بجنسہ منتقل کریں اور ترقی کا جو راستہ مغرب نے اختیار کیا ہے اُس پر آنکھ بند کر کے چلتے رہیں، مغربیت، جدیدیت کے عمل کا ایک بڑا جزو ہے، مگر یہ نکتہ نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ مغربیت میں مغربی ماڈل کو بجنسہٖ اختیار کرنے کا معاملہ ہے بیرونی اداروں کو اپنے گھر میں حکمران بنانے کا معاملہ ہے۔ گویا ایک ادارے کو جو ایک خاص تاریخ، تہذیب اور فضا رکھتا ہے اور ایک خاص دھرتی اور آسمان سے آگاہ ہے، ایک اجنبی فضا اور ماحول میں سامان کی طرح منتقل کرنے کا معاملہ ہے۔ مگر جدید کاری میں مسئلہ تبادلے کا نہیں، قلب ماہیت کا ہے۔ ٹرانسفر کا نہیں TRANSFORMATION کا ہے۔ یعنی اس کو اپنانے کا۔ دوسروں کے ادارے بجنسہٖ نہیں لیے جا سکتے۔ احمد کی ٹوپی زبردستی محمود کے سر پر نہیں منڈھی جا سکتی۔ سماجی ادارے ماحول کے مطابق ہی ڈھالے جا سکتے ہیں۔ اس ماحول کو پیدا کرنے کے لیے افراد کے قلب کو بدلنا ہوگا۔ اداروں کی قلب ماہیت افراد کی قلب ماہیت کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ اقبال نے 'پیام مشرق' کے دیباچے میں غلط نہیں کہا تھا کہ "زندگی اپنے حوالی میں کسی قسم کا انقلاب پیدا نہیں کر سکتی، جب تک کہ اس کی اندرونی گہرائیوں

میں انقلاب نہ ہو، اور کوئی دنیا خارجی وجود اختیار نہیں کر سکتی جب تک کہ اُس کا وجود پہلے انسانوں کے ضمیر میں متشکل نہ ہو" آڈن نے اس کو "دلوں کا بدلنا" (change of heart) کہا تھا ترقی کا وہ تصوّر جو صرف اقتصادی ترقی اور خوشحالی کو ہی سب کچھ سمجھتا ہے، نہ صرف ناکافی ثابت ہو چکا ہے، بلکہ اس نے دنیا کے لیے اور انسانیت کے لیے جو مسائل پیدا کیے ہیں، ان کا احساس خود مغرب میں اب خاصا عام ہے۔ ترقی اقتصادی وسائل سے یقیناً گہرا تعلق رکھتی ہے۔ مگر اس کے لیے سماج اور معاشرے کے سارے وسائل کو کام میں لانا ہوتا ہے اور ان وسائل میں انسانی وسائل کو جو اہمیت حاصل ہے اس کا احساس ضروری ہے۔ اقبال نے افلاطون کے ساتھ انصاف نہیں کیا اور یونانی تہذیب میں فکرِ روشن کے اُن عناصر کو جو آگے چل کر مغربی فکر و فن میں چراغاں کرتے ہیں بڑی حد تک نظر انداز کر گئے۔ مگر وہ مغرب میں علم و حکمت کی ترقی، انفرادیت پر زور آزادی کے تصوّر، ارضیت اور انسان دوستی کے عناصر کے قائل ہیں۔ ہاں وہ مغرب کو بجنسہٖ ماڈل بنانے کے خلاف ہیں۔ وہ مانگے کے اُجالے سے اپنا گھر روشن کرنا نہیں چاہتے ہیں۔ اپنی فطرت کے تجلّی زار اور اپنے ماحول کے لالہ زار سے تب و تاب لینا چاہتے ہیں۔

جدیدکاری سے مفر نہیں۔ یہ ایک عالمی میلان ہے۔ ساری دنیا میں پُرانے سماج یا روایتی سماج بہت کم رہ گئے ہیں۔ مگر بشریات ANTHROPOLOGY کا علم گُزرے سماج یا بہترین سماج کے چکّر سے ہمیں نکالتا ہے۔ یعنی روایتی سماجوں کے بعض اچھے پہلوؤں اور نئے سماج کے بعض مضر پہلوؤں کو تسلیم کرنا ضروری ہو گیا ہے ایسا نہیں ہے کہ روایت، عبوری دور اور جدیدیت کا سلسلہ ایک خطِ مستقیم میں ہو۔ روایتی معاشروں میں جدید پہلو ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح جدید معاشروں میں روایتی عناصر مل سکتے ہیں۔ اقبال کے تاریخ کے مطالعے نے اور تقدیرِ اُمم پر غور و فکر نے ان پر یہ نکتہ روشن کر دیا تھا کہ جدید ہونے کے لیے قدیم سے واقفیت بھی ضروری ہے۔ کیوں کہ ماضی حال میں زندہ رہتا ہے اور اُسے متاثر کرتا ہے اُنھوں نے ضربِ کلیم میں کہا ہے:

ہو جائیں تو خرابیاں بھی پیدا ہو سکتی ہیں ۔ اگر مغربی جمہوریت حقیقی جمہوریت ہوتی تو عوامی جمہوریت یا سوشلسٹ جمہوریت کی بات ہی کیوں ہوتی ۔

اقبال جدید کاری کے اس دور سے تعلق رکھتے ہیں جسے ایک مفکر نے بڑھتی ہوئی توقعات کا انقلاب (THE REVOLUATION OF RISING EXPECTATIONS) کہا ہے ۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد سے ہم بڑھتے ہوئے احساس شکست کے انقلاب (THE REVOLUATION OF RISING FRUSTRATION) سے دوچار ہیں ۔ چند سال ہوئے HEILBRONER نے انسان کے امکانات THE HUMAN PROSPECT کے نام سے نیویارک ریویو آف بکس میں انسان کے مستقبل کو خاصا تاریک بتایا تھا ۔ اقبال نے انسان کے اس بحران کی تصویر اس سے بہت پہلے ایک نظم میں اس طرح کھینچی ہے :

عشق ناپید و خرد می گزدش صورت مار ۔۔۔ عقل کو تابع فرمان نظر کر نہ سکا
ڈھونڈھنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا ۔۔۔ اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا
اپنی فطرت کے خم و پیچ میں الجھا ایسا ۔۔۔ آج تک فیصلۂ نفع و ضرر کر نہ سکا
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا ۔۔۔ زندگی کی شب تاریک سحر کر نہ سکا

اقبال کی نئی مشرقیت سوشلزم کے انسانی چہرے (SOCIALISM WITH A HUMAN FACE) کی علمبردار ہے ۔ اب یہ بات مان لی گئی ہے کہ سوشلزم کے کئی راستے ہو سکتے ہیں ۔ مارکس سے بے جا مرعوبیت اور فیشن پرستی سے قطع نظر اقبال کا یہ کہنا کہ اسلام خود ایک قسم کا سوشلزم ہے جس پر ابھی پوری توجہ نہیں ہوئی، اپنے اندر ایک ایسی معنویت رکھتا ہے جس پر آج کے آشوب آگہی میں سنجیدگی سے غور کرنے کی ضرورت ہے ۔

جدید کاری کی روح زمانے کی ضروریات کے مطابق تبدیلیوں میں ہے ۔ اس کے پہلے دور میں بہت سے بڑے کام ظہور میں آئے جن کی وجہ سے انسان نے بڑی ترقی کی اور انسانیت کی فلاح کے لیے بہت سے کام کیے گئے ۔ انسان نے ستاروں پر کمندیں ڈالیں اور سمندروں کا سینہ چیرا مگر مغرب کے مخصوص حالات کی وجہ سے تبدیلی اور ترقی کا یہ سارا جوش یک رخا ہو گیا ۔ اقبال اس عدم توازن کو دور کر کے ایک نا توازن قائم کرنا چاہتے ہیں جس میں اخلاقی پہلو پر مناسب توجہ ہے ۔ مارشل ہاجسن نے

اپنی کتاب THE VENTURE OF ISLAM میں کہا ہے کہ اسلام کا اخلاقی مشن آج کی دنیا کے لیے بھی مقبولیت رکھتا ہے:

"اگر اسلامی میراث کے حقائق کا کھلے دل سے سامنا کیا جائے۔ اس کی تاریخی اصلیت، اچھی یا بری۔ جو مسائل اس سے پیدا ہوتے ہیں، نیز جو روحانی مواقع یہ فراہم کرتی ہے۔ تو یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ اسلام ایک میراث کی حیثیت سے جدید دور کے بحرانوں میں ایک لچکدار طریقے سے کارگر ہونے کا اہل ثابت ہو سکتا ہے۔ اپنی تاریخ کا اس طرح سامنا کرنے سے، مسلمانوں کو اور ممکنہ طور سے دوسروں کو بھی، شاید ہمارے دور کے تاریخی اتھل پتھل پر قابو پانے میں مدد ملے اور خواندہ عوام کی تہذیب کے باوجود ان کی تخلیقی صلاحیتوں کو ابھارنے کی ایک بنیاد فراہم ہو سکے۔ یہ بنیاد جمہوری خیر کے مطابق ہوگی مگر اس سے ماورا ہونے کی صلاحیت رکھے گی۔ پس مجموعی طور پر یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ اسلام ایک صنعتی دنیا میں جدید دور کے لیے ایک اخلاقی بصیرت اور انسانی ضمیر کے لیے ایک تخلیقی چراغاں بہم پہنچانے کی ضرورت کو پورا کر سکتا ہے۔"

پرانی مشرقیت میں فرد کی آزادی کے لیے کوئی جگہ نہ تھی۔ وہ اپنے خاندان، کنبے برادری کے رشتوں میں بندھا ہوا تھا۔ ازمنۂ وسطیٰ کا علم کے متعلق فرمان یہ تھا، جانو، مانو اور دہراؤ LEARN, ACCEPT AND REPEAT فرد کی آزادی، حریت فکر اور انسان دوستی کا تصور مغرب کے نشاۃ الثانیہ کی دین ہے۔ یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ ہندستان میں انیسویں صدی میں مغربی اثر سے جو نشاۃ الثانیہ ہوئی، وہ نامکمل رہی اور ذہنی آزادی، تشکیک اور سائنسی ذہن کی رو بہت جلد ملازمتوں اور حقوق کے چکر میں پڑ گئی۔ سر سید کی وہ تحریک جو تہذیب الاخلاق اور تفسیر قرآن سے چلی تھی۔ ایم۔ اے۔ او کالج کے گنبد میں محصور ہو گئی۔ یہ اس نسل کا جو سر سید کے اثر سے مغربی تعلیم سے بہرہ ور ہوئی تھی اور جس پر مغرب کی رومانی تحریک کا جادو بھی چلا تھا اور جس میں مخزن گروپ عموماً اور اقبال خصوصاً قابلِ ذکر ہیں، احسان ہے کہ اس نے حریتِ فکر، تشکیک اور انسان کی تخلیقی صلاحیتوں کو پوری چھوٹ دینے کی طرف مشرقی ذہن کو مائل کیا۔ اقبال کا یہ نظریۂ خودی اسی وجہ سے مغربی فکر کے گہرے اثرات کو ظاہر کرتا ہے اور ان کی نئی مشرقیت کو جو مغرب کے اثر سے پیدا ہوئی واضح کرتا ہے۔ یہ معمولی بات نہیں ہے کہ اقبال نے اپنی

ڈائری میں لکھا کہ ورڈس ورتھ نے مجھے دہریت سے بچالیا۔ مولانا آزاد کو سرسید نے بچایا تھا۔ اپنے خطوط میں انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ یورپ کی آب و ہوا نے مجھے مسلمان کردیا۔ ان کی شاعری میں انسان کی عظمت کا جو رجز ملتا ہے، اس میں ہمارے تصوف کی انسان دوستی کے عناصر سے مدد ضرور ملی ہے۔ مگر دراصل یہ مغرب کی دین ہے انسان کی تخلیقی صلاحیتوں پر اس زور کی وجہ سے ہی ایک مشہور روسی اسکالر نے انھیں تخلیقی نراج CREATIVE ANARCHISM کا علمبردار کہا ہے۔ سقراط نے کہا تھا کہ وہ زندگی جس میں غور و فکر نہ ہو، جینے کے لائق نہیں ہے THE UNEXAMINED LIFE IS NOT WORTH LIVING مارکس حقیقت کے سمجھنے کو کافی نہیں سمجھتا، وہ اسے بدلنے پر بھی زور دیتا ہے۔ ان خیالات کا پرتو اقبال کے یہاں دیکھئے۔ اپنے خطبات کے خاتمے پر لکھتے ہیں :۔

"خودی کی جستجو کی منزل فرد کے حدود سے آزادی نہیں۔ اس کے برخلاف یہ اس کی اور قطعی تعریف (وضاحت) ہے۔ آخری عمل، ایک ذہنی عمل نہیں ہے، ایک حیات آفریں VITAL عمل ہے، جو خودی کے سارے وجود میں گیرائی پیدا کرتا ہے اور اس کے ارادے کو مضبوط کرتا ہے۔ اس تخلیقی یقین دہانی کے ساتھ کہ دنیا کوئی ایسی چیز نہیں جو صرف دیکھی جائے یا نظریات کے ذریعے سے سمجھی جائے، بلکہ مسلسل عمل سے بنائی اور دوبارہ بنائی جائے"۔

بنانے اور دوبارہ بنانے کی یہ آرزو، یہ احساس کہ کار جہاں دراز ہے اور تخلیقی عمل کی کوئی حد نہیں۔ اقبال کو شعاع امید میں یہ کہنے پر اکساتا ہے

مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر　　　فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

کارل وٹ فوگل اپنے مضمون "افکار اور طاقت کا ڈھانچہ" میں کہتا ہے۔

"مغرب میں صنعتی انقلابات نے انسان کی پوزیشن کو بہت مضبوط کیا ہے۔ فطرت پر اس کا اقتدار بڑھا ہے، مگر ان انقلابات کے ساتھ ایک NIHILIST REVOLT بھی ہوئی ہے جو ان اہم عناصر کو رد کرتی ہے جن کا رشتہ انسان کے اخلاقی اور ماورائی وجود سے ہے اور اسی وجہ سے انسان کو یہ خطرہ لاحق ہوتا ہے کہ وہ اپنے وجود

کی اساس بیں ایک کھوکھلا آدمی ہو جاتا ہے۔"

"صرف مغرب کی عظیم روایت کا سیاسی دائرے ہیں۔ اور مشرق اور مغرب کی عظیم روایات کا روحانی دائرے ہیں، امتزاج کر کے ہی ہم مشرق و مغرب میں سنجوگ کر سکتے ہیں یہ نہ صرف ممکن ہے بلکہ موجودہ تاریخی حالات میں ضروری بھی ہے۔ صـ۹۷

میں اکرام کے اس قول کی صحت کو تسلیم کرتا ہوں کہ اقبال کو اقبال مغرب نے بنایا اقبال پر مغربیت کے اثر نے ان کی نئی مشرقیت کو جنم دیا۔ یہ نئی مشرقیت ماضی کے صالح عناصر اور اخلاقی اور روحانی بصیرت کے ساتھ جمہوری خیر کے تقاضوں کو قبول کرتی ہے۔ جس کی مغرب میں ایک شان دار داستان ہے، جو سائنس اور ٹیکنالوجی کی برکتوں اور لعنتوں دونوں کو پہچانتی ہے۔ جو چراغ رہ گزر سے بھی کام لیتی ہے اور درون خانہ ہنگاموں سے بھی واقف ہے، مگر جو اپنی تاریخ، اپنی تہذیب اور اپنے اجتماعی لاشعور کے وسیلے سے ہی انسانیت کے کارواں میں اپنا رول متعین کرتی ہے۔

وٹ فوگل نے جس مشرقی مطلق العنانیت کا ذکر کیا ہے۔ وہ آج کے (TOTA-LITARIANISM) سے مختلف ہے۔ کیونکہ اُس میں فن کی نسبتاً آزاد نشوونما کی زیادہ گنجائش تھی۔ اسی طرح مغرب میں جمہوری اداروں کے فروغ کے باوجود خیر کے تصور پر مناسب توجہ نہیں ہوئی اور انفرادیت اور آزادی پر زور کے باوجود آزاد انسانوں کے سماج کو (TOTALITARIANISM) کے شکنجے کا خطرہ باقی ہے۔ نئی مشرقیت شاید اخلاقی قدروں کی مدد سے اس میں توازن پیدا کر سکے۔

عالم خوندمیری

مشرق اور مغرب علامت اور روایت

اضداد اور اقطابی تصورات (POlar concept) کا استعمال اقبال کے لیے ہمیشہ ایک دلکش شعری اور فکری مشغلہ رہا۔ اس کی شاعری کے ابتدائی دور ہی میں ہمیں نقیضین اور اضداد کے ساتھ اس کی وجدانی وابستگی کا اندازہ ہوتا ہے۔ مغرب اور مشرق، الفاظ کا استعمال بھی اسی رجحان کا آئینہ دار ہے۔ اس کی شاعری کا مطالعہ اس حقیقت کو واضح کرتا ہے کہ اس نے ان الفاظ کا استعمال اکثر صورتوں میں استعارے اور کہیں کہیں علامت کے طور پر کیا ہے۔ یوں بھی یہ ایک واقعہ ہے کہ مغرب اور مشرق محض جغرافیائی سمتیں نہیں ہیں بلکہ خود مشرق اور مغرب میں ان کا استعمال معنی خیز علامتوں کی طرح ہوتا رہا ہے۔ مغرب اور مشرق، نہ صرف ایک دوسرے کا ادراک مختلف انداز سے کرتے رہے ہیں بلکہ کائنات اور انسان کے بارے میں ان کا ادراکی رویہ بھی صدیوں سے مختلف رہا ہے۔ تقریباً تہذیب کے آغاز ہی سے، جب انسان نے فکر اور آرٹ کے ذریعے اپنے ادراکات کا اظہار سیکھا، ہمیں ان ادراکات اور اظہارات میں ایک نمایاں فرق نظر آتا ہے۔ جہاں اس فرق کے اسباب کی، یہاں کے انسانوں کی معاشی، سماجی زندگی اور اس کے ارتقا کی رفتار میں تلاش ممکن ہے اور علمی اغراض کے لیے ضروری بھی، وہیں مظہری سطح پر انھیں اضافی ہی سہی، خود مختار حقیقت تصور کرنے اور کسی بحث کا نقطۂ آغاز بنانے میں کوئی علمی رکاوٹ نہیں۔ اس مضمون کی ایک سطح یہ ہے کہ ادراکات کے اس فرق کو بحث کا نقطۂ آغاز تصور کیا جائے اور پس پردہ عوامل کو وقتی طور پر نظر انداز کرتے ہوئے یہ دیکھا جائے کہ اس فرق نے کہاں حقیقت کی تصویر پیش کی ہے اور کہاں حقیقت کو مسخ کر دیا ہے۔

اگر ہم زمانے کو کیلنڈر کی اصطلاح میں سوچیں تو مغرب اور مشرق میں منظم فکر کا آغاز

کم و بیش ایک ہی زمانے میں ہوا لیکن اس فرق کے ساتھ کہ مغرب میں فکری حرکت مذہبی یا الہامی (Revelation) دائرے سے پہلے آزادی حاصل کرنے میں کامیاب رہی یعنی یہ کہ مغربی فکر نے عقل اور عقلیت کو ایک خود مختار حیثیت عطا کرنے میں پہل کی [1] اس کے برخلاف مشرق میں فکر، الہام اور وجدانی عرفان کے سائے میں پروان چڑھتی رہی، شاید یہی سبب رہا کہ مغرب اور مشرق کے فکری مشغلے، نہ صرف ایک دوسرے سے مختلف رہے بلکہ فکر کے انداز بھی ایک دوسرے سے تقریباً متضاد رہے۔ یہاں صرف دو مثالیں کافی ہیں۔ جہاں مغرب میں کائنات کا ادراک، ایک غیر (other) کی صورت میں ہوا، وہیں مشرق نے انسان اور کائنات کی آخری ہم آہنگی یا Harmony پر اپنی فکر کی بنیاد رکھی۔ اسی لیے جہاں مغرب میں تصادم یا Conflict کو ایک وجودی یا Ontological جہت ملی اور جس کے زیر اثر مغرب یعنی یونان میں المیے (Tregedy) کی بنا پڑی وہیں مشرق ایک عرصے تک حقیقی المیے کے تصور سے ناآشنا رہا۔ سامی مذاہب یا پیغمبرانہ مذاہب نے یقیناً کائنات کو ایک غیر، تصور کیا لیکن یہ غیریت ایک قادر مطلق وجود کی قدرتِ کاملہ کے سمندر میں ہمیشہ ہچکولے کھاتی رہی اور تقدیر خدائی مشیت کا محض ایک لمحہ ٹھہری۔[2] یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ اسرائیلی، مسیحی دینی تصور مغرب کے انسانی رویے کو پوری طرح مشروط نہ کرسکا۔ اسی طرح مغرب نے جہاں انسانی شخصیت کی نشو ونما کے لیے سماجی تنظیم کو ناگزیر قرار دیا اور اس سے ابھرنے والے مسائل کو وہاں کی فکر میں ایک اساسی مقام حاصل ہوا، وہیں مشرقی فکر نے بالعموم اپنی توجہ کو نجات، موکشا یا Salvation کے مسئلے پر زیادہ مرکوز رکھا۔ جہاں سماجی تنظیم کو اضافی حیثیت حاصل ہوئی، وہاں بالآخر سماجی تنظیم، آخری نجات کا محض ایک وسیلہ قرار پائی (خود اسلامی فکر میں سماجی و سیاسی تنظیم کے مسائل، فقہا اور ظاہریت کی جانب مائل مفکرین کی توجہ کا مرکز رہے ابو النصر الفارابی

---

[1] یہاں اس امر کو تحسین کے طور پر نہیں بلکہ ایک امر واقعہ کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔

[2] اسلامی تہذیب کے عروجی دور میں ارسطو کی 'بوطیقا' معروف رہی لیکن ایک دلچسپ امر یہ ہے کہ عربی ادب بھی المیے کے عنصر کو اپنے اندر جذب نہ کرسکا۔ یہ بات دلچسپ اور اہم اس لیے ہے کہ کم از کم اسلامی عربی ادب کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ المیے کا تصور یہاں باہر سے بھی نہیں آیا۔

یقیناً ایک استثنا ہے۔ لیکن اس کے ہاں بھی سیاسی تنظیم ایک اعتبار سے باطنی معرفانی، علم کا ایک جزو بن جاتی ہے) اس بنیادی ادراکی رویّے کے اختلاف کا ایک نتیجہ یہ تھا کہ انسانی فلاح کا مسئلہ جہاں تک فلاح کے تصوّر میں ارضی زیست کو اہمیت حاصل ہے، مشرقی فکر کے لیے مرکزی اہمیت اختیار نہ کر سکا۔ دوئی اور وحدت کے نقاطِ نظر کے باہمی تضاد کا سُراغ بھی انھیں ادراکی رویوں کے اختلاف میں مل سکتا ہے۔ مشرق عام طور پر زیست کی سطح پر بھی دوئی سے گھبراتا رہا ہے اور جہاں مغرب نے اعلیٰ تر سطح پر وحدت کے اقرار سے گریز نہیں کیا، وہیں زیست کی سطح پر بغیر کسی جھجک کے دوئی کا اعتراف کیا۔ مغرب کے آرٹ اور اس کی فکر میں ان رجحانات کی مسلسل نمائندگی اور ان کا مسلسل نشو و نما نظر آتا ہے۔ انسانی سطح پر ان رجحانات کا ایک اہم اور معنیٰ خیز اظہار یوں بھی ہوا کہ جہاں مغرب نے انسانی تبدیلی کے لیے سماجی ادارات پر مسلسل نظرِ ثانی اور ان کی از سرِ نو تنظیم پر زور دیا وہیں مشرق نے انسانوں کی باطنی اور روحانی تبدیلی یا تغیر کو اوّلیت عطا کی۔ شاید اس کا سبب یہ ہو کہ جیسے Edmund Husserl نے اشارہ کیا ہے مغرب میں فلسفیانہ فکر نے انسان کے اطراف پھیلی ہوئی دنیا کو نقطۂ ارتکاز بنایا۔ ہو سکتا ہے کہ اسی فرق کا نتیجہ ہو کہ مشرقی تاریخ میں ہمیں سماجی ادارات کا ایک ٹھہراؤ نظر آتا ہے۔ جہاں تک انسانی تبدیلی کا تعلق ہے، آج بھی مشرق کا رجحان یہ ہے کہ انسان پہلے اپنی روح یا نفس کو بدلے اور پھر خارجی عالم کی تبدیلی پر اپنی نظر کو پلٹائے۔ روحانی اور سرّی اصطلاح میں اس بات کو اس طرح پیش کیا گیا کہ نور کا مرکز اور منبع صرف عالمِ خارج کا آفتاب نہیں بلکہ خود انسانی روح نور کا منبع اور مرکز ہے۔ انسانی نفس کا اصلی سفر، خارج سے باطن، ظلمت سے نور اور رات سے دن کی جانب ہوتا ہے اور یہاں نور اور دن باطنی مفہوم اختیار کر لیتے ہیں۔ باطن کی دنیا یا من کی دنیا اس لیے بھی معنیٰ خیز بن جاتی ہے کہ یہاں کسی غیر کا راج نظر نہیں آتا (من کی دنیا میں نہ پایا میں نے افرنگی کا راج) یہاں اس سوال سے بحث نہیں کہ آیا 'من کی دنیا کا کوئی لمحہ "تن" یا خارج سے اس طرح بے نیاز اور آزاد ہو سکتا ہے؟

اسلام کی سرّی۔ باطنی فکر میں بھی مشرق اور مغرب کے اس تضاد کی نمایاں صورت نظر آتی ہے۔ اسلام کے سب سے اہم فلسفی، ابن سینا نے مشائیت کے عقلیت افروز سرچشموں سے پوری طرح استفادہ کرنے کے بعد جب اپنی نظر مشرقی سرّیت اور مشرقی "حکمت" (Oriental

Wisdom) کی جانب موڑی تو اس کی فکر میں بھی اس مشرقی میلان نے جگہ حاصل کرلی۔ اگر اس کی گمشدہ تصنیف 'مشرقی فلسفہ' کا کہیں پتہ چل جاتا تو اس کی فکر کا یہ رُخ اپنی تکمیل کے ساتھ، ہمارے سامنے ہوتا۔ لیکن اس کی آخری نامکمل تصانیف "المنطق المشرقیین" اور "الاشارات والتنبیہات" اور اس کی مثالی داستان 'حیّ بن یقظان'، ہماری رہنمائی کے لیے بہرحال کافی ہیں۔ اس کی بعض سریت پسند (Mystical) نظموں میں بھی مشرق اور مغرب کے اس باطنی مفہوم کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان تصانیف اور نظموں میں شرق اور غرب روحانی اور باطنی علامات کا روپ اختیار کر لیتے ہیں اور یوں دکھائی دیتا ہے کہ یہ محض ظاہری سمتیں نہیں ہیں بلکہ باطنی علائم یا Symbols ہیں۔[1] یہاں شرق علامت ہے عالم انوار کی اور غرب نمائندگی کرتا ہے عالم مادی کی۔ جہاں شرق ملائک کا مسکن ہے وہیں غرب ظلمت کا رقبہ ہے اور اگر ایک رقبۂ نور ہے تو دوسرا عالمِ ظلمات۔ باطنی عارف کے سفر کا رُخ عالم مادی یا غرب سے عالمِ نور یا شرق کی جانب ہوتا ہے۔ شرق جو سورج کے اُبھرنے کی سمت ہے، علامت بن جاتا ہے نور کی اور غرب جہاں سورج ڈوبتا ہے علامت اختیار کرلیتا ہے ظلمت کی۔ 'عارف' کا سفر ظلمت سے نور کی جانب ہوتا ہے وہ غرب سے 'چلتا' اور شرق کی جانب رواں ہوتا ہے تاکہ نور سے ظلمت لُطف اندوز ہو سکے۔ یہاں ایک اہم بات یہ ہے کہ ظلمت سے چلنے والے سالک کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ ایک راہبر' (زندہ خضر) کے بغیر اس سفر کو طے کرے، ایک سرّی روحانی راہبر ہی سالک کی رہنمائی کر سکتا ہے اور ماورائے افلاک تک اس کی رسائی

---

[1] اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے۔ سید حسین نصر کی تصانیف

An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, Part III. pp 236-263.

Islam, Science and Civilization, Last Chapter

یہاں یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ ایرانی عالم سید حسین نصر نے اس سرّی باطنی 'حکمت' کی عصری دنیا میں اشاعت و ترویج میں سرگرمی سے حصہ لیا ہے۔ ان کی تصانیف سے یہ غلط فہمی بھی پیدا ہوتی ہے کہ اسلامی حکمت کا ثمر یہی باطنی فلسفہ ہے۔ اور اسی کا اثر ہے کہ مخالف مغرب رجحان نے ایک مذہبی سرّی تصوراتی نوعیت بھی اختیار کرلی ہے!

کو ممکن بنا سکتا ہے۔ عالم افلاک کی سیر 'عارف' کی مراد ہے اور 'راہبر' اس مراد کی تکمیل کی ضمانت!
اس منزل تک پہنچنے کا نام یعنی شرق کی اعلیٰ ترین حد تک پہنچنے کا نام ہی انسانی نجات ہے۔ اس روحانی سفر کے محرک نے بال و پر کو ایک معنی خیز علامت بنایا اور جبریل نے بھی ایک روحانی علامت کی نوعیت اختیار کر لی۔ شرق اور عالم قدس ہم معنی بنے اور غرب اور عالم ظلمات مرادف قرار پائے۔ اسلامی فکر میں باطنی تحریک اور رسائل اخوان الصفا نے اس سری رجحان کو اس حد تک مقبول بنایا کہ اعتدال پسند اور عقلیت آمیز مذہبی فکر بھی اس پر پوری طرح غالب نہ آسکی۔ ایک لحاظ سے یہ لاشعور کا ایک حصہ بن گیا۔ یہ قضیہ کہ شرق عالم روحانی اور نورانی ہے اور غرب عالم مادی ہے، اس لیے مادے سے وابستہ ہے، محض مشرق کا ایک نیا واہمہ نہیں ہے بلکہ سری، باطنی روایت کا ایک حصہ ہے۔ جہاں آج یہ تصور عصری حقیقتوں سے چشم پوشی کا محرک بنتا ہے وہیں مشرقی پندار کی بنیاد بھی اسی تصور میں موجود ہے! یہ بات غیر اہم نہیں ہے کہ مشرق کے نشاۃ ثانیہ میں مشرق کا یہی سویا ہوا پندار بیدار ہوا اور تقریباً تمام جدید مفکرین نے مشرق کے اعلیٰ روحانی مشن کے تصور کا علم بلند کیا۔

یہاں ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ اقبال نے جس کو خود اپنے "شاعر مشرق" ہونے کا احساس تھا کہاں تک شرق و غرب کو علائم اور عصری حقائق کی حیثیت سے برتا ہے اور کہاں عصری حقیقت اور ان علائم میں تصادم کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ اقبال نے یقیناً مغرب کو کلیتہً رد نہیں کیا لیکن اپنی شاعری کے اہم ترین اور سب سے زیادہ معنی خیز دور میں، انھیں اقطابی علائم کی طرح پیش بھی کیا۔ اس کی شاعری کا ایک المی اور حزن آمیز لمحہ وہ ہے جہاں وہ اس کشمکش کا شعور حاصل کرتا ہے اور اس کو حل کرنے کی کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ جہاں اسے اپنی 'برہمن زادگی' پر فخر ہے وہیں اس بات کا ادراک بھی ہے کہ:

خرد افزود مرا، درس حکیمان فرنگ سینہ افروخت مرا صحبت صاحب نظراں

یہاں یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ حکیمان فرنگ نے اس کی خرد کو چمکایا لیکن جہاں تک اس کے سینے کے روشن ہونے کا تعلق ہے، وہ صرف صاحب نظراں کا مرہون احسان ہے۔ ظاہر ہے کہ دوسرے مصرعہ میں اشارہ اساتذہ فرنگ کی طرف نہیں ہے بلکہ ان 'مردان کامل' کی طرف ہے جو مشرق سے طلوع ہوتے رہے اور جن کے عرفان کا نور آج بھی شاعر کے لیے سرچشمۂ فیضان ہے؛ خرد اور نظر اقبال کے ہاں دو اقطاب کی نمائندگی کرتے ہیں۔

یہ ایک دوسرے کی ضد بھی ہیں اور ایک دوسرے پر اثر انداز بھی ہوتے ہیں۔ ان میں کشش اور گریز کا ربط ہے۔ ان کے باہمی ربط کی ایک لطیف باطنی سرّی مثال ہمیں افلاطون کی تمثالِ غار (Image of the cave) میں نظر آتی ہے، جہاں باشندگانِ غار خرد کی روشنی میں سایوں کی مدد سے حقیقت کا ادراک حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اہلِ نظر، حقیقت یا نور کا مکمل عرفان حاصل کرتے ہیں: 'غار' ایک لحاظ سے علامت ہے 'غرب' کی، جہاں صرف سایوں تک رسائی ہے۔ لیکن افلاطونی علامتی دنیا میں یہی عالمِ اشیا ایک اعتبار سے عالمِ ظلمات ہے۔ افلاطون کے اس رمز نے اسلامی باطنی فکر کی نشو و نما میں ایک اہم حصہ ادا کیا اور افلاطونی فلسفی یا حکیم کا پرتو ہمیں باطنیوں کے راہبر یا امام' میں صاف طور پر نظر آتا ہے۔

اقبال کے قلبی روحانی سفر کی پہلی منزل، اس فکری نظام کی تردید ہے، جہاں اقبال نے اپنی فکری شاعری کی پہلی منزل اسرارِ خودی میں افلاطون کو ردّ کیا وہیں 'خودی' کا اقرار کیا۔ یہ خودی جو اس منزل میں 'فردیت' کی مرادف ہے، شاعر کی اگلی منزلوں میں، باطنی نور اور کشف کا عالم بننے کے لیے بیتاب نظر آتی ہے۔ اس کا آغاز عالمِ خارج کے اقرار سے ہوتا ہے اور انجام میں، یعنی شاعر کی آخری منزلوں میں خارج سے بے نیاز ہونے لگتی ہے اور کبریائی سے اس کا رشتہ جڑنے لگتا ہے۔ جہاں خلوت مقامِ کبریائی ہے، وہیں جلوت اس کا ایک پہلو، یا اس کی ایک شان ہے جو مصطفائی ہے' لیکن اہم بات یہ ہے کہ زمین و آسمان و کرسی و عرش تو کیا، خودی کی زد میں ہے ساری خدائی۔

اقبال کی کامل تحسین کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ ہم اس کی شاعرانہ فکر کی کسی ایک منزل پر ہی اکتفا کریں۔ صرف اس لیے کہ وہ ہمارے عصری رجحانات کی تشفی کرتا ہے بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے فکری سفر کی ساری منزلوں کو پیشِ نظر رکھا جائے اور اگر کسی منزل پر وہ عصری رجحانات کی نفی کرتا ہے اور اگر ہمیں ان عصری رجحانات سے وابستگی ہے تو پھر اس پر انتقادی حیثیت سے غور کریں اور چاہیں تو ان منزلوں کو پوری طرح ردّ کر دیں۔[1]

---

[1] اس مضمون میں راقم الحروف نے عملاً انتقادی رویّہ اختیار نہیں کیا ہے چونکہ یہاں (باقی اگلے صفحہ پر)

مشرق اور مغرب کی جانب اقبال کا رویہ یکساں نہیں رہا اُس کی شاعری کے بڑے دور پر اُس کا وہ رویہ غالب رہا جہاں مشرق اور مغرب ایک ہی انسانی دنیا کی حقیقتیں ہیں اور اُن جغرافیائی سمتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں جہاں خارجی اور اداراتی اعتبار سے دو مختلف قسم کی دنیائیں آباد ہیں لیکن ان دو مختلف اور بظاہر متضاد دنیاؤں میں ایک ربط بھی ہے وہی ربط جو 'حاکم و محکوم' اور "آزاد اور مجبور" میں ہوتا ہے۔ یہ ربط ایک دوسرے کو قریب سے دیکھنے اور "آگاہ" ہونے پر مجبور کرتا ہے اور بالآخر 'محکوم' میں 'خود آگاہی' کے جذبے کو جنم دیتا ہے۔ یہ خود آگاہی بڑی کرب آمیز ہے کیوں کہ اس میں ماضی کے کمال، مستقبل کے امکانات اور ناکامی کے شدید احساس شامل ہیں۔ مغرب استعمار اور استحصال کا نمائندہ ہے لیکن علامت ہے بے پناہ طاقت اور جذبۂ عمل کی۔ اگر مشرق بیدار ہوتا اور مساوی جذبۂ عمل کا حاصل ہوتا تو مغرب کی طاقت، اس کے استحصال میں کامیاب نہ ہوتی۔ وہ مغرب کے سیاسی، سماجی غلبے کو ٹیکنالوجیکل ترقی اور سرمایہ داری کے ادارے سے وابستہ کرتا ہے اور اسی لیے وہ اہلِ مشرق کو مغرب ہی کے ہتھیار سے مغرب کا مقابلہ کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ وہ اہلِ مشرق کو دنیا سے باخبری اور عالم آگاہی کی دعوت دیتا ہے اس لیے کہ عالم آگاہی خود آگاہی کی ضد نہیں بلکہ اس کا ایک لازمی عنصر ہے۔ اقبال کی خود آگاہی کے سفر میں، یہ منزل بڑی اہم ہے اور اگر وہ اس منزل سے نہ گزرتا تو محض ایک صوفی شاعر بن جاتا اور اگر اسی منزل پر رُک کر رہ جاتا تو 'پیامِ مشرق'، 'زبورِ عجم' اور 'بالِ جبریل' کا شاعر نہ بنتا۔ پہلی منزل پر عالم آگاہی، اس حد تک غالب ہے کہ وہ نفس کی گہرائیوں میں ڈوبنے کی فرصت نہیں پاتا لیکن دوسری منزل پر جب وہ نفس کی گہرائیوں کا شعور حاصل کرنے لگتا ہے تو نفس کی یہ گہرائیاں اس کا دامن تھامنے لگتی ہیں اور چونکہ اُس نے 'عالم آگاہی' کو رد نہیں کیا ہے، اس لیے وہ اکثر تبدیلیِ عالم اور تبدیلیِ نفس (World Transformation & Self-Transformation) کی اُلجھن میں گرفتار ہو جاتا ہے! جہاں پہلا راستہ مغرب کا ہے اور دوسرا مشرق کا۔ اُس نے یہ محسوس کیا کہ مغرب ایک ایسا غیر یا other ہے جس سے نظریں بچا لینا خود آگاہی کے سفر کو روک دینا اور سالک کے بجائے مجذوب بن

(باقی حاشیہ پچھلے صفحہ کا) مقصود ان منزلوں کی طرف اشارہ کرنا ہے جن سے اقبال گزرا اور یوں بھی تحسین، تنقید کے لیے ضروری ہے اور زمانی طور پر تقدم رکھتی ہے۔

جاتا ہے۔ عصری دنیا میں عارف کے لیے اس سفر سے گزرنا ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ اس منزل پر خود ان امور کی بھی نفی کرنا ہوتی ہے جن کا اگلی منزلوں پر اقرار ہوتا ہے۔ خود آگاہی کا سفر اس اعتبار سے مسلسل انفا یا Negation کا عمل ہوتا ہے۔ اسرارِ خودی کے انکارات کی اہمیت یہیں واضح ہوتی ہے اقبال نے اس منزل پر روایتی تصوّف کا بھی انکار کیا اور اسی کے لگ بھگ زمانے میں ابن عربی کو زندقہ اور الحاد کے امام کا نام بھی دیا۔ افلاطون اور حافظ کی تکفیر، اور ان کے رد میں بھی یہی راز پنہاں تھا، اسرارِ خودی بیرتیت اور روحانی رمزیت کے پُرجوش انکار سے عبارت ہے۔ حافظ بادہ گسار کے انکار کے بغیر اس منزل کی معنویت کا ادراک ممکن نہ تھا۔ یہاں ہدفِ تنقید، غرب نہیں بلکہ عجم ہے اور سارا مشرق اس کی نظر میں عجم تھا۔ وہ ایک پُراسرار انداز سے مغربی فکری ہتھیاروں سے مشرق کی عجمیت کا مقابلہ کر رہا تھا۔ شاید اسی لیے اس کے تخلیقی جذبے نے اسی دور میں اس کو زبانِ عجم کو استعمال کرنے پر اکسایا۔ اس کی فکر کے سرچشمے مغربی تھے اور جہاں وہ سرمایہ داری اور استحصال کے خلاف برسرِ جنگ تھا، دیارِ مغرب کے رہنے والوں کو ان کی موت سے باخبر کر رہا تھا، وہیں اس کے تحتِ شعور میں یہ بات جاگزیں تھی کہ مشرق کو مغرب بننا ہے یعنی عالمِ آگاہی کی منزل تک پہنچنا ہے اور خارجی عالم کی مادّی تسخیر کرنا ہے۔ یہاں مشرق اور مغرب علامتی مفہوم تو رکھتے ہیں لیکن نظر حقائق کی جانب ہے۔ یہیں اقبال کے مغربی محرکات اجاگر ہوتے ہیں وہ ایک جدید لیکن خود آگاہ مغربی ذہن کے ساتھ عجم زدہ مشرق کے سارے تہذیبی اور فکری سرمائے کا امتحان کرتا ہے اور خود انتقادی کے ذریعے، اپنے ماضی یعنی مکانی اعتبار سے مشرق کے اکثر ورثے کا انکار بھی کر جانے کی جانب مائل ہے۔ اس منزل پر حافظ اور افلاطون علامت بن جاتے ہیں۔ مشرقی اندازِ فکر کی اور انکارِ حافظ خود اپنی تہذیبی شخصیت کے ایک رُخ کے انکار کی علامت بن جاتا ہے۔ یعنی شعورِ حافظ، عالمِ آگاہی کے لیے ایک رکاوٹ ہے۔

شمع و شاعر کے اس بند میں جس کا آغاز "آشنا اپنی حقیقت سے ہو، اے دہقاں ذرا"، اور جس کا انجام اس پُرشور شعر پر ہوتا ہے

بے خبر تو جوہرِ آئینۂ ایام ہے　　　تو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے

اقبال خود آگاہی کے اس مقام پر ہے، جہاں فرد اور ملت، کا ربط، وجودی وحدت کا ایک رمز نظر آتا ہے۔ یہی رمز، رموزِ بے خودی کا بھی محرک ہے اور یہاں بھی اقبال فرد کو موج سے

زیادہ اہمیت دینے کے لیے تیار نہیں یعنی فرد اور ملت کی وحدت موج اور بحر کی وحدت کے مماثل ہے۔ جہاں یہ Motif مغرب کے عصری ارتقائی رجحان' اور اس سے اُبھرنے والے اجتماعی ایگو کی صدائے بازگشت ہے، وہیں اقبال تبدیلیِ عالم کے لیے ایک وسیلے یا Agent کی تلاش میں مصروف نظر آتا ہے۔ اگر نطشے نے بالاتر انسان کے ذمے یہ فرض سونپا اور مارکس نے پرولتاریہ کو اس کا اہل تصور کیا تو اقبال اُمتِ مرحومہ کو یہ فریضہ سونپنا چاہتا ہے۔

اقبال نے اگر افلاطون اور حافظ یعنی عجمی مشرقیت یا مشرقی عجمیت کا انکار نہ کیا ہوتا تو عصری مشرقی دنیا، اقبال کے کلام کے بعض جاں نواز حصّوں سے محروم ہو جاتی، خود آگاہی کے سفر کے اس مقام پر اقبال کی نظر انسانی زیست کے افقی یا Horizontal بُعد پر مرکوز ہوتی ہے اور یہ مغربی شعور کی ایک اہم خصوصیت ہے۔ شاید عصری مشرقی شاعری میں کسی دوسرے شاعر نے اس بُعد کا احاطہ اس گہری نظر کے ساتھ نہیں کیا، اقبال کے ردِ حافظ کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ حافظ نے انسانی شخصیت کے اس بُعد کو درخورِ اعتنا و تصور نہیں کیا تھا، اور مشرقی عارفوں کی روایت کے تسلسل میں اپنی نگاہ کو عمودی یا Vertical بُعد پر جمائے رکھا تھا۔ اسی لیے اُس کی نظر ماورا یا Transcendence پر رہی اور اقبال کے اس دور کے کلام میں ماورا کا عنصر تقریباً مفقود ہے۔ انسان حافظ کی نظر میں اصلاً ارضی نہیں ہے بلکہ طائرِ صدرہ نشیں ہے، اور اس کے برخلاف، اس دور میں اقبال کی نظر انسان کے ارضی وجود پر زیادہ ہے۔ اگر ماورائی پہلو ہے بھی تو وہ ماورائے وجود سے زیادہ، غیر مرئی، لیکن موجود اجتماعی وجود ملت کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس لیے اس مقام پر اقبال کی ماورائیت مغربی روایت کی ماورائیت اور خصوصاً جرمن رومانی ماورائیت کے قریب تر ہے اور شاید یہی وجہ ہے کہ اجتماعی محفلوں میں اقبال کے اس دور کا کلام مقبول تر ہے۔ یہاں خودی، شخصیت ہے جو فاتحِ عالمِ خارج ہے، عشق کا شعور بیدار ہو رہا ہے لیکن عشق ابھی ایک کائناتی قوت نہیں بنا ہے۔ (یعنی اس میں سرّیت نہیں ہے) بلکہ ایک طوفان خیز حیاتی قوت ہے۔ اس منزل پر خرد سے اس کی بیزاری کا محرّک، عرفانی کم اور حیاتی زیادہ ہے،

لہ قرآن کی کہیں مضمر اور کہیں عیاں، عقلیت (Rationality) میں اس نوع کی تاریخیت کی گنجائش موجود ہے۔ اسی لیے اقبال کو قرآن کا عصری مفسّر تصور کرنا شاید مبالغہ ہے۔

یہاں وہ حقیقت کے علم کا اتنا جویا نہیں ہے جتنا حقیقت کے بدلنے کے لیے بیتاب ہے۔ اقبال کے خود آگاہی کے سفر کی یہ منزل (جو قریب قریب اسرار اور رموز کی منزل ہے اور اردو میں خضر راہ اور طلوعِ اسلام جس کی صدائے بازگشت ہیں) بڑی اہم اور معنی خیز منزل ہے، اگر وہ اسی منزل کے امکانات کی تلاش کرتا تو شاید مشرق کا نطشے بن جاتا، اور مشرقی فکر اور فن کو ایک نئی جہت دے دیتا۔ لیکن اس کے لاشعوری اثری صوفیانہ رجحان نے اس کشمکش کو ایک نیا موڑ دینے میں کامیابی حاصل کرلی، اب اس کے لیے دو راہیں تھیں، ایک تو یہ کہ وہ 'تاریخیت' کی فکری راہ پر چل پڑتا اور مغرب اور مشرق کو تاریخ کی "آیات" اور اس کے "ایام" تصور کرتا اور 'تاریخی عقل' کی جدلیاتی رفتار کا اندازہ کرتا۔ اگر اس نے اس راہ کے امکانات پر غور کیا ہوتا تو وہ 'خرد مخالفت' میں اس اندوہناک مقام پر نہ پہنچتا جہاں علم کو صرف تخمین و ظن کا نام دینا پڑتا ہے۔[1] اس طرح کا سفر اس نوع کا جدلیاتی سفر بنتا ہے جس میں اقرار اور انکار نقیضین نہیں رہتے بلکہ ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں اور یہ عمل صرف انسانی شعوری سطح پر نہیں ہوتا بلکہ تاریخی عمل، تناقضات کے درمیان واسطہ بنتا ہے۔ دوسرا راستہ، جس کو اقبال نے اختیار کیا وہ جدلیاتی علم کا نہیں بلکہ وجدانی عرفان کا تھا، جہاں سالک عرفان کی منزلِ آخر تک پہنچ جانے کے لیے بیتاب رہتا ہے، خود آگاہی کے سفر کے اس اگلے مقام پر پہلے مقام کی اصطلاحیں برقرار رکھنا ضروری ہوتی ہیں لیکن اب یہ شعری استعارے اور اصطلاحیں، علائم کا روپ اختیار کرنے لگتی ہیں مثلاً 'سفر اور پرواز' صرف حیاتی یا Vital سطح کے رموز نہیں رہتے بلکہ رفتہ رفتہ عالمِ ارضی سے عالمِ افلاک کی جانب سفر اور پرواز کے علائم بن جاتے ہیں جس کا قریب قریب رمزی اظہار ہمیں جاوید نامہ میں نظر آتا ہے، اس بات کو تسلیم کرنا مشکل ہے کہ جاوید نامہ محض ایک تمثیلی نظم ہے جس میں اقبال نے افلاک کو محض تمثیل کے طور پر استعمال کیا ہے، یہ اقبال کے بے تاب صوفیانہ روحانی جذبے کا ایک اظہار ہے اور اسی لیے شعری حیثیت سے مستند۔ اس بے تاب صوفیانہ روحانی جذبے کا پہلا شاعرانہ اظہار 'پیامِ مشرق' (خصوصاً لالۂ طور) میں نظر آتا ہے

---

[1] یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر حافظ نے کون سا گناہ کیا تھا جب اس نے کہا

حدیث از مطرب و مے گو و رازِ دہر کمتر جو ۔ کہ کس نکشود و نکشاید بہ حکمت این معما را

اور اسی منزل پر افرنگ، غرب اور شرق، اپنے ارضی مفاہیم برقرار رکھتے ہوئے، ایک رمزی بُعد بھی اختیار کرنے لگتے ہیں جس کا سلسلہ قدیم تری مفاہیم سے ملنے لگتا ہے۔ پیام مشرق کے تیسرے حصّے، نقش افرنگ کی ابتدائی نظم 'پیام' میں ہمیں عقل اور عشق یا رمزی پیکر اختیار کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اس نظم کا آغاز اس طرح ہوتا ہے:

وز من اے بادِ صبا، گوئے بدانائے فرنگ
عقل تا بال کشود است گرفتار تر است

اور درمیان میں یہ شعر ملتا ہے:

چارہ ایں است کہ از عشق کشادے طلبیم
پیشِ او سجدہ گزاریم و مرادے طلبیم

نظم جب صعود یا cresendo پر پہنچنے لگتی ہے تو عقل ایک نیا مفہوم اختیار کر لیتی ہے:

اے خوش آں عقل کہ پہنائے دو عالم با اوست
نورِ افرشتہ و سوزِ دلِ آدم با اوست

یہی وہ مقام ہے جہاں عقل اور عشق ہمہ گر پیوست ہو جاتے ہیں۔ یہاں عقل، اس خرد یا زیرکی کا نام نہیں رہتی جس کے بارے میں رومی نے کہا تھا "زیرکی از ابلیس وعشق از آدم است"۔ یہ عقل اس Technical Reason سے بالکل مختلف ہے جو اغراض کے لیے ایک وسیلہ ہے۔ یہ عقل وہی ہے جسے ابن سینا نے وجدان کا نام دیا تھا[1] اور جسے حال کے فلسفی Husserl نے ماہیت تک پہنچنے کی طاقت کا نام دیا ہے۔ اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا واقعی 'عشق' اور 'عقل' میں ایسا کوئی تضاد ہے جسے حل نہ کیا جا سکے یا یہ صرف دو انقطابی تصوّرات ہیں۔ اقبال کا اکثر حصّہ انھیں انقطابی رجحانات کے طور پر پیش کرتا ہے لیکن کبھی کبھی یہ دو متضاد ملکات کے طور پر بھی سامنے

---

[1] یہ دوسری بات ہے کہ اقبال نے بو علی سینا کو 'اندر غبارِ ناقہ گم' دیکھا۔ شاید رومی اور بو علی کے مقابلے کا یہ نتیجہ تھا۔ اقبال کو تضادات کو برتنے کا اس حد تک شوق ہے کہ جہاں تضاد نہیں بھی ہے وہاں بھی وہ تضاد پیدا کر دیتا ہے۔

آتے ہیں۔ یہی حال مشرق اور مغرب کا بھی ہے۔ مثلاً جلال اور ہیگل نظم میں رومی اور ہیگل، ایک طرف تو مشرق اور مغرب کے رموز کی صورت اختیار کر لیتے ہیں تو دوسری طرف عقل و عشق کے نمائندے نظر آتے ہیں۔ رومی جو مسافرِ عالمِ افلاک کے لیے راہنما اور پیر ہیں پیرِ یزدانی کا لقب حاصل کرتے اور پیام دیتے ہیں۔

بہ خرد راہِ عشق می پوئی؟
بہ چراغ آفتاب می جوئی؟

اول تو یہ کہ رومی اور ہیگل میں موازنے کی کوئی بنیاد نہیں، اگر اس سے مقصد صرف یہ ہے کہ مشرق کے عارف کی برتری ثابت کی جائے تو یہ بھی حاصل نہ ہوا کیوں کہ رومی اور ہیگل کے اظہاری وسیلے مشترک نہیں ہیں۔ اور دوسرے یہ کہ ہیگل نے کہیں یہ نہیں کہا کہ 'خرد' کی مدد سے عشق کی راہ طے کی جائے۔ ہیگل کا عقل کا تصور اس 'خرد' سے کہیں زیادہ جامع، گہرا اور فعال ہے۔

'پیام مشرق' کی نظم 'میخانۂ فرنگ' میں فرنگ کی علامت مشرقی روایت کے قریب تر پہنچ جاتی ہے جہاں شاعر کو ان دنوں کی یاد آتی ہے جب وہ میخانۂ فرنگ میں اپنی تشنگی کو بجھانے کا آرزومند تھا لیکن:

جلوۂ او بے کلیم و شعلۂ او بے خلیل — عقل ناپروا، متاعِ عشق را غارتگر است
در ہوائش گرمیٔ یک آہِ بے تابانہ نیست — رندِ ایں میخانہ را یک لغزشِ مستانہ نیست

شعر خوبصورت ہیں اور ان میں غزل کی سی کیفیت ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ معروضیت سے عاری ہیں۔ اقبال کا فرنگ اور مغرب، قدیم سرّی فلسفے کے Myths یا خرافات نہیں ہیں جن کے بارے میں یا جن کے اطراف طلسماتی فضا فراہم کی جا سکے۔ یورپ کی تاجرانہ تہذیب کے خلاف تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ 'وہ، متاعِ عشق را غارتگر است' لیکن تاجرانہ تہذیب صرف فرنگ کی بدعت نہیں۔ اور جب خود تین سو سال سے ہیں ہند کے میخانے بند تو یہاں بھی جلوۂ بے کلیم اور شعلۂ بے خلیل، ہی کا منظر ہے۔ مغرب کے خلاف اس قسم کا احتجاج، صرف مشرقیوں کے Myths یا خرافات کو طاقت عطا کر سکتا ہے مغرب کے خلاف سنجیدہ انتقاد کا فرض انجام نہیں دے سکتا۔ اقبال کے کلام کے ایک حصے نے یقیناً مشرق کے Myths کو طاقت بخشی ہے اور مشرق اور مغرب کے تصادم

میں ایک غیر متوازن فضا پیدا کی ہے۔ لیکن یہاں ایک بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے، اس دور میں مشرق اور مغرب دونوں میں اپنی اپنی انفرادیت (Identity) کے کھوئے جانے کا احساس شدید ہو رہا تھا۔ مشرق کا معاملہ واضح تھا وہ مغربی سامراج اور استحصال کا شکار تھا اور مغرب کی طاقت ور تہذیب، یہاں کے پورے نظام کو برہم کر رہی تھی لیکن مغرب بھی اپنے اندرونی تضادات کو حل کرنے میں اپنے آپ کو قاصر پا رہا تھا، خود تنقیدی کا جو سلسلہ نطشے اور کیرکیگارڈ سے شروع ہوا تھا، اب اس نے شدت اختیار کر لی تھی۔ اسپنگلر نے زوال مغرب کی پریشان کن خبر سنائی تھی اور Herman Hess جیسے معتدل مزاج مصنف نے دوستوفیسکی کے ادب میں یورپ کے لیے ایک چیلنج محسوس کیا تھا، اس کا خیال تھا کہ یورپ ایشائی حملے کی زد میں ہے[1]۔ سوویٹ انقلاب نے یورپ کے سیاسی۔ معاشی نظام پر ایک تشنج کی کیفیت پیدا کر دی تھی۔ اقبال نے بیسویں صدی کے پہلے دہے میں یورپ کے تہذیبی بحران کا خود بھی مشاہدہ کیا تھا۔ اقبال نے نطشے کی طرح، مشرق کے نقاد کا فرض انجام دیا۔ لیکن مشرق کے اپنے بارے میں Myth سے اپنے آپ کو پوری طرح محفوظ نہ رکھا، مشرق کی روحانیت مشرق کا ایک Myth تھا، مشرق کا یہ اصل Self-Image تھا جو اس کے پندار کی حفاظت کا ضامن بن رہا تھا۔ اقبال اپنے ہمعصر مشرقی اکابر فکر، سوامی وویکانند اور شری اروبندو کی طرح Self-Image کا حامل ضرور رہے، لیکن اس فرق کے ساتھ کہ تنقید مشرق کے فرض سے غافل نہیں ہے۔ روحانی سفر کے اس مقام پر اقبال کا وصف یہ ہے کہ پچھلے مقامات کی جانب مراجعت کا عمل رکتا نہیں وہ قدیم صوفی شعرا کی طرح ارض سے اپنا رشتہ توڑتا نہیں، بلکہ ایک نئے انداز اور ایک نئی بصیرت کے ساتھ واپس آتا اور اپنی بصیرت کی روشنی میں، اہل ارض کو اپنی زندگی کے بدلنے اور اس بدلی ہوئی زندگی کے ساتھ اوپر کی طرف پرواز کرنے کی دعوت دیتا ہے، یہیں اقبال کی اس بحث کا مفہوم واضح ہوتا ہے جہاں اس نے نبوت کو صوفیانہ تجربے کی اگلی منزل قرار دیتے ہوئے نبوت کے اختصاصی وظیفے پر روشنی ڈالی ہے، نبوت اس کے نزدیک اس لیے اعلا تر مقام ہے کہ نبی مراجعت

---

[1] Herman Hess, My Belief p.70 Noondery, N.Y. 1975

The BrothersKaramazov or The Decline of Europe (1919)

کے عمل میں زمین سے وابستہ نہیں بن جاتا بلکہ اہلِ زمین کو آسمانی سفر کے لیے تیار کرتا ہے۔ نبی خود مرتکز یا Self- Concentrated شخصیت کی اعلاترین مثال ہے سالک کا منتہی اور عرفانِ حق کی انتہائی منزل۔

شاعری کے اس دور میں، فرنگ، مغرب اور مشرق، اپنے پرانے مفاہیم برقرار رکھتے ہیں لیکن ان کا متن اور Context بدل جاتا ہے۔ مغرب، استعمار کی علامت ضرور ہے اور مشرق استحصال کا شکار لیکن ان میں ربط صرف آقا اور محکوم کا نہیں ہے بلکہ دونوں حقیقت کی ادھوری تصویریں ہیں۔ جاوید نامہ میں زندہ رود، عالم قمر پر پہنچتا ہے اور جہاں دوست پیر رومی سے سوال کرتے ہیں

عالم از رنگ است و بے رنگی ست حق ؛ چیست عالم؟ چیست آدم، چیست حق؟

رومی کے جواب کا ایک اہم جزو یہ ہے۔

شرق حق را دید و عالم را ندید غرب در عالم خزید از حق رمید

یہاں شرق اور غرب حقیقی بھی ہیں اور علامتی پیکر بھی رکھتے ہیں؛ ایک روایتی صوفی یہ پوچھ سکتا ہے کہ جب حق کو دیکھ لیا، تو پھر عالم کو دیکھنے کی حاجت کیوں؟ ابن سینا کے رسائل میں 'عالمِ حق' یا مشرق کی سیر" عالم ارض سے مکمل نجات کا وسیلہ ہے اسی لیے ارض سے عارف کا رشتہ ٹوٹ جاتا ہے جیسے کہ وہ قید سے آزاد ہو گیا۔ اقبال کو اس امر پر اعتراض نہیں کہ دیدِ حق، افضل اور اعلاتر مقام ہے لیکن چونکہ یہاں معیارِ دید، نبی کی دید ہے اس لیے اقبال اس بات کا تمنائی ہے کہ دیدِ حق، عالم ظلمات کے روحانی انقلاب کا محرک بنے۔ اس دید سے وہ فقر پیدا ہوتا ہے جو عالم افکار میں ایک زلزلہ پیدا کرتا ہے۔ فقر کا حاصل صرف موج، نہیں ہے جس کا آزاد وجود نہ ہو بلکہ اس کا مقصود ہے' اے کہ در قافلۂ بے ہمہ شو، با ہمہ رو۔

یہاں اقبال نے بے ہمہ اور باہمہ کی روایتی اصطلاحوں کو نہ صرف ایک اجتماعی مفہوم دیا ہے، بلکہ شرق اور غرب کے نصب العینی تضاد کو حل کرنے کی بھی کوشش کی ہے؛ مغرب کی یہ کمزوری کہ 'در عالم خزید از حق رمید'، اس لیے ہے کہ اس نے بے ہمہ ہونا نہیں سیکھا جو صرف 'دیدِ حق'، یا دیدِ حق کی آرزومندی کے بعد ہی حاصل ہو سکتا ہے اور شرق کی یہ کمزوری کہ 'عالم را ندید'، اس لیے کہ اس نے جہاں دیدِ حق کی آرزو کو اہمیت دی وہیں، عالم واقعات و ممکنات کو عالم حق سے کلیتہً خارج کر دیا۔ یہاں اقبال کا مدعا عیاں ہے ہر چند کہ 'دیدِ حق'

اور اس کی آرزو اعلاترین قدر کی حامل ضرور ہے لیکن 'عالم' سے بے نیازی اس اعلاترین قدر کے ساتھ انصاف نہیں ہے۔

شرق اور غرب کا اقطابی مفہوم 'جاوید نامہ' کے اس مقام پر پوری طرح واضح ہو جاتا ہے جہاں فلک عطارد پر سعید حلیم پاشا شرق اور غرب کے مفہوم کو بیان کرتے ہیں۔ یہاں شرق اور غرب قدیم علامتی مفہوم کو برقرار ضرور رکھتے ہیں لیکن جہاں 'شرق' رقیبِ نور ضرور ہے، وہیں 'غرب'، نور سے بالکلیہ محروم نہیں۔ 'غرب نے 'خرد' اور 'زیرکی' کو حاصل کیا ہے لیکن ضرورت ہے کہ 'خرد' اور 'زیرکی'، کے حاصل کو عشق کی آگ میں تپایا جائے' تاکہ 'علم' میں دردمندی اور سوز کے عناصر شامل ہوں۔

غربیاں را زیرکی سازِ حیات — شرقیاں را عشق رازِ کائنات
زیرکی از عشق گردد حق شناس — کارِ عشق را از زیرکی محکم اساس
عشق چوں با زیرکی ہمبر شود — نقشبندِ عالمِ دیگر شود
خیز و نقشِ عالمِ دیگر بنہ — عشق را با زیرکی آمیزدہ
شعلۂ افرنگیاں نم خوردہ ایست — چشمِ شاں صاحب نظر، دل مردہ ایست
زخمہا خوردند از شمشیرِ خویش — بسمل افتادند، چوں نخچیرِ خویش
سوز و مستی را مجو از تاکِ شاں — عصرِ دیگر نیست در افلاکِ شاں
زندگی را سوز و ساز از نارِ تست — عالمِ نو آفریدن کارِ تست

ہر چند کہ شاعر نے غربیوں کے کمال کا اعتراف کیا ہے لیکن بہر حال رہبری کا منصب مشرق کو حاصل ہے۔ اس رہبری کو ایک ارضی یا Secular مفہوم بھی دیا جا سکتا ہے۔ کیوں کہ اقبال کے عالمِ نو کو آدمِ نو، کا مسکن ہونا چاہیے 'زادنِ نو' بھی اس کا ایک اہم پہلو ہے یہ ضرور ہے کہ نئی دنیا کی تخلیق وہی افراد کر سکتے ہیں جنھوں نے اپنے انفس کو بدلنے میں کامیابی حاصل کی ہے اور وہی اپنے انفس کو بدل سکتے ہیں جنھوں نے دیدِ حق کی دولت کی آرزو کو اپنا مرکزِ زیست بنایا ہو۔ مشرق کے اس باطنی تاریخی فرق کا ادراک اپنی شدت کے ساتھ 'پس چہ باید کرد' کے اس بند میں نظر آتا ہے جس کا پہلا شعر ہے۔

سوز و ساز و درد و داغ از آسیاست — ہم شراب و ہم ایاغ از آسیاست

اقبال اپنی خود آگاہی کی اس منزل پر ایک ایسی معروضی علامت کی تلاش میں

معروف ہے جس میں عالم نو، اس کی اندرونی موضوعی آرزوؤں کے ساتھ ہم آہنگ ہو جائے لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا مشرق اور آسیا، کی علامتیں، اس کی آرزوؤں کا پوری طرح احاطہ کر لیتی ہیں۔ اس کی آرزوؤں کی تکمیل صرف ایک مستقبلی یوٹوپیا ہی میں حاصل ہو سکتی ہے لیکن یوٹوپیا کی تخلیق ان ارضی انسانوں ہی کی محنت سے ممکن ہے جو حال سے بیزار ہوں، اور موجود سے غیر مطمئن۔ ایسا انسانی گروہ، کم از کم عصر حاضر میں، عمل پسند مستضعفین (Oppr-essed) ہی پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ یہ مشرق اور مغرب دونوں پر مشتمل بھی ہوگا اور ان سے بالاتر بھی، اقبال کو اس کا اندازہ تھا تب ہی اُس نے کہا۔

مشرق سے ہو بیزار، نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

یہاں شرق اور غرب نئی دنیا کی علامتیں بن رہی ہیں لیکن جہاں شرق، روایت کی طاقت پر ایک بھرپور، علامت بنتا ہے، غرب ایک مکمل علامت بننے سے رُک جاتا ہے۔ اقبال کے وجدانی سفر کی نوعیت، قدیم باطنی عارفانہ سفر سے مختلف ہے، اقبال خارج سے باطن اور باطن سے پھر خارج کی طرف لوٹنا چاہتا ہے خارج سے باطن کے سفر کی منزلیں، اس کے لیے قریب واضح ہیں لیکن جب وہ باطن سے خارج کی طرف لوٹنے کی کوشش کرتا ہے، پھر منزل واضح نہیں رہتی اور شرق جس کی وہ تعمیر نو کے لیے مضطرب ہے، ایک رومانی پیکر اختیار کر لیتا ہے، حقیقت سے اس کا ربط واضح نہیں رہتا، باطنی علامت، خارج کے تقاضوں کی تکمیل میں کامیاب نہیں ہوتی اور اسی لیے اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں علامت ٹوٹ تو نہیں رہی ہے۔ تبدیلی کا شاعر، ماضی کے ایک یوٹوپیا کی طرف لوٹتا ہوا نظر آتا ہے، ایک ایسے یوٹوپیا کی طرف جس میں اس کی کامل روحانی تسکین کے سامان موجود نہیں ہیں، اقبال کی شاعرانہ شخصیت کا اضطراب ختم نہیں ہوتا اور اسی لیے اُس کا فن آخری لمحات میں بھی زندہ رہتا ہے۔

شمیم حنفی

اقبال اور صنعتی تمدن

صنعتی تمدن ایک نیا ذہنی استعارہ بھی ہے جس سے انسان کی جذباتی زندگی میں اُلجھے ہوئے سوالوں کا ایک طویل سلسلہ جڑا ہوا ہے۔ بیسویں صدی کے اوائل میں صنعتی ترقی کی مجنونانہ دوڑ کے خلاف دانش وروں کے ایک حلقے سے احتجاج کی صدا بلند ہوئی تو ایک دوسرے حلقے نے اسے دل و نظر کی بے بصری اور سائنس کے تئیں جارحیت سے تعبیر کیا۔ یعنی اس معاملے میں اثبات و نفی کی لہریں ایک ساتھ نمودار ہوئیں۔ اس سے پہلے دو صدیوں نے سائنس اور ٹکنالوجی کی ترقی نے جو خواب ترتیب دیے تھے اب ان کی تعبیروں پر غور و فکر کی ایک نئی جہت سامنے آئی۔ یہ جہت ترقی یافتہ ممالک کے لیے اس درجہ نئی نہیں تھی جتنی کہ ان پسماندہ معاشروں کے لیے جو مادّی ترقی کو سامان نجات سمجھتے تھے۔ اسی لیے مادی اعتبار سے خوش حال معاشروں نے ہی سب سے پہلے صنعتی تمدن کے عطیات پر شک و شبہ کی نظر ڈالی اور اس کے خلاف آواز اُٹھائی۔ نئی تمدنی اقدار کے ایک ترجمان نے کہا کہ یہ احتجاج دہشت کی ایک چیخ ہے جسے واہموں اور بے نام وسوسوں سے غذا ملتی ہے۔ انھوں نے یہ حقیقت نظر انداز کر دی کہ بیسویں صدی کے مسائل گذشتہ ادوار کی بہ نسبت کہیں زیادہ پیچیدہ ہیں۔ اب سے پہلے عام طور پر یہ ہوتا رہا کہ کسی انقلاب آفریں سیاسی واردات نے زندگی کے کچھ اسالیب کو صدمے پہنچائے اور نتیجے میں ذہنی یا جذباتی ردّ عمل کی چند نئی صورتیں سامنے آگئیں۔ لیکن بیسویں صدی کے سوالات کی بنیاد محض کوئی سیاسی واردات نہ تھی بلکہ زندگی کا ایک نیا رویہ، ایک نیا جذباتی، تمدّنی نفسیاتی اور ذہنی ماحول تھا جس کی جڑیں صنعتی فتوحات کے علاقوں میں پھیلی ہوئی تھیں۔ اقبال نے تمدّنی زندگی کے کمال کو شرافت کے زوال سے تعبیر کیا۔ ادھر ترقی یافتہ ملکوں میں یہ خیال تیزی سے عام ہونے لگا کہ نئی تعمیر میں تخریب کی صورتیں ایک ناگزیر جبر کی صورت میں موجود ہیں۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ صنعتی ترقی

کا ارتقا جیسے جیسے تیز تر اور اس کا افق وسیع تر ہوتا گیا، اس میں گندھے ہوئے انحطاط کی پرچھائیں بھی اسی تناسب سے طویل ہوتی گئی۔ اس احساس میں شدت پیدا ہوتی گئی کہ مغرب کا صنعتی معاشرہ آسودگی کا ایک پُر فریب منظر نامہ ہے۔ روزمرہ زندگی کے معیار بلند تر دکھائی دیتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ معاشرے کا عام شہری صنعتی پیداوار کی کھپت اور اس طرح ایک سرمایہ پرست تمدنی قدر کی توسیع کا ذریعہ بھی بن گیا ہے۔ فطری زندگی اور مظاہر کی شکلیں بگڑتی جا رہی ہیں۔ اجتماعی موت کا آسیب ایٹمی ہتھیاروں کی ہلاکت اور فراوانی کا نتیجہ ہے اور انسان اس اندوہناک احساسِ تفاخر میں مبتلا ہے کہ اب وہ خود کو تباہ کرنے پر قادر ہے۔ اس معاشرے کے ایک ممتاز دانش ور نے صورتِ حال کا تجزیہ کرنے کے بعد یہ نتائج اخذ کیے ہیں کہ:

۱۔ صنعتی ترقی کی تنظیم کے لیے مسلسل وسیع ہوتی ہوئی وحدتوں کا قیام ناگزیر ہے اور ان کی کارکردگی میں اضافہ خرد کے مفادات پر قوم یا معاشرے کے مفادات کو فوقیت دینے کا تقاضہ کرتا ہے۔

۲۔ مشینوں کی حکومت انسانی طرزِ عمل کی ایک ایسی تصویر پیش کرتی ہے جس میں خود انسان کی حیثیت ایک حسّاس مشین سے زیادہ نہیں رہ جاتی۔ انسانی صحت کے دوسرے سرچشمے نظر سے اوجھل ہو جاتے ہیں۔

۳۔ تکنیکی ترقی نے تباہی کے طریقوں کو بہت کارگر بنا دیا ہے اور یہ اندیشہ قوی ہوتا جا رہا ہے کہ انسان اپنے تکنیکی وسائل کو کہیں اپنی ہی ہلاکت کے لیے استعمال نہ کر بیٹھے۔

اقبال اردو کے پہلے شاعر ہیں جنھوں نے اس مسئلے کے مادّی اور مابعد طبعی پہلوؤں پر ایک ساتھ نظر ڈالی ہے۔ چنانچہ وہ مادّی انقلاب کے نتیجے میں کسی روحانی اور اخلاقی انقلاب کی توقع کے بجائے مادّی انقلاب کو ایک پہلے سے طے کیے ہوئے اخلاقی ضابطے کا پابند بنانے پر زور دیتے ہیں۔ چونکہ یہ مسئلہ ایک اجتماعی تناظر رکھتا ہے، اس لیے صنعتی تمدن کے بحران کا تجزیہ کرتے وقت اقبال نے شخصی یا انفرادی بحران سے زیادہ قومی اور معاشرتی بحران یا دوسرے لفظوں میں ایک ہمہ گیر تہذیبی المیے کو سمجھنے سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ انسانی تاریخ کو وہ انسانی استعداد کی تکنالوجیکل توسیع کے عمل سے زیادہ ایک اضافہ پذیر کائنات، ایک آزمائے ہوئے نظامِ اخلاق اور اسلوبِ زیست کی توسیع کا عمل سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی شاعری میں صنعتی تمدن کے مسائل کے ساتھ ساتھ ان کے حل کی طرف اشارے بھی بہت واضح ہیں۔ دہشت کی وہ چیخ جو

مغربی دانش وروں کے ایک حلقے سے بلند ہوئی تھی؛ اقبال کی شاعری میں ایک نئی کوشش تعمیر کی صورت اختیار کرلیتی ہے۔ وہ صنعتی تمدن پر سایہ فگن قدروں اور اسالیبِ فکر کی تنقید خاصے سخت لہجے میں کرتے ہیں لیکن کہیں بھی اس نفسیاتی خوف کے شکار دکھائی نہیں دیتے جس نے صنعتی تمدن کی ہر حقیقت کو سماجی مفکروں کے ایک بڑے حلقے کی فکر کا آسیب بنا دیا تھا۔ چار طرف پھیلے ہوئے جذباتی اور ذہنی انتشار کے ماحول میں بھی وہ اپنے اندرونی نظم و ضبط کو برقرار رکھتے ہیں۔ اس تمدن کی پروردہ قدروں سے بے اطمینانی کے اظہار کا سلسلہ بانگ درا کی نظم "عقل و دل" سے شروع ہوا ہے جس میں اقبال زندگی کے تمام و کمال مادی تصور کو اساس فراہم کرنے والے علم کی حیثیت پر طنز کرتے ہیں اسے ایک مستقل بینائی کا سرچشمہ اور زمان و مکان کے حدود میں پابہ زنجیر حقیقت قرار دیتے ہیں ظاہر ہے کہ صرف مادی دنیا اور اس کے مناسبات اقبال کے مثالی انسان کی سرگرمیوں کے حدود کا تعین نہیں کرتے۔ مذہب کے امکان پر گفتگو کرتے ہوئے انھوں نے یہ بات بھی کہی تھی کہ:

"جس مایوسی اور دل گرفتگی میں آج کل کی دنیا گرفتار ہے اور جس کے زیرِ اثر انسانی تہذیب کو ایک زبردست خطرہ لاحق ہے، اس کا علاج نہ تو عہدِ وسطیٰ کی صوفیانہ تحریک سے ہو سکتا ہے اور نہ جدید زمانے کی وطنی قومیت اور لادین اشتراکیت کی تحریکوں سے۔ اس وقت دنیا کو حیاتِ نو کی ضرورت ہے۔ اگر عصرِ حاضر کا انسان دوبارہ وہ اخلاقی ذمہ داری اٹھا سکے گا جو جدید سائنس نے اس پر ڈال رکھی ہے تو صرف مذہب کی بدولت۔

[خطبہ: کیا مذہب کا امکان ہے]

اسی خطبے میں وہ آگے چل کر یہ بھی کہتے ہیں کہ:

"جب تک انسان کو اپنے آغاز اور انجام یا دوسرے لفظوں میں اپنی ابتدا اور انتہا کی کوئی جھلک نظر نہیں آتی وہ کبھی اس معاشرے پر غالب نہیں آسکتا جس میں باہم دگر مقابلے اور مسابقت نے ایک نہایت غیر انسانی شکل اختیار کر رکھی ہے اور نہ اس تہذیب و تمدن پر غالب آسکتا ہے جس کی روحانی وحدت اس کی مذہبی اور سیاسی قدروں کے اندرونی تصادم سے پارہ پارہ ہو چکی ہے۔"

یعنی اقبال کا بنیادی مسئلہ معاشرے کی روحانی وحدت کے قیام و استحکام کا ہے۔ برق و بخارات ان کے نزدیک صرف اس قوم کے کمال کی حد بن سکتے ہیں، جو فیضانِ سماوی سے یکسر

محروم ہو چکی ہو۔ اقبال کو پریشانی اس بات سے ہے کہ صنعتی ترقی کے حصول کی خاطر اہلِ مغرب نے جو قیمت ادا کی ہے اس کے بعد ان کے پاس اب جو کچھ رہ گیا ہے وہ سچائی نہیں بلکہ سچائی کا فریب ہے نظر کے اس زاویے کا عکس اقبال کے ابتدائی کلام میں بہت واضح نہیں ہے، سوائے ایک نظم مارچ ۱۹۰۷ء کے جس میں وہ مغربیوں کو قدرے معلّمانہ انداز میں یہ بتاتے ہیں کہ خدا کی بستی دُکان نہیں ہے اور انھیں اس آنے والی گھڑی کے خطرے سے آگاہ بھی کرتے ہیں کہ تہذیب کا یہ زنگار خانہ کوئی دم میں آپ اپنے ہاتھوں اجڑ جائے گا۔ 'بانگِ درا' میں اس نوع کے اشعار بڑی حد تک اکبر کی تنقیدِ مغرب کی توسیع ہیں۔ بعد کی شاعری میں اختلاف کی یہ لے ایک مفکّرانہ آہنگ میں ڈھل گئی ہے اور اس میں نفرت، حقارت، تمسخر یا سراسیمگی کے بجائے ایک پُرجلال اعتماد اور ایک پیغمبرانہ آگہی کا نقش بہت روشن ہے۔ ایسا نہ ہوتا تو اس باب میں اقبال کی بصیرت زیادہ سے زیادہ ایک ہاری ہوئی شخصیت کے تعصبات کی جذباتی تاویل بن کر رہ جاتی اور جس مہیب درد کے ساتھ اپنے پورے وجود کے حوالے سے انھوں نے اس تجربے کا ادراک کیا تھا اس کا سارا تاثر ایک ہسٹریائی چیخ پکار یا گریہ و بکا کے شور میں گم ہو جاتا۔ پھر تہذیبی واردات پر شعر کہنے کے بجائے وہ ایک معیّنہ تہذیبی فکر کو بس نظم کرتے رہتے۔ لیکن اقبال بیک وقت ایک شاعر، ایک مفکّر اور ایک مذہبی انسان کے حقوق ادا کرتے ہیں۔ اور کم و بیش ایک سی کامیابی کے ساتھ اپنی ان تینوں حیثیتوں کا تحفظ کرتے ہیں۔

صنعتی تمدن کے تضادات اور تعینّات پر اقبال نے اپنے اشعار میں جو اشارے کیے ہیں ان کا خلاصہ کم و بیش انھی کے لفظوں میں یوں ہے کہ "شیشۂ تہذیبِ حاضر مئے لا سے لبریز ہے اور ساقی کا ہاتھ پیمانۂ الّا سے خالی"۔ اس تہذیب کے پُر سنگیت کا سارا جادو صرف "زخمہ ور کی تیز دستی" کا مرہونِ منّت ہے۔ اس تہذیب کی جنّت ان جلووں سے آراستہ ہے جو پا بہ رکاب ہیں۔" "ایوانِ فرنگ" "سست بنیاد" ہے اور یہ بنیاد "ایک سیلِ بے پناہ کی زد پر ہے" یہ "بے حرم" تہذیب اس پھل کی مثال ہے جو کسی آن خود بخود گر پڑے گا۔ "بے کاری" عریانی، مے خواری، افلاس" سب اسی پھل کے ذائقے ہیں۔ وہ تہذیب جس کا ضمیر تاجرانہ ہے، جس کا کمال شرافت کے زوال کا مترادف ہے، جس کی رنگینی فقط فریبِ نظر ہے اور جس کا معاش آدم کشی اور غارت گری ہے، اس کے مقامات مومن کی انتہائے راہ نہیں ہیں"۔ اس تہذیب کی عطا کردہ "آزادی کا باطن گرفتاری" ہے۔ اس کے میخانوں میں "سرور شراب پر مقدم" ہے۔

یہ تہذیب دوش تاکمر زرہ میں صرف اس لیے ڈوبی ہوئی ہے کہ "باطل" کی حفاظت کر سکے۔ یہ تہذیب قلب و نظر کا فساد ہے" اور اس کے بت کدوں، مدرسوں اور کلیساؤں میں عقل عیار کی نمائش ہوس کی خونریزیوں پر پردے ڈالتی ہے۔ یہ وادیِ ایمن شایانِ تجلّی نہیں کہ عیشِ فراواں کے باوجود اس کے مکینوں کے دل سینۂ بے نور میں محروم تسلّی ہیں۔"

مختصر یہ کہ اقبال کبھی کھلے بندوں اور کبھی ڈھکے چھپے لفظوں میں جس تمدن کو اپنی تنقید کا ہدف بناتے ہیں، بادی النظر میں اس کا کوئی بھی گوشہ منور نہیں دکھائی دیتا۔ گویا کہ یہ تمدن اس سیاہ آندھی کی مثال ہے جس کی حیات مختصر سہی لیکن جس نے روشنی کے تمام جزیروں کو نگاہ سے اوجھل کر دیا ہے۔ صنعتی کمالات کا ترتیب دیا ہوا منظر نامہ ازاول تا آخر تاریک ہے اور تاریخ و تہذیب کے سفر میں آجانے کی ایک بھی لکیر مہیا کرنے سے قاصر ہے۔ لیکن متذکرہ اشارات سے قطع نظر اگر اقبال کے بعض دوسرے ارشادات پر نظر ڈالی جائے تو ایک یکسر بدلا ہوا رُخ سامنے آتا ہے۔ مثال کے طور پر اپنے ایک ابتدائی مضمون (مطبوعہ مخزن ۱۹۰۴ء ماہ اکتوبر) میں اقبال قومی زندگی کے مسائل کا تجزیہ کرتے ہوئے سائنسی فتوحات کی مدح سرائی بھی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ:

> "نظامِ قدرت کے وہ تمام قوائے جن کے ناقابلِ تشریح عمل سے مرعوب ہو کر قدیم قومیں انھیں ربوبیت کے لباس سے مزین کر کے ان کے لیے عظیم الشان معابد تعمیر کیا کرتی تھیں، موجودہ علوم کی وساطت سے انسان کی دست بستہ غلام ہیں اور یہ ظلوم و جہول اس عظیم الشان امانت کا بار اٹھائے، جس کے اٹھانے سے پہاڑوں نے بھی انکار کر دیا تھا، اپنے اشرف المخلوقات ہونے پر بجا ناز کر رہا ہے۔ اس کی مستفسرانہ نگاہیں قدرت کے سربستہ رازوں کو کھول رہی ہیں اور اس کا دماغ اپنی علمی فتوحات کے سہارے پہاڑوں، سمندروں، دریاؤں، حتیٰ کہ چاند، سورج اور ستاروں پر بھی حکومت کر رہا ہے۔ یہ ہے وہ تغیر جو زمانۂ حال کو زمانۂ ماضی سے متمیز کرتا ہے اور جس کی حقیقت اس امر کی متقاضی ہے کہ تمام قومیں جدید روحانی اور جسمانی ضروریات کے پیدا ہو جانے کی وجہ سے انھیں اپنی زندگی کے لیے نئے سامان بہم پہنچائیں۔

اقبال اسی مضمون میں یہ اعتراف بھی کرتے ہیں کہ "نوعِ انسانی کی موجودہ ترقی ... کوئی سمجھتے

داموں کی چیز نہیں ہے اور اس کی خاطر سینکڑوں قوموں نے زبردست قربانیاں دی ہیں۔ یہ ترقی جو ایک مسلسل جہد کا ثمر ہے "نئے انسان کی روحانی اور مادی تقاضوں کے سبب وجود میں آئی ہے۔" پس اقبال ان معاشروں کو جن کے ہاتھ میں اس ترقی کی باگ ڈور ہے۔ پسماندہ قوموں کا آئیڈیل بھی کہتے ہیں:

"حال کی قوموں کی طرف نظر دوڑاؤ تو معلوم ہوگا کہ امریکہ اور آسٹریلیا کی اصلی قومیں ایک اعلاتر تمدن و تہذیب کے سیل رواں کے آگے قریباً قریباً نیست و نابود ہو گئی ہیں اور ممالک ایشیا میں چینی، ایرانی، اور وسط ایشیا کی قومیں اس قانون کے عمل سے روز بروز متاثر ہو رہی ہیں۔

☆

حال کی قوموں میں سے دیگر مغربی اقوام کے علاوہ ایشیا میں جاپان اور فرنگستان میں اہل اطالیہ دو قومیں ایسی ہیں جنھوں نے موجودہ تغیر کے مفہوم کو سمجھ کر اپنے تمدنی، اخلاقی اور سیاسی حالات کو اس کے مطابق بنانے کی کوشش کی ہے۔

اقبال نے اس مضمون میں جاپانیوں کو نہ صرف یہ کہ صنعتی ترقی کی بنیاد پر ایشیا کی تمام قوموں میں سب سے ممتاز حیثیت دی ہے بلکہ یہ بھی کہا ہے کہ "اس قوم نے جو مذہبی لحاظ سے ہندستان کی شاگرد تھی، دنیوی اعتبار سے ممالک مغرب کی تقلید کرکے ترقی کے وہ جوہر دکھائے کہ آج دنیا کی سب سے زیادہ مہذب اقوام میں شمار ہوتی ہے۔" اور "چونکہ ایشیا کی قوموں میں جاپان نے رموز حیات کو سب سے زیادہ سمجھا ہے، اس واسطے یہ ملک دنیوی اعتبار سے ہمارے لیے سب سے اچھا نمونہ ہے۔" ہندستان کے سلسلے میں وہ یہ سوچتے ہیں کہ جب تک "یہ ملک صنعتی نہ ہوگا اور اس کے باشندے جاپانیوں کی طرح اپنے پاؤں پر کھڑے نہ ہوں گے، اس وقت تک جسمانی اور اخلاقی لحاظ سے ضعیف و ناتواں رہیں گے۔" ایشیا کی تجارتی عظمت کا خواب اقبال کے لیے اس کی اخلاقی عظمت کے خواب سے مماثل تھا۔ یورپ جاتے ہوئے بمبئی میں ایک ہوٹل کے دوران قیام اقبال کی ملاقات ایک یونانی سے ہوئی جو چین سے آرہا تھا اور پیشے کے لحاظ سے سوداگر تھا۔ اقبال کے ایک سوال کے جواب میں اس نے کہا کہ "چینی اب ہماری چیزیں نہیں خریدتے"۔ اقبال نے اپنے ایک خط (بنام مولوی انشاء اللہ خاں، مورخہ ۱۲ ستمبر ۱۹۰۵ء) میں اس واقعے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا:

"ہندیوں سے تو افیمی ہی عقل مند نکلے کہ اپنے ملک کی صنعت کا خیال رکھتے ہیں۔ شاباش افیمیو! شاباش! نیند سے بیدار ہو جاؤ۔ ابھی تم آنکھیں مل رہے ہو کہ اس سے دیگر قوموں کو اپنی اپنی فکر پڑ گئی ہے۔ ہاں ہم ہندستانیوں سے یہ توقع نہ رکھو کہ ایشیا کی تجارتی عظمت از سرِ نو قائم کرنے میں تمہاری مدد کر سکیں گے ..."

کسی قوم کی تجارتی عظمت اور اقتصادی آزادی کا قیام اقبال کے نزدیک اس کی انفرادیت عزت اور قومی وقار کی سب سے بڑی ضمانت تھا۔ سرمایہ دارانہ استحصال سے نجات بلکہ اس جبر کے خاتمے کی امید بھی اس حقیقت میں مضمر تھی۔ دنیا کی مہذب اقوام میں جاپانیوں کے امتیاز کا ذکر کرتے ہوئے اقبال نے یہ معنی خیز جملہ بھی لکھا ہے کہ "اس امتیاز کی وجہ یہ نہیں ہے کہ جاپانیوں میں بڑے بڑے فلسفی یا شاعر یا ادیب پیدا ہوئے ہیں بلکہ جاپانی عظمت کا تمام دارو مدار جاپانی صنعت پر ہے۔" "کسی قوم کی قوت کے اندازے کے لیے اقبال اس کے کارخانوں کو میزان بناتے ہیں اور یہ تک کہتے ہیں کہ بڑھئی کے ہاتھ جو محنت و مشقت کے سبب کھردرے ہو گئے ہوں" ان نرم نرم ہاتھوں کی نسبت بدرجہا خوبصورت اور مفید ہیں جنھوں نے قلم کے سوا کسی اور چیز کا بوجھ کبھی محسوس نہیں کیا۔" ذہنی سطح پر اس ترقی کی راہ ہموار کرنے کے لیے اقبال فقہا کے استدلال حتیٰ کہ شریعت اسلامی کو بھی ایک نظرِ ثانی کا محتاج قرار دیتے ہیں۔ اور اس ضمن میں حقوقِ نسواں اور تعددِ ازدواج (جسے مروجہ صورت میں وہ زنا کا شرعی بہانہ کہتے ہیں) کے سلسلے میں ایک ایسے انقلاب آفریں موقف کا اظہار کرتے ہیں جس کی بنیادیں ان کی قوم کے عام رویوں سے کوئی علاقہ نہیں رکھتیں اور ایک ایسے حقیقت پسندانہ شعور کا پتہ دیتی ہیں جس کی تشکیل ان کے عہد کے تمدنی حقائق کے ہاتھوں ہوئی ہے۔ اپنے ایک اور مضمون (ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر، بترجمہ مولوی ظفر علی خاں) میں صنعتی تعلیم کو اقبال ایک تہذیبی اور اخلاقی نصب العین تک رسائی کا ذریعہ کہتے ہیں۔ ایک عام غلط فہمی اس سلسلے میں یہ ہے کہ اقبال کے تہذیبی تصورات ان کے ذہنی اور شعوری ارتقا کے ساتھ بتدریج تبدیل ہوتے گئے، چنانچہ بعض اہلِ نظر اس غلط بینی کے شکار ہیں کہ اقبال نے اپنے کئی جذباتی مسئلے متضاد ایقانات کی مدد سے حل کیے اور یہ بھی کہ اپنی زندگی کے آخری ادوار میں فکر کے جن منطقوں سے اقبال چھٹے ہوئے دکھائی دیتے ہیں، ان کی تردید اقبال ہی کے ابتدائی افکار سے ہوتی ہے

چنانچہ وقت کے ساتھ ساتھ ان کے شناس نامے بھی بدلتے گئے۔ جیسا کہ پہلے ہی عرض کیا جا چکا ہے، بانگ درا میں صنعتی تمدن کے مسائل کا عکس بہت دھندلا ہے اور بس اکّا دکّا اشعار میں بار پا سکا ہے۔ جب کہ بعد کے مجموعوں میں فرنگی مدنیت یا صنعتی فتوحات پر طنز و تعریض میں شدت بھی ہے اور تواتر بھی۔ اقبال بعض مقامات پر جس مظہر کو ترقی کا نام دیتے ہیں اسی کو دوسرے موقعوں پر ترقیٔ معکوس بھی کہتے ہیں۔ یہ بھی صحیح ہے کہ خالص ذہنی اور جذباتی سطح پر اقبال کی بعد کی شاعری اپنے عہد کے حصاروں کو توڑتی ہوئی انسانی تجربے کے ان اسرار اور ارتعاشات کی خبر لاتی ہے جو صرف مادّی یا ارضی نہیں ہیں۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ حقیقت بھی مسلّم ہے کہ فی نفسہٖ ترقی یا تعلیم یا ایک ہمہ جہت کامرانی کے حصول کی خاطر طرزِ عمل یا رویے کا وہ بُعد جو ایک صنعت آفریدہ سائنسی شعور سے منسلک ہے، ان سب کی بابت اقبال کا موقف کم و بیش ہمیشہ ایک سا رہا ہے اور تخیل کے جہانوں کی سیر سے وہ جب بھی اپنی زمین پر واپس آئے، ان کا زاویۂ نظر صنعتی معاشرے کے ایک عام حقیقت پسند بلکہ دنیادار انسان سے کچھ زیادہ مختلف نہیں رہا چنانچہ علی گڑھ میں جامعہ کے قیام (۲۹ر اکتوبر ۱۹۲۰ء) کے بعد جب گاندھی جی نے اقبال کو اس قومی ادارے کی سربراہی قبول کرنے کی دعوت دی تو جواباً اقبال نے لکھا کہ:

"... ہم جن حالات سے دوچار ہیں اس میں سیاسی آزادی سے قبل معاشی آزادی ضروری ہے اور اقتصادی لحاظ سے ہندستانی مسلمان دوسرے فرقوں کے مقابلے میں بہت پیچھے ہیں۔ بنیادی طور پر انھیں ادب اور فلسفے کی نہیں، بلکہ ٹیکنیکل تعلیم کی ضرورت ہے جس کی بنا پر انھیں معاشی آزادی حاصل ہو گی۔ اس لیے فی الحال انھیں اپنی صلاحیتیں اور توجہ اسی موخرالذکر طریقۂ تعلیم پر مرکوز کرنی چاہیے۔ جن معزز حضرات نے علی گڑھ میں نئی یونیورسٹی قائم کی ہے انھیں چاہیے کہ اس نئے ادارے میں خصوصی طور پر طبعی علوم کے ساتھ ٹیکنیکل پہلو پر زور دیں اور اس کے ساتھ ساتھ حسبِ ضرورت مذہبی تعلیم کا بھی انتظام کریں۔"

(خط مورخہ ۲۹ر نومبر ۱۹۲۰ء)

تو کیا اس سے یہ سمجھا جائے کہ صنعتی ترقی کے ساتھ رونما ہونے والے مسائل کے باب میں اقبال عمر بھر ایک تضاد کے شکار رہے؟ یہاں آگے بڑھنے سے پہلے یہ نکتہ بھی غور طلب ہے کہ

کسی ارتقا پذیر ذہن کے لیے ہر سچائی مطلق نہیں ہوتی، نہ تمام سچائیوں میں اصلاً زمین و آسمان کا وہ فرق ہوتا ہے جو عام لوگوں کو نظر آتا ہے۔ اقبال ایک تخلیقی ذہن رکھتے تھے سو کسی واقعے کی حقیقت کو پہچاننے کے عمل میں یا بظاہر ایک دوسرے سے مختلف اور دور افتادہ حقیقتوں کے ادراک میں ان کے رویے کا عام انسانوں سے کچھ الگ ہونا فطری تھا۔ ہمارے عہد کی بیشتر سچائیوں کی طرح صنعتی تمدن اور اس کی ترقی کی حقیقت بھی باہم متصادم عناصر کی آمیزش سے وجود میں آئی ہے۔ یوں بھی افکار کا تضاد کبھی کبھی دراصل اتنا بڑا عیب نہیں ہوتا جتنا کہ ہم سمجھتے ہیں۔ وہ پُر پیچ اور خود کو کاٹتی ہوئی سچائی جو ایک ہی انسانی تجربے یا زندگی کے ایک ہی دائرے کی تہہ میں مخفی ہوتی ہے، صنعتی تمدن کے تئیں اقبال کے بنیادی رویے کی اساس بھی ہے۔

یہاں اس واقعے پر دھیان دینا بھی ضروری ہے کہ اقبال مغربی تمدن کے تمام "عمدہ اصولوں" میں اسی اسلامی روح کو جلوہ گر دیکھتے ہیں جو ان کی بصیرت کے نقطۂ ارتکاز یا دین و دنیا کے تمام معاملات میں ان کے حواس کی عناں گیر ہے۔ کئی جگہوں پر اقبال نے اپنے اس یقین کا اعادہ کیا ہے کہ "وہ تمام اصول جن پر علوم جدیدہ کی بنیاد ہے مسلمانوں کے فیض کا نتیجہ ہیں۔" ترقی یافتہ قوموں نے مظاہر اور آثار کائنات کو مسخر اس لیے کیا کہ انھوں نے اشیا کی حقیقت کا سُراغ لگا لیا تھا۔ اقبال اسی جستجو کو روح اسلامی کی غایات سمجھتے ہیں کہ اس جستجو کو ہمیشہ فعال اور متحرک اور سرگرم رکھنے کی ضامن یہی روح ہے۔ ہر تصور کی طرح صنعتی ترقی کا تصور بھی مشروط ہے۔ اس طرح اقبال نے ایک طرف تو اس خلا کو پُر کرنے کی کوشش کی جو کسی منظم اخلاقی ضابطے سے دوری کے سبب ترقی یافتہ اقوام کا مقدر بنا، دوسری طرف وہ توازن سے ہاتھ دھو بیٹھنے والے معاشرے کو بحالی کا ایک نسخہ بھی بتاتے ہیں۔ مذہب اقبال کے یہاں ایک ایسی ڈھال بن گیا ہے جو مادی ترقی کے سیلِ بے پناہ کی زد میں مدافعت کی ایک صورت بھی مہیا کرتا ہے اور دنیوی معاملات میں پیچھے رہ جانے والی قوموں (بالخصوص مسلمانوں) کے لیے کھوئی ہوئی توانائیوں کی بازیافت اور خود افروزی کا موثر ترین وسیلہ بھی ہے اور اگر تقدیر پرستی اور تن آسانی ہی کو شعار بنا لیا جائے تو محرومیوں کی تلافی بھی اس سے ہو جاتی ہے۔ ایسی صورت میں صنعتی معاشرے کی وہ مذمت و تنقید جو اقبال کی شاعری میں جا بجا ملتی ہے اور بظاہر جس کی تردید افکار کے نسبتاً زیادہ منظم اور مدلل پیرائے یعنی نثری تحریروں میں ہوئی ہے، دونوں ایک دوسرے کا تکملہ بن جاتے ہیں اور دونوں کی یکجائی سے حقیقت کے ایک

پیچیدہ مظہر کی نمود ہوتی ہے۔ ڈاکٹر عابد حسین نے اپنے ایک مضمون "عقل و عشق اقبال کی شاعری میں" مطبوعہ 'اقبال نمبر' رسالہ جوہر (۱۹۳۸ء) میں خاتمہ کلام کے طور پر یہ بلیغ اشارہ کیا تھا کہ اقبال کے یہاں عقل اور عشق میں صرف ارتقاء کے درجات کا فرق ہے۔ "ان میں مابہ الامتیاز آرزوئے معرفت کی وہ خاص کیفیت ہے جسے شاعر نے سوز کہا ہے۔ اگر عقل میں یہ سوز پیدا ہو جائے تو وہ عشق بن جاتی ہے۔" دراصل یہی تمنائے ناتمام صنعتی تمدن کے سلسلے میں اقبال کے مرکزی تصور کی بنیاد دیا اس تمدن کی تنقید کا کلیدی رمز اور صنعتی ترقی کے ایک برگزیدہ معیار کے متلاشیوں کو اقبال کا پیغام ہے۔

اس پیغام کو سرسری نظر سے دیکھنے والوں کا اعتراض یہ ہے کہ اقبال رجعت پسند ہیں کہ تغیر کے رمز سے بے خبر ہے۔ احیاء پرست ہیں کہ کھوئے ہوئے جہانوں اور زمانوں کی جستجو کرتے ہیں۔ عینیت پسند ہیں کہ مادّی اور طبیعی صداقتوں سے انحراف کر جاتے ہیں۔ مثال پرست ہیں کہ ایک ایسی صورتِ حال کا خواب دیکھتے ہیں جو محض قیاسی ہے۔ تضادات میں گرفتار ہیں کہ دنیوی ترقی اور صنعتی ترقی کے فروغ کی حمایت بھی کرتے ہیں (عام طور پر نثری تحریروں میں) اور اس کے مخالف بھی ہیں۔ (شاعری میں) اس نوع کی تنقید ایک پیچیدہ مسئلے کو سیاہ و سفید کے خانوں میں بٹی ہوئی سیدھی سادی بات سمجھنے کے سبب سامنے آئی تھی پس لکڑی کی تلوار ثابت ہوئی۔ تصدیق کے لیے ترقی پسند تنقید کا ماضی اور حال سامنے ہے۔

یہاں مقصد اقبال کی مدافعت نہیں ہے۔ ان کی شاعری بہ حیثیت شاعری آپ اپنا دفاع کرنے کی قوت رکھتی ہے اور اس تمام ساز و سامان سے لیس ہے جس کی دریافت نقطۂ نظر، اعتقاد، رویّے یا زمان و مکان کے کسی معیّنہ دائرے میں تا بہ گردن غرق مسئلوں کی حد سے آگے، تخلیقی استعداد، لسانی مہارت، اور فنی کمال کی زمینوں میں ہوتی ہے۔ انھوں نے ایک ملت کی پوری تاریخ اور ایک آتش فشاں عہد کے کم و بیش تمام مناسبات کو اپنے تناظر کا حصہ بنایا، یہ ان کے عام مزاج، مطالعے، آگہی اور معاشرے کے ہر مسئلے سے دلچسپی کا جبر تھا۔ اسی کے ساتھ ساتھ وہ اپنی تخلیقی جست سے زماں کی معیّنہ سرحدوں کو عبور کرنے میں کامیاب بھی ہوئے، یہ ان کی فنی مہارت اور شخصیت کی زرخیزی کا ثمرہ تھا۔

اقبال نے اپنا ذہنی سفر کچھ ایسے سوالوں کی رفاقت میں طے کیا جن میں شدّت اور پیچیدگی بیسویں صدی کے ساتھ پیدا ہوئی لیکن جواب سے آگے بھی انسان کا مسئلہ بنے رہے۔ یہ مادّی

کائنات جوہری توانائیوں کے کسی اتفاقیہ اجتماع یا واحد المرکز تنظیم کا نتیجہ ہے، یا کسی ارفع تر، وسیع تر اور پیچیدہ تر منصوبے کا اشاریہ؛ یہ طبیعی دنیا حادثت ہے یا کسی جانی بوجھی سعیٔ تعمیر کا حاصل؛ عالم بشریت کی موجودہ صورت حال تاریخ کے فیصلوں یا اس کی سرگرمی کا نقطۂ عروج اور اس کی سب سے بڑی دریافت ہے یا اس کی تشکیل میں کام آنے والی توانائیوں کی تھکن کے ساتھ آئندہ فیصلوں کی کسی ساعتِ بے نام میں اسے کھو جانا ہے؛ ہم اپنی زندگیوں کو اپنی مرضی کے مطابق ڈھالنے پر قادر ہیں یا ہمارے منصوبوں کا تعین محض ہمارے طبیعی انعکاسات اور ایک جنوں آثار ہوش مندی سے مربوط تشویقات کا مرہونِ منت ہے؛ انسانی ذہن ایک خود مختار قوت کا محور و مخزن ہے یا ہمارے عام جسمانی عمل اور ردِ عمل کے جبر کی زائیدہ تصویروں کا آئینہ خانہ؛ اقبال ان چکرا دینے والے سوالوں کی پیچ در پیچ گرفت سے نہ تو گھبراتے ہیں نہ ان کی یورش سے خوفزدہ ہوتے ہیں۔ وہ مادہ پرست دانشوروں کی اس سہل پسندی سے اجتناب کرتے ہیں جس کے نزدیک دنیا صرف وہ ہے جو جسمانی آنکھ سے دکھائی دیتی ہے اور یہ بتاتی ہے کہ انسانی تجربات صرف اسی دنیا کے معاملات کا حصہ ہیں، جو یہ سمجھتے ہیں کہ وہ کچھ جو روح کے آئینہ میں منعکس ہوتا ہے اتنا ہی بے ثبات اور بے حقیقت ہے جتنا کہ یہ آئینہ اور سچائی وہی ہے جو حقیقت کے صرف خارجی منطقوں سے سروکار رکھتی ہو۔

لیکن ایک ذرا دیر کے لیے اقبال سے صرفِ نظر کر کے اس عہد کے تہذیبی رویّوں کی ایک روز بروز نمایاں ہوتی ہوئی جہت پر نگاہ ڈالیے تو اندازہ ہوگا کہ صنعتی معاشرے کے اسلوبِ فکر کی وہ بنیادیں جو مجسم تھیں، معروضی تھیں اور متعین تھیں، رفتہ رفتہ دھندلی اور کمزور ہوتی جا رہی ہیں۔ اسی لیے طبیعیات کے ماہرین طبیعی دنیا کے معموں کو حل کرنے کی جستجو میں اب ان دنیاؤں کے سفری ہوتے ہیں جو طبیعیات کے حدود سے آگے ہیں اور اس گمان آثار یقین تک جا پہنچے ہیں کہ اس دنیا سے باہر بھی ایک دنیا ہے۔ زندگی اور وجود کے ارتقا کی نوعیت صرف مادی نہیں تخلیقی بھی ہے۔ ایک حیاتیاتی عضویت کے ڈھب اور ڈھنگ اور رویے محض مشینی نہیں ہوتے، سو انھیں مشینی اور غیر انسانی اصطلاحات میں محصور کرنا بھی ممکن نہیں۔ زندگی کچھ ایسے امکانات کی تلاش سے عبارت ہے جو مسلسل انسان پر روشن ہوتے جاتے ہیں اور مادی ترقی کی کوئی بھی حد ان کی آخری حد نہیں ہے۔

آئن اشٹائن نے کہا تھا کہ ہمارے تجربے کی ارفع ترین جہت وہ ہے جو اسرار سے معمور ہو۔ یہی اسرار سچے فن اور سچی سائنس دونوں کا بنیادی جذبہ ہے اور مغرب کے ایک صوفی منش ادیب (لارنس) نے پیش گوئی کی تھی کہ اب انسان کے اُس دور کا آغاز ہوگا جس میں مشرق کو مغرب کی قیادت کا بار اٹھانا ہوگا۔ یہاں مغرب و مشرق دو جغرافیائی وحدتیں نہیں بلکہ زندگی، اشیا اور مظاہر سے بھری ہوئی کائنات کی جانب دو مختلف رویوں کے نشانات ہیں۔ اقبال نے بھی اس حقیقت کو اسی سطح پر حتی الوسع برتنے اور پرکھنے کی جستجو کی ہے۔ ترقی یافتہ ممالک کی صنعتی دوڑ پر ان کے اعتراضات کا سبب یہ ہے کہ ان کی دوڑ کسی بلند تر اخلاقی اور روحانی غایت سے عاری ہو کر اپنے حقیقی جوہر سے ہاتھ دھو بیٹھی ہے۔ پسماندہ ملکوں کو صنعتی تعلیم اور ترقی کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہونے کا مشورہ وہ صرف اس لیے دیتے ہیں کہ اس طرح زوال آزمودہ معاشرے اقتصادی آزادی کی حصولیابی کے ساتھ روحانی اور اخلاقی آزادی کے گم ہوتے ہوئے نشانات کی بازیافت بھی کر سکیں گے۔ پھر جیسا کہ خود اقبال نے بار بار کہا ہے، جدید سائنس یا اس سے اپنے وجود کی توانائیاں کشید کرنے والی ٹیکنالوجی فی نفسہٖ مجرم نہیں ہے، سائنس اپنے طور پر غیر جانب دار ہے اور انسان کی ذہنی سرگرمی کا ایک موثر اظہار۔ اسی طرح ٹیکنالوجی جہد تعمیر کا ایک زندہ و تابندہ نقش ہے۔ خرابی کی صورتیں ان میں اس رویّے کی خرابی سے پیدا ہوئی ہیں جو متحرک اور تفاعل کے کسی بڑے نصب العین کا حامل نہیں رہ گیا اور مادی ترقی سیاستِ اقوام کے ہاتھوں ایک ایسا مجنونانہ مشغلہ بن گئی ہے جو اپنے ثبات کی خاطر انسانوں کے ایک وسیع تر حلقے کے اندوہ و اذیت سے آنکھیں چرانے پر مجبور ہے۔ دل کے لیے موت مشینیں نہیں مشینوں کی حکومت ہے۔ اس اقتدار کی ہوس بے جان آلات کو احساسِ مروّت کی پامالی کا وسیلہ بناتی ہے پس یہ بحران جو بظاہر آسودہ حال معاشروں کو بھی ایک غم آلود طربیے کی تصویر بناتا ہے، اپنے حل کے لیے اقتصادی ترقی (Economic growth) کے علاوہ انسانی ترقی کا بھی طالب ہے۔ ترقی کی اس مطلوبہ لہر کے بغیر انسان اور مشین میں بیگانگی کی دوری قائم رہے گی اور مارکس کے لفظوں میں صنعتی معاشرے کے انسان کی سرگرمی، اس سرگرمی کے ماحصل اور خود اس انسان کے مابین جو اس تمام سرگرمی کا سرچشمہ ہے کوئی تعلق پیدا نہ ہو سکے گا۔ نتیجۃً صنعتی پیداوار کی کوششوں میں مصروف افراد اور قومیں ان کوششوں میں اپنی ذات اور وجود کا اظہار کرنے کے بجائے اس کا اخفا کرتی رہیں گی۔ یہ عمل بقول شخصے معروض

سے موضوع کی لاتعلقی کے مترادف ہوگا، پس اس کے نتائج بھی ناقص اور ادھورے ہوں گے زمانۂ حاضر کے انسان کی عکاسی میں اقبال نے حقیقت کے اسی رُخ سے نقاب اُٹھائی ہے کہ صنعتی تمدن کی برکتوں سے مالامال انسان نے ستاروں کی گزرگاہیں تو ڈھونڈ نکالیں لیکن اپنے افکار کی دنیا سے بے خبر رہا۔ حکمت کے خم و پیچ میں وہ ایسا الجھا کہ نفع و ضرر کے فیصلے کی صلاحیت بھی اس میں باقی نہ رہی۔ اس نے سورج کی شعاعوں کو اسیر کر لیا مگر زندگی کی شبِ تاریک اس کی کوششوں سے سحر نہ ہوسکی۔ وہ ظاہر میں آزاد ہے، باطن میں گرفتار۔ اس کی جمہوریت دیوِ استبداد کی قبا ہے اور تجارت جُوا۔ اسی لیے یہ تہذیب جواں مرگی کے المیے سے دوچار ہے اور جسے ہم تہذیب سمجھتے ہیں، بقول اقبال وہ تہذیب کا کفن ہے کہ اس کی بساط پر انسان کا اپنے عمل سے، ان اشیاء سے جنھیں وہ روزمرّہ زندگی میں ایک عادت کے تحت استعمال کرتا ہے، اپنے معاشرے سے، بلکہ خود اپنے آپ سے ربط ٹوٹ گیا ہے۔ اس کی ساری ذہانت و ذکاوت اقبال کے نزدیک چراغِ رہ گزر کی مثال ہے جسے درونِ خانہ (باطن) ہنگاموں کی خبر نہیں۔ خلیفۃ اللہ فی الارض ہونے کا حوصلہ تو دور رہا آپ اپنے عمل کا محاسبہ کرنے سے بھی وہ قاصر ہے اور ایسی قوتوں کا غلام جو اس کی ذات سے باہر ہیں۔ اقبال عصرِ حاضر کے انسان کو جس منصب پر متمکن دیکھنا چاہتے تھے اس کی پہلی شرط یہ تھی کہ انسان اپنی تاریخ کا بے ارادہ و اختیار کردار بن کر نہ رہ جائے، بلکہ اس کا خالق اور مولف بھی ہو۔ ایسا اسی وقت ہوسکتا ہے جب اس کا عمل اس کے اپنے اختیار اور منشا کا تابع ہو۔ اس کا وجود، وجود کی حقیقی عظمت کے مفہوم سے عاری نہ ہو، اس کے مشاغل فطری زندگی کے جوہر سے خالی نہ ہوں، اس کی سرگرمی اس کی توانائی اور اس کے امکانات کا اظہار ہو اور آفاق کے ساتھ ساتھ وہ اپنی ذات سے بھی ہم آہنگ ہوجائے۔ جس 'سمفنی' کی اقبال کو تلاش تھی وہ ایک بے روح اور بے ہنگم شور میں گم ہوچکی ہے۔ اس عذاب کو اقبال دانشِ حاضر کے عذاب سے تعبیر کرتے ہیں کہ یہ اس سماجی ڈھانچے سے براہ راست مربوط ہے، جسے صنعتی اقدار نے پروان چڑھایا ہے اور ایک ترقی معکوس نے جسے غذا بہم پہنچائی ہے۔ اپنے ہی پیدا کردہ المیے کے بھاری بوجھ کو وہ ایک روحانی اور اخلاقی نصب العین کی مدد سے اٹھانے پر دوبارہ قادر ہوسکتا ہے۔ اقبال اس بات کو جدید سائنس کی عائد کردہ اخلاقی ذمہ داری کہتے ہیں اور سائنس کو مذہب سے، ٹکنالوجی کو ایک اخلاقی ضابطے سے اور معروض کو موضوع سے

قریب لانے، بلکہ انھیں ایک دوسرے کا حصہ بنانے پر زور دیتے ہیں۔ تو کیا واقعی وہ خرد دشمن اور فرنگی مدنیت کے ایک سرے سے مخالف تھے؟

اب رہا اس انسان کا حشر جس کی انا کی پرورش میں کوئی معینہ اخلاقی قدر یا عقیدہ بھی اپنی بے اثری یا اس کی بدتوفیقی کے سبب حصہ نہ لے سکا اور جو مذہب کی ڈھال کے بغیر اپنے دماغ اور صنعتی تمدن کے نگارخانے میں اپنی پارہ پارہ وحدت کے اجتماع کی جستجو کرنا چاہتا ہے تو یہ مسئلہ اقبال سے آگے کا ہے اور اس کی روداد ابھی مکمل نہیں ہوئی۔ اقبال کی شاعری بطور شاعری ان کی زمین اور زمانے کی سطح سے ارتفاع میں یا وقت اور مقام کے حصاروں کو توڑتے میں جس کامیابی سے ہم کنار نظر آتی ہے وہ ان کی فکر کے بعض پہلوؤں کا مقدر نہ بن سکی۔ چنانچہ تاریخ و تہذیب کا سفر ان کی فکر کے دائروں سے آگے بھی جاری ہے۔

قاضی غلام محمد

معیاروں کی باتیں

کلیم الدین کے مضمون 'اقبال اور عالمی ادب' کی روشنی میں

آج کل' کے اقبال نمبر میں کلیم الدین احمد صاحب کا مضمون اس وقت میرا موضوع گفتگو ہے۔ مضمون کا عنوان ہے "اقبال اور عالمی ادب"۔ کلیم صاحب کا یہ بظاہر سنجیدہ مضمون اصل میں ایک مزاحیہ شہ پارہ ہے۔ مطلع ارشاد ہوتا ہے "اقبال کا عالمی ادب میں کوئی مقام نہیں اور مجھے کہنے دیجیے کہ میر اور غالب کا بھی عالمی ادب میں کوئی مقام نہیں'۔ واللہ باللہ۔ آگے چل کر کلیم صاحب ہماری رہنمائی کے لیے "عالمی شعراء کی ایک فہرست بھی پیش کرتے ہیں تاکہ سند رہے اور امتحان میں طالب علموں کے کام آئے! ناموں کی یہ فہرست "وغیرہ وغیرہ" پر ختم ہوتی ہے۔ اگر "وغیرہ وغیرہ" کسی عالمی مرتبے کے شاعر کا نام نہیں تو اس سے دو نتائج اخذ کیے جاسکتے ہیں اول یہ کہ کلیم صاحب خود بھی یہ فیصلہ نہیں کر سکے کہ ان کی دی ہوئی فہرست میں فی الحال آخری نام کس شاعر کا ہوگا، دوئم یہ کہ میر، غالب اور اقبال کو ہم "وغیرہ وغیرہ" میں بھی شامل نہیں کر سکتے! "عالمی شعراء" کی اس فہرست میں پوپ کا نام بھی شامل ہے۔ وہی پوپ جس کے بارے میں اوسکر وائلڈ نے کہا تھا کہ شاعری سے نفرت دو طرح کی جا سکتی ہے۔ یا راست نفرت کیجیے یا پوپ کی شاعری پڑھیے۔! "عالمی شعراء" کی صف میں شمولیت کی شرط ایلیٹ، رچرڈسن، لیوس کی سند ٹھہرائی گئی ہے، موخرالذکر کا نام نامی اس لیے بھی اہم ہے کہ وہ کیمبرج یونیورسٹی میں کلیم صاحب کے استادِ محترم تھے۔ مجھے ان تینوں نقادوں کا بڑا احترام ہے۔ میں ان کی نگارشات سے اتنا ہی واقف ہوں جتنے کلیم صاحب حافظ، میر، غالب اور اقبال کی شاعری سے واقف نظر آتے ہیں، یعنی بہت کم۔ بہر حال مجھے اپنے اس خیال سے پورا اتفاق ہے کہ جس طرح حافظ، میر، غالب اور اقبال نے کیمبرج اسکول کے نقادوں کی ہدایات کے بغیر اعلیٰ ترین شاعری کی ہے، بالکل اسی طرح ان کی شاعری کے اسرار و رموز ان نقادوں کی مدد کے بغیر ہم پر منکشف ہو سکتے ہیں، اور

ہوتے ہیں۔ ساری دنیا کا ذکر ہی کیا خود انگلستان کے چھوٹے سے ملک میں بھی نقادوں سے بنیادی اختلافات رکھنے والے اور اتنے ہی معتبر، اور نقاد بھی تو موجود ہیں، ان تینوں نقادوں میں سے کسی کے پاس عالمی ادب کی پرکھ کے لیے کوئی پیمانہ نہیں اور نہ کسی نقاد کے پاس ہو سکتا ہے۔ خود ان نقادوں نے بھی کبھی ایسا لغو دعویٰ نہیں کیا ہے جب ارسطو سے لے کر کلیم صاحب تک کوئی سے دو نقاد فن یا اس کے کسی چھوٹے سے چھوٹے جزو کی تعریف (definition) پر بھی متفق نہیں ہو سکے تو عالمی ادب کی کسوٹی کیا ٹھہرے گی؟ جملہ علوم میں علم ریاضی سب سے زیادہ (Exact) ہے، لیکن علم ریاضی کی بنیاد بھی Undefined terms اور مفروضات (axioms and postulates) پر ہوتی ہے، آپ کسی مفروضے کو چیلنج کیجیے تو تمام نتائج از خود متاثر ہو جائیں گے، مثلاً جب ریاضی دانوں نے اقلیدس (Euclids) کے متوازی مفروضے (Parallel postulate) کو چیلنج کیا، تو نہ اقلیدسی جیومیٹری کی بنیاد پڑی، جو اپنی حدبندیوں کے اندر اتنی ہی صحیح ہے جتنی اقلیدس کی جیومیٹری، علم تنقید کے اپنے مفروضات ہوتے ہیں جو ہرگز ہرگز قطعی نہیں ہوتے بلکہ اضافی (Relative) نوعیت کے ہوتے ہیں اس صورتِ حال کے لیے بہت سی مثالیں دی جا سکتی ہیں، میں صرف ایک مثال پر اکتفا کروں گا، مثلاً ارسطو نے یونانی المیہ کے اصول نقد دریافت کیے، لیکن یہ اصول نقد شیکسپیئر کے المیوں کی قدر سنجی اور تفہیم کے لیے کچھ زیادہ مفید اور کارآمد ثابت نہ ہو سکے، یہ کام کافی حد تک کولرج نے کیا اور آج بھی یہ کام کسی نہ کسی طرح جاری ہے، ارسطو کا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے یونانی المیہ کے اصول نقد خود یونانی المیوں سے اخذ کیے۔ یہی تنقید کا زریں اصول ہے جس سے اردو کے اکثر نقاد بے خبر ہیں۔ اردو کے کسی نقاد نے اردو غزل کی قدر سنجی کے لیے اس طرح کا کام کیا ہے؟

تنقید کا فن اس امر کا متقاضی ہے کہ نقاد ادبی مسائل پر عقلی (Rational) انداز سے سوچے اور لکھے، لیکن بڑی شاعری اپنی ماہیت کے اعتبار سے غیر عقلی (Irrational) بھی ہوتی ہے، غیر عقلیت (irrationality) علم ریاضی ہی کی دین نہیں، یہ انسانی زندگی اور لہٰذا فنونِ لطیفہ کا بھی جوہرِ خاص ہے، اسی لیے تنقید کا اسکوپ شاعری کی طرح لامحدود نہیں ہو سکتا، تنقید صرف ایک عقلی تخمینہ (Rational approximation) ہے اور بس، لیونارڈ کی مونالزا اور طوورر کی میلن کو لیا پر بلامبالغہ ہزاروں صفحات لکھے گئے ہیں، بعض

باتیں جو ان صفحات میں درج ہیں، بڑی دلچسپ اور گہری ہیں، لیکن اصل بات ان سب باتوں سے ماوراء ہے، مونالزا بدستور مبہم انداز سے مسکرائے جا رہی ہے اور میلن کو لیا کا فرشتہ ان تجزیات سے بے نیاز ہے (ہیملٹ کی طرح!) میں حافظ، غالب اور اقبال کے کچھ اشعار پیش کرتا ہوں۔

راز سربستہ ما بیں کہ بہ دستاں گفتند
ہر زماں با دف و نے بر سر بازار دگر

حباب وار بر اندازم از نشاط کلاہ
اگر ز روئے تو عکسے بہ جام ما افتد

٭

کوہ و صحرا ہمہ معموری شوق بلبل
راہ خوابیدہ ہوئی خندۂ گل سے بیدار

کوہ کن گرسنہ مزدور طرب گاہ رقیب
بے ستوں آئینۂ خواب گران شیریں

نفس قیس کہ ہے چشم و چراغ صحرا
گر نہیں شمع سیہ خانۂ لیلیٰ نہ سہی

زہرہ گر ایسا ہی شام ہجر میں ہوتا ہے آب
پرتو مہتاب سیل خانماں ہو جائے گا

٭

آگ بجھی ہوئی ادھر، ٹوٹی ہوئی طناب ادھر
کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں

خورشید سرا پردۂ مشرق سے نکل کر
پہنا مرے کہسار کو ملبوس حنائی

آپ ان اشعار کا جس طرح بھی تجزیہ کرنا چاہیں، شوق سے کریں، لیکن آپ کے خیالات ان اشعار کے مقابلے میں زیادہ سے زیادہ ثانوی حیثیت کے حامل ہوں گے، کیوں کہ ان اشعار میں جن لطیف محسوسات کی صورت گری ملتی ہے ان کے لیے بہترین الفاظ بہترین ترتیب میں ان شعراء نے آپ سے بہت پہلے فراہم کیے ہیں۔

اپنی کتاب "اردو شاعری پر ایک نظر" میں کلیم صاحب نے فرمایا تھا کہ غزل ایک نیم وحشی صنف سخن ہے، یہاں انھوں نے نادانستہ طور پر ایک سچی بات کہی ہے۔ "غزل پر کیا موقوف سارے فنون لطیفہ نیم وحشی ہوتے ہیں، اقبال کی غزلوں کو نظرانداز کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں "غزل میں کچھ ایسی صنفی خامیاں ہیں کہ اس میں بزرگ و برتر شاعری نہیں ہو سکتی۔" کلیم صاحب کو شاید یہ معلوم نہیں کہ شاعری اپنی بلند ترین سطح پر فارم سے ماوراء ہو جاتی ہے، یہ بات قابل غور ہے کہ شاعری کی جتنی تعریفات (Definitions)

دستیاب ہیں (مثلاً معنی آفرینی، فکرِ محسوس، "شور انگیز جذبات کا بے اختیارانہ اظہار" وغیرہ وغیرہ۔ ذاتی طور پر میں غالب کی تعریفِ معنی آفرینی کو بہت خیال انگیز اور بلیغ سمجھتا ہوں) ان میں فارم سے متعلق کوئی ذکر نہیں ہوتا (غالب نے تو یہاں تک کہا ہے۔

فریاد کی کوئی لے نہیں ہے   نالہ پابندِ نے نہیں ہے

یہ شعر فنونِ لطیفہ سے متعلق نہایت گہری بصیرت کا آئینہ دار ہے اور غالب کے وجدان کا ایک روشن معجزہ) فارسی یا اردو غزل ہماری حسیّت کی اسی طرح امین ہے جس طرح یونانِ قدیم کے لیے اُس وقت کے اہلِ یونان کے عقائد، تصوّرات اور معاشرت کے امین تھے۔ فارم آسمان سے نہیں اُترتے، وہ اپنے اپنے سوشل میلو کی پیداوار ہوتے ہیں، ہم نے ڈرامے کیوں نہیں لکھے، طویل نظمیں اور ناول کیوں نہیں لکھے، ہم نے غزل کیوں کہی، مختصر افسانے کیوں لکھے۔ اس کا جواب ہماری صدیوں پر پھیلی ہوئی معاشرت میں پوشیدہ ہے، فارم میں کوئی خرابی نہیں ہوتی، خرابی صرف لکھی ہوئی چیز Written thing میں ہو سکتی ہے اسی لیے اقبال کی چھوٹی سی غزل نما نظم "لالۂ صحرائی" خالص شعریت کے اعتبار سے ان کی دو طویل نظموں 'اسرارِ خودی' اور 'رموزِ بے خودی' پر بھاری ہے۔

کلیم صاحب بار بار تسلسل کی بات کرتے ہیں اور اسی لیے وہ نظم کو غزل سے بزرگ تر اور وقیع تر صنفِ سخن مانتے ہیں، تسلسل خود تعریف طلب ہے، میں ذاتی طور پر طویل نظم کے وجود سے منکر ہوں۔ ایڈگر ایلن پو کا بھی یہی خیال ہے، ہمارا یہ خیال نظامِ فطرت کے ایک نہایت اصول پر مبنی ہے، یہ اصول، اصولِ پست و بلند (اصولِ نشیب و فراز) یا ریاضی کی اصطلاح میں Maximum and minimum Principles کہلاتا ہے، اور جس کے متعلق فرانس کے مشہور ریاضی داں لیپ لاس نے کہا تھا کہ یہ اصولِ کائنات ہے، نقطۂ عروج کی تعریف یہی ہے کہ اس کے آس پاس نشیبی نقطے ہوں، اسی لیے نہایت تیز روشنی لمحاتی ہوتی ہے، جیسے بجلی کا کوندا، غزل کا شعر بھی بجلی کے کوندے کی طرح ہوتا ہے جو کم سے کم وقت میں زیادہ سے زیادہ روشنی یا کم سے کم الفاظ میں زیادہ سے زیادہ معانی سے معمور ہوتا ہے۔ یہ محدّب عدسے کا وہ آتشیں نقطہ ہے جو بے شمار کرنوں کا مرکزِ اتصال ہوتا ہے۔ یہاں تفصیل نہیں جو ہر در کار ہوتا ہے، پکاسو کی ایک مشہور تصویر "The Bull" ہے۔ پہلی تصویر میں بیل کی مکمل شبیہ ہے دوسری تصویر میں کچھ خطوط کم کیے گئے ہیں۔ تیسری تصویر میں کچھ اور خطوط کم کیے گئے ہیں

لیکن تصویر برابر پہچانی جاتی ہے ... آخری تصویر میں صرف چار خطوط ہیں جو بُل اور صرف بُل سے مخصوص ہیں یوں پکاسو نے آخری تصویر صرف ان چار خطوط سے بنائی ہے جس کا حامل صرف بُل ہے کوئی اور حیوان نہیں۔ غزل کا شعر اسی آخری تصویر کی مانند ہے۔ دوسرے الفاظ میں بُل کی آخری تصویر غزل کا شعر ہے مگر رنگوں کی زبان میں، یہ آپ کی مرضی ہے کہ ان تصاویر میں آپ کس تصویر کو زیادہ پسند کریں گے، مگر آپ شاید اس بات سے اتفاق کریں گے کہ آخری تصویر بڑے ریاض، بڑی مہارت اور بڑی بصیرت کے مکمل ارتکاز کی طلب گار ہے۔

ہمہ ناامیدی، ہمہ بدگمانی میں دل ہوں فریب وفا خوردگاں کا

غالب کا یہ شعر بھی اوتھیلو کے کردار کا اسی طرح اجمالی خاکہ ہے جیسے بُل کی آخری تصویر جو صرف چار خطوط سے بنی ہے۔ غالب کا مصرعہ ہے "چہرہ فروغ مے سے گلستاں کیے ہوئے" روئے نگار کے جمال کا یہ معیار بلند سہی مگر جب ایک افریقی شاعر کہتا ہے "تیرے چہرے کو دیکھ کر مجھے وہ اندھیرا یاد آتا ہے جو صبح ازل سے پہلے دنیا میں موجود تھا" تو غالب کا مقرر کردہ معیار ہمارے کام نہیں آتا، وجہ یہ ہے کہ غالب کا یہ معیار مقامی یعنی local نوعیت کا ہے، ایک اور شعر میں غالب نے حسن کا یہ لطیف اور نہایت جامع معیار پیش کیا ہے:

تو اور آرائشِ خمِ کاکل میں اور اندیشہ ہائے دور دراز

یعنی That is beautiful which is most suggestive

حسن کی یہ تعریف حافظ، غالب، میر اور اقبال کے شعری کارناموں پر بھی صادق آتی ہے۔ اور مونالزا، میلن کولیا، اور ڈالی کی 'یاد کا دوام' پر بھی صادق آتی ہے، لیکن پکاسو کی گورنی کا پر یہ براہ راست صادق نہیں آتی، مونالزا پہلی ہی نظر میں ہمیں مسحور کرتی ہے۔ لیکن گورنی کا کو پوری طرح Appreciate کرنے کے لیے ہمیں اسپین کی ایک خانہ جنگی کے بارے میں بھی پہلے سے جاننا ہوگا جو پکاسو کی اس تصویر کا موضوع ہے تب کہیں جا کر ہم اس تصویر کے منتشر خطوط اور مسخ شدہ نقوش کے رموز سمجھ سکتے ہیں جو مصور کی بے ربطی شیرازۂ اجزائے حواس کے آئینہ دار ہیں، اس کے باوجود گورنی کا مونالزا سے بہتر فن پارہ نہیں ہے، کلیم صاحب اقبال کی نظم 'ساقی نامہ' کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ دانتے کی ڈوائن کومیڈی کے مقابلے میں اس کی پرواز کچھ بھی نہیں، مجھے بھی کہنے دیجیے کہ ڈوائن کومیڈی کا فلک ساقی نامے کے تل میں سما گیا ہے! کلیم صاحب کے وہ جملے جو اقبال کی کسی نظم یا کسی شعر کی تعریف میں کہے گئے

ہیں وہ ویسے ہی جملے ہیں جو ہم بار بار سنتے اور پڑھتے آئے ہیں، مثلاً کیا روانی ہے، کیا انوکھی تشبیہ ہے، 'ایک دریا ہے کہ بہہ رہا ہے'، وغیرہ وغیرہ، یہ جملے ایک 'دانائے راز'، اور 'صاحب کشف' نقاد کو زیب نہیں دیتے، فراق صاحب آج کل کے اسی نمبر میں فرماتے ہیں۔

"میں گذشتہ ساٹھ سال سے برابر یہ محسوس کرتا ہوں کہ دنیا کی قدیم سے قدیم شاعری سے لے کر آج تک کی شاعری جو کئی زبانوں پر مشتمل ہے اس کا اونچے سے اونچا لہجہ اور اس کی انتہائی بلندی سب کچھ اقبال کے اردو اور فارسی کلام میں مل جاتی ہے۔" مجھے اقبال کی شاعرانہ عظمت کے لیے فراق صاحب کی اس شہادت کی کوئی ضرورت نہیں تھی، یہ قول میں نے صرف اس لیے نقل کیا ہے کہ فراق صاحب بھی بنیادی طور پر انگریزی داں ہیں، لیکن وہ کلیم صاحب کے برعکس خلاقانہ ذہن رکھتے ہیں، ان کی بصیرت ان کی اپنی بصیرت ہے مانگے کی نہیں، اسی لیے وہ اس فاش غلطی کے مرتکب نہیں ہوئے جو کلیم صاحب سے سرزد ہوئی ہے۔

دراصل کوئی بھی شاعری، آب و ہوا، اساطیر، روایات، معاشرت اور ماحول کے اثرات سے بے نیاز نہیں ہو سکتی۔ ایک اچھے شعر کا کسی اور زبان میں ترجمہ کرنا ان ساری چیزوں کے ترجمے کا نام ہے اور یہ امر محال ہے۔ فرض کیجیے کہ ہم پر یہ افتاد پڑے کہ میر غالب اور اقبال کے ان تین اشعار کا ترجمہ رچرڈس کے گوش گزار کرنا مقصود ہے۔

دل کی لاگ کہیں جو ہو تو میر چھپائے اس کو رکھ
یعنی عشق ہوا ظاہر تو لوگوں میں رسوا ہوگا

اپنی گلی میں مجھ کو نہ کر دفن بعدِ قتل
میرے پتے سے خلق کو کیوں تیرا گھر ملے

عروس لالہ مناسب نہیں ہے مجھ سے حجاب
کہ میں نسیم سحر کے سوا کچھ اور نہیں

تو رچرڈس صاحب انگریزی ترجمہ سن کر یقیناً ہنس پڑیں گے! یہ کام رالف رسل نے بھی کیا ہے، جناب خورشید الاسلام کی مدد سے انھوں نے اردو غزل کی حیثیت سے شناسائی

حاصل کرنے کی سعی بلیغ تو کی لیکن نتیجہ بڑا مضحکہ خیز رہا۔ رسل صاحب کہتے ہیں کہ اردو غزل کے عاشق کی محبوبہ کسی دوسرے شخص کی بیوی ہوتی ہے اور یہ تو آپ جانتے ہیں کہ یہ جرم قابل دست اندازی پولیس ہے! یہاں ایک لطیفہ یاد آیا، کہتے ہیں کہ کمپنی بہادر کے راج میں ایک انگریز سالہا سال تک اردو گرامر کے اصول سیکھتا رہا اور آخر کار اس نے ہاتھی کو مؤنث باندھا جواز یہ پیش کیا کہ 'ہاتھی' کا آخری لفظ چھوٹی 'ی' ہے اور اس لیے ہاتھی مؤنث ہے (انگریز پر خیریت یہ گزری کہ ہاتھی اردو نہیں جانتا)

اردو ادب کا دو قسم کے نقادوں سے پالا پڑا ہے (میں ان محترم مستثنیات سے قطع نظر کرتا ہوں جو ہماری رفیع الشان ادبی روایات کے امین ہیں) پہلی قسم اُن نقادوں کی ہے جو اردو ادب سے ایم۔ اے وغیرہ کی سند رکھتے ہیں یہ لوگ خواہ مخواہ احساس کمتری کا شکار ہوتے ہیں۔ قارئین کو مرعوب کرنے کے لیے چھ سات بار فی صفحہ کے حساب سے فرائڈ، ایڈلر یونگ وغیرہ کے اقوال نقل کرتے ہیں ان اقوال کا مضمون کے سیاق و سباق سے بہت کم کوئی تعلق ہوتا ہے، ان نقادوں سے میری یہ گزارش ہے کہ وہ اصغر گونڈوی کا گلزار نسیم پر لکھا ہوا دیباچہ پڑھیں، تو وہ جان جائیں گے کہ انگریزی یا مغربی نقادوں کے اقوال نقل کیے بغیر بھی وہ فن شناسی اور قدر سنجی سے بخوبی عہدہ برآ ہو سکتے ہیں۔ دوسری قسم ان نقادوں کی ہے جو انگریزی ادب کے راستے سے گزر کر اردو ادب پر شبخون مارتے ہیں چونکہ یہ انگریزی ادب میں کوئی چھوٹا سا تیر بھی نہیں مار سکتے، اس لیے یہ اردو کو خوان یغما سمجھ کر اس پر ٹوٹ پڑتے ہیں، کلیم صاحب خاص کر نقادوں کی اسی دوسری جماعت سے تعلق رکھتے ہیں۔

کمال احمد صدیقی

تصورِ خودی اور مغربی اثرات

کائنات کیا ہے، حیات کیا ہے؟ ان سوالوں کا جواب حاصل کرنے کی کوشش نے فلسفہ اور سائنس کو جنم دیا۔ پہلے سائنس اور فلسفے کے میدان مشترک تھے، لیکن بعد میں طبیعیات اور فلسفے کے شعبے الگ الگ ہو گئے۔ علم میں اضافہ ہوا، اور اس کا دائرہ وسیع ہوا، تو طبیعیاتی علوم کے ذیلی شعبے وجود میں آئے۔ حیات اور کائنات کے بارے میں جو مطالعے سائنس کے شعبوں میں ہو رہے ہیں، فلسفہ اُن سے بھرپور استفادہ کرتا ہے۔ اس کے باوجود فلسفے اور سائنس میں ایک بنیادی فرق ہے۔ کائنات کیوں ہے، اور اس کی تخلیق کا مقصد کیا ہے؟ سائنس کو ان سوالوں سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ لیکن فلسفے کے لیے یہ بہت اہم سوال ہیں۔

تخلیق کائنات کا مقصد کیا ہے؟ اس کا جواب مذہب نے بھی دیا ہے، اور فلسفہ اسے نظرانداز نہیں کر سکتا۔ اقبال کو تخلیق کائنات کا مقصد سمجھنے کی بڑی آرزو تھی۔ انھوں نے مذہب، تصوّف اور فلسفے کی مدد سے یہ راز جاننے کی کوشش کی۔ اس راز کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری تھا کہ وہ جبر و قدر، اور انسان کے فکر و عمل کی آزادی کے اہم سوالوں پر غور کریں۔ جبر و قدر کے ساتھ ساتھ تقدیر کا سوال جڑا ہوا ہے۔ کیا کائنات ایک مکمل خاکے کے مطابق تخلیق ہوئی اور جو کچھ ہوا، ہو رہا ہے، اور ہو گا، اس کی چھوٹی سے چھوٹی تفصیل پہلے سے طے شدہ ہے؟ کیا کارِ جہاں اسباب و علل کا ایک معیّن سلسلہ ہے، یا نئے اسباب پیدا ہونے کی بھی گنجائش ہے؟ اگرچہ دعا ہر مذہب کے ماننے والے مانگتے ہیں، لیکن اس کے باوجود مذہب کے پابند لوگوں کے دلوں میں صدیوں سے یہ عقیدہ بھی راسخ ہے کہ تقدیر پہلے لکھی جا چکی ہے، مذہب نے انسان کو مقدر پرست بنایا۔

اقبال اس مقدر پرستی کے خلاف تھے۔

ترے مقام کو انجم شناس کیا جانے
کہ خاکِ زندہ ہے تو، تابعِ ستارہ نہیں

٭٭

تن بہ تقدیر ہے آج اُن کے عمل کا انداز
تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر

٭٭

THE RECONSTRUCTION OF RELIGOUS THOUGHT IN ISLAM کے دوسرے خطبے THE PHILOSOPHICAL TEST OF THE REVELATIONS OF RELIGIOUS EXPERIENCE میں اقبال نے اپنے اس نظریے کو واضح کیا ہے کہ وہ ایسی کائنات کے تصور کے قائل نہیں، جس کی ساخت پہلے سے طے کردی گئی ہو، اور جو کچھ ہو رہا ہے، اور ہونے والا ہے، وہ پہلے سے طے شدہ ہے۔ ان کا خیال ہے کہ یہ خدا اور انسان کے آزادیِ عمل کے تصوّر کے خلاف ہے۔ اقبال کا نظریہ ہے کہ خدا اپنی حکمت اور اپنی تخلیق میں، اور انسان اپنے عمل میں آزاد اور مختار ہے، اور دونوں پہلے سے مقرر کی ہوئی تقدیر کے پابند نہیں ہو سکتے۔ اپنے دوسرے خطبے میں اقبال نے کہا:

> The world regarded as a process realizing a pre-ordanied goal is not a world of free, responsible moral agents; it is only a stage on which puppets are made to move by a kind of push from behind.

"ایک ایسی دنیا، جس کی منزل پہلے سے طے کردی گئی ہو، آزاد اور معتبر انسانوں کی دنیا نہیں ہو سکتی، بلکہ ایک ایسے اسٹیج کی طرح ہے جس پر کٹھ پتلیاں، ایک طرح سے پیچھے سے دی جانے والی حرکت پہ ناچتی ہیں۔"

اقبال اپنے اس خیال میں ولیم جیمس سے متاثر ہیں۔ جیمس نے اپنی کتاب 'SOME PROBLEMS OF PHILOSOPHY' میں یہ خیال پیش کیا تھا:

Our sense of freedom supposes that some things atleast are decided here and now, that the pass ing movement may contain some noveity, be an original starting point of events, and not merely transmit a push from elsewhere.

"اپنی آزادی کا احساس ہمیں اس قیاس کی طرف لاتا ہے کہ کچھ باتیں ضرور ایسی ہوں گی جن کا فیصلہ یہیں اور ابھی ہوتا ہے۔ اور لمحۂ گریزاں میں کوئی نیا پن ہوگا، اور یہ لمحہ (نئے) واقعات کا نقطۂ آغاز ہوگا۔ یہ نہیں کہ جو کچھ ہو رہا ہے، وہ محض کہیں اور سے آئے ہوئے دھکے کی وجہ سے ہو رہا ہے۔"

اقبال اور جیمس کے خیالات میں مماثلت واضح ہے۔ وہ اس بات میں اتنا یقین رکھتے تھے اور شدت سے یقین رکھتے تھے، کہ اس نے ان کی شاعری میں ایک مستقل حیثیت حاصل کرلی۔ ان کے تصورِ خودی میں اس خیال کی کارفرمائی ہے، اور ان کی خودی اس منزل پر بھی پہنچی کہ انھوں نے خدا کو اپنا انتظار کرنے کے لیے کہا:

باغِ بہشت سے مجھے حکمِ سفر دیا تھا کیوں\
کارِ جہاں دراز ہے، اب مرا انتظار کر

انسان اپنے عمل میں آزاد ہے، اس خیال نے خودی کا روپ دھارا۔ انسان دنیا ہی نہیں بناتا، اپنا ماحول ہی نہیں بدلتا، بلکہ اپنی تقدیر پر بھی قادر ہے۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے\
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

جیمس نے اپنی کتاب 'The will to believe' میں انسان کے اپنے عمل پر قادر ہونے کی بات کی ہے۔

What interest, zest, excitement can there be in achieving the right way, unless we are enabled to feel that the wrong way is also possible and a natural way - nay, more a menacing and an imminent way? And what sense can there be in condemning ourselves for taking the wrong way, unless we need have done nothing of the sort, unless the right way was open to us as well.

"درست کام کرنے میں کیا خوشی اور دلچسپی ہو سکتی اگر اس کام کو غلط کرنے کا امکان اور اس کی آزادی میسّر نہ ہو۔ اور اگر ہم کو کوئی کام صحیح طریقے سے کرنے کا موقع ہی میسّر نہ ہو تو پھر غلط کام کرنے پر ہمیں خود پر ملامت کرنے کا کیا تُک ہے ؟"

فرانسیسی فلسفی ہنری برگساں جو بہ یک وقت نفسیات، حیاتیات اور ارتقائیت کا عالم تھا، جیمس کا ہم خیال ہے کہ انسان اپنی رضا اور اپنے عمل میں مختار ہے۔ برگساں کا خیال زیادہ مربوط اور اس کا نظامِ فکر زیادہ واضح اور مبسوط ہے۔ اس کے نقطۂ نظر کے مطابق حقیقت کے ہر روپ میں آزادی کے عنصر کی کارفرمائی ہے۔ دنیا کی بنیادی حقیقت وہ باطنی زندگی ہے جو اس پر پردہ ڈالنے والی علامتوں کی تہ میں اپنی پرتیں کھولتی ہے۔ وقت وہ مسالا ہے جس سے اس باطنی زندگی کی تشکیل ہوئی ہے۔ وقت یعنی زماں برگساں کی نظر میں نہ صرف اہم حقیقت ہے، بلکہ حقیقتوں کی حقیقت ہے۔ زماں ایجاد ہے، ہیئتوں کی تخلیق ہے، نئے اور کنوارے حقائق کی مسلسل تخلیق کا عمل ہے۔

گویا آزادیِ رضا و عمل باطنی زندگی کا جوہر ہے۔ جہاں تخلیق کا عمل جاری ہو، وہاں تقلید کی گنجائش نہیں ہوتی، کیوں کہ نئی ہیئتیں سامنے آتی رہتی ہیں، چونکہ تقلید نہیں ہوتی، اور

ہیئتیں دہرائی نہیں جاتیں، اس لیے ایک طرح کے حالات دوبارہ پیدا نہیں ہوتے۔ ایسا نہیں ہوتا اس لیے اسباب و علل کے قانون کا اطلاق تخلیقی عمل پر نہیں ہوتا، کیوں کہ اسباب و علل کے قانون کے لیے ہو بہو ایک ہی طرح کے سلسلوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ برگساں کے نزدیک خود زندگی ہی آزادی تغیر، تخلیق اور خود اختیاری ہے۔

برگساں کے ان خیالات کو اقبال نے بڑے شاعرانہ انداز میں "ساقی نامے" میں نظم کیا ہے۔ کچھ حصہ ملاحظہ فرمایئے:

دما دم رواں ہے یم زندگی
ہر اک شے سے پیدا رم زندگی
اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود
کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موجِ دود
گراں گرچہ ہے صحبتِ آب و گل
خوش آئی اسے محنتِ آب و گل
یہ ثابت بھی ہے اور سیار بھی
عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی
یہ عالم، یہ بتخانۂ شش جہات
اسی نے تراشا ہے یہ سومنات
پسند اس کو تکرار کی خو نہیں
کہ تو میں نہیں، اور میں تو نہیں
چمک اس کی بجلی میں تارے میں ہے
یہ چاندی میں، سونے میں، پارے میں ہے

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ تازہ ہے شانِ وجود

ہوا جب اسے سامنا موت کا
کٹھن تھا بڑا تھامنا موت کا
اُتر کر جہانِ مکافات میں
رہی زندگی موت کی گھات میں
گُل اس شاخ سے ٹوٹتے بھی رہے
اسی شاخ سے پھوٹتے بھی رہے
سمجھتے ہیں ناداں اسے بے ثبات
اُبھرتا ہے مِٹ مِٹ کے نقشِ حیات
بڑی تیز، جولاں بڑی زود رس
ازل سے ابد تک رمِ یک نفس
زمانے کی زنجیرِ ایّام ہے
دموں کے اُلٹ پھیر کا نام ہے

برگساں کے نظریے کے مطابق مستقبل کو منتخب نہیں کیا جاتا، مستقبل کی تخلیق کی جاتی ہے۔ گویا ہمارے سامنے بنے بنائے، ڈھلے ڈھلائے، مختلف حالات و واقعات نہیں ہیں، جن کو ہم اپنے مستقبل کے لیے چن لیں۔ بلکہ ہمیں خود حالات تخلیق کرنا ہوں گے، ہماری ذات، ہماری انا خود بھی نمو پذیر ہے، اس لیے جامد نہیں، بلکہ متحرک ہے۔ جب انسان اپنے تخلیقی عمل میں آزاد ہو، تو پھر جبر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ مادّہ اپنی ماہیت اور طبعی خاصیت کی وجہ سے، تخلیقی عمل کی راہ میں ایک رکاوٹ ہے۔ اس کے باوجود مادّہ اپنے قوانین تخلیقی عمل پر حاوی نہیں کر سکتا۔ بر خلاف اس کے باطنی بیداری، یعنی شعور ایک قوّت ہے۔ یہ قوت مادّے پر حاوی ہو جاتی ہے، اور اُسے اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرتی ہے۔

آشکارا ہے یہ اپنی قوتِ تسخیر سے
گرچہ اک مٹّی کے پیکر میں نہاں ہے زندگی

٭

جہانِ تازہ کی افکارِ تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا

برگساں نے اپنے لکچروں اور مضامین MIND ENERGY میں اس نکتے سے بحث کی ہے کہ "شعور اور مادّہ" وجود کی مختلف ہیئتوں کے روپ میں ہمارے سامنے آتے ہیں۔ یہ دونوں ہیئتیں باہم متضاد ہیں۔ مادہ ایک ضرورت ہے، اور شعور آزادی۔ اگرچہ یہ دونوں ایک دوسرے سے حریفانہ تعلق رکھتے ہیں، پھر بھی زندگی نے ان دونوں کی آویزش ختم کر کے ان دونوں کو ایک دوسرے کا حلیف بنانے کا راستہ نکال لیا ہے۔ آزادی نے خود کو ضرورت کے پیکر میں داخل کیا، اس پر قابو پایا، اور اس کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کیا۔ یہی زندگی ہے۔ اگر ہر بات پہلے سے طے شدہ ہوتی (یعنی نظریۂ جبر صحیح ہوتا) تو مادّے کے قواعد کا جبر مطلق ہوتا، اور اس میں دراندازی ممکن نہ ہوتی۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ زندگی ناممکن ہوتی"۔

زندگی کی قوتِ پنہاں کو کر دے آشکار
تا یہ چنگاری فروغِ جاوداں پیدا کرے

برگساں زندگی کے ارتقا کے بارے میں کہتا ہے کہ "اپنے اس سیارے پر زندگی کے سارے ارتقا پر نظر ڈالتا ہوں تو تخلیقی شعور کو مادّے میں سے گزرتا ہوا دیکھتا ہوں۔" CREATIVE EVOLUTION. میں برگساں کہتا ہے "حقیقت ایک دوامی نمو ہے ایک تخلیق جو متواتر ہے۔ جس کے عمل کو دوام تو ہے، لیکن اس کا کوئی انجام نہیں۔ یہ معجزہ ہماری رضا انجام دیتی ہے۔ ہر انسانی کام، جس میں ایجاد ہے، ہر شعوری فعل جس میں آزادی ہے، اور ایک نظام کی حرکت، جس میں خود روی اور خود اختیاری ہے، یہ سب دنیا کو کچھ دیتے ہیں، نیا اور انوکھا۔"

پختہ تر ہے گردشِ پیہم سے جامِ زندگی
ہے یہی اے بے خبر رازِ دوامِ زندگی

*

برتر از اندیشۂ سود و زیاں ہے زندگی
ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیمِ جاں ہے زندگی

*

تُو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ
جاوداں پیہم دواں ہر دم جواں ہے زندگی

اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
سرِّ آدم ہے، ضمیرِ کن فکاں ہے زندگی

برگساں کے فلسفیانہ خیالات سے ایک طرح کی باطنیت کی فضا پیدا ہوتی ہے۔ اقبال چونکہ تصوّف سے متاثر تھے، اس لیے انھوں نے برگساں کے خیالات میں بڑی کشش محسوس کی۔ اُنھوں نے برگساں کی باطنیت اور اسلامی تصوّف میں ایک قدرِ مشترک دیکھی، اور جہاں کہیں دونوں میں فصل پایا، وہاں اُنھوں۔ نے دونوں میں تطابق پیدا کرنے کے لیے اسلامی تصوّف کی اصطلاحوں کو "وسیع معنوں میں" استعمال کیا۔

برگساں وجدان کو عقل سے افضل سمجھتا ہے۔ وجدان کم و بیش زندگی کے مترادف ہے اس میں یہ صلاحیت ہے کہ زندگی اور اُس کی تخلیق کے رموز کے بارے میں خود آگاہ ہو۔

فطرت اور ذہن کے درمیان ایک خاص رشتہ اور رابطہ ہے۔ یہ رابطہ علم اور عقل سے استوار نہیں ہوتا۔ اسی رشتے اور رابطے سے زندگی کے رازِ دروں ہم پر آشکار ہوتے ہیں۔ قدیم باطنیوں کا نظریہ یہ تھا، کہ وحی اور الہام سے یہ رموز ذہن پر منکشف ہوتے ہیں، اور یہ کہ وحی اور الہام باہر سے وارد ہوتے ہیں۔ برگساں کا نظریہ یہ ہے کہ خود ذہن، زندگی کی رَو کا ایک جزو ہے، اور مادّے سے زیادہ حقیقی ہے۔ اور یہ کہ کشف ذہن کے باہر کی چیز نہیں، بلکہ ذہن ہی کی ایک صلاحیت یا خاصیت ہے۔ فطرت اور ذہن کے درمیان عقل ایک دیوار بن جاتی ہے، اور وجدان اس دیوار کو توڑ دیتا ہے۔ اقبال کے یہاں عقل اور علم ہم معنیٰ یا قریب قریب ہم معنیٰ ہیں، اور وجدان عشق ہے۔ اقبال برگساں کے ہم خیال ہیں، اور عشق کو عقل پر فوقیت دیتے ہیں۔ جنوں عشق ہی کی ایک صفت ہے:

علم نے مجھ سے کہا، عشق ہے دیوانہ پن
عشق نے مجھ سے کہا، علم ہے تخمین و ظن
بندۂ تخمین و ظن، کرمِ کتابی نہ بن

علم سراپا حضور، علم سراپا حجاب
عشق کی گرمی سے ہے معرکۂ کائنات،
علم مقامِ صفات، عشق تماشائے ذات
عشق سکون و ثبات، عشق حیات و ممات

علم سے پیدا سوال، عشق ہے پنہاں جواب
شرعِ محبت میں ہے عشرتِ منزل حرام
شورشِ طوفاں حلال، لذتِ ساحل حرام
عشق پہ بجلی حلال، عشق پہ حاصل حرام
علم ہے ابن الکتاب، عشق ہے ام الکتاب
(علم و عشق)

اور یہ شعر:

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم
عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوزِ دمبدم

باطنیت فلسفے کی وہ شاخ ہے جو حواس کو سب سے زیادہ گمراہ کرنے والا سمجھتی ہے۔ حیات اور کائنات کے بارے میں جو اندازہ حواسِ خمسہ سے ہوتا ہے، باطنی اُس کو بہت زیادہ قابلِ اعتبار نہیں سمجھتے۔ محسوسات کی بنا پر اشیاء کے بارے میں جو تصور اور خیال ذہن میں بنتا ہے، اور جس میں برابر ترمیم ہوتی رہتی ہے اُس کو بھی باطنی کوئی بہت زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔ اُن کے نزدیک خارجی دنیا کا علم، جو محسوسات اور تصوّرات کے راستے سے حاصل ہو، وہ حقیقت کا ادراک نہیں ہے۔ باطنیوں کے نزدیک حقیقت کا صحیح ادراک وارداتِ قلبی سے ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک وارداتِ قلبی کی ماہیت وہی سمجھ سکتا ہے جو باطنی تجربے سے گزرا ہو، جیسے کشف ہوا ہو، موٹے طور سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ خدا کی وحدانیت کا جزو بن جانے، یا خدا کے قرب کے احساس، یعنی حضوری یا بندے کی خالق کی ذات میں ضم ہو جانے، یا پھر جزو کی کُل میں وحدت کا نام باطنی تجربہ ہے۔ ظاہر ہے ہر ایک کو یہ تجربہ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے صاحبِ تجربہ، عالمِ حضوری کو دوسروں پر پوری طرح واضح نہیں کر سکتا۔

وہ حرفِ راز، کہ مجھ کو سکھا گیا ہے جنوں
خدا اگر نفَسِ جبرئیل دے تو کہوں

باطنیت سے وجدانیت کا بڑا گہرا رشتہ ہے۔ اگرچہ دونوں ایک نہیں، پھر بھی وجدانیت کو فلسفے کی الگ شاخ ماننا شاید درست نہیں ہو گا، کیوں کہ وجدان کا عنصر علم کی ہر شاخ میں ہوتا ہے۔ وجدان کے بغیر شاید مظاہر کی تفہیم اور فطرت کا ادراک ممکن نہیں۔

مشرقی تصوّف میں وجدان کی بڑی اہمیت ہے۔ مغربی فلسفے میں اس کو ہنری برگساں نے مقبول بنایا ہے اور اس میں شک نہیں کہ ہنری برگساں کے اثر سے اقبال نے وجدان کو علم اور عقل کے مقابلے میں زیادہ قابلِ اعتبار سمجھا۔ میرا تو یہ تاثر بھی ہے کہ مغربی فلسفوں سے مشرقی فلسفوں کی جن باتوں کی تصدیق ہوئی، اقبال نے ان کو زیادہ مستند مانا۔ جس طرح اسلام میں تصوّف کے راستے سے یونانی خیالات شکل بدل کر داخل ہوئے، اسی طرح اقبال کے یہاں مغربی فلسفوں نے اسلامی تصوّف کی اصطلاحات کے ذریعے سے داخلہ پایا، اور اقبال نے مغرب اور مشرق کے خیالات کا سنگم اس طرح پیش کیا کہ اُن کے محدود ذہن رکھنے والے مخاطبوں کو یہ خیالات قبول کرنے میں کوئی ہچکچاہٹ نہ ہو۔ یہ نہیں کہ اقبال نے مغربی فلسفیوں کے خیالات جوں کے توں قبول کر لیے ہوں۔ انھوں نے مغربی خیالات کو مشرق کی کسوٹی پر اور مشرق کے خیالات کو مغرب کی کسوٹی پر کسا، اور ان کسوٹیوں کے مطابق جہاں جو کھوٹ پائی، اس کو نکال دیا۔ نطشے کے سلسلے میں اُن کا رویّہ اس کی سب سے اچھی مثال ہے۔ اُن کے خطبات

THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM

اس کا سب سے بڑا ثبوت ہیں۔

برگساں کی بات اقبال کو اس لیے بھائی کہ وہ وجدان کی بات کرتا ہے۔ اُس نے اس بات پر زور دیا کہ حقیقت کا جو ادراک وجدان کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے، صرف وہی درست ہے۔ اور جو علم تصوراتی ہے، وہ نادرست ہے۔

جسے عرفِ عام میں علم سمجھا جاتا ہے، وہ مجرد، بکھرا بکھرا اور جھوٹا ہے۔ علم حاصل کرنے کا ذریعہ تصوّرات ہیں، اور تصوّرات حقیقت پر پردہ ڈال دیتے ہیں۔ علم صرف وجدان کے ذریعے سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ وجدان سے ایک زندہ، متحرک، ہر لمحہ تغیّر پذیر، تازہ اور شگفتہ عالم دل پر منکشف ہوتا ہے۔ وجدان میں دھڑکن ہوتی ہے، جب کہ تصوّرات جامد ہوتے ہیں، اس لیے جامد تصوّرات کبھی علم کے تخلیقی اور نمو پذیر پہلو کا ادراک نہیں دے سکتے۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کُن فیکون

کائنات ہر لمحہ نمو پذیر ہے۔ برگساں کی طرح اقبال بھی اس کے قائل تھے۔ یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ یہ مضمون اُنھوں نے برگساں سے متاثر ہو کر نظم کیا، یا یہ غالب کے شعر کا فیض ہے۔

آرائشِ جمال سے فارغ نہیں ہنوز
پیشِ نظر ہے آئینہ دایم نقاب میں

برگساں جب تصوّرات کی تکذیب کرتا ہے، تو اُس کی فکر کا سب سے کمزور پہلو سامنے آتا ہے۔ تصوّرات کبھی جامد نہیں رہے، اور تصوّرات کے بغیر حیات اور کائنات کے کسی پہلو کو سمجھا نہیں جا سکتا۔ علم میں اضافے کے ساتھ تصوّرات میں ترمیم ہوتی ہے، تبدیلی آتی ہے، اور کبھی یہ تبدیلی انقلابی بھی ہوتی ہے۔ تصوّرات بھی برگساں کے "تخلیقی ارتقا" کے دائرے سے باہر نہیں ہیں۔ اقبال چونکہ برگساں سے بے حد متاثر ہیں، اس لیے وہ اس پر یقین رکھتے ہیں۔ وجدان، اقبال کے یہاں عشق ہو گیا ہے۔ وہ عقل اور علم کی تکذیب میں بہت بیباک ہیں

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں
ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں

تازہ پھر دانشِ حاضر نے کیا سحرِ قدیم
گزر اس عہد میں ممکن نہیں بے چوبِ کلیم

دل ہو غلامِ خرد، یا ہو امامِ خرد
سالکِ رہ ہوشیار، سخت ہے یہ مرحلہ

عذابِ دانشِ حاضر سے باخبر ہوں میں
کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیل

عقل عیار ہے، سو بھیس بنا لیتی ہے
عشق بے چارہ نہ مُلّا ہے، نہ زاہد، نہ حکیم

یہ کہنا کہ عقل انسانی قدروں سے بے تعلق ہوتی ہے اور انسانی معاملات سے سروکار نہیں رکھتی، عقل کو انسانی ذہن سے الگ کر کے دیکھنے کی کوشش ہے۔ عقلِ انسانی میں انسانی خوبیاں اور خامیاں، دونوں ہوتی ہیں۔ اور وہ انسانی اقدار سے، انسانی ولولوں سے کنارہ کش نہیں رہ سکتی۔ عقل کو انسانی صفات سے نا آشنا قرار دینا، سرجن کو سفّاک اور بے رحم قرار دینے کے مترادف ہے۔

کہیں کہیں اقبال کو بھی برگساں کی اس کمزوری کا احساس ہوا ہے، اور انھوں نے عقل کو دو خانوں میں بانٹا ہے۔ عقل، اور عقلِ خدا داد۔ انھوں نے عقل کی اہمیت کو تسلیم کیا، لیکن عشق اور جنون کو اس پر فوقیت دی۔

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ
سکھائی عشق نے مجھ کو حدیثِ رندانہ
زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعلِ راہ
کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحبِ ادراک
اک دانشِ نورانی، اک دانشِ برہانی
ہے دانشِ برہانی، حیرت کی فراوانی
عقل و دل و نگاہ کا مُرشدِ اوّلیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدۂ تصوّرات

انسان کی اس بات سے خود آگہی کہ وہ مجبور نہیں، مختار ہے، وہ اپنی تقدیر، کا خود خالق ہے۔ زندگی کی رُو جاوداں ہے اور یہ کہ عشق انسان کو انسانیت کے بلند ترین مرتبہ پر فائز کرتا ہے، خودی ہے۔

اقبال کے تصوّر خودی کے یہ اہم ترین اجزائے ترکیبی ہیں، اور ان کے تصوّر خودی کی تعمیر میں مغربی فلسفیوں کے افکار کی کار فرمائی بہت واضح ہے۔ ان فلسفیوں میں سب سے اہم جیمس اور برگساں ہیں۔

وہی ہے صاحبِ ادراک جس نے اپنی ہمت سے
زمانے کے سمندر سے نکالا گوہرِ فردا
گراں بہا ہے، تو حفظِ خودی سے ہے ورنہ
گہر میں آبِ گہر کے سوا کچھ بھی نہیں
توڑ ڈالے گی یہی خاک طلسم شب و روز
گرچہ اُلجھی ہوئی تقدیر کے پیچاک میں ہو
جوہر زندگی ہے عشق، جوہر عشق ہے خودی
آہ کہ ہے یہ تیغِ تیز، پردگیٔ نیام ابھی

تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اس میں
ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی
تو اُسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ
جاوداں، پیہم دواں، ہر دم جواں ہے زندگی

فطرت کو خرد کے روبرو کر
تسخیرِ مقامِ رنگ و بو کر
تو اپنی خودی کو کھو چکا ہے
کھوئی ہوئی شے کی جستجو کر
بے ذوق نہیں اگرچہ فطرت
جو اُس سے نہ ہو سکا وہ تُو کر

غلام رسول ملک

اقبال اور ورڈس ورتھ

اقبال اور ورڈس ورتھ کا تقابلی مطالعہ کرتے ہوئے آدمی سب سے پہلے جس مسئلے سے دوچار ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ان دو شعرا کی شاعری دو مختلف تہذیبوں اور تمدنوں کی پیداوار ہے۔ اس تہذیبی اور تمدنی اختلاف کا ان کی طبیعت، انداز فکر اور نظریۂ زندگی ہر چیز پر گہرا اثر پڑا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شخصیت، فطری ملکۂ شاعری اور انسانی دلچسپی کے بنیادی معاملات میں اشتراک و یکسانیت کے باوجود ان کی تخلیقات نہ صرف ہیئت (Form) کے لحاظ سے جو بڑی حد تک حالات و کوائف سے متعین ہوتی ہے، بلکہ موضوع و مواد (Subject Matter) کے لحاظ سے بھی بڑی حد تک مختلف ہیں۔

مغرب اور مشرق کی تہذیبوں کا تفصیلی جائزہ اس مختصر مضمون کے دائرے سے باہر ہے لیکن توضیح مدعا کے لیے یہاں مغرب اور مشرق کے تہذیبی مزاج کے دو نمایاں اور ادبی نقطۂ نظر سے انتہائی اہم اختلافی امور کی طرف اشارہ کرنا ناگزیر ہے۔ پہلا امر یہ ہے کہ مغربی مزاج، مزاج مشرق کے مقابلے میں معروضی (Objective) یا خارجی نوعیت کا واقع ہوا ہے۔ اس کی نظر باطن کی دنیا سے زیادہ خارجی مظاہر پر مرکوز رہتی ہے۔ ٹھوس اور متعین اشیا کی اس کے یہاں خیالی اور غیر مرئی اشیا کے مقابلے میں بہت زیادہ اہمیت ہے۔ حقائق و عقائد کو یہ مزاج ایمان بالغیب کی اسپرٹ کے ساتھ کسی کے کہنے پر (On trust) قبول نہیں کرتا بلکہ عقلی استدلال کے زور پر قبول کرتا ہے [1]۔ بحیثیت مجموعی مزاج مغرب ظاہر بین و ظاہر

---

[1] اس کلیے سے صرف مغرب کا مذہب مستثنیٰ ہے۔ تثلیث جیسے عقائد کو قبول کر کے مغربی مزاج اپنی معقولیت و موروضیت کو بالائے طاق رکھ کر عیسائی الہیات کی زبان میں بہیمۂ عقل کا گلا گھونٹ دیتا ہے۔"

پرست ہے جبکہ مشرق کا مزاج داخلی نوعیت کا ہے اور باطن کی دُنیا اس کی اصل جولانگاہ ہے۔
اس نمایاں اختلاف کا مغرب و مشرق کے ادبی نظریات اور ادبی تخلیقات دونوں پر واضح اثر ہے۔ ان کی اصنافِ سخن کا فرق بھی اسی اختلاف کا نتیجہ ہے۔ مشرق کی نمایاں ترین صنفِ سخن غزل ہے جو فی الاصل دنیائے باطن سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کا موضوع داخلی کیفیات، قلب و روح کی کارفرمائیاں اور ذہنی بلند پروازیاں ہیں اور اس کا ہر شعر دوسرے شعر سے جدا گانہ ہوتا ہے اور بظاہر یہ ایک بے ربط سی صنف ہے لیکن اس کی یہ بے ربطی عین فطری اور معقول ہے، اس لیے کہ داخلی کی دنیا میں خارجی دنیا کا سا ربط و تسلسل نہیں پایا جاتا مغربی نقادانِ ادب کو غزل سے جو پریشانی لاحق ہوتی ہے وہ دراصل اس بناء پر ہے کہ وہ اس کا مطالعہ کرتے ہوئے اس کے تہذیبی اور تمدّنی پس منظر کو بھول جاتے ہیں۔ غزل میں واحد ذریعۂ ارتباط شاعر کی اپنی شخصیت و داخلیت ہوتی ہے اور اس کا تعلق ایک ایسی دنیا سے ہوتا ہے جو خارج کی معقول دنیا کے مقابلے میں مافوق العقل (anological) اور زمان و مکان کی قید سے ایک حد تک آزاد ہوتی ہے اس لیے اس میں خارجی دنیا کے قوانین کی کارفرمائی کی تلاش لاحاصل ہے۔ غزل تو خیر موضوع و ہیئت دونوں کے لحاظ سے ایک داخلی صنف ہے۔ مشرق کی ان اصناف پر بھی داخلیت چھائی ہوئی ہے کہ جنھیں اپنی اصل کے لحاظ سے خارجی نوعیت کا ہونا چاہیے۔ فارسی اور اردو کی مشہور مثنویاں اور شہر آشوب اسی حد تک سند حاصل کر سکتے ہیں جس حد تک ان میں داخلی دنیا کی کارفرمائی موجود ہو۔ فردوسی کا شاہنامہ ہو یا میر حسن کی اردو مثنوی سحر البیان، دونوں کو مشرق میں اس لیے قبولِ عام حاصل ہوا ہے کہ ان کے اندر واقعات کے بیان میں تغزّل کی مٹھاس شامل ہو گئی ہے۔ شاہنامہ کے سب سے زیادہ مقبول حصے وہ ہیں جہاں فردوسی کی اپنی شخصیت سب سے زیادہ چھائی ہوئی نظر آتی ہے اور مثنوی سحر البیان تو پوری کی پوری میر حسن کے اپنے خوابوں کی تصویر نظر آتی ہے۔
اس کے مقابلے میں مغرب میں غزل جیسی کسی صنفِ سخن کا کوئی وجود نہیں ہے۔ ان کی شاعری کا اصل میدان طویل نظم (Long poem) رزمیہ (Epic) اور ڈراما ہے۔ ان کے یہاں داخلی نوع کی کوئی صنف ہے تو وہ غنائیہ شاعری (Lyrical Poetry) ہے اور اس میں بھی قریب قریب وہی ربط و تسلسل پایا جاتا ہے جو ایک خارجی (Objective) صنفِ سخن میں موجود ہوتا ہے۔

اقبال اور ورڈس ورتھ کے تعلق سے جو تمدنی اختلاف اس سے بھی زیادہ اہم اور دور رس نتائج کا حامل ہے وہ یہ ہے کہ حیات و کائنات اور انسانی زندگی سے متعلق ورڈس ورتھ کا نقطۂ نظر عیسائی الہیات و اخلاقیات پر مبنی ہے جبکہ اقبال کا زاویۂ نگاہ اسلامی فلسفہ، مابعدالطبیعات اور اخلاقیات سے متعین ہوا ہے۔ اس سے انسان اور فطرت کے بارے میں اُن کا اندازِ مطالعہ اور اس کے نتیجے میں ان کا فن ایک دوسرے سے مختلف ہو جاتا ہے۔ اس مضمون میں آگے چل کر اس نکتے کی مزید توضیح ملے گی۔

(۲)

پس منظروں کے اس اختلاف کا قدرتی نتیجہ یہ ہے کہ مغرب و مشرق کے ان دو عظیم شعراء میں قابلِ لحاظ یکسانیت کے باوجود عملاً ایک نمایاں قسم کا اختلاف رونما ہو جاتا ہے۔ اور ان کی تخلیقات کا سرسری مطالعہ کسی امرِ مشترک کی طرف ہماری رہنمائی نہیں کرتا لیکن ایک غائر مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس ظاہری اختلاف کی تہہ میں بہر حال ایک باطنی یکسانیت موجود ہے اور ادب کا ایک ذہین اور اچھا طالبِ علم ذرا گہرائی میں جا کر اس عالمگیر انسانی عنصر کا سراغ پا سکتا ہے جو دونوں میں مشترک ہے۔ دونوں انسانی سطح پر یکساں ہیں، دونوں میں گہرا اور فعال معاشرتی شعور موجود ہے اور دونوں کو اپنے اپنے وقت پر یکساں قسم کے بحرانی حالات کا سامنا کرنا پڑا اس لیے اگرچہ فن اور تخلیق کی دنیا میں آکر ان کے پیمانے مختلف ہو گئے ہیں۔ لیکن جو صہبائے لطیف ان پیمانوں کی وساطت سے پیش کی جا رہی ہے وہ ایک ہے۔ عبارتیں جُدا گانہ ہیں اور بعض اوقات موضوع و مواد بھی ایک دوسرے سے بہت مختلف دکھائی دیتے ہیں لیکن منتہائے مدعا اور لبِ لباب میں اکثر ایک حیرت انگیز قسم کی سی یکسانیت پائی جاتی ہے۔

اس سلسلے میں جب ہم ان کے نظریۂ شعر (Theory of Poetry) کا جائزہ لیتے ہیں تو اس تعجب انگیز مگر مبنی بر حقیقت بات کا علم ہو جاتا ہے کہ ورڈس ورتھ کی مشہور تمہید (Preface to Lyrical Ballads) اور فنِ شعر سے متعلق اقبال کے خیالات میں کافی مماثلت موجود ہے۔

فنِ شعر سے متعلق اقبال کے خیالات کو دو حصّوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلا حصہ شاعری کے وجود میں آنے کے عمل Process سے بحث کرتا ہے جبکہ دوسرے حصے کا تعلق شعر کے مقصد و مدعا سے ہے بالفاظ دیگر پہلا حصہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ شاعری کیا ہے اور دوسرا حصہ یہ کہ شاعری کس لیے ہے۔ جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے اقبال قلبِ انسانی اور اس کی کارفرمائیوں کو شعر کی اساس

سمجھتے ہیں۔ شعر ہی پر کیا منحصر ہے آپ فن کے ہر شعبے کو خونِ جگر کی نمود قرار دیتے ہیں:

رنگ ہو یا خشت و سنگ چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود
قطرۂ خونِ جگر سل کو بناتا ہے دل
خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود

اور اپنی شاعری کے بارے میں آپ کا ارشاد ہے کہ:

برگِ گل رنگیں ز مضمونِ من است   مصرعِ من قطرۂ خونِ من است

حکمت و فلسفہ بھی اس وقت شعر کی حیثیت حاصل کر لیتے ہیں جب اُن میں خونِ جگر کی آمیزش ہو جائے اس لیے اس کے بغیر تمام نقش ناتمام ہیں:

نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

حق یہ ہے کہ اقبال کے ہاں حکمت و فلسفہ شعر کے قالب میں اس طرح ڈھل گئے ہیں کہ انھیں ایک دوسرے سے جُدا نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ وہ اس فلسفے ہی کے معتقد نہیں جو روحانی تجربے کے راستے سے حاصل نہ کیا گیا ہو:

یا مردہ ہے یا نزع کی حالت میں گرفتار
جو فلسفہ لکھا نہ گیا خونِ جگر سے

ان کی اپنی شاعری میں فلسفہ و حکمت ان کا جزوِ شخصیت بن کر جامۂ شعر میں نمودار ہوتے ہیں جذبات پر خیالات کا احتساب ہے اور خیالات جذبات و احساسات کی رعنائی و دلکشی لیے ہوئے ہیں۔ یہ صرف اچھی شاعری نہیں بلکہ حقیقی معنوں میں بڑی شاعری بھی ہے۔

مقصدِ شعر سے متعلق اقبال نے مرقعِ چغتائی کے پیش لفظ میں لکھا تھا:

'I look upon art as subservient to life and personality'

یعنی میرے نزدیک فن حیات و شخصیتِ انسانی کے تابع ہے نہ کہ متبوع۔ فن کو بجائے خود مقصد قرار دینے کا فلسفہ اقبال کے نزدیک ایک مریضانہ فلسفہ ہے جو ذہنی عیاشی کے مترادف ہے۔ اقبال ان معنوں میں اپنے آپ کو شاعر گنوانا ہی پسند نہیں کرتے۔ ارمغان حجاز میں اپنے محبوب

صلی اللہ علیہ وسلم سے فریاد کرتے ہیں:

باآں رازے کہ گفتم پے نہ بردند ‏ ‏ زشاخِ نخلِ ما ثمر نہ خوردند

من لے میر امم تو خواہم ‏ ‏ مرا یاراں غزل خوانے شمردند

وہ نری شاعری کو بُت فروشی اور بُت گری تصور کرتے ہیں اور اپنی طرف سے پورے زور کے ساتھ اس جرم سے اظہار برات کرتے ہیں مثنوی اسرار رموز کی تمہید میں لکھتے ہیں:

شاعری زیں مثنوی مقصود نیست ‏ ‏ بُت فروشی بُت گری مقصود نیست

آپ شاعر کو قوم کا دل اور شاعری کو معاشرۂ انسانی کے لیے رحمت سمجھتے ہیں:

شاعر اندر سینۂ ملت چو دل ‏ ‏ ملتے بے شاعرے انبارِ گل

فن شعر سے متعلق ورڈس ورتھ کے خیالات بھی کچھ اسی قسم کے ہیں۔ شعر کے وجود میں آنے کے عمل (Process) کے متعلق ورڈس ورتھ کے نزدیک سب سے زیادہ اہمیت جذبات و احساسات کی ہے۔ ورڈس ورتھ کی مشہور تعریف شعر Spontaneous overflow of powerful feeling یعنی انسانی احساسات کا بے تکلفانہ اور قدرتی اظہار اور Emotions recollected in tranquility یعنی حالتِ سکون و طمانیت میں جذبات کی بازیافت میں جذبات و احساسات کی (جنھیں اقبال کی زبان میں خونِ جگر کہا گیا ہے) جو اہمیت ہے وہ کسی توضیح کی محتاج نہیں۔ تمہید (Preface) میں جہاں سے یہ دو کلمے لیے گئے ہیں ساتھ ہی ساتھ اس بات پر بھی زور دیا گیا ہے کہ جذبے کو فکر کے ساتھ ہم آہنگ ہونا چاہیے اور خود ورڈس ورتھ کی شاعری اس کی ایک اچھی مثال ہے۔

اسی طرح مقصد شعر سے متعلق بھی دونوں شعرا ہم خیال ہیں۔ تمہید (Preface) کے لکھنے کی فوری غرض جو بھی رہی ہو لیکن اس کی دائمی اہمیت اور دلچسپی کا انحصار اس امر پر ہے کہ اس کے ذریعے شاعری اور حیاتِ انسانی کو ایک دوسرے کے قریب لانے کی ایک سنجیدہ کوشش کی گئی ہے۔ شاعری کو خیالی دنیاؤں اور لفظی بازیگری کی تماشا گاہوں سے نکال کر جذبات و احساساتِ انسانی اور مسائلِ حیات کے ساتھ منسلک کیا گیا ہے۔ اس ضمن میں ورڈس ورتھ نے لکھا تھا کہ شاعر انسان ہے اور اس کا روئے سخن انسانوں کی طرف ہے:۔

'A poet is a man speaking to man.

اور شاعری محض صناعی نہیں بلکہ جذباتِ قلب کی ترجمانی (Spontaneous overflow

of feelings) ہے ۔ شاعری اس انتہائی مصنوعی اور بے جان اسٹائل اور لفظی بازیگری کا نام نہیں جو ڈرائڈن اور پوپ کے زوال آمادہ جانشینوں کی تخلیقات کا طرۂ امتیاز ہے بلکہ یہ جذبات و احساسات کے خلوص اور ان کے سادہ اور دل نشیں اظہار کا نام ہے ۔ ورڈس ورتھ گویا اقبال کی زبان میں ایک پُرتکلف اسلوبِ شعر کے دلداد گان سے کہہ رہا تھا :

حسنِ انداز بیان از من مجو خوانسار و اصفہان از من مجو

شعر و شاعری کے مقصد پر گفتگو کرتے ہوئے ورڈس ورتھ نے ایک اور موقع پر لکھا ہے ۔

'Every great poet is a teacher. I wish either to be considered as a teacher or nothing.'

" ہر عظیم شاعر ایک معلّم ہے ۔ میری خواہش ہے کہ مجھے یا تو ایک معلّم تصوّر کیا جائے یا پھر کچھ نہیں ۔ "

(۳)

اقبال اور ورڈس ورتھ کی شعری تخلیقات میں بھی اسی قسم کی مماثلت پائی جاتی ہے ۔ مواد کے انتخاب میں ان کی نگاہیں بے شک مختلف اشخاص و اشیاء کی طرف جاتی ہیں ۔ ان کا دائرۂ شعر بھی وسعت و عمق کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہے لیکن بایں ہمہ چند نمایاں امور میں وہ متفق نظر آتے ہیں ۔

اس سلسلے میں سب سے زیادہ نمایاں امر دونوں کی شاعری میں ان کی 'انا' کی موجودگی اور تکرار ہے ۔ دونوں کی شاعری اسی 'میں' کے گرد گھومتی ہے ۔ اقبال کی شاعری کی بنیاد ہی شخصیت پر ہے چنانچہ اُن کے ہاں اصول و اقدار بھی اسی وقت اور اسی قدر شعر کا درجہ حاصل کرتے ہیں جس وقت اور جس قدر وہ جزوِ شخصیت بن سکیں ۔ بالفاظ دیگر وہ جس اصول یا جس پیمانۂ خیر و شر کی تلقین کرتے ہیں وہ ان کے اپنے تجربے کی چیز ہوتی ہے ، چاہے اس کا منبع خارج میں کہیں بھی موجود ہو ۔ وہ جہاں ضمیر متکلم کے بجائے ضمیر غائب کے صیغے میں بات کرتے ہیں تو وہاں بھی اپنے ذاتی تجربات ہی بیان کرتے ہیں ۔ یہی چیز ہے جو انہیں فلسفی کے مقام سے اٹھا کر تخلیقی فنکار کا مقام عطا کرتی ہے ۔ ورڈس ورتھ تو اپنی شاعری

میں قریب قریب ہر جگہ ضمیر متکلم 'ئی' کے ساتھ بات کرتے ہیں۔ جہاں کہیں چند Ballads میں ایسا نہیں کیا گیا ہے وہاں بھی کسی ذاتی تجربے یا شخصی خیال ہی کی ترسیل مد نظر ہے۔ یہ بات البتہ واضح رہنی چاہیے کہ اقبال کی 'انا'، کا ان کے فلسفۂ خودی کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔ اس فلسفے کی رُو سے انسانی سرگرمیوں کا منتہائے مقصود انکشافِ ذات ہے۔ حق وہ ہے جو خودی کا اثبات کرے اور باطل وہ جو اس کی نفی کرے۔ اقبال جب 'میں' کا لفظ اپنے یا اپنے کسی کردار کے لیے بولتے ہیں تو یہ فلسفۂ خودی سے متعلق ہونے کی بنا پر وسیع معانی کا حامل ہوتا ہے۔ جبکہ ورڈس ورتھ کا 'میں' محض ضمیر متکلم ہوتا ہے۔ ورڈس ورتھ کے ہاں نہ صرف یہ کہ فلسفۂ خودی کی قسم کا کوئی فلسفیانہ پس منظر میں موجود نہیں ہے بلکہ وہ اکثر نظموں میں جیسا کہ آگے چل کر واضح ہوگا، نفیِ خودی کی تعلیم دیتے نظر آتے ہیں

اقبال اور ورڈس ورتھ کے تقابلی مطالعے کا سب سے اہم پہلو فطرت سے متعلق ان کا زاویۂ نگاہ ہے جس میں اگرچہ وہ بہت حد تک باہم متفق نظر آتے ہیں تاہم بنظرِ غائر دیکھا جائے تو یہ اختلاف کلی نہیں بلکہ جزوی ہے۔

اقبال اور ورڈس ورتھ دونوں عالم فطرت کو ایک حکیمانہ اور بامعنی نظام سمجھتے ہیں جس کے ساتھ انسان کو ایک بامقصد رشتہ میں منسلک ہونا چاہیے۔ فطرت کی آغوش سے جدا ہو کر انسان بنیادی انسانی صفات سے محروم ہو جاتا ہے۔ موجودہ مادی اور صنعتی تہذیب کی سب سے بڑی برائی یہ ہے کہ اس نے انسان کو فطرت کی مبارک زندگی سے علاحدہ کر دیا ہے اور اس کے احساسِ مروت کو کچل کے رکھ دیا ہے:

ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساسِ مروّت کو کچل دیتے ہیں آلات

اقبال نے جو موضوع اس شعر میں چھیڑا ہے وہ ورڈس ورتھ کی بیشتر منظومات مثلاً

'LINES WRITTEN ABOVE TINTERN ABBEY, MICHAEL,
RESOLUTION OF INDEPENDENCE.'

اور لیوسی سے متعلق منظومات (Lucy poems) کا مرکزی خیال ہے۔ ان کے خیال میں معیار مطلوب کے انسان صرف آغوشِ فطرت ہی میں پرورش پا سکتے ہیں۔ ان کی لیوسی کے لیے فطرت قانون بھی ہے اور تحریک عمل (Law of Impulse) بھی۔ اس کے چرواہے اور

جونکیں جمع کرنے والے بوڑھے چونکہ تسلسل اور دوام کے ساتھ فطرت کے ساتھ ہم آغوش رہتے ہیں اس لیے وہ خلوص و صداقت، شفقت و محبت اور دوسرے اعلا وارفع انسانی صفات کے پیکر ہوتے ہیں جبکہ مشینی تہذیب کی آغوش میں پلنے والے انسان غیر انسانی صفات سے متصف ہوتے ہیں۔ ورڈس ورتھ اور اقبال دونوں اپنی شاعری میں ان دلآویز اور جادو اثر مناظر فطرت کی تصویر کشی کرتے ہیں جن کے حسنِ لازوال کے زیر اثر انسان کی قلبِ ماہیت ہوتی ہے اور اس کی روحانی دُنیا میں انقلاب رونما ہوتا ہے۔ "خضرِ راہ" میں اقبال خضر سے سوال کرتے ہیں کہ تو آبادیوں کو چھوڑ کر صحرا نوردی میں اپنے اوقات کیوں صرف کرتا ہے۔ خضر جواب دیتے ہیں:

اے رہینِ خانہ تو نے وہ سماں دیکھا نہیں
گونجتی ہے جب فضائے دشت میں بانگِ رحیل
وہ سکوتِ شامِ صحرا میں غروبِ آفتاب
جس سے روشن تر ہوئی چشمِ جہاں بینِ خلیل

اور ورڈس ورتھ اپنی مشہور نظم INTIMATIONS ODE کے آخر میں لکھتے ہیں:

The Clouds that gather round the setting sun
Do take a sober colouring from an eye
That hath kept watch o'er man's mortality;
Another race hath been and other palms are won.' [1]

مسجد قرطبہ کے آخر میں اقبال نے غروبِ آفتاب کی منظر کشی اس طرح کی ہے کہ قاری کے ذہن میں معاً ورڈس ورتھ کی SOLITARY HEAPER کا خیال آتا ہے۔

وادیِ کہسار میں غرقِ شفق ہے سحاب — لعلِ بدخشاں کے ڈھیر چھوڑ گیا آفتاب
سادہ و پُرسوز ہے دخترِ دہقاں کا گیت — کشتیِ دل کے لیے سیل ہے عہدِ شباب

طلوعِ آفتاب کے ایک حسین منظر کی تصویر کشی کرتے ہوئے اقبال ذوق و شوق کی ابتدا میں فرماتے ہیں ؎

قلب و نظر کی زندگی دشت میں صبح کا سماں
چشمۂ آفتاب سے نور کی ندیاں رواں
حسنِ ازل کی ہے نمود چاک ہے پردۂ وجود
دل کے لیے ہزار سود ایک نگاہ کا زیاں

اور ورڈس ورتھ INTIMATIONS ODE میں طلوعِ خورشید کو ایک پُر جلال ولادت (Glorious birth) سے تعبیر کرتے ہیں:

The sunshine is a glorious birth.

اور بہار سے متعلق ایک نظم میں ایک بہاریہ منظر کی عکاسی اس طرح کرتے ہیں:-

Love, now a Universal birth
From heart to heart is stealing,
From earth to man, from man to earth
It is the hour of feeling.
One moment now may give us more
Than years of toiling reason. [ے]

یہی مناظر ہیں کہ جن کے زیر اثر معیاری انسانی شخصیت تعمیر ہوتی ہے لیکن (اور یہ لیکن نہایت اہم اور عظیم ہے) جہاں ورڈس ورتھ اور اقبال دونوں کے نزدیک فطرت کی آغوش ان کے نصب العینی انسانوں (Ideal man) کے لیے تربیت گاہ ہے وہاں دونوں کے نصب العینی انسانوں میں ایک عظیم تفاوت ہے۔ ورڈس ورتھ کا معیاری انسان عیسائی تہذیب کی عکاسی کرتا ہے اور اس میں صرف جمالی صفات کا پرتو نظر آتا ہے۔ جبکہ اقبال کا نصب العینی انسان اسلامی تہذیب کے رنگ میں رنگا ہوا ہے اور جلال وجمال کا حسین امتزاج ہے۔ قدرتی بات ہے کہ جہاں اقبال کی شاعری میں فطرت کے جمالی اور جلالی دونوں پہلو جگہ پاتے ہیں وہاں ورڈس ورتھ کی شاعری صرف جمالی پہلو تک محدود ہے۔ جلال وقوت کے عناصر سے اگرچہ ورڈس ورتھ بالکل بے خبر نہیں تاہم وہ کبھی بھی ان کی شاعری کا موضوع نہ بن سکے۔ مقدمہ (Prelude) کے تیرھویں باب (Book XIII) میں ورڈس ورتھ لکھتے ہیں:

I too exclusively esteemed that love
And sought that beauty, which, as Milton sings,
Hath terror in it. [3]

لیکن یہ پُر جلال حسن کبھی ورڈس ورتھ کا موضوعِ سخن نہ بن سکا۔ فطرت کی طرف ان کی نگاہ جب بھی جاتی ہے جمال و زیبائی ہی کی تلاش میں جاتی ہے اور وہ اپنے نصب العینی انسانوں میں اپنی صفات کا پرتو دیکھنا چاہتے ہیں۔ ایک لیوسی نظم THREE YEARS SHE GREW میں وہ فطرت

کی زبانی کہتے ہیں:

'Myself will to my darling be
Both law and impulse: and with me
The Girl, in rock and plain,
In earth and heaven, in glade and bower
Shall feel an overseeing power
To kindle or restrain.
'She shall be sportive as the fawn
That wild with glee across the lawn
Or up the mountain springs;
And hers shall be the breathing balm,
And hers the silence and the calm
Of mute insensate things.
'The floating clouds their state shall lend
To her; for her the willow bend;
Nor shall she fail to see
Even in the motions of the storm
Grace that shall mould the maiden's form
By silent sympathy.
'The stars of midnight shall be dear
To her; and she shall lean her ear
In many a secret place
Where rivulets dance their wayward round
And beauty born of murmuring sound
Shall pass into her face.' [4]

اس کے مقابلے میں اقبال کے مناظر فطرت میں جمال و رعنائی کے ساتھ ساتھ بلکہ اس سے کہیں بڑھ کر جلال و قوت اور گھن گرج نظر آتی ہے اس لیے کہ وہ اپنے معیاری انسانوں کو جلال و جمال کا حسین امتزاج دیکھنا چاہتے ہیں۔ ان کے انسان شاہین صفت ہوتے ہیں جبکہ ورڈس ورتھ کے انسان بلبل صفت ہوتے ہیں۔ ان کی مشہور غزل جس کا مطلع ؏:

فطرت کے مقاصد کی کرتا ہے نگہبانی
یا بندۂ صحرائی یا مردِ کہستانی

ہے اس نکتے کی بہترین توضیح پیش کرتی ہے۔ اس کا ایک شعر یوں ہے ؎

یہ حسن و لطافت کیوں؟ وہ قوت و شوکت کیوں؟
بلبل چمنستانی، شہباز بیابانی

فطرت کی دنیا میں اقبال کی نظر گُل بہار (Daisy)، نرم و شیریں آوازوں اور سوتے ہوئے میدانوں Fields of sleep کے بجائے بہتی ہوئی ندیوں، دائمی سفر میں مصروف ستاروں لالۂ صحرائی اور کہستانی مناظر کی طرف جاتی ہے۔ جہاں جلال و جمال باہم ملے ہوئے نظر آتے ہیں۔

ورڈس ورتھ انسانی کو فطرت کے مقابلے میں منفعل (Passive) دیکھنا چاہتے ہیں ایک نظم EXPOSTULATION AND REPLY میں کہتے ہیں:

'Nor less I deem that there are powers
Which of themselves our minds impress;
That we can feed this mind of ours
In a wise passiveness.' 5.

مطالعۂ فطرت کے دوران ورڈس ورتھ کو جو سب سے عظیم اور مبارک لمحہ حاصل ہوتا ہے، وہ مکمل انفعالیت Passiveness کا لمحہ ہے:

Untill the breath of this corporal frame
And even the motion of our human blood
Almost suspended, we are laid asleep
In body, and become a living soul.' 6

اس کے مقابلے میں اقبال فطرت کو انسانی قوتوں کے لیے ایک تجربہ گاہ سمجھتے ہیں۔ فطرت اس لیے ہے کہ انسان اس پر تسخیر و تصرف حاصل کرے تاکہ اس کی خودی آشکارا ہو سکے۔ فطرت مفعول ہے اور انسان فاعل، اس لیے اقبال ورڈس کی طرح نہ شیدائے فطرت ہیں نہ فطرت پرست وہ انسان کو حریفِ فطرت سمجھتے ہیں۔ مرقعِ چغتائی کے پیش لفظ میں لکھتے ہیں:

'To seek what is scientifically called adjustment with nature is to recognize her mastery over the spirit of man power comes from resisting her stimuli, and not from exposing ourselves to their action.'

علمی زبان میں جس چیز کو توافق بالفطرت کہتے ہیں اس کی تلاش کرنا اس بات کے مترادف ہے کہ انسان قوائے فطرت کے سامنے ہتھیار ڈال دے۔ قوت جب حاصل ہوتی ہے جب آدمی فطرت کی ترغیبات کے مقابلے میں مقاومت کا ثبوت دے اور اپنے آپ کو ان کے حوالے نہ کرے۔

اور یہی خیال شاعرانہ بلند آہنگی کے ساتھ محاورہ مابین خدا و انسان میں انسان کی زبانی اس طرح ادا ہوا ہے۔

تو شب آفریدی چراغ آفریدم سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

اقبال فرمان نبوی تخلقوا باخلاق اللّٰہ کی روشنی میں انسان کو بھی صفتِ تخلیق سے متصف دیکھنا چاہتے ہیں اور اسی لحاظ سے آدم کو خدا کا ہم سر سمجھتے ہیں:

جہاں او آفرید ایں خوب تر ساخت
مگر با ایزد انباز است آدم

اقبال اسی خیال کی روشنی میں فنکار کو بھی دیکھتے ہیں STORY OF REFLECTIONS میں ایک جگہ لکھتے ہیں:

'The poet and the world spirit are opposed to each other, since the former reveals what the latter conceals.'

'انسان اور روح عالم ایک دوسرے کے حریف ہیں اس لیے کہ مؤخرالذکر جس چیز کو پوشیدہ رکھنا چاہتی ہے اسے اول الذکر بے نقاب کرنا چاہتا ہے'

اور یہی بات شعر کی زبان میں یوں ادا ہوئی ہے ؂

از نکاہش خوب گردد خوب تر
فطرت از افسونِ او محبوب تر

انسان اور شاعر کے متعلق یہ اعلیٰ و ارفع نقطۂ نظر ورڈس ورتھ کے ہاں موجود نہیں۔ بلکہ اس کے برعکس ان کے ہاں فعالیت کی جگہ انفعالیت کی تعلیم ملتی ہے۔ LAODAMIA کے آخر میں ورڈس ورتھ نیستی اور خود فراموشی کی تلقین ان الفاظ میں کرتے ہیں:

'Love was given,
Encouraged, sanctioned, chiefly for that end;
For this the passion to excess was driven -
That self might be annuled.' 7

دراصل ورڈس ورتھ عالم فطرت کا مطالعہ فلسفۂ وحدۃ الوجود (pantheism) کے نقطۂ نظر سے کرتے ہیں اور اس کا لازمی نتیجہ ہے کہ وہ اس عظیم تر قوت کے سامنے سرِ تسلیم خم کرتے ہیں جو انھیں مظاہرِ فطرت میں ہر جگہ جاری و ساری نظر آتی ہے:

'Whose dwelling is the light of setting suns,
And the round ocean and the living air,
And the blue sky, and in the mind of man.' 8

اقبال کی ابتدائی دور کی نظموں میں اگرچہ کہیں کہیں وحدۃ الوجود کی پرچھائیں نظر آتی ہے مثلاً بانگِ درا کی نظم جگنو کے آخر میں لکھتے ہیں:

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے ـــ انساں میں وہ سخن ہے، غنچے میں وہ چٹک ہے
یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ہے گویا ـــ واں چاندنی ہے جو کچھ یاں درد کی کسک ہے
اندازِ گفتگو نے دھوکے دیے ہیں ورنہ ـــ نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے

کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے

لیکن وہ نظریاتی طور پر کبھی وحدت الوجود کے قائل نہیں رہے۔ وہ اشعار بھی کہ جہاں اس کی پرچھائیں نظر آتی ہے دوسرے معانی اور تعبیرات کے متحمل ہیں۔

لیکن یہ امر قابل ذکر ہے کہ ورڈس ورتھ کی فطرت سے متعلق جن منظومات میں ایک بالاتر قوت کے ادراک کا بیان کیا گیا ہے وہ ہر لحاظ سے ان کی بلند پایہ نظمیں ہیں۔ ان سے وحدت الوجود پر ایمان رکھنے والے آدمی کو جتنی تسکین ملتی ہے اتنی ہی ایک موحّد کو بھی ملتی ہے۔ LINES اور ODE TO DUTY پڑھ کر اگر ایک معتقدِ وحدت الوجود پر خود رفتگی کی حالت طاری ہوتی ہے تو ایک موحّد، موحدوں کے سردار خلیل الرحمان کی طرح انّی وجّہتُ وجہیَ للّذی فطر السمٰوات والارض وما انا من المشرکین، پکار اٹھتا ہے ODE TO DUTY کا یہ اقتباس ملاحظہ ہو:

> To humbler functions, awful power!
>
> I call thee: I myself commend
>
> Unto this guidance from this hour.' ۹

یہ اشعار اوپر کی قرآنی آیت کا بہترین ترجمہ معلوم ہوتے ہیں۔ مثنوی اسرار و رموز کے ذیل کے اشعار میں اقبال وہی خیال ایک مختلف انداز میں پیش کرتے ہیں جو ODE TO DUTY کا مرکزی موضوع ہے:

لالہ پیہم سوختن قانونِ او — بر جہد اندر رگِ او خونِ او
قطرہ ہا دریاست از آئینِ وصل — ذرہ ہا صحراست از آئینِ وصل
باطنِ ہر شے ز آئینے قوی — تو چرا غافل ازیں ساماں روی
باز اے آزادِ دستورِ قدیم — زینتِ پا کن ہماں زنجیرِ سیم
شکوہ سنج سختیِ آئیں مشو
از حدودِ مصطفیٰ بیروں مشو

EXCURSION میں جو ورڈس ورتھ کی آخری منظومات میں سے ہے اسی خیال کو اس طرح پیش کیا گیا ہے:

> How exquisitely the individual Mind
>
> (And the progressive powers perhaps no less
>
> of the whole species) to the external world
>
> Is fitted:- and how exquisitely, too -

Theme this but little heard of among men -

The external world is fitted to the Mind.' 15

ورڈس ورتھ کی شاعری کے یہی مقامات ہیں جن کے پیش نظر اقبال نے STRAY REFLE-CTION میں انھیں یہ خراجِ تحسین پیش کیا کہ زندگی کے ایک نازک مرحلے پر انھوں نے ہمارے شاعر کو الحاد کی گمراہی سے بچایا تھا۔

(۴)

سب سے بڑھ کر جو چیز اقبال اور ورڈس ورتھ کو ایک ہی سطح پر لا کھڑا کرتی ہے وہ یہ ہے کہ حیات و کائنات سے متعلق حقائق تک اُن کی رسائی منطق و استدلال کے راستے سے نہیں بلکہ شاعری کے راستے سے ہوئی ہے۔ ابتداء میں عرض کیا جا چکا ہے کہ شاعری کی بنیاد دل کی زندگی اور بما ہی پر ہے۔ کوئی بھی حقیقت اس وقت تک شعر کا درجہ حاصل نہیں کر سکتی جب تک کہ وہ شاعر کے شخصی تجربے کے ذریعے اس کے دل کی گرفت میں نہ آئے اور پھر اس طرح اس کی شخصیت کا جزو بن جائے کہ اس کے دل کی دھڑکن سے اس کی آواز سنائی دے۔ اقبال اور ورڈس ورتھ دونوں استدلال کے پائے چوبیں کو سخت بے تمکیں سمجھتے ہیں اور دل کی ناقابلِ شکست قوت اور جذبۂ عشق کی تاثیر کے قائل ہیں۔ اقبال کی شاعری عقل و دل اور علم و عشق کی باہمی آویزش کی تفصیل پیش کرتی ہے۔ وہ اگرچہ عقل کو یکسر رد نہیں کرتے تاہم جنگاہِ حیات میں بالآخر عشق کی علامت، رومی فتحیاب ہوتا ہے اور عقل کی علامت رازی ہار جاتا ہے۔ ورڈس ورتھ کی شاعری سترہویں صدی کے اُس صنعتی انقلاب کے پس منظر میں وجود میں آئی جسکی بنیاد خالص عقلی استدلال پر تھی۔ نیوٹن کی طبیعیات کے مطابق کائنات ایک مشین تھی اور خدا اس کا کاریگر اور انجینیئر۔ اس قسم کی مشینی توجیہہ کائنات میں انسانی وجدان اور اس کے عمیق ترین مذہبی جذبات کی تسکین کا کوئی سامان نہیں تھا۔ بقول اقبال:

خرد نے کہہ بھی دیا لا الٰہ تو کیا حاصل
دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں

ورڈس ورتھ اور اقبال دونوں کی شاعری ایسے تجربات پر مبنی ہے جو وجدان کی راہ سے حاصل کیے گئے ہیں اور جن کی پشت پر دل کی بے مثال قوت تاثیر ہے۔ بات دل سے نکلتی ہے اور نہاں خانۂ دل کی راہ لیتی ہے۔ الفاظ کی دروبست اور اندازِ بیان کی جاذبیت اور خلوص و صداقت

سے ایسا سماں بندھ جاتا ہے کہ جس کے لیے شیکسپیر، شیلی، کولرج اور دوسرے ماہرین فن نے مختلف تعبیریں اختیار کی ہیں اور جسے کولرج نے اپنے بے مثال الفاظ 'بے اعتمادی کا رضاکارانہ تعطل' (willing suspension of disbelief) سے تعبیر کیا ہے اور جسے اقبال کی نظم 'حور و شاعر' میں حور، شاعر سے گفتگو کرتے ہوئے اس طرح ادا کرتی ہے۔

بنوائے آفریدی چہ جہان دلکشائے
کہ ارم بچشم آید چو طلسم سیمیائے

اس نکتے کی توضیح کا واحد طریقہ یہ ہے کہ عملی تنقید کی طرف قدم بڑھایا جائے اور اقبال اور ورڈس ورتھ دونوں کے کلام کے منتخب نمونوں کا تجزیہ کیا جائے اور اُن کے شعری محاسن کو روشنی میں لایا جائے۔ اس مختصر مضمون میں نہ اس امر کی گنجائش ہے اور نہ موجودہ علمی محفل میں اس کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

—×—×—×—

ضمیمہ

مقالے میں درج ورڈس ورتھ کی شاعری سے اقتباسات کا ترجمہ:

۱۔ ڈوبتے ہوئے سورج کے گرد جو بادل جمع ہو جاتے ہیں وہ اس نگاہ کے لیے بہت سنجیدہ اور معنی خیز ہوتے ہیں جس نے انسان کے فنا ہونے کا بغور مشاہدہ کیا ہو۔ ایک اور دوڑ (سورج کے طلوع سے لے کر غروب تک کی دوڑ کی طرح انسانی زندگی کی ابتدا سے انتہا تک کی دوڑ) پایۂ تکمیل کو پہنچ چکی ہے اور اس کی تکمیل کے نتیجے میں (حکمت و دانائی کے) کچھ اور انعامات حاصل ہو چکے ہیں۔

۲۔ میرے محبوب! (بہار کے اس حیات آفریں وقت میں) ہر دل میں ایک نئی زندگی کروٹیں لے رہی ہے۔ انسان ہو یا اُس کے باہر کی دنیا آج ہر ذرّے کا دل دھڑک رہا ہے۔ (عشق و وارفتگی کے) اس وقت کا ایک لمحہ سالہا سال کی عقلی کاوشوں سے زیادہ قیمتی ہے۔

۳۔ (ان ایام میں) میں خاص طور پر اُس محبت کا قدردان تھا اور اُس حسن کا متلاشی جو کہ اپنے دامن میں جلال کی جلوہ فروشیاں لیے ہوئے ہوں۔

۴۔ میں (فطرت) اپنی پیاری لیوسی کے لیے خود ہی قانون حیات بھی ہوں گی اور تحریکِ عمل بھی۔ اور کسے میرے آغوش میں۔ چٹانوں اور میدانوں میں، زمین و آسمان کی وسعتوں

ہیں، وادیوں اور سایہ دار جگہوں میں۔ ایک نگہبان قوت کا احساس ہوگا اور اُس کی عملی زندگی، امر و نہی کے ہر معاملے میں اسی قوت کے اشاروں پر چلے گی۔
وہ اُس شوخ ہرن کی مانند اٹھکھیلیاں کرے گی جو فرطِ مسرت میں سبزہ زاروں اور کوہساروں میں دیوانہ وار دوڑتا پھرتا ہے۔ خاموش و پُرسکون اشیاء فطرت کا سکون اس کی شخصیت میں جلوہ گر ہوگا۔ سکون جو (انسانوں کے آزار کے لیے) مرہم ثابت ہوتا ہے۔
آسمان کی وسعتوں میں تیرتے ہوئے بادل اسے اپنی مستانہ شان بخشیں گے اور بید کے درخت اُسے جُھک جُھک کر سلام کریں گے۔ طوفان کی گھن گرج میں بھی اسے ایک ایسی شانِ رحمت نظر آئے گی جو اس دوشیزہ کے دل کو محبت و ہمدردی کے جذبات سے لبریز کر دے گی۔ آدھی رات کے تاروں سے اسے محبت ہوگی۔ بستیوں سے دور خلوت کی جگہوں میں وہ ندیوں کے ترانوں پر کان دھرے گی اور مترنم آوازوں میں گاتی ہوئی ندیوں کا حسن اس کے چہرے پر منعکس ہوگا۔

۵۔ میرا یقین ہے کہ عالمِ فطرت میں ایسی قوتیں موجود ہیں جو از خود ہمارے اذہان پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ ہم اگر مکمل انفعالیت میں بھی رہیں تب بھی ہمارے ذہن کو اس نوع کی غذا میسّر ہوتی رہے گی۔

۶۔ حتیٰ کہ اس جسدِ خاکی کا عمل تنفّس اور دورانِ خون بھی قریب قریب معطل ہو جاتا ہے۔ جسم سو جاتا ہے اور ہماری شخصیت ایک زندہ روح بن جاتی ہے۔

۷۔ محبت کا ملکہ انسان کے اندر اس لیے ودیعت کیا گیا ہے اور اس کے وارفتگی تک پہنچنے کی اس لیے حوصلہ افزائی کی گئی ہے کہ اس کے ذریعے خودی کو مٹایا جا سکے۔

۸۔ جو غروبِ آفتاب کی روشنی میں، وسیع و عریض سمندر میں، مسلسل حرکت کرنے والی ہواؤں میں، نیلے آسمان میں اور قلبِ انسانی میں جلوہ گر ہے۔

۹۔ پُر جلال طاقت! آج کے بعد میں بھی جذبۂ اطاعت کیشی کے ساتھ فرائضِ حیات کی انجام دہی کے لیے اپنے آپ کو تمہارے سپرد کرتا ہوں اور اسی رہنمائی کے لیے ملتجی ہوں جو عالمِ فطرت کی تمام اشیاء کو حاصل ہے۔

۱۰۔ کتنے احسن طریقے پر انسانی ذہن اور نوعِ انسانی کی ارتقائی قوتیں اور عالمِ خارجی ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ ہیں۔

علی سردار جعفری

اقبال اور کمیونزم

علامہ اقبال کی شاعری خالص جمالیاتی تجربہ نہیں ہے۔ اس میں روحانی وجدان کے ساتھ عصری بصیرت کی آمیزش ہے۔ اُن کی عظمت کا انحصار دونوں کے امتزاج میں ہے۔ اُنھوں نے عملی سیاست میں دلچسپی لی اور سیاسی مضامین کو بغیر کسی جھجک کے اپنی شاعری میں جگہ دی بہت سے مقامات پر استعارے اور کنایہ کے پردے کے بغیر برہنہ گفتاری سے کام لیا ہے۔ اس مقام پر شعر کو صرف اُن کا بلند آہنگ سنبھالتا ہے۔ اُنھوں نے بعض مضامین کو شعر کے علاوہ نثر میں بھی بیان کیا۔ اس لیے بیسویں صدی کے سب سے بڑے واقعے 'انقلاب روس' سے ان کا متاثر ہونا ناگزیر تھا۔ اُن کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اُنھوں نے کسی فکر یا نظام کو جوں کا توں قبول نہیں کیا۔ اس کو اپنے نظامِ فکر کی کسوٹی پر کسا اور اس پر ناقدانہ نگاہ ڈال کر اس کے بعض اجزا کو اپنے نظامِ فکر کا حصہ بنایا۔ اسی لیے اُن کو اسلامی افکار کی تشکیلِ نو کی ضرورت پیش آئی اور اُنھوں نے مارکسزم اور کمیونزم کو اپنی ناقدانہ نگاہ سے دیکھا۔

سب سے پہلے ڈاکٹر تاثیر نے، جو اقبال سے بہت قریب رہ چکے تھے اور مارکسزم اور کمیونزم پر اقبال سے تبادلۂ خیال کر چکے تھے، شاعرِ مشرق کے افکار کو اسلامی سوشلزم کا نام دیا تھا۔ اس کے بعد عزیز احمد نے اس بات کو دہرایا۔ اس وقت میں نے اسلامی سوشلزم کو مہمل اصطلاح قرار دیا تھا۔ لیکن اب اپنے خیالات پر نظرِ ثانی کرنے کے بعد میں خود اس اصطلاح کو استعمال کر رہا ہوں۔

ہمیں اس بات کا کوئی علم نہیں ہے کہ جب اپنی طالب علمی کے زمانے میں اقبال جرمن فلسفیوں کا مطالعہ کر رہے تھے تو وہ کارل مارکس کی تحریروں سے بھی آشنا ہوئے تھے یا نہیں۔ جرمنی میں رہ کر ہیگل کے مطالعے کے ساتھ کارل مارکس سے ناآشنا رہنا اور وہ بھی ایک بیدار

مغز طالب علم کے لیے ذرا دشوار معلوم ہوتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ہیگل کی جدلیات کے بعد اقبال نے مارکس کی جدلی مادّیت کا علم حاصل کیا ہو لیکن اس کے انقلابی امکانات کو نہ محسوس کر سکے ہوں اور اس کو قابلِ اعتنا نہ سمجھا ہو۔ ۱۹۰۵ء کے روسی انقلاب کی ناکامی نے بھی اس رویّے کو تقویت پہنچائی ہوگی۔ میرے اس بیان کی حیثیت قیاس سے زیادہ نہیں ہے۔ بہر حال ۱۹۲۰ء تک اقبال کی نثر یا نظم میں کہیں کارل مارکس کا نام اور اس کے افکار و تعلیمات کی پرچھائیاں نظر نہیں آتیں۔ پہلی بار بانگِ درا ۱۹۲۴ء کی نظم خضرِ راہ میں سرمایہ دار اور مزدور کے الفاظ اور دونوں کی طبقاتی کشمکش کا ذکر آتا ہے۔ اور پہلی بار پیامِ مشرق ۱۹۲۳ء میں کارل مارکس اور لینن کے نام روشن ہوئے ہیں۔ اس لیے یہ قیاس بڑی حد تک صحیح ہو سکتا ہے۔ اقبال ۱۹۱۲ء کے انقلابِ روس کے بعد مارکس اور کمیونزم سے آشنا ہوئے اور اپنی پسندیدگی کا اظہار کیا لیکن ایک ناقدانہ انداز کے ساتھ۔

جلیان والا باغ کے واقعے کے باوجود پنجاب سیاسی طور سے ایک پچھڑا ہوا علاقہ تھا۔ اُس وقت کے پنجاب کو ایک طرح کی پولیس اسٹیٹ کہا جا سکتا ہے جس پر برطانوی اقتدار کی گرفت بہت مضبوط تھی۔ بین الاقوامی خبر رساں ایجنسیاں سو فیصدی سامراجی مفادات کی ترجمان تھیں اور انقلابِ روس کی خبروں پر پہرے بیٹھے ہوئے تھے۔ دوسری جنگِ عظیم سے پہلے اشتراکی لٹریچر ہندستان میں ممنوع تھا۔ اس کے باوجود اقبال ۱۹۲۰ء کے آس پاس انقلابِ روس کے سیاسی اور معاشی عوامل سے باخبر ہو گئے۔ یہ حیرت ناک بات ہے اور ان کی بیدار مغزی کا ثبوت ہے اور اس حقیقت کا اظہار کہ ان کی شاعری کی نگاہ سارے عالمِ انسانیت پر تھی۔ انقلابِ روس کی خبر صرف خبر کی حد تک گاندھی اور ٹیگور تک بھی پہنچی تھی، لیکن اقبال اور مولانا حسرت موہانی نے اس کی تہوں میں اُترنے کی کوشش کی۔ یہ بات بہت دلچسپ ہے کہ پیامِ مشرق ۱۹۲۳ء میں شائع ہوئی اور بانگِ درا ۱۹۲۴ء میں اور اسی سال مولانا حسرت موہانی نے ہندستان میں کمیونسٹ پارٹی قائم کرنے کی کوشش کی۔

اقبال شاعر تھے اور شاعر کی حیثیت سے انقلابِ روس جیسے عظیم تاریخی واقعے سے جذباتی طور پر متاثر ہو جانا کوئی حیرت ناک بات نہیں ہے۔ لیکن انقلابِ روس اور کمیونزم میں اقبال کی دلچسپی وقتی نہیں تھی۔ یہ ہوا کا گزرتا ہوا جھونکا نہیں تھا جس کو شاعر نے ایک لمحے میں محسوس کر کے فراموش کر دیا ہو۔ یہ نظامِ فکر اقبال کے تخیّل کو مسلسل مہمیز کرتا رہا۔ انھوں نے اس کے

حق میں بھی جادو بیانی کی اور اس کے بر خلاف بھی اظہارِ خیال کیا۔ لیکن ۱۹۱۷ء کے بعد ۱۹۳۸ء تک وہ کبھی اس کی طرف سے بے اعتنائی کا انداز اختیار نہ کر سکے۔ اقبال کی عمر کے یہ آخری اکیس سال ان کی شعری اور تخلیقی زندگی کے سب سے زیادہ بار آور اور ثمر بار سال رہے ہیں، جن میں پیامِ مشرق (۱۹۲۳ء) بانگِ درا (۱۹۲۴ء) زبورِ عجم (۱۹۲۷ء) جاوید نامہ (۱۹۳۱ء) بالِ جبریل (۱۹۳۵ء) اور ضربِ کلیم (۱۹۳۶ء) جو اقبال کی سب سے زیادہ شاندار کتابیں ہیں شائع ہوئیں اور کوئی کتاب انقلاب اور کمیونزم کے ذکر سے خالی نہیں ہے۔ بانگِ درا میں بندۂ مزدور سے خضرِ راہ کا یہ خطاب ہے

اٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ کمیونزم کا لایا ہوا انقلاب بیسویں صدی کا سب سے زیادہ طاقتور عمل ہے، یہ آزادی حاصل کرنے کی سب سے زیادہ طاقتور لہر ہے۔ یہ راز اقبال پر اُن کی اس تاریخی بصیرت نے فاش کیا جو اُن کو یورپ اور ایشیا کی سیاست اور معیشت کے مطالعے نے عطا کی تھی۔

انقلابِ روس سے تین چار سال پہلے اقبال اپنا فلسفۂ خودی مکمل کر چکے تھے جو اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی میں ظاہر ہوا۔ خودی کی تربیت کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ انسان آزاد ہو۔ محکوم مجبور اور غلام اپنی خودی کی تربیت نہیں کر سکتا۔ ایک ایسے تاریخی لمحے میں جب ہندستان اور اس کے ساتھ ایشیا کے مسلم ممالک سامراج کی گرفت اور ریشہ دوانیوں سے آزاد ہونے کی کوشش میں مبتلا تھے اور اپنی تحریک آزادی کو نئی عوامی سمت دے رہے تھے، انقلابِ روس "آفتابِ تازہ" کی طرح "بطنِ گیتی" سے پیدا ہوا۔ اس لیے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہ ہوگا کہ انقلاب کا خیر مقدم فلسفۂ خودی سے ہم آہنگ ہے۔ اپنی نظم خضرِ راہ کے اس حصے میں جس کا عنوان "سرمایہ و محنت" ہے، بیداریِ جمہور کو سامانِ عیش کہنے کے بعد اقبال نے ایک شعر کہا ہے:

توڑ ڈالیں فطرتِ انساں نے زنجیریں تمام
دوریِ جنت کو روتی چشمِ آدم کب تلک

اس میں فلسفۂ خودی کا یہ نکتہ پوشیدہ ہے کہ انسان اپنی خودی کی تکمیل کے ساتھ اپنی جنت کو خود تخلیق کرتا ہے (اپنے انگریزی مقالات اسلامی افکار کی تشکیلِ نو میں اقبال نے جنت کو مقام

نہیں کیفیت کا نام دیا ہے) اس کی تشریح شاعر نے بہت بعد کو اس نظم میں کی ہے جس کا عنوان ہے " روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے ۔" اور آدم سے کہتی ہے ؎

چھپتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
جنّت تری پنہاں ہے ترے خونِ جگر میں
اے پیکرِ گِل کوششِ پیہم کی جزا دیکھ

جنّت سے آدم کا نکلنا افسانوی انداز میں جبلّت سے شعور کی طرف سفر کی نشاندہی کرتا ہے ۔ (اسلامی افکار کی تشکیل نو) اور یہی سفر انسان کو تکمیل ذات کی طرف لے جاتا ہے ۔ سرمایہ و محنت" کا وہ حصہ جس شعر پر ختم ہوتا ہے، اس میں اقبال نے اپنی آزادیِ فکر کے ایک نئے ڈائمنشن کو واضح کیا ہے ؎

کرمکِ ناداں طوافِ شمع سے آزاد ہو
اپنی فطرت کے تجلّی زار میں آباد ہو

یہ انسان کامل کی آخری منزل ہے جہاں وہ اپنی تمام جسمانی اور روحانی صلاحیتوں اور تخلیقی قوتوں کو بروئے کار لاتا ہے اور اپنے اندر قدرتی صفات پیدا کر لیتا ہے ۔ میں اس کو شاعر کا یوٹوپیا سمجھتا ہوں ۔ ایسا یوٹوپیا جس کا خواب انسان کی مسلسل ترقی کے لیے ضروری ہے ۔ اس یوٹوپیا میں مارکس بھی اقبال کا ہم خیال ہے ۔ طبقاتی انقلاب اور سوشلسٹ ریاست انسان کے سفر ارتقا کی صرف ایک منزل ہے ۔ اس کو اس سے بہت آگے جانا ہے ۔ جس منزل کو مارکس نے کمیونزم کہا ہے اس میں انسان اپنی ساری تخلیقی صلاحیتوں کا مکمل طور سے مالک ہوگا اور کوئی ریاست کوئی اقتدار، کوئی آلۂ جبر اس پر حاوی نہ ہوگا ۔ اس وقت انسان پہلی بار انسان بنے گا جو طبقات کی تقسیم اور جبر سے آزاد ہو گا، جسمانی اور ذہنی محنت کے تضاد سے نجات حاصل کر لے گا ۔ توہمات سے بلند ہو جائے گا اور اس کی ایک ہی ذات میں متعدد فنون اور علوم کے سرچشمے ہوں گے ۔

اقبال نے یہ شعر جس استعارے میں کہا ہے وہ ویدانت اور اپنی شد کے زمانے سے لے کر آج تک صوفیوں اور سنتوں نے استعمال کیا ہے ۔ کبیر نے کہا ۔ باگوں نا جا نا جا رے، تیری کایا میں گلجار" ۔ اور بیدل نے کہا ہے ؎

ستم است اگر ہوست کشد کہ بسیر سرو سمن درآ　　تو ز غنچہ کم نہ دمیدۂ درِ دل کُشا بچمن درآ

اقبال نے دل کے اندر کے باغ کو جو انسان کی روحانی اور تخلیقی صلاحیتوں کا استعارہ ہے 'فطرت کے تجلی زار کے نام سے یاد کیا ہے۔ سوشلسٹ ریاست انقلابی ریاست سہی پھر بھی ریاست ہے اور انسان کو ابھی ریاست کی محدودیت سے لاریاست کی لامحدودیت تک کا سفر طے کرنا ہے۔

بانگِ درا' میں اقبال کی فکر نے سرمایہ داری نظام کو قطعی طور سے رد کر دیا جس پر طلوعِ اسلام کے یہ اشعار شاہد ہیں ؂

ابھی تک آدمی صیدِ زبونِ شہریاری ہے
قیامت ہے کہ انساں نوعِ انساں کا شکاری ہے
تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتی
جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے

اسی کتاب میں ایک قطعہ ہے جس کو نہ جانے کہیں سے سر عبدالقادر نے کتاب مرتب کرتے وقت ظریفانہ کلام میں شامل کر دیا ہے۔ حالانکہ اس میں کوئی ظریفانہ بات نہیں ہے۔

کارخانے کا ہے مالک مردکِ ناکردہ کار
عیش کا پتلا ہے محنت ہے اسے ناسازگار
کہہ گئے ہیں لیس للانسان الا ما سعیٰ
کھائے کیوں مزدور کی محنت کا پھل سرمایہ دار

اسی کو شاعر نے اور بہتر سطح پر زبورِ عجم میں پیش کیا ہے اور وہ بھی انقلاب کے پیام کے ساتھ ؂

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

یہاں میں پیامِ مشرق (۱۹۲۳ء) کی انقلابی نظموں کی طرف توجہ دلانا چاہتا ہوں ان میں اقبال نے ان خطرات کی طرف اشارہ کیا ہے جو انقلاب کو پیش آ سکتے ہیں۔ لیکن اس حقیقت کا اعتراف ناگزیر ہے کہ اقبال نے ذرائع پیداوار کی ذاتی ملکیت اور ان کے استعمال سے انسانی استحصال کو حرام قرار دیا ہے۔ یہ کمیونزم کا بنیادی اصول ہے جس کو اقبال

نے اس طرح تسلیم کیا کہ اس کا جواز اسلام میں تلاش کر لیا۔ لیس لِل انسان الاّ ما سعیٰ کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ اس کے بعد جاوید نامہ (۱۹۳۱ء) کے یہ اشعار دعوتِ فکر دیتے ہیں ؎

حق زمیں را جز متاعِ ما نگفت
ایں متاعِ بے بہا مفت است مفت
دہ خدایا نکتۂ از من پذیر
رزق و گور از وے بگیر او را بگیر

یہ کہہ کر کہ خدا نے زمین ساری بنی نوعِ انسان کو مفت عطا کی ہے، اس لیے اسی سے رزق اور گور حاصل کرنا چاہیے لیکن اس پر قبضہ نہیں کرنا چاہیے' اقبال نے اس اسلامی نکتہ کی وضاحت کی ہے کہ زمین کو انفرادی ملکیت نہیں ہونا چاہیے۔ یہ الگ بات ہے کہ مسلمانوں نے بارہ تیرہ سو سال دنیا کے مختلف حصوں میں سلطنتیں بنائیں اور حکومت کی لیکن کبھی اس اسلامی اصول پر عمل نہیں کیا۔ اس وقت بھی کوئی اسلامی ملک اس اصول پر کار فرما نہیں ہے سوائے ان ملکوں کے جو اشتراکی انقلاب سے گزر رہے ہیں۔ کارخانے اور زمین دو سب سے بڑے ذرائع پیداوار ہیں اور ان پر انفرادی قبضے کو حرام قرار دے کر اقبال نے کمیونزم کے بنیادی اصول کو تسلیم کر لیا ہے لیکن جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں اس کے لیے اسلامی روایات سے جواز حاصل کیا۔

اس منزل پر اقبال نے بڑی شدّت کے ساتھ یہ محسوس کیا کہ کمیونزم میں روحانیت کی آمیزش ضروری ہے۔ یہ باب جاوید نامہ (۱۹۳۱ء) میں کھلتا ہے جہاں مارکس کو پیغمبر بے جبرئیل کہہ کر "قلبِ او مومن دماغش کافر است" کے الفاظ سے یاد کیا گیا ہے۔ جو کچھ جاوید نامہ میں کہا ہے اس کو اقبال نے "پس چہ باید کرد" (۱۹۳۶ء) میں دہرایا ہے ؎

ہم چناں بینی کہ در دورِ فرنگ
بندگی با خواجگی آمد بجنگ
روس را قلب و نظر گردیدہ خوں
از ضمیرش حرفِ لا آمد بروں
آں نظامِ کہنہ را برہم زداست
تیز نیشے بر رگِ عالم زداست

کردہ ام اندر مقاماتش نگہ
لا سلاطیں لا کلیسا لا الہ
فکر او در تند باد لا بماند
مرکب خود را سوے الا نراند
آیدش روزے کہ از زورِ جنون
خویش را زیں تند باد آرد بروں
در مقام لا نیاساید حیات
سوے الا می خرامد کائنات
لا و الا سازو برگ اُمّتاں
نفی بے اثبات مرگ امتاں
در محبت پختہ کے گردد خلیل
تا نگردد لا سوے الا دلیل
اے کہ اندر حجرہ ہا سازی سخن
نعرۂ لا پیشِ نمرودے بزن
ایں کہ می بینی نیرزد با دو جو
از جلالِ لا الہ آگاہ شو

(پس چہ باید کرد اے اقوام شرق)

اس کے ساتھ ساتھ اقبال نے اسلام اور کمیونزم کی اس مماثلت پر بہت زور دیا ہے کہ ؎

ہم چو ما اسلامیاں اندر جہاں
قیصریت را شکستی استخواں

اور وہ یہ بھی محسوس کرتے رہے کہ اشتراکی جمہوریت اسلام کے اصولوں سے بہت قریب ہے۔ چنانچہ ایک جگہ لکھا ہے کہ:

"اگر بالشوزم میں خدا کی ہستی کا اقرار شامل کر دیا جائے تو بالشوزم اسلام کے بہت قریب آجاتا ہے۔ اس لیے میں متعجب نہ ہوں گا کہ اگر کسی زمانے

میں اسلام روس پر چھا جائے یا روس اسلام پر"۔

(اقبال اور سیاست ملّی صفحہ ۲۴۶)

پھر اپنے انتقال سے ایک سال پہلے ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کے ایک خط میں قائد اعظم محمد علی جناح کو یہ لکھا ہے:

"The insertion of Jawaharlal's Socialism into the body politic of Hinduism is likely to cause much bloodshed among the Hindus themselves. The issue between Social democracy and Brahmanism is not dissimilar to the one between Brahmanism and Buddhism. Whether the fate of socialism will be the same as the fate of Buddhism in India, I can not say. But it is clear in my mind that if Hinduism accepts Social democracy it must necessarily cease to be Hinduism. For Islam the acceptance of Social democracy in some suitable form and consistant with the legal principles of Islam is not a revolution but a return to the original purity of Islam." (Iqbal, Poet Philosopher of Pakistan. Edited by Hafeez Malik. Page 356)

ان اقتباسات سے دو باتیں ظاہر ہوتی ہیں۔ اقبال یہ چاہتے تھے کہ کمیونزم خدا کا اقرار کرے اور روحانیت کو قبول کرے اور اسلام اشتراکیت کی اقتصادی جمہوریت کو قبول کرے جس کے لیے اسلام میں جواز موجود ہے۔ اگر پہلی بات ممکن نہیں ہے تو دوسری بات ممکن ہو سکتی ہے۔ اسلام کے لیے اشتراکیت کی اقتصادی جمہوریت کے قبول کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ آخری نکتے کی وضاحت بال جبریل اور ضرب کلیم میں ملے گی۔ میں بال جبریل کے تین مضمون یعنی لینن خدا کے حضور میں، فرشتوں کا گیت، اور فرمانِ خدا اور زمین کے ساتھ ضرب کلیم

کی تین نظموں یعنی اشتراکیت، کارل مارکس کی آواز اور انقلاب کو کمیونزم اور اسلام کے متعلق اقبال کی آخری دستاویز سمجھتا ہوں۔ ان نظموں کے تجزیے سے بہت دلچسپ نتائج برآمد ہوتے ہیں۔

بال جبریل کی پہلی نظم میں لینن کی زبان سے خدا کے وجود کی شہادت دینے کے بعد اقبال سرمایہ داری نظام اور ملوکیت پر بھرپور تنقید کرتے ہیں اور اس زبان میں اس کی دھجیاں اُڑاتے ہیں جو مارکس نے استعمال کی ہے۔ یہاں اشارے اور کنایہ کو نظرانداز کر کے شاعر نے اس برہنہ گفتاری سے کام لیا ہے جو رزمیہ شاعری کے فکری حصوں میں ہوتی ہے اور جس پر آج کی اسلوبی تنقید (Stylistic criticism) نعرے بازی اور پروپیگنڈے کا الزام لگاتی ہے ؎

ظاہر میں تجارت ہے، حقیقت میں جُوا ہے
سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات
علم، یہ حکمت، یہ تدبّر، یہ حکومت
پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیمِ مساوات

یہ نظم اس اہم سوال پر ختم ہوتی ہے ؎

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں
ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ
دنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات

یہاں سے دوسری نظم شروع ہوتی ہے جس میں فرشتے خدا کی بارگاہ میں عرض کرتے ہیں "نقش گرِ ازل ترا نقش ہے ناتمام ابھی" اور اس ناتمامی کا مظہر یہ ہے کہ "بندہ ہے کوچہ گرد ابھی، خواجہ بلند بام ابھی" گویا دنیا اور انسانیت تکمیل کی منزل کی طرف اُس وقت بڑھے گی جب اس استحصال کا خاتمہ ہو جائے گا۔ اور اب تیسری نظم کی صورت میں فرمانِ خدا نازل ہوتا ہے اور یہ حکم دیا جاتا ہے کہ اس استحصالی نظام کو مٹانے کے لیے ؎

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

جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہیں روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلادو
سلطانیِ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹادو

لیکن یہ نظام جس کو ہم غیر طبقاتی نظام کہہ سکتے ہیں، مذہب اور روحانیت سے عاری نہیں ہونا چاہیے اس لیے آخری شعر ؎

میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے
میرے لیے مٹی کا حرم اور بنادو

اس میں یہ نکتہ پوشیدہ ہے کہ مذہب کا استعمال استحصالی طاقتیں کرتی رہی ہیں اور اب یہ جمہور کی بہبود کا حصہ ہونا چاہیے۔ سنگِ مرمر کا حرم اور مٹی کا حرم اس طبقاتی حقیقت کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ تین نظموں کے اس سٹ میں دلچسپ بات یہ ہے کہ لینن کو اس انداز سے پیش کیا گیا ہے کہ ڈاکٹر محمد دین تاثیر کو یہ شبہ ہوا کہ اقبال نے لینن کو سینٹ (ولی اللہ) کا درجہ دے دیا ہے (اقبال کی نظموں کے انگریزی ترجمے۔ وکٹر کیرنن کا دیباچہ از ڈاکٹر تاثیر) اور آخری نظم میں فرمانِ خدا جس زبان میں نازل ہوتا ہے وہ "پیغمبرِ بے جبرئیل" مارکس کی زبان سے اتنی قریب ہے کہ خلیفہ عبدالحکیم نے اس کو کمیونسٹ مینی فسٹو کا لبِ لباب قرار دیا ہے۔

(تنقیدی تناظر۔ ڈاکٹر قمر رئیس صفحہ ۱۲۲)

ان تینوں نظموں کا تانا بانا Pattern فلسفۂ خودی کا ایک نہایت اہم نکتہ کی بنیاد پر ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ خدا کی بنائی ہوئی دنیا ناتمام ہے۔ انسان جو خود چھوٹے سے پیمانے پر ایک خالق ہے اس کو اپنی تخلیق کے ذریعے سے تکمیل کی منزل کی طرف لے جاتا ہے۔ ان تینوں نظموں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تخلیق سماجی نظاموں کی تشکیل کو بھی اپنے دائرے میں لے لیتی ہے یہاں "نقشِ گرازل" کے ناتمام نقش کی تکمیل دنیا کے غریبوں (محنت کشوں) کی بیداری سے ہوگی اور یہ بیداری بھی خودی کی بیداری ہے۔

ضربِ کلیم کی تین نظمیں جن کا میں ذکر کر رہا ہوں فنی اعتبار سے بالِ جبریل کی تین نظموں سے کمتر درجہ کی ہیں پھر بھی بہت اہم ہیں۔ ان میں سے صرف ایک نظم "اشتراکیت" کا تجزیہ کافی ہوگا۔ یہ چھوٹی سی نظم ہے اور یہاں پوری اس لیے نقل کی جا رہی ہے کہ عام قاری کے ذہن

ہیں اقبال کی دوسری مقبول نظموں کی طرح محفوظ نہیں۔

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ گرمیِ رفتار
اندیشہ ہوا شوخیِ افکار پہ مجبور
فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار
انساں کی ہوس نے جنہیں رکھا تھا چھپا کر
کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار
قرآن میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلماں
اللہ کرے تجھ کو عطا جدتِ کردار
جو حرف قل العفو میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دَور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

پہلی چیز اس نظم کی کتابت کا انداز ہے۔ سارے مصرعے پوری کتاب کی نظموں کی طرح ایک قلم سے لکھے گئے ہیں لیکن لفظ 'روس' نہایت جلی قلم سے لکھا گیا ہے تاکہ نظر پڑتے ہی نمایاں ہو جائے۔ یہ کاتب کی کرامت نہیں بلکہ اقبال کی ہدایت ہے (زبورِ عجم میں بھی یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔ ایک غزل میں حیدر اور رازی کے الفاظ جلی ہیں۔ ایک اور غزل میں خاوریان کا لفظ جلی ہے اور ایک اور غزل میں اورنگ کا لفظ) اس سے روس کی گرمیِ رفتار کے متعلق اقبال کا ذہن اور جذباتی کیفیت کا اندازہ ہوتا ہے۔

اب اگر معنوی اعتبار سے اس نظم پر غور کیا جائے تو چند الفاظ کلیدی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں اور معنیٰ کی ان تہوں تک رہنمائی کرتے ہیں جن کو شاعر نے کھُل کر بیان نہیں کیا ہے۔ یہ کہنے کے بعد کہ آج کے تاریخی دور میں جس کا مفہوم "قوموں کی روش" کے الفاظ میں مضمر ہے، "روس کی گرمیِ رفتار" بے سود نہیں ہے۔ شاعر "شوخیِ افکار" پر اندیشے کو مجبور قرار دے رہا ہے۔ یعنی روس کی گرمیِ رفتار نے اس پر مجبور کر دیا ہے کہ انسان نئے 'افکار' کی تلاش کرے اور یہ افکار تمام "فرسودہ طریقوں" سے زمانے کو بیزار کر دیتے ہیں۔ یہ وہی بات ہے جو فرمانِ خدا میں کہی گئی ہے۔ "جو نقش کہن تم کو نظر آئے مٹا دو" اب نظم کا ایک نہایت اہم شعر آتا ہے کہ "انسان کی ہوس" نے جن "اسرار" کو چھپا کر رکھا تھا وہ اب بتدریج کھل رہے ہیں

آخر وہ کون سے اسرار ہیں؟ چونکہ روس کی گرمی رفتار سے وہ اسرار کھل رہے ہیں اس لیے ذہن مارکس کی طبقاتی تعلیم کی طرف جاتا ہے (اس طرح کی دوسری نظم "کارل مارکس کی آواز" ہے) یہ بات مارکس نے کہی ہے کہ سماج کا طبقاتی کردار اور طبقاتی کشمکش صدیوں پرانی ہے۔ جب سے سوسائٹی وجود میں آئی ہے وہ طبقات میں تقسیم رہی ہے۔ لیکن یہ راز اب تک پوشیدہ تھا۔ مارکس نے اس راز کو بے نقاب کیا ہے۔ اب طبقاتی کشمکش برہنہ شکل میں دیکھی جاسکتی ہے اور پوشیدہ اسرار کھل کر سامنے آرہے ہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب تاریخ اور معاشرہ نئے افکار سے دوچار ہے تو مسلمان کیا کرے؟ اقبال کا مشورہ ہے کہ وہ قرآن میں غوطہ زن ہو اور دعا یہ ہے کہ مسلمان کو خدا "جدّتِ کردار" عطا کرے۔ اس جدّتِ کردار کے بغیر قرآن میں غوطہ زن ہو کر وہ گوہر حاصل نہیں کیے جاسکتے جو وہاں محفوظ ہیں۔ اس شعر کے بعد اگر ہم پھر اس سے پہلے کے شعر کی طرف واپس جائیں تو اس کا ایک نیا مفہوم ظاہر ہوتا ہے۔ انسان کی ہوس نے جن اسرار کو چھپا رکھا تھا وہ قرآن کے اسرار ہیں اور اب جدّتِ کردار کے ساتھ ظاہر ہوں گے۔ کیا انسان کی ہوس سے مراد ماضی اور حال کے مسلم حکمرانوں اور صاحبِ اقتدار طبقوں کی ہوس مراد نہیں ہے جنھوں نے جاگیرداری اور سرمایہ داری کے نظامِ معیشت اور نظامِ سیاست کو اختیار کیا اور قرآن کے اس اسرار کی طرف توجہ نہیں کی جو انسان کی نجات کا باعث ہوتے، اس مقام پر اقبال کے برسوں پہلے امام حسین کی شان میں کہے ہوئے اشعار یاد آتے ہیں۔[۵]

موسیٰ و فرعون و شبیر و یزید
ایں دو قوت از حیات آید پدید
رمزِ قرآں از حسین آموختیم
ز آتشِ او شعلہ ہا اندوختیم
شوکتِ شام و فرِ بغداد رفت
سطوتِ غرناطہ ہم از یاد رفت
تارِ ما از زخمہ اش لرزاں ہنوز
تازہ از تکبیرِ او ایماں ہنوز (رموزِ بیخودی ۱۹۱۳ء)

تاریخی اعتبار سے امام حسین کا جہاد اموی خلافت کے ابتدائی دور میں اس

جاگیردارانہ ملوکیت کے خلاف تھا جس نے اسلام میں اپنی جگہ بنالی تھی۔ "شوکتِ شام" اموی ملوکیت کی طرف اشارہ ہے اور "فرِ بغداد" عباسی حکومت کی طرف۔ "سطوتِ غرناطہ" سے ذہن ان تمام مسلم حکومتوں اور ریاستوں کی طرف چلا جاتا ہے جو مختلف صدیوں میں دنیا کے مختلف علاقوں میں قائم ہوتی رہیں لیکن "رمزِ قرآن" کو چھوڑ کر جاگیردارانہ اور سرمایہ دارانہ معیشت اختیار کرتی رہیں اور زمین کو جس کی ذاتی ملکیت اسلام میں حرام ہے، منصب داروں اور جاگیرداروں میں تقسیم کرتی رہیں۔

اب نظم "اشتراکیت" کا آخری شعر ہمارے سامنے ہے جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ مسلمان جدّتِ کردار کے ساتھ قرآن میں غوطہ زن ہو کر کن رموز واسرار کو بے نقاب کر سکتا ہے۔ یہ رموز واسرارِ قرآن کی ایک آیت قُلِ العَفو میں پوشیدہ ہیں جس کا یہ مفہوم ہے کہ مسلمان کے پاس اس کی ذاتی ضرورت کے بعد جو دولت بچ جائے وہ راہِ خدا میں یعنی عام انسانوں کی فلاح وبہبود کے لیے صرف کی جائے۔ دیکھیے یہ نکتہ کمیونزم کی اس تعلیم سے کتنا قریب ہے کہ انسانیت اپنی صلاحیت کے مطابق محنت کرے اور اپنی ضرورت کے مطابق محنت کی پیداوار یا دولت کو استعمال کرے۔ یہ آخری مصرع کہہ کر کہ "اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار" اقبال نے یہ اعتراف کیا ہے کہ اب سے پہلے یہ حقیقت پوشیدہ تھی یا حکمرانوں کی ہوس نے اس کو پوشیدہ رکھا تھا اور "شاید" کا لفظ یہ بتا رہا ہے کہ اب بھی یہ اندیشہ ہے کہ ہوس اس کو چھپائے رکھے اور نمودار نہ ہونے دے۔

مجھے اس مقام پر یہ کہنے کی اجازت دیجیے کہ نظم کا عنوان "اشتراکیت" ہے اور نظم کا مفہوم قرآن کی آیت قُلِ العَفو ہے۔ اس لیے میں اقبال کی تعلیم کو ڈاکٹر تاثیر اور عزیز احمد کی طرح، اسلامی اشتراکیت کہنے میں اپنے آپ کو حق بجانب سمجھتا ہوں۔

اس تشریح کے بعد یہ سمجھنے میں کوئی دشواری نہیں ہونی چاہیے کہ ابلیس کی مجلسِ شوریٰ میں یہ مصرعہ کہ اسلام "منعموں کو مال و دولت کا بتاتا ہے امیں"، مہاتما گاندھی کے ٹرسٹی شپ کے اقتصادی نظریے سے قریب ہونے کے بعد بھی اس سے مختلف ہے۔ اور قُلِ العَفو ہی کی مزید تشریح ہے۔ اس میں منعم کے معنی سرمایہ دار یا جاگیردار نہیں ہیں کیوں کہ اقبال نے اس نظم کے اسلامی نظام میں ذرائعِ پیداوار کی ذاتی ملکیت کی تائید نہیں کی ہے جس پر یہ شعر شاہد ہے ؎

اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و عمل کا انقلاب
بادشاہوں کی نہیں اللہ کی ہے یہ زمیں

"ابلیس کی مجلس شوریٰ" کو جو اقبال کے انتقال کے بعد ارمغان حجاز میں شائع ہوئی بعض لوگ کمیونسٹ دشمن نظم کی شکل میں پیش کرتے ہیں۔ یہ صحیح نہیں ہے۔ اس نظم میں چار سیاسی، سماجی اور معاشی نظام پیش کیے گئے ہیں۔ سرمایہ داری ملوکیت، فاشزم، کمیونزم اور اسلام۔ پہلے دو نظام، سرمایہ داری ملوکیت اور فاشزم، شیطانی نظام ہیں۔ تیسرا انسانی نظام ہے اور چوتھا اسلامی، اقبال پہلے دو شیطانی نظاموں پر تیسرے انسانی نظام کو ترجیح دیتے ہیں لیکن اسلامی نظام کو تیسرے نظام سے بہتر سمجھتے ہیں۔ اس نظام کو اگر اقبال کی مجموعی فکر کے پس منظر میں دیکھا جائے جس کا تجزیہ میں نے اس مضمون میں کیا ہے تو اس نظم کی اصل حقیقت ظاہر ہوتی ہے۔

فقیر سید وحید الدین نے روزگارِ فقیر کی جلد دوم کے صفحہ ۹۹-۹۸ پر طبقاتی تقسیم کے بارے میں اقبال کے جن خیالات کو پیش کیا ہے وہ کسی قدر الجھے ہوئے ہیں لیکن ایک بات نہایت واضح ہے کہ مستقبل کی دنیا میں حکومت مزدور طبقے کی ہوگی۔

اب میں پھر ضرب کلیم کی تین نظموں کے سٹ کی طرف واپس آتا ہوں۔ نظم "اشتراکیت" کے بعد دوسری نظم "کارل مارکس کی آواز" ہے جس میں مغربی نظامِ معیشت کو علم و حکمت کی مہرے بازی کہا گیا ہے اور آخری مصرع میں اس کے کردار کو ظاہر کیا گیا ہے۔

"ہوس کی خونریزیاں چھپاتی ہے عقلِ عیار کی نمائش"

اس مصرعہ کے ساتھ نظم "لینن" کا یہ مصرعہ اس مفہوم کو مزید تقویت پہنچاتا ہے۔

"پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیمِ مساوات"

اس کے بعد تیسری نظم چار مصرعوں کا قطعہ ہے۔ وہ انقلاب کا مژدہ ہے جو ایشیا کی خودی اور یورپ کے ضمیر دونوں کی بیداری کے لیے ضروری ہے۔

نظموں کے اس سٹ میں ایک خیال بار بار نمایاں ہوتا ہے۔ "فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار" "جہانِ نو کو نہیں گوارا پرانے افکار کی نمائش"۔ "قریب آ گئی شاید جہانِ پیر کی موت" یہی بات اقبال نے اپنی نظم زمانہ میں کہی ہے۔

جہانِ نو ہو رہا ہے پیدا، وہ عالمِ پیر مر رہا ہے
جسے فرنگی مقامروں نے بنا دیا تھا قمار خانہ

اشتراکیت کے متعلق اقبال کے زاویۂ نگاہ کو سمجھنے میں بعض ایسے مقامات بھی آئے ہیں جن سے گزرنا آسان نہیں ہے۔ مثلاً جب جاوید نامے میں وہ جمال الدین افغانی کی زبان سے یہ کہتے ہیں کہ:

دینِ آں پیغمبرِ حق ناشناس
بر مساواتِ شکم دارد اساس

تو مجھے محسوس ہوتا ہے کہ مارکسزم کے معاشی نظریے کے اس پہلو پر تنقید کے ساتھ شاعرِ ملت نے خود اپنے بیانات کی تردید کی ہے۔ اُنھوں نے ایک معاشی مسئلے کو اخلاقی مسئلہ بنا دیا۔ گاندھی جی نے اس طرح اچھوتوں کے مسئلے کو اخلاقی سطح پر حل کرنے کی ناکام کوشش کی اور یہ مسئلہ ابھی تک باقی ہے۔ اس پر اقبال نے یہ شعر کہا تھا ؎

رشی کے فاقوں سے ٹوٹا نہ برہمن کا طلسم
عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کارِ بے بنیاد

مگر جب وہ خود ایک اہم معاشی مسئلہ کو اخلاقی مسئلہ میں تبدیل کر دیتے ہیں تو کلیم کا عصا ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے۔ اگر مساوات کا تخم دل کی زمین میں بارآور ہوتا ہے تو اس کے یہ معنی کب ہیں کہ مساوات قائم کرنے کے لیے معاشی نظام میں تبدیلی بلکہ انقلابی تبدیلی ضروری نہیں ہے۔ شاعر کے یہ مصرعے اور اشعار یاد کیجیے ؎

کھائے کیوں مزدور کی محنت کا پھل سرمایہ دار

خواجہ از خونِ رگِ مزدور سازد لعلِ ناب
از جفائے دہ خدایاں کشتِ دہقاناں خراب

دہ خدایا نکتۂ از من پذیر
رزق و گور از وے بگیر او را بگیر

ان اشعار کے سامنے مساواتِ شکم کی تنقید کمزور نظر آتی ہے۔ مساواتِ شکم کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہر شخص کو دو دو یا چار چار روٹیاں برابر تقسیم کی جائیں گی اور انسان حیوانی سطح پر زندگی بسر کرے گا۔ اس کا مفہوم صرف اتنا ہے کہ معاشی نظام اس نہج پر ہونا چاہیے کہ ایک طبقہ دوسرے طبقے کا معاشی استحصال نہ کر سکے۔

جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہیں روزی
اُس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

جب خوشۂ گندم دہقان کی روزی یا روٹی میں تبدیل ہوتا ہے تو مساواتِ شکم کی بنیاد پڑتی ہے کیا اسلام کی تعلیم میں یہ سبق موجود نہیں ہے کہ جب تم پیٹ بھر کے کھاؤ تو یہ دیکھ لو کہ تمہارا کوئی ہمسایہ بھوکا تو نہیں ہے۔ حضرت علی نے اپنے زمانۂ خلافت میں، بصرہ کے گورنر عثمان ابن عنیف کو ایک خط میں تحریر فرمایا کہ "مجھے معلوم ہوا ہے کہ بصرہ کے ایک بے فکرے نے تمہیں دعوت دی اور تم دوڑ پڑے۔ قسم قسم کے کھانے کھائے تھے۔ تم مزائے کے کھاتے تھے اور تمہارے آگے قابوں پر قابیں بڑھائی جاتی تھیں۔ میں نہیں سمجھتا تھا کہ تم ایسے لوگوں کی دعوت قبول کرو گے جن کے دروازے پر محتاج دھتکارے جاتے ہیں اور جن کے دسترخوان پر صرف مالدار بلائے جاتے ہیں۔ اب سوچو اس دعوت میں تم نے کیا کھایا جس کھانے کی حلّت مشتبہ ہو اسے قے کر کے نکال ڈالو.... جب کہ حجاز میں یا یمامہ میں کوئی ایسا ہو جسے ایک روٹی کی بھی امید نہیں جس نے کبھی شکم سیری جانی ہی نہیں، کیا یہ ہو سکتا ہے کہ میں شکم سیر ہوں اور میرے گرد بھوکے پیٹ اور پیاسے جگر بلبلا رہے ہوں؟ کیا میں ویسا ہو جاؤں جیسا شاعر نے کہا ہے۔ یہ بیماری کیا کم ہے کہ تمہارا پیٹ کھانوں سے بوجھل ہو اور لوگ چیچھڑوں تک کو ترس رہے ہوں۔" (نہج البلاغہ۔ احباب پبلشرز۔ لکھنؤ صفحہ ۸۰۴ - ۸۰۶) اسلامی مساوات کی بنیاد اکلِ حلال پر ہے اور اکلِ حلال مساواتِ شکم کی بنیاد بن جاتا ہے۔ جس معاشرے میں سب کے لیے اکلِ حلال کا سامان ہو صرف اُس میں مساواتِ شکم ممکن ہے۔ یہ کہنا ہرگز صحیح نہیں ہے کہ مارکسزم کی بنیاد مساواتِ شکم پر قائم ہے۔ مساواتِ شکم اس کا صرف ایک پہلو ہے جس کو اقبال کے ایک فقرے سے واضح کیا جاسکتا ہے جو انہوں نے گاندھی جی کو ۲۹ نومبر ۱۹۲۰ء میں لکھا تھا۔ "سیاسی آزادی سے قبل معاشی آزادی ضروری ہے۔"

اقبال کا آئیڈیل اسلام تھا۔ قرآن اور مولانا جلال الدین رومی کی مثنوی ان کا انسپریشن اور انقلاب آنے کا پیغام، ان کے تصورِ انقلاب میں روحانی اقدار کے ساتھ کمیونزم کے بعض عناصر کی آمیزش ہے۔ ان کے فلسفے و فکر کی سب سے بڑی دین ان کا تصورِ انسان ہے، جس کی روشنی سے ان کی شاعری جگمگا رہی ہے۔ خود خدا کا بنایا ہوا جہان، اس کوکب کی تابانی سے

روشن ہے۔ ایک جگہ لکھا ہے کہ "میرے آبا و اجداد برہمن تھے۔ انھوں نے عمریں اس سوچ میں گزار دیں کہ خدا کیا ہے۔ میں اپنی عمر اس سوچ میں گزار رہا ہوں کہ انسان کیا ہے" (فیضان اقبال۔ مرتبہ، شورش کاشمیری صفحہ ۲۳۰) ایک اور جگہ فرماتے ہیں کہ "میری نظر میں ایک بڑھئی کے ہاتھ جو آرے کے مسلسل استعمال سے کھردرے ہو گئے ہیں اس دانشور کے نرم و نازک ہاتھوں کے مقابلے میں زیادہ خوبصورت اور کارآمد ہیں جس نے قلم کے سوا کوئی دوسرا وزن نہیں اٹھایا" (اقبال پوئٹ فلاسفر آف پاکستان۔ انگریزی۔ مرتبہ حفیظ ملک کولمبیا یونیورسٹی پریس۔ امریکہ) انھوں نے پطرس بخاری کو محض فلسفہ میں کھو جانے سے روکا تھا اور اپنے قاری اور ناقد کو بتایا کہ ؎

اگر نہ سہل ہوں تجھ پر ذہن کے ہنگامے
بُری ہے مستیِ اندیشہ ہائے افلاکی

اس لیے محض فلسفے کی خشک اور روحانیت کی منور دنیا میں اقبال کی تلاش ممکن نہیں ہے۔ اقبال کا اسلام ملا کے اسلام سے مختلف ہے۔ شاعرِ مشرق کو صرف شاعرِ ملت بنا کر ان کی جدید ذہنی کیفیت (modernism) کو نظر انداز کرنا خطرناک ہے۔ یہ راستہ قرونِ وسطیٰ کے اندھیروں میں گم ہو جاتا ہے اور قوموں کے لیے ذہنی پسماندگی کا سامان فراہم کرتا ہے ؎

جس میں نہ ہو انقلاب، موت ہے وہ زندگی
روحِ اُمم کی حیات، کشمکشِ انقلاب

محمد یوسف ٹینگ

مغرب۔ اقبال کا ذہنی آسیب

عطیہ فیضی کے نام اقبال اپنے ۱۷ر جولائی ۱۹۰۹ء کے مکتوب میں لکھتے ہیں:

"عوام الناس اپنی ناکارہ قدر و منزلت دوسروں پر ہی نچھاور کردیں۔ جو اُن کے جھوٹے مذہبی اور اخلاقی معیاروں کے مطابق عمل کرتے اور زندگی گزارتے ہیں۔ میں اُن کے ایسے سماجی ضابطوں کے سامنے سرِ تسلیم خم نہیں کرسکتا، جو انسانی ذہن کی فطری آزادی کو پامال کردیتے ہیں۔

(ترجمہ ڈاکٹر منظر عباس نقوی)

اقبال کی وفات کے چالیس سال بعد اُن کا کلام آج مذہبی فتاویٰ کی زینت اور اخلاقی مواعظ کا معیار بن گیا ہے۔ اُن کی شخصیت عوام الناس کی قدر و منزلت کی آماجگاہ اور ان کا مزار مرجع خاص و عام ہے۔ اسے تاریخ کی ستم ظریفی کہیے یا اقبال کی ذاتی کامرانی، لیکن اس میں شک نہیں کہ اس قبول عام اور مسند ارشاد کی مستحکم بنیاد اُن کا وہ عجیب و غریب رویہ بہم کرتا ہے، جو اُنھوں نے اپنے زمانے کی فکری تحریکات، نظریاتی تہلکوں اور علمی آویزشوں کے متعلق اپنایا۔ وہ کبھی مارکس اور کبھی نطشے پر یہ پھبتی کستے رہے کہ "قلب او مومن دماغش کافر است"۔ لیکن اُن کے ذہن اور ضمیر کو ذرا قریب سے ٹٹولا جائے تو یہ اندازہ کرنا مشکل نہیں کہ دراصل خود اُن کی اپنی ہی روداد ہے جو گفتہ آید در حدیث دیگراں کا ماجرا پیش کرتی ہے۔ اقبال اپنی فکری اور جذباتی واردات کا یوں ذکر کرتے ہیں۔

کبھی سوز و سازِ رومی کبھی پیچ و تابِ رازی
اسی کشمکش میں گزریں میری زندگی کی راتیں

اقبال ایک بڑے شاعر اور بہت بڑے دانشور تھے۔ اُنھوں نے دانش و دین و علم و فن کے اہم اور متنازعہ فیہ مسائل پر گہرائی سے غور کیا اور جب ان گتھیوں کو بزعم خود سلجھا

چکے تو اپنے صاحبِ جنوں ہونے کی دعا مانگتے رہے۔ لیکن اُن کا کلام شاہد ہے کہ رازی اور رومی کی اس کشمکش میں وہ دل و نظر کا سفینہ پوری طرح سنبھال کر نہ لے جا سکے۔ وہ چاہے لاکھ کہیں کہ جیتا ہے رومی، ہارا ہے رازی، لیکن رومی کے سر بار بار دستارِ فضیلت باندھنے کے باوجود انھیں دفعتاً اچنبھا ہوتا ہے، جب رازی پھر رومی کے مقابلے میں خنجر بدست و تیغ حمائل سامنے آکھڑا ہو جاتا ہے۔ رومی اور رازی کے اس استعارے کو خبر اور نظر یا عشق اور عقل کا معرکہ کہیے، لیکن اس کی تان آخر کار مشرق اور مغرب کے فکری رویوں اور روایات پر ٹوٹتی ہے۔ اقبال عمر بھر اپنے کلام کے سنگم پر ان مخالف، مختلف اور متصادم لہروں میں توازن پیدا کرنے کی کوشش کرتے رہے۔ کبھی عشق کی یہ جست زمین و آسمان کی بے کرانیوں کا قصہ تمام کر دیتی ہے اور کبھی اس دشت میں جبریل ایک زبوں صید کی طرح پر پھڑپھڑاتا نظر آتا ہے۔ ایسے مقامات پر اقبال کے لہجے میں یہ اعتماد ابھر آتا ہے:

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ سکھائی عشق نے مجھ کو حدیثِ رندانہ

لیکن کبھی کبھی فرنگِ دل میں خرد کی معموری کے اندیشے اور امکان سے اُن کے رقصِ رسن (Tightrope dance) کا توازن بگڑنے لگتا ہے۔ اور وہ حزن آمیز لہجے میں پکارتے ہیں۔ ؏

کھلتا نہیں مرے سفرِ زندگی کا راز لاؤں کہاں سے بندۂ صاحب نظر کو میں
حیراں ہے بوعلی کہ میں آیا کہاں سے ہوں رومی یہ سوچتا ہے کہ جاؤں کدھر کو میں
جاتا ہوں تھوڑی دور ہر اک راہ رو کے ساتھ پہچانتا نہیں ہوں ابھی راہبر کو میں

پھر آہستہ آہستہ اُن کے بچپن کے توہمات و تعصبات کا نرغہ تنگ سے تنگ تر ہو جاتا ہے۔ تو وہ "اپنی نگاہ آلودۂ اندازِ افرنگ" سے پیچھا چھڑانے کے لیے دعا کا دامن تھام لیتے ہیں۔

تو اے مولائے یثرب آپ میری چارہ سازی کر
مری دانش ہے افرنگی، میرا ایماں ہے زناری

اس شعر کا لہجہ گواہ ہے کہ اقبال کا اعتراف کہ میری دانش ہے افرنگی، اُن کے وجود کی گہرائیوں سے ابھرا ہے۔ اقبال کی دانش افرنگی تھی اور اسی لیے وہ ہمارے سب سے بڑے دانشور شاعر ہیں۔ اُن کی طبیعت کے ارغنوں سے جو نغمے نکلے، اُن کا رنگ اور آہنگ ہرگز اس

درجہ پر کیف نہ ہوتا اگر یہ مذہب کی زخمہ وری کے مرہون منت نہ ہوتے۔ البتہ یہ بات حیرت انگیز ہے کہ عمر بھر میخانۂ مغرب کی سرور بخش صہبا کے خم لنڈھانے والا یہ رند بلانوش کیوں بار بار مغرب کی عطا سے منہ چرا کر اس کی خطا کا ذکر چھیڑتا رہتا ہے۔ حالانکہ اس کے کلام کا سارا مزاج اس بات کا غماز ہے کہ اگر مغرب کا عقل و شعور اس کے ذہن و ضمیر میں ضیا پاشی نہ کرتا تو اس کے فکر و فن کی قوس قزح ایک سادہ رنگ لکیر سے زیادہ نمایاں نہ ہوتی۔

اخذ و استفادے کے اس عمل میں اقبال نے مغرب کے تئیں جو رویہ اپنایا وہ اقبال کے عمومی طور طریقے (Pattern of behaviour) سے بہت مختلف نہیں ہے۔ اُن کی محبت اور عداوت کا کھیل بیک وقت کارفرما رہتا ہے، اور مختلف نظریات، شخصیات اور مظاہر کے ساتھ اُن کا یہ حریفانہ اور عاشقانہ تعلق درد مہجوری کے ہزاروں رنگوں میں سامنے آجاتا ہے۔ مغرب کے متن اور مفہوم کا معاملہ تو بڑا ہے۔ خواجہ حافظ کے پیرایۂ بیان کی شیرینی کا ماجرا لے لیجیے۔ اقبال، حافظ کے قدموں کی آہٹ سنتے ہی 'الحذر از حافظ صہبا گذار' کا نعرہ بلند کر دیتے ہیں۔ لیکن ان کے فارسی کلام کی دلکشی اور رعنائی کا سارا راز اس بات میں مضمر ہے کہ اس میں کلام حافظ کی حلاوت کا رس قطرہ قطرہ ٹپکتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔

رواں ہو برگ گل تر سے جیسے بوئے شمیم

مغرب کو مطعون کرنے کے باوجود اقبال عمر بھر مغرب کے خوشہ چیں رہے۔ لیکن جب جب بھی مغرب اور افرنگ کے استدلال اور کمال کا تیز نور ان کی نگاہ کو خیرہ کرتا رہا، وہ مغرب پر بڑی بے رحمی اور بے دردی سے برستے رہے۔ مغرب کے ساتھ اُن کی اس تعصب آمیز روش کا جو نتیجہ خود اُن کے کلام کے حق میں برآمد ہوا اُس کا ماجرا خود اقبال کے دوست، مفسر، مبلغ اور قصیدہ نگار خلیفہ عبدالحکیم کی زبانی سنیے:

> "اقبال کے یہاں مغربی تہذیب کے متعلق زیادہ تر تنقید ہی ملتی ہے۔ اور یہ مخالفت اُس کی رگ و پے میں اس قدر رچی ہوئی ہے کہ اپنی اکثر نظموں میں جا و بے جا ضرور اس پر ایک ضرب رسید کر دیتا ہے۔ مجموعی طور پر یہ اثر ہوتا ہے کہ اقبال کو مغربی تہذیب میں خوبی کا کوئی پہلو نظر نہیں آتا۔ اس کے اندر اور باہر فساد ہی فساد نظر آتا ہے۔ گویا یہ تمام کارخانۂ ابلیس کی تجلی ہے ... اپنی غزلوں میں بھی حکمت و عرفان، تصوف اور ذوق و شوق

کے اشعار کہتے کہتے یوں ہی ایک آدھ ضرب مغرب کو رسید کر دیتے ہیں۔ بال جبریل کی اکثر غزلیں بہت ولولہ انگیز ہیں۔ اکثر اشعار میں حکمت اور عشق کی دلکش آمیزش ہے لیکن اچھے اشعار کہتے کہتے ایک شعر میں فرنگ کے متعلق بیزاری کا اظہار کر دیتے ہیں اور پڑھنے والے صاحبِ ذوق کو ایک دھکا سا لگتا ہے کہ فرنگ عیوب سے لبریز سہی، لیکن یہاں اس کا ذکر نہ ہی کیا جاتا تو اچھا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصفا آبِ رواں کا لب جو لطف اٹھا رہے تھے کہ اس میں یک بہ یک ایک مردہ جانور کی لاش بھی تیرتی ہوئی سامنے آ گئی مثلاً غزل کا مطلع ہے:

اک دانشِ نورانی اک دانشِ برہانی
ہے دانشِ برہانی حیرت کی فراوانی

باقی اشعار بھی اسی طرح کے بلند پایہ ہیں۔ لیکن چلتے چلتے یہ شعر بھی فرما دیا جس میں خواہ مخواہ اپنے آپ کو بھی مہتم کیا ہے:

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

اقبال کے اکثر نقادوں کی روش کے برعکس خلیفہ صاحب نے اقبال کے اس obsession کا تجزیہ کرنے سے گریز نہیں کیا ہے۔ انھوں نے اس الجھن کا سراغ لگانے کے لیے شعورِ اقبال کی تہہ سطح کھرچی کہ ان کے ظلمت خانۂ دل کا مکیں یہی مطعون اور ملعون مغرب نکلا۔ خلیفہ رقم طراز ہیں۔

"جدید نفسیات کا ایک مسلّمہ نظریہ یہ ہے کہ انسان جس چیز کے خلاف زور و شور سے احتجاج کرتا ہے، اور صبح و شام اس کے خلاف غم و غصہ کا اظہار کرتا ہے، وہ چیز اس کے اپنے نفس کے اندر تحت الشعور میں ابھی غیر مغلوب ہوتی ہے۔ اس کی قوت اور اس کے خروج سے وہ غیر شعوری طور پر خائف ہوتا ہے۔ اقبال جو ہزار جگہ، ہزار پیرایوں میں خرد کی تحقیر و تذلیل کو بڑے لطف اور بڑے جوش کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ اس کی وجہ غالباً یہی ہے کہ وہ اپنے اندر ابھی تک خرد کے غلبے کو محسوس کرتا ہے۔ اور جس کی سرکوبی

میں وہ لگاتار مصروف ہے۔ ۔ ۔

۔ ۔ ۔ آخری ایام میں بھی وہ سوز و ساز رومی کے باوجود پیچ و تاب رازی سے چھٹکارا حاصل نہیں کر سکا اور جب اپنے تعلق سے سچی بات کہتا ہے تو وہ بھی ہوتی ہے کہ "طور ہوں، یخ پیرہن عقلِ خنک فطرت سے ہوں۔"

خرد اور خردمندانِ مغرب سے اقبال کا یہ Preoccupation. ایک سے زیادہ سطحوں پر جاری رہتا ہے۔ وہ یورپ کی حکمت، اس کے تعقل اور اس کے بے پناہ امکانات کے قائل ہیں۔ لیکن اپنی زوال پذیر تہذیبی بساط کے ایک عاشقِ صادق کی حیثیت سے اس برتری کا مقابلہ کرنے کے لیے بہت سے پینترے بدلتے ہیں۔ مثلاً حکمت کے مسئلے کو لیجیے۔ جب تک وہ اقبال کے محبوب طبقے کے پاس تھی۔ وہ اسے خیرِ کثیر سمجھتے ہیں۔ وہ حکمت کو ایک گمشدہ لعل قرار دے کر مردِ مسلمان کا مال قرار دیتے ہیں۔ لیکن جونہی یہ مغرب میں پہنچتی ہے، یہ جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ:

مسلم آئین ہوا کافر تو ملے حور و قصور'

یا

"لے گئے تثلیث کے فرزند میراثِ خلیل"

لیکن انھیں یہ بات یاد نہیں آتی کہ خود اُن کی کھوئی ہوئی محبوب تہذیب، جس کی عظمتِ رفتہ کا سراغ اُن کی غزل میں ملتا ہے، بہت سے چراغوں کی مستعار روشنی سے روشن ہوئی تھی اور اس کے عظیم ترین کارناموں میں یونان، مصر، روم، چین اور ہندوستان کے آتشکدوں کی آگ دہک رہی تھی۔ خاکِ حجاز اگر خشتِ بنیادِ کلیسیا بن گئی تو یہ کوئی تہذیبی قزاقی نہیں تھی بلکہ ارتقائے آدم کا ایک منطقی اور جدلی تقاضہ تھا اور روشنی کے اس نئے مخزن کو صرف اس کے جغرافیائی حدود اربعہ کی بنا پر مسترد نہیں کیا جا سکتا۔ اگر خود اقبال کے عقیدے کے مطابق اقوام و ملل کا خالق کسی خاص ملت کا عاشق محض نہیں بلکہ "مسلم آئینی" کے معیار کو پرکھ کر حور و قصور کا انعام عطا کرتا ہے تو خود اقبال کی جانبدارانہ روش سے خود اُن پر عصبیت کا الزام عائد ہو سکتا ہے۔ وہ اس بات پر بڑے نازاں ہیں کہ اُن کے مثالی عرب شاہسواروں کی خرد نے ظلمتِ یورپ میں

راہ میں کا کارنامہ انجام دیا تھا۔ لیکن وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہوئے بہت رنجیدہ نظر آتے ہیں کہ تقدیر کا قاضی پانسہ پلٹ کر ظلمت اور نور کے اُفق کو تبدیل کرتا ہے۔ اُن کے اس ملال کے ساتھ کہ

مگر وہ علم کے موتی کتابیں اپنے آباء کی
جو دیکھیں اُن کو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سی پارہ

ہمدردی کا اظہار کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس رویّے کو علمی رویہ قرار دینا بہت مُشکل ہے۔ یورپ نے ان کتابوں کو اپنے سینے سے لگایا کیوں کہ وہ کسی قوم یا جغرافیائی خطّے کی میراث ہونے سے زیادہ نوعِ انسانی کا مشترکہ سرمایہ ہیں۔ یہ کتابیں یورپ میں ہی نہیں، ایشیا میں بھی موجود ہیں۔ اقبال کو اس لیے یورپ میں ہی نظر آتی ہیں کیوں کہ یورپ نے ان کے جوہری امکانات کو اُجیال کر انھیں نشاۃ الثانیہ کے آسمان سے چمکا دیا۔ اور اپنے تہذیبی رویّے سے ثابت کر دیا کہ کوئی پسند کرے یا نہ کرے نوعِ انسانی کی فکری امامت اُس کے ہاتھ میں اس لیے آگئی ہے، کیوں کہ وہ اُس کا آرزومند اور اُس کا مستحق بن چکا ہے۔ جب تک یہ آفتاب ایک پسندیدہ جغرافیائی خطّے سے طلوع ہوتا ہے' اقبال اس کے ممنون اور زمزمہ خوان بنتے ہیں۔ لیکن جوں ہی اس کا اُفق تبدیل ہو جاتا ہے، اقبال کو اس کی کرنوں میں ایک ناگوار حدّت کا احساس ہو جاتا ہے۔ حالانکہ آئینِ فطرت تو یہی ہے کہ آسماں ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک'۔

اقبال کے یہاں ہمیں مغرب کی مختلف تفسیریں اور تصویریں نظر آتی ہیں۔ جب وہ ہندوستان سے پہلی بار یورپ کے لیے روانہ ہوئے تو اُنھوں نے حضرت خواجہ نظام الدین اولیا کے روضے پر یہ اعتراف کیا:

چلی ہے لے کے وطن کے نگار خانے سے
شرابِ علم کی لذّت کشاں کشاں مجھ کو

اُنھیں علم کے اُس دریا سے، جو مغرب میں بہتا ہے، بقدرِ ذوق اپنی تشنگی مٹانے کا موقع ملا۔ اور حق تو یہ ہے کہ اُنھوں نے پیاس بجھانے کا حق ادا کر دیا۔ اُنھوں نے بڑے غور و خوض اور تحمّل کے ساتھ انسانی تہذیب کے اس مطلعِ انوار کو دیکھا بھالا اور یہ نتیجہ اخذ کیا۔ ع:

قوتِ مغرب نہ از چنگ و رباب نے ز رقصِ دخترانِ بے حجاب

نے زسحر ساحران لالہ او ست نے ز عریان ساق نے از قطع دوست
محکمی او را نہ از لا دینی است نے فروغش از خطِ لاطینی است
قوت افرنگ از علم و فن است
از ہمیں آتش چراغش روشن است

یہ رویّہ ایک مخلص اور بے لاگ طالب علم کا رویہ ہے۔ اور اس رو میں اقبال کے پیش رو مرزا غالب نے بھی اپنے کلکتہ کے مختصر سے قیام میں نئے معجزات کی صرف چند جھلکیاں مشاہدہ کر کے کچھ اسی قسم کے ردعمل کا اظہار کیا ہے۔

زیں ہنرمنداں ہنر بیشی گرفت سعی بر پیشینیاں پیشی گرفت
آتشی کز سنگ بیروں آورند ایں ہنرمنداں زخس چوں آورند
نغمہ ہائے زخمہ از ساز آورند حرف چوں طائر بپرواز آورند

لیکن غالب کا ردِعمل ان مظاہر کے دیکھنے کے بعد ایجابی بن جاتا ہے۔ داد و دانش کے اس آمیزے کو وہ سراہتے ہیں۔ وہ انسانی ذہن کے ارتقا اور انسانی مستقبل کے امکانات کے متعلق پُرامید ہیں اور ان علمی اکتسابات کو فرقہ بندی کے خانوں میں بانٹنے کے بجائے انھیں ایسا انسانیت کا مشترکہ سرمایہ قرار دیتے ہیں، جہاں وہ "مردہ پرور دن مبارک کار نیست" کا نکتہ ابھارتے ہیں، وہیں یہ بشارت بھی دیتے ہیں کہ ع:

مبداءِ فیاض را مشمر بخیل

انھیں بھی فکر کے خورشید جہاں تاب کے مطلع کی تبدیلی اور بساطِ اقتدار کی اتھل پتھل کا پورا اندازہ ہے۔ لیکن ان کا ردِعمل بہرحال زیادہ رجائیت آمیز، ہمہ گیر اور بصیرت افروز رہتا ہے ع

مژدۂ صبح دریں تیرہ شبانم دادند
شمع کشتند و ز خورشید نشانم دادند
گوہر از تاج گسستند و بدانش بستند
ہرچہ بردند بہ پیدا، بہ نہانم دادند

اس کے مقابلے میں اقبال کا ردِعمل آہستہ آہستہ یک رخا اور جانبدارانہ بننے لگتا ہے ع

وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہو محروم
حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات

اقبال نہ معلوم فیضان سماوی سے کیا مُراد لیتے ہیں۔ تاریخ انسانی گواہ ہے کہ تسخیر فطرت کے علاوہ زندگی کی مادی اور ذہنی نعمتوں کی توسیع اور پھیلاؤ اور انسان کے ذہنی اُفق کا کشادگی کا جو منظر ہمیں مغرب کی نشاۃ الثانیہ کے بعد دیکھنے کو ملتا ہے، اُس کی نظیر اس سے پہلے کی تہذیبیں پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ یہ بات تسلیم کرتے ہوئے کہ مغرب کے اس معجزۂ فن میں اُن کے ڈوبے ہوئے ستاروں کی تابانیاں بھی شامل ہیں، جو کبھی پارس اور کبھی بابل کے آسمان پر فروزاں تھے، اسے فکری دریوزہ گری کہہ کر مسترد نہیں کیا جا سکتا۔ فرنگ خود سیلِ بے پناہ کی زد میں ہو یا نہ ہو، لیکن انسانیت اس کے سیلِ بے پناہ کی زد میں ضرور آچکی ہے اور اب مستقبل کے کسی انقلاب کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ اس کی خیر و برکت اور اس کے کمالات واکتسابات سے منکر ہو سکے۔ فتنۂ فردا مزدکیت ہو یا اسلام، اس کے شام و سحر کی سُرخیوں میں مغرب کے لہو کے غازے کے بغیر رنگ اور آہنگ ہرگز پیدا نہیں ہو سکتا۔ واقعہ یہ ہے کہ مطالعۂ اقبال سے بھی یہ بات آشکارا ہو جاتی ہے کہ مشرق ایک برسا ہوا بادل تھا اور اقبال کا ذہن مغرب کے برق بر دوش گھٹا کے لمس سے چارج ہوا۔ انھیں آغازِ جوانی میں مشرق کی اس محرومی اور مغرب کے اس Potential کا احساس ہو گیا تھا۔ آرنلڈ سے یہ خطاب دراصل مغرب سے خطاب ہے ؎ :

تو کہاں ہے اے کلیمِ ذرۂ سینائے علم	تھی تری موجِ نفس بادِ نشاط افزائے علم
اب کہاں وہ شوقِ رہ پیمائیِ صحرائے علم	تیرے دم سے تھا ہمارے سر میں بھی سودائے علم
شورِ لیلیٰ کو کہ باز آرائشِ سودا کند	خاکِ مجنوں را غبارِ خاطرِ صحرا کند

اقبال کو مغرب کے ہر گوشے کے فردوس کی مانند ہونے کا اعتراف بھی ہے اور اس اعتراف کا تاثر وہ یہ کہہ کر دو چند بھی کر دیتے ہیں کہ فردوس جو تیرا ہے، کسی نے نہیں دیکھا۔ انھیں اس بات پر بھی فخر ہے کہ تو شب آفریدی چراغ آفریدم اور یہ چراغاں کرنے میں مغرب کا جتنا حصہ ہے، اُس سے مُنکر ہونے کی گنجائش بھی نہیں۔ انھیں حسنِ فرنگ کے دل کشا ہونے میں بھی کلام نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ طائرکِ بلند بال کو اس دانہ و دام سے آگے بڑھنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ اقبال نے اس ردّ و قبول کی کچھ تاویلیں کی ہیں۔ مثلاً :-

بہت دیکھے ہیں میں نے مشرق و مغرب کے میخانے	یہاں ساقی نہیں پیدا، وہاں بے ذوق ہے صہبا
از کلیمے سبق آموز کہ دانایانِ فرنگ	جگرِ بحر شگافند و بہ مینا نہ رسید
عجب ایں نیست کہ اعجازِ مسیحا داری	عجب این است کہ بیمارِ تو بیمار تر است

میخانۂ یورپ کے انداز نرالے ہیں لاتے ہیں سرور اول، دیتے ہیں شراب آخر

اس بات کا دعویٰ خود مغرب نے بھی کبھی نہیں کیا کہ اُس کا نظام فکر، نظام اقدار، نظام اقتدار یا نظام حکومت مکمّل ہے۔ جدلیات مغرب کی حریت فکر کا مرکزی نقطہ ہے۔ اور اُس کا مرکزی خیال ہی یہی ہے کہ "یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید"۔ لیکن مغرب کے نظامِ فکر میں ایسے Safty valves موجود ہیں جو اُس کو خود احتسابی کے عمل پر اُبھارتے ہیں۔ خود مغرب کے مفکرین اور مصلحین ان خامیوں اور خرابیوں سے آگاہ ہیں۔ اقبال نے مغرب کی جو تنقید کی ہے، اُس سے کہیں زیادہ مغربی مفکرین نے اپنے عیب گنوائے اور اُن کے علاج تجویز کیے ہیں۔ سپنگلر، مارکس، برٹنڈرسل، ٹوئن بی، یہاں تک کہ خود اقبال کا محبوب نطشے مغرب ہی کی خاک سے اُٹھے اور مغرب پر سخت تنقید کرنے کے باوجود مغرب کی فکری روایت کا حصہ بن گئے۔ حریتِ فکر کو اقبال نے زندہ قوموں کا خاصہ اور مردانِ حُر کی آنکھ کو چشم بینا کا نام دیا ہے۔ اس معیار سے دیکھیے تو مغرب مشرق سے کہیں زیادہ ہر زماں اپنے عمل کا حساب کرنے میں مصروف نظر آتا ہے۔

اقبال کو مغربی افکار کی لادینیت اور مغرب کے چنگیز آسا باطن پر بڑی کوفت ہوتی ہے لیکن وہ اس عالم میں کبھی یہ سوچنے کی زحمت نہیں کرتے کہ وہ جس مثالی نظام کو برپا کرنا چاہتے ہیں، اُس کا قیام تاریخ میں اگر کبھی رہا بھی ہے، تو وہ شہابِ ثاقب ٹوٹنے کی مدت سے زیادہ نہیں رہا۔ مغرب اگر بے شرمی اور بے مُروّتی کی لت میں گرفتار ہے، تو خود مشرق کا کیا حال ہے۔ مغربیوں نے کم از کم وہ کچھ تو کر دکھایا، جو عقل اور ادراک کے بس کی بات تھی۔ مشرق میں صرف عقلیت کا ہی نہیں بلکہ اقبال کی مرغوب روحانیت کا بھی کال ہے۔ مغرب نے وہ کچھ کر کے دکھایا جو فطرت باذوق ہونے کے باوجود نہ کر سکی تھی۔ مغرب مادیت کے فردوس کو روبہ عمل لا کے ذہنی سرور اور جمالیاتی سکون کی تلاش میں سرگرداں ہے۔ مشرق کو تو اپنے باطن کے ساتھ ساتھ اپنے ظاہر کی نجات کا راستہ بھی ہاتھ نہیں آتا۔

اقبال بے شک من کی دنیا میں اس لیے پناہ لیں کہ وہاں افرنگی کا راج نہیں ہے۔ لیکن افرنگ کا فکر اور اس کا اعجاز تو اس کرۂ ارض کو سمندر کے جھاگ کی طرح اپنی باہوں میں تھامے ہوئے ہے اور اس نے اقبال کے اس خواب کو اُن کی وفات کے چالیس سال بعد ہی عملی جامہ پہنایا ہے۔ ع:

زنیلِ آسماں بگذر، ز جوئے کہکشاں بگذر
بہ منزل دل بمیرد گرچہ باشد منزلِ ما ہے

اور اقبال کے ہموطنوں کی بصیرت کا حال یہ ہے کہ شورہ پشت بندوقچی کو اقبال شاہین قرار دیتے ہیں۔ اور ساری اسلامی دنیا افقی اور عمودی دونوں سمتوں میں ایک دوسرے سے اس قدر برگشتہ ہے کہ "نے ہاتھ باگ پر ہے نہ پا ہے رکاب میں"۔ یہ سیاست کی بازی گری کی دلیل ہی نہیں افکار کے رزمِ خیر و شر کا نتیجہ بھی ہے۔ اس معرکہ میں اقبال کی ہمدردیاں کس نظامِ فکر کے ساتھ ہیں، وہ کوئی پوشیدہ امر نہیں ہے اور اسی لیے اُن کو عقیدت اور عبادت کے طاق میں سجانے کا رجحان ہماری تقدیر کے بنیادی سوالات سے بندھ جاتا ہے۔

اقبال کی فکری لڑکھڑاہٹیں، ان کے بچپن، ان کے معاشرے، اُن کے عہد کی سیاست اور اُن کی اپنی Involement کے بہت سے معاملات کے ساتھ گتھی ہوئی ہیں لیکن انسان ان کی محبت کا بنیادی مرکز ہے اور اسی لیے کبھی کبھی جب اُن کی نگاہ اُن کے توہمات کے الجھاؤ سے نکل کر روشنی بکھیرتی ہے، تو ذات، فرقے، جماعت اور جغرافیہ کی حدبندیاں ختم ہو جاتی ہیں۔ انسان آیۂ کائنات کا معنیِ دیریاب بن جاتا ہے، جس کی تلاش میں رنگ و بو کے قافلے رواں ہیں اور انسان کا منصب فطرت کو خرد کے روبرو کر کے تسخیرِ مقامِ رنگ و بو کرتا رہ جاتا ہے۔ انھوں نے مکالمۂ جبریل و ابلیس میں واضح طور پر اطاعت پر بغاوت کو ترجیح دی ہے۔ یہ دکھا دیا کہ اپنی گرد و نواح کے جبر اور ڈھلے ڈھلائے قالبوں سے باہر نکل کر وہ کس طرح حریتِ فکر کا نقیب بن سکتے ہیں۔ اس مقام پر اُن کا لاشعور ابلیسِ مغرب کی شوخیوں سے زیادہ لذت یاب اور آتش بجاں بن جاتا ہے۔ اور اس مقام پر ابلیس صرف فتنۂ عقل و خرد کی علامت نہیں رہتا، بلکہ مشتِ خاک میں ذوقِ نمو کا محرک بھی بن جاتا ہے، جب کہ اقدار کا خوگر جبریل ایک معصوم صورت مگر قابلِ رحم شخصیت کا روپ دھارن کر لیتا ہے، جو ساحل کا تماشائی بننے پر ہی رضامند اور خورسند ہے۔ اقبال نے اپنی ایک مقابلتاً ابتدائی نظم میں انسانی ارتقاء کی کہانی مغرب اور مشرق کی عداوت اور محبت سے بلند ہو کر صرف انسانی رزمیہ کے طور پر بیان کی تھی۔ لیکن فکر کا یہ میزان اُن کے پُر آشوب فکری سفر میں گرداب آشنا ہو گیا۔

لگی نہ میری طبیعت ریاضِ جنت میں
پیا شعور کا جب جامِ آتشیں میں نے

نکالا کعبے سے پتھر کی مورتوں کو کبھی
کبھی بتوں کو بنایا حرم نشیں میں نے

سنایا ہند میں آکر سرودِ ربّانی
پسند کی کبھی یونان کی، سرزمیں نے

دیارِ ہند نے جس دم مری صدا نہ سنی
بسایا خطۂ جاپان و ملکِ چیں میں نے

بنایا ذرّوں کی ترکیب سے کبھی عالم
خلافِ معنیِ تعلیمِ اہلِ دیں میں نے

ڈرا سکیں نہ کلیسا کی مجھ کو تلواریں
سکھایا مسئلۂ گردشِ زمیں میں نے

کششش کا راز ہویدا کیا زمانے پر
لگا کے آئینۂ عقلِ دوربیں میں نے

کیا اسیر شعاعوں کو برقِ مضطر کو
بنا دی غیرتِ جنت یہ سرزمیں میں نے

ریاض پنجابی

اقبال اور مملکت

سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا
ہم بلبلیں ہیں اس کی یہ گلستاں ہمارا

تفسیر اس شعر کی مختصر اور سیدھے سادے الفاظ میں یہ ہے کہ اقبال مملکتِ ہندستان کو ساری دنیا کی مملکتوں، بلکہ سارے جہان سے اچھا قرار دیتے ہیں اور وہ اس مملکت کی تعریف میں نغمہ سرا ہیں۔ لیکن نہیں:

تیغوں کے سائے میں پل کر جواں ہوئے ہیں
خنجر ہلال کا ہے قومی نشاں ہمارا

دراصل اقبال اس مملکت کا ذکر کر رہے ہیں، جس کا قومی نشان ہلال ہے اور ہاں! یہ بھی نہ بھولیے گا کہ علامہ اشارتاً اسلامی فتوحات اور جنگوں کا بھی ذکر کر رہے ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ علامہ ایک اسلامی مملکت کی بات کر رہے ہیں۔

ذرا ٹھہریے۔

علامہ نہ تو مملکتِ ہندستان کے مداح ہیں اور نہ ہی وہ اسلامی مملکت کا تصور پیش کر رہے ہیں۔ وہ تو درویشِ خدامست ہیں، جو نہ مشرقی ہیں اور نہ غربی۔ اُن کا کوئی گھر نہیں ہے۔ یہ زمین و آسمان، فلک، چاند، تارے، صحرا و بیاباں، وہ مقامات ہیں جہاں سے اُن کا گزر تو ہے مگر یہ ان کا مسکن نہیں ہیں ؎

قدرت نے مجھے بخشے ہیں جوہر ملکوتی — خاکی ہوں مگر خاک سے رکھتا نہیں پیوند
درویشِ خدامست، شرقی ہے نہ غربی — گھر میرا دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند
اپنے بھی خفا مجھ سے، ہیں بیگانے بھی ناخوش — میں زہرِ ہلال کو کبھی کہہ نہ سکا قند

میرا خیال ہے کہ اقبال کے مرتبے کے کسی بھی شاعر کو پہلے سے مقرر کردہ معیاروں یا اصولوں (a priori concepts) کے اندر رہ کر جانچنا کچھ زیادتی ہے۔ شاعر کے تخیّل کی پرواز اسے کن کن مقامات کی سیر کراتی ہے، اس کی چشمِ تصوّر سے کن کن چیزوں کا مشاہدہ کراتی ہے اور وہ پھر اپنے زورِ بیان سے صفحۂ قرطاس پر کیا کیا موتی بکھیر دیتا ہے، اُسے ریاضی کے اصولوں یا سائنسی و منطقی دلائل و براہین کے معیاروں پر جانچنا شاعر کے ساتھ قطعی بے انصافی ہے۔

لیکن اس بات کو کیا کیجیے کہ علامہ اقبال کی شاعری و افکار کو سیاسی، مذہبی اور اخلاقی اصولوں کے معیاروں پر جانچ کر ان کی جتنی تفسیرات و توجیہات پیش کی گئی ہیں، اتنی برصغیر کے کسی بھی شاعر کے کلام کی نہیں کی گئی ہیں۔ ہندستان کے ماہرینِ فن انھیں ایک بلند پایہ سیکولر شاعر اور فلسفی کہتے ہیں۔ پاکستان کے اربابِ اقتدار اُنھیں تصوّرِ پاکستان کا بانی کہتے ہیں۔ باقی دلدادۂ کلامِ اقبال، اُنھیں بلند پایۂ اسلامی شاعر کی حیثیت سے عزّت و توقیر کا مقام عطا کرتے ہیں۔

کلامِ اقبال میں ان کے دیگر افکار پر تحقیق و تفسیر کے علاوہ یہ بات نہایت ہی اہم ہے کہ مملکت کے بارے میں ان کے تصورات و خیالات کا سُراغ لگایا جائے۔ اس سے بہت سے بحث طلب مسئلوں اور معاملوں کا جواب مل سکتا ہے۔

اس بات پر بحث کی گنجائش نہیں ہے کہ اقبال کے تمام تر خیالات و افکار کا سرچشمہ اسلامی تعلیم ہے۔ وہ ہر معاملے میں قرآن سے ہدایت اور راہبری حاصل کرنے کے قائل ہیں بقول ان کے:

"... میرا ذاتی طریق یہی ہے کہ میں دنیا کی تمام مذہبی تحریکوں کو ادب و احترام کی نگاہ سے دیکھتا ہوں۔ گو کہ یہ احترام مجھے ایسی تنقید سے باز نہیں رکھ سکتا جس کی بنیاد دیانت پر ہو اور جس میں سوائے خلوص کے اور کچھ نہ ہو غرض یہ کہ میرا عقیدہ ہے اور یہ عقیدہ محض خاندانی تربیت اور ماحول کے اثرات کا نتیجہ نہیں، بلکہ بیس سال کے نہایت آزادانہ غور و فکر کا نتیجہ ہے کہ اس وقت اقوامِ انسانی کے لیے سب سے بڑی نعمت اسلام ہے...[1]"

اتنا ہی نہیں، بلکہ اقبال نے قرآنی تصوّرات کی خاطر اپنے فطری میلانات اور رجحانات کو بھی ترک کیا ہے۔ کلامِ اقبال کی تفسیر اور ان کے افکار کے مطالعے کے سلسلے میں یہ بات بہت

---

[1] خطوطِ اقبال۔ مرتبہ رفیع الدین ہاشمی صفحہ ۱۹۶

اہم ہے۔ خواجہ حسن نظامی کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

"... میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے کہ میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے۔ اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی قوی ہو گیا تھا کیونکہ فلسفہ یورپ بحیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے۔ مگر قرآن پر تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجھے اپنی غلطی معلوم ہوئی اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا۔ اور اس مقصد کے لیے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحانات کے ساتھ ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا۔"[2]

اقبال مملکت کے جدید تصور کو نہیں مانتے ہیں۔ اور اس کے ساتھ ساتھ جدید مملکت کی خصوصیات کو بھی رد کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک مملکت کی ہمہ گیری کا دعوا بھی قابلِ پذیرائی نہیں ہے۔ وہ مملکت کے اس دعوے کو، کہ یہ تمام تر طاقت کا سرچشمہ ہے، غلط تصور قرار دیتے ہیں۔ ان کو اس بات پر بھی اعتراض ہے کہ جدید مملکت مذہب و اخلاق سے بے تعلق ہوتی ہے۔ وہ وطنیت کے اس تصور کو بھی نہیں مانتے ہیں، جس سے کہ موجودہ مملکت تقویت حاصل کرتی ہے۔

وہ عین قرآنی ہدایات کے مطابق، صرف ذات باری کو مملکتی اقتدار کا ماخذ قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک، عین اسلامی اصولوں کے مطابق کوئی اور اس مرتبے کا اہل نہیں ہو سکتا ہے۔

سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے بس وہی باقی بتانِ آزری

اقبال کے نزدیک انسان کی گردن صرف اللہ کے سامنے جھک سکتی ہے۔ اقتدار اور طاقت و جبروت اس کو اپنے سامنے سر جھکانے پر مجبور نہیں کر سکتے ہیں۔

ماسوا اللہ را مسلماں بندہ نیست — پیشِ فرعونے سرش افگندہ نیست
خونِ او تفسیرِ ایں اسرار کرد — ملتِ خوابیدہ را بیدار کرد

---

[2] خطوط اقبال۔ مرتبہ رفیع الدین ہاشمی صفحہ ۱۴۴

رمزِ قرآں از حسین آموختم زآتشِ او شعلہ ہا افروختم

اقبال مملکت کے ہمہ گیری کے دعوے کو بالکل رد کرتے ہیں۔ چونکہ اسلام میں امر واقتدار سوائے ذاتِ باری کے کسی کو حاصل نہیں ہے، اس لحاظ سے مملکت میں الوہیت کی شان پیدا نہیں کی جاسکتی ہے اور نہ ہی وہ مقصود بالذات قرار دی جاسکتی ہے۔ سوائے خدا کے کائنات میں کوئی مقصود بالذات نہیں ہے۔ مملکت کے قوانین وقواعد اسی وقت تک قابلِ احترام ہیں، جب تک وہ حق کے مطابق ہیں۔ جدید مملکت میں قانون ہی حق اور ناحق کی تمیز مقرر کرسکتا ہے۔ اور قانون سے ہی حق پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اسلامی نقطۂ نگاہ سے حق قانون سے پیدا نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ قانون حق پر مبنی ہونا چاہیے۔ اور یہ اقبال کا بھی دعوا ہے وہ مذہب اور مملکت کی دوئی کے تصور کو یورپی سیاسی تصورات سے وابستہ کرتے ہیں، جو بقول اُن کے ایک غلط سوچ کا نتیجہ ہے۔ اس لیے ان کے نزدیک ؎

جلالِ بادشاہی ہو یا جمہوری تماشا ہو
جُدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

اقبال کے نزدیک ہمارا ذہن اور خارجی محسوسات ایک ہی حقیقت کے مختلف آیات ہیں جو اول وآخر بھی ہے اور ظاہر وباطن بھی! بقول اُن کے یورپ میں مذہب اور سیاست کو، جو کہ دراصل ایک بنیادی حقیقت ہے، دو متخاصم حصوں میں تقسیم کر دیا گیا اور ایک وقت ایسا بھی آیا کہ یہ (کلیسا اور مملکت) ایک دوسرے سے ٹکرا گئے۔ لیکن اسلام میں یہ بات ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اسلام میں مملکت کی بنیاد "توحید" پر قائم ہے اس طرح سے مذہب و مملکت کی دوئی کے تصور کو وہ رد کر دیتے ہیں۔ بقول ان کے:

> "In Islam, the spiritual and temporal are not two distinct domains, and the nature of an act, however secular in its import, is determined by the attitude of mind with which the agent does it."[1]

---

[1] Reconstruction of Religious Thought in Islam. Page 154.

اور اسلام میں مملکت، وحدت آفرینی کی کوشش اور روحانیت کو عملی جامہ پہنانے کا ایک وسیلہ ہے

یہ اعجاز ہے اک صحرا نشیں کا — بشیری ہے آئینہ دارِ نذیری
اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی — کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری

اقبال کا یہ تصورِ مملکت اور اس کے قیام کا مقصد موجودہ مملکت اور اس کے مقصد کے بالکل برعکس ہے۔

علامہ جدید مملکت کے ایک مقبول نظام یعنی 'جمہوریت' سے بھی بیزار ہیں۔ اُن کے نزدیک ؂

جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

ان کو جمہوری نظام کے طریق کار (Functioning) پر بھی سخت اعتراض ہے۔ وہ 'جمہوری تماشا' کو سرمایہ داروں اور جاگیرداروں کی ساحری قرار دیتے ہیں، جس کا مقصد غریب اور بے گناہ لوگوں کو اسیر کر کے ان کا استحصال کرنا ہے۔ وہ 'جمہوریت' بالخصوص جمہوریت کے مغربی تصور کے سخت مخالف ہیں، جس کا مقصد بقول اُن کے محنت کشوں اور مزدوروں کا استحصال کرنے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔

آ بتاؤں تجھ کو رمزِ آیۂ اِنّ الملوک — سلطنت اقوامِ غالب کی ہے اک جادوگری
خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر — پھر سلا دیتی ہے اُس کو حکمراں کی ساحری
جادوئے محمود کی تاثیر سے چشمِ ایاز — دیکھتی ہے حلقۂ گردن میں سازِ دلبری
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
مجلسِ آئین و اصلاح و رعایات و حقوق — طبِّ مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
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

اُن کا دعوا ہے کہ متعصبانہ قوم پرستی کا بڑھتا ہوا رجحان بھی مغربی جمہوریت ہی کا ایک نتیجہ ہے۔ ان کے نزدیک قوم پرستی کا غیر انسانی رجحان بھی سرمایہ داروں، حکمرانوں اور جاگیرداروں کا بچھایا ہوا وہ جال ہے، جس کا مقصد محکوم اور بے بس انسانوں کو اسیر کر کے اُنھیں اپنا غلام بنانا ہے۔

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خواجگی نے خوب چُن چُن کر بنائے مسکرات
کٹ مرا ناداں خیالی دیوتاؤں کے لیے
سکر کی لذت میں تو لٹوا گیا نقدِ حیات

اقبال مملکت کے جدید تصوّر کو نہیں مانتے۔ مملکت کے تمام تر اقتدار کے سرچشمہ ہونے پر بھی اُنھیں سخت اعتراض ہے۔ جمہوریت ان کے نزدیک ایک تماشا ہے۔ وطنیت کے تصوّر کو وہ آدمیت اور انسانیت کے لیے باعثِ فساد سمجھتے ہیں۔ یہاں تک کہ مملکت کے اس تصوّر کو، کہ اس کا دُنیا کے کسی نہ کسی مخصوص رقبے میں موجود ہونا لازمی ہے، وہ بھی غیر ضروری سمجھتے ہیں۔

تو شاہیں ہے بسیرا کر پہاڑوں کی چٹانوں پر

آخر اقبال کے ذہن میں مملکت کا کون سا تصوّر ہے؟ وہ کس طرح کی مملکت کے تصوّر کے خواہاں ہیں؟

ان کی یہ دلیل کہ مملکتی اقتدار کا ماخذ صرف ذاتِ خداوندی ہیں، بالکل بجا ہے۔ لیکن جس وقت وہ شاہین بچہ کو درسِ پرواز دیتے ہیں، اُس وقت ذاتِ باری کی مقرر کردہ حدود کہاں رہ جاتی ہیں۔ وہ تو ہر اس قید کو توڑنے کا درس دیتے ہیں، جس سے پرواز میں کوتاہی آتی ہو۔ چاہے یہ پرواز جسمانی ہے، روحانی ہے یا ذہنی! مردِ مومن کو درسِ خودی دیتے وقت وہ اُس کو اس مقام تک لانا چاہتے ہیں، جب خدا اُس سے خود پوچھے کہ بتا تیری رضا کیا ہے۔ اتنا ہی نہیں! اقبال کے اس 'مردِ مومن' یا 'شاہین بچہ' کو کون سا مملکتی اقتدار اپنے تابع فرمان بنا سکتا ہے، جو ذاتِ خداوندی سے محوِ محبت ہے۔ شب آفریدی، چراغ آفریدم ابلیس، جو احکام خداوندی سے انکار کے باعث ملعون ہوا، کی زبان سے اقبال اپنے محبوب فلسفے کو یوں بیان کرواتے ہیں۔

زندگی سوز و ساز به ز سکونِ دوام
فاختہ شاہین شود از تپش زیرِ دام
ہیچ نہ آید ز تو غیرِ سجودِ نیاز
خیز چو سروِ بلند اے بہ عمل نرم گام
کوثر و تسنیم بردازو نشاطِ عمل
گیر ز مینائے تاک بادہ آئینہ فام
خیز کہ جنا یمت مملکت تازہ
چشمِ جہاں بیں کشا بہر تماشا خرام
قطرۂ بے مایۂ گوہر تابندہ شو
از سرِ گردوں بیفت گہر بہ دریا مقام

تو نہ شناسی ہنوز شوق بمیرد ز وصل چیست حیاتِ دوام؟ سوختن ناتمام

اقبال جس وقت موجودہ مملکت کی ایک اہم خصوصیت یعنی جمہوریت کے تصوّر کا مذاق اُڑاتے ہیں تو ان کے ذہن میں اس کا بدل کیا ہے؟ وہ اس طرز کو بدل کر کون سا نیا طرز پیش کرتے ہیں۔ میرا خیال ہے ان کے پاس اس طرزِ حکومت کا نعم البدل کچھ بھی نہیں ہے۔ وہ شاعرانہ تخیل پردازی میں اس کو رُد تو کر دیتے ہیں، لیکن عملاً پنجاب کی مجلسِ مقننہ کی رکنیت کے لیے انتخابات میں کھڑے ہو جاتے ہیں اور بقول خلیفہ عبدالحکیم اس خانہ نشین حکیم ملت اور ترجمانِ حقیقت کو گلی گلی کوچے کوچے ووٹ کی طلب میں پھرنا پڑا"۔[1]

سچ تو یہ ہے کہ اقبال کے ذہن میں مملکت کا کوئی واضح تصوّر تھا ہی نہیں! اس مختصر سے مقالے میں اس بات کی گنجائش نہیں ہے، ورنہ اقبال کے کلام میں موجود تضادات کو اور بھی واضح طریقے سے بیان کیا جا سکتا ہے۔

اسلامی تصوّرِ مملکت کے بارے میں اقبال کے خیالات کا جائزہ لینا بھی کچھ کم اہمیت نہیں رکھتا ہے۔ ایک ایسے سیاسی اور سماجی نظام میں، جہاں قواعد و قوانین کی گرفت اتنی سخت ہو، جہاں اختیارات و طاقت کی ساری باگ ڈور ایک ان دیکھی قوت کے ہاتھ میں ہو، بدلتی ہوئی سماجی، سیاسی اور انسانی ضروریات کے پیشِ نظر سماج کا ایک نقطے پر آ کر ٹھہر جانا لازمی بات ہے۔ ایسے سماج میں جہاں آنے والی نسلوں تک کے لیے قوانین اور حقوق و فرائض کا تعین کیا گیا ہو، جمود طاری ہونا لازمی بات ہے۔ جب تک کہ ان قوانین اور حقوق و فرائض پر نظرِ ثانی کرنے کا کوئی راستہ موجود ہو۔ اور اقبال اس حقیقت سے واقف نظر آتے ہیں۔ وہ بحیثیت ایک شاعر کے ہزار بار Utopian concepts کی بات کریں، لیکن بحیثیت ایک فلسفی کے اس اہم مسئلے پر خاموش نہیں رہ سکے ہیں۔ مملکت کی اہم خصوصیت، یعنی اختیاراتِ قانون سازی پر انھوں نے وضاحت کے ساتھ اپنا نکتۂ نظر پیش کیا ہے۔ اسلامی مملکت میں یہ مرحلہ بہت ہی نازک ہے جس پر کم از کم ان کا نظریہ واضح ہے۔ علامہ بہت سے شریف آدمیوں کی طرح اس نازک مسئلے پر خاموشی اختیار کر سکتے تھے، لیکن وہ اس شجرِ ممنوعہ کو ہاتھ لگاتے ہوئے نہیں گھبراتے ہیں، جس کو

---

[1] فکرِ اقبال۔ خلیفہ عبدالحکیم صفحہ ۱۸۵

اسلامی فقہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ وہ اپنے اشعار کے بل پر ویسے بھی عالم اسلام کے زبردست انقلابی شاعر کی حیثیت سے یاد کیے جاتے، لیکن انھوں نے اس مسئلے پر رائے زنی کرتے ہوئے، اسلامی سماج، اسلامی فکر اور اسلامی فقہ کو جمود سے بچانے کی کوشش کی ہے۔

اقبال نے The Reconstruction of Religious Thought In Islam کے چھٹے خطبے The Principle of Movement in the Structure of Islam (اسلام کی تعمیر میں اصولِ حرکت) میں اس موضوع پر اپنے خیالات کا واضح طور پر اظہار کیا ہے۔

ان کے نزدیک، اسلامی نقطۂ نگاہ سے اتحادِ عالم کی بنیاد اصولِ توحید ہے۔ بقول ان کے:

> "Islam as a polity, is only a practical means of making this principal a living factor in the intellectual and emotional life of mankind. It demandslyalty to God, not tothrones. And since God is the ultimate spiritual basis of all life, loyalty to God virtually amounts to man's loyalty to his own ideal nayure."

وہ تغیر و ثبات، جو کہ زندگی کے مختلف مدارج ہیں، ایک سماجی حقیقت کے طور پر قبول کرنے کا درس دیتے ہیں۔ اسلام، تغیر و ثبات، دونوں کو بیک وقت احساسِ حیات قرار دیتا ہے۔ اقبال، اس بات سے اتفاق کرتے ہیں کہ زندگی کو دائمی قوانین Eternal principles کی بھی ضرورت ہے۔ لیکن ان کے نزدیک اگر دائمی قوانین سے مراد یہ لی جائے کہ ان میں تبدیلی ممکن نہیں ہے، تو اس طرح کے زاویۂ نگاہ سے جمود پیدا ہونا لازمی ہے۔ بقول ان کے، قرآن کے مطابق ذاتِ باری کی موجودگی کی سب سے بڑی نشانی، کائنات میں تغیر و تبدل کے اصول کی موجودگی ہے اگر دائمی قوانین (میرا خیال ہے کہ دائمی قوانین سے ان کی مراد قرآنی قوانین و احکامات ہیں) کو ناقابلِ تغیر سمجھا جائے، تو ہم خواہ مخواہ، ایک چیز کو جو کہ قابلِ تغیر ہے، ناقابلِ تغیر (Immobile) (Immobile) بنا دیتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک، گذشتہ پانچ صدیوں سے مسلمان اس

وجہ سے جمود کا شکار ہو گئے، کہ وہ اصول ثابتہ کو مانتے ہوئے، تغیر کے اصول کو بھول گئے۔

اقبال کے نزدیک اس ضرورتِ تغیر کا نام اجتہاد ہے۔ اسلامی قانون کی رو سے اجتہاد کا مطلب کوشش کر کے کسی قانونی مسئلے یا معاملے پر اپنی رائے قائم کرنا ہے۔ اجتہاد کا ماخذ وہ قرآن کی یہ آیت بتاتے ہیں:

"وہ جو کوشش کرتے ہیں، ان کے لیے ہم اپنی راہیں کھول دیتے ہیں۔"

اس کے علاوہ وہ پیغمبر اسلام کی مشہور حدیث کا بھی حوالہ دیتے ہیں۔ جب معاذ بن جنبل کو یمن کا حاکم بناتے وقت، حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے استفسار کیا کہ اگر فیصلہ کرتے وقت آپ کو قرآن اور سنت نبوی سے کوئی ہدایت نہیں ملے گی، تو کیا کریں گے؟ انھوں نے جواب دیا کہ "کوشش کر کے میں آزادانہ طور پر فیصلہ کروں گا۔" اس پر پیغمبر اسلام نے ان کو آفرین و تحسین کہی اور ہمیشہ کے لیے لامتناہی امور کے لیے جدید قانون سازی کا راستہ صاف کر دیا۔ اقبال کو اس بات پر افسوس ہے کہ تین یا چار صدی تک مسلمان اجتہاد پر عامل رہے لیکن اس کے بعد ایسا جمود طاری ہوا کہ تقلید ہی مسلمانوں کا شیوہ بن گیا اور بدلتی ہوئی زندگی کے ساتھ تخلیقی تطابق ختم ہو گیا۔

اقبال اجتہاد کے پہلے درجے، یعنی قانون سازی کے بارے میں مکمل اختیارات کے بارے میں زور دیتے ہوئے کہتے ہیں:

" The theoritical possibility of this degree of Ijtihad is admitted by the Sunnis, but in practice it has always been denied ever since the establishment of the schools, in as much as the idea of complete Ijtihad is hedged round by conditions which are well nigh impossible of realization in a single individual. Such an attitude seems exceed-

ingly strange in a system of law based mainly on the groundwork provided by the Quran which embodies an essentially dynamic outlook on life."

اقبال اُن مسائل سے واقف تھے، جن سے عالم اسلام اسوقت اور آج بھی دوچار ہے۔ بدلتے ہوئے حالات سے وہ آشنا تھے۔ دنیا کی بدلتی ہوئی صورت کے پیش نظر مغرب میں صنعتی انقلابات، سائنس اور ٹیکنالوجی کی حیرت انگیز ترقی، جمہوری انقلابات، سب کچھ اُن کے پیش نظر تھا۔ اس کے برعکس، اسلامی مملکتوں کی تقلید پسندی اور کٹرپن کا بھی اُنھیں بخوبی اندازہ تھا لیکن اسلامی احکامات اور قرآنی ہدایات کے اندر اندر ہی اُنھیں مسلمانوں کے مسائل کا حل تلاش کرنا تھا۔ اس لیے وہ ترکی میں اجتہاد کی کامیاب کوششوں کو قابلِ تحسین سمجھتے ہیں صرف اتنا ہی نہیں، بلکہ ترکی میں جدید فلسفیانہ افکار اور عصرِ جدید کے تقاضوں کی بدولت، اجتہاد کے مسلک کو جو وسعت دی گئی، اس کو بھی وہ قابلِ تعریف قرار دیتے ہیں۔ اُن کے مطابق بہت سے اسلامی ممالک آج کل میکانکی انداز میں صرف پرانی اقدار کو دہرا رہے ہیں، جبکہ ترکی نئی قدروں کی تعمیر اور ان کی آبیاری کی راہ پر گامزن ہے اور ان کے مطابق:

"If the renaissance of Islam is a fact, and I believe it is a fact, we too one day, like the Turks, will have to re-evaluate our intellectual inheritence."

اقبال ابن تیمیہ، جو مسلکاً حنبلی تھے، کا ذکر نہایت قدردانی سے کرتے ہیں۔ ابن تیمیہ نے جامد شدہ فقہی مسلکوں کی قطعیت کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ اُنھوں نے صنعتی مسلک کے اہم اصولوں یعنی اجماع اور قیاس کو بھی تسلیم کرنے سے انکار کیا۔ جن مخصوص حالات میں ابن تیمیہ نے اپنی آواز بلند کی، اقبال اُن حالات میں ابنِ تیمیہ کے خیالات سے اتفاق کرتے ہیں اور ان کے افکار کی تائید کرتے ہیں۔

اسی طرح اقبال محمد ابن عبدل حنبلی کی تعریف اس لیے کرتے ہیں، کہ وہ بھی فقہی مسلکوں کی حتمیت کو تسلیم نہیں کرتے ہیں اور اجتہاد کے زبردست قائل ہیں۔

مملکت کے بارے میں اقبال کے فرمودات میں تضادات نمایاں ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ موجودہ مملکت کا تصور انھیں کسی بھی صورت میں گوارا نہیں ہے۔ لیکن اس بات سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا ہے، کہ مملکت کے بارے میں وہ اسلامی تصورِ مملکت کے قائل ہیں، گو کہ اس طرح کی مملکت کے نمایاں خدوخال یا کوئی واضح شکل ان کے سامنے نہیں تھی۔ اور نہ ہی کسی طرح کی واضح مملکت کا تصور، اُن کے کلام یا ارشادات کی روشنی میں سامنے آتا ہے۔ ایک بات ضرور ہے کہ موجودہ دور کے انسانوں، بالخصوص مسلمانوں کے مسائل کا انھیں بخوبی احساس تھا۔ لیکن وہ کوئی موسیٰ تو نہ تھے کہ ان کی زنبیل میں ہر درد کے لیے کوئی نہ کوئی نسخۂ کیمیا موجود رہتا۔ پھر بھی اس بات سے انکار نہیں ہے کہ اجتہاد کی اہمیت و ضرورت پر زور دیتے ہوئے، ترکی کی تعریف میں رطب اللسان ہوتے ہوئے، ابن تیمیہ اور امام حنبل کی تائید کرتے ہوئے، وہ اس بات کے شدت کے ساتھ خواہشمند نظر آتے ہیں کہ آج کل بھی کوئی ابن تیمیہ یا ابنِ حنبل نئے سرے سے انسانی مسائل کا جائزہ لے کر نئے حالات کی روشنی میں، اسلامی افکار کے مطابق ان کا کوئی حل پیش کرے۔ صرف اتنا ہی نہیں، انھوں نے ترکی کے مشہور انقلابی شاعر ضیا کی کئی نظموں کے تراجم اپنے اس مضمون میں نقل کیے ہیں جن میں ضیا، اسلامی قوانین میں کئی مقامات پر ترامیم اور تبدیلیوں کا دعویدار ہے، گو کہ اقبال نے کھل کر اس طرح کی ترامیم یا تبدیلیوں کا دعوا نہیں کیا ہے، لیکن جس توصیفی و تعریفی انداز کے ساتھ انھوں نے یہ نظمیں نقل کی ہیں اور ان پر دعوتِ فکر دی ہے وہ اقبال کی اپنی فکر کی آئینہ دار ہیں۔

اکبر حیدری

اقبال اور جمہوریت

مغربی سیاسیات کے عظیم مفکرین نے جمہوریت کے بارے میں اپنا اپنا نقطۂ نظر پیش کیا ہے ان میں سے افلاطون، ارسطو، روسو، مل، ہیگل، جان اسٹائن، کارل مارکس، لینن اور لاسکی قابلِ ذکر ہیں۔ کارل مارکس اور لینن اشتراکی نظامِ جمہوریت کے علمبردار ہیں۔ دونوں سرمایہ دارانہ اور جاگیردارانہ نظام کے مخالف اور پرولتاریہ یعنی محنت کش مزدور طبقے کے حامی ہیں۔ دونوں تشدد، انقلاب اور خونریزی کو بنی نوعِ انسان کے لیے لازم وملزوم قرار دیتے ہیں۔ انگلستان کا ۱۸۶۶ء کا شاندار انقلاب اور ۱۹۱۷ء کا انقلابِ روس جبر وتشدد اور خونریزی کے باعث ہوا تھا۔ یہ لوگ مادہ پرستی کو اپنا نصب العین سمجھتے ہیں۔ مذہب اور اخلاقی قدروں سے انھیں کوئی مطلب نہیں ہے اور مذہب کو عوام کے لیے افیون گردانتے ہیں۔ لینن نے بالشیوزم تحریک کا جھنڈا اونچا رکھا اور اسی پارٹی کے سہارے زارِ روس کا تختہ الٹ دیا۔

اقبال ابتدا میں جمہوری طرزِ حکومت سے دلچسپی رکھتے تھے۔ اُنھوں نے خلافتِ اسلامیہ کے موضوع پر جو رسالہ لکھا ہے، اس میں کسی حد تک انتخاب کے طریقے کی تعریف کی تھی۔ لیکن بعد میں جوں جوں اسلامیات کا گہرا مطالعہ کرتے رہے اور تجربات ومشاہدات نے بھی ثابت کر دیا کہ ایسی جمہوریت لوگوں کے لیے بے معنی ہے تو ان کی رائے میں اس کے خلاف تبدیلیاں آتی رہیں اور وہ آخر عمر تک اس کے بارے میں خدشات ظاہر کرتے رہے۔ چنانچہ مس فارقوہرسن کے نام مورخہ ۲۲ مئی ۱۹۳۲ء کو ایک خط میں لکھتے ہیں کہ:

"مجھے خدشہ ہے کہ ہندوستان میں جمہوریت کا نتیجہ خونریزی کے علاوہ کچھ نہ ہوگا۔ اور اس سے ایک طرح کی بے اطمینانی کے لیے میدان ہموار ہوگا۔ مگر کوئی شخص بھی نہیں چاہے گا کہ ملک کے اندر ایسی بے اطمینانی

بڑھتی رہے۔ کچھ لوگوں نے اب اس انداز میں سوچنا شروع کر دیا ہے کہ ہندوستان کو بھی سوویت روس طرز کی خونریزی سے گزرنا چاہیے۔"

آخر میں اقبال نے یہ رائے قائم کر لی تھی کہ جمہوریت بھی استبداد (Despotism) کی ایک نئی شکل ہے جو یورپ میں تسلط غلبۂ عام (Majority) اور ملوکیت (Monarchy) اور سوویت یونین میں اہلیسیت کے روپ میں پروان چڑھ رہی ہے اور جس کے اثرات اب ہندستان میں ہونے لگے ہیں۔

اقبال مغربی سیاست کے اس طرز نظام کو بنی نوع انسان کے حق میں رحمت اور برکت کے بجائے لعنت اور زحمت سمجھتے ہیں۔ کیوں کہ ایسی حکومت انسان کو صرف انسان کا غلام ہی نہیں بناتی ہے بلکہ غلامی کی زنجیروں کو اور بھی مضبوط کرتی ہے۔ اسی لیے بقول اقبال حریت کی اصطلاح میں اسے اندھی سیاست کہتے ہیں۔ جب صاحبان اقتدار نے بھانپ لیا کہ جمہور میں اب سیاسی بیداری آگئی ہے تو پھر انھوں نے عوام کو دھوکہ دینے کے لیے ملوکیت کے چہرے پر جمہوریت کی نقاب ڈال دی۔

ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس
جب ذرا آدم ہوا ہے خود شناس و خودنگر

اقبال کی رائے میں جمہوریت، ملوکیت کی قائم مقام ہے۔ صرف نام کا فرق ہے۔ کیونکہ جمہوریت میں بھی عنانِ حکومت ایک ہی شخص کے ہاتھ میں ہوتی ہے خواہ وہ جدید اصطلاح میں وزیراعظم ہو یا صدرِ جمہوریہ۔ جب عوام نے جمہوریت کے ایوان کو متزلزل کرنا چاہا تو "دردمندانِ جہاں" نے جمعیت الاقوام یعنی لیگ آف نیشنز کا ڈول ڈالا۔ اقبال کی نظر میں یہ لیگ کفن چوروں پر مشتمل تھی جنھوں نے قبروں کی تقسیم کے لیے یہ انجمن بنائی تھی۔ کہتے ہیں ؎

من ازیں بیش ندانم کہ کفن دُزدے چند
بہرِ تقسیمِ قبور، انجمنے ساختہ اند

جب دوسری جنگِ عظیم میں اس مجلس کا جنازہ اربابِ سیاست کے ہاتھوں اٹھا تو اس کے بدلے یو۔ این۔ او یعنی مجلس اقوام متحدہ وجود میں آگئی۔ یہ انجمن بھی ایک طرح کی قائم مقام سلطنت ہے جس کا دائرہ اختیار اطراف عالم کو محیط ہے۔ اس میں کم و بیش ہر ملک کا فرد اپنے ملک کی نمائندگی کرتا ہے۔ مجلس قانون سازی کی طرح یہاں بھی اکثر و بیشتر ووٹوں کا

مظاہرہ کیا جاتا ہے۔ اور بعض اوقات ایسی قراردادیں غلبۂ اکثریت کی بنا پر داغی جاتی ہیں جن پر فریقین عمل نہیں کرتے ہیں۔ یہ بھی مشاہدے میں آتا ہے کہ بعض اوقات کسی بڑی طاقت کے ویٹو یعنی حقِ تنسیخ کے استعمال سے یو۔ این۔ او کی جملہ کارروائی پر پانی پھر جاتا ہے اور نمائندے شطرنج کے بادشاہ کی طرح بے اثر ثابت ہوتے ہیں۔ علامہ کہتے ہیں کہ جمہوریت پسند مجلس اقوام متحدہ کی شکل میں نام نہاد سلطنت میں بظاہر کامیاب ہو گئے ہیں، یعنی عوام کو جمہوریت کے نام پر جبل بتہ کرنے میں ان کا مطلب تو پورا ہو گیا ہے لیکن صحیح معنوں میں یہ سلطنت جامع اقوام نہیں ہے بلکہ امریکہ در روس۔ کے ہاتھوں میں ایک کھلونا ہے

اس نام نہاد جمہوریت کے ماحول میں انسان بے بس ہوتا ہے۔ آزادیِ رائے کے لیے اس کے ہونٹ سیے جاتے ہیں اور وہ اپنی رائے کا اظہار نہیں کر سکتا۔ بظاہر تو یہ عوام کی حکومت ہے عوام پر لیکن دراصل صاحب اقتدار پارٹی کی حکومت ہے ساری قوم پر اور چونکہ پارٹی کا نصب العین یہ ہے کہ ملک دوزخ سے ہمکنار ہو جائے اور ہزاروں جانیں تلف ہوں لیکن اقتدار ہاتھ سے نہ جانے پائے، اس لیے پارٹی کے افراد تمام اخلاقی اقدارِ حیات سے بیگانہ ہوتے ہیں۔ ان کی رائے میں ہر وہ کام "خیر" ہے جس سے اقتدار محفوظ رہے خواہ بنی نوعِ انسان بھاڑ ہی میں کیوں نہ جائے یہی وجہ ہے کہ

در فضائش بال و پر نتواں کشید

یعنی جو شخص بھی اظہارِ رائے کے جرم کا مرتکب ہوتا ہے، برسرِ اقتدار پارٹی اسے ڈیفنس آف انڈیا رولز ایکٹ" "ڈیفنس آف پاکستان رولز ایکٹ اور میسا کے شکنجے میں کس دیتی ہے۔ یہ لوگ ہر وقت مکر و فن اور اوچھے ہتھیاروں سے کام لیتے ہیں اور محکوم اقوام (مرغانِ قفس) سے کہتے ہیں کہ تم ہمارے زیر سایہ زندگی بسر کرو۔ اپنا آشیاں صیاد کے گھر میں بناؤ کیونکہ جو پرندہ اپنا آشیانہ جنگل میں بناتا ہے وہ شاہین اور چرغ سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔ یہ وہ فسوں ہے کہ اس کی بدولت مرغِ دانا صیاد کے دام میں پھنس کر آزادی سے محروم ہو گیا اقبال بنی نوعِ انسان سے کہتا ہے، اگر تو حقِ خود ارادیت کا طالب ہے تو اس سیاست کے پھندے میں نہ آنا، اس کے پانی کے مقابلے میں پیاسا مر جانا بہتر ہے۔ دیکھیے اس نام نہاد جمہوریت کا پول کس طرح کھولا ہے۔ "سیاسات حاضرہ" میں کہتے ہیں۔

می کند بند غلاماں سخت تر حرّیت می خواند او را بے بصر

گرمیِ ہنگامۂ جمہور دید — پردہ بر روئے ملوکیت کشید
سلطنت را جامعِ اقوام گفت — کارِ خود را پختہ کرد و خام گفت
در فضائش بال و پر نتواں گشود — با کلیدش ہیچ در نتواں کشود
گفت با مرغِ قفس اے دردمند — آشیاں در خانۂ صیاد بند
ہر کہ سازد آشیاں در دشت و مرغ — او نباشد ایمن از شاہین و چرغ
از فسونش مرغِ زیرک دانہ مست — نالہ ہا اندر گلوئے خود شکست
حُریت خواہی بہ پیچاکش میفت — تشنہ میرو بر نمِ تاکش میفت
الحذر از گرمیِ گفتارِ او — الحذر از حرفِ پہلو دارِ او
چشم ہا از سرمہ اش بے نور تر — بندۂ مجبور ازو مجبور تر
از شرابِ ساتگینش الحذر — از قمارِ بدنشینش الحذر

از خودی غافل نہ گردد مردِ حُر
حفظِ خود کن حبِ افیونش مخور (پس چہ باید کرد)

اقبال مسلمانوں کو تنبیہ کرتے ہیں کہ وہ مغربی تہذیب اور اس کی پروردہ جمہوریت سے باز رہیں۔ وہ انھیں تن پرست، طالبِ جاہ اور اسلام و قرآن سے ناواقف، سمجھتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اگرچہ یہ لوگ مسلمانوں میں پیدا ہوئے ہیں مگر وہ انگریزوں کے بہی خواہ ہیں۔ ان کے طرزِ عمل سے ملتِ اسلامیہ ذلیل ہوگئی ہے۔ اگرچہ بظاہر وہ توحید کے مدعی ہیں، مگر ان میں کوئی شخص ایسا پیدا نہیں ہوا جو دشمنوں کے سامنے کلمۂ حق کہہ سکتا، یا جس کی شخصیت اسلام کی سربلندی ہوتی۔

اقبال کی رائے میں سرمایہ دار دولت کو مقصودِ حیات سمجھتا ہے۔ اس لیے کسی کاشتکار یا مزدور کے ساتھ ہمدردی کرنا اس کے مذہب میں سب سے بڑا جرم ہے۔ وہ اللہ کی مخلوق کا دن رات خون چوستا رہتا ہے لیکن پھر بھی اس کی تسکین نہیں ہوتی۔ وہ چاہتا ہے کہ مزدور شب و روز میرے کارخانے میں کام کرکے پیداوار بڑھادے لیکن کم از کم اجرت پائے اور راحت کا خیال بھی دل میں نہ لائے۔ کیوں کہ دنیا کی راحت تو صرف سرمایہ دار کے لیے مخصوص ہے۔ وہ اپنی دولت کو قوم کے لیے خرچ نہیں کرتا، اس کے برعکس غریبوں اور ناقہ کش مزدوروں کا قلع قمع کرتا ہے جب ان لوگوں میں اظہارِ رائے کا شعور پیدا ہوتا ہے تو حکمران

پارٹی کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے ہیں۔ حکمران ان کی دل بہلائی کے لیے ایک مجلس آئین ساز بنا دیتا ہے۔ لیکن نمائندوں کے انتخاب کے قواعد ایسے مرتب کرتا ہے کہ اس حکومت میں زیادہ تر سرمایہ دار، جاگیر دار اور نااہل اور جاہل طبقے کو دخل ہوتا ہے اور غریب عوام کو حکومت کے خلاف آواز اٹھانے کی ہمت ہی نہیں ہوتی ہے۔ اس طرح جمہوریت کا ڈھونگ رچایا جاتا ہے، لیکن استبداد میں کوئی فرق نہیں آتا۔ دیکھیے ملوکیت کی مذمت کے بعد اقبال کس طرح اپنی معرکہ آرا نظم "خضر راہ" میں خضر کی زبان سے اس عوام کش جمہوریت کا پردہ تار تار کرتے ہیں ؎

ہے وہی سازِ کہن، مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طبِ مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمیِ گفتار، 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

اگرچہ اقبال ہمیشہ جمہوریت کے "سرابِ رنگ و بو" اور اس کی "نوائے قیصری" کے خلاف تھے۔ لیکن ایک دن آخر کار وہ بھی اس دامِ تزویر میں ایک صیدِ زبوں کی طرح پھنس گئے اور نومبر ۱۹۲۶ء میں پنجاب قانون ساز اسمبلی کے انتخاب کے لیے گلی گلی اور کوچہ کوچہ ووٹ کی بھیک مانگنی پڑی۔ اس انتخاب میں جب اقبال نے اپنے مدمقابل ملک دین محمد کو شکست دی تو رضاکاروں کا جلوس اقبال کی قیام گاہ پر پہنچا اور لوگوں نے جوشِ مسرت میں انھیں کاندھوں پر اٹھا لیا۔ یہ دلچسپ واقعہ فقیر سید وحید الدین نے اپنی کتاب روزگارِ فقیر جلد اول میں بیان کیا ہے۔

اس الیکشن کا دوسرا رخ خلیفہ عبدالحکیم اس طرح بیان کرتے ہیں:-

"اس خانہ نشین حکیم ملت اور ترجمانِ حقیقت کو گلی گلی کوچے کوچے ووٹ کی طلب میں پھرنا پڑا۔ مخالفوں نے اس پر کیچڑ اچھالا۔ طرح طرح کے الزام تراشے اور ایسی ایسی لغو باتیں کہیں جو ناگفتہ بہ ہیں۔ عوام و خواص کی زیادہ تعداد اقبال کی دلدادہ تھی اس لیے وہ منتخب تو ہو گئے لیکن اور امیدواروں

سے بہت کم سہی، پھر بھی کوچۂ رسوائی میں گزرنا پڑا اور ان کی خودداری کو بہت ٹھیس لگی۔ اسمبلی میں سب نمائندے کسی نہ کسی پارٹی میں تھے اور پارٹی کے ہاتھوں اپنا دل ودماغ اور ضمیر بیچ چکے تھے۔ اقبال ایسا شخص بھلا کسی پارٹی میں کیسے شریک ہو سکتا تھا۔ مجلس قانون ساز میں انھوں نے اچھی اچھی تجویزیں پیش کیں۔ کچھ منظور ہوئیں اور کچھ نامنظور، لیکن بہرحال یہ میدان اس صاحب عرفان اور خلوص کیش مردِ حکیم کی جولان گاہ نہ تھا۔ آخر بیزار ہو کر تلخ تجربہ اٹھا کر پھر اس ابلیسیانہ سیاست کی طرف رُخ نہ کیا۔ میں نے ان دنوں میں عرض کیا کہ جناب تو ان مجلسوں کو حکومت کی دھوکہ بازی اور سرمایہ داروں کے اڈے کہتے تھے پھر آپ کو کیا ہوا کہ ایسے خباثت کے مقام میں جا داخل ہوئے۔ فرمایا کہ میں اس غرض اور گمان سے وہاں گیا کہ شاید وہاں کھڑا ہو کر حق گوئی سے اس خباثت کو کچھ کم کرسکوں اور ان اگلے والوں کو کسی قدر جھنجوڑوں۔"

پنجاب قانون ساز اسمبلی میں اقبال کو جمہوریت کے بارے میں تلخ تجربات ہوئے اور اس تلخ کامی کا ردِ عمل انھوں نے جمہوری طرزِ نظام کے خلاف بڑے جوش وخروش کے ساتھ 'جاوید نامہ'، 'بال جبریل'، 'ضرب کلیم'، 'مثنوی پس چہ باید کرد' اور آخری تصنیف 'ارمغان حجاز' میں کیا ہے۔ ان کے پیش نظر مغربی جمہوریت کی شعبدہ گری تھی جو بنی نوعِ انسان کے استحصال اور غلامی کے لیے سامان فراہم کر رہی تھی۔ اس طریقۂ حکومت سے مفلوک الحال عوام کے حوصلے اور ولولے سرنگوں اور ان کی امیدیں شل ہو جاتی ہیں اور وہ مفلس سے مفلس تر ہوتے جا رہے ہیں۔ یہ نظام انسان کے لیے گمراہ کن اور اس کی فلاح و بہبود کے لیے زوال پذیری کی علامت ہے اسی لیے اقبال اسے شجر ملعون سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ بقول ان کے یورپ کا دستورِ جمہوریہ تباہ کن اور قابل صد افسوس ہے۔ یہ وہ صور ہے جس کے پھونکنے سے مُردے زندہ ہونے کے بجائے اور مُردہ ہو گئے ہیں۔ اس نام نہاد طرزِ جمہوریت نے انسان کی اخلاقی اور روحانی قدروں کو خاک میں ملا دیا ہے۔ جو ممالک اس گرگ دریدہ دہن "نظام کے حامی ہیں وہاں کے لوگ دراصل زر کے غلام ہیں اور عورتوں سے تو خدا ہی بچائے، وہ فطری حدود سے متجاوز ہو گئی ہیں۔ اولاد کو وبال جان اور زوالِ حسن کا لازمی نتیجہ قرار دیتی ہیں

ضبط تولید پر عمل کر رہی ہیں اور اسقاطِ حمل میں سرگرم کار ہیں۔ اقبال کا اشارہ یہاں اشتراکی روس کے اس قانون کی طرف ہے جس کی رو سے ۱۹۲۰ء میں عورتوں کو حمل ساقط کرنے کی اجازت دے دی گئی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ حکومتِ جمہوریہ روس نے مردوں اور عورتوں کو بغیر باقاعدہ نکاح، تعلقاتِ جنسی قائم کرنے کی اجازت دی تھی۔ جب یہ تجربہ ناکام ہوا تو ۱۹۳۶ء میں اس قانون میں ترمیم کی گئی۔ اقبال کی نظر میں یورپ کا نظامِ جمہور فاسد اور جابرانہ اقدام کا حامل ہے اور بنی نوعِ انسان کے لیے ایک عذاب ہے اس لیے وہ مسلمانوں کو جاوید نامہ میں "حکومتِ الٰہی" کے تحت یہ تلقین کرتے ہیں کہ وہ مغرب کی تقلید سے آزاد ہو کر قرآن مجید کو اپنا رہبر اور نصب العین بنالیں۔ کہتے ہیں:

وائے بر دستورِ جمہورِ فرنگ　　مردہ تر شد، مردہ از صورِ فرنگ
فاش باید گفت سرِّ دلبراں　　ما متاع و ایں ہمہ سوداگراں
دیدہ ہائے نم زحبِّ سیم و زر　　مادراں را بارِ دوش آمد پسر
وائے بر قومے کہ از بیمِ ثمر　　می برد نم رازِ اندامِ شجر
تانیارد زخمہ از تارش سرود　　می کشد نازادہ را اندر وجود
گرچہ دارد شیوہ ہائے رنگ رنگ　　من بجز عبرت نگیرم از فرنگ

اے بہ تقلیدش اسیر آزاد شو
دامنِ قرآں بگیر آزاد شو

خلیفہ عبدالحکیم کہتے ہیں کہ بقول اقبال مغربی جمہوریت اور مساوات کے مدعیوں نے محنت کشوں کے ساتھ انصاف نہیں کیا۔ اور محنت کشوں کو جو کچھ حاصل ہوا ہے وہ ان کی اپنی متحدانہ جدوجہد اور قربانیوں کا نتیجہ ہے ورنہ ملوکیت کا پردہ دار، یہ خود غرض جمہوری نظام تو ان کے لیے نانِ شبینہ کا کفیل بننے کے لیے بھی آمادہ نہ تھا۔ خدا نے فرشتوں کو جو پیغام مزدوروں کی خودداری کو ابھارنے کے لیے دیا اور خضر نے جو پیغام شاعرِ اسلام کو دیا اس کا مضمون ایک ہی ہے مگر طرزِ بیان میں فرق ہے۔ خضر فرماتے ہیں کہ اس مغربی جمہوریت اور اس کے ساتھ وابستہ تہذیب نے اخوت و مساواتِ انسانی کو ترقی دینے میں کچھ بھی نہیں کیا۔ انقلابِ فرانس کا نعرہ "آزادی، برادری اور برابری" سرمایہ داروں نے اور ملوکیت کے حامیوں نے اپنے اغراض کے لیے بلند کیا۔ محنت کش اس دھوکے میں آ گئے کہ یہ تصورات

ان کی بپتا کو رفع کریں گے۔ یہ جمہوریت نہ نسلی تعصب مٹا سکی اور نہ قومیت کے تنگ دائرے سے نکال کر انسان کو عالم گیر اخوت کی طرف لا سکی۔ کلیسا کی ایلا فریبی جوں کی توں قائم رہی۔ سفید اقوام کے تفوق کا باطل عقیدہ نہ مٹ سکا۔ خود مغربی اقوام کے اندر طبقاتی تفریق بحال رہی۔ بھلا ایسی جمہوریت کی نقالی کر کے مشرق کو کیا حاصل ہو گا۔ سوا اس کے جاگیرداروں، بڑے زمینداروں اور سرمایہ داروں کے طبقے سلطانیٔ جمہور کے پردے میں اپنے اغراض کو مستحکم کریں۔ مشرق نے جہاں کہیں بھی اس طرزِ حکومت کی نقل کی ہے وہاں کی مجلسِ آئین ساز کا یہی حال ہے کہ ناکردہ کار زمین کے مالک اور دولت والے گروہوں کے سوا اور کوئی طبقہ یا کوئی فرد، حکومت میں اقتدار حاصل نہیں کر سکتا۔ اور نہ ہی کسی ایسے آئین کی تجویز، تائید حاصل کر سکتی ہے جس سے ان گروہوں کے اقتدار پر زد پڑتی ہو۔ اشتراکی، مذہب کو غربا کے لیے افیون کہتے تھے۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہ مغربی جمہوریت بھی محتاجوں کے لیے مسکرات ہی کا کام کرتی ہے ۔

اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دارِ حیلہ گر
شاخِ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات
دستِ دولت آفریں کو مزد، یوں ملتی رہی
اہلِ ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکات
نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات
کٹ مرا، ناداں، خیالی دیوتاؤں کیلیے
سُکر کی لذت میں تو لٹوا گیا نقدِ حیات
مکر کی چالوں سے بازی لے گیا، سرمایہ دار
انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات

اقبال روسی نظامِ جمہوریت کو پسندیدگی کی نگاہ سے نہیں دیکھتے تھے اور وہ روس کے خلاف تھے اور اشتراکی خیالات بالشیوزم (BOLSHEVISM) کو اسلامی اصولوں کے منافی سمجھتے تھے۔ ۲۳ جون ۱۹۲۳ء کو اخبار انقلاب لاہور کے ایڈیٹر شمس الدین حسن کا ایک مضمون زمیندار میں چھپا تھا۔ اس میں مقالہ نگار نے اس بات پر زور دیا تھا کہ اقبال

اشتراکیت کے مبلغ ہیں۔ اقبال نے یہ اخبار نہیں دیکھا تھا لیکن اسی دن کسی نے ان کو اس صورت حال سے آگاہ کر دیا تھا۔ انھوں نے اخبار دیکھے بغیر ہی دوسرے دن یعنی ۲۴ جون کو اخبار زمیندار لاہور میں بالشویک خیالات کی تردید پُرزور الفاظ میں کی اور کہا کہ بالشویک خیالات رکھنا میرے نزدیک دائرہ اسلام سے خارج ہونے کے مترادف ہے اس واسطے اس تحریر کی تردید میرا فرض ہے۔" میں مسلمان ہوں، میرا عقیدہ ہے اور یہ عقیدہ دلائل و براہین پر مبنی، مغرب کی سرمایہ داری اور روسی بالشیوزم دونوں افراط و تفریط کا نتیجہ ہیں۔ اعتدال کی راہ وہی ہے جو خود قرآن نے ہم کو بتائی"۔

اقبال آخر عمر تک اشتراکی جمہوریت سے نفرت کرتے رہے تھے مورخہ ۱۰ اکتوبر ۱۹۳۶ء کو خواجہ غلام السیدین کے نام رقمطراز ہیں۔

"سوشلزم کے معترف ہر جگہ روحانیات کے مذہب کے مخالف ہیں اور اس کو افیون تصور کرتے ہیں۔ لفظ افیون اس ضمن میں سب سے پہلے کارل مارکس نے استعمال کیا تھا۔ میں مسلمان ہوں اور انشاء اللہ مسلمان مروں گا۔ میرے نزدیک تاریخ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے۔ روحانیت کا میں قائل ہوں مگر روحانیت کے قرآنی مفہوم کا، جس کی تشریح میں نے ان تحریروں میں جا بجا کی ہے۔ اور سب سے بڑھ کر اس فارسی مثنوی میں جو عنقریب آپ کو ملے گی۔ جو روحانیت میرے نزدیک مغضب ہے یعنی افیونی خواص رکھتی ہے، اس کی تردید میں نے جا بجا کی ہے۔ باقی رہا سوشلزم، سو اسلام خود ایک قسم کا سوشلزم ہے جس سے مسلمان سوسائٹی نے آج تک بہت کم فائدہ اٹھایا ہے"۔

روسی جمہوری نظام کا نصب العین مذہب کی دشمنی اور مادہ پرستی پر ہے۔ یہ طرز حکومت روحانی قدروں کو پامال کرتی ہے اور شکم پروری کو مقصد حیات سے تعبیر کرتی ہے اقبال اس شکم پروری کی مذمت یوں کرتے ہیں ؎

غربیاں گم کردہ اند افلاک را — در شکم جویندہ جان پاک را
دین آں پیغمبر حق ناشناس — بر مساوات شکم دارد اساس

حقیقت یہ ہے کہ انسان صرف "شکم" ہی کا نہیں بلکہ روح کا بھی مالک ہے۔ شکم پروری

عین حیوانیت ہے ۔ حیوان کو پیٹ بھر کے گھاس یا بھوسہ دیجیے تو رام ہو جاتا ہے اور ہر طرح سے مطمئن نظر آتا ہے ۔ اگر بنی نوع انسان بھی حیوان کی طرح شکم پروری کو اپنا نصب العین قرار دے تو پھر انسان اور حیوان میں کیا فرق ہے ۔ اقبال کہتے ہیں :

دل کی آزادی شہنشاہی، شکم سامانِ موت
فیصلہ تیرا ترے ہاتھوں میں ہے دل یا شکم

یہاں دل ضمیر اور روحانی قدروں اور شکم مادّہ پرستی کے لیے استعمال ہوا ہے ۔ روسی نظامِ حکومت میں نہ خدا ہے نہ روح ہے اور نہ آخرت ہی ہے ۔ بقول اقبال عوام کو سبز باغ دکھانے کے لیے جمہوریت کے علمبرداروں کا نعرہ یہ ہے "غریبی ہٹاؤ" دراصل یہ ملوکیت کے پردے میں "غریبوں کو ہٹاؤ" کا نعرہ ہے ۔ ایوانوں میں بنی نوع انسان کے لیے ممبران اسمبلی روٹی، کپڑا، اور مکان کی فراہمی کے لیے گرمیِ گفتار کا مظاہرہ کرتے ہیں ۔ انسان صرف یہی نہیں چاہتا ہے ۔ وہ اطمینانِ قلب کا بھی آرزومند ہوتا ہے ۔ اگر روٹی وغیرہ سے یہ نعمت حاصل ہو سکتی تو کوئی دولت مند ذہنی خلفشار کی بدولت غیر مطمئن نہ ہوتا ۔ بلکہ دیکھنے میں آتا ہے کہ غریب سے زیادہ دولت مند ہی پریشان ہوتا ہے ۔ انسان محض حیوان نہیں ہے کہ شکم پروری کے لیے ہتھیار ڈال دے ۔ وہ حیوان ناطق ہے، اشرف المخلوقات اور نفسِ مطمئنہ کا مالک ہے ۔ یعنی وہ ایک اعلا نصب العین بھی رکھتا ہے جس کو وہ شکم اور دیگر مادی چیزوں پر ترجیح دیتا ہے ۔ اور جان پر ہی کیا منحصر ہے وہ اپنی اولاد اپنے عزیزوں اور گھر بار کو اس مقصدِ حیات پر قربان کرتا ہے ۔

می کند از ما سوئے قطعِ نظر
می نہد ساطور بر حلقِ پسر

مارکسی نظریۂ مساوات شکم پر مبنی ہے ۔ مساوات اسلام میں اخوت پر منحصر ہے ۔ اخوت کا مقام دل ہے ۔ دل سے مراد ہے عقیدۂ توحیدِ الٰہی جو بنیاد ہے، عدالت، حریت اخوت اور مساوات کی ۔ بالفاظ دیگر دل شانِ جمال اور شانِ جلال کا مرکز ہے ۔ لہٰذا مساوات شکم کی بنیاد پر جمہوریت کا جو ڈھونگ رچایا گیا ہے وہ محض ایک فریب ہے اور عوام الناس کو گمراہ کرنے کے لیے ایک آمرانہ اور سکہ شاہی نظام ہے جو انسان کو طوق غلامی میں گرفتار کرتا ہے ۔

اقبال اس لیے بھی جمہوریت کے خلاف ہیں کہ اس میں عدل و انصاف کا نام ہی نہیں پایا جاتا ہے۔ صاحبانِ اقتدار سادہ لوح اور ان پڑھ عوام کو اپنی دولت، اثر و رسوخ، طاقت، چرب زبانی اور خوف و وحشت سے ووٹ کے ذریعے سے اپنا کلمہ پڑھواتے ہیں۔ مجلس قانون ساز کے انتخابات میں قومی دولت کا خزانہ رشوت کے طور پر دریا کی طرح بہایا جاتا ہے۔ اسمبلیوں میں ایسے بھی لوگ اقتدار کی کرسیوں پر براجمان ہوتے ہیں جو نرے جاہل ہوتے ہیں اور اپنا نام لکھنے کے بھی قابل نہیں ہوتے۔ ان لوگوں میں تدبّر، معاملہ فہمی، اعتدال پسندی اور سلامت روی کا فقدان ہوتا ہے۔ ایوان میں حکمران پارٹی کی میجارٹی دیگر افراد پر غلبہ حاصل کرتی ہے۔ برعکس اس کے اگر اقلیت کا ایک ایک فرد علم و فضل، حکمت و خرد اور شرافتِ نفس کے لحاظ سے جالینوس اور افلاطون کے ہم پلہ ہی کیوں نہ ہو اس کی آواز صدا بصحرا ہوتی ہے۔ ابنِ یمین نے آج سے سات سو سال قبل کیا تجربے کی بات کہی ہے ؎

دریغا ابنِ یمین تو جائے کہ آنجا دو صد دانا بہ نادانے نیرزد

اس طرزِ حکومت میں انسانوں کی عقل و دانش اور قابلیت کا کوئی معیار نہیں ہے۔ وہاں "بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے" کے دستور پر قانون مرتب کر کے عوام پر مسلّط کیے جاتے ہیں۔ علامہ ایسی جمہوریت کا مذاق 'بانگِ درا' میں یوں اڑاتے ہیں ؎

اٹھا کر پھینک دو باہر گلی میں نئی تہذیب کے انڈے ہیں گندے
الیکشن، ممبری، کونسل، صدارت بنائے خوب آزادی نے پھندے

میاں نجار بھی چھیلے گئے ساتھ
نہایت تیز ہیں یورپ کے رندے

حصولِ ووٹ کے لیے مردوں کا ذکر ہی کیا ہے اقبال نے نئی تہذیب کی عورتوں پر بھی زبردست چوٹ کی ہے۔ کس طنز سے یہ کہتے ہیں۔

یہ کوئی دن کی بات ہے اے مردِ ہوشمند غیرت نہ تجھ میں ہوگی، نہ زن اوٹ چاہیگی
آتا ہے اب وہ دور کہ اولاد کے عوض کونسل کی ممبری کے لیے ووٹ چاہے گی

علّامہ نے ووٹ کی جتنی توہین کی ہے شاید ہی کسی اور نے کی ہو۔ وہ ووٹ کو طوائف کے برابر سمجھتے ہیں۔ فقیر سیّد وحید الدین نے روزگار فقیر جلد اول صفحہ۱ میں "ووٹ اور طوائف" کے تحت ایک دلچسپ واقعہ پیش کیا ہے۔ خلاصہ یہ ہے۔

جب "مانٹیگو چیمسفورڈ اصلاحات" کا نفاذ عمل میں آیا اور متحدہ ہندوستان میں صوبائی کونسلوں اور مرکزی اسمبلی کے "عام انتخابات" کے لیے کام شروع ہوا تو ملک کے سیاسی حلقوں میں تلاطم برپا ہو گیا۔ ووٹ حاصل کرنے کے لیے دعوتوں اور دلچسپ پروگراموں کا اہتمام کیا گیا۔ ووٹروں کو پھانسنے کے لیے "دام ہم رنگ زمین" بچھائے جا رہے تھے۔ ہندوستان کے لیے جمہوریت کا یہ پہلا تجربہ تھا۔ اسی زمانے میں کسی مسخرے نے یہ مصرعہ موزوں کیا تھا۔

ووٹ حاضر ہے اگر چائے کی پیالی مل جائے

یہ مصرعہ کسی نے اقبال کے سامنے پڑھا۔ انھوں نے مصرعہ سنتے ہی برجستہ کہا:

چلبلی، شوخ طرحدار، نرالی مل جائے
نوجواں مرتے ہیں جس پر وہی بالی مل جائے"

یہ وہ زمانہ تھا جب لاہور میں ایک طوائف اقبال بیگم عرف "بالی" کی شہرت کا طوطی بول رہا تھا۔ ڈاکٹر صاحب نے حصولِ ووٹ" کو "حصولِ طوائف" کے برابر سمجھا جمہوریت پر اس سے زیادہ اور کیا چوٹ ہو سکتی ہے۔

ووٹ کی بنیاد پر جمہور کی آزادی میں لاکھ برکتیں سہی لیکن اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جمہوریت کا یہ غلبۂ عام اور عوام کی مطلق العنانی کسی نظام کو پائیدار اور مستحکم نہیں ہونے دیتی ہے اور آئے دن کے انقلابات' اور تغیرات' قومی تعمیر اور انسانی ترقی میں رکاوٹ پیدا کرتے ہیں۔

اقبال نے زبورِ عجم کے دوسرے حصے میں سید محمود شبستری کی مشہور مثنوی گلشنِ راز کی تقلید میں گلشنِ رازِ جدید کہی ہے۔ اس میں نو سوال قائم کر کے ان کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال نمبر ۷ کے جواب میں جمہوریت کی مذمت کی گئی ہے اور اسے انسان کش کہا گیا ہے۔

فرنگ آئینِ جمہوری نہاد است	رسن از گردنِ دیوے کشاد است
چو رہزن کاروانے در تگ و تاز	شکم ہا بہر نانے، در تگ و تاز
زمن دہ اہلِ مغرب را پیامے	کہ جمہور است تیغِ بے نیامے
گروہے را گروہے در کمین است	خدا ایش یار اگر کارش چنیں است

چو شمشیرے کہ جاں ہا می ستاند
تمیزِ مسلم و کافر نداند

یہاں اقبال نے سلطانی جمہور کو "دیو بے زنجیر" رہزن، مادہ پرست، تیغ بے نیام اور تیغ جانستان کہہ کر اس بات کو واشگاف الفاظ میں پیش کیا، کہ انسان کو اس طرزِ حکومت سے کسی قسم کی اُمید نہیں رکھنی چاہیے۔ کیونکہ یہ نسلِ انسانی کے لیے تباہی کا باعث ہے۔

علامہ بال جبرئیل میں جمہوری نظام کو ابلیسیت کے مرادف قرار دیتے ہیں۔ یعنی جمہوریت پسند لوگ ابلیس کے ہاتھ میں کٹھ پتلی کی طرح ناچتے ہیں اور ان کے دل و دماغ پر شیطینیت مسلط ہے۔ ابلیس اس بات پر نازاں ہے کہ میں لوگوں کو گمراہ کرنے میں کامیاب ہو گیا ہوں اس لیے اب دنیا میں میری کوئی ضرورت نہیں ہے ؎

جمہور کے ابلیس ہیں اربابِ سیاست
باقی نہیں اب میری ضرورت تہِ افلاک

"ارمغانِ حجاز" میں ایک نظم "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" درج ہے۔ اس میں جمہوریت کو ملوکیت اور استحصال کا ایک پردہ قرار دیا گیا ہے، یہ وہ طرز حکومت ہے جس کا چہرہ "روشن" اور باطن "چنگیز" سے تاریک تر۔ ابلیس کی جمہوریت میں ایک ممبر دوسرے سے کہتا ہے:۔

خیر ہے سلطانیٔ جمہور کا غوغا کہ شر؟
تو جہاں کے تازہ فتنوں سے نہیں ہے باخبر؟

اس کا جواب ایک اور شیطان دیتا ہے ؎

ہوں، مگر میری جہاں بینی بتاتی ہے مجھے
جو ملوکیت کا اک پردہ ہو، کیا اس سے خطر
ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس
جب ذرا آدم ہوا ہے خود شناس و خود نگر
کاروبارِ شہریاری کی حقیقت اور ہے
یہ وجودِ میر و سلطاں پر نہیں ہے منحصر
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

اقبال کی رائے میں جمہوری نظام میں وہی پرانی ملوکیت، سوداگری، آمرانہ طرز اور استبداد کی شعبدہ بازیاں سرگرم عمل ہیں۔ انھوں نے قیصر، ولیم اور لینن کے مکالمے میں یہ نکتہ اُبھارا ہے کہ انسانی طبیعت صرف قاہر اور جابر شخصیتوں کے سامنے جھکنے پر مجبور ہے۔ مطلق العنان حکومتوں میں جو خرابیاں ہیں وہی جمہوری اداروں میں موجود ہیں۔ "پیام مشرق" میں کہتے ہیں ؎

گناہِ عشوۂ ناز بتاں چیست — طواف اندر سرشت برہمن ہست
اگر تاجِ کسے جمہور پوشد — ہماں ہنگامہ ہا در انجمن ہست
نماند نازِ شیریں، بے خریدار — اگر خسرو نباشد کوہکن ہست

اقبال اس زمانے میں آئے جو ملوکیت کا دور تھا، جمہوریت کا دور تھا۔ سرمایہ داری کے تباہ کن مضرات ظاہر ہو چکے تھے۔ سوشلزم ابھر رہا تھا۔ مغرب میں نت نئی تبدیلیاں جن کا خواب بھی نہیں دیکھا تھا، رونما ہو رہی تھیں۔ انسان اپنے علم و حکمت کے زور پر معجزات دکھا رہا تھا۔ دوسری طرف انسان کا دل پژمردہ ہوتا جا رہا تھا۔ زندگی کی کیفیت کم سے کم ہوتی جا رہی تھی اور بقول ترجمان حقیقت مغرب کا ضمیر مر چکا تھا۔ مشرق کی خودی دم توڑ چکی تھی۔ اقبال کہتے تھے کہ جب تک اس نام نہاد جمہوریت اس ناپاک قوم پرستی اور اس ذلیل ملوکیت کی لعنتوں کو نہ مٹایا جائے گا، جب تک انسان اپنے عمل کے اعتبار سے "الخلق عیال اللہ" کے اصول کا قائل نہ ہو جائے گا، جب تک جغرافیائی وطن پرستی اور رنگ و نسل کے امتیاز کو نہ مٹایا جائے گا اس وقت تک انسان اس دنیا میں فلاح و سعادت کی زندگی بسر نہ کر سکیں گے اور اخوت، حریت، محبت اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندۂ معنیٰ نہیں ہوں گے۔

اقبال کو مرتے دم تک اس بات کا شدید احساس تھا کہ مغرب کی جمہوری حکومتیں اور اشتراکی نظام کی مملکتیں کس طرح بنی نوع انسان کا استحصال کر رہی ہیں۔ چنانچہ سال نو کے موقع پر یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو ریڈیو سے جو پیغام نشر کیا تھا وہ ان کے جذبات کا آئینہ دار ہے۔ فرماتے ہیں۔

> "آج زمان و مکان کی تمام پہنائیاں سمٹ رہی ہیں۔ لیکن تمام ترقی کے باوجود زمانے میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، اشتراکیت، فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں قدر حریت اور شرف 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۔ ہمیں نئے سال کی ابتدا، اس دعا کے ساتھ کرنی چاہیے کہ خداوند کریم حاکموں کو انسانیت اور نوع انسان کی محبت عطا فرمائے۔"

اقبال اقوام عالم کو اسلامی تعلیمات سے روشناس کرتے ہیں۔ اگر دنیا اس تعلیم پر گوش برآواز ہوتی اور احکامِ خداوندی پر صدق دل سے عمل کرتی، تو انسانیت باہمی انتشار اور بے اطمینانی کے خوف سے لرزہ براندام نہ ہوتی۔ اسلامی تعلیم کے بموجب ایک انسان کو دوسرے انسان پر فقط احساس فرائض کی بنا پر فضیلت حاصل ہوتی ہے۔ اس کے ماتحت اخلاق پر بہت زور دیا گیا ہے۔ یہاں تک کہ پیغمبر اسلام نے اپنا مقصود رسالت ہی یہی قرار دیا اور اعلان کیا کہ "میری بعثت محض انسان سدھار اور اچھے اخلاق کی تکمیل کی غرض سے ہے" قرآن میں اس ذاتِ بابرکات کو خلق عظیم کے درجے پر ممتاز کیا گیا ہے۔ مسلمانوں سے صاف صاف کہہ دیا گیا کہ یہ خیال نہ کرنا کہ تمہارے اعمال کی سزا نہ ملے گی بلکہ جو جیسے اعمال کرے گا ویسا ہی پائے گا۔ مسلمان وہ ہے جو احکام خدا کے آگے سرنگوں ہو جائے۔ سرکشی مسلمان کی شان نہیں ہے تم اللہ کے دوست جبھی کہلائے جا سکتے ہو جب اس کے احکام کی تعمیل کرو ورنہ اس کی رحمت کے حقدار نہیں اور نہ اُمتِ مرحومہ میں شامل ہونے کے قابل۔ معاشرت کے باب میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ اسلامی قانون میں شاہ و گدا یکساں حیثیت رکھتے ہیں ؎

پیشِ خدا بندہ و مولا یکے ست
بوریا و مسندِ دیبا یکے ست

قبائل اور اقوام میں اُن کی تقسیم صرف تعارف اور شناخت کے لیے ہے مگر فضیلت و بلندی، ذات اور قومیت سے بالکل نہیں ہے۔ فضیلت و بزرگی صرف پرہیزگاری اور تقویٰ یعنی انسانی اعمال اور فرائض کی بجاآوری کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس کو پیغمبرؐ نے صرف قولاً ہی نہیں بلکہ عملاً بھی دکھایا۔ آپ نے موذن اپنا بلال حبشی کو قرار دیا اور جب کسی نے ناک بھوں چڑھائی اور کہا: "یہ کالے رنگ کا غلام بھی بھلا اس قابل ہے کہ اذان دے تو قرآن کی آیت اُتری۔ یعنی سب آدمی یکساں ہیں ان میں کوئی فرق نہیں۔

اقبال دراصل حکومت الٰہیہ کا قیام چاہتے ہیں۔ ان کے نزدیک بادشاہت یا جمہوریت انسان کے لیے ہر دو لعنت یکساں ہیں۔ از روئے قرآن بادشاہت اور جمہوریت صرف خداوندی سے مخصوص ہے اور اللہ کے سوا کسی کو حکمرانی کا حق حاصل نہیں ہے۔ یعنی ہر وہ انسان جو دوسرے انسانوں پر حکومت کرتا ہے دراصل کافر ہے۔ کیونکہ وہ اپنے طرزِ عمل سے خدائی کا دعویٰ کر رہا ہے اور عمل، قول سے بدرجہا زیادہ موثر اور مثبت ہوتا ہے۔ 'جاوید نامہ' میں "حکومتِ الٰہی کے تحت

فرماتے ہیں ؎

بندۂ حق بے نیاز از ہر مقام ۔۔۔ نے غلام اورا نہ او کس را غلام
بندۂ حق مردِ آزاد است و بس ۔۔۔ ملک و آئینش خدا داد است و بس
رسم و راہ و دین و آئینش زِ حق ۔۔۔ زشت و خوب و تلخ و نوشینش زِ حق
عادل اندر صلح و ہم اندر مصاف ۔۔۔ وصل و فصلش لا یراعی لا یخاف
غیرِ حق چوں ناہی و آمر شود ۔۔۔ زور ور بر ناتواں قاہر شود

زیر گردوں آمری از قاہری است
آمری از ماسوا اللہ کافری است

حکومتِ الٰہی کا دارومدار عدل و انصاف پر ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں اس سلسلے میں متعدد آیتیں نازل ہوئی ہیں اور فرمایا ہے" اگر تو غیر مسلمین کے بارے میں فیصلہ کرے تو انصاف سے فیصلہ کر۔ بے شک خدا انصاف کرنے والوں کو دوست رکھتا ہے (سورۂ نسا آیت ۵ و مائدہ ۸) ایک اور جگہ ارشادِ ربّانی ہے کہ" ہم نے تم پر برحق کتاب اس لیے نازل کی ہے کہ جس طرح خدا نے تمہاری ہدایت کی ہے۔ اسی طرح لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو اور خیانت کرنے والوں کے طرفدار نہ بنو اور اپنی امت کے لیے خدا سے مغفرت کی دعا مانگو" (النسا آیت ۱۰۵، ۱۰۷) اسی کا نتیجہ یہ ہے کہ اسلام میں سیاست "حصولِ اقتدار کے کامیاب ذرائع کے استعمال" کا نام نہیں ہے بلکہ سیاست ملک و ملت کے صحیح نظم و ضبط اور امورِ خلق کے بہترین طریقے پر چلانے کا نام ہے اس لحاظ سے سیاسی حکومت مذہبی قیادت سے الگ نہیں ہو سکتی۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں:

جلالِ پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

اس کی مثال خود پیغمبر خدا کی ذات گرامی ہے۔ مگر یاد رکھنے کی بات ہے کہ حضرت محمد مصطفیٰؐ نے اس مکمل اقتدار کے باوجود جس کے ماتحت اعلان کر دیا گیا کہ" ان کو ہر شخص پر خود اس کی ذات سے زیادہ حق اور اختیار ہے"، کبھی اپنے کو بادشاہ کہنا یا سمجھنا پسند نہیں کیا بلکہ اس سے انکار فرمایا۔ چنانچہ ایک مرتبہ ایک شخص آپ کی خدمت میں حاضر ہوا جو نہی آپ کے سامنے کھڑا ہوا تو رعب سے کانپنے لگا۔ آپ نے فرمایا" اپنے آپے میں آؤ، میں کوئی بادشاہ

نہیں ہوں۔ میں تو ایک قریشی عورت کا بیٹا ہوں جو شوربے میں روٹی بھگو کر کھاتی تھی (طبقات ابن سعد ج اقسم صفحہ ۱۴) یہ اس لیے کہ مسلمانوں میں شریعتِ الٰہیہ کی رہبری سے الگ حکمران کا تصور پیدا نہ ہو۔ اور سوائے خداوندی اقتدار کے کسی اقتدار کے آگے مسلمانوں کی گردنیں نہ جھکیں۔ اقبال فرماتے ہیں ؎

ماسوا اللہ را مسلماں بندہ نیست
پیشِ فرعونے سرش افگندہ نیست

یہ ہیں وہ اسلامی اصول جن کی روشنی میں ترجمانِ حقیقت کسی بھی طرزِ حکومت کے حق میں نہیں ہیں۔ ان اسلامی اصولوں کی برتری اور فضیلت کے باوجود اقبال کے دل میں یہ بات کھٹکتی تھی کہ مسلمان کا طرزِ فکر اس دور میں کچھ ایسا فاسد ہوگیا ہے کہ وہ جمہوریت کو حکومتِ الٰہی پر ترجیح دینے لگے ہیں۔ آج کل جمہوریت کا ڈھول بڑے جوش و خروش سے پیٹا جاتا ہے اور اس کے پردے میں عزتِ نفس اور شرافتِ انسانیت جس طرح مجروح کی جاتی ہے وہ سب پر واضح ہے۔ دراصل یہ اکثریت کی مرضی ہوتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ قوم کی اکثریت کو خواہ وہ ۵۱ اور ۴۹ کا تناسب رکھتی ہو، قلیت پر حکمرانی کا حق ہے۔ اور یہ بات درپردہ وہی غلط بات ہے کہ انسان انسان پر حکومت کرسکتا ہے۔ اقبال دراصل اس فرمانِ خدا کے قائل ہیں کہ انسانی عزتِ نفس کے اعتبار سے حریت آزادی کا محافظ ہے۔ مردِ حُر ایک معبودِ حقیقی کے آگے سرنگوں ہوتا ہے اور باطل کے معبودوں کو ٹھکراتا ہے۔

ہر کہ پیماں با ہوالموجود بست گردنش از بندِ ہر معبود رست

یعنی ایک بندۂ حق پر کوئی بندۂ غلام حکومت نہیں کرسکتا ہے۔ اسلامی آئین کے تحت بادشاہت یا نام نہاد جمہوری نظام کفر کے برابر ہے۔ "لاملوکیت فی الاسلام" کے اصول کے تحت اقبال کہتے ہیں:

سروری زیبا فقط اُس ذاتِ بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے اک وہی باقی بُتانِ آذری

مختصر یہ کہ اقبال اس طرزِ جمہوریت سے انسان کو کوسوں دور بھاگنے کی نصیحت کرتے ہیں جس کے ایوان میں گدھے ڈھینچوں ڈھینچوں کا شور و غل مچاتے ہیں اور وہ بنی نوعِ انسان سے تلقین کرتے ہیں کہ وہ کسی مردِ مومن اور پختہ کار کی سیرت و کردار کو اپنی فلاح و بہبود کے لیے ضابطۂ حیات

بنا دے - فرماتے ہیں :

متاعِ معنیِ بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی
ز موراں شوخیِ طبعِ سلیمانی نمی آید
گریز از طرزِ جمہوری، غلامے پختہ کار شو
کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانی نمی آید

راقم الحروف نے اقبال کے اس انسانِ کامل کی بھی تلاش کی ہے جس کی اطاعت لازمی قرار دی گئی ہے۔ انھوں نے سرنامۂ اسرارِ خودی میں مولانا رومی کے تین شعر فلسفۂ خودی کی بنیاد رکھی ہے یعنی مجھے دنیا میں جنگلی جانوروں اور ہمرہانِ مست عناصر" کے سوا کچھ نظر نہیں آتا ہے۔ مجھے ایک انسانِ کامل، شیرِ حق کی آرزو ہے۔ اس کے بعد اقبال نے تربیتِ خودی کے لیے اطاعت، ضبطِ نفس اور نیابتِ الٰہی کے تین مرحلے قرار دیے ہیں۔ اطاعت سے مراد اطاعتِ خداوندی اور اتباعِ رسول، ضبطِ نفس سے مطلب یہ ہے جو انسان اقلیمِ تن یعنی نفسِ امارہ کو مسخر کر کے عناصرِ کائنات پر حکومت کرے۔ جب انسان اطاعت اور ضبطِ نفس پر قدرت حاصل کرتا ہے تو وہ نیابتِ الٰہی کے درجے پر فائز ہو جاتا ہے۔ اور یہی انسانیت کا اعلیٰ نصب العین ہے۔ وہی انسان اس مقصدِ اعلیٰ تک پہنچتا ہے جس کی ضربتِ تیغ پر ملائکہ فخر کرتے ہیں اور پیغمبر کا ارشاد ہوتا ہے کہ یہ ضربتِ تیغ قیامت تک کے مسلمانوں کے اعمال سے افضل ہے۔ اس انسان کا مقصدِ زندگی یہ تھا کہ "میں محمدؐ کے ادنیٰ غلاموں میں سے ایک ہوں" یہ محمدؐ کا ادنیٰ غلام میدانِ جہاد میں محض اللہ کی خوشنودی کے لیے اپنے دشمن کو مغلوب کر کے اُسے انتہائی گستاخی کی بنا پر چھوڑتا ہے۔ یہ انداز ظرف دیکھ کر مولانا رومی اس کامل انسان کو "افتخارِ ہر نبی و ہر ولی" کا خطاب دیتے ہیں۔ اللہ اللہ یہ عناصرِ جہاں کا بادشاہ مغرب سے آفتاب کو نقطۂ عصر پر پلٹا دیتا ہے، اس کا قول یہ تھا کہ موت مجھے اپنی حفاظت میں رکھتی ہے۔ اور کبھی کہتا تھا کہ مجھے اس کی پرواہ نہیں ہے کہ میں موت پر چھا جاؤں یا موت مجھ پر چھا جائے۔ جب اطاعتِ خداوندی میں قاتل نے تلوار کا وار کیا تو یہ مردِ حق کہتا ہے کہ "ربِّ کعبہ کی قسم میں کامیاب ہوا ہوں" اس کے بعد اپنے قاتل کے ساتھ رحم و انصاف سے پیش آتا ہے اس کے ہاتھ کھلواتا ہے اور پھر جامِ شربت بھی پلاتا ہے۔ آیئے آپ بھی سماعت فرمایئے کہ یہ مردِ پختہ کار اور انسانِ کامل کون تھا جس کی بارگاہ میں اقبال نذرانۂ عقیدت پیش

کرتے ہیں :

مسلم اول، شہ مرداں علیؓ — عشق را سرمایۂ ایماں علیؓ
از ولائے دودمانش زندہ ام — در جہاں مثل گہر تابندہ ام

از رُخ او، فال پیغمبر گرفت — ملت حق از شکوہش فر گرفت
مرسل حق کرد نامش بوتراب — حق یداللہ خواند در ام الکتاب
ہر کہ دانائے رموز زندگیست — سرّ اسمائے علیؓ داند کہ چیست
شیر حق ایں خاک را تسخیر کرد — ایں گِل تاریک را اکسیر کرد
مرد کشور گیر از کراری است — گوہرش را آبرو خود داری است
ہر کہ در آفاق گردد بو تراب — باز گرداند زمغرب آفتاب
زیر پاش اینجا شکوہ خیبر است — دست او آنجا قسیم کوثر است
از خود آگاہی یداللہی کند — از یداللہی شہنشاہی کند
ذات او دروازۂ شہر علوم — زیر فرمانش حجاز و چین و روم
خاک گشتن مذہب پروانگی — خاک را شو آب کیں مردانگی

مرد خود دارے کہ باشد پختہ کار
بامزاج او بسازد روزگار

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایسا مرد کامل ملت اسلامیہ میں کہیں نظر نہیں آتا ہے تو حکومتِ الٰہیہ کیسے ممکن ہو سکتی ہے اس کے لیے کہ بقول اقبال اس وقت تک انتظار کرنا چاہیے جب تک کہ اللہ کے پردۂ غیب سے مہدی برحق جلوہ افروز نہ ہوں گے اور یہ انسان اس کامل انسان کے نقش قدم پر چلے گا جس کی دنیا کو ضرورت ہے۔ اقبال کہتے ہیں ؂

دنیا کو ہے اس مہدیِ برحق کی ضرورت
ہو جس کی نگہ زلزلۂ عالمِ افکار

آخر میں راقم اس مقالے کو اقبال کے درج ذیل شعر پر ختم کر کے آپ سے رخصت چاہتا ہے :

بہ مصطفےٰؐ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نہ رسیدی تمام بولہبی است

(مقالہ کی تیاری میں مندرجہ ذیل کتابوں سے استفادہ کیا گیا)

1.English Dictionary -Historical Principles Vol.III.

2. Webster Universal Dictionary by Henry Cecil Wyld.

3. The Republic by Plato

4. The Statesman by Plato

5. The Politics Book III by Aristotle

6. The Spirit of Laws by Montoqueo

7. The Social Contract by Rousseau

8. The Representative Government III by J.S.Mill

9. On Liberty by J.S.Mill

10. Capital Marks

11. Imperialism- the highest of Capitalism Lenin

12. The State of Revolution Lenin

13. Grammer of Politics by H.J. Laski

14. Democracy in Crisis by H.J. Laski

اردو کتابیں

۱۔ اسرارِ خودی اقبال

۲۔ پیام مشرق ״

۳۔ بانگِ درا ״

۴۔ زبورِ عجم ״

۵۔ جاوید نامہ ״

۶۔ بالِ جبریل ״

۷۔ پس چہ باید کرد ״

۸۔ ضربِ کلیم ״

۹۔ ارمغان حجاز اقبال

۱۰۔ فکر اقبال خلیفہ عبدالحکیم

۱۱۔ اقبال اپنے آئینے میں رئیس احمد جعفری

۱۲۔ اطراف اقبال ملک حسن اختر

۱۳۔ حرف اقبال ״

۱۴۔ پیام اقبال عبدالرحمن طارق

۱۵۔ مقاماتِ اقبال ڈاکٹر سید عبداللہ

۱۶۔ خطوطِ اقبال رفیع الدین ہاشمی

۱۷۔ اقبال نامہ شیخ عطاء اللہ
۱۸۔ روزگارِ فقیر جلد اول و دوم
۱۹۔ شرح جاوید نامہ یوسف سلیم چشتی
۲۰۔ مثنوی پس چہ باید کرد
۲۱۔ نقوش لاہور اقبال نمبر ۱
۲۲۔ نقوش، لاہور اقبال نمبر ۲
۲۳۔ سیرت اقبال مولوی محمد طاہر فاروقی
۲۴۔ روحِ اقبال یوسف حسین خاں
۲۵۔ نئے اور پرانے چراغ آل احمد سرور
۲۶۔ یورپ کے عظیم مفکرین ڈاکٹر محمد ہاشمی قدوائی
۲۷۔ فرہنگ آصفیہ
۲۸۔ شہید انسانیت سید علی نقی
۲۹۔ تنقیدی اشارے آل احمد سرور
۳۰۔ اقبال اور ملاّ خلیفہ عبدالحکیم

اقبال سمینار ۱۹۷۸ء

(اردو مقالوں پر بحث کا خلاصہ)

افتتاحی تقریب : ۳؍ اکتوبر ۱۹۷۸ء صبح دس بجکر ۴۵ منٹ
مقام کمیٹی روم کشمیر یونیورسٹی

وزیر اعلیٰ کا خیر مقدم کرتے ہوئے سب سے پہلے اقبال پروفیسر نے سمینار کے مقاصد پر روشنی ڈالتے ہوئے فرمایا کہ ان کا مقصد اقبال شناسی کا اعلیٰ معیار قائم کرنا ہے۔ سرور صاحب نے فرمایا کہ گاندھی نے کہا تھا ذہن کی کھڑکیاں برابر کھلی رہیں تاکہ ہوائیں ہر طرف سے آئیں لیکن یہ ہوائیں ہمیں جڑ سے نہ اُکھاڑیں۔ اقبال نے ہر طرف کو نگاہ کی اور جس بات میں اُنھوں نے انسانیت کی بھلائی سمجھی اس کو اپنے لوگوں تک پہنچانے کی کوشش کی۔ بنیادی مقصد انسان کا یہ ہے کہ وہ تسلسل اور تغیر کے قانون کو سمجھ لے۔

سرور صاحب نے فرمایا کہ ہندوستان میں جدید اسلام کا رول اچھی طرح سمجھنا ہو تو یہ کام اقبال ہی کے ذریعے پورا ہو سکتا ہے۔ سرور صاحب نے فرمایا کہ اقبال کی زندگی کے ہر پہلو پر مستند مواد جمع کرنا ضروری ہے اور اس کے لیے ایک نئی اور جامع سوانح حیات کا مرتب کرنا لازمی ہے۔

سرور صاحب نے اقبال کے شاعرانہ مرتبہ کے بارے میں بات کرتے ہوئے فرمایا کہ اُنھوں نے اردو نظم کو بلوغ اور جدید غزل کو نیا رنگ و آہنگ عطا کیا۔ اُنھوں نے مزید کہا کہ بقول مولانا عبدالسلام ندوی فارسی کے بڑے کارناموں میں فردوسی، سعدی، حافظ، نظامی کے کارناموں کے علاوہ اقبال کے جاوید نامے کا

بھی اضافہ کرنا ہوگا۔

سرور صاحب نے منعقد ہونے والے سیمنار "اقبال اور مغرب" کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے فرمایا کہ دوسروں کے راستے پر چلنا مفید نہیں بلکہ راستہ اپنا نکالنا ہوتا ہے اور اس سلسلے میں ہم کو خود اپنی راہ عمل طے کرنی ہے۔ مشرق و مغرب کے فلسفہ کا تجزیہ کرکے، اس کو سمو کے ہم اس سمینار کے ذریعے فکر کی نئی راہیں نکال سکتے ہیں۔

جناب شیر کشمیر شیخ محمد عبداللہ نے اپنی افتتاحی تقریر میں فرمایا کہ اقبال کا پیام اوروں کے لیے تو ہے ہی مگر کشمیریوں کے لیے وہ ایک خاص اہمیت رکھتا ہے۔ کشمیریوں کے لیے وہ صرف ایک عالم اور ادیب ہی نہیں بلکہ ایک علمبردار ہیں۔ اقبال کا پیغام کشمیری نوجوانوں کے سینوں میں موجود ہے اور اُن کو اس کے ذریعے اخوت اور نیک چلنی کو اُبھارنا چاہیے۔ اسی پیغام کو اپنا کر وہ وطن اور عالمِ انسانیت کی خدمت کرسکتے ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ اقبال کا عرفان عام ہو۔

اس موقع پر جناب شیر کشمیر نے کشمیر یونیورسٹی لائبریری کا نام "اقبال لائبریری" رکھے جانے کا اعلان کرنے کے علاوہ یہ بھی فرمایا کہ "اقبال چیئر" کو اقبال انسٹی ٹیوٹ" میں بدلنے کی بھی تجویز ہے۔

جناب شیخ صاحب نے بھی اقبال کی ایک نئی سوانح عمری ترتیب دینے پر زور دیا۔ انھوں نے فرمایا کہ اقبال نہ صرف کشمیری برہمنوں سے تعلق رکھتے تھے بلکہ کشمیریوں کی زبوں حالی کا بھی انھیں بڑا خیال تھا۔ ان کے پیغام نے ہمیں اپنی تحریک چلانے میں مدد دی۔ اقبال کے پیغام کا اجتماعی اور انفرادی زندگی دونوں میں عمل دخل رہا ہے۔

جناب شیخ صاحب نے اقبال کے کارناموں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ ہرمن ہیبس نے جاوید نامے کے جرمن ترجمے کے دیباچے میں اقبال کو تین اقلیموں کا شہنشاہ قرار دیا تھا۔ یعنی ہندستانی فکر، اسلامی فکر اور مغربی فکر کی دنیا۔

انھوں نے مزید فرمایا کہ مشرق و مغرب کے سارے ذہنی سرمائے اور حال کے سارے مسائل کا جو عرفان اقبال کے ہاں ہے وہ کہیں اور نہیں ملتا۔

جناب شیخ صاحب نے اقبال پر سر سید، حالی، غالب، نطشے، گوئٹے، رومی، حافظ وغیرہ کے اثر کے بارے میں بات کرتے ہوئے یہ بھی کہا کہ اقبال سر سید کی طرح مغربیت میں کھو جانا نہیں چاہتے تھے۔ اقبال مشین کی انسان پر حکومت کے بجائے مشین پر انسان کی حکومت چاہتے تھے۔ وہ مارکس سے متاثر ہیں مگر مارکسی نہیں ہیں۔ وہ مغرب پرستی کے خلاف ہیں، مگر مغرب کی اچھی باتوں یعنی علم و حکمت اور سائنسی نقطۂ نظر کے مداح ہیں۔

جناب رئیس احمد وائس چانسلر کشمیر یونیورسٹی نے اس تقریب کے اختتام پر حاضرین اور جناب شیخ صاحب کا شکریہ ادا کرتے ہوئے یہ بھی کہا کہ اقبال ذہنی حرکیت Intellectual dynamism سے متاثر تھے۔ جس زمانہ میں اقبال کیمبرج میں تھے اسی زمانہ میں ATOM? ELECTRON, RADIO-ACTIVITY, X-Ray PHOTO-SYNTHESIS کی دریافت ہوئی اس سے اقبال ضرور متاثر ہوئے ہوں گے۔

وہاں سوشلزم اور مارکسزم کے مفکر اس وقت جو لوگ موجود تھے انھوں نے ان سے بھی ضرور اثر لیا ہوگا۔ انھوں نے سمجھ لیا ہوگا کہ سرمایہ داری کس طرح استحصال کرتی ہے اور اسی لیے اس کا پرتو ان کے کلام میں ملتا ہے۔

سیمینار کے افتتاحیہ اجلاس کے بعد جناب شیخ محمد عبداللہ چیف منسٹر ریاست جموں و کشمیر نے کشمیر یونیورسٹی لائبریری میں (جو باب اقبال لائبریری ہے) ان کتابوں اور رسالوں کی ایک نمائش کا افتتاح کیا جو پاکستان سے حاصل کیے گئے ہیں۔ اس نمائش میں ساڑھے سات سو کے قریب کتابیں اور ڈھائی سو کے قریب رسالے رکھے گئے تھے۔ کتابوں میں اقبال کی تصانیف اور ان پر اہم تنقیدی اور تحقیقی کتب کے علاوہ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (اردو) کا سیٹ اور اقبال ریویو، مجلّہ اقبال، صحیفہ اقبال نمبر اور نقوش اقبال نمبر خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

سیمینار کا پہلا اجلاس۔ ۳ اکتوبر کو تین بجے سہ پہر میں گاندھی بھون میں منعقد ہوا اجلاس کی صدارت ڈاکٹر عالم خوند میری نے کی۔ اس اجلاس میں تین مقالے انگریزی میں پڑھے گئے، پہلا مقالہ پروفیسر جے رمن صدر شعبۂ انگریزی کا، دوسرا جناب شمس الرحمان

فاروقی کا اور تیسرا پروفیسر پی۔ این پُشپ کا تھا۔ اس اجلاس کی بحث کا خلاصہ سیمینار کی دوسری جلد میں دیا گیا ہے، جس میں سیمینار میں پڑھے گئے انگریزی مقالات یکجا کر دیے گئے ہیں۔

دوسرا اجلاس : ۴ ؍ اکتوبر ۱۹۷۸ء ۱۰ بجے صبح، مقام گاندھی بھون کشمیر یونیورسٹی

صدارت : پروفیسر جگن ناتھ آزاد اور پروفیسر اسلوب احمد انصاری

پہلا مقالہ : مفتی جلال الدین۔ موضوع: اقبال اور ملٹن

اسلوب احمد انصاری نے مقالہ پر بحث کا آغاز کرتے ہوئے کہا کہ اس کے پہلے پانچ چھ صفحات میں محض اقبال پسندی کا اظہار ملتا ہے۔

علی سردار جعفری نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے کہا کہ مفتی صاحب کا یہ فرمانا بجا نہیں کہ ابلیس نے آدم کو خراب کیا۔ میرا خیال ہے کہ ابلیس کو تو آدم نے خراب کیا لیکن آدم کو ابلیس نے خراب نہیں کیا۔ نہ ہی یہ اقبال کی تسخیر فطرت سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں پروفیسر آزاد نے ایک حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے کہا کہ ابلیس ہر شخص کے اندر موجود ہے۔ مفتی صاحب نے آزاد صاحب کی نقل کی ہوئی حدیث کے ساتھ اتفاق کیا

جعفری صاحب نے اپنی بات جاری رکھتے ہوئے کہا کہ گو بات گستاخانہ ہے، لیکن مجھے محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کے فلسفہ میں عورت کے لیے خودی حاصل کرنے کی کوئی گنجائش نہیں۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ ملٹن عورت کے جمال کی طرف توجہ دیتا ہے اور اقبال کے ہاں عورت کی مادرانہ خصوصیات پر زور دیا گیا ہے۔ اس کے جواز کے طور پر انھوں نے اقبال کا مشہور شعر بھی پیش کیا ؎

جوہر مرد عیاں ہوتا ہے بے منّتِ غیر
مرد کے ہاتھ میں ہے جوہرِ عورت کی نمود

جعفری صاحب نے بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے کہا کہ ملٹن کے یہاں بھی یہ بات موجود ہے کہ عورت کے جوہر مرد کھولتا ہے۔ انھوں نے مزید کہا کہ قدیم لٹریچر میں بھی عورت کو کھیتی سے تشبیہ دی گئی ہے جس کے حاصل پر مرد قابض ہے۔ یہ فکر بہت قدیم ہے جدید نہیں۔

پروفیسر عالم خوندمیری صاحب نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے کہا کہ اکثر لوگوں کی کوشش یہ ہے کہ اقبال کی فکر کا مآخذ قرآن کو سمجھا جائے، لیکن قرآن نے عورت کو خودی سے محروم نہیں کیا ہے۔ چونکہ اقبال نے POWER کو EGOHOOD کے لیے لازمی قرار دیا ہے اس لیے اقبال نے عورت کو خودی سے محروم کیا ہے۔ سردار جعفری صاحب نے بحث میں شرکت کرتے ہوئے کہا کہ میں عالم صاحب سے متفق نہیں ہوں۔ قرآن سے یہ بات ثابت نہیں ہے کہ پاور، ایگوہڈ کے لیے لازمی ہے۔ اس سے ثابت ہے کہ اقبال کا EGO کا تصور قرآن سے زیادہ WESTERN ہے۔ ملٹن کا ماخذ ہر صورت میں بائبل ہے اور بائبل میں عورت کو EMBODIMENT OF EVIL کہا گیا ہے جب کہ قرآن میں عورت نافرمانی کا SOURCE نہیں۔

پروفیسر آزاد نے بحث میں مداخلت کرتے ہوئے کہا کہ آپ حضرات عدم مماثلت کے POINTS پر بحث کرتے ہیں۔

عالم صاحب نے اس پر کہا کہ میرے سوال کا جواب اہم ہے کہ مولانا کی نظر میں فکر اقبال کا مآخذ اگر قرآن ہے تو عورت کے بارے میں اقبال کے تصور کا مآخذ کیا ہے۔

اس کا جواب دیتے ہوئے مفتی صاحب نے کہا کہ میں سمجھتا ہوں کہ ہم POWER کے معنی غلط سمجھتے ہیں۔ اقبال نے سلطان کا لفظ استعمال کیا ہے جو روحانی طاقت ہے۔ آپ اس کے معنی مادّی صورت میں لیتے ہیں۔ عالم صاحب نے کہا کہ اقبال کے سلطان کے معنی POWER ہیں۔

مفتی صاحب کی اس بات کو عالم صاحب نے قبول کیا کہ جاوید نامہ میں SHIFT OF MEANING ہے اور سلطان کے معنی وہی ہیں جو قرآن میں ہیں۔ مگر جب وہ کسی ہیرو کا ذکر کرتے ہیں تو سلطان کے معنی بدل جاتے ہیں۔ اس کے سلسلے میں انھوں نے

نادر شاہ کی مثال پیش کی۔

پروفیسر سرور نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے کہا کہ اقبال نے واقعی عورت کے MOTHERHOOD پر زیادہ زور دیا ہے لیکن عورت کو خودی سے محروم نہیں کیا ہے۔ پروفیسر شمس الدین نے اس سلسلے میں کہا کہ اقبال کا تصورِ عورت بتول سے ملتا ہے۔

فاروقی صاحب نے کہا کہ اقبال کے ہاں عورت کے لیے کوئی خاص مقام نہیں ہے اور قرآن میں عورت اور مرد کا فرق نہیں ہے بلکہ دونوں برابر ہیں۔ اقبال کے ہاں بہت بڑا تضاد ہے۔ عورت ان کے ہاں ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ SAMSON کا حوالہ دیے بغیر ملٹن کا رویہ عورت کے بارے میں واضح نہیں ہو سکتا۔ POWER OF EGO کو سمجھنے کے لیے SAMSON کو پڑھنا ضروری تھا۔ ملٹن کے ہاں عورت POWERFUL ہے مگر POWERFUL EVIL۔ انھوں نے یہ بھی یاد دلایا کہ سترہویں صدی کی ابتدا میں وی آنا میں ایک بڑی کانفرنس محض یہ طے کرنے کے لیے بلائی گئی تھی کہ عورت میں روح ہوتی ہے یا نہیں۔ انھوں نے کہا کہ مفتی صاحب کے مضمون میں اقبال پسندی اور اقبال پرستی موجود ہے مگر اور جو کچھ ہے وہ چنداں اہم نہیں۔

شمیم حنفی نے بھی بحث میں حصہ لیا اور کہا کہ اس قسم کے مسائل پر جب ہم گفتگو کرتے ہیں تو سماجی مسائل کے ساتھ ساتھ لسانی مسائل حل جاتے ہیں۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ "قومی زندگی" کے عنوان سے اقبال کا جو مضمون "مخزن" میں چھپا ہے، اس میں اقبال نے حقوقِ نسواں پر خاصی گفتگو کی ہے اور انھوں نے کہا کہ تعددِ ازدواج کا سلسلہ جس طرح رائج ہے وہ زنا کا ایک شرعی بہانہ دینا ہے۔ موجودہ زمانہ میں البتہ پردہ کا تحفظ کرنا چاہیے۔ آزاد صاحب نے کہا کہ یہ مقالہ ۱۹۰۳ء میں چھپا ہے[1]

شمیم صاحب نے بحث جاری رکھتے ہوئے کہا کہ ہم کو نہ صرف اقبال کی شاعری کو پیش نظر رکھنا چاہیے بلکہ نثر کے مضامین کو بھی سامنے رکھنا چاہیے۔

علی سردار جعفری نے یہاں یہ بات کہی کہ اقبال نے جو باتیں کہی ہیں وہ ان کی اپنی زندگی میں نہیں تھیں۔

شمیم حنفی نے کہا کہ اقبال نے فوق البشر کا تصور ملٹن سے لیا ہے مگر ملٹن مغربی

---

[1] یہ مقالہ اصل میں ۱۹۰۴ء میں چھپا ہے۔

معاشرہ سے تعلق رکھتا ہے۔ ادھر اقبال کے ایک خط میں اس بات کا ذکر ہے کہ وہ اپنے بیٹے کی شادی کسی کشمیری خاندان میں کرنا چاہتے تھے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کے ذہن میں نسلی تحفظ کا خیال بھی تھا۔

سرور صاحب نے فرمایا کہ اقبال کا فیملی پلاننگ کے بارے میں لکھا گیا مضمون ایمرجنسی میں بھی استعمال کیا گیا۔

لیشپ صاحب نے فرمایا کہ اقبال اور ملٹن کے بارے میں بحث کریں تو دیکھنا یہ ہے کہ ملٹن کے ہاں CHRISTIAN SENSE OF GUILT ملتا ہے۔

اس پر اسلوب احمد انصاری نے کہا کہ اقبال اور ملٹن میں عورت کے تصور کے بارے میں تقابل مناسب نہیں۔ کیوں کہ ملٹن کے ہاں یہ شر کی قوت ہے اور جب اقبال خودی اور اس کے ارتقاء کی فکر میں محو تھے تو انھوں نے مرد اور عورت میں فرق نہیں کیا اور جب وہ خودی کے تصور کی بات کرتے ہیں تو اس کا اطلاق مرد اور عورت دونوں پر ہوتا ہے البتہ اقبال عورت کی مادرانہ خصوصیات پر زور دیتے ہیں۔ اس موقع پر فاروقی صاحب نے اقبال کا یہ شعر پڑھا ؎

مکالماتِ فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن
اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرارِ افلاطون

اسلوب صاحب نے بحث جاری رکھتے ہوئے کہا کہ میرا مطلب ہے کہ ایسے اشعار موجود ہیں جن میں اقبال نے عورت کو اہمیت دی ہے۔ سرور صاحب نے فاروقی صاحب کے پڑھے ہوئے شعر کے بارے میں کہا کہ اس شعر کا ایک خاص پس منظر ہے جس کے بارے میں اقبال ریویو (جلد ۵ انمبر ۱) میں ایک مضمون شائع ہوا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ افلاطون ایک یونانی شاعرہ دیوتیما سے بہت متاثر تھا اور مکالماتِ افلاطون میں اس کا ذکر ملتا ہے۔ گویا مکالمات اس شاعرہ کے اثر کو ظاہر کرتے ہیں۔

اس کے بعد اسلوب صاحب نے مفتی صاحب کا شکریہ ادا کیا اور حامدی صاحب کو مقالہ پڑھنے کی دعوت دی۔

دوسرا مقالہ: ڈاکٹر حامدی کاشمیری موضوع: "اقبال تخلیقی ذہن اور مغرب"

اس مقالہ پر بحث کا آغاز کرتے ہوئے فاروقی صاحب نے کہا کہ مقالہ کے صرف

آخری حصے میں اقبال کے تخلیقی ذہن کے بارے میں کچھ سُنا ہے زیادہ تر یہ ذکر رہا کہ اقبال پر مغرب کا کیا اثر ہے اُنھوں نے یہ تجویز پیش کی کہ مقالہ کا عنوان" اقبال کے ذہن پر مغرب کا اثر" زیادہ بہتر رہتا۔ آزاد صاحب نے فرمایا بلکہ" اقبال اور مغرب" عنوان ہونا چاہیے۔

فاروقی صاحب نے مزید کہا کہ حامدی صاحب نے بریڈلے اور رسل کو ملا دیا ہے حالانکہ دونوں الگ الگ لائن پر چلتے ہیں۔ دونوں کو ملا دینے سے دھوکہ ہو سکتا ہے۔

فاروقی صاحب نے یہ بھی کہا کہ غزل میں جو ناغزلیت اقبال کے ہاں ہے حامدی صاحب کا دعویٰ ہے کہ یہ مغرب کی وجہ سے ہے مگر اس کا ثبوت پیش نہیں کیا۔ یہ ایسا دعویٰ ہے کہ غلط کہنا مشکل ہے اور صحیح کہنا مشکل تر۔ آزاد صاحب نے بحث میں شرکت کرتے ہوئے کہا کہ حامدی صاحب نے ناغزلیت کی بات نہیں کی بلکہ یہ کہا کہ اقبال نے غزل کو جو نظم کا رنگ دیا ہے وہ مغرب سے آیا ہے۔

فاروقی صاحب نے اپنی بات آگے بڑھاتے ہوئے کہا کہ میرے خیال میں اقبال کی غزل میں ہم عصر جمالیات کا شائبہ بھی نہیں۔ اس کے بارے میں اُنھوں نے سُنا ضرور ہوگا البتہ ان کے ہاں اس کا LEVEL بہت سطحی ہے۔ اقبال پر میکالے کی رائج کردہ مغربی تعلیم کا اثر ضرور پڑا ہے لیکن اس تقابل سے مغرب کا اثر ثابت نہیں کیا جا سکتا جیسے کوپرا اور اقبال کا کوئی مقابلہ نہیں

علی سردار جعفری نے بحث میں شریک ہوتے ہوئے کہا کہ حامدی صاحب نے غالباً یہ بات کہی کہ اقبال کی نظم پر تکنیک کے اعتبار سے مغرب کا اثر ہے۔ لیکن اگر آپ اقبال کی نظموں کو دیکھیں تو تمام مشرقی اصناف موجود ہیں۔ مثنوی، ترجیع بند، رباعیات قطعات، یہ سارے کا سارا سرمایہ مشرقی ہے۔ اس سلسلے میں سردار صاحب نے شمع، شاعر، طلوع اسلام اور ساقی نامہ کا ذکر کیا۔ اقبال کی فکر پر جو مغربی جلا ہوئی ہے یہ اُس کی چھوٹ ہے۔

STORY THOUGHTS میں اُنھوں نے غالب اور بیدل کو اہمیت دی ہے۔ یہ بھی کہا ہے کہ ورڈس ورتھ نے ان کو دہریت سے بچائے رکھا۔ اُنھوں نے آخر میں کہا کہ حامدی صاحب کا فارمولیشن بہر حال غور طلب ہے۔

آزاد صاحب نے کہا کہ حامدی صاحب کا یہ کہنا کہ اقبال نے غزل کو نظم کا رنگ دیا ہے، 'ادھوری تصویر پیش کرتا ہے' بلکہ اقبال نے نظم کو غزل کا رنگ دیا ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے شمع اور شاعر کا بھی حوالہ دیا۔

عالم خوندمیری نے بحث میں شریک ہوتے ہوئے کہا کہ اقبال کی نظم غزل کے اثر سے آزاد نہیں ہوئی۔ تعجب ہے کہ ۱۹۰۵ء میں وہ کیمبرج گئے جو نئے افکار کا گہوارہ تھا مگر ان پر زیادہ اثر نہیں پڑا۔ جرمنی کے قیام کے دوران بھی اقبال نے ہم عصر ادب کا مطالعہ نہیں کیا اور اسی لیے متاثر نہیں ہوئے ورنہ زبان کے کچھ اور تجربے ضرور کرتے۔

سرور صاحب نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے فرمایا کہ بجائے اس کے کہ ہم یہ کہیں کہ اقبال نے غزل کو نظموں کا رنگ دیا' یہ بات درست ہے کہ غزل بہرحال ہماری شاعری کے مزاج میں بنیادی اہمیت رکھتی ہے اور کوئی بھی شاعر اس کے اثر سے آزاد نہیں ہو پایا ہے۔ اقبال کے ہاں نظم گوئی کی شعوری کوشش ہے اور انھیں کامیابی ہوئی ہے۔ اس بنیادی بات کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ رفتہ رفتہ ان کی نظموں میں یہ اثر کم ہوتا گیا ہے اور نظم گوئی کا سلیقہ غالب آتا گیا ہے۔ مثال کے طور پر شمع اور شاعر، شکوہ جواب شکوہ سے "خضر راہ" میں غزلیت کم ہے۔

اقبال اپنے مضامین میں چند باتوں پر زور دیتے ہیں۔ مشرقی جمالیات کا جو سلسلہ ہے انھوں نے قطعی فرمان جاری کر دیا ہے کہ وہ مشرقی معیارِ سخن سے مطمئن ہیں۔ اقبال پر گوئٹے کا اثر بڑا تھا جسے ہمیں تسلیم کرنا چاہیے۔ مگر فاروقی صاحب کا یہ کہنا کہ وہ میکالے سے متاثر تھے صحیح نہیں۔ سرور صاحب نے مزید کہا کہ اقبال ۳۲-۳۳ سال کی پختہ عمر میں یورپ گئے اس لیے وہ VITALISTS سے تو متاثر ہوئے لیکن فن میں تجربوں سے نہیں۔

حامدی صاحب نے سوالات کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ :-

فاروقی صاحب نے فرمایا کہ عنوان گمراہ کن ہے۔ مجھے یہ کہنا ہے کہ اصل میں عنوان میرے ذہن میں مغرب کا اثر ہی تھا۔ مگر میرے سامنے معاملہ یہ تھا کہ مغرب کے اثر کے تحت ان کا تخلیقی ذہن کیسے کام کرتا رہا۔ بہرحال میں فاروقی صاحب سے عنوان کے

سلسلے میں اتفاق کرتا ہوں ۔ بریڈلے اور رسل کے سلسلے میں اُنھوں نے کہا کہ میں سمجھتا ہوں فلسفہ میں جدید رجحانات کی ابتدا بریڈلے سے ہوئی اور بیسویں صدی کے آتے آتے فلسفہ مابعدالطبیعات کے اثر سے آزاد ہو کر سائنس کی طرف آگیا جس میں رسل اہم ہیں۔

اقبال نے غزل کو نظمیاتی رنگ دیا اس پر اظہار خیال کی گنجایش ہے ۔ سردار جعفری صاحب سے سننے میں غالباً کوتاہی ہوئی ہے میں نے تو تیکنک کی بات ہی نہیں کی بلکہ یہ کہا کہ مغرب کی نظمیں وہ پڑھتے رہے ہیں اور ان سے استفادہ بھی کرتے رہے ہیں اور بہت سی نظمیں مغربی انداز میں کہی ہیں ۔ ہو بہو اس تیکنک کو برتا نہیں ہے ۔ کیونکہ ہمارے ہاں بھی نظم کی روایت موجود تھی ۔

آزاد صاحب نے کہا کہ نظم کو غزل کا رنگ دیا، میں سمجھتا ہوں کہ نظم میں ہم کیوں اس بات پر اصرار کریں کہ ایک ہی خیال مختلف زینے طے کرتا ہوا اوپر پہنچے ۔ اگر اقبال کی نظموں میں کہیں کہیں غزلیہ رنگ ہے تو اس سے نظم کمزور نہیں ہوتی بلکہ ایک نئی جہت سامنے آتی ہے ۔

اسلوب صاحب نے اظہار خیال اس طرح کیا کہ اس بات سے کوئی اختلاف نہیں کہ لالۂ صحرائی "وجودیت" کی پوری نظم ہے اس میں کوئی DESCIPTION نہیں ہے ۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ نظم پر غزل کا اثر غلط بات ہے، اقبال کی غزل ہماری روایت سے بالکل مختلف ہے اور یہ اقبال کا بہت بڑا کارنامہ ہے ۔ اقبال پر مغرب کے مفکرین کے شعری نظریات کے اظہار کا کوئی ثبوت پیش نہیں کیا جا سکتا ۔ بانگ درا کی کچھ نظموں پر اگر کوپر اور لانگ فیلو کا اثر ہونے کی بات بھی کی جائے تو وہ نظمیں سنجیدہ لوگوں کے پڑھنے کی نہیں ہیں ۔ البتہ اقبال کی نظم والدۂ مرحومہ کی یاد میں ایک SIGNIFICANT نظم ہے اور کوپر کی نظم سے بہتر ہے ۔ اُنھوں نے یہ بھی کہا کہ اقبال کی نظم عبدالرحمان اوّل کا بویا ہوا کھجور کا درخت کا پہلا حصہ عربی کی ایک نظم کا چربہ ہے اور دوسرا حصہ اقبال کا اضافہ ہے ۔ پوری نظم عربی کی نظم کے مقابلے میں زیادہ معنویت کی حامل ہے ۔

فاروقی صاحب نے کہا کہ حامدی صاحب کا یہ کہنا کہ اچھی شاعری تمدن کی بحالی پیش کرتی ہے، میں سمجھتا ہوں کہ تمدن کی بحالی اور شاعری کا کوئی تعلق نہیں ۔

عالم صاحب نے جی ای مورا ور دوسرے فلاسفروں کی مستقبلیت (FUTURISM) کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ اقبال کیمبرج میں اپنے فلسفے کے مطالعے میں اس قدر ڈوبے ہوئے تھے کہ نئے تجربوں سے وہ متاثر نہیں ہوئے۔ سرور صاحب نے جو عمر کی بات کی اس سلسلے میں میں سمجھتا ہوں کہ اقبال جیسے آدمی کے لیے یہ بات اہم نہیں۔ انھوں نے عبدالکریم الجیلی پر ۱۹۰۱ء میں ایک قابلِ قدر مضمون لکھا تھا۔ اس وقت ان کی عمر ۲۷،۲۸ برس رہی ہوگی۔ میں نے حیدرآباد میں اُن کی ابتدائی تحریر کی ایک نقل دیکھی ہے، جس سے ان کا گہرا تفکر ظاہر ہوتا ہے۔ اس لیے اقبال کے متعلق عمر کی بحث مناسب نہیں۔

اسلوب صاحب نے بحث کا اختتام کرتے ہوئے کہا کہ اقبال کی خطابیہ شاعری بھی بعض جگہ بہت بلند ہے۔ شاعری مختلف انداز سے کی جاتی ہے اقبال نے زبان اور فارم کے تجربے بہت کم کیے ہیں۔

تیسرا اجلاس: ۴۔ اکتوبر ۱۹۷۸ء۔ مقام گاندھی بھون کشمیر یونیورسٹی

صدارت: شمس الرحمان فاروقی

پہلا مقالہ: پروفیسر جگن ناتھ آزاد۔ عنوان ۔ "برگساں اور آئن اسٹائن کے نظریاتِ زماں اور اقبال"

اس مقالہ پر بحث کا آغاز کرتے ہوئے فاروقی صاحب نے کہا کہ اس نہایت عالمانہ اور چونکا دینے والے مقالہ میں عالم صاحب اور غوری صاحب کا ذکر آیا ہے چونکہ عالم صاحب یہاں موجود ہیں اس لیے وہ اظہار خیال کریں۔

عالم صاحب نے فرمایا کہ نقوش میں اُن کا جو مضمون "اقبال کا عرفانِ زماں" شائع ہوا ہے، اُس کے بارے میں یہ عرض کرنا ہے کہ اس میں یہ بتلانے کی کوشش کی گئی ہے کہ اقبال کا عرفانِ زماں کن منزلوں سے گزرا ہے اور کہاں پہنچا ہے۔ فلسفیانہ اعتبار سے جب زماں کا ذکر کیا جاتا ہے تو اس کے معنی REASONABLE TIME کے ہوتے ہیں۔

WHEN TALK OF CHANGE WE ALWAYS TALK OF TIME ۔ اقبال CHANGE پر سوچتے ہیں۔ ظاہر ہے پھر اُن کے ہاں VISION OF TIME ضرور ہے۔ جرمن فلسفی نے کہا ہے کہ ہر قابلِ ذکر THINKER اپنا ایک ویژن رکھتا ہے۔ کبھی کبھی CONTRADICTION بھی ہوجاتا ہے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ اس مقالہ میں CONCEPT۔

vision کے ion OF TIME کی جب بات آئی ہے تو میں نے عرفانِ زماں کہا ہے۔ عالم صاحب نے مزید فرمایا کہ CONCEPTION OF TIME کو RECONSTRUCT کرنے میں میرے خیال میں اقبال کامیاب نہیں ہوئے ہیں۔ شاعری اور مضامین میں ان کا MENTAL LEVEL الگ الگ ہے۔

انھوں نے مزید کہا کہ غوری صاحب کو (جن کا ذکر آزاد صاحب کے پرچہ میں ہوا) اسلامی فلسفہ کے بارے میں غلط فہمی ہے۔ وہ ایک BELIEVER کی حیثیت سے غور کرتے ہیں۔ میرا موقف یہ ہے کہ اسلام کے فلسفہ کے بارے میں کوئی ایک رائے دینا تاریخی حیثیت سے غلط ہے۔ ابن سینا نے زماں کی تین صفتیں قرار دی ہیں۔ زماں، دہر اور سرمد۔ زماں اس ربط کو کہتے ہیں جو محسوس سے ہے۔ دہر محسوس سے معقول کے ربط کو ظاہر کرتا ہے۔ سرمد معقول سے معقول کے ربط کو ظاہر کرتا ہے۔

زمانِ مطلق اور زمانِ اضافی کا ذکر اسلام میں سب سے پہلے حکیم رازی نے کیا ہے ابن عربی نے دہر کو خدا کے ہم معنی قرار دیا ہے۔ انھوں نے یہی کہا کہ زندگی اور موت کا مسئلہ اقبال کی کمزوری ہے۔ وہ اجتماعی فلسفہ کو انفرادی فلسفہ سے الگ نہ کر سکے۔

عالم صاحب نے مزید فرمایا کہ وقت پر سنجیدگی سے غور کرنے کے لیے تاریخ پر بھی سنجیدگی سے سوچنے کی ضرورت ہے۔ آئن اسٹائن کے بارے میں اقبال نے جو اعتراض کیا ہے وہ MISCONCEPTION ہے SPACE TIME کو مان کر وقت کو چوتھا ذریعہ نہیں کہا جا سکتا۔ آئن اسٹائن کا نظریہ خواص تک ہی محدود ہے۔ اقبال نے دراصل ANALOGY کو ARGUEMENT سمجھ لیا ہے اور اقبال نے ANALOGY کو فلسفہ کی THEORY کی بنیاد بنایا ہے۔ یہ سنجیدہ نثر میں مناسب نہیں ہے۔ برگساں پر اقبال کی اچھی نظر تھی۔ اقبال کا مسئلہ یہ ہے کہ ان کو پلان کو ثابت کرنا ہے۔ ان کی اس کمزوری کو سنجیدگی سے سامنے رکھنا ضروری ہے۔ زماں کے مسئلے پر جب ہم اقبال کی شاعری کو پیش نظر رکھیں تو یہ کمزوری سامنے آئے گی ــــ وہی اصل مکان و لامکاں ہے۔

اقبال ETENITY کا ترجمہ ابد کرتے ہیں اور لامکاں کو INFINITY کے معنی میں لیتے ہیں۔ جب وہ حقیقت کے EXTENSION کو الفاظ میں بیان کرتے ہیں تو اس وقت وہ TIME AND SPACE کو SYMBOLS کے طور پر استعمال کرتے

ہیں۔ ع: خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری۔

مفتی جلال الدین نے بحث میں شرکت کرتے ہوئے کہا کہ ازل اور ابد کے اقبال کے ہاں وہی معنی ہیں جو ان الفاظ کی عام تشریح میں لیے جاتے ہیں۔ آزاد صاحب نے جو حدیث بیان کی اس کی وضاحت کرتے ہوئے انھوں نے ازل اور ابد کی طرف اشارہ نہیں کیا۔

اسلوب صاحب نے بھی بحث میں حصہ لیتے ہوئے فرمایا کہ آزاد صاحب نے اپنے پرچے میں غوری صاحب اور عالم صاحب کا حوالہ دیا ہے۔ غوری صاحب نے LITERAL انداز میں اقبال کے METAPHOR کو لیا ہے۔ جاوید نامہ کے شروع میں اقبال نے TIME کو شعور سے قریب لانے کی کوشش کی ہے۔ یہ اقبال کے THOUGHT میں معرکتہ الآرا DEVELOPMENT ہے۔ بالِ جبریل اور ارمغانِ حجاز میں بھی یہ ملتا ہے۔ PLATOS نے بھی اپنی کتاب REPUBLIC میں ANALOGIES کا استعمال کیا ہے۔ یہ کوئی بات نہیں ہوئی۔ شاعری میں بھی ANALOGIES کا استعمال ہو سکتا ہے۔ اگر اقبال نے ANA-LOGY کو پیش کیا ہے تو یہ کوئی قابلِ اعتراض بات نہیں۔

سبھی فلسفیوں کی طرح اقبال بھی WONDERMENT اور MYSTRY کی SENSE کی جانب LEAD کرتے ہیں ع: سمجھا نہیں تصوّرِ شام و سحر کو میں۔

سرور صاحب نے کہا کہ بعض بنیادی باتوں کو سوال کے طور پر اٹھانا چاہیے۔ ٹیگور کے ہاں ڈوبتے سورج سے یہی سوال کیا جاتا ہے۔ صحیح سوالات ہوں تو صحیح جوابات ملیں یا نہ ملیں اُن کی طرف رہنمائی تو ہو جاتی ہے۔

فاروقی صاحب نے آزاد صاحب کے مقالہ کے بارے میں اس طرح اظہار خیال کیا۔ مقالہ برگساں، آئن سٹائن اور اقبال کے CONCEPT OF TIME کے بارے میں تھا۔ اس میں آئن سٹائن کا ذکر ۲ فیصد، برگساں کا ذکر ۸ فیصد بلکہ ان کا ذکر فٹ نوٹس میں آیا ہے۔ اگر اس کا عنوان بدل دیا جائے تو کوئی ہرج نہیں۔ ازل و ابد کے CON-CEPT کی جب بات آئی ہے تو اقبال نے کیا کبھی اس بات پر غور کیا کہ اگر وقت ETE-RNAL ہے تو TIME IS PRIOR TO GOD یا IS GOD PRIOR TO TIME

عالم صاحب نے مداخلت کرتے ہوئے فرمایا کہ SELF IS PRIO TO TIMEIN THE SENSE OF COSMIC TIME) فاروقی صاحب بحث جاری رکھتے ہوئے بولے

کہ معلوم نہیں EXPENDING UNIVERSE کے CONCEPTS سے اقبال نے کہاں تک استفادہ کیا ہے۔ آئن سٹائن کا ذکر تھا تو اس کا اشارہ ملنا چاہیے تھا۔ دہر کا ترجمہ جو آپ PROPOSE کر رہے ہیں میں سمجھتا ہوں یہ شاید صحیح نہیں ہے۔ جانے یہ حدیث صحیح ہے بھی یا نہیں۔

مفتی صاحب نے فرمایا کہ حدیث صحیح ہے۔

آزاد صاحب نے آخر میں کہا کہ حدیث کے بارے میں الفاظ آگے پیچھے ہو سکتے ہیں لیکن مفہوم میں فرق نہیں۔

دوسرا مقالہ: پروفیسر آل احمد سرور۔ عنوان "اقبال اور نئی مشرقیت"

اس مقالہ پر فاروقی صاحب نے بحث کا آغاز کرتے ہوئے فرمایا کہ سوالات کی گنجائش کم ہے اور اظہار خیال کی گنجائش بہت۔ سردار جعفری صاحب نے کہا کہ مقالہ بہت اچھا ہے، اتنا ہی کافی ہے۔

اسلوب صاحب نے اظہار خیال کرتے ہوئے کہا کہ پہلی بات جو سرور صاحب نے کہی کہ اقبال کے ہاں انتخابیت ہے۔ انتخابیت سے کیا مراد ہے اس کی وضاحت ضروری ہے اور اقبال کے انتخاب کے پیچھے POINT OF VIEW کیا تھا یہ بتانا ضروری ہے۔ سرور صاحب نے یہ بھی کہا کہ اقبال نے کہا ہے کہ اسلام بھی ایک طرح کا سوشلزم ہے THERE IS FINE DISTINCTION اقبال کے ہاں انسان کی عظمت کا جو تصور ہے وہ ایک مغرب سے آیا ہے ایک ہندستان یا مشرق کے صوفیا سے۔ وضاحت ضروری تھی کہ صوفیا کے یہاں یہ تصور کہاں سے آیا۔

سردار جعفری صاحب نے اسلوب صاحب کو مخاطب کرتے ہوئے کہا کہ اگر ۱۸ ویں ۱۹ ویں اور ۲۰ ویں صدی میں مغربی سائنس نے اتنی ترقی نہ کی ہوتی تو شاید اقبال کے ہاں عظمتِ آدم اور تسخیر فطرت اس طرح کی نہ ہوتی۔ اس کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے؟

اسلوب صاحب نے کہا کہ تسخیر فطرت کا ذکر تو قرآن میں بھی ہے۔

عالم صاحب نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے کہا کہ جدید کاری اور مغربیت میں کیا فرق ہے؟ آپ متوازی خطوط کے نظریے کے قائل ہیں۔ DYNAMIC SOCIETY

INTRODUCE A STEEL MILL AND YOU GET CABLE میں یہ نظریہ کام نہیں آسکتا۔
دوسری جنگ عظیم کے بعد جاپان ایک دوسری سوسائٹی کو سامنے لایا ہے۔ مغربی مفکرین
خود گھبرائے ہوئے ہیں۔ پکاسو CUBISM پر ART AND LITERATURE کا اثر ہے
موجودہ سماج میں طبقاتی کشمکش پر مارکس کا اعتراض زیادہ قابل قبول ہے
AESPOTISM نے شاعر کو آزادی دی۔ CUBIC. سوسائٹی میں ART AND LIT-
ERATURE کے نظریوں کو قبول کرنے سے پہلے موجودہ حرکت پذیر سماج کو سامنے رکھ کر سوچنا
چاہیے۔

فاروقی صاحب نے کہا کہ جو مجھے کہنا تھا وہ عالم صاحب اور اسلوب صاحب نے
کہہ دیا۔ شمیم حنفی صاحب نے کہا کہ سرور صاحب نے اپنے پرچے میں فرد کی آزادی کے
تصور کی طرف اشارہ کیا ہے، اقبال کے یہاں فرد کے بحران کا تجزیہ کیا واقعی فردی
کی سطح پر ملتا ہے؟ کیوں کہ TOTATITARIAN STATE میں فرد اور معاشرے کا کوئی
اختلاف نہیں ہے۔ اقبال کے ہاں ماحول دوسرا ہے۔ اُن کے ہاں فرد کے CRISIS
کا اس طرح تجزیہ اور تذکرہ نہیں ہے جیسا کہ آج کے مفکرین کر رہے ہیں۔

فاروقی صاحب نے کہا کہ سرور صاحب کا مخصوص LIBEAL اسلوب ہے۔ سرور
صاحب کے ہر خیال کو ہر وقت اور ہر جگہ ضروری نہیں سمجھنا چاہیے۔ اس مقالہ میں پہلی
بار اقبال کیا چیز ہے اس کا انعکاس ہے۔ اقبال کی TOTAL PICTURE کسی طرح
FALSIFY نہیں ہوتی۔

سرور صاحب نے جواب دیتے ہوئے فرمایا۔ میرا بنیادی تھیسس یہ ہے کہ اگر ہم
مشرقیت کو مانتے ہیں تو مغربیت سے بھی انکار نہیں کرنا چاہیے۔ پرانی مشرقیت سے
مراد وہ مشرقیت ہے جس پر مغربیت کا اثر نہیں۔ نئی مشرقیت سے مراد وہ مشرقیت ہے
جس پر مغرب کا اثر ہے۔ مغرب نے CATALYST کا کام کیا ہے۔ گویا ایک طور پر اُسے
وہ محور ملا جو مغرب کے بغیر مل نہیں سکتا تھا۔ اس پر میرا اصرار ہے۔ اقبال کا سرچشمہ قرآن
ہے، مگر اسے اس طرح پڑھا جائے کہ ہم پر اس کا نزول ہوا ہے۔ میں اس کا قائل ہوتا
جا رہا ہوں کہ کعبہ کے لیے سب سے اچھا راستہ ترکستان ہو کر جاتا ہے۔ میں نے
یہ نہیں کہا ہے کہ میرا میلان قدیم کی طرف زیادہ ہے بلکہ میرا نقطۂ نظر جامع ہے۔ اقبال

نے کہا ہے کہ میرا میلان قدیم کی طرف زیادہ ہے ۔ خود میرا میلان جدید کی طرف زیادہ ہے ۔ میں ۲۰ ویں صدی کا انسان ہوں ۔ انتخابیات کا ذکر جب کرتے ہیں تو بھان متی کے پٹارے والی بات نہیں ہے بلکہ ORGANIC GROWTH کی بات ہوتی ہے ۔ اسلام بھی ایک طرح کا سوشلزم ہے ۔ یہ اقبال نے خود کہا ہے میں نے نہیں کہا ۔ نہ وہ سوشلزم سے مرعوب ہیں نہ اس سے ڈرتے ہیں بلکہ انہیں سوشلزم سے ایک روحانی ہمدردی ہے ۔ ایک قسم کا سوشلزم کہہ کر انھوں نے آج کل کی زبان استعمال کی ہے ۲۰ ویں صدی کے الفاظ اور علامتوں کا حوالہ تو ضروری ہوتا ہے ۔ آج سوشلزم کے کئی روپ سامنے آتے ہیں ۔ چینی، روسی، یوگو سلاوی، یورو کمیونزم، ممکن ہے ہندوستانی سوشلزم بھی سامنے آئے ۔

اقبال میں ڈوب کر مطالعہ کریں تو سرمایہ دارانہ تمدن سے انہیں شدید نفرت ہے ۔ وہ مغربی تمدن سے بھی اس وجہ سے نفرت کرتے ہیں کہ وہ سرمایہ دارانہ تمدن بن گیا ہے ۔ اقبال مذہبی شاعر نہیں ہیں ۔ اُن کا سرچشمہ قرآن ضرور ہے مگر اپنے سارے کرب میں اس طرح حال کا احساس رکھنے کا معاملہ اقبال سے پہلے نہیں ملتا ۔ یعنی اُن کی مشرقیت میں مغرب کی کارفرمائی ہے ۔ شمیم صاحب نے کہا کہ فرد کے بحران کا پورا اثر نہیں ملتا ۔ یہ مغرب کا اثر ہے مشرق کا نہیں CONCEPT کے FREEDOM کو وہ مانتے ہیں مگر اس میں RESTRAINT کے قائل ہیں ۔ خودی کو مطلق العنان کرنے کے وہ قائل نہیں ۔ یہ ان کے نزدیک شیطنیت بن جاتی ہے ۔ دراصل ان کے یہاں معاملہ MERGE ہوجانے کا ہے ۔ جمہوریت اور آزادی کے الفاظ کو ایسا تقدس حاصل ہوگیا ہے کہ اگر کسی نے ان کی کوئی خامی واضح کی تو اس کو گیا گزرا سمجھا جاتا ہے زمانے کا ذکر کیجیے ۔ اس دوران یا مسولینی کے ابتدائی دور میں بعض ایسے پہلو ملتے ہیں جو غلط نہیں تھے ۔ فاشزم بعد میں وجود میں آیا ۔ پہلے دور کے خیالات پر اعتراض نہیں کیا جاسکتا ۔ اصطلاحوں کے تقدس میں ہم کو گرفتار نہیں ہونا چاہیے ۔

شاہین کے تصور پر اعتراض ہوتا ہے ۔ یہ فاشزم سے نہیں لیا ہے بلکہ جرمن فلسفہ سے لیا گیا ہے ۔

علی سردار جعفری نے کہا کہ خوشحال خان خٹک سے لیا ہے ۔ کیوں کہ ان کی

شاعری میں شاہین ملتا ہے۔

سرور صاحب نے بحث ختم کرتے ہوئے کہا کہ میں نے نئی مشرقیت کی بات اس لیے کہی ہے کہ اب صرف مشرقیت یا صرف مغربیت یک طرفہ ہیں کیوں کہ اگر مشرقیت کی بات ہوتی ہے تو مغربیت کی روشن خیالی کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ نئی مشرقیت کی اصطلاح کو ذہن میں رکھیں تو ہمیں اقبال کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔

تیسرا مقالہ: پروفیسر عالم خوندمیری "مشرق اور مغرب، روایت اور علامت"

سردار جعفری نے پرچے کے بارے میں کہا کہ پرچہ فکر انگیز ہے اور مسائل کو جامعیت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ فاروقی صاحب نے سرور صاحب سے درخواست کی کہ وہ پرچہ کے بارے میں کچھ کہیں۔

سرور صاحب نے فرمایا کہ عالم صاحب کا پرچہ بہت اچھا ہے۔ مگر مجھے بعض باتوں سے اختلاف بھی ہے۔ "مغرب سے آنکھیں بچا لینا سلوک کے بجائے جذب کی طرف لے جاتا ہے اور مغرب کو ابھی مغرب بننا ہے" اور ان کا یہ کہنا کہ خارج سے باطن اور باطن سے پھر خارج کی طرف اقبال کا سفر آخری منزل میں اعتراف شکست ہے۔ میں اس کی وضاحت چاہتا ہوں۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ کیا کشش سے گریز کے سلسلے میں بنیادی طور پر تخلیقی آزادی کا سامان ملتا ہے۔ اگر ہم یہ تسلیم کر لیتے ہیں کہ مشرق کو ابھی مغرب بننا ہے تو کیا اس منزل پر رکنا ہے یا آگے بڑھنا ہے اور پھر آگے بڑھنے کے سلسلے میں پیچھے دیکھنے کی بات ہے۔ ان کے ہاں تقدیر اہم کا مسئلہ آتا ہے، کیا ہم یہ سمجھیں کہ اگر انھوں نے مشرق کی روایات میں کچھ پایا تو کیا یہ شکست ہے۔ یہ میرے نزدیک مغرب کی نفی نہیں ہے۔ یہ میں بھی مانتا ہوں کہ آخری زمانے میں انھیں پنجاب میں SAGE کی حیثیت حاصل ہو گئی تھی جس کی وجہ سے ان کے یہاں پرانی مشرقیت کے نقوش کچھ زیادہ روشن ہیں۔ مگر ان میں کوئی غیر معمولی تضاد نہیں۔ TENSION آخر تک رہا۔ کیوں کہ بعض مسائل پر وہ آخر تک غور کرتے رہے۔ یہ انسان کی تخلیقی صلاحیتوں میں خارج کی کارفرمائی میں حارج نہیں ہوتے۔

پروفیسر آزاد نے بحث میں شرکت کرتے ہوئے کہا کہ مقالہ کے آخر میں عشق اور زیرکی کے آپسی تعلق کے سلسلے میں جاوید نامہ سے جو اشعار QUOTE کیے گئے ان میں بوعلی سینا سے مراد فلسفۂ محض ہے بوعلی نہیں۔

اسلوب صاحب نے بحث میں شریک ہوتے ہوئے کہا کہ عالم صاحب کے PREMISES سے مجھے اتفاق ہے AREA OF DARKNESS اور AREA OF LIGHT کے سلسلے میں جو بات کہی گئی وہ صحیح ہے۔ البتہ اس کو مشرق سے مختص کیا ہے۔ خاص طور پر خارجی عالم سے داخلی عالم کی طرف سفر کے بارے میں مغربی علماء نے بھی بات کی ہے۔ اس کو مشرق سے مختص نہیں کرنا چاہیے۔ دوسرا مسئلہ جو چھیڑا ہے کہ ہم نہ صرف CENTRE سے CIRCUMFRENCE کی طرف جائیں بلکہ داخل سے پھر خارج کی طرف لوٹیں اور یہ بھی کہا ہے کہ فرد اور عشق جو ہے یہ دونوں OPPOSITES نہیں ہیں۔ یہ دونوں ہم کو UNITY کی طرف لے آتے ہیں میں اس بات سے متفق نہیں ہوں کہ اقبال اس سب کے باوجود صحیح نتائج تک نہیں پہنچے۔ میں سمجھتا ہوں جو QUEST ہے کہ VALUES کو مرکزی VALUE مانا جائے تو SENSE OF INCOMPLETENESS کیسے پیدا ہوتی ہے۔

تیشپ صاحب نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے کہا کہ مشرق اور مغرب کو پرکھنے کے بعد اقبال اوپر اٹھ کر دونوں میں ایک توازن پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

سرور صاحب نے کہا کہ اقبال کی TENSION بالآخر دور ہوتی ہے۔ "ذوق یقین" پر یہ بات ختم ہوتی ہے جو اقبال کے ہاں قابل قبول ہے

سردار جعفری نے کہا کہ ذوق یقین اور اضطراب اقبال کے ہاں ساتھ ساتھ چلتے ہیں لیکن ساتھ چلنے کے بعد آخر میں ایک ذوق یقین آتا ہے یا نہیں؟ یہ سوال ہے کیوں کہ عالم خوندمیری صاحب کے پرچے کے آخری حصے میں اضطراب کا پتا چلتا ہے

شمیم صاحب نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے کہا کہ اقبال کی شاعری میں جو پورا تصوّر ہے، وہاں مشرق کو مغرب بننا ہے یا مغرب کو مشرق بننا ہے؟ مغرب میں خود ایک غالب میلان تھا کہ مشرقیت اس کی نجات کا راستہ ہو سکتی ہے۔ اقبال سے پہلے یہ میلان تیزی سے ترقی کر پا رہا تھا کہ مشرقیت ادب کی نجات کا ذریعہ بن سکتی ہے۔

اقبال جن فلسفہ دانوں سے ملے وہاں بھی یہ بات ملتی ہے

سرور صاحب نے کہا کہ ہڈسن (HUDSON) نے جو کتاب لکھی ہے کہ اگر مغرب ڈوبا تو تمام عالم ڈوب جائے گا، اس کے پیش نظر اخلاقی قدریں ضروری ہیں۔ اگر ہم غور کریں تو وہ مشرقیت جس کی جستجو اقبال کرتے ہیں وہ مغربیت کے کاروبار شوق کو ختم کرنے کی نہیں بلکہ سنبھالنے کی بات ہے۔

فاروقی صاحب نے بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے کہا کہ مغرب اور مشرق کی باتیں پرانی ہیں۔ اور اس سے بھی پرانے MYTHS میں جغرافیہ۔ مشرق۔ مغرب کا تصور ختم ہو جاتا ہے اور SYMBOLS رہ جاتے ہیں۔ ایک وقت میں سورج مغرب سے بھی طلوع ہوتا تھا۔ اس بات کا استدلال ایک صاحب نے قرآن سے بھی کیا ہے۔ اگر جغرافیہ نہ رہے صرف SYMBOLS رہیں تو پھر اقبال کے ہاں کوئی تضاد نہیں۔ اقبال کے ہاں تضاد جو ہے اور شاید ہمیشہ رہے گا وہ ISLAMIC PHILOLOGY کا ہے۔ ایک طرف یہ بات ہے کہ غربت اچھی ہے اور دوسری طرف یہ بات کہ تم خدا سے ڈرو تمہیں خوشی ملے گی۔ ایک طرف تو اقبال کے سامنے اسلامی فقر ہے اور دوسری طرف یہ بات کہ اگر تم اسلام پر عمل کرو تو تم وارث اور مالک ہو۔

عالم صاحب نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ مقالہ چونکہ سیمینار کے لیے تھا، اس لیے مختصر تھا اور کئی چیزوں کی وضاحت نہ ہو سکی۔ میں نے کوئی VALUE OF JUDGEMENT نہیں دیا ہے۔ تشکوک جو پیدا ہوئے ہیں وہ شاید اس لیے کہ میرے APPROACH کو FOLLOW نہیں کیا گیا۔ میں نے اقبال کے سفر کی منزلوں کا تعین کرنا چاہا ہے۔ اپنے سفر کے دوران میں سیاسی اور معاشی پہلوؤں کو PRESUPPOSE کرتا چلا گیا ہوں۔ میرا خیال ہے کہ اقبال کو عصری رجحانات سے جانچنے کی کوشش نہیں کرنا چاہیے۔ اقبال روحانی سفر کے آرزومند تھے۔ شکست کے بارے میں، میں ذکر کروں گا کہ جاوید نامہ تک اگر روحانی سفر مکمل ہوا ہوتا تو اقبال کی روح کو مطمئن ہو جانا چاہیے تھا۔

سرور صاحب نے بات کو واضح کرتے ہوئے کہا کہ جاوید نامہ میں ETERNAL QUEST کا معاملہ لیا گیا ہے اور ضرب کلیم میں IMMEDIATE مسائل کی بات ہے۔

شمیم حنفی نے بحث میں شریک ہوتے ہوئے کہا کہ یہ سوال کافی لوگوں کو پریشان

کرتا رہا ہے کہ اقبال کے ہاں DESPAIR ہے یا نہیں۔

عالم صاحب نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ میرے خیال میں DESPAIR کے بجائے DOUBT کہیں تو بہتر ہے۔

سرور صاحب نے کہا کہ نہیں DESPAIR ٹھیک ہے۔

سردار جعفری نے بحث میں شریک ہوتے ہوئے کہا کہ انسان کامل کا تصور اور تسخیر فطرت کا تصور اقبال پر اتنے حاوی تھے کہ انفرادی فرد کے دکھ کو اقبال نے EXPRESS نہیں کیا۔ فاروقی صاحب نے کہا کہ فرد کے دکھ کو اقبال نے محسوس بھی نہیں کیا ہے۔

عالم صاحب نے اپنی بات جاری رکھتے ہوئے کہا کہ اقبال کے ہاں مرد کامل کی بشارت ہے ان کے بہت سے استعارے آخر میں علامت کا روپ اختیار کرتے ہیں، مثلاً فقر۔ اقبال کے روحانی سفر کا باقاعدہ منزل بمنزل جائزہ لینا چاہیے۔ DESPAIR کی حالت اقبال پر آئی لیکن DILEMMA یہی ہے کہ وہ نفس مطمئنہ کی منزل کو نہیں پہنچ سکے۔ یہیں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال MYSTIC EXPERIENCE سے گزرے کہ نہیں۔

فاروقی صاحب نے کہا کہ مشرق اور مغرب اقبال کے ہاں علامت بنتے بنتے رہ جاتے ہیں۔ دراصل اقبال کے سیاسی اور سماجی PRE OCCUPATION نے انھیں علامت بننے نہیں دیا۔

اسلوب احمد انصاری نے بحث کا خاتمہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اقبال کا صوفیانہ شاعری کا مطالعہ گہرا تھا مگر صوفیانہ ادب کا مطالعہ کم تھا۔ انھوں نے ابن عربی کو نہیں پڑھا بلکہ مولانا ندوی کے اقتباسات سے کام لیا جن کا فلسفہ کا GRASP محدود تھا اقبال نے ORIGINAL SOURCES کا مطالعہ نہیں کیا ہے۔ ابن سینا بہت بڑے فلسفی ہیں اور مذہب کا SYMBOLIC نظریہ سب سے پہلے ابن سینا ہی نے پیش کیا ہے۔ اس کو بھولنا نہیں چاہیے۔ عقل کا تقاضا یہ ہے کہ فلسفہ کو DECODE کرے۔ اقبال کا UTOPIA کچھ BACKWARD UTOPIA ہے۔ ان کے عناصر پر معروضی انداز سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔

چوتھی نشست : ۵ر نومبر ۱۹۷۸ء صبح ۱۰ بجے۔ مقام : گاندھی بھون کشمیر یونیورسٹی

صدارت : علی سردار جعفری

پہلا مقالہ : شمیم حنفی۔ موضوع "اقبال اور صنعتی تمدن"۔

بحث کا آغاز کرتے ہوئے سردار جعفری نے کہا کہ دو تین جملوں کا مفہوم واضح نہیں مثلاً :

۱۔ مسلسل وسیع ہوتی ہوئی وحدتیں ۲۔ تہذیبی واردات اور تہذیبی فکر میں فرق۔
۳۔ اس دنیا سے باہر بھی ایک دنیا ہے۔ دنیا سے مراد کائنات ہے یا کرۂ ارض۔

شمیم صاحب نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ وحدت کا لفظ انھوں نے UNIT کے لیے استعمال کیا ہے۔ اندھیروں میں روشنی کے تالاب سے REFERENCE لی ہے۔ دنیا سے مراد کرۂ ارض ہے۔

آزاد صاحب نے کہا کہ فکر واردات بن جاتی ہے جیسے عقل عشق ہو جائے۔

سردار جعفری نے پرچہ پر مزید بات کرتے ہوئے کہا کہ اقبال نے نثر میں سائنس کے مثبت پہلوؤں پر زور دیا اور شاعری میں انھیں پہلوؤں پر زور دیا ہے جن کا اثر منفی ہے۔ شعر عام لوگوں تک پہنچے اور نثر دانشوروں تک محدود ہے۔

سرور صاحب نے کہا کہ INDUSTRIALISATION کو CONDEMN کرنے کی کئی لوگوں نے کوشش کی ہے گو کہ وہ مارکس، فرائڈ وغیرہ سے برابر متاثر رہے ہیں

عالم صاحب نے بحث میں شریک ہوتے ہوئے شمیم صاحب سے دریافت کیا کہ کیا ہم اقبال کو FUTURIST سمجھیں۔

فاروقی صاحب نے مداخلت کرتے ہوئے کہا کہ اقبال FUTURIST نہیں اس لیے کہ وہ ماضی کی نفی نہیں کرتے۔

شمیم صاحب نے ان سوالات کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ اقبال نے HUMAN GROWTH سے کہیں انکار نہیں کیا۔ ان کے یہاں سمجھوتوں کی پوری کوشش ہے۔ اس لیے وہ RADICAL MOVEMENT نہ بن سکے۔ ان کے ہاں مذہب کا تصور کچھ مختلف ہے وہ RITUALIST نہیں ہیں۔

فاروقی صاحب نے کہا کہ اقبال RITUALS سے اس لیے انکار کرتے ہیں کہ اسلام میں ان کی گنجائش ہی نہیں۔

کمال احمد صدیقی نے بھی بحث میں حصہ لیتے ہوئے کہا کہ اقبال OPEN FUTURE میں یقین رکھتے ہیں۔ ان کا مذہب کے تصور سے ٹکراؤ ہوتا ہے۔ وہ CLOSE FUTURE میں یقین نہیں رکھتے۔

حامدی صاحب نے شمیم صاحب سے سوال کیا کہ مغربی تمدن اور صنعتی تمدن کہاں تک اقبال کے شعری تجربے کا حصہ رہے ہیں؟ انھوں نے اقبال کا ایک شعر بھی پڑھا۔

ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساس مروت کو کچل دیتے ہیں آلات

فاروقی صاحب نے حامدی صاحب کے سوال کو اہم قرار دیا اور کہا کہ اقبال مغرب میں صنعتی تمدن دیکھ چکے تھے مگر انھوں نے REACT صرف بیان کی حد تک کیا۔

سرور صاحب نے کہا کہ ہندوستان میں اس وقت تک صنعتی تمدن نہیں تھا شمیم صاحب نے اپنے جواب میں کہا کہ اقبال کا ردِ عمل معاشرتی اور اجتماعی ہے اور اقبال کے ہاں برائے شعر گفتن بھی بعض چیزیں ملتی ہیں۔

سردار جعفری نے کہا کہ صنعتی تمدن کا اظہار اگر شعر میں کیا جائے تو غزل کی بہت سی روایات کو پامال کرنا پڑے گا۔ چونکہ غزل کا اثر اردو شاعری پر زیادہ ہے اور یہ اقبال کے ہاں بھی ہے اس لیے اقبال نے بھی اس ردِ عمل کا اظہار شعر میں نہیں کیا۔

سرور صاحب نے بحث کو ختم کرتے ہوئے کہا کہ شاعری انسانی روح کی واردات کا معاملہ ہے اس لیے ممکن اور ناممکن سے کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

دوسرا مقالہ: قاضی غلام محمد موضوع "اقبال اور عالمی ادب"

سردار جعفری نے کہا کہ پرچہ بے حد دلچسپ ہے۔ میرے خیال میں اس پر بحث نہیں ہونی چاہیے۔ ایک بات کہنا چاہتا ہوں کہ آنند کمار سوامی نے کہا ہے کہ جس زمانے میں ہمارے یہاں بہترین PAINTINGS کی گئی ہیں اس زمانے میں پیشہ ور نقاد نہیں ہوتے تھے اور عظیم آرٹ نقادوں کا مرہونِ منت نہیں ہے اقبال نے ظاہر ہے

کلیم الدین احمد سے مشورہ نہیں کیا ہوگا۔

تیسرا مقالہ: غلام رسول ملک۔ موضوع "اقبال اور ورڈس ورتھ"

علی سردار جعفری نے بحث کا آغاز کرتے ہوئے کہا کہ مقالہ دلچسپ ہے اور یہ بڑا اہم فرق ہے کہ اقبال ورڈس ورتھ کی قسم کا شاعر فطرت نہیں ہے۔ اقبال کے یہاں بعض مقامات میں یوں بھی ہے کہ فطرت کے پاس انسان کی طرح دل نہیں۔ یہ ایک بنیادی فرق ہے۔ سردار صاحب نے مزید کہا کہ اس تقابلی مطالعہ میں ایک پہلو رہ گیا ہے وہ ورڈس ورتھ اور اقبال کا سیاسی اور سماجی پہلو ہے۔ ورڈس ورتھ انقلاب فرانس سے دوچار تھا اور اقبال انقلاب روس سے۔ یہ مقالہ لکھتے ہوئے اس بات کو پیش نظر نہیں رکھا گیا ہے۔

موتی لال پنڈت نے کہا کہ ملک صاحب نے اپنے اس تقابلی مطالعہ میں PRELUDE کو نظر انداز کر دیا ہے۔

اسلوب احمد انصاری نے بحث میں شریک ہوتے ہوئے فرمایا کہ ملک صاحب نے اقبال کے نظریۂ شعر کے بارے میں جو کچھ فرمایا وہ مناسب نہیں۔ انھوں نے ELEMENT OF SUBLIMITY کی طرف توجہ ہی نہیں کی۔ میں ورڈس ورتھ کو شاعر فطرت مانتا ہی نہیں۔ انسان کا عمل اور MOULD OF HUMAN PERCEPTION دو چیزیں ورڈس ورتھ کے ہاں بنیادی ہیں۔ اسلوب صاحب نے یہ بھی فرمایا کہ کئی باتیں جو انھوں نے اپنے مقالہ میں کہیں ان کا مفہوم اس سے مختلف ہے جو انھوں نے سمجھا ہے۔ اس سلسلے میں اسلوب صاحب نے FIELDS OF SLEEP یا WISE PASSIVENESS کی بات کی ہے اور کہا کہ ان کو صحیح طور پر سمجھا نہیں گیا ہے۔ PRELUDE کے خاص حصہ پر سخت غور و فکر کی ضرورت ہے۔ تسخیر فطرت سے PHYSICAL NATURE ہرگز مراد نہیں جیسا کہ سردار صاحب نے کہا۔ اقبال کے ہاں بھی NATURE کی تسخیر کے معنی نفسی کائنات میں لے آنا ہے۔ اسلوب صاحب نے مزید کہا کہ ولیم جیمس اور اقبال میں مماثلت تھی مگر ولیم جیمس خدا کو OMNIPOTENT نہیں مانتا۔

پانچواں اجلاس: ۵ اکتوبر ۱۹۷۸ء (دوسری نشست)، صدارت:

پہلا مقالہ: کمال احمد صدیقی۔ موضوع۔ "اقبال جیمز اور برگساں"

عالم صاحب نے بحث کا آغاز کرتے ہوئے کہا کہ مقالہ نگار نے برگساں، باطنیت اور اقبال میں ربط ڈھونڈھنے کی کوشش کی ہے۔ اقبال جب اپنی THE SIS کے لیے مواد ڈھونڈ رہے تھے تو انھوں نے ملا صدرالدین شیرازی وغیرہ کو پہلی مرتبہ متعارف کرایا۔ اقبال بظاہر ORTHODOX نظر آتے ہیں لیکن تاویل میں جو انہیں دلچسپی ہے وہ چیز صرف باطنیوں میں تھی فلسفہ اور وحی میں فرق ہے یہ وہی DECODING والی بات ہے جو پہلے ہوئی۔ ولیم جیمز اور اقبال پر بات کرتے ہوئے اس کا خیال رکھنا ہے کہ جیمز خدا کو ABSOLUTE GOOG مانتا ہے مگر OMNIPOTENT نہیں مانتا۔ جب کہ اقبال خدا کو OMNIPOTENT مانتا ہے۔ اقبال نے اپنے لیکچرس میں اس کی وضاحت بھی کی ہے اور یہ کہا ہے کہ OMNIPOTENT کا مطلب یہ نہیں ہے کہ خدا جو چاہے کرے بلکہ وہ اپنے اوپر RESTRICTIONS عاید کرتا ہے۔

کمال احمد صدیقی نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ اقبال کا پورا گھرانہ مذہبی گھرانہ تھا مگر مغرب میں رہتے ہوئے وہ خدا سے منکر ہونے کی منزل تک آ گئے تھے۔

سرور صاحب نے فرمایا کہ اس کے متعلق SBRAY THOUGHT میں صرف ایک جملہ ہے۔

سردار جعفری نے کہا کہ عطیہ بیگم کے نام ایک خط سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ تشکیک کی منزل میں آ گئے تھے۔ کمال احمد صدیقی نے کہا کہ اس منزل میں جیمز نے ان کو سہارا دیا۔

اس کے بعد علی سردار جعفری نے اپنا مقالہ "اقبال اور کمیونزم" پڑھا۔

مقالہ پر بحث کا آغاز عالم خوند میری نے اس طرح کیا کہ اقبال کی ECONOMICS اور PHILOSOPHY پر غور کرتے ہوئے ایک بات محسوس ہوتی ہے کہ اقبال MASS POVERTY کو دور کرنا ہی ECONOMICS کا اصل مقصد سمجھتے ہیں اقبال کی نظر میں MASS POVRRTY کا موضوع بہت اہمیت رکھتا ہے جب اقبال جرمنی میں تھے تو انھوں نے جرمن فلسفے کا مطالعہ کیا۔ مارکس نے بھی جرمن فلسفہ کی تعریف کی ہے۔ CHRISTIE نے خاص طور پر EGO کے LABOUR CONCEPT پر توجہ دی ہے۔ یہ یقینی ہے کہ اقبال نے ان سب کے بارے میں معلومات حاصل کیں۔ دوسرے اسٹیج پر یہ ہو سکتا ہے کہ اقبال نے کمیونزم سے اختلاف ظاہر کیا۔ عالم صاحب کے ایسا کہنے پر سرور صاحب نے فرمایا کہ اس بارے میں دو رائیں نہیں ہو سکتیں کہ اقبال نے کمیونزم کو قبول نہیں کیا۔ یہ ضرور ہے کہ انہیں اس کے بعض پہلوؤں

سے ہمدردی تھی۔

سردار جعفری صاحب نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ عالم صاحب نے نتشے کے بیبر رول کے بارے میں جو کچھ کہا اس کے لیے اُن کا شکر گذار ہوں۔ یہ اہم سوال ہے کہ اقبال کا اثر ہماری سیاست پر کیوں نہیں پڑا۔ یہ بات میں نے اپنی کتاب "اقبال شناسی" میں کہی ہے کہ جب ہم نے انگریزوں کی مخالفت کی اس وقت ہم کو IDENTITY کی تلاش تھی۔ اور اس تلاش میں انسان ہمیشہ ماضی کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ وویکانند کہتے تھے کہ یورپ کی تہذیب غرق ہو جائے گی اگر اس میں روحانیت شامل نہ ہو گی۔ اقبال نے بھی MUSLIM REVIVALISM کی بات کی۔

ڈاکٹر شکتی رئیس نے بحث میں شریک ہوتے ہوئے کہا کہ ایک شاعر اور کمیونزم کی بات کرنا غلط ہے۔ شاعر ESSENTIALLY شاعر ہے۔ اُنھوں نے مزید کہا کہ یہ بات کو ٹھلانے والی بات ہے کہ ایک طرف کمیونزم ہے اور دوسری طرف مذہب۔ یہ مانی ہوئی بات ہے کہ یہ دونوں الگ الگ ہیں۔

سردار صاحب نے کہا کہ اقبال نے اپنی شاعری میں تمام POL-MOVEMENTS کو اپنے اندر سمیٹا ہے۔ اقبال کا یہ RESPONSE اور APPROACH۔ یہ کہنا ہی پڑتا ہے کہ اقبال کا APPROACH اس قسم کا تھا کہ

میرے لیے مٹی کا حرم اور بنا دو

فاروقی صاحب نے کہا کہ اقبال نے اس میں بتخانہ کعبہ کی تعمیر نو کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اسلوب احمد انصاری نے فرمایا کہ سردار جعفری صاحب نے روح ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے کی توجیہ اپنے THESIS کے CONTEXT میں دی ہے۔ یہ MYT-HICAL BASIS رکھتی ہے۔ ایک پہلو کو / OVER EMPHASISE کرنا صحیح نہیں ہے اور اقبال نے CONCEPT OF FREEDOM مارکس سے نہیں لیا ہے۔

سردار جعفری نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ میں نے یہ نہیں کہا کہ اقبال نے CONCEPT OF FREEDOM مارکس سے لیا ہے۔

شمیم احمد شمیم نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے سردار صاحب سے کہا کہ اقبال کا

کمیونزم کا مطالعہ انتہائی سطحی تھی۔ روٹی کے مسئلے سے اقبال کی دلچسپی، کمیونزم سے وابستگی کی علامت نہیں ہے۔ سردار صاحب نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ میں نے یہ کہیں نہیں کہا کہ اقبال کی کمیونزم سے وابستگی تھی۔ میں نے یہ کہا کہ کمیونزم کے بعض بنیادی معاشی اصولوں کو اقبال نے قبول کیا۔ اقبال کو کمیونزم کا مطالعہ تھا یا نہیں میرے پاس یہ معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔

سردار صاحب نے کہا کہ اس سلسلے میں اصل میں عمل درعمل ہوتا ہے۔ سیدھی سادی بات یہ ہے کہ بیسویں صدی میں مارکسزم ایک فلسفہ اور IDEOLOGY کی حیثیت سے اثر انداز ہوا۔ چنانچہ جہاں تک مارکسزم کا تعلق ہے اقبال اس سے بھی متاثر ہوئے ہیں۔ یہ ان کی آگہی اور عرفان کا ثبوت ہے اور ذہنی بیداری کا بھی۔ مگر کمیونزم سے ان کا اختلاف واضح ہے۔

اس کے بعد شمس الرحمان فاروقی صاحب نے اقبال کی دو مشہور نظمیں ایک خاص انداز میں پڑھ کر سنائیں۔ ان نظموں کے پڑھنے کے انداز کو بہت پسند کیا گیا۔

اس کے بعد محمد یوسف ٹینگ نے "مغرب اقبال کا OBSESSION" کے عنوان سے اپنا مقالہ پڑھا۔ ٹینگ صاحب نے OBSESSION کا ترجمہ "مسلط خیال" کیا اور سرور صاحب نے اس بارے میں فرمایا کہ OBSESSION کے لیے "آسیب" کا لفظ شاید زیادہ مناسب ہو۔

شمیم احمد شمیم نے بحث کا آغاز کرتے ہوئے کہا کہ کشمکش ہر دیانتدار ذہن کے اندر موجود ہے۔ اقبال کا ذہن مغرب کی ترقی سے متاثر ہوا۔ اگر متاثر نہ ہوتا تو اقبال نرادھ چودھری بن جاتے۔ اقبال شاعر تھے انھوں نے سارے بحران کو پیش کیا۔ اقبال مغرب سے مرعوب تھے لیکن ایمان نہیں لائے۔ یہ کہنا ٹھیک نہیں ہے بلکہ درحقیقت ایک COMPLEMENT ہے۔ کیوں کہ وہ ایک SENSITIVE SOUL کی طرح سوچتے رہتے تھے۔ اقبال کا ذہن عظیم ذہن تھا۔

عالم صاحب نے بحث کو ختم کرتے ہوئے کہا کہ ہر شخص کا اپنا PERCEPTION ہوتا ہے۔ ٹینگ صاحب کے بعد "اقبال در مملکت" کے عنوان سے ریاض پنجابی نے اپنا مقالہ پڑھا۔

سردار جعفری نے یہ مقالہ سن کر کہا کہ ایک سوال پریشان کن ہے پورے مقالہ کا رجحان یہ ہے کہ دین اور سیاست کو الگ نہیں ہونا چاہیے۔ دین کے ساتھ مذہبی ریاست ہونی چاہیے۔ انھوں نے کہا کہ ہندوستان کے CONTEXT میں سوچیے یہاں اگر تھیوکریسی قائم ہوئی تو "منو" کے قوانین رائج ہوں گے۔ اس کے اندر MODERN AGE کے ساتھ COMPA-TIBILITY نہیں ہے۔ روحانیت کی بات صحیح ہے کہ THEOCRATIC STATE میں خطرہ ہے۔

ریاض صاحب نے فرمایا کہ اس میں اختلاف کی گنجائش ہے۔

عالم صاحب نے فرمایا کہ اقبال نے اجتہاد اور مملکت دو باتوں پر بحث کی۔ اقبال نے کہا کہ جدید دور میں آئڈیالوجی اتنی ہی اہم ہے جتنی ازمنہ وسطی میں تھیالوجی۔ عالم صاحب نے مزید کہا کہ اقبال ISLAMIC STATE کی بات کرتے ہیں۔ عالم صاحب نے ریاض صاحب سے یہ سوال کیا کہ کیا تھیالوجی کی جگہ آئڈیالوجی نے نہیں لے لی ہے۔

اس کے بعد ڈاکٹر اکبر حیدری نے "اقبال اور جمہوریت" کے عنوان سے مقالہ پڑھا۔

اس پر کوئی بحث نہیں ہوئی۔

ڈاکٹر اکبر حیدری کے بعد اس سیمینار کا آخری مقالہ "اقبال اور آئن اسٹائن" ڈاکٹر جی این بٹ نے پڑھا۔ یہ مقالہ انگریزی میں تھا۔ اس پر بحث بھی دوسرے حصے میں دی جا رہی ہے۔

اس مقالہ کے ساتھ ہی سیمینار اختتام پذیر ہوا۔

سیمینار کے خاتمہ پر عالم صاحب نے فرمایا کہ ہم سب لوگ جو باہر سے سیمینار کے لیے حاضر ہوئے ہیں، سرور صاحب اور یونیورسٹی کا شکریہ ادا کرتے ہیں۔ اقبال فہمی اور اقبال کی شاعری کو سمجھنے میں طرح طرح کے مقالوں سے مدد ملی۔ سرور صاحب نے نہ صرف اقبال فہمی کا موقع دیا بلکہ ہمیں یہاں مختلف ذہنوں کو پڑھنے کا موقع بھی ملا اور بہت سے مقالوں سے ہم متاثر ہوئے۔ مقامی حضرات کی اتنی بڑی تعداد میں شرکت بھی بڑی مسرت کا باعث ہے۔

عالم صاحب کے بعد سرور صاحب نے مقالہ نگار حضرات اور دوسرے شرکا اور

کارکنوں کا شکریہ ادا کیا۔

اس کے بعد ایک مشاعرہ پروفیسر سرور کی صدارت میں ہوا اور نقیب مشاعرہ کے فرائض ڈاکٹر حامدی کاشمیری نے انجام دیے۔ مقامی اور غیر مقامی شعرا جنھوں نے اس مشاعرہ میں شرکت کی، ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں۔ علی سردار جعفری، شمس الرحمان فاروقی، زبیر رضوی، شمیم حنفی، آل احمد سرور، ڈاکٹر حامدی کاشمیری، ڈاکٹر محمد زمان آزردہ، ڈاکٹر قدوس جاوید، ظفر احمد۔

مرتبین: ڈاکٹر محمد زماں آزردہ
نصرت اندرابی

IQBAL INSTITUTE

UNIVERSITY OF KASHMIR

Naseem Bagh, Srinagar-6, Kashmir.

Shalimar Art Press, Srinagar.