جدیدیت اور اقبال

مرتبہ

پروفیسر آل احمد سرور

اقبال انسٹی ٹیوٹ۔ کشمیر یونیورسٹی۔ سری نگر

جدیدیت اور اقبال

مُرتّبہ

پروفیسر آل احمد سُرور

اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر

© کشمیر یونیورسٹی۔ سری نگر

سلسلۂ مطبوعات اقبال انسٹی ٹیوٹ ۱۷

Jadeediat aur Iqbal

Edited by

Prof. Al-e-Ahmad Saroor

تقسیم کار:

صدر دفتر:

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ جامعہ نگر۔ نئی دہلی 110025

شاخیں:

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ اردو بازار۔ دہلی 110006

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ پرنسس بلڈنگ۔ بمبئی 400003

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ یونی ورسٹی مارکیٹ۔ علی گڑھ 202001

پہلی بار: مارچ ۸۵ء تعداد 500

برٹی آرٹ پریس (پروپرائٹرز: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ) پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲ میں طبع ہوئی۔

فہرست

پیش لفظ	پروفیسر آل احمد سرور	۵
۱۔ خطبۂ صدارت	جناب شیخ محمد عبداللہ	۱۱
۲۔ جدیدیت کیا ہے؟	پروفیسر آل احمد سرور	۱۷
۳۔ اقبال کی معنویت	پروفیسر جگن ناتھ آزاد	۲۸
۴۔ اقبال کی جدیدیت کا معاملہ	پروفیسر شکیل الرحمان	۴۰
۵۔ اقبال کے سیاسی فکر میں عصریت	پروفیسر رشید الحق	۴۷
۶۔ اقبال کی شاعری میں عرفان ذات	پروفیسر حامدی کشمیری	۵۷
۷۔ اقبال ۔ خبر و نظر کے گرداب میں	محمد یوسف ٹینگ	۶۵
۸۔ اقبال اور جدیدیت	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	۸۲
۹۔ اقبال اور جدیدیت	مفتی جلال الدین	۱۰۳
۱۰۔ اقبال کی معنویت پر میری نظر	ڈاکٹر آصف نعیم	۱۱۸

پیش لفظ

اقبال انسٹی ٹیوٹ کی طرف سے اقبال اور جدیدیت کے موضوع پر جو سیمینار ہوا تھا اس میں بیشتر مقالے اُردو میں پڑھے گئے تھے، مگر چند مقالات انگریزی میں بھی تھے۔ یہ سب مقالات اب کتابی صورت میں شائع ہو رہے ہیں۔

سیمینار کا ایک خاص مقصد تھا۔ اِدھر یہ میلان بڑھا ہے کہ اقبال کے یہاں قدیم پر جو زور ہے، اُسے سب کچھ سمجھ لیا جائے، حالانکہ اقبال کے فکر و فن میں تسلسل اور تغیّر دونوں پر اصرار ملتا ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ صرف قدیم پر توجہ ہی اقبال کے ساتھ بڑی ناانصافی ہوتی ہے۔ وہ تغیّر کے حامی ہیں، مگر تغیّر کے ساتھ تسلسل کا احساس ضروری سمجھتے ہیں۔ اس سلسلے میں اُن کے خطبات سے یہ اقتباس بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔

(۱) "تاریخ حاضرہ کا سب سے توجہ طلب منظر یہ ہے کہ ذہنی اعتبار سے عالم اسلام نہایت تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اس تحریک میں بذاتِ 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۔"

(۲) "اگر انسان زندگی کی بڑھتی ہوئی رَو کا کوئی تقاضا اپنے اندرونِ ذات میں محسوس نہیں کرتا تو اُس کی روح پتھر کی طرح سخت ہوجاتی ہے اور وہ گر گر بے جان مادّے کی سطح پر جا پہنچتا ہے۔"

(۳) "اب اگر کوئی معاشرہ حقیقت مطلقہ کے اس تصور 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 چاہییں جو حیاتِ اجتماعیہ میں نظم و انضباط قائم رکھیں۔ کیونکہ مسلسل تغیّر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی سے 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 جملہ امکانات کی نفی ہوجائے کیونکہ تغیّر وہ حقیقت ہے جسے قرآن پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بڑی آیت قرار دیا ہے۔ اس صورت میں ہم اس شے کو جس کی فطرت میں حرکت ہے، حرکت سے عاری کر دیں گے۔ اس کا نتیجہ ہے کہ گذشتہ پانچ سو برس سے اسلام پر جمود طاری ہے۔"

یعنی اقبال کے یہاں تغیّر پر اصرار ہے، ہاں وہ اندھے تغیّر کے یا تبدیلی کے سیلاب میں تنکے کی طرح بہنے کے قائل نہیں، کچھ دوامی اصولوں کا احساس اور عرفان ضروری سمجھتے ہیں۔ اُن کے ایک خط میں یہ جملہ ملتا ہے کہ "ان کا میلان قدیم کی طرف ہے"۔ مگر خط وقتی کیفیت کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ اُن کے بنیادی افکار اُن کے خطبات میں یا شاعری کے مرکزی تصورات میں ملتے ہیں۔ ہمیں ان کے خطوں کو ضرور ملحوظ رکھنا چاہیے مگر زیادہ اعتماد اُن کی نثری تحریروں خصوصاً خطبات اور شاعری پر کرنا چاہیے۔ ہاں شاعری کو بھی صرف فلسفہ نہیں بلکہ فلسفیانہ شاعری سمجھنا چاہیے جو شاعرانہ زبان و بیان سے بھرپور کام لیتی ہے اور تب شاعری بنتی ہے۔

مقالات میں یہ بات کہہ دی گئی ہے مگر یہاں پھر توجہ دلانے کی ضرورت ہے کہ

جدیدیت سے مراد یہاں وہ عالمی تحریک ہے، جو سولہویں صدی میں یورپ میں شروع ہوئی اور ہندستان میں انیسویں صدی میں۔ اس کے نتیجے میں صنعتی انقلاب ہوا۔ سائنس اور ٹکنالوجی کو فروغ ہوا۔ جمہوریت اور قومیت کو طاقت ملی۔ فرد کی آزادی کا مسئلہ سامنے آیا۔ جاگیرداری کے بجائے سرمایہ داری کو فروغ ہوا اور سرمایہ داری کے بطن سے سوشلزم وجود میں آیا۔ چونکہ اس تبدیلی کے قافلے کی قیادت مغرب نے کی اس لیے قدرتی طور پر جدیدیت اور مغربیت کو مترادف سمجھ لیا گیا، حالانکہ جدیدکاری کا عمل اگرچہ مغرب کی تقلید کا عمل بھی رہا ہے، مگر یہ دونوں لازم و ملزوم نہیں ہیں جیسا کہ جاپان میں واضح ہوگیا ہے۔ جدیدیت کی تاریخ پر اگر نظر ڈالی جائے تو اس میں کوئی خطِ مستقیم نہیں ہے بلکہ بہت سے انحراف بھی ملتے ہیں۔ پھر یہ بھی درست ہے کہ جدیدیت اُنیسویں صدی تک مجموعی طور پر بڑھتی ہوئی توقعات کا انقلاب رہی ہے اور اُنیسویں صدی ہی سے بڑھتی ہوئی مایوسیوں کا انقلاب بھی اس دریا میں شامل ہوگیا ہے۔ چنانچہ جدیدیت کی رَو میں جہاں مادّی خوش حالی، ترقی، انسان کی عظمت، عقلیت، سائنسی نظر پر اصرار ہے وہاں سائنس اور مذہب کے ایک نئے سنجوگ، سماجی بحران، دیومالا اور اساطیر میں انسانیت کے مکرّر نقوش کی تلاش، بے یقینی اور انسان کی نفسیات کی غوّاصی پر بھی توجہ ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ اُردو دنیا میں اقبال ہی سب سے بیدار ذہن اور عالمی نظر رکھتے تھے۔ زندگی کی ہر رَو اور وقت کی ہر کروٹ پر ان کی نظر تھی۔ اقبال کے سچّے وارث وہی ہو سکتے ہیں جو اُنھیں کی طرح بیدار ذہن اور عالمی نظر پیدا کریں۔ اس بیدار ذہن اور عالمی نظر کے پیچھے اگر اُس اخلاقی مشن کا احساس ہے جو اسلام نے دیا ہے اور جس کی اہمیت اور معنویت آج بھی مسلّم ہے، تو اس سے ان کی نظر، فکر اور پیام کے جواز اور معنویت پر کوئی منفی اثر نہیں پڑتا۔ یہ اور روشن اور تابندہ اور جاندار ہو جاتا ہے۔ ہر عالمی فکر کے لیے ایک بنیاد ضرور ہوتی ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جدیدیت کے متعلق اقبال کے رویّے کو ملحوظ رکھتے ہوئے، جدید دور کے لیے اقبال کی معنویت کیا ہے؟ میرے نزدیک اس معنویت میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اقبال عقل کی نفی نہیں کرتے، پرسوز عقلیت پر زور دیتے ہیں۔ مشین کے خلاف نہیں مشین کی انسان پر حکومت کے خلاف ہیں۔ سائنس اور ٹکنالوجی کی ترقی پر زور دیتے ہیں، صرف سائنس کی بعض دائروں میں نارسائی کو تسلیم کرتے ہیں۔ فرد کی خودی کی تکمیل چاہتے ہیں مگر فرد کی خودی اور اجتماعی خودی میں ہم آہنگی ضروری سمجھتے ہیں۔ ذوقِ یقین پر اصرار کرتے ہیں اور اخلاقی معیاروں پر زور دیتے ہیں، جارحانہ قوم پرستی کو انسانیت کے لیے ایک خطرہ سمجھتے ہیں۔ جمہوریت کے موجودہ سانچوں سے بیزاری کے باوجود، جمہوریت کی روح پر ایمان رکھتے ہیں۔ ماضی میں اسیر رہنے کے بجائے ماضی کی صالح روایات کو ساتھ لے کر حال کے آشوب سے عہدہ برآ ہونا چاہتے ہیں، تو اقبال کی جدیدیت سے رشتے کی گہرائی خود بخود واضح ہو جاتی ہے۔ اقبال نے ایک شعر میں اسلام کو فقرِ غیور کہا تھا آج مادی خوشحالی اور (Consumers) کے دور میں اس فقرِ غیور کے مضمرات اہلِ نظر سے مخفی نہیں۔ مارشل ہاجسن (Marshal Hodgeson) نے اپنی کتاب The Venture of Islam کے آخر میں لکھا ہے:

> "پس عمومی طور پر یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ اسلام ایک صنعتی دنیا میں یا جدید دور کے لیے، ایک اخلاقی بصیرت اور انسانی ضمیر کے لیے ایک تخلیقی چراغاں بہم پہنچانے کی ضرورت کو پورا کر سکتا ہے۔" (جلد سوم)

ہر سیمینار میں پہلا مقالہ عام طور پر ایک تاریخی جائزہ ہوتا ہے۔ چنانچہ پہلے مقالے میں جدیدیت کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ بعد کے مقالوں میں اقبال اور جدیدیت کے موضوع سے بحث ہے۔ اُمید ہے کہ ان مقالات سے اقبال شناسی اور

عرفانِ اقبال میں مدد ملے گی۔

مرحوم شیخ محمد عبداللہ، اقبال انسٹی ٹیوٹ کے کاموں سے گہری دل چسپی رکھتے تھے۔ انھیں نے اس سیمنار کا افتتاح کیا تھا۔ صدارت مشہور ماہرِ عمرانیات پروفیسر شیاما چرن دوبے نے کی تھی جو اُس وقت جموں یونیورسٹی کے وائس چانسلر تھے۔ مقالہ نگاروں میں کشمیر یونیورسٹی کے اساتذہ کے علاوہ ملک کے چند ممتاز دانش ور بھی شامل تھے۔

ہمیں خوشی ہے کہ اقبال انسٹی ٹیوٹ کی مطبوعات برِصغیر میں قدر کی نگاہوں سے دیکھی گئی ہیں۔ اُمید ہے کہ یہ مجموعۂ مقالات بھی اربابِ نظر سے خراجِ تحسین حاصل کرے گا۔ اقبال انسٹی ٹیوٹ کی طرف سے اقبال شناسی اور اقبال کے ذریعے سے خود شناسی اور عالم شناسی کا یہ سلسلہ جاری رہے گا۔ آج کے دور میں بیدار ذہن اور علمی نظر پیدا کرنا ہمارا سب سے اہم فریضہ ہے۔

آل احمد سرور
ڈائرکٹر اقبال انسٹی ٹیوٹ
کشمیر یونیورسٹی۔ سری نگر

خطبۂ صدارت

★ جناب شیخ محمد عبداللہ ★

جناب وائس چانسلر کشمیر یونیورسٹی، مہمانانِ گرامی، خواتین و حضرات!

اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی ہر سال اقبال سے متعلق کوئی نہ کوئی سمینار کرتی ہے۔ امسال سمینار کے لیے جو موضوع مقرر کیا گیا ہے، اس کی اہمیت میں کلام نہیں، جدیدیت یا (MODERNITY) ساری دنیا میں ایک اہم میلان ہے اور اقبال ایک بڑے شاعر ہیں اس لیے وہ بھی اس سے متاثر ہوتے ہیں، مگر وہ اس میں اسیر نہیں ہوئے، اُن کی نظر ماضی، حال اور مستقبل تینوں کا احاطہ کرتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ جدیدیت کے متعلق اقبال کے رویے کا مطالعہ اقبال کے عرفان اور جدیدیت کے پہچان دونوں میں معاون ثابت ہوگا۔

مجھے اس بات پر بڑی خوشی ہے کہ برصغیر میں سب سے پہلے میری تحریک پر کشمیر یونیورسٹی میں اقبال چیئر قایم ہوئی اور دو سال کے اندر ہی اسے اقبال انسٹی ٹیوٹ کی شکل دے دی گئی۔ مجھے اس بات کی بھی خوشی ہے کہ کشمیر یونیورسٹی کے بعد عثمانیہ یونیورسٹی اور کلکتہ یونیورسٹی نے اقبال کے نام سے چیئر قایم کی۔ اس لیے میری یہ توقع بے جا نہیں ہے کہ اب ہمارے ملک میں اقبال شناسی کی لے بڑھے گی اور ہم اس عظیم شاعر، مفکر اور معلم، مصلح اور دانشور کے فکر و فن کے ذریعہ سے زندگی اور انسانیت کے متعلق بصیرت حاصل کر سکیں گے اور صداقت، خیر اور حسن کی قدروں کو دلوں میں جگہ دے سکیں گے۔

میں اس امر پر بھی مسرت کا اظہار کرنا چاہتا ہوں کہ اس سیمینار کا افتتاح جناب ایس بی چوان وزیر تعلیم، حکومت ہند کر رہے ہیں، اُمید ہے کہ چوان صاحب کا ہماری حسین وادی کا یہ دورہ اُن کے لیے ایک خوشگوار تجربہ ہوگا اور اس کے ذریعہ انہیں کشمیر یونیورسٹی میں ہماری علمی کوششوں اور ریاست میں ہماری تعلیمی ترقی کو دیکھنے کا بھی موقعہ ملے گا۔

اقبال انسٹی ٹیوٹ نہ صرف ایم فل اور پی ایچ ڈی کے لیے اسکالروں کی تربیت کر رہی ہے، بلکہ اس نے اقبالیات پر تحقیق و تنقید کا بھی ایک اہم اور مفید کام شروع کیا ہے۔ اس وقت تک اس انسٹی ٹیوٹ کی پانچ مطبوعات منظر عام پر آچکی ہیں۔ اور اتنی ہی پریس کے لیے تیار ہیں۔ کشمیر اور اہل کشمیر کی اقبال سے عقیدت اور محبت قدرتی ہے کیونکہ وہ کشمیری النسل تھے اور اُن کے آبا و اجداد یہاں سے جاکر سیالکوٹ میں بس گئے تھے، انہیں کے الفاظ میں یہ برہمن زادہ رمز آشنائے روم و تبریز تھا۔ اقبال اُس نشاۃ الثانیہ کی پیداوار ہیں جو انیسویں صدی میں مغرب کے اثر سے ہمارے برصغیر میں رونما ہوئی۔ اُن کے یہاں تغیر، تبدیلی ترقی کا احساس بھی ملتا ہے اور تسلسل یعنی ماضی سے رشتہ قایم رکھنے اور اپنی تاریخ کو یاد رکھنے کا جذبہ بھی۔ وہ اپنی شاعری کو نوائے شاعر فردا کہتے ہیں اور دوش کے آئینے میں فردا کو دیکھنا بھی چاہتے ہیں۔ اُن کی شاعری ماضی کا مرقع، حال کا آئینہ اور مستقبل کا اشاریہ ہے۔

جدیدیت اور (MODERNITY) جدّت پرستی (MODERNISM) میں فرق ہے۔ جدت پرستی ایک مسلک ہے۔ جدیدیت ایک خصوصیت۔ جدت پرست ہر جدید شے کو اچھی نظر سے دیکھتا ہے، ہر پرانی چیز سے بے زار ہے۔ جدیدیت ایک منظر ہے۔ جس کے اچھے پہلو بھی ہیں اور برے بھی۔ ایک زمانہ تھا جب ازمنہ وسطیٰ کو تاریک دور کہا جاتا تھا اور یہ خیال عام تھا کہ روشن خیالی جدید دَور سے شروع ہوئی۔ اب یہ انتہا پسندی کم ہوگئی ہے اور اس دَور کی خوبیاں بھی تسلیم کی جانے لگی ہیں۔ بہرحال جدیدیت بڑی حد تک مغربیت ہے۔ مگر یہ مغربیت کے مترادف نہیں ہے۔ انسانیت کے کارواں کی قیادت شروع میں ایشیا اور افریقہ کے ہاتھوں میں تھی۔ مخصوص تاریخی اور تمدنی حالات کی وجہ سے یہ قیادت یورپ اور امریکہ کو منتقل ہوگئی۔ اس کا بھی امکان ہے کہ پھر ایشیا اور افریقہ عالمی میلانات کی رہ نمائی کریں۔

صنعتی انقلاب نے یورپ کی کایا پلٹ دی۔ پھر سائنس اور ٹیکنالوجی کے فروغ نے فطرت پر

اقتدار دیا۔ اور طبعیاتی علوم، حیاتیاتی علوم، سماجی علوم اور انسانی علوم میں حیرت انگیز ترقی ہوئی۔ اس ترقی نے کچھ مسائل بھی پیدا کئے جن کا عکس مغربی ادب میں ملتا ہے۔ ہمارے ملک میں نوآبادیاتی دور میں مغرب کی اندھی تقلید ہوئی، آزادی کے بعد اپنی دھرتی، اپنے ماحول اور اپنی تاریخ اور اپنے مزاج کا احساس ابھرا۔ اقبال کی اہمیت یہ ہے کہ انہوں نے مغرب سے اثر قبول کرنے کے باوجود اس پر تنقیدی نظر بھی ڈالی اور ایک نئی مشرقیت کا پرچم بلند کیا۔ یہ مشرقیت مغرب کے اثر کی زائیدہ ہے مگر مذہب کے اثر سے یہاں مشرق کی بیداری اور اس کے تشخص (IDENTITY) کو دریافت کرنے کا عزم ہے۔ مغرب کے سیلاب میں بہہ جانے اور بالکل مغربی بن جانے کا تصور نہیں ہے۔ اقبال فرد کی خودی کی تکمیل پر زور دیتے ہیں، اور ان کے تصور میں مغرب کا اثر صاف جھلکتا ہے مگر وہ فرد کی اجتماعی اور سماجی ذمہ داریوں کو کسی صورت میں نظرانداز نہیں کرنا چاہتے، وہ عقل وخرد کی اہمیت کو مانتے ہیں، مگر وہ عقل وخرد کی حدود کو بھی پہچانتے ہیں۔ اس لیے وہ عشق یا تخلیق کی مستی اور اس کی گہرائی اور گیرائی پر زور دیتے ہیں۔ مغرب میں بھی اب عقل کی نارسائی کا احساس ہونے لگا ہے اور اس لحاظ سے اقبال خاصے جدید معلوم ہوتے ہیں۔ جدیدیت نے فرد کی آزادی پر زور دے کر اور سرمایہ داری کے فروغ کے ذریعہ سے اخلاقی قدروں کو نظرانداز کر دیا تھا۔ اقبال فرد کی آزادی کے جذبے کو تسلیم کرتے ہیں اور یہاں تک کہتے ہیں کہ غلاموں کی بصیرت پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا کیونکہ دنیا میں صرف مردانِ حُر کی آنکھ بینا ہے۔ مگر وہ مارکس کی طرح آزاد افراد کے سماج کے قایل ہیں۔ جس میں آزاد افراد بعض سماجی پابندیاں خوشی سے قبول کرتے ہیں، وہ سرمایہ داری، اور سامراج دونوں کے مخالف ہیں اور جمہوریت کی روح کو مانتے ہیں۔ مگر مغربی جمہوری اداروں کی خامیوں پر کڑی تنقید کرتے ہیں اور اسی طرح جارحانہ قوم پرستی پر بھی۔

جدیدیت کے ادارے یکساں طور پر ایک ملک سے دوسرے ملک میں نافذ نہیں کیے جاسکتے۔ انسان مشین نہیں ہیں اور سماج کی تنظیم میں وہ فارمولے جو طبعیاتی علوم میں کام آتے ہیں، بالکل اسی طرح کام نہیں آتے، ترقی یافتہ دنیا اپنے وسایل، اپنی مہارت اور اپنے تنظیمی اداروں کی وجہ سے جس منزل پر پہنچ گئی ہے ترقی پذیر دنیا اگر ان کی لکیر پر چلے تو کہیں کی نہ رہے گی۔ اس کو چاہیے کہ ترقی یافتہ ممالک سے سائنسی نظر، تکنیکی معلومات اور سماج کی بہتر تنظیم کا تصور ضرور لے، مگر اس کے لیے ایسے ادارے بنائے جو پرانے سانچے پر نئی تہہ چڑھانے پر اکتفا نہ کریں بلکہ اپنے حالات کے مطابق اور اپنے وسایل کو دیکھتے ہوئے درمیانی درجے کی صنعتوں،

زراعت کی اصلاح، دیہات کی فلاح، چھوٹے شہروں اور خود کفالت پر زور دیں۔ کوئی ماڈل کسی دوسرے ملک سے لاکر اپنے یہاں ٹرانس پلانٹ (TRANSPLANT) نہیں کیا جا سکتا۔ ہمیں اپنے ماڈل خود بنانے ہیں۔ ہاں اُن کی تعمیر میں دوسروں سے مدد لی جا سکتی ہے اور لینی چاہیئے۔

جدیدیت کی وجہ سے انسان نے بڑی ترقی کی ہے، مگر اقبال کا یہ قول آج بھی صحیح ہے ؎

جس نے سُورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا
زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نہ سکا

اور اب یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ ایک سمت میں ترقی، کسی اور سمت میں زوال کا بھی باعث ہوتی ہے۔ مشین نے یہ خطرہ ضرور پیدا کر دیا ہے کہ انسان مشین بن جائے۔ اٹیم کی طاقت سے انرجی کا مسئلہ بڑی حد تک حل کیا جا سکتا ہے۔ مگر اس وقت تو زیادہ تر اس کی مدد سے بڑی طاقتوں نے انسانیت کی تباہی اور دنیا کی بربادی کے لیے بموں کا انبار لگایا ہے۔ خلا میں پرواز پر جو روپیہ خرچ ہو رہا ہے، اُس سے ہمارے علم میں ضرور فایدہ ہوا ہے۔ مگر یہی روپیہ اگر سمندر کے اندر جو دولت چھپی ہوئی ہے، اُس کو برآمد کرنے اور کام میں لانے اور کینسر جیسے موذی مرض پر قابو حاصل کرنے پر صرف ہوتا تو کہیں بہتر تھا۔

یہی مشہور سائنس داں جے بی ایس ہالڈین نے کہا تھا اس لیے جدیدیت کی شاہراہ پر آنکھیں بند کر کے دوڑنے سے کام نہ چلے گا۔ ہم دس برس میں جتنا آگے بڑھیں گے، ترقی یافتہ ممالک اسی عرصہ میں اور بلندی پر پہنچ جائیں گے۔ جدیدیت بہرحال ایک پیچیدہ عمل ہے۔ اس نے مغرب میں جہاں انسان کے لیے بلندی اور اقتدار کی نئی منزلیں بخشی ہیں، وہاں اُسے تفریح کی جستجو میں بوریت، وقت کی تنظیم میں تناؤ اور سماج میں تنہائی اور علیحدگی کی لعنتیں بھی عطا کی ہیں۔ اس نے MASS MEDIA کے ذریعہ سے سب افراد کو ایک لاٹھی سے ہانکا جاتا ہے اور انفرادی صلاحیتوں کا لحاظ نہیں رکھا۔ ادب زندگی کو معنی خیز خواب اور جمالیاتی، اخلاقی اور سماجی قدریں دے کر زندگی کی توسیع کرتا ہے۔

MASS MEDIA کے ذریعہ سے سستی تفریح ہوتی ہے اور اُن قدروں کی اشاعت جو برسرِ اقتدار طبقہ عوام میں رایج کرنا چاہتا ہے۔ اس لیے ضرورت ہے کہ ہم جدیدیت کے تمام مثبت اور منفی پہلوؤں کا معروضی طور پر مطالعہ کریں اور تغیر اور تسلسل دونوں کا لحاظ رکھیں۔ اقبال اس سلسلے میں ہماری بہت کچھ رہنمائی کر سکتے ہیں۔

ایک شاعر یا دانشور کوئی نسخہ پیش نہیں کرتا جس کے اجزا قطعی ہوں وہ ہمیں زندگی کے متعلق ایک بصیرت دیتا ہے۔ شاعر کا سخن ہمیشہ ماورائے سخن ہوتا ہے' اقبال بھی ایسے ہی ایک شاعر ہیں' انہوں نے زندگی کے ہر شعبے پر نظر ڈالی ہے، اور ہر مسئلے پر اظہار خیال کیا ہے' اُن کا مقصد سرد' بے روح' بے مقصد' وقت کے دریا پر تنکوں کی طرح بہنے والوں کو حیات و کائنات اور قانونِ فطرت کا شعور عطا کرنا ہے اُن میں یقین محکم کی دولت' عمل پیہم کی حرارت اور فاتح عالم محبت کی سعادت پیدا کرنا ہے۔ انہوں نے ایک جگہ کہا ہے: ؎

نئی بجلی کہاں اُن بادلوں کے جیب و دامن میں
پرانی بجلیوں سے بھی ہے جن کی آستیں خالی

اس لیے اس بات کی ضرورت ہے کہ ہم جدیدیت یا MODERNITY کے متعلق اپنا رویہ ہوش مندی سے متعین کریں۔ روایت کا عرفان حاصل کریں، مگر روایت میں گرفتار نہ ہوں۔ تجربے کو ہمدردی سے دیکھیں' اور ہر نئی کرن کے لیے دیدہ و دل وا کرنے کو تیار ہوں' مگر تجربے کو ہی سب کچھ نہ سمجھیں' ماضی سے یکسر انحراف میں اپنی بڑائی نہ سمجھیں' بلکہ ماضی پر تنقیدی نظر ڈالیں اور تاریخ سے جو قوموں کا حافظہ ہوتی ہے' سبق لیتے رہیں۔ اِس کام میں اقبال یقیناً ہماری رہنمائی کر سکتے ہیں۔ انہوں نے اپنے خطبات میں کہا ہے کہ علم میں کوئی چیز قطعی نہیں ہوتی آج جو ہمارا علم ہے اُس سے بہتر اور مفید علم ہمیں کل میسر آسکتا ہے' جدیدیت میں ایک تضاد یہ بھی ہے کہ جہاں اس نے انسان کو بہت کچھ کرنے پر قادر بنا دیا ہے۔ وہاں کائنات میں اُس کی بے بضاعتی اور اس کے اندر حیوانیت بھی اس پر واضح کر دی ہے۔ مگر زندگی اپنی ساری بلندیوں اور پستیوں کے ساتھ بڑی خوبصورت ہے' اور انسان کا کام تبدیلی کے ہر موڑ پر ایک نیا توازن دریافت کرنا ہے۔ مجھے امید ہے کہ آپ کے اس سیمینار میں جدیدیت کے متعلق اقبال کے رویے کے مطالعے کے ذریعہ سے اس نئے توازن کی جستجو بھی ہوگی۔

؎ ہر لحظہ نیا طور' نئی برقِ تجلی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

میں اس بات کی بڑی قدر کرتا ہوں' کہ اقبال انسٹی ٹیوٹ اپنے سیمیناروں اور توسیعی لیکچروں اور تحقیق و تنقید کے ذریعہ سے ہماری وادی میں خصوصاً اور ملک میں عموماً دانشوری کی ایک جاندار

اور توانا ذہن پیدا کرنا چاہتی ہے۔ ہمارے تعلیمی اداروں کو آج دانشوری کے فرض کو بڑی تن دہی سے انجام دینا ہے تاکہ ملک میں نقلی چہروں، اشتہاری شخصیتوں، سستے جوڑ توڑ، اقتدار کی اندھی ہوس اور اخلاقی زوال کو روکا جا سکے، مستی گفتار کو مستی کردار میں تبدیل کیا جا سکے۔ حقوق کے ساتھ فرائض کا بھی احساس دلایا جا سکے۔ مادہ پرستی کی بڑھتی ہوئی لے کو کم کیا جا سکے اور مادی ترقی کی روح کی بیداری پر بھی زور دیا جا سکے، یہ کام آسان نہیں مگر کرنے کا ہے۔ اور ہمیں کرنا چاہیے۔

مجھے یقین ہے کہ سمینار کے مقالات اور ان پر بحث سے ہم اس سمت میں گامزن ہو سکیں گے۔

آل احمد سرور

جدیدیت کیا ہے!

جدیدیت یا MODERNITY کو سمجھنے کے لیے سب سے پہلے ہمیں MODERNITY اور MODERNISM میں فرق کرنا پڑے گا۔ MODERNITY کو میں جدیدیت اور MODERNISM کو میں جدت پرستی کہوں گا۔ جدت پرستی میں دو پہلو ایسے ہیں جنہیں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اول تو یہ اصطلاح ابتدا میں کلیسا کے حلقوں میں مذہبی اصلاح کے لیے استعمال کی گئی جس میں روایت کے بجائے عقل پر زیادہ زور تھا۔ دوسرے اس میں جدیدیت کے علاوہ موجودہ دور کے سائنس یا صنعتی کمالات، ٹیکنالوجی کی پرستش اور جدید نظریات کی آنکھ بند کر کے تقلید کا پہلو بھی ہے اور نئے کی اس لیے ستایش ہے کہ وہ نیا ہے۔

جدیدیت کے عمل کو میں جدید کاری کہوں گا۔ جدید کاری (MODERNIZATION) کو مغربیت WESTERNIZATION کے مترادف سمجھا گیا ہے۔ جدید کاری بڑی حد تک مغرب کے راستے پر چلنے کا نام ہے، مگر دونوں ایک ہی چیز نہیں ہیں۔ جیسا کہ وٹ فوگل نے کہا ہے۔ ہم جدید کاری اور مغربیت کو ایک لکیر کی طرح شروع ہو کر الگ اور متوازی خطوط کا نام بھی دے سکتے ہیں۔ بہرحال یہ واقعہ ہے کہ عام طور پر دونوں کو ایک ہی چیز سمجھ لیا گیا ہے اور اسی وجہ سے بہت سے مسایل

پیدا ہو گئے ہیں۔ جدیدکاری کی خاصی مقبول اور محبوب تعریف جان کوٹسکی (JOHN KAUTSKY) نے کی ہے۔ وہ کہتا ہے۔

"MODERNIZATION IS A PROCESS BY WHICH A SOCIETY COMES TO BE CHARACTRIZED BY A BELIEF IN THE RATIONAL AND SCIENTIFIC CONTROL OF MANS' PHYSICAL AND SOCIAL ENVIRONMENT, AND THE APPLICATION OF TECHNOLOGY TO THAT END"

"جدیدکاری ایک عمل ہے جس کی خصوصیت عقلی اور سائنسی ذرایع سے انسان کے طبعی اور سماجی ماحول پر اقتدار اور ٹیکنالوجی کا اس مقصد کو پورا کرنے کے لیے استعمال ہے"

یہاں عقلیت اور سائنس پر زور اور ٹیکنالوجی کے ذریعے سے فطرت اور انسان پر اقتدار کی صراحت کر کے جدیدیت کے ایک دور کے نمایاں میلان کو ضرور واضح کیا گیا ہے۔ مگر جدیدیت کی اچھی خاصی لمبی تاریخ ہے جس میں مقامات آہ و فغاں اور بھی ہیں۔ ایک دور وہ ہے جسے بڑھتی ہوئی توقعات کا انقلاب REVOLUTION OF RISING EXPECTATIONS کہا گیا ہے۔ دوسرا دور وہ ہے جسے بڑھتے ہوئے احساسات شکست (REVOLUTION OF RISING FRUSTRATIONS کا نام دیا گیا ہے۔ اس بات کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ انیسویں صدی تک جدیدیت کا پہلا دور ہے اور بیسویں صدی میں اگرچہ پہلے دور کی خصوصیات بھی موجود ہیں لیکن مجموعی طور پر غالب میلان بدل گیا ہے اور مثالی دنیا UTOPIA کی تلاش نے DYSTOPIA یا آشوب کی شکل اختیار کر لی ہے۔ اسی لیے جدیدیت کے اکہرے تصور کے بجائے ہمیں اس کے سارے ابعاد اور ان ابعاد کے سارے ارتقا کو ذہن میں رکھنا پڑیگا۔

جدیدیت کا ایک تاریخی تصور ہے ایک فلسفیانہ تصور ہے اور ایک لسانی اور ادبی تصور ہے۔ تاریخی نقطۂ نگاہ سے دیکھیے تو جدیدیت کی رو مغرب میں نشاۃ الثانیہ کے بعد شروع ہوئی ہندوستان میں اس کے نقوش اٹھارویں صدی کے آخر نصف سے ملنے لگتے ہیں۔ جدیدیت ہم عصریت کے مترادف نہیں ہے۔ میرے نزدیک جدیدیت کے بنیادی مظاہر عقلی نقطۂ نظر اور بقول اقبال واقعات کی حس سائنس کا فروغ اور صنعت کاری کا آغاز فرد کی اہمیت کا احساس مشین سے کام لینا تسخیر فطرت انسان

کی عظمت کا احساس اور انسان دوستی کے فلسفے کا اثر اور نفوذ، مذہب اور مذہبی اداروں کے اثرات کا کم ہونا، مابعد الطبیعی فلسفے کے بجائے حقیقت شناسی اور حقیقت نگاری پر توجہ اور تاریخ کی ایک سائنس اور سائنس کی تاریخ کی مقبولیت ہے جس کے نتیجے میں مارکس کا تاریخی مادیت کا نظریہ وجود میں آیا۔ اس جدیدیت نے سرمایہ داروں کا عروج اور اقتدار، آزاد تجارت کا فروغ اور اس کے بطن سے سوشلزم کے نظریے کی پیدایش دیکھی، اس نے طبیعاتی علوم اور حیاتیاتی علوم کے مطالعے کی مدد کیلیے ایسے قوانین بنائے جن کا اطلاق سماجی علوم پر بھی کرنا چاہا۔ مگر ادب میں یہ جدیدیت ایک دوسرا رخ پیش کرتی ہے۔ ادب میں جدید میلانات رومانی تحریک سے شروع ہوتے ہیں جس میں صنعتی انقلاب کے خلاف ردعمل کے طور پر تخیل کی پرستش ملتی ہے اور فطرت اور انسان کے درمیان ایک نیا توازن قایم کرنے کی کوشش۔ رومانی تحریک تخیل کی خلاقی اور جذبے کے سچ پر زور دیتی ہے۔ نٹشے کی زبان میں یہ اپالو کے بجائے ڈاینی سس (DIONYSUS) کی پرستش کرتی ہے۔ اس میں ایک رو، فرد کی آزادی اس کے وجود کے اثبات، اس کی ایک مثالی دنیا کی تلاش کے ذریعہ سے ذات کی تکمیل اور سماج کی بہتر تنظیم کے گیت گاتی ہے اور زبان کو جذبے کی تھرتھراہٹ کے اظہار کے قابل بنانے کی کوشش کرتی ہے۔ یہ کلاسیکی اصولوں سے انحراف اور فارم کے تجربوں کی طرف بھی لے جاتی ہے اور آرایشی زبان کے بجائے فطری زبان کو برتتی ہے گو اس فطری زبان میں بھی ایک پُرکاری موجود ہے۔ دوسری رو علامت پرستی کی ہے۔ جس میں تخلیقی تخیل کی مرکزی اہمیت ہے۔ یہاں مادی حقیقت کے بجائے ذہنی اور موضوعی حقیقت پر توجہ ہے۔ تجزیہ اور عقلیت دونوں سے یہ گریز کرتی ہے، منطق کو محض چوکیداری کہتی ہے اور حافظے کو سطحی، یہ اسطوری حافظے کی گہرائی اور گیرائی کو مانتی ہے اور اسے انسان کا مجموعی حافظ کہتی ہے۔ اس کے نزدیک فنی ایمیج اور علامت، ذہن اور مادے کے رشتے کی کنجی ہے اور مطلق اور خود مختار ہے۔ علامتی آرٹ انسان کو اونچا اٹھانے کی بھی کوشش کرتا ہے مگر یہ اس کا مقصد نہیں ہے کیونکہ اس کے نزدیک شاعر خیالات سے نہیں تاثرات سے غرض رکھتا ہے اور اسی لیے سب سے زیادہ تاثیر اُس وقت رکھتا ہے جب وہ پوری طرح سمجھا نہ گیا ہو۔ اس سے وہ رو بھی برآمد ہوتی ہے جو فن کو فطرت پر ترجیح دیتی ہے اور آسکر وایلڈ کے یہاں تانیے کی ضد میں جو اس بات کا قایل تھا کہ شاعری، نقل

لمحے اور ماحول کی یا اپنے عہد کی پیداوار ہوتی ہے، یہ کہنے کی جرات کرتی ہے کہ شاعری عہد کو جنم دیتی ہے ۔ اس منزل پر آکر یہ بھی کہا جانے لگتا ہے کہ مذہب اور فلسفے کے جو بھی دعاوی فن کی حد سے باہر ہوں، فن کے دائرے میں یہ صرف فن کے لیے مواد فراہم کرتے ہیں ۔ فلابیر سے اس میلان نے یہ بھی کہلایا کہ فن کار واضح اور ڈھلی ڈھلائی آرا سے گریز کرتا ہے اور قطعیت کی کمی فن کی عظمت کی دلیل ہے ۔ مگر اس کے ساتھ نٹشے کی طرح کچھ لوگوں نے "بقول زرتشت" میں عقیدے کے اظہار کو فن کا ایک اسلوب بھی بنایا ہے ۔ علامت پرستی نے فن کی روح موسیقی کو قرار دینے پر بھی زور دیا اور اس کی خاطر آہنگ کی اہمیت واضح کی اور فارم میں ایسے تجربے کیے جو آزاد نظم کے روپ میں، کلاسیکی فن کے قیود سے آزاد اور ایک اور اندرونی پابندی کی قایل ہے ۔ اس طرح ویلری کے الفاظ میں زبان کے اندر ایک نئی زبان کی تخلیق ہوتی ہے ۔ رومانی اور علامتی تحریک کا ایک دلچسپ پہلو یہ بھی ہے کہ یہ اپنے طور پر اور اپنے راستے سے اور اپنی زبان میں فن کار کے سماج میں رول کو بھی مانتی ہے ۔ فاسٹر فن کو ناشکرے سمندروں میں روشنی کا مینار کہتا ہے ۔ آڈن کہتا ہے کہ شاعری سے کوئی واقعہ ظہور میں نہیں آتا مگر یہ اندرونی رشتوں کو دیکھنے کا ایک طریقہ ضرور ہے والیس سٹیونس آرنلڈ کی طرح یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ شاعری ایک دن مذہب کی جگہ لے لیگی ۔ اسٹیونس کے نزدیک شاعر پر کوئی سماجی یا اخلاقی ذمہ داری نہیں ہے لیکن وہ دوسروں کو اشیا کا ایک تخیل عطا کرتا ہے اور اس کے لیے ان SUPREME FICTIONS کو برتتا ہے جنکے بغیر زندگی کا تصور نہیں کیا جاسکتا ۔

اسی کے ساتھ جدیدیت کی ایک اور رو حقیقت پرستی میں ظاہر ہوتی ہے ۔ علامت پرستی کے مقابلے میں یہ معروضیت کی تلاش ہے ۔ ابلاغ پر زور دیتی ہے ۔ فارم کے مقابلے میں مواد کو ترجیح دیتی ہے ۔ معروضیت کا سماجی ضمیر برنارڈ شا کے یہاں اور اس کا جمالیاتی ضمیر فلابیر اور چیخوف کے یہاں ملتا ہے ۔ اس کی ایک شاخ تاریخی جبریت کی رو ہے جو بالزاک، تاینے اور ٹالسٹائی کے یہاں ملتی ہے ۔ تاینے دراصل مارکس کا پیش رو ہے اور نسل، لمحے اور ماحول پر زور دیکر تاریخ کی اہمیت کو واضح کرتا ہے ٹالسٹائی تو آدمی کو تاریخ کا بندہ تک کہہ دیتا ہے مگر اس کے ساتھ وہ اخلاقی نصب العین کو بھی اہمیت دیتا ہے ۔ حقیقت پرستی کا ایک پہلو نیچرلزم ہے جو

زولا کے یہاں طبیعاتی علوم کے تجرباتی طریقہ کار خصوصاً میڈیسن (MEDICINE) سے متاثر ہے۔ اس کے یہاں مابعد الطبیعاتی آدمی علم وظائف الاعضا کا آدمی نظر آتا ہے۔ وہ فوٹوگرافی کا قایل ہے مگر اس کے آگے فطرت کے مقررہ قوانین کی تلاش کو بھی ضروری سمجھتا ہے اور اس لیے ناول کو ایک تجربہ گاہ مانتا ہے۔ تاریخی جبریت کی رو بالآخر سماجی حقیقت نگاری کے میدان میں ظاہر ہوتی ہے جس کی نمایندگی مارکس اور اینگلز کی تحریریں اور حال میں لوکاچ کی تصانیف کرتی ہیں۔ مارکس سماجی حقیقت طبقاتی کشمکش میں دیکھتا ہے اور شعور کا سرچشمہ اقتصادی تقاضوں اور ضرورتوں میں پاتا ہے۔ مارکسی نقادوں میں لوکاچ کی اہمیت بھی مسلم ہے۔ اس نے اپنی کتاب یورپی حقیقت نگاری کے مطالعے اور دوسرے مضامین میں اس نکتے کو بڑی خوبی سے پیش کیا ہے کہ آدمی کی باطنی زندگی کا بیان تاریخی اور سماجی قوتوں سے اس کے رشتے کو ملحوظ رکھ کر ہی فنی خوبیاں پیدا کر سکتا ہے وہ جوائس کی ULYSSES کے مقابلے میں سول زے نت سن کی ا وان ا وانووچ کی زندگی کے ایک دن کو ترجیح دیتا ہے کیونکہ یہاں سماجی حقایق کا عکس زیادہ روشن ہے۔ حقیقت نگاری کا ایک بالکل مختلف رجحان راب گرئیے ROBBEGRILLET کے یہاں مل جائے گا جو لوکاچ کی طرح نیچرلزم کے خلاف ہے مگر فطرت اور انسان کی دنیاؤں کو علیحدہ رکھنے پر زور دیتا ہے۔ راب گرئیے کے یہاں وجودیت کے اثرات بھی مل جائینگے۔

حقیقت نگار بڑی حد تک سماجی انسان ہے۔ علامت پرست یا علامت نگار تنہا ذہن رکھنے والا لیکن ایک کی پبلک دنیا عام اور دوسرے کی تخیلی کائنات کا تعلق نیچر یا فطرت سے بھی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ جدید انسان کے تجربے میں قطرت سے پہلا سا گہرا رابطہ نہیں ہے مگر جدید شعور میں فطرت کے تجربے کے نقوش بہرحال جلوہ گر ہیں۔ اب فطرت کا طبیعاتی اور حیاتیاتی روپ' تنازع للبقا کے علاوہ ایک توافق اور توازن کی شکل میں بھی نظر آتا ہے۔ فطرت انسان کی زندگی کیلئے کبھی ایک قطرہ اور کبھی انسان کی قوت ایجاد کیلئے ایک سرچشمہ اور ضمانت نظر آتی ہے۔ ڈارون کو فطرت میں ایک موزونیت اور ایک کلیت نظر آتی ہے۔ فطرت یہاں عورت کے روپ میں بھی ہے اور ایک درخت کے روپ میں بھی اور اس کی کثرت میں ایک وحدت اور سادگی سے پیچیدگی کی طرف ارتقا ڈارون کے نزدیک اس کی خصوصیت ہے۔ رومانی شعرا فطرت کی نامیاتی ترکیب کو ایک حیات آفریں اسپرٹ کے حوالے سے دیکھتے ہیں۔ "ایک زندگی ہمارے اندر بھی اور باہر بھی"۔ اسی لیے رلکے اسے ایک پراسرار قوت کہتا

ہے جو فرد کو سب سے اور فطرت سے ہم آہنگ کرتی ہے۔ لارنس اسے NOMA کا نام دیتا ہے جسے شین نے مار رکھا ہے مگر جواب بھی ابھر سکتا ہے۔ ہنری آڈمسن کے نزدیک افروڈائیٹ یا میڈونا کی جگہ ڈائنمو نے لے لی ہے۔ ولیم جیمس اور ڈیوی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ دنیا مقررہ اور آفاقی صفات نہیں رکھتی یہ نامکمل ہے۔ اپنے ظہور کے لیے بیقرار ہے اور تضادات بھی رکھتی ہے۔ یہ بے یقینی آگے چل کر اور رنگ دکھاتی ہے۔

اب جدیدیت کے مسئلے کو تہذیب کی تاریخ کی روشنی میں دیکھئے پرانا مفروضہ کہ استقلال' تبدیلی سے' وجود' وجود بننے سے یعنی BECOMING BEING' سے ابدیت وقت سے زیادہ حقیقی ہے' جدید فکر میں نہ صرف مشکوک ہوگیا ہے بلکہ الٹ بھی گیا ہے۔ ہیگل نے تاریخی ناگزیریت پر زور دیا تھا۔ وائی کو (VICO) نٹشے اور اسپنگلر' انسانی تجربے میں باقاعدہ دہرائے جانیوالے چکروں (CYCLES) کو اہمیت دیتے ہیں۔ نٹشے اور اسپنگلر دونوں کو ایک ماورائی قوت پر اعتقاد نہیں ہے۔ اسپنگلر تہذیب کو اندرونی مناسبتوں کا ایک گاڑھا قوام سمجھتا ہے جو حیاتیاتی وحدتوں کی طرح پیدائش' فروغ اور زوال کی منزلوں سے گذرتا ہے۔ ہر تہذیبی قوام میں انفرادیت سہی مگر تقدیر سب کی ایک ہی ہے۔ ہر تہذیب تمدن کی شکل اختیار کرتی ہے جس میں اندرونی طاقت کم ہو جاتی ہے اور صناعی یا کاریگری بڑھنے لگتی ہے اور تخلیقیت کی جگہ عقلیت لے لیتی ہے۔ اسپنگلر کے خیال میں کلاسیکی دنیا تہذیب سے تمدن تک چوتھی صدی عیسوی میں آئی اور جدید دنیا انیسویں صدی میں۔ اس طرح اسپنگلر کے خیال میں تاریخ کے مطالعے سے ہم اپنے مستقبل کی پیشن گوئی کر سکتے ہیں' اور گو اس مستقبل کو بدل نہیں سکتے مگر اسے جاننا بھی ایک تلافی کہا جا سکتا ہے۔ ہاں ڈارون اور فریزر کو جدید انسان کی برتری کا دعوا ہے مگر وہ یہ یاد دلانا چاہتے ہیں کہ تحت انسانی اور قبل تاریخ' سب سے ترقی یافتہ تاریخی انسان کے جسم' سماجی اداروں اور دماغی عادتوں میں زندہ رہتے ہیں۔ یعنی انسان میں جانور اب بھی زندہ اور سرگرم کار ہے۔ گویا حیاتیات اور بشریات کا علم ایک طرف انسان کی بے بضاعتی ظاہر کرتا ہے دوسری طرف اس کی ترقی کے امکانات کو بھی۔

میں نے شروع میں جدیدیت کے دو دوروں کی طرف اشارہ کیا تھا' میرے نزدیک جدیدیت کا دوسرا دور' پہلی جنگ عظیم کے خاتمے سے شروع ہوتا ہے' اس دور میں عقلیت کی رد

کے کارفرما رہنے کے باوجود جبلّت کا علم بڑھتا ہے اور رفتہ رفتہ عقل پر جبلّت کی برتری کا احساس بھی بڑھتا جاتا ہے۔ لاشعور کے مُطالعے نے اس لے کو اور بڑھا دیا۔ جس طرح قبل تاریخ کا انسان، تہذیب کی تاریخ کی پشت پر ہے۔ اسی طرح لاشعور انسانی شعور کے پیچھے آدمی میں فطرت کے روپ میں جلوہ گر ہے۔ اس طرح خیالات کو جذبات پر، مقصد کو جبلت پر، عقل کو انرجی پر جو فوقیت دی جاتی تھی، اب اس پر شک کیا جاتا ہے اور اس سے انکار تک کیا جاتا ہے۔ اس منزل پر فرائڈ کے تجربات اور نظریات کی اہمیت واضح ہوتی ہے اور یہ سمجھنا آسان ہو جاتا ہے کہ کیوں اُسے مارکس کے دوش بدوش بیسویں صدی کا پیغمبر کہا گیا ہے۔ ادراک اور شعور فرائڈ کے نزدیک سائیکی کے نواح میں ایک چھوٹے سے علاقے کے مالک ہیں گو انہیں کے ذریعہ سے خارجی حقیقت سے ہمارا رشتہ قائم ہوتا ہے۔ فرائڈ کے خیال میں دو جبلتیں ایک محبت کی اور زندگی کی اور دوسری خواہش مرگ برابر ایک دوسرے سے برسرِپیکار رہتی ہیں۔ ٹامس مان نے فرائڈ کو جدید انسان دوستی یا ہیومنزم کا پیغمبر کہا ہے جو اگرچہ پُرامید نہیں ہے مگر پھر بھی انسان کی تقدیر پر روشنی ڈالتا ہے۔ دادا ازم تک پہنچ کر شعور پر حملے ہر طرح کی بنی بنائی تنظیم پر اعتراضات کی شکل میں سامنے آتے ہیں۔ یہاں معروضیت کی نہیں موضوعیت اور داخلیت کی حکمرانی ہے جہاں انتشار اور ایک بے ساختہ ترنگ سب کچھ ہیں۔ دادا ازم نے زیادہ منضبط سرریلزم کو جنم دیا، جو نام نہاد حقیقت پرستی کی دیوانگی سے آزاد ہونا چاہتا ہے۔ یہ عقل اور سماج دونوں کی گرفت سے آزاد ہونے کی کوشش میں ظاہر ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ ایک سماجی انقلاب کا بھی مطالبہ کرتا ہے مگر اس کی توجہ ادبی انقلاب پر زیادہ ہے۔ خوابوں کی نقالی اور خودکار تحریر (AUTOMATIC WRITING) کے ذریعہ سے یہ لاشعور کی مطلق العنانی کو واضح کرنا چاہتا ہے۔

جدیدیت کا ایک اہم پہلو دیومالا اور اساطیر کی معنویت کو نئے سرے سے دریافت کرنے کا ہے۔ اساطیر، فطرت، تہذیب کی تاریخ، اور لاشعوری فکر، تینوں پر روشنی ڈالتے ہیں اور ایک طور پر اپنے تہذیبی سرمائے کی بازیافت کا کام کرتے ہیں۔ تاریخ نے اگرچہ موجودہ دور میں عقلیت اور اپنی میراث سے دور، جدید انسان پیدا کیا ہے۔ مگر اس تاریخ سے ایک غیر عقلی اسطوری حافظے اور انسان کے اپنے متعلق وجدانی تصورات کا کام بھی لیا جا سکتا ہے۔ اساطیر کے مطالعے میں سب سے پہلے

فریزر اور پھر مالی نوسکی کا نام آتا ہے۔ فریزر انسانی تہذیب میں اساطیر کی کارفرمائی کو تسلیم کرتا ہے مگر، مگر یہ اُس کے نزدیک ہمارے وحشیانہ دُور کے ذہن کی عکاسی کرتا ہے جس سے ہم بڑی حد تک آزاد ہو چکے ہیں۔ یہ جادو کی لت کو ظاہر کرتا ہے اور مذہب بھی اس کے نزدیک جادو کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ فریزر کا خیال ہے کہ جس طرح مذہب نے جادو کی جگہ لے لی، اسی طرح سائنس مذہب کی جگہ لے گی۔ مالی نوسکی کے خیال میں اسطورسازی آفاقی چیز ہے اگرچہ وحشی قبایل میں اسے سب سے زیادہ صاف طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ اس کے نزدیک اسطوری قصے ایک علمی اور تہذیبی قوت ہیں جو ایک قبیلے کی سماجی اور اخلاقی زندگی کی تشکیل کرتی ہے۔ وحشی اپنے اساطیر کو فکشن نہیں سمجھتا۔ اس خیال کو کیسی رر (CASSIRER) نے اور آگے بڑھایا ہے اس کے نزدیک اسطور سائنس، آرٹ اور زبان کے ساتھ انسانی فکر کا ایک بنیادی فارم ہے۔ وہ نظریاتی فکر سے اس کا مقابلہ کرتے ہوئے اس بات پر زور دیتا ہے کہ نظریاتی فکر میں حقایق اپنی الگ اہمیت کھو دیتے ہیں مگر اسطوری فکر میں وجدان کا براہ راست نفوذ ہے اور اس طرح ہر حقیقت ایسی روشن اور جاندار نظر آتی ہے کہ وہ کل حقیقت بن جاتی ہے۔ کیسی رر کے خیالات کا علامتی فکر پر بہت گہرا اثر ہوا ہے جیسا کہ سوسن لینگر کی تصانیف سے ظاہر ہوتا ہے۔ اگر ہم یہ تسلیم کریں کہ اساطیر کا اپنا ایک جواز ہے تو ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ ایک طرح کی اسطورسازی ہمارے عقلی اور متمدن ذہن کے پیچھے اب بھی کام کرتی ہے۔ فرائڈ انفرادی لاشعور پر زیادہ توجہ کرتا ہے۔ مگر یُنگ (JUNG) اساطیر کو سب سے زیادہ اہم سمجھتا ہے۔ موجودہ فکر پر یُنگ کے اثرات واضح ہیں۔ انفرادی لاشعور کی تہ میں وہ ایک اجتماعی لاشعور کی طرف اشارہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ "یہ شکلوں اور تصویروں کا ایک سمندر ہے"۔ یہ آرکی ٹائپ فطرت کا ایک بنیادی اور جبلی عنصر ہیں اور انسان کے سارے خواب اور خیالی پلاؤ اسی کے مرہون منت ہیں اور اسی وجہ سے فن سے بھی ان کا گہرا تعلق ہے۔ یُنگ فرائڈ کی طرح یہ تسلیم کرتا ہے کہ شعور بالآخر لاشعور کے بطن سے ہی پیدا ہوا ہے مگر اس پر اصرار کرتا ہے کہ ایک سچی انسانی زندگی کے لیے اس کی اہمیت کا اعتراف لازمی ہے۔ بہر حال یُنگ کے نظریے سے یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ ادب میں اساطیر کی کارفرمائی اب تک کیوں ہے۔ ٹامس مان نے اپنے جوزف سلسلے کے ناولوں میں اس سے بڑا کام لیا ہے اور اس طرح ایک نئے ہیومنزم کی طرف اشارہ کیا ہے۔

جدیدیت میں اپنی ذات کے عرفان کا مسئلہ بھی اہمیت اختیار کر گیا ہے۔ اس میں ایک مذہبی جوش دکھائی دیتا ہے۔ روسو نے کہا تھا کہ ہر پاکباز انسان میں بھی کوئی بدی چھپی ہوتی ہے مگر اسے شخصیت میں نشو و نما کا احساس نہ تھا۔ لارنس اور رِلکے کے نزدیک سچی خودی جدوجہد سے حاصل کی جاسکتی ہے۔ اقبال کے یہاں یہ مسئلہ اپنی ذات کی پہچان اور اُس کے اثبات کا ہو جاتا ہے۔ لارنس کے نزدیک پادری، فلسفی اور سائینٹسٹ اپنے قطعی فارمولوں سے اس باطنی روح کو جو اپنی تکمیل کی جستجو کر رہی ہے۔ مجروح کرتے ہیں رِلکے کہتا ہے کہ خدا اور موت کی حقیقتوں کو اپنے وجود میں جذب کر کے اُن سے فطری خوف کو دور کیا جاسکتا ہے اس کے نزدیک آرٹ ان خارجی حقیقتوں کو جذب کر کے، ان سے ذات کے عرفان تک پہنچتا ہے۔ عرفانِ ذات کے سلسلے میں ناول کو لارنس اور ہنری جیمس دونوں نے اہمیت دی ہے۔ ولیم جیمس، اُس زمانے کے ماہرینِ نفسیات کے خلاف تجربے کو ایک مسلسل رواں اور پیہم بدلتی ہوئی رَو کہتا ہے۔ اس کا شعور کی رو کا استعارہ جس کی رو سے ذات ایک حرکت یا عمل بن جاتی ہے برگساں کے یہ تہ کتا دریا اور دوران کے تصور کی طرف رہنمائی کرتا ہے جس میں ماضی، حال، مستقبل سب موجود ہیں اور جس کا عرفان عقلی تصورات سے نہیں وجدان کے ذریعہ سے ہی ممکن ہے۔ اِس ذات کا عرفان جو پائیدار ہے، پروست کا بھی مقصد ہے۔ ہیگل نے ایک بدلتی ہوئی ذات اور ایک ابدی ذات کا تصور پیش کیا تھا، مارکس اس سے مدد لے کر اپنا علیحدگی یا ALIENATION کا تصور پیش کرتا ہے جس کے مطابق ایک جدید انسان اپنی ذات سے علیحدہ ہو جاتا ہے کیونکہ اسے اپنی محنت کی پیداوار سے کوئی ذاتی تعلق نہیں ہوتا۔ یہاں ایک فرد کا اپنی ذات سے کٹ جانا، اسی ابدی انسان سے کٹ جانے کے مترادف ہے اور اس کا علاج صرف کام کارکن اور اِنسانیت کیلئے پھر سے نئے سماج میں متحد ہونے میں ہی ہے۔ کیر کے گارڈ کے نزدیک سچائی صرف اُس فرد کو میسر ہے جو اس میں ڈوب کر دنیا سے بے نیاز ہو جائے۔

جدید دور میں ذات کے مسئلے پر فکر وجودی فکر میں خاص طور سے ظاہر ہوئی ہے۔ وجودیت میں ایک نفسیاتی گہرائی اور شدّت احساس ہے۔ اس کے اہم پہلو وجود، لامعنویت، انتخاب (CHOICE) خوف، مایوسی، آزادی اور کمٹمنٹ ہیں۔ کیر کے گارڈ اور نٹشے، دونوں اس بات سے

انکار کرتے ہیں کہ فرد سماج کے رشتے کے احساس سے اپنی صداقت کے جوہر کو پہچانتا ہے کیونکہ گروہ یا مجمع یا انبوہ سچی زندگی کو کچل دیتا ہے۔ کیرکے گارڈ کے نزدیک انسان کے اندر جو خوف ہے اُس کا علاج عقیدے یا FAITH میں ہے۔ خوف سے سارتر کو غرض نہیں اُسے کھرا پن یا استناد حاصل کرنے سے غرض ہے۔ استناد کا تقاضا یہ ہے کہ فرد کو اپنی آزادی کے لیے ہر رکاوٹ کو دور کرنا پڑے۔ جب انتخاب ہو گیا' زندگی کی لامعنویت جان لی گئی' اُس کے خوف کو اس طرح ختم کر دیا گیا اور اپنے انتخاب کی ذمہ داری کو قبول کر لیا گیا' تو وجود ایک قدر بن جاتا ہے۔ کامو نے سسی فس کے متعلق کہا ہے کہ وہ اپنے وقت کا مالک ہے اور اپنی جد وجہد کو اپنے لیے دل خوش کن سمجھتا ہے۔ سارتر نے وجودی انتخاب سے اپنا وابستگی (ENGAGEMENT) کا تصور اخذ کیا ہے جس میں ذاتی زندگی اور سماجی عمل آزاد کمٹ منٹ یا وابستگی کے مظہر ہیں۔ سارتر اور کامو کو مذہب سے کوئی سروکار نہیں۔ مگر یاسپرس اور مارٹن بیوبر ایک ایسے وجود کا تصور کرتے ہیں جو زندگی کی بنیاد ہے۔ اپنے وجود کو تلاش کرنا ہے تو اس کے لیے مابعد الطبیعات سے مدد لینی پڑے گی۔

مذہب میں عقیدے کے زوال کے اسباب بہت سے ہیں۔ مگر یہ بھی واقعہ ہے کہ بعض مفکروں نے اس عقیدے کی اہمیت پر بھی زور دیا ہے۔ کارل بارتھ سیکولر فلسفوں پر سخت اعتراض کرتا ہے' مگر پال ٹلیچ (TILLICH) اس دور کی بے عقیدگی کو ایک عقیدے کے دایرے میں لے آتا ہے۔ یہاں مولانا حسرت یاد آتے ہیں جو لامذہبیت کو بھی ایک مذہب سمجھتے تھے۔ ٹلیچ کے نزدیک مذہبی معنویت مذہب کے معاملے میں شک کو بھی محیط ہے۔ اسی لیے عقیدہ' مایوسی میں اور اس مایوسی پر فتح میں بھی اپنے کو ظاہر کرتا ہے۔

غرض جدیدیت ایک بت ہزار شیوہ ہے اور اس کی کوئی سیدھی سادی تعریف ممکن نہیں ہے کیونکہ اس میں کئی میلانات کام کر رہے ہیں کچھ لوگ جدیدیت کو صرف عقلیت' سائنس کا عطا کیا ہوا علم اور ٹیکنالوجی کی بہشت' سیکولر فکر کی دلاویزی انسان اور اُس کے شعور میں مکمل اعتماد کے مترادف سمجھتے ہیں۔ دوسرے فطرت' انسان' فرد اور سماج کے بہتر علم' ماضی کے حال میں موجود رہنے اور حال کو متاثر کرنے اور بڑھتے ہوئے علم کے ساتھ بڑھتے ہوئے خطرات کے احساس' بلندیوں میں پستی دیکھنے اور دکھانے کو بھی جدیدیت سمجھتے ہیں۔ یہ ہنری جیمس کی IMAGINATION OF DISASTER

بھی ہے اور VISION OF A WHOLE SITUATION بھی ۔ جدیدیت کی روایت بڑی تہہ دار، پہلودار اور جاندار ہے اور اس کے عرفان کے لیے مغربیت سے اسے الگ کر کے بھی دیکھنے کی ضرورت ہے۔ تیسری دنیا کو اور جدید ہونا ہے۔ مگر مغرب کے راستے سے اُسے جدید ہونے کی ضرورت نہیں۔ اُس کیلئے اقبالؒ کے الفاظ میں ایک طرف اپنے من میں ڈوب کر سُراغِ زندگی پانا ہے، دوسرے مغرب کے راستے پر چلنے کے بجائے مغرب کے علم و حکمت سے بہرہ ور ہو کر ایک پرسوز عقلیت کے چراغ سے اپنے سینہ خانے کو روشن کرنا ہے۔ جدیدیّت قدرِ اعلیٰ نہیں ہے۔ قدرِ اعلیٰ انسانیت اور اُس کی تکمیل ہے۔ انسان کا انسانِ کامل بننا ہے۔ جس کے لیے تسلسل اور تغیر دونوں کو تسلیم کرنا پڑے گا۔

—— جگن ناتھ آزاد

اقبال کی معنویت

اقبال کی معنویت یا آج کے دور میں اقبال کی RELEVANCE ایک ایسا سوال ہے جو کچھ مدت سے روپ بدل بدل کے بار بار ہمارے سامنے آرہا ہے۔ پاکستان میں بھی اور ہندوستان میں بھی۔ اقبال انسٹی ٹیوٹ یونیورسٹی آف کشمیر کے گذشتہ سیمینار میں جو مقالہ میں نے پڑھا تھا "کیا اقبال صرف مسلمانوں کے شاعر تھے"؟ اس میں بھی قریب قریب اسی موضوع سے بحث کی گئی تھی کہ اقبال کا کلام کس حد تک آج کے ماحول کا فکری اور فنی طور پر ساتھ دے رہا ہے اور یہ عنوان دراصل ۱۹۸۰ء میں مجھے پشاور یونیورسٹی نے دیا تھا۔

کچھ مدت ہوئی استادِ محترم ڈاکٹر سید عبداللہ کا ایک مضمون میری نظر سے گذرا تھا جس کا عنوان تھا "اقبال صرف کل کے لیے ہی یا آج بھی"؟ اپنا زیرِ تحریر مقالہ لکھتے وقت ڈاکٹر سید عبداللہ کا مضمون تلاشِ بسیار کے باوجود مجھے نہیں مل سکا حالانکہ اس موضوع پر قلم اٹھاتے ہوئے استادِ محترم کے خیالات کو پیشِ نظر رکھنا ضروری تھا۔

میں سمجھتا ہوں کہ اقبال کو خود بھی اس بات کا احساس تھا اور اس طرح کے مصرعے اور اشعار کہ

من نوائے شاعرِ فرداستم

دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں

اور

حادثہ وہ جو ابھی پردۂ افلاک میں ہے
عکس اُس کا مرے آئینۂ ادراک میں ہے

صرف شاعرانہ تعلّی ہی کی مثالیں نہیں ہیں بلکہ اس بات کی بھی غمازی کرتی ہیں کہ اقبال اُس دور کے ساتھ اپنا رشتہ برقرار رکھنے کے آرزومند تھے جو ابھی معرضِ وجود میں نہیں آیا تھا اور یہ آرزو ایک تڑپ بن کر اُن کے دل میں موجود رہی۔ اِس بات کا احساس صرف اقبال ہی کو نہیں قریباً ہر بڑے شاعر کو رہا ہے۔ غالب کے یہاں یہی شدتِ احساس "میں عندلیبِ گلشن ناآفریدہ ہوں" بن کے ابھری۔ اقبال کے فکر کی گہرائی میں اُترنے کے لیے THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM کا مطالعہ ناگزیر ہے۔ اس کا مختصر سا دیباچہ ہمارے فکری ادب میں بہ قامت کہتر بہ قیمت بہتر کی ایک خوبصورت مثال ہے۔ میری ناقص رائے میں ایسی مثالیں ہمارے ادب اور فلسفے میں کم ہی ملیں گی۔

یہ دیباچہ "من نوائے شاعرِ فرداستم" کی تفسیر ہے اور اسے ایک نظر دیکھ کر یہ بات دل میں بیٹھ جاتی ہے کہ اقبال MODERN THOUGHT (جدید فکر) اور MODERN EXPERIENCE (جدید تجربہ) کو کتنی اہمیت دیتے ہیں۔ میں انگریزی کی یہ دونوں ترکیبیں اقبال ہی کے الفاظ میں استعمال کر رہا ہوں۔ وہ لکھتے ہیں۔

THE MORE GENUINE SCHOOLS OF SUFISM HAVE, NO DOUBT, DONE GOOD WORK IN SHAPING AND DIRECTING THE EVOLUTION OF RELIGIOUS EXPERIENCE IN ISLAM; BUT THEIR LATTER - DAY REPRESENTATIVES , OWING TO THEIR IGNORANCE OF THE MODERN MIND, HAVE BECOME ABSOLUTELY INCAPABLE OF RECEIVING ANY FRESH INSPIRATION FROM MODERN THOUGHT AND EXPERIENCE.

اقبال کے نزدیک اس MODERN THOUGHT اور

MODERN MIND کی اہمیت ہی "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" کے خاکے کا سبب بنی۔ چنانچہ اسی دیباچے میں وہ لکھتے ہیں:۔ "یہ مطالبہ کیا غلط ہے کہ مذہب کی بدولت ہمیں جس قسم کا علم حاصل ہوتا ہے اُسے سائنس کی زبان میں سمجھا جائے۔ چنانچہ یہی مطالبہ ہے جسے اِن خطبات میں جو مدراس مسلم ایسوسی ایشن کی دعوت پر مرتب ہوئے اور مدراس، حیدر آباد اور علی گڑھ میں دئے گئے میں نے اسلام کی روایاتِ فکر، علیٰ ہٰذا ان ترقیات کا لحاظ رکھتے ہوئے جو علمِ انسانی کے مختلف شعبوں میں حال ہی میں رونما ہوئیں "الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید" سے ایک حد تک پورا کرنے کی کوشش کی ہے"۔ اسی دیباچے میں آگے چل کے آپ لکھتے ہیں:۔ "اور وہ دن دور نہیں کہ مذہب اور سائنس میں ایسی ایسی ہم آہنگیوں کا انکشاف ہو جو سر دست ہماری نگاہوں سے پوشیدہ ہیں"۔

مذہب اور سائنس میں ایک ہم آہنگی کے انکشاف کی توقع رکھنا ماڈرنزم یا ماڈرنٹی کو قابلِ رد یا قابلِ تعزیر سمجھنے کا نتیجہ نہیں بلکہ اس کی اہمیت کو سمجھنے کا نتیجہ ہے۔

سیاسی طور پر اقبال کا اپنا دور ہندوستان کی غلامی کا دور تھا۔ غالباً ۱۹۳۱ء میں آل انڈین نیشنل کانگریس نے مکمل آزادی کا ریزولیوشن لاہور میں پاس کیا تھا۔ اقبال اُسی زمانے میں "جاوید نامہ" لکھ رہے تھے۔ وہ جاوید نامہ کے اُس باب میں جس کا عنوان ہے "عارفِ ہندی کہ بہ یکے از غارہائے قمر خلوت گرفتہ و اہل ہند او را جہاں دوست می گویند" کانگریس کے ریزولیوشن سے آگے نکل جاتے ہیں اور انہیں مشرق کے متعدد ممالک کی زنجیرِ غلامی ٹوٹتی نظر آتی ہے چنانچہ "جہاں دوست" رومی سے کہتے ہیں۔

دوش دیدم بر فرازِ قشمرود — ز آسماں افرشتۂ آمد فرود
از نگاہش ذوقِ دیدارے چکید — جز بسوئے خاکدان ما ندید
گفتمش از محرماں رازے مپوش — تو چہ بینی اندر آن خاکِ خموش
از جمالِ زہرۂ بگداختی — دل بہ چاہِ بابلے انداختی
گفت ہنگامِ طلوعِ خاور است — آفتابِ تازہ او را در بر است
لعل ہا از سنگِ رہ آید بروں — یوسفان او ز چہ آید بروں
رستخیزے در کنارش دیدہ ام — لرزہ اندر کوہسارش دیدہ ام

اے خوش آں قومے کہ جانِ او تپید   از گلِ خود خویش را باز آفرید
عرشیاں را صبحِ عید آں ساعتے
چوں شود بیدار چشمِ ملتے

یہ تو صرف ایک ہی مثال ہے اُن کی شاعری کے بیشتر حصے کے مزاج سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ وہ ایک آزاد مشرق اور آزاد ہندوستان کی نمود کو اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے تھے۔

اقبال کے سامنے غلامی کی زنجیریں توڑنے کے لیے ترقی پسند طاقتیں سرگرم عمل تھیں۔ مہاتما گاندھی، محمد علی جوہر، موتی لال نہرو، جواہر لال نہرو، ابوالکلام آزاد، یہ سب اسی دور کے نمائندے ہیں اور اقبال نے ان رہنماؤں کا ذکر کہیں اشارۃً اور کہیں کھلم کھلا بڑے موثر انداز سے کیا ہے۔ یہاں ایک نظر اقبال کے فلسفۂ حیات پر بھی ڈالنا ضروری ہے۔ یوں تو اُن کی ہر تصنیف خواہ وہ نظم میں ہے خواہ نثر میں اُن کے فلسفۂ حیات ہی کی تفسیر ہے لیکن قرانِ کریم پر تبصرہ کرتے وقت انہوں نے اپنا نظریۂ حیات ان دو فقروں میں قلمبند کر دیا ہے۔

THE TEACHINGS OF THE QURA'N WHICH BELIEVES IN THE POSSIBILITY OF IMPROVEMENT IN THE BEHAVIOUR OF MAN, AND HIS CONTROL OVER NATURAL FORCES, IS NEITHER OPTIMISM NOR PESSIMISM. IT IS MELIORISM WHICH RECOGNISES A GROWING UNIVERSE AND IS ANIMATED BY THE HOPE OF MAN'S EVENTUAL VICTORY OVER EVIL.

اور چند الفاظ پر مشتمل یہ دو فقرے اقبال کے فلسفۂ حیات کی جامع تفسیر ہیں اور اپنے عہد کو ایک بیش قیمت دین ہیں۔

اسی نظریۂ حیات میں اقبال کا اپنے عہد کے ساتھ تعلق پوری تابانی کے ساتھ نظر آتا ہے، خواہ وہ سیاسی دنیا میں ہو یا روحانی دنیا میں، خواہ سماجی دنیا میں اور خواہ معاشی دنیا میں۔ سیاست کی طرف ایک ہلکا سا اشارہ میں نے کیا ہے۔ اب میں فکرِ اقبال کے ایک اور پہلو کا ذکر کرنا چاہتا ہوں اور وہ ہے تصوف۔ امیر خسرو اور غالب کی شاعرانہ عظمت سے انکار نہیں جس موضوع کو اِن شعرائے نے ہاتھ لگایا

ہے اُسے حیاتِ جاوداں بخش دی ہے۔ تصوف نے ہماری اردو اور فارسی شاعری کے لیے ہمیشہ ایک پشت پناہ کا کام دیا ہے۔ اور صوفیانہ موضوعات اِن شاعروں کے ہاتھ میں آکر کہیں زیادہ تابناک اور خوش رنگ ہو گئے ہیں لیکن جب امیر خسرو کہتے ہیں:

کافرِ عشقم مسلمانی مرا در کار نیست
ہر رگِ من تار گشتہ حاجتِ زنار نیست

یا غالبؔ کہتے ہیں:۔

ہم موحد ہیں ہمارا کیش ہے ترکِ رسوم
ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں

تو وہ اپنی بلند خیالی اور مضمون آفرینی کے باوجود بڑی حد تک تصوف کے اُسی دایرے میں محصور رہتے ہیں جو ایک زمانے سے ہماری شاعری کی متاع چلا آرہا ہے لیکن اقبال جب کہتے ہیں:

گرچہ ہے میری جستجو دیر و حرم کی نقشبند
میری فغاں سے رستخیز کعبہ و سومنات میں

تو وہ امیر خسرو اور غالب سے ایک قدم اور آگے جاتے ہیں اور اپنی فغاں سے کعبہ اور سومنات میں رستخیز برپا کرتے ہوئے فکر کی انتہائی نازک منزلیں طے کرتے ہیں اور اس اندازِ فکر کی بدولت وہ تصوف کو محض آرائشِ سخن ہی نہیں بناتے بلکہ اس کی مدد سے اپنے عہد کے دروازے پر دستک دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ سنو میری جستجو نے دیر و حرم کی نقشبندی محض شاعری کے حسن کو دوبالا کرنے کے لیے نہیں کی اور نہ ہی میں نے کسی روایت کی محض پیروی کی ہے بلکہ دیر و حرم کی نقشبندی مجھے اس مقام پر لے آئی ہے کہ میں ایک ایسے شخص کو جس کے نظامِ فکر میں خدا یا قادرِ مطلق کی کوئی گنجائش نہیں ہے پیغمبر تسلیم کرتا ہوں اور اُسے پیغمبروں کی صف میں جگہ دیتا ہوں اور اُس کا نام ہے گوتم بدھ۔ یہی اندازِ فکر اُس بحث کا جس میں ہم آپ گرفتار ہیں خود فیصلہ کرتا ہے اور ہمیں مردِ کامل کے متعلق اس شعر سے آشنا کرتا ہے۔

پھر اٹھی توحید کی آخر صدا پنجاب سے
ہند کو اک مردِ کامل نے جگایا خواب سے

اس کے بعد بھی اگر ہم اقبال کے تصورِ مردِ کامل کو اک معمہ سمجھتے رہیں تو یہ ہماری کم اندیشی بلکہ کور بینی ہے۔

اقبال پر کفر کے فتوے دوبار لگے کھلم کھلا۔ لاہور کی دیواروں پر پوسٹروں کی صورت میں لیکن میں تو علامہ سید سلیمان ندوی کے اس جملے کو بھی ایک چھوٹے موٹے فتوے کے برابر ہی سمجھتا ہوں کہ اگر THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM شایع نہ ہوتی تو اچھا ہوتا۔ آخر کیوں؟ خود اقبال اس کتاب کے متعلق کہتے ہیں کہ اگر یہ کتاب خلیفہ ہارون الرشید کے دور میں چھپتی تو دنیائے اسلام میں ایک انقلاب برپا ہو گیا ہوتا۔ اور معترض کون ہیں؟ وہ عظیم شخصیت جنہیں اقبال نے اسلام کی جوئے شیر کا فرہاد اور استاد الکل کہا۔ یہ ہے اقبال کا اپنے عہد سے ٹکراؤ۔ میں تو یہ کہوں گا کہ مذکورہ کتاب کا نام THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM ہی اپنے زمانے کے مروجہ فکر سے ایک بغاوت ہے اور اس میں اقبال کا یہ کہنا کہ

THE ONLY COURSE OPEN TO US IS TO APPROACH MODERN KNOWLEDGE WITH A RESPECTFUL BUT INDEPENDENT ATTITUDE AND TO APPRECIATE THE TEACHINGS OF ISLAM IN THE LIGHT OF THAT KNOWLEDGE, EVEN THOUGH WE MAY BE LED TO DIFFER FROM THOSE WHO HAVE GONE BEFORE US,

اس بغاوت کا اعلان ہے۔ مجھے اکثر یہ خیال آتا ہے کہ اگر یہ کتاب THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM انگریزی میں نہ ہوتی اور اردو میں ہوتی تو شاید اقبال پر دو چار فتوے کفر کے اور لگ چکے ہوتے۔

اقبال جب کہتے ہیں:

میری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ

تو نہ جانے وہ لفظ "شاعری" کو کس معنی میں استعمال کرتے ہیں لیکن اگر ہم اس مصرعے کو "ارمغان حجاز" کے ان اشعار کے ساتھ ملا کے پڑھیں تو مفہوم تک پہنچنے میں کوئی دقت پیدا نہیں ہونا چاہیے۔

پے من از تنک جانان نگہ دار — شراب پختہ از خاماں نگہ دار
شرار از نیستانے دور ترنہ — نجا صاں بخش و از عاماں نگہدار

برآں قوم از تو می خواہم کشودے — فقیہش بے یقینے کم سوادی
دگرد دانائے راز آید کہ ناید
ز تناویلات ملّایاں نکوتر — نشستن با خود آگاہے دمے چند

اگر ہم اس وہم میں گرفتار ہیں کہ اقبال نے عقل پر عشق کی برتری تسلیم کی ہے یا اقبال عشق کو عقل کا تضاد سمجھتے ہیں تو یہ کلام اقبال کے ہمارے بے احتیاط مطالعے کا نتیجہ ہے۔ اول تو اقبال نے عشق اور عقل (یعنی دانش نورانی) کے درمیان کوئی حدِ فاصل نہیں کھینچی اور اس موضوع پر اس قسم کے مصرعے انہوں نے ہمیں دیئے ہیں۔

عشق صیقل می دہد فرہنگ را

اور

عقل ہم عشق است وَاز ذوقِ نظر بیگانہ نیست

دوسرا عقل کی برتری اور فضیلت کی اہمیت اقبال کی نظر میں کبھی کم نہیں ہوئی بلکہ ان کا عشق دراصل دانشِ نورانی ہی کا ایک پہلو ہے۔ اسلوب بیان کی بات دوسری ہے تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ خرد اور فکر کی تجلی سے جگمگا رہی ہے اور اقبال کا یہی اندازِ فکر ہے جس کی بدولت ان کی ملاقات بھرتری ہری کے ساتھ بہشت میں ہوتی ہے۔ جاوید نامہ میں سیّد جمال الدین افغانی اور سعید حلیم پاشا کا مقام بہشت نہیں ہے لیکن شاہ ہمدان اور غنی کاشمیری کے ساتھ ہی بھرتری ہری بہشت میں موجود ہیں۔

میں مفکرین کو ہندو اور مسلمان کے زمرے میں تقسیم نہیں کرتا لیکن یہاں بات ذرا سخن گسترانہ آپڑی ہے اور یہ کہے بغیر چارہ نہیں کہ مسلمان مفکرین میں اقبال پہلے مفکر ہیں جنہوں نے بڑے حوصلے سے یہ بات کہی کہ DURING THE LAST FIVE HUNDRED YEARS RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM HAS BEEN PRACTICALLY STATIONERY.

اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے اقبال نے پھر ایک حوصلہ مندانہ بات کہی ہے جس کی توقع کسی اور سے کم ہی ہو سکتی تھی۔

IT SEEMS AS IF THE INTELLECT OF MAN IS OUT-GROWING ITS OWN MOST FUNDAMENTAL CATEGORIES ___ TIME, SPACE AND CAUSALITY. WITH THE ADVANCE OF SCIENTIFIC THOUGHT EVEN OUR CONCEPT OF INTELLIGIBILITY IS UNDERGOING A CHANGE. THE THEORY OF EINSTEIN HAS BROUGHT A NEW VISION OF THE UNIVERSE AND SUGGESTS NEW WAYS OF LOOKING AT THE PROBLEMS COMMON TO BOTH RELIGION AND PHILOSOPHY. NO WONDER THEN THAT THE YOUNGER GENERATION OF ISLAM IN ASIA AND AFRICA DEMAND A FRESH ORIENTATION OF THEIR FAITH. WITH THE RE-AWAKENING OF ISLAM, THEREFORE, IT IS NECESSARY TO EXAMINE, IN AN INDEPENDENT SPIRIT WHAT EUROPE HAS THOUGHT AND HOW FAR THE CONCLUSIONS REACHED BY HER CAN HELP US IN THE REVISION AND, IF NECESSARY, RECONSTRUCTION OF THEOLOGICAL THOUGHT IN ISLAM.

ایشیا اور افریقہ کے نوجوان مسلمانوں کا یہ اضطراب ۱۹۲۸ء میں تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے قاری کو کہاں نظر آیا ہوگا۔ اقبال تو دوش کے آئینے میں فردا کو دیکھ رہے تھے اور یہ وہی فردا ہے جو آج ایشیا میں طلوع ہو رہی ہے اور جسے ہم آپ اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہے۔

کھول کر آنکھیں مرے آئینۂ گفتار میں
آنے والے دور کی دھندلی سی اک تصویر دیکھ

تو یہ دو ایک اقتباسات پیش کرنے سے میری مراد یہ ہے کہ اقبال کا تعلق اپنے عہد کے ساتھ ایک باغیِ وقت کا تعلق تھا، یہ تعلق ایک ڈاکٹر اور مریض کا تعلق بھی تھا ایک ایسا ڈاکٹر جو ایکس رے کے نتائج دیکھنے میں انتہائی ماہر ہے اور اس کا اظہار اقبال نے اپنے اس طرح کے اشعار میں کیا ہے

گفتند جہانِ ما آیا بتو می سازد
گفتم کہ نمی سازد گفتند کہ برہم زن

چہ عصر است ایں کہ دیں فریادی اوست — ہزاراں بند در آزادی اوست
ز روئے آدمیت رنگ و نم برد — غلط نقشے کہ از بہزادی اوست
پختہ افکار کہاں ڈھونڈنے جائے کوئی — اس زمانے کی ہوا رکھتی ہے ہر چیز کو خام

مدرسہ عقل کو آزاد تو کرتا ہے مگر　　چھوڑ جاتا ہے خیالات کو بے ربط و نظام
مردہ لادینی افکار سے افرنگ میں عشق　　عقل بے ربطی افکار سے مشرق میں غلام

اقبال نے اسی بے ربطیِ افکار کی تشکیلِ جدید کر کے اِسے بار ربط بنانے کی اور خامیِ افکار کو یعنی مذہب کی ناپختہ تفسیر کو پختہ بنیادوں پر قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔

ابھی چند روز قبل میں جب کرناٹک یونیورسٹی میں اپنا مقالہ پڑھ رہا تھا "انسان اقبال کے نظام فکر میں" اور اس میں میں نے THE RECOSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM کے صفحہ نمبر ۱۲۳ پر مندرج اقبال کا یہ جملہ اپنے ایک اقتباس میں شامل کیا کہ HEAVEN AND HELL ARE STATES, NOT LOCALITIES تو سوال وجواب کے وقت ایک صاحب نے کہا کہ کلام پاک میں جنت اور دوزخ کو مقامات یعنی جگہیں LOCALITIES کہا گیا ہے اقبال نے اگر بقول آپ کے کہا ہے کہ یہ LOCA-LITEES نہیں ہیں STATES ہیں تو ایسا کیوں کہا ہے میں نے کہا کہ یہی تو یہ سوال ہے اور اسی کو اقبال THE RECOSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM کہتے ہیں۔

اقبال اگر قرآن پاک کی اُن ایات کے بارے میں جن میں دوزخ اور جنت کا ذکر آیا ہے یہ لکھتے ہیں۔

HEAVEN AND HELL ARE STATES, NOT LOCALTIE S. TH DESCRIPTIONS IN THE QURA'N ARE VISUAL REPRESENTATIONS OF AN INNER FACT, THAT IS CHARACTER. HELL, IN THE WORDS OF THE QURA'N, IS ' GOD'S KINDLED' FIRE WHICH MOUNTS ABOVE THE HEARTS' ____ THE PAINFUL REALIZATION OF ONES FAILURE AS A MAN. HEAVEN IS THE JOY OF TRIUMPH OVER THE FORCES OF DISINTEGRATION. THERE IS NO SUCH THING AS ETERNAL, DAMUATION IN ISLAM. THE WORD ETERNITY _ USED IN CERTAIN VERSES, RELATING TO HELL, IS EXPLAINED BY THE QURA'N ITSELF TO MEAN ONLY A PERIOD OF TIME. (78:23,

تو یہ علمائے اسلام کا فرض ہے کہ کلام پاک کے اس حصے کی تفسیر کا جو اقبال نے کی ہے جائزہ لیں اور صرف عربی صرف ونحو ہی کی روشنی میں نہیں بلکہ قرآن کے تفکر اور تدبر کی روشنی میں اِس بات پر غور کریں کہ اقبال نے جو مفہوم پیش کیا ہے اُس کی کیا قدر وقیمت ہے۔ آخر کوئی بات تو تھی جس کے پیش نظر اقبال نے صوفی غلام مصطفےٰ تبسم کو ایک خط میں یہ لکھا تھا کہ ان دنوں میں ایک کتاب لکھ رہا ہوں جس کا نام ہوگا:

THE RECOSTRACTION ISLAM AS I UNDERSTAND IT یہی وہ کتاب ہے جو آج

OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM کی صورت میں ہمارے سامنے ہے۔

اسی کے ساتھ ہی مسئلہ امتناعِ نظیر کی بحث اقبال کی نظم و نثر میں دیکھئے خطوط میں جاوید نامہ میں تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں۔ یہ بحث ہر جگہ موجود ہے۔ غالب نے اس بحث کو جہاں چھوڑا تھا اقبال نے اسے وہاں سے شروع کیا اور جہاں تک اسے لے جا سکتے تھے لے گئے۔

یہ چند اشارے سیاست اور مذہب کے تعلق سے تھے جہاں تک ادب اور شاعری کا تعلق ہے میں یہ سمجھتا ہوں کہ ادب کی ترقی پسند تحریک ابتدا سے انتہا تک ٹیگور اقبال اور پریم چند کے فکر و فن کی مرہونِ منت ہے۔ سجاد ظہیر اقبال کے ساتھ ملاقات سے متاثر ہوئے ہوں یا نہ ہوتے ہوں۔ یہ دوسری بات ہے۔ یہ بات بھی سمجھ میں آسکتی ہے کہ انہوں نے اقبال کی شاعری کے اکثر حصوں سے اختلاف بھی کیا۔ ہم بھی اختلاف کرتے ہیں اور میں نے تو کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ میں اقبال کو اول سے آخر تک قبول کرتا ہوں۔ خود اقبال نے سارے کے سارے رومی کو قبول نہیں کیا لیکن اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ پریم چند کی نثر اور اقبال کی شاعری کو اپنائے بغیر ادب میں ترقی پسند تحریک کی بنیادیں کمزور رہیں گی۔ زندگی اور فن کے تعلق سے ساری ترقی پسند تحریک میں اس طرح کی اردو یا فارسی شاعری کہاں ملے گی۔

رنگ ہو یا خشت و سنگ چنگ ہو یا حرف و صوت ‏ ‏ ‏ معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود

قطرۂ خونِ جگر سِل کو بناتا ہے دل ‏ ‏ ‏ خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود

ہر چند کہ ایجاد معانی ہے خداداد ‏ ‏ ‏ کوشش سے کہاں مردِ ہنرمند ہے آزاد

خونِ رگِ معمار کی گرمی سے ہے تعمیر ‏ ‏ ‏ میخانۂ حافظ ہو کہ بتخانۂ بہزاد

بے محنتِ پیہم کوئی جوہر نہیں کھلتا ‏ ‏ ‏ روشن شررِ تیشہ سے ہے خانۂ فرہاد

دلبری بے قاہری جادوگری است ‏ ‏ ‏ دلبری با قاہری پیغمبری است

گر ہنر میں نہیں تعمیرِ خودی کا جوہر ‏ ‏ ‏ وائے صورت گری و شاعری و نائے و سرود

وہ نغمہ سردیِ خونِ غزل سرا کی دلیل ‏ ‏ ‏ کہ جس کو سن کے ترا چہرہ تابناک نہیں

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

صرف یہی نہیں بلکہ سرمایہ و محنت کی آویزش بھی اقبال سے قبل ہماری شاعری میں کہاں ملتی ہے۔

اقبال کا عہد مغربی تہذیب کی عملداری کا عہد تھا اور اقبال نے مغربی سامراج کے ہتھکنڈوں پر اپنی نظم و نثر میں بھرپور وار کیا ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ انہیں یورپ سے نفرت ہے۔ یورپ کی تہذیب میں جہاں خرابیاں ہیں وہاں خوبیاں بھی ہیں۔ اقبال ان خوبیوں کا اعتراف بھی کرتے ہیں۔ آپ نے ایک جگہ لکھا ہے کہ میری زندگی کا بیشتر حصہ یورپی فلسفے کے مطالعے میں صرف ہوا ہے اور یہ نقطۂ نگاہ میری فطرتِ ثانیہ بن گیا ہے۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر میں حقایقِ اسلام کا مطالعہ اسی نقطۂ نگاہ سے کرتا ہوں۔

اب آخر میں ایک ذرا سا اشارہ میں اقبال اور اُس کے عہد کی اردو شاعری کی طرف کر کے اپنی اس بات چیت کو ختم کرنے کی اجازت چاہوں گا اور یہ ایک اقتباس ہے جو اپنے مذکورہ مقالے سے لے کے ذرا سے اضافے کے ساتھ میں یہاں پیش کر رہا ہوں۔

"اقبال نے انسان کے اندر قوتِ یقین پیدا کرنے کی جو کوشش کی ہے وہ ہماری شاعری میں مربوط سلسلۂ فکر پر مبنی اولین کوشش ہے اقبال اگر اردو اور فارسی شاعری کو اس موڑ سے آشنا نہ کرتے تو آج جوش ملیح آبادی، مجاز، احسان دانش اور سردار جعفری کی شاعری کا انداز یقیناً مختلف ہوتا۔ جوش کو شاعرِ انقلاب بنانے میں اُس ماحول کا بہت بڑا ہاتھ ہے جس کی تخلیق اقبال کے فکر و فن نے کی۔ اقبال کی صدائے بازگشت ہمیں صرف نظم گو شعرا کے کلام ہی میں نہیں سنائی دیتی بلکہ غزل گو شعرا بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے۔ جگر کی یہ غزل ؏

جو دلوں کو فتح کر لے وہی فاتحِ زمانہ

صرف موضوع ہی کے اعتبار سے نغمۂ اقبال کی صدائے بازگشت نہیں بلکہ اس میں الفاظ اور ترکیبیں بھی قریب قریب وہی ہیں جنہیں اقبال بہت پہلے سے استعمال کر رہے ہیں یہ بات صرف جگر صاحب کی ہی غزل پر ختم نہیں ہو جاتی۔ آپ جدید دور کی وہ تمام قابلِ ذکر غزلیں دیکھیے جنہیں ہم براہِ راست انداز بیان کی غزل کہہ سکتے ہیں۔ خواہ وہ مخمور سعیدی کی غزل ہے خواہ بانی کی۔ اس وقت میرا خیال بانی کی اس غزل کی طرف جا رہا ہے۔

اے ستارو! اس خلا میں اک سفر میرا بھی ہے

اس غزل کا مفہوم اور آہنگ دونوں مجھے نغمۂ اقبال کی یاد دلاتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اقبال کا یہ نغمہ

انسان کے خلاقی سفر سے پہلے کا ہے اور باقی کا اِس خلاقی سفر کے بعد کا۔ یہاں سوال ایک آدھ غزل کا نہیں بلکہ ساری غزلیہ شاعری کو ایک نئے رجحان سے آشنا کرنے کا ہے۔ اقبال سے پہلے ہماری غزل محض ایک انفعالی کیفیت کے گرد گھوم رہی تھی۔ اقبال نے آکر اسے غنائیت میں رچا ہوا ایک باوقار لہجہ عطا کیا۔ غزل کی داخلیت کو برقرار رکھتے ہوئے اقبال نے اسے مسائل حیات سے آشنا کیا اور اُسے گھٹے ہوئے تعفن آمیز ماحول سے نکال کر کھلی فضا میں سانس لینے کی توفیق بخشی۔ یہ کہنا تو شاید صحیح نہیں ہوگا کہ اقبال اگر غزل کو اس لب و لہجہ سے آشنا نہ کرتے تو ہمیں فیض، راشد اور احمد ندیم قاسمی کی شاعری نظر نہ آتی لیکن قیاس یہی ہے کہ فیض، راشد اور قاسمی کے آنے میں ابھی ایک زمانہ اور گزر جاتا۔

شکیل الرحمان

اقبال کی جدیدیت کا معاملہ

سمینار کا موضوع بظاہر صاف اور واضح ہے' اپنے دور اور اپنے عہد کی جدیدیت کے متعلق اقبال کا رویہ کیا تھا؟ اس کا ایک پہلو یہ ہے کہ جدیدیت کے متعلق اقبال کا جمالیاتی رویہ کیا تھا' اس کا تجزیہ آسان نہیں ہے۔ رویہ کے مفہوم کی کئی جہتیں ہیں' خالص فلسفیانہ اور خالص جمالیاتی رویہ میں جو فرق ہے ہم جانتے ہیں' ہم یہ سمجھنے کے لیے بھی بیٹھے ہیں کہ اقبال کے عہد کی جدیدیت کیا تھی اور مختلف فکری اور فلسفیانہ تحریکوں اور مختلف فلسفیانہ اور فکری خیالات اور تصورات کو انہوں نے کس طرح دیکھا تھا' اس معاملے میں ان کا تنقیدی زاویۂ نگاہ کتنا تیز اور بے باک اور کتنا بے رحم تھا۔ ان کے میلان اور رجحان کی تشکیل میں ان کے عہد کی جدید فکری لہروں نے کیا حصہ لیا تھا۔ انہوں نے قدیم فلسفیوں اور مفکروں اور ان کے فلسفیانہ اور فکری تجربوں کی جدید تفسیروں کو کس طرح دیکھا تھا —— ان پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے کہا جا چکا ہے' اس سمینار میں بھی کہا گیا ہے' کل بھی کہا جائے گا' اس سلسلے میں کوئی خاص بات نہیں ہے جس کا ذکر کیا جائے' یہ میرا محبوب موضوع بھی نہیں ہے۔ مجھے "مفکر اقبال" سے زیادہ "شاعر اقبال" عزیز ہے' یہ قطعی میرا اپنا ذاتی معاملہ ہے۔

جدیدیت کی اصطلاح کے قطعی مفہوم کا تعین ممکن نہیں ہے' نقاد مذاہب اور مختلف علوم

سے کچھ ایسی اصطلاحیں بھی لے آتے ہیں جن سے خود بھی پریشان رہتے ہیں اور ہمیں بھی پریشان کرتے ہیں "جدیدیت" کی اصطلاح بھی اسی نوعیت کی اصطلاح ہے۔ آرٹ یا فنونِ لطیفہ یا شاعری کو سمجھنے میں اور خصوصاً اقبال کے معاملے میں اس اصطلاح کی تفسیروں سے کتنی مدد مل سکتی ہے یہ ایک بحث طلب مسئلہ ہے۔ ہر عہد کی اپنی جدیدیت ہوتی ہے' اقبال کے عہد کی بھی اپنی جدیدیت ہے۔ اور اس جدیدیت کی تشریحیں اتنی ہوئی ہیں کہ اردو میں دوسری کوئی مثال نہیں ملتی۔ ممکن ہے اس اصطلاح کا استعمال نہ ہوا ہو یا کم ہوا ہو لیکن جو تشریحیں سامنے ہیں ان سے اقبال کے عہد کی جدیدیت اور ان کے "جدید ذہن" ہی کو سمجھنے میں آسانی ہوتی ہے۔

سوال یہ ہے کہ "جدیدیت" کے متعلق اقبال کے رویّہ کے موضوع سے کس حد تک "فنکار اقبال" کی پہچان ہوتی ہے اور کس حد تک صرف پس منظر اور ماحول کی پہچان ہوتی ہے، ذہنی رویے کی پہچان بڑی پہچان ہوگی اگر یہ دیکھا جائے کہ جدیدیت کس حد تک تخلیقی تجربوں میں جذب ہے اور کس قسم کے جمالیاتی تاثرات سامنے آتے ہیں' لیکن "جدیدیت" کے تعلق سے اقبال کے ذہنی اور جمالیاتی رویّے کی پہچان آسان نہیں ہے یہ بڑا مشکل کام ہے۔ "سمینار" کے اس موضوع سے یہ پہلو بھی پیدا ہوتا ہے اور اسی لیے اس موضوع کی اہمیت بڑھ جاتی ہے' بظاہر یہ سیدھا سا موضوع ہے لیکن ہے بڑا ظالم!

جب معاملہ آگیا ذہنی اور جمالیاتی رویّے کا تو سمجھئے فکر و نظر کا امتحان بھی شروع ہو گیا۔ بڑے تخلیقی فنکار کا ذہن تو ماضی کے سچے عرفان اور اپنے عہد کے سچے ادراک سے اُبھرتا ہے' معاملہ ماضی اور حال دونوں کا ہو جاتا ہے' جدیدیت کے متعلق ذہنی رویّہ ماضی کی روایات کی روشنی سے ہی تشکیل پاتا ہے۔ آرٹ اور ادب میں' میں اُس جدیدیت کا تصور ہی نہیں کرسکتا جس کے تمام رشتے ماضی سے ٹوٹے ہوئے ہوں۔ اُن روایات کی تلاش و جستجو آسان نہیں ہے جن سے ذہنی اور جمالیاتی رویے کی تشکیل ہوتی ہے' جن سے جدیدیت کو دیکھنے کے لیے نظر ملتی ہے اور جن سے جدیدیت بصیرت پاتی ہے اور جن سے جدید رجحانات کی پُراسرار جہتیں اُبھرتی ہیں۔ ہم نے تو ابھی غالب کی اُن روایات کا ادراک نہیں پایا ہے جن سے غالب کے ذہن کی تشکیل ہوتی ہے' اقبال تو بہت بعد میں آئے ہیں' معاملہ مشکل ہے اور بڑا تحقیق طلب ہے۔

اقبال کا ذہن ماضی کی روشنیوں میں پیوست ہے' جب تک اُن کرنوں کی پہچان اپنے

جمالیاتی احساس و شعور کے ساتھ مختلف انداز سے نہیں ہوگی اُس وقت تک "جدیدیت" کے متعلق اُن کے ذہنی رویے کو پانا آسان نہیں ہے۔

بڑا تخلیقی فن کار جدید ہوتا ہے اور نہ قدیم۔ ماضی کے تجربے اور اس کا اپنا وژن ـــ دونوں اُسے "جدیدیت" کو دیکھنے کے لیے ایک زاویۂ نگاہ عطا کرتے ہیں۔ ماضی اور حال کے تجربے شعری تجربوں میں جذب ہو جاتے ہیں۔ تمام تخلیقی کارناموں کا یہی معاملہ ہے۔ جدید افکار و خیالات کے متعلق اقبال کا رویہ کیا تھا میرے نزدیک اتنا اہم نہیں ہے جتنا کہ ماضی کا وہ عرفان جس سے اُن کے شعری تجربے متحرک اور روشن ہوتے ہیں۔ وہ شعری تجربے اہم ہیں جو اُن کے عہد کی "جدیدیت" کے میلانات سے علامتوں، استعاروں اور لفظوں اور آوازوں کی صورتوں میں جلوہ گر ہوئے ہیں۔

اقبال کا ایک واضح رویّہ یہ ہے کہ وہ مختلف قدیم اور جدید فکری لہروں سے نئی قدروں کی تلاش و جستجو کرتے رہے۔ اس عمل کا آہنگ (RHYTHM) اُن کے کلام میں موجود ہے اور یہ آہنگ ہی اہمیت رکھتا ہے۔

اگر جدیدیت کے معنی یہ ہیں کہ موجود یا جدید رجحانات و میلانات کو ماضی کے اقدار اور ماضی کے میلانات اور رجحانات پر فوقیت دی جائے تو اقبال اِس نظریے کے ساتھ نہیں ہیں۔ وہ مذہب اور مابعد الطبیعات سے اتنے قریب ہیں جتنا کہ کوئی بھی بڑا فن کار اب تک رہا ہے۔ آرٹ یا شاعری میں جدید اور قدیم کو الگ الگ کر کے دیکھنا میرے نزدیک غیر مناسب طریقہ ہے۔ تجربوں کا سفر صدیوں میں پھیلا ہوا ہے۔ خودی، عشق، عقل، خرد کی آزادی، بے خودی، زماں و مکاں، ابلیس وغیرہ کے تصورات جتنے جدید ہیں اس سے کہیں زیادہ قدیم ہیں۔ تجربوں کا رشتہ بڑا پُراسرار ہوتا ہے، سائنسی علوم کی مدد سے واضح تجربوں کا تجزیہ ممکن ہے ادب میں ایسے تجزیے کی ضرورت بھی نہیں ہے۔ تاریخی تسلسل میں اِن بنیادی تصورات کی جہتوں کا مطالعہ ہی جمالیاتی آسودگی عطا کرتا ہے اور اقبال کے یہ تصورات اسی پُراسرار رشتے کی وجہ سے جمالیاتی مسرت بخشتے ہیں۔ دیکھنا تو یہ چاہیے کہ اقبال کی تخلیقی فکر نے ان تصورات کو کس قسم کی جمالیاتی جہتیں عطا کی ہیں۔

فنونِ لطیفہ میں جذباتی اور فکری تجربوں کو پہچانیں ضرور لیکن انہیں توڑ کر اس طرح نہ دیکھیں کہ صرف معنی رہ جائے، موسیقی کی اُس آواز کا احساس جاتا رہے جو خود معنی بن جاتی ہے، ہم بڑے فن کاروں کے ساتھ یہی ناانصافی کرتے ہیں، دراصل یہ خود اپنی فکر و نظر کی کوتاہی ہے۔

"خانۂ کعبہ قدیم ہے اور نہ جدید یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ جتنا قدیم ہے اتنا ہی جدید ہے مستقبل میں جتنا قدیم رہے گا اتنا ہی جدید رہے گا اُس کا باطنی رشتہ انسان کے مقدس ترین تجربوں سے ہے اور اس کی ایک ایک اینٹ اور ایک ایک پتھر سے ہمارا نفسی رشتہ ہے" شیونگ کے موضوع اور ہیت کو میں علیحدہ کر کے نہیں دیکھ سکتا اور اسے قدیم اور جدید کی اصطلاحوں سے نہیں سمجھ سکتا کم و بیش تجربوں کے تعلق سے فنونِ لطیفہ کا بھی یہی معاملہ ہے۔ گوتم بدھ کا خاموش مجسمہ مذہبی تجربے کی دین ہے مذہبی حسیت کے تحرک کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا لیکن تخلیق کا یہ نمونہ موضوع اور ہیت کی وحدت کا بہترین نمونہ ہے، بدھ بظاہر زمین پر بیٹھے ہوتے ہیں لیکن بہت اوپر، بلند، بہت بلند ہیں، تاج محل کو قدیم اور جدید کی اصطلاحوں سے سمجھنے کی کوشش ہم کیوں کریں؟ شاعری کا معاملہ بھی اسی نوعیت کا ہے، جس طرح ہم نٹ راج کے تھر آہنگ کو اپنے وجود کا آہنگ سمجھتے ہیں، کائنات کا آہنگ سمجھتے ہیں اسی طرح بڑی اور عظیم شاعری کے آہنگ کو بھی محسوس کرتے ہیں۔ ماضی اور جدیدیت کے آہنگ کی وحدت سے اقبال کی شاعری بڑی شاعری بنتی ہے اور آہنگ کی اسی وحدت سے رشتہ قائم کر کے ہم ان کی علامتوں، اُن کے جذباتی تصورات اور اُن کی شاعری کی آواز سے مسرت اور آسودگی پاتے ہیں۔

اس سچائی سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اقبال کی مذہبی حسیت حد درجہ بیدار اور متحرک ہے اور یہی اُن کی عظمت ہے۔ اِس حسیت کو قدیم کہنے والے وہ ہیں جو فنونِ لطیفہ کی جمالیات سے کم واقف ہیں۔ مذہب اور مابعد الطبیعات سے اُن کے ذہنی، فکری اور جذباتی رشتے کی وجہ سے یہ حسیت بیدار اور متحرک ہوئی ہے۔ فن کار کی حسیتوں کو ماضی اور حال اور قدیم اور جدید میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ "جدیدیت" کے متعلق اُن کے رویے کا تجزیہ ضرور ہو لیکن ایسا نہ ہو کہ اقبال کے ذہن اور اُن کی تخلیقات کی وحدتوں کی تقسیم ہو جائے۔ وہ بڑے فلسفوں سے رشتہ قائم کرتے ہیں لیکن حسیت ماضی کا متحرک انہیں ان سے الگ ہو کر بھی سوچنے پر مجبور کرتا ہے۔

اگر آپ جدیدیت کی اصطلاح ہی سے اقبال کو سمجھنا چاہتے ہیں تو معاملہ صرف یہ ہوگا کہ اُن کا رویہ یہ ہے کہ وہ زندگی کا سامنا کرنا چاہتے ہیں، خطرات سے ٹکرانے کی تلقین کرتے ہیں، ہم عصر زندگی کو سمجھنا چاہتے ہیں، حوصلہ عطا کرتے ہیں، فلسفے میں ایک ترقی پسند رجحان کو جنم دیتے ہیں، رد و قبول کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ اور مجھے ان صورتوں میں یہ باتیں متاثر نہیں کرتیں۔ اِس اصطلاح سے اقبال

کے ہاں فسادات' انسان دوستی' نفرت کشوں سے محبت' انقلاب' اقتدار کی کش مکش وغیرہ پر مختلف جدید علوم کی روشنی میں بڑی مفید گفتگو ہو سکتی ہے اور ہوتی ہے' اس لیے کہ اپنے عہد کی جدیدیت کے متعلق اُن کے رویے کی پہچان ان باتوں سے زیادہ ہوتی ہے' میں ایسی گفتگو سے روشنی حاصل کرتا ہوں لیکن "شاعر اقبال" مجھے ان باتوں سے حاصل نہیں ہوتے' یہ میری کم علمی ہے۔ اردو کے نقاد جب یہ کام کرتے ہیں تو مجھے زیادہ خوشی نہیں ہوتی اس لیے کہ یہ کام سماجیات' سیاسیات' عمرانیات اور معاشیات کے علما کا ہے۔ مجھے اُن کا فلسفہ نہیں بلکہ وہ عرفان عزیز ہے جو فلسفہ سے حاصل ہوا ہے اور اُن کی شاعری کا جوہر بنا ہے' مجھے سرمایہ داری' اشتراکیت' اور سائنس پر اُن کی تنقید میں کشش محسوس نہیں ہوتی البتہ ان موضوعات پر اُن کے خوبصورت اشعار مجھے متاثر کرتے ہیں۔

جدیدیت اور ماضی کے عرفان کے تعلق سے تجزیہ اُس وقت اہم ہوتا جب ہم مذہب' مابعد الطبعیات' تصوف اور فلسفہ کے صدیوں کے تجربوں کا تجزیہ کریں۔

ہند مغل جمالیات کے وسیع اور عظیم' ارفع اور اعلیٰ پس منظر کا تجزیہ کریں' اقبال کے ذہنی رویے کی متحرک کیفیتوں پر گہری نظر رکھتے ہوئے یہ دیکھیں کہ لمحوں میں اُن کا ذہن صدیوں کی تاریخ میں کہاں کہاں جاتا ہے اور کس طرح عمل کرتا ہے' غالب کے ماضی اور اُن کی جدیدیت ہی کا ابھی ہم نے اس طرح تجزیہ نہیں کیا ہے' اقبال تو غالب کے بعد آتے ہیں اور غالب کی میراث اور اُن کے ورثہ سے بھی ایک ذہنی رشتہ قایم کرتے ہیں۔

اقبال کی "جدید اور قدیم کی وحدت" کی معنویت بھی جمالیاتی قدروں کا احساس ہے۔ THE MEANING OF MEANING کی طرف توجہ دینا چاہیے' اگر اقبال کے شعری تجربے اپنے اندر تہہ در تہہ مناظر رکھتے ہیں تو ہمیں ان کی گہرائیوں اور ان تجربوں کی لامحدودیت پر غور کرنا چاہیے' ان کی تاثیر پر غور و فکر کی ضرورت ہے' انہوں نے ہمارے مزاج کی تشکیل میں حصہ لیا ہے' سورداس کی طرح' حافظ کی طرح' غالب کی طرح ۔۔ اِن کے تجربوں کی لامحدودیت کا مطالعہ اُن کی "جدیدیت" کو یقیناً نمایاں کرے گا' "جدیدیت" خلا میں جنم نہیں لیتی بلکہ تاریخ' روایات اور تجربات ہی کا نتیجہ ہوتی ہے' اس لیے اقبال کے رویہ کی پہچان بھی تاریخ' روایات اور تجربات کے تسلسل میں ہوگا۔ فنونِ لطیفہ میں معاملہ وجدانی احساس کا ہوتا ہے' ایک جدید رویہ ماضی کے جانے کتنے تجربوں کا احساس عطا کرتا ہے۔ اقبال کے

وہ وجدانی احساسات ہی میرے نزدیک اہم ہیں جو کل اور آج، ماضی اور حال اور قدیم اور جدید کی وحدت کے ادراک و عرفان سے جلوۂ صدرنگ بنے ہیں۔

جہاں نظریہ اور فلسفہ پگھل گیا ہے اور خوبصورت شعری تجربے سامنے آئے ہیں وہاں محسوس ہوتا ہے کہ اقبال بیسویں صدی اور اپنے عصری ہیجانات کے ایک بڑے شاعر ہیں، ان کی جدیدیت کی پہچان ایسے ہی شعری تجربوں سے ہوتی ہے۔ کریکے گارڈ (KIEREGAARD) کی طرح اقبال نے بھی شدت سے محسوس کیا تھا کہ اُن کا عہد ایک زبردست روحانی بحران کا شکار ہے، اس بحران پر جذباتی اور فکری طور پر قابو پانے کے لیے انہوں نے فلسفے کا سہارا لیا تھا، فلسفیوں پر نکتہ چینی کی تھی، عصری فلسفیانہ تجربوں اور اُن فلسفوں سے گہری دلچسپی لی تھی جو اُن کے عہد میں کسی نہ کسی سطح پر مقبول تھے اور جن سے عہد کے خیالات اور تصورات متاثر ہوئے تھے، تلاش و جستجو میں بہت دور ماضی کے اندھیروں اور اجالوں میں گئے تھے، اُن کی فکر میں رد و قبول کا ایک طویل سلسلہ نظر آتا ہے۔ اس عمل سے جو عرفان حاصل ہوا وہ اُن کی شاعری کا جوہر بھی بنا ہے، بحران کے سچے ادراک کا جمالیاتی تجربہ ہی بہتر مطالعے کا موضوع بن سکتا ہے۔

اپنے عہد کی "جدیدیت" کے متعلق ان کا جو رویہ تھا اس سے خود ان کی "جدیدیت" کی ہمہ گیر رَو کے اندر جانے کتنی جہتیں پیدا ہو گئی تھیں، ان جہتوں میں ماضی بھی تھا اور حال بھی، مستقبل کا خوبصورت چہرہ بھی تھا، مشرق کی روح بھی تھی اور اپنی مٹی کی خوشبو بھی۔ تاریخ، ماحول، قوم، انفرادی اور اجتماعی مزاج، اجتماعی لاشعور سب کے مطالعے کے نقوش تھے۔ قدیم اور جدید روحانیت کی وحدت کا آہنگ تھا، ادب کے مطالعے کے لیے "خداوندا صاحب جنوں" کر دے تو کوئی وجہ نہیں کہ "درون خانہ" جو "ہنگامے" ہیں ان کے ہم آہنگ سے رشتہ قایم نہ ہو۔ اپنی گستاخی کے لیے معذرت خواہ ہوں کیا کیجیے ادبی تنقید کو فنی اور شعری تجربوں کی حنابندی بھی سمجھتا ہوں۔

مشیر الحق

اقبال کے سیاسی فکر میں عصریت

اس مقالہ کا مجوزہ عنوان تھا "اقبال کے سیاسی فکر میں ماڈرنٹی"۔ اگر یہ مقالہ انگریزی زبان میں لکھا گیا ہوتا تو پھر "ماڈرنٹی" کا ترجمہ کرنے کی ضرورت نہ پڑتی لیکن اردو کو ذریعۂ اظہار بنانے کی وجہ سے ضروری ہے کہ اقبال کے سیاسی فکر کا تجزیہ کرنے سے قبل ماڈرنٹی کے مفہوم کو طے کر لیا جائے تاکہ مطالعہ کا صحیح رخ متعین ہو سکے۔ ماڈرن کے مفہوم کو ہم اردو میں عام طور سے "جدید" کے لفظ سے ادا کرتے ہیں اور اسی کی پیروی میں "ماڈرنزم" تجدد پسندی اور "ماڈرنسٹ" تجدد پسند بن جاتا ہے۔ اس انداز پر اگر ہم ماڈرنٹی کے لیے اردو کا کوئی لفظ ڈھالنا چاہیں تو وہ "جدیدیت" ہوگا (اور سمینار میں اسی لفظ کو اپنایا گیا تھا) لیکن دشواری یہ ہے کہ یہ سب اصطلاحیں ایک مخصوص ذہنی اور فکری کیفیت کو ظاہر کرنے کے لیے پہلے سے استعمال کی جا رہی ہیں۔ مثلاً مذہبی طبقہ اپنے جدید تعلیم یافتہ فکری مخالفین کو (ایک طرح سے اہانتاً) تجدد پسند کے لفظ سے یاد کرتا ہے۔ اسی طرح جدیدیت بھی اب کوئی معصوم لفظ نہ رہ کر اردو ادب کی ایک خاص فکری تحریک کے لیے مخصوص ہو کر رہ گیا ہے۔ اقبال کی نسبت سے تو خاص طور پر اس لفظ کے استعمال سے قدم قدم پر الجھنوں کا اندیشہ ہے۔ بہر حال ہمیں اپنے مافی الضمیر کو ادا کرنے کے لیے کسی نہ کسی لفظ کا سہارا تو لینا ہی ہے اسی لیے میں نے خواہ مخواہ کی الجھن سے بچنے کی خاطر ماڈرنٹی کے لیے ایک دوسرا عربی الاصل لفظ عصریت استعمال کیا ہے جس کا رشتہ زمانہ سے جڑا ہوا ہے۔ یہ تو رہی لفظ کے انتخاب کی بات اب مناسب یہ ہے کہ اس کے مفہوم پر بھی تھوڑی سی گفتگو ہو جائے۔

اتنی بات تو واضح ہے کہ "ماڈرن" میں نئے پن کا تصور پوشیدہ ہے۔ اور ضرور ہے کہ جو چیز یا جو تصور ماڈرن ہو اس میں نئے پن کے ساتھ ساتھ زمانہ کے تقاضوں کو پیش نظر رکھا گیا ہو۔ یہاں ایک سوال یہ پیدا ہو سکتا ہے کہ کیا ہر وہ چیز جو نئی ہو اور زمانے کے تقاضوں کے مطابق ہو ضروری ہے کہ وہ اچھی بھی ہو اور پسندیدہ بھی ہو۔ میرے خیال میں یہ ضروری نہیں ہے۔ مثلاً آج کل طالب علموں کا اپنے حقوق و مطالبات کو تسلیم کرانے کی خاطر تعلیمی تقاضوں کو پس پشت ڈال کر سڑکوں پر نکل آنا، بسوں کو پھونک دینا، پولیس سے لاٹھی ڈنڈا کرنا دیکھا جائے تو اپنے وجود کے اعتبار سے بہت ہی ماڈرن ہے۔ طالب علم اور استاد کے باہمی تعلقات کا یہ ایک نیا رخ ہے۔ اور بعض لوگ کہہ سکتے ہیں کہ زمانہ کے تقاضوں کے مطابق بھی ہے لیکن اس کے باوجود اسے پسندیدہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ جو چیز ماضی میں ماڈرن نہ رہی ہو وہ کبھی بھی ماڈرن کی صف میں جگہ نہ پا سکے۔ مثلاً ابھی چند برسوں پہلے تک عربی زبان کا سیکھنا ماڈرن تقاضوں کے تحت نہیں تھا لیکن جب سے خلیجی اور دوسرے عرب ممالک میں ملازمتوں کے مواقع بڑھے ہیں عربی زبان کی پوزیشن میں بھی تبدیلی آگئی ہے۔ اب ماڈرن سے ماڈرن شخص بھی عربی زبان سیکھنا چاہتا ہے اور زمانہ بھی اس کا متقاضی ہے کہ عربی زبان کی تعلیم کا زیادہ سے زیادہ انتظام کیا جائے۔ گویا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ماڈرن یا عصری کے رد و قبول کا صرف یہی معیار نہیں ہے کہ وہ ایک نیا رجحان ہے اور زمانہ کے تقاضوں کے مطابق ہے بلکہ ان دونوں شرائط کے ساتھ ساتھ ایک تیسری شرط بھی ضروری ہے اور وہ ہے افادیت۔ یعنی جب تک کوئی ماڈرن سماج کے لیے بحیثیت مجموعی مفید نہ ہو اسے صرف نئے پن کی وجہ سے سند قبولیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس پس منظر میں جب ہم ماڈرنٹی یا عصریت کی تعریف کرنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ عصریت ایک ایسا مثلث ہے جو عصری تقاضوں، نئے پن اور افادیت کے زاویوں پر مبنی ہے۔ لیکن کیا عصریت کے اس ماڈل کو ہر سماج اور ہر فرد کے فکر کے مطالعہ کے لیے کافی اور مکمل کہا جا سکتا ہے؟ یا کم از کم اقبال ایسے اسلامی مفکر کے خیالات کا مطالعہ اس ماڈل کے اندر ممکن ہے؟ میرے خیال میں اس سوال کا جواب پورے طور سے اثبات میں نہیں دیا جا سکتا۔ مذکورہ بالا ماڈل میں ماضی کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ ایک چیز نئی بھی ہو سکتی ہے۔ سماج کے لیے مفید بھی ہو سکتی ہے اور زمانے کے تقاضوں کے مطابق بھی ہو سکتی ہے اس لیے ہم اسے ماڈرن تو کہہ سکتے ہیں، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ اس ماڈرن کا رشتہ اس سماج کے ماضی سے بھی جڑا ہوا ہو۔

آنحضرت صلعم کی طرف منسوب ایک حدیث "خیر القرون قرنی، ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم" کو اگر ہم اپنے ذہن میں رکھیں جس میں کہا گیا ہے کہ بہترین لوگ میرے اپنے زمانہ کے ہیں، پھر وہ لوگ ہیں جو ان کے زمانہ کے متصل ہیں اور پھر ان کے بعد والے" تو واضح ہو جائے گا کہ اسلامی سماج اصولی طور پر ماضی کو اپنا ماڈل بنانے پر مجبور ہے۔ گویا دوسرے سماجوں کے برعکس جب ہم اسلامی سماج کے کسی "ماڈرن مسلم" کی بات کریں گے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایسا شخص ماضی سے رشتہ برقرار رکھتے ہوئے مستقبل کی خاطر اپنے حال کو سنوارنے کی فکر کرتا ہے۔

اقبال اصلاً اسلامی مفکر تھے اور ہمیں ان کے سیاسی خیالات میں عصریت کی روح کو تلاش کرتے وقت اس بات کو ذہن میں رکھنا پڑے گا کہ ان کی عصریت ماضی سے قطع تعلق پر نہیں بلکہ اس کی بنیادوں پر قایم تھی۔ اقبال جیسا کہ ہم جانتے ہیں، ابتدا میں ایک "وطن پرست" شاعر کی حیثیت سے سامنے آتے، انہوں نے خاکِ وطن کے ایک ایک ذرہ کو دیوتا کہا اور اپنی جڑ کی تلاش انہوں نے اس سرزمین میں کی جس کا تعلق چشتی اور نانک سے رہ چکا تھا۔ لیکن جب وہ یوروپ سے واپس آتے ہیں تو ان کے خیالات میں ہمیں ایک نمایاں فرق محسوس ہوتا ہے۔ مسلمان وہ پہلے بھی تھے لیکن اب ان کی اسلامیت کچھ زیادہ تیز اور کچھ زیادہ چوکھی ہو گئی ہے۔ وطن کے سلسلے میں ان کا نقطۂ نظر بہت حد تک بدل چکا ہے اور وہ یہ سمجھنے اور کہنے لگے ہیں کہ

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

لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہ ہوگا کہ اقبال "زمین وابستگی" کے قایل نہ رہے۔ قوموں کی زندگی کے لیے وہ "ارضیت" کی اہمیت کے ہمیشہ قائل رہے، اگرچہ ان کی ارضیت کبھی کبھی ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جغرافیائی حدود کی پابند نہیں ہے۔ وہ بندۂ مسلم ہونے کے ناطے چین و عرب کی حد بندیوں سے باہر نکل کر نہ صرف یہ کہ سارے جہاں پر اپنا حق جتاتے ہیں بلکہ اس سے بھی آگے جا کر ستاروں سے آگے والے جہانوں کی نشاندھی کرتے ہیں۔ "ستاروں سے آگے" کی بات کو شاعرانہ اپچ بھی کہا جاسکتا ہے اور اسے دوبینی اور پیش بینی کی علامت بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ اقبال ہوائی قلعوں کی تعمیر میں یقین نہیں رکھتے تھے۔ انہیں "عملی انسان" اس معنی میں تو نہیں کہا جاسکتا کہ وہ آج کے سماجی کارکنوں کی طرح گھر گھر جا کر سماجی خدمات انجام

دیتے رہے ہوں۔ اس کے برعکس وہ عملی انسان اس مفہوم میں تھے کہ مسلمانوں خصوصاً ہندوستانی مسلمانوں کے سیاسی مستقبل کو مضبوط کرنے کے لیے ایک پروگرام رکھتے تھے اور اپنے اشعار اور خطبات کے ذریعہ وہ اس پیغام کو لوگوں کے ذہنوں میں آتار دینا چاہتے تھے۔

ماڈرن مسلم مفکر کی تعریف جو ہم نے کی ہے اس کی رُو سے ضروری ہے کہ وہ ماضی کے احیاء میں مستقبل کی طرف قدم اٹھائے۔ جہاں تک اقبال کا سوال ہے وہ اس معیار پر پورے اترتے ہیں۔ سیاسی غلامی ان کی نظروں میں اتنی بدترین شے ہے کہ قبر بھی "بندۂ محکوم" سے پناہ مانگتی ہے اور دوزخی اپنی مناجات میں کہتا ہے۔

الٰہ تیرا شکر کہ یہ خطہ پُرسوز
سوداگر یورپ کی غلامی سے ہے آزاد

اس لیے وہ مسلمانوں کو سیاسی طور پر آزاد دیکھنا چاہتے ہیں۔ لیکن یہ آزادی اِس مقصد کے لیے ہے کہ مسلمان غیروں سے آزاد ہو کر اپنے کو محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا سکیں، کیونکہ اگر وہ ان تک نہ پہنچ سکے تو پھر جو کچھ ہے وہ بولہبی ہے۔ اقبال کی زمین وابستگی اسی شکست بولہبی کی خاطر ہے۔ خطۂ ارض بذاتہ ان کا منتہا و مقصود نہیں ہے بلکہ وہ مسلمانوں کو "مصطفیٰ" سے وابستہ رکھنے کا ایک ذریعہ ہے۔

اس صدی کے چوتھے دہے میں جب تقسیم ملک کی بات دلوں سے نکل کر زبانوں پر آئی تو ساتھ ہی ساتھ ذہن اور فکر میں بھی تقسیم ہوئی اور ایک ہی مطمح نظر کو دو مختلف زاویوں سے دیکھا جانے لگا۔ اقبال اتفاق سے اس خطۂ ارض سے تعلق رکھتے تھے جسے تقسیم کے بعد پاکستان ہونا تھا۔ جو لوگ تقسیم کے حامی تھے انہوں نے اپنے دعوے میں زور پیدا کرنے کے لیے اقبال کا بھی سہارا لیا۔ اقبال کے نثری اور شعری خیالات کو سیاق و سباق سے الگ کر کے اس طرح پیش کیا گیا کہ وہ تقسیم کے ہیرو قرار پاتے۔ اور بزبان ڈاکٹر سید عبداللہ یقین کیا جانے لگا کہ "عقائد راسخہ کے نفاذ اور تجربے کے لیے اقبال نے ایک مرکز محسوس کی ضرورت سے کبھی انکار نہیں کیا۔ ان کی نظر میں عقاید بلاشبہ مقدم ہیں لیکن ان کا ہمیشہ یہ خیال رہا کہ عقاید کے نفاذ کے لیے ایک سرزمین چاہیے۔ تمکن فی الارض کا حق اللہ کے نیک بندوں کے لیے جب مخصوص ہے تو کسی قطعۂ ارضی کے بغیر ممکن کہاں ہوگا؟"[1]

---

[1] ڈاکٹر سید عبداللہ سہ ماہی "سیارہ" لاہور اقبال نمبر۔ فروری ۱۹۷۸ء ص ۴۲

اس طرح اقبال جن کے لیے وسعت افلاک بھی تنگ تھی ایک چھوٹے سے خطہ میں محدود ہو کر رہ گیے۔ اس موضوع پر تو ہم بعد میں گفتگو کریں گے کہ کیا اقبال حقیقتاً اسلام کی بقا اور اسکی ترویج و اشاعت کے لیے زمین کے کسی مخصوص خطہ کو ضروری سمجھتے تھے یا تقسیم کے معاملے میں ان کا معاملہ مدعی سست گواہ چست کا سا تھا۔ بہرحال یہ سوال اپنی جگہ خود اہم ہے کہ کیا اقبال بذات خود ہندوستان کی ایسی تقسیم چاہتے تھے جس کے نتیجہ میں انہیں ایک چھوٹا سا قطعۂ زمین تو اپنے خیالات اور عقاید کی تجربہ گاہ کے طور پر مل جاتا لیکن اس کی قیمت میں انہیں کروڑوں مسلمانوں کو انہیں "عقائد باطلہ" کی قربان گاہ پر بھینٹ چڑھانا پڑتا جن سے وہ خود نجات چاہتے تھے۔ اس طرح انہیں تو ایک مختصر سا علاقہ تجربہ کے لیے مل جاتا لیکن اس وقت تک تبلیغ اسلام کے لیے انہیں جو ایک وسیع و عریض علاقہ میسر تھا اس سے دست بردار ہونا پڑتا۔

اقبال کے زمانے کی ہندوستانی مسلم سیاست کا اگر ہم جایزہ لیں تو ہمیں نظر آئے گا کہ اس وقت کا ہندوستانی مسلمان سیاسی طور پر تین طبقوں میں تقسیم ہو چکا تھا۔ 1 غیر مذہبی قوم پرست مسلمان ۲۔ مذہبی قوم پرست مسلمان، ۳۔ تقسیم پسند مسلمان۔ اول الذکر گروہ ان جدید تعلیم یافتہ شہری مسلمانوں تک محدود تھا جن کے نزدیک اصل مسئلہ اجنبی حکومت سے آزادی حاصل کرنے کا تھا۔ ان لوگوں کی نظروں میں "مسلم تشخص" کا الگ سے کوئی مسئلہ نہ تھا۔ مذہب بھی ان لوگوں کے نزدیک ذاتی پسند یا ناپسند کا دوسرا نام تھا۔ یہ طبقہ شہروں میں پایا جاتا تھا اور عوام سے اس کا کوئی خاص جذباتی رشتہ نہ تھا۔ اس کے برعکس مذہبی قوم پرست مسلمان تقسیم کے مخالف ہوتے ہوئے بھی یہ دعویٰ کرنے میں حق بجانب تھے کہ انہوں نے ہر نازک موقع پر مسلمانوں کی قیادت کی ہے۔ یہ لوگ آزادی برائے آزادی کے قایل نہ تھے بلکہ آزادی وطن کی خاطر وہ اس لیے اپنے کو قربان کر رہے تھے کہ اسکے ذریعہ ان کے خیال میں محمد مصطفیٰؐ تک نہ صرف تمام ہندوستانی مسلمانوں کی رسائی ممکن تھی بلکہ وہ لوگ بھی جو اس وقت تک اس نعمت سے بہرہ ور نہ ہو سکے تھے غیر منقسم آزاد ہندوستان میں اس نعمت سے متمتع ہو سکتے تھے۔ تقسیم سے صرف ایک سال قبل اس وقت کے مشہور عالم اور سیاسی رہنما مولانا حسین احمد مدنی نے جمعیۃ العلمائ کے جون پور اجلاس میں خطبہ دیتے ہوئے آزاد ہندوستان میں خاص طور پر ہریجنوں میں قبولیت اسلام کے ان امکانات کی طرف واضح اشارات کیے تھے جو آج ہماری نظروں کے سامنے پیش آ رہے ہیں۔ یہ طبقہ تقسیم ہند کے خلاف تھا۔ اس کے سامنے آزاد ہندوستان کا ایک ایسا نقشہ تھا جس میں مسلمانوں کی تہذیبی، مذہبی، لسانی

تاریخی انفرادیت کے تحفظ کا پورا پورا سامان تھا۔ تقسیم سے قبل ان قوم پرست مسلمانوں نے آزاد ہندوستان کا جو خاکہ پیش کیا تھا اور جسے عرف عام میں "جمعیت فارمولا" کہا جاتا ہے اس میں آزادی کامل کے ساتھ ساتھ آزاد ہندوستان کو ایک ایسی وفاقی ریاست کہا گیا تھا جس کے تمام صوبے اندرونی معاملات میں مکمل طور سے خود مختار ہوتے۔ مرکز کو صرف مصرحہ اختیارات حاصل ہوتے جن میں دفاع، امور خارجہ ایسے چند محکمے تھے۔ اس وفاق میں اس بات کی بھی متعینہ ضمانت تھی کہ مسلمانوں کی تہذیبی سیاسی اور مذہبی آزادی کل ہند سطح پر کسی عددی اکثریت کے رحم وکرم پر نہ رہتی۔ لیکن تقسیم پسند مسلمانوں کے نقار خانے میں قوم پرست مسلمانوں کی یہ آواز دب کر رہ گئی، اور وہی ہوا جسے کاتب تقدیر پہلے سے لکھ چکا تھا۔ بہر حال ماضی کے اس تھوڑے سے تفصیلی ذکر سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ ہم اس ماڈرن مسلم مفکر کے سیاسی خیالات کا مطالعہ کرتے وقت جسے "بانی پاکستان" کہا جاتا ہے، یہ دیکھیں کہ تقسیم سے قبل آزاد ہندوستان کے جو دوسرے متبادل نقشے پیش کیے جا رہے تھے ان کے تناظر میں اقبال کا سیاسی فکر کس حد تک عصریت یا زیادہ واضح الفاظ میں اسلامی عصریت کے معیار پر پورا اترتا ہے۔ جہاں تک قرآن وحدیث کی رو سے تقسیم ملک کی افادیت یا اس کے نقصانات کو ثابت کرنے کا سوال ہے وہ ماضی میں بے تحاشا کیا جا چکا ہے۔ موافقین اور مخالفین دونوں اپنے اپنے موقف کے اثبات میں دلایل کے ڈھیر لگا چکے ہیں۔ اس لیے ہمیں اس میدان میں اترنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اب تو تاریخ خود بول رہی ہے، اور یہ بات عیاں ہو چکی ہے کہ وہ صرف اندیشہ ہائے دور و دراز تھے جن کی بنیاد پر حامیان تقسیم یہ کہتے تھے کہ اگر ہندوستان کے تھوڑے سے مسلمانوں کے لیے ایک الگ خطۂ زمین مخصوص نہ کر دیا گیا تو برصغیر میں اسلام کا چراغ غیر مسلم عددی اکثریت کی پھونکوں سے بجھ جائے گا۔ مشہور پاکستانی نظریہ ساز مرحوم ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی نے تقسیم کے فوراً ہی بعد اپنے ایک لیکچر میں بڑی دردمندی سے یہ پیشن گوئی کی تھی کہ سو برسوں کے اندر اندر ہندوستان میں اسلام کا کوئی ایک نام لیوا بھی نہ رہ جائے گا۔ لیکن وقت نے ظاہر کر دیا کہ ڈاکٹر صاحب مرحوم کی "نگاہ دور بین" سو برس کی بات تو دور رہی تیس برس کے فاصلے کو بھی سیدھی طرح سے نہ دیکھ سکی۔

ایسا نہیں ہے کہ تقسیم سے ہندوستانی مسلمان سراسر نقصان ہی میں رہے ہوں۔ انقلاب اور اتھل پتھل سے ہمیشہ بعض ایسے لوگوں کو فایدہ پہنچ جاتا ہے جو عام حالات میں اس کی توقع بھی نہیں کر سکتے۔

تقسیم کی وجہ سے ایک ملک سے اور پھر دو سے تین ہو جانے کے بعد مادی زندگی سے فایدہ اٹھانے کے لیے مسلمانوں کو بحیثیت مجموعی تین گنے مواقع حاصل ہو گئے۔ مثال کے طور پر آپ تینوں ملکوں کے صرف سفارت خانوں ہی کو لے لیجیے۔ اس وقت دنیا میں پھیلے ہوئے ہندوستان، پاکستان اور بنگلہ دیش کے سفارت خانوں میں مسلمانوں کی جو تعداد ہے وہ اس سے کہیں زیادہ ہے جو غیر منقسم ہندوستان میں ہوتی۔ کیونکہ اس وقت ہر ملک میں تین کے بجائے ایک ہی سفارت خانہ ہوتا جس کا مسلمان بلا شرکت غیرے مالک نہیں ہو سکتا تھا۔ لیکن یہ فایدہ بہرحال افراد کو پہونچا ہے، بحیثیت مجموعی تو اسے فایدہ نہیں کہا جا سکتا کیونکہ اسی کی نسبت سے ملکی معیشت پر تین گنا بوجھ آپڑا ہے۔

۱۹۴۶ء میں اقبال کے اس وقت کے ایک ہندوستانی اور بعد کے پاکستانی شیدائی غلام احمد پرویز نے اقبال کی تقریروں کے ایک مجموعہ کے تعارف میں لکھا تھا کہ "اقبال نے فطرت انسانی کا عمیق مطالعہ کیا، انہوں نے قوموں کے عروج و زوال پر نظر ڈالی دنیا کے مختلف نظامہائے عمرانیت و سیاست کا قرآن کی روشنی میں تجزیہ کیا اور اس کے بعد انہوں نے دنیا کو پکارا اور کہا کہ تمہاری ناکامیوں اور نامرادیوں کا سارا راز اس میں ہے کہ تم فطرت کے قوانین کے خلاف زندگی بسر کر رہے ہو۔ اگر صحیح سرفرازی اور کامرانی کی زندگی چاہتے ہو تو اس کا طریق اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ اپنے نظام حیات کو فطرت کے متعین کردہ قوانین کے تحت لے آؤ۔ اس کا نام ہے اسلام یعنی صرف ایک اللہ کے قوانین کی حکومیت اختیار کرنا اور دنیا کے ہر خدائی نظام سے منہ موڑ لینا۔ پیغام اقبال اسی نظام حیات کی دلکش تفسیر ہے۔"[۱] پرویز کے خیال میں مذکورہ بالا پیغام اور پیغام ہر دونوں ہی جغرافیائی حدبندیوں سے بلند تھے۔ جہاں تک پیغام کا سوال ہے وہ تو ہماری تجویز کردہ اسلامی عصریت کی روح سے بہت حد تک مطابقت رکھتا ہے اور اقبال اس حقیقت سے ایک صحیح اسلامی عصری سیاسی مفکر کا روپ دھار لیتے ہیں، لیکن ہمیں ان کی طرف سے مایوسی ہوتی ہے جب ہمیں یہ بتایا جاتا ہے کہ وہ ہندو اکثریت کے خوف سے اس بات پر قانع ہو گئے تھے کہ اپنی تھوڑی سی کلیوں کو لے کر ایک الگ کنج بنا لیں اور پورا گلشن، اپنا پورا ورثہ، اپنا پورا مستقبل اسی دشمن دین و جان کے رحم و کرم پر چھوڑ دیں جس کے باعث وہ بیمار ہوئے تھے۔ اقبال کے بارے میں اگر یہ دعویٰ صحیح ہے تو پھر ہم انہیں ایک ایسا مسلم سیاسی

---

[۱] خطبات اقبال، مرتبہ رضیہ فرحت بانو (حالی پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۴۶) ص ۱۰۔

مفکر نہیں کہہ سکتے، جو ماضی کے اجالے میں مستقبل کی طرف قدم بڑھاتا ہے۔

لیکن کیا یہ واقعہ ہے کہ اقبال حقیقتاً ملک کا بٹوارا چاہتے تھے۔ حامیان تقسیم کو اسی پر اصرار ہے اور وہ اپنی بات کے ثبوت میں اقبال کے خطبۂ صدارت الہ آباد کو پیش کرتے ہیں۔ لیکن اگر اس خطبہ کو جذباتیت سے خالی ہو کر بغور پڑھا جائے تو معلوم ہوگا اس خطبہ میں اقبال نے ملک کو تقسیم کرنے کی کوئی تجویز نہیں پیش کی تھی، دراصل اس خطبہ کے ذریعہ اقبال نے ۱۹۳۰ء میں تقریباً وہی بات کہی تھی جو تقسیم کے قریب آکر جمعیت فارمولا کے نام سے مشہور ہوئی۔ اقبال نے اپنا خطبہ انگریزی میں دیا تھا جو ہندوستانی مسلمانوں کی زبان نہیں تھی، تقریباً دس برس تک یہ خطبہ اقبال کے دوسرے انگریزی خطبات کی طرح چند مخصوص لوگوں تک محدود رہا ۱۹۴۰ء میں جب لاہور میں تجویز پاکستان منظور ہوئی جس کے بارے میں چودھری خلیق الزماں نے اپنی سوانح حیات "شاہراہ پاکستان" میں لکھا ہے کہ اس وقت کی مسلم لیگ ورکنگ کمیٹی کے ایک اہم ممبر ہونے کے باوجود انہیں بھی اس کا علم نہ ہو سکا کہ تجویز کا مسودہ کس نے تیار کیا تھا۔ بہرحال جب تجویز پاس ہو گئی اور اس کی تائید میں کلام الٰہی اور کلام انسانی دونوں سے استشہاد کیا جانے لگا تو اس آڑے وقت میں اقبال کا خطبہ الہ آباد بھی کام آیا۔ اس خطبے کو جب اردو میں منتقل کیا گیا تو تھوڑی سی "لفظی بے وفائی" سے بہت کام بن گیا۔ اقبال نے انگریزی میں دراصل ایک ایسے وفاق کی تجویز پیش کی تھی جس میں صوبے اندرونی طور سے خود مختار ہوتے۔ اسی کے ساتھ ساتھ انہوں نے صوبوں کی تنظیم نو کی بات بھی اٹھائی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ شمال مغرب کے چار صوبے پنجاب، سرحد، سندھ اور بلوچستان جغرافیائی، تہذیبی اور مذہبی حیثیت سے اس قابل ہیں کہ انہیں ملا کر ایک مسلم صوبہ بنا دیا جائے۔ انہیں اس کا علم تھا کہ پنجاب کے مشرقی اضلاع میں غیر مسلموں کی اکثریت ہے اور ان کی موجودگی اس مسلم صوبہ کو انمل بے جوڑ بنا کر رکھ دے گی۔ اس لیے انہوں نے یہ بھی تجویز کیا تھا کہ غیر مسلم اکثریت کے اضلاع مثلاً انبالہ وغیرہ کو اس نئے صوبے سے کاٹ کر الگ کر دیا جائے تاکہ دونوں علاقے اپنی اپنی تہذیبی بنیادوں پر ترقی کر سکیں۔ اقبال کا یہ مجوزہ مسلم صوبہ ہندوستانی وفاق کا ایک حصہ تھا، خواہ یہ ہندوستانی وفاق سلطنت برطانیہ کے اندر رہتا یا اس سے الگ ہوتا۔ نیا مسلم صوبہ بہر صورت دوسرے صوبوں کی طرح آزاد وفاقی ہندوستان کا ایک صوبہ رہتا۔ اقبال نے انگریزی خطبہ میں مسلم ریاست (اسٹیٹ) کے بجائے مسلم صوبہ (پراونس) کا لفظ استعمال کیا تھا۔ کل کے صوبوں کو آج ہم بھلے ہی ریاست کہنے لگے ہوں لیکن تقسیم سے قبل صوبہ اور ریاست دو بالکل الگ الگ الفاظ تھے اور ان کا فرق واضح تھا۔

بہر حال تقسیم پسند مسلمانوں نے اقبال کے خطبے کو جب اردو میں منتقل کیا تو اس فرق کو وہ نظر انداز کر گیے۔ اور اقبال کی زبان سے یہ کہلایا گیا کہ "میری یہ خواہش ہے کہ پنجاب، صوبہ سرحد، سندھ اور بلوچستان کو ایک ہی ریاست میں ملا دیا جائے خواہ یہ ریاست سلطنت برطانیہ کے اندر حکومت خود اختیاری حاصل کرے خواہ اس کے باہر"۔[1]

جہاں تک الہ آباد کے خطبۂ صدارت کا سوال ہے ترجمہ کی یہ ارادی یا غیر ارادی بے احتیاطی جگہ جگہ نظر آتی ہے اقبال جہاں کہیں "گروپ" یا "یونٹ" (اکائی) کا لفظ استعمال کرتے ہیں وہاں اردو مترجم قوم اور قومیت کا لفظ استعمال کرتا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ ہندوستانی مسلمانوں کی سیاسی تاریخ میں اس لفظ کے بے موقع استعمال سے کتنی پیچیدگیاں پیدا ہوئی ہیں۔ اقبال بھی اس سے نہ بچ سکے اور دوسروں کے لکھے پر پکڑے گیے۔

اقبال نے اپنی عمر کے آخری دور میں قاید اعظم کو جو خطوط لکھے تھے انہیں اس سلسلے میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا لیکن ان کا مطالعہ بھی ہمیں اس وقت کے حالات کے سیاق و سباق میں بہت احتیاط کے ساتھ کرنا چاہیے۔ پنجاب ایک مسلم اکثریتی صوبہ ہونے کے باوجود ہندوؤں اور مسلمانوں پر مشتمل سیاسی جماعت یونینسٹ پارٹی کی وجہ سے مسلم لیگ کے سیاسی اثرات سے بہت حد تک آزاد تھا۔ یونینسٹ پارٹی ایک طرح سے زمینداروں اور سرمایہ داروں کی جماعت تھی اور مسلم عوام اپنی عددی اکثریت کے باوجود ہندو زمینداروں اور سرمایہ داروں کے رحم و کرم پر زندگی گذار رہے تھے، اگرچہ زمینداری اور سرمایہ داری کے اپنے مخصوص اخلاقی ضوابط ہوتے ہیں اور اس کی نظروں میں صرف اپنا مفاد ہوتا ہے ہندو یا مسلمان سے اُسے کوئی بحث نہیں ہوتی لیکن پنجاب میں اس وقت بحیثیت مجموعی اس لعنت کی ہر زد "خانۂ انوری" کی طرح مسلمان گھرانوں ہی پر پڑتی تھی۔ یہ سب کچھ اقبال کی نظروں کے سامنے ہو رہا تھا اور وہ مجبور ہو گیے کہ اس معاملہ کو ہندوستانی مسلمان کے بجائے ایک پنجابی مسلمان کی حیثیت سے دیکھیں۔ انہوں نے اپنے خطوط میں قاید اعظم سے اصرار کیا کہ وہ پنجاب میں مسلم لیگ کو مضبوط کریں اور اقلیتی صوبوں کے مسلمانوں کی طرف سے آنکھیں بند کر کے صرف اکثریتی صوبے کو اپنی توجہ کا مرکز بنائیں۔ ان خطوط میں اقبال نے وضاحت کے ساتھ لکھا ہے کہ پورے ہندوستان

---

[1] ایضاً۔ ص 36

کا چونکہ علاج ممکن نہیں ہے اس لیے مغربی اور مشرقی خطے کے مسلم اکثریتی صوبوں کے مسلمانوں کو الگ قوم تصور کر کے انہیں ہندوستان سے الگ ہو کر حکومت کرنے کا موقع مہیا کیا جاتے۔ اسے ہم سیاسی حالات کا دباؤ نہ کہیں تو اور کیا کہیں جس نے اقبال ایسے مفکر کو مجبور کر دیا کہ وہ اپنے اس نظریۂ قومیت کو بھی ترک کر دے جس کی رو سے ہندوستان کے تمام مسلمان ایک قوم تھے۔ اب اقبال کی مسلم قوم کل ہند سطح کے بجائے صرف اکثریتی صوبوں کے مسلمانوں پر مشتمل رہ گئی۔

اقبال کی اس تجویز پر قاید اعظم کے فوری رد عمل کا ہمیں علم نہیں کیونکہ ان کے جوابی خطوط ابھی تک لاپتہ ہیں۔ خود قاید اعظم نے ان خطوط کے مجموعہ کے پیش لفظ میں لکھا ہے کہ انہیں تلاش کے باوجود جوابات کی نقلیں نہ تو اپنے کاغذات میں مل سکیں اور نہ ہی اقبال کے کاغذات میں۔ اس لیے ہم قاید اعظم کے فوری رد عمل کے بارے میں زیادہ سے زیادہ یہی کہہ سکتے ہیں کہ اس وقت اس تجویز پر انہوں نے کچھ زیادہ سنجیدگی سے غور نہیں کیا۔ لیکن جہاں تک اقبال کا سوال ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر کسی مفکر کی پوری زندگی کا فیصلہ اس کی آخری عمر کے چند ایسے خطوط کی بنیاد پر کرنا درست ہو جنہیں عام کر دینے کی خود اسے بھی ہمت نہ پڑ سکی ہو تو پھر اقبال کو ہم شاید ہی ایک ایسا سیاسی مدبر کہہ سکتے ہیں جو عالمی سطح کی بات تو چھوڑ دیجیے کل ہند سطح پر بھی مسلم معاملات کا کوئی جامع تشفی بخش حل تلاش کر لینے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لیکن اگر ان خطوط کو ہم "آخری اور فیصلہ کن" حل کی شکل میں دیکھنے کے بجائے انہیں ایک سیاسی حربہ کی شکل میں دیکھنے کی تکلیف گوارا کریں تو پھر کہہ سکتے ہیں کہ کسی بھی جمہوری نظام میں ایک مذہبی یا تہذیبی اقلیت کا اپنے تشخص کی ضمانت کا مطالبہ کرنے اور اس کے لیے زیادہ سے زیادہ مول بھاؤ کرنے کو نہ تو غیر جمہوری کہا جا سکتا ہے اور نہ ہی غیر عصری۔ اقبال کا میرے خیال میں یہی موقف تھا۔ وہ تمام عمر ایک بڑے اور وسیع علاقہ میں اسلام کو نافذ کرنے کی فکر میں رہے۔ لیکن اب اسے ان کی بدنصیبی نہ کہا جائے تو اور کیا کہا جائے کہ جس کے لیے وسعت آفاق بھی تنگ تھی وہ حالات کے ہاتھوں مجبور ہو کر ایک مختصر سے علاقہ میں بند ہو کر رہ گیا۔

حامدی کاشمیری

اقبال کی شاعری میں عرفان ذات

اقبال کے یہاں عرفان ذات کا مسئلہ ان کی جامع صفات اور ہمہ گیر شخصیت کی بنا پر ایک سے زیادہ صورتوں میں نمود کرتا ہے اور دعوت فکر دیتا ہے ایک فلسفی کی حیثیت سے انہوں نے اپنی توجہ کو ذات پر مرتکز کیا۔ اور اس کے توسط سے فطرت اور کائنات سے رشتوں کی تلاش کی ایک صوفی کی حیثیت سے انہوں نے عرفان ذات کے وسیلے سے حیات و کائنات اور فنا و بقا کے تصورات تک رسائی حاصل کرنے کی سعی کی، وہ گہرا تاریخی اور معاشرتی شعور بھی رکھتے ہیں اور ایک سماجی مفکر کی حیثیت سے انہوں نے محسوس کیا کہ فرد اپنی ذات کے تعین سے جسے انہوں نے خودی کا نام دیا اپنی غیر معمولی قوتوں کا احساس کر سکتا ہے اور اپنی خواہش کے مطابق جماعتی نظام کی تشکیل کر سکتا ہے۔

اقبال کے یہاں ذات شناسی کی متذکرہ بالا صورتوں کی اہمیت سے انکار نہیں لیکن ان سے بھی بڑھ کر اس کی ایک صورت وہ ہے جو تمام و کمال ان کی شاعرانہ حسیت سے مربوط اور ان کی شعری تخلیقات میں جلوہ گر ہونے کی بنا پر ہمارے لیے خصوصی طور پر لائق توجہ ہے اس سے ان کے شعری ذہن کی مخصوص کارگزاری کے علاوہ ان کے شخصی رویوں کی تفہیم میں بھی مدد ملے گی اور جدیدیت سے ان کی فکری مناسبت کی وضاحت بھی ہوگی۔

سوال یہ ہے کہ شعری عمل میں عرفان ذات سے کیا مراد ہے؟ شاعر اجتماعی زندگی سے

وابستہ ہونے کے باوجود گہرے طور پر انفرادی یا ذاتی زندگی سے پیوست ہوتا ہے، اس لیے کہ اس کی ذات ہی تخلیقی قوتوں کا ازلی سرچشمہ ہے، یہ اس کا شعور ذات ہی ہے جو اُسے زندگی کے عالمگیر تجربوں کا ادراک عطا کرتا ہے، چنانچہ داخلی شاعری بالخصوص شاعر کے ذاتی واردات سے صورت پذیر ہوتی ہے، یہ حیات عصر اور کائنات کے مسایل کو بھی خالصتاً ذاتی ردعمل کی شکل میں شناخت کرتی ہے، اس لیے اس پر شاعر کے انفرادی رویوں، اعتقادات، احساسات، خوابوں اور حسرتوں کی گہری چھاپ ہوتی ہے اسی لیے لارنس نے فن میں THE VERY PLASMA OF THE SELF کی بات کی ہے۔ یہ ذاتی رنگ کے لسانی، ہیئتی اور تکنیکی پہلوؤں میں بھی سرایت کرتا ہے، یہی وجہ ہے کہ بیرک، ورڈس ورتھ، میر، غالب اور اقبال کی شاعری اپنے مزاج، لہجے، آہنگ اور لسانی ساخت کی بنا پر الگ الگ مزاج رکھتی ہے، اور دور ہی سے پہچانی جاتی ہے، لیکن شاعری میں ذات کے فطری اظہار کے ایسے سیدھے سادھے موقف کے اختیار کرنے سے اس سوال کے حل ہونے کے بجائے اس کے الجھنے کا خطرہ لاحق ہے، اس لیے کہ شاعری، شاعر کی ذات کی گہرائیوں سے پھوٹنے کے باوجود، ذات کا دفتر نہیں کھولتی، ایلیٹ نے اسی لیے لاتخصی نظریے (IMPERSONAL THEORY) کو پیش کیا ہے، لکھتا ہے :

WHAT HAPPENS IS A CONTINUAL SURRENDER OF HIMSELF AS HE IS AT THE MOMENT TO SOMETHING WHICH IS MORE VALUABLE. THE PROGRESS OF AN ARTIST IS A CONTINUAL SELF-SACRIFICE, A CONTINUAL EXTINCTION OF PERSONALITY.

ایلیٹ کا یہ کہنا کہ فن کار تخلیقی عمل میں مسلسل طور پر ذات کی قربانی یا شخصیت کی نیستی کو روا رکھتا ہے، دو اہم نکات کو سامنے لاتا ہے، ایک یہ کہ شاعری ذاتی واردات کا اظہار نہیں، یہ شاعر کی دکھ سکھ کی ذاتی کیفیات و واقعات سے کوئی سروکار نہیں رکھتی، دوسرے، یہ تخلیقی عمل کے تابع ہے، اور اس عمل سے گذرتے ہوئے اس میں نمود پذیر تجربات کی اصلی صورت منقلب ہوتی ہے، ایلیٹ نے شاعر کے ذہن کو پلاٹینم سے مشابہ کر کے سائنسی فارمولے سے یہ بات سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ پلاٹینم کی موجودگی میں دو مختلف گیسوں کے امتزاج سے ایک نیا مرکب SULPHUROS ACID وجود میں آتا ہے اسی طرح شاعر کا ذہن مختلف

النوع تجربات و تاثرات کو اپنی موجودگی سے ایک جداگانہ تجربے میں منتقل کرتا ہے۔

ایلیٹ کے اس خیال سے انکار نہیں کہ شعری عمل میں ذاتی تاثرات و تجربات مخصوص اور غیر متوقع طریقے سے نئے مرکبات کی صورت اختیار کر کے اپنی اصلی شکل تج دیتے ہیں، یہاں تک کہ لاشخصیت کا عمل واقع ہوجاتا ہے، لیکن یہ سوال پھر بھی غور طلب ہے، جس کی طرف ایلیٹ نے کوئی اشارہ نہیں کیا ہے کہ شاعری ذاتی یا سوانحی شخصیت سے انقطاع کر کے، شاعر کے ذاتی خصایص سے کیا رشتہ رکھتی ہے، ظاہر ہے یہ اس کی ذات یا خمیر سے لاتعلق نہیں ہو سکتی، ایسا ہونا ممکن بھی نہیں، یہی وجہ ہے کہ ایک ہی عہد میں ورڈز ورتھ اور کولرج، غالب اور ذوق اور اقبال اور جوش کی انفرادیتوں کو ایک دوسرے سے متمایز کیا جا سکتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ شاعری لاذاتی ہونے کے باوجود ذات ہی کی مرہون منت ہے۔ یہ کوئی میکانکی یا خودکار عمل تو نہیں کہ شاعر کی ذات یا اس کے ذہن کی نفی کر کے، اتمام کو پہنچے، اس لحاظ سے دیکھئے تو ایلیٹ کی CATALYST کی مثال گمراہی کا باعث بن سکتی ہے، سائنسی عمل میں پلاٹینم کی موجودگی میں دو گیسوں کی ترکیب سے ایک تیسری چیز کے معرض وجود میں آنے کی بات تو سمجھ میں آسکتی ہے لیکن تخلیق شعر میں ذہن کی موجودگی میں مختلف تاثرات کی شکل پذیری سے یہ نتیجہ مستنبط نہیں ہوتا کہ ان کی تکمیل یافتہ صورت میں ذہن کی موجودگی باقی نہیں رہتی۔ یہاں ذہن کی کارفرمائی ارتفاعی یا تقلیبی صورت میں ہی سہی، برقرار رہتی ہے، اور یہی وہ چیز ہے جو تخلیق کو خالق کی ذات سے منسلک کرتی ہے،

اقبال کی شاعری میں عرفان ذات کا عمل پوری قوت، تسلسل اور تخلیقیت کے ساتھ ملتا ہے، انہوں نے موجودہ صدی کے آغاز ہی میں، اپنے معاصرین بھی ایٹس، ایلیٹ اور سارتر کی مانند اپنی ذات کا سامنا کر کے دروں بینی کے ساتھ ساتھ اپنے جدید ذہن کا ثبوت دیا ہے، اس حقیقت کے باوجود کہ ملکی سطح پر انہیں، یورپی معاصرین کے خلاف، غلامی اور پس ماندگی جیسے مقامی اور اجتماعی نوعیت کے مسایل کا سامنا تھا، انہوں نے ایک وسیع تر تناظر میں، ان کی مانند انسانی مسایل کا ادراک خالصتاً ذاتی سطح پر کیا، اس طرح سے ان کا شاعرانہ وجود ایک ایسی سچائی اور آفاقیت حاصل کرتا ہے، جس سے اس عہد کے اردو شعراء مثلاً جوش، سیماب، فانی اور جگر محروم رہے، انہوں نے بلاشبہ، اردو شاعری میں ایک ایسے دور میں انفرادی، تخصیصی اور ذاتی لہجے میں اپنے تجربات کا اظہار کیا، جبکہ شعری مزاج کا آزاد اور حالی کے زیر اثر لاشخصی، عمومی اور اجتماعی نوعیت اختیار کر چکا تھا، اس لیے یہ کہنا غلط نہیں کہ ذات

شناسی کے ابتدائی نشانات، میراجی اور راشد سے پہلے اقبال کی شاعری میں نمایاں ہیں، بین الاقوامی سطح پر، انگریزی میں کلاسیکی دور کے ذات گریز رویے کے خلاف ردعمل کے طور پر روسو کے اعلان کہ "میں مختلف ہوں" کے علاوہ رومانی طرزِ فکر کے تحت لکھے گئے سوانحی ادب میں ذات پسندی کا واضح میلان نظر آتا ہے، ملکی سطح پر، ذات پسندی کے رجحان کی شناخت میراجی کے بعد ناصر کاظمی کی شاعری میں، اور پھر نئے شعراء کی تخلیقات میں کی جاسکتی ہے، ذات پسندی کے اس رجحان کے جو بھی محرکات رہے ہوں، ایک خاص نفسیاتی محرک یہ ہے کہ شعراء ایک طویل مدت تک ملک و قوم کے اجتماعی نوعیت کے مسایل سے دست و گریباں رہتے ہوئے اپنی ذات ہی کو فراموش کر گیے تھے، اور اپنے تشخص کے بحران کا سامنا کر رہے تھے، اِس بحران پر قابو پانے کے لیے ذات پسندی کا رجحان تیزی سے فروغ پانے لگا۔

اقبال کے یہاں قطعی شعری حدود میں رہ کر بھی ذات شناسی کا عمل فکر انگیز ہے، اور پہلودار ہے۔ سب سے پہلے یہ ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ اُن کی منتخب تخلیقات ذات نامہ بن کر نہیں رہ جاتیں، بلکہ ذات کی ماورائی صورت کو پیش کرتی ہیں، یہی وجہ ہے کہ اُن کی آواز حد درجہ اناتیتی ہونے کے باوجود اعتبار کا درجہ حاصل کرتی ہے۔ یہاں تک کہ جب وہ نٹشے کے فوق البشر کی طرح جوہر خودی سے متصف مردِ مومن کی بات کرتے ہیں، جو تمام رکاوٹوں کو روند کر ستاروں سے آگے کے جہانوں کے خواب دیکھتا ہے، تو موجودہ سائنسی عقلیت سے آراستہ قدروں سے بیگانہ اور مہلک ہتھیاروں سے لیس دنیا میں اُن کی آواز مصنوعی اور غیر منطقی معلوم نہیں ہوتی، ظاہر ہے کہ اس کے استناد کا درجہ شعری عمل کا مرہون ہے، جو اُن کی ذاتی آواز کو انسانی تخاطب میں تبدیل کرتا ہے، انہوں نے ذات کو ماورائے ذات بنانے میں دو خاص شعری وسایل سے کام لیا ہے۔ ایک اُن کی شاعری میں ایک شعری کردار خلق ہوتا ہے، جو تمام تر تخیلی وجود رکھتا ہے، اور اُن کے کلام میں روحِ رواں بن کر موجود ہے۔ یہ اقبال کی ذات کی نمایندگی کرنے کے باوجود اپنا منفرد وجود رکھتا ہے، یہ کبھی ایک نگاہ سے تقدیریں بدل دیتا ہے، اور کبھی "بھٹکا ہوا راہی" بن جاتا ہے، یہ کردار تخلیقی سحرکاری سے معمور ہے، اور بیانیہ سے بھی تخیلی صورت حال کو خلق کرتا ہے، دوسرے انہوں نے قدم قدم پر معروضی متلازموں سے بھی خاطر خواہ کام لیا ہے، یہ معروضی متلازم کا فقدان ہی ہے، جو ایلیٹ کے نزدیک، ہملٹ کو فن کارانہ ناکامی سے ہمکنار کرتا ہے، اقبال کے کلام میں

میں آفتاب، لالۂ صحرا اور آئینہ معروضی متلازموں کا کام کرتے ہیں۔

یہ دلچسپ امر ہے کہ اُن کی تمام تر شاعری اُن کی مخصوص اور مضبوط انفرادیت کا پتہ دیتی ہے۔ اردو شاعری کی روایت کے پس منظر میں یعنی موضوع، لسانی برتاؤ اور لہجے کی عمومی یکسانیت کو میراث میں پانے کے باوصف ان کا شعور تفرد اور روایت شکنی اپنی انتہائی شکل میں بھی، اجنبی یا سنسنی خیز معلوم نہیں ہوتی بلکہ دل میں اتر جاتی ہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اقبال نے علم، فکر، دانش اور فلسفہ سے اپنے ذہن کو آراستہ کرنے کے باوجود ذات کی آگاہی سے کسی مقام پر بھی چشم پوشی نہ کی، یہ جبلت اُنکے یہاں اتنی طاقت ور ہے اور نفسیاتی ضرورتوں (جن کی تحقیق ہونا ابھی باقی ہے) سے مزید اتنی مستحکم ہوتی گئی ہے کہ انہوں نے فلسفہ ہو یا تصوف، وطنیت ہو یا ملیت، کسی بھی شعبۂ فکر کو اپنی ذات کا حجاب بننے یا اس کا ابطال کرنے کی اجازت نہ دی، بلکہ ان کو اپنی ذات کا شعور تیز تر کرنے کے لیے برتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اقبال نے انہیں عقیدت مندانہ طریقے سے گلے نہیں لگایا، بلکہ اِن کے بارے میں احتسابی اور تنقیدی رویے کو برقرار رکھا، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے "نئے فلسفۂ زندگی سے دوری کہا" اور ہیگل اور برگساں کو ہدف تنقید بنایا، اسی طرح تصوف میں وحدت الوجود کے نظریے کے بجائے وحدت الشہود کے نظریے کو قبول کیا، جس کی رُو سے فردِ کُل کا حصہ ہوتے ہوئے بھی اپنے وجود کی سالمیت پر اصرار کرتا ہے، اور سیاست میں بھی اجتماعی نظام کی تشکیل نو کے لیے انفرادی قوت کی اہمیت کو تسلیم کیا۔

اقبال کا شعورِ ذات صحیح معنوں میں انہیں اپنے وجود کا سامنا کراتا ہے، وہ اپنے وجود کی شناخت کرتے ہیں، یہ ایک متشکک، متجسس اور مضطرب وجود ہے، جو کئی لمحوں میں تناقضات کا شکار ہے، ایک طرف یہ غیر معمولی تخلیقی قوتوں سے سیراب ہے —— شعوری اور لاشعوری تجربوں پر محیط اس کے خمیر میں ہندوستان کی مٹی، کلچر اور قدروں کا جمال ہے، اور رگ و پے میں اسلامی کلچر کی قوت اور روشنی فروزاں ہے، لیکن دوسری طرف جبریت، بہیمیت اور شر کی تاریک قوتوں کے زیر اثر یہ بیچارگی اور بے بسی کی تصویر بھی ہے، اس لیے نفسیاتی طور پر اُن کے یہاں تضاد اور کشمکش کا پیدا ہونا فطری امر ہے، انہوں اعتماد اور سچائی سے اپنے ذاتی بحران کا سامنا کیا، اور ایک حقیقی انسان ہونے کا ثبوت دیا:

گاہ مری نگاہ تیز چیر گئی دلِ وجود گاہ الجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں

اُن کی زندگی میں ایسے لمحے بھی آئے ۔ جب وہ ان الجھنوں پر قابو حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے اور یقین، عزم اور فتح یابی کے جذبات سے گونجتی ہوئی اُن کی منور آواز پورے دور کی آواز بن گئی، یاد رہے یہ متناقض رویہ اُن کی کمزوری نہیں، بلکہ طاقت ہے اس لیے کہ یہ اُن کو ارضی سطح پر متمکن کر کے اپنے عہد کے آشوب کو برتنے کے اہل بناتا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ یہ رویہ فلسفی کا نہیں بلکہ شاعر کا ہے، اس لیے اس میں ربط و تسلسل کی تلاش بے سود ہے۔

اقبال کے اس متناقض رویئے سے اس خیال کو اور زیادہ تقویت ملتی ہے کہ وہ اپنے من میں ڈوب چکے تھے، اور سراغ زندگی پا گئے تھے، انہوں نے مستعار نظریوں سے اسرار حیات کو کھوجنے کی سعی لاحاصل نہ کی، وہ کھلے دل اور چشم بصیرت سے زندگی کے حقایق کا مشاہدہ کرتے رہے، اُن کے دل میں اسی بنا پر تجسس، تشکیک اور تحیر کی لہریں موجزن رہیں، زندگی کے بارے میں اُن کا یہ رویہ اصلی اور CONSISTENT ہے، اور بلاشبہ عرفان ذات سے برآمد ہوا ہے، یہی وجہ ہے عقیدہ تراشی کے باوجود بانگ درا کی نظموں، پیام مشرق کی غزلیات اور قطعات اور بال جبریل کی لالۂ صحرا جیسی تخلیقات میں اُن کی ذات کا کرب اور تنہائی کا شدید احساس ملتا ہے، فاروقی نے اسے "فکری فرد تی" سے موسوم کیا ہے۔ جو اُن کے خیال میں انھیں ایٹس اور ایلیٹ کے قریب کرتا ہے، یہ اس دکھ (ANGUISH) کے مماثل ہے، جو سارتر نے محسوس کیا ہے، ذات کے بارے میں اقبال کا یہ رویہ ظاہر ہے، مابعد الطبیعاتی سطح پر انسان کی بے چارگی اور فنا انجامی اور معاشرتی سطح پر میکانکی انقلاب کے زیر اثر اس کے تشخص کی درہمی کا زائیدہ ہے، اور ان دونوں اسباب پر اقبال کی جتنی نظر تھی شاید اُن کے معاصرین میں کسی کی نہ تھی۔

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

یہ گنبد مینائی یہ عالم تنہائی
مجھ کو تو ڈراتی ہے اس دشت کی پہنائی

جہاں تک اُن کی شاعری میں اثبات ذات کے رویے کا تعلق ہے، اس کے بارے میں احتیاط سے گفتگو کرنے کی ضرورت ہے، یہ بات آسانی کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ اقبال کا خطیبانہ لہجہ،

جو اجتماعی اور نظریاتی آہنگ رکھتا ہے، اُن کی ذات سے لاتعلق ہو کر ہوا میں معلق ہو جاتا ہے، اور شعری استناد سے محروم ہو جاتا ہے، یہ اعتراض وزنی ہے اور یہ اعتراف کرنے میں کوئی تامل نہ ہونا چاہیئے کہ اُن کا بیشتر کلام شعریِ نام و نسب سے عاری ہے اور عمومیت کا شکار ہے، لیکن اُن کے سارے بلند آہنگ کلام کو اسی قبیل کا قرار دینا اُنہیں جوش کی پست سطح پر لانے کی مذموم سعی کے مترادف ہے جو نہ صرف اُن کے منفرد شعری تفاعل سے عدم واقفیت کو ظاہر کرتا ہے بلکہ اُن کے عرفانِ ذات سے بھی بے خبری کا غماز ہے۔ مجھے کہنے دیجئے کہ اُن کا اثباتی یا انقلابی لہجہ، غزل کے زیریں لہجے سے مختلف ہونے کے باوجود، شعری منطق سے عاری نہیں ہے، یہ لہجہ ایک ایسے مثالی انسان کا پیغمبرانہ لہجہ بن جاتا ہے جو شاعری میں بقول یونگ "ایک اعلیٰ پائے" کا انسان بن جاتا ہے، اور "انسانوں کی لاشعوری اور نفسیاتی زندگی کو متاثر اور متشکل کرتا ہے" اور جو ذات کے انہدام سے نہیں، بلکہ اس کی تقلیب سے معرضِ وجود میں آتا ہے۔ اس لیے اُن کے خطیبانہ لہجے کو اُن کا غیر ذاتی یا غیر شعری لہجہ قرار دینا درست نہیں، یہ بلاشبہ اُن کی ذات کی گہرائیوں میں توانائی کے پھوٹتے لاوے سے کسبِ نمو کرتا ہے، اور حرارت اور تابناکی کی علامت بن جاتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ لہجے کی یہ یقین آفرینی کہاں تک جدیدیت سے مطابقت رکھتی ہے؟

اس سوال کا جواب دینے سے پہلے اس غلط فہمی کا ازالہ کرنا ضروری ہے کہ جدیدیت کوئی تحریک یا منظم فلسفہ نہیں، یہ زندگی یا کائنات کے بارے میں ایک تازہ تر آگہی کی شناخت کا عمل ہے، یہ آگہی لامحالہ منکرانہ (NIHILISTIC) اور منفی رویوں کو جنم نہیں دیتی، یہ عقیدے کی بحالی یا تلاش یا اثباتِ ذات کے رویے کو بھی جنم دے سکتی ہے، اس لیے کہ انسان خود آگہی کی اس منزل پر آ گیا ہے کہ آگہی کی آگہی بھی حرفِ آخر کا درجہ نہیں رکھتی، یہ صحیح ہے کہ وجود اور زندگی کے بارے میں خوش فہمیوں کے وہ رنگین جال شکست ہو گئے ہیں۔ جو فلسفیانہ، مذہبی اور رومانی عقاید نے صدیوں سے بُنے تھے، انسان لمحۂ موجود میں سماجی اور روحانی رشتوں کے انہدام کی آگہی اور تباہی کی ناگزیر حقیقتوں کے شعور کا سامنا کر رہا ہے۔ اور اپنی لایعنیت کے کرب سے دوچار ہے، اس فکری آب و ہوا میں اقبال جب تعینِ ذات پر زور دیتے ہیں تو وہ دراصل سارتر کی طرح انسانی مقاومت اور جذبۂ آزادی کا اظہار کرتے ہیں، جو انسانی وجود کو سماج، سیاست اور فطرت کی مخاصمانہ قوتوں سے متصادم کر کے اپنا استحکام کرتا ہے، اقبال خود لکھتے ہیں:

• خودی کا یہ خاصا ہے کہ وہ اپنے گوناگوں تجربوں سے اپنے آپ کو مستحکم کرے" لیکن سارتر سے اُن کا اختلاف وہاں ظاہر ہوتا ہے جہاں سارتر انسان کی اذیت کو اس کی آزادی میں پنہاں دیکھتا ہے کیونکہ معاشرہ اس کی آزادی نفس کو چھین کر اسی سانچے میں ڈھالتا ہے جو اس کا وضع کردہ ہے اور انسان بیکار جذبہ بن کر رہ جاتا ہے اس کے علی الرغم اقبال فرد کا تعین ذات کر کے اسے جماعتی زندگی کی تشکیل کا ضامن قرار دیتے ہیں جو ان کی تصوریت یا تعصب للعینیت کے سوا اور کچھ نہیں اور یہی وہ نازک مقام ہے جہاں اقبال جدید ذہن کے لیے اجنبی بن جاتے ہیں۔

تاہم یہ حقیقت ہے کہ موجودہ صدی میں اقبال ہی وہ واحد شاعر ہیں جو نہ صرف مکمل طور پر ذات کی آگہی رکھتے ہیں بلکہ جن کی ذات مقابلتاً زیادہ ہمہ گیر اور حرکی ہے انہوں نے اپنے ذہنی تناقضا کا سامنا بھی کیا اور کسی شرمندگی یا اعتذار کے بغیر ان کا اظہار کیا اس لحاظ سے اقبال جدیدیت کے اس رجحان کے ایک بڑے پیش رو کی حیثیت میں سامنے آتے ہیں جو تقسیم وطن کے بعد فروغ یاب ہوا اور جس کے زیر اثر عرفان ذات کو بنیادی اہمیت ملی ایک بڑا فن کار خود ساختہ نظریوں پر تکیہ کرنے یا خارجی مظاہر سے اخذ علم کرنے کے بجائے اپنی ذات کی آگہی پر انحصار کرتا ہے اقبال نے ایسا ہی کیا اور اپنے نور بصیرت کو عام کیا کہتے ہیں :

> MY PERCEPTION OF THINGS THAT CONFRONT ME IS SUPERFICIAL AND EXTERNAL, BUT MY PERCEPTION OF MY OWN SELF IS INTERNAL, INTIMATE AND PROFOUND.

محمد یوسف ٹینگ

اقبال
خبر و نظر کے گرداب میں

اقبال اپنی سب سے مشہور و مقبول اور ہنگامہ خیز نظم "شکوہ" کے ایک بند میں ایک آہ سرد بھرتے ہوئے خالق کونین سے یوں الجھتے ہیں ؎

کیوں مسلمانوں میں ہے دولت دنیا نایاب
تیری قدرت تو وہ ہے جس کی نہ حد ہے نہ حساب
تو جو چاہے تو اٹھے سینۂ صحرا سے حباب
رہرو دشت ہو سیلی زدۂ موج سراب

طعن اغیار ہے رسوائی ہے ناداری ہے
کیا ترے نام پہ مرنے کا عوض خواری ہے؟

ان اشعار کے الفاظ و معانی کے علاوہ ان کا رقت آمیز فریادی لہجہ بھی قابل غور ہے۔ اقبال کو مسلمانوں کی ناداری کا رنج بے قرار کر رہا ہے اور وہ عروج و اقتدار سے ان کی محرومی کا ایک سبب ان کے مادی افلاس کو بھی سمجھتے ہیں۔ اقبال اپنے سامعین کی عمومی سطح پر اتر کر ان کے ہنگامی جذبات کی خوب ترجمانی کرتے اپنے لیے داد و تحسین کا خراج وصول کرنے کی کامیاب سعی کرتے ہیں۔ اشعار کے بین السطور میں یہ احساس بھی جرس کی طرح بج رہا ہے کہ تکبیر کے ترجمانوں اور اونٹوں کے حدی خوانوں کے کاسۂ زر کو معمور

نہ کرسکے قادرِ مطلق نے خاکم بدہن ایک بڑی ناانصافی کا ارتکاب ہو رہا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اقبال کے شکوے کا یہ پہلو ایک ایسی کیفیت کا اظہار ہے۔ جسے اب تاریخ کی نگاہِ واپسیں HIND SIGHT میں بے صبری کہہ کر پکارا جاسکتا ہے۔ بلادِ اسلامیہ کے مرکز طلوع ہی کیا بلکہ اکثر حصے میں زیرِ زمین زرِ اسود کی جو ندیاں ٹھاٹھیں مار رہی تھیں۔ ان کا یا تو اقبال کو علم نہ تھا یا وہ ان کی قدر و قیمت سے پوری طرح آگاہ نہ تھے۔ اس میں اقبال کا کچھ ایسا قصور بھی نہ تھا۔ وہ قیدِ زمانی کی مجبوریوں میں اسیر تھے اور ایک زندگی کے عرصے میں آخر کس کس چیز کو دامن میں سمیٹ سکتے تھے۔ اقبال کے بعد یہ سیال سونا بلادِ اسلامیہ کے بطن سے ایک موجِ زر کی طرح اٹھا اور پیٹرو ڈالروں کی بارش بن کر ایسے برسا کہ عرب و عجم کے ریگ زار جل تھل جل تھل ہو گئے۔ اقبال کی آرزو بڑی شان اور شتابی سے پوری ہو گئیں۔ سینۂ صحرا سے حباب ہی نہیں بلکہ ایک شرابور سحاب اٹھا اور رہرو دشت موجِ سراب کی طغیانیوں سے نہال و مالا مال ہو گیا۔ شاید بہت کم دعائیں اس آن اور انداز سے مستجاب ہوئی ہونگی اور اسے چاہیں تو اقبال کے پیغمبرانہ ذہن و دہن کا اعجاز قرار دے سکتے ہیں۔ یعنی ؏

دل سے جو بات نکلتی ہے اثر رکھتی ہے
پر نہیں طاقتِ پرواز مگر رکھتی ہے

لیکن اس کے باوجود یہ بات محلِ نظر ہے کہ اقبال آج زندہ ہوتے تو کیا وہ مسلمانوں کو سیم و زر کے دریاؤں میں نہاتے دیکھ لینے کے بعد مسرور و مطمئن ہوتے؟ کیا وہ نئی صورتِ حال میں جب دنیا کے چند امیر ترین اشخاص مسلمانوں کی صف میں شامل ہیں طعینِ اغیار کی نوکِ سوزن کی خلش اپنے سینے میں محسوس نہ کرتے؟ مسلمان ملکوں کے شیوخ و سلاطین آج "روغنی اشرفیوں" کی چھن چھن کا ساز صبح شام سنتے ہیں اور اس ساز پر بڑے بڑوں کو نگنی کا ناچ بھی نچواتے ہیں۔ دولت و ثروت ان کے گھر کی کنیز ہے اور ان کے حرم خانوں میں سینکڑوں محصور و مجبور بیگمات کی طرح ان کی نظرِ عنایت حاصل کرنے کے دست بستہ صف میں کھڑی رہتی ہے۔ وہ کروڑوں ڈالروں کی لاگت سے آراستہ کی ہوئی فضائی عماریوں میں پروازیں کرتے ہیں۔ انہوں نے اللہ کے فضل اور سینۂ زمین سے برآمد ہونے والے جادو کے چراغ کی بدولت آج اپنے ہر قریہ کو رشکِ فردوس بنالیا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ان کی سرزمین کے جگر میں اسرائیل کا خنجر پیوست ہے اور ان کی ساری قومی زندگی ایک رقصِ بسمل سے مشابہ ہے۔ اسلام

کا قبلۂ اول اُن کے ہاتھوں سے چھین کر اُن کے لیے شجرِ ممنوعہ بنا دیا گیا ہے اور وہ اس کی تصویریں گھروں میں سجا سجا کر بڑی نا اُمیدانہ نگاہوں سے اس کو تکتے رہتے ہیں۔ زبیدہ کے شہر عروس البلاد بغداد میں واقع مسلمانِ دنیا کے واحد جوہری مخزن گھر کو ایک ایسا ملک جسے نقشے پر شناخت کرنے کے لیے آنکھوں پر عینک چڑھانا پڑتی ہے۔ چند منٹوں میں اپنے طیاروں کی غارت گری کا نشانہ بناتا ہے۔ اور پھر ساری عرب دنیا کی آنکھوں کو جُل دے کر ان طیاروں کو بہ حفاظت اپنے مستقروں پر واپس اُتارنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ اور مسلمان ہیں کہ اس سحر ساحری سے سکتے میں آ کر اپنے سینوں سے ہاتھ نہیں اُٹھا پاتے۔ واقعہ یہ ہے کہ ساری اسلامی دنیا اس وقت ایک غریب دوشیزہ کی خلوت گاہ کی طرح اسرائیل کی دست درازی کے لیے کھلی پڑی ہے۔ وہ اپنی مرضی اور مصلحت کے تحت جس وقت چاہے۔ بلادِ اسلامیہ کے کسی حصے پر شب خون مار کر صحیح وسلامت واپس لوٹ سکتا ہے۔ یہ اسرائیل کی غنڈہ گردی ہے یا دہشت پسندی۔ بہر حال ایک بات تو ثابت ہے کہ مسلمانوں کی جیب میں سکوں کی کھنک نے اسلام کا مسئلہ حل نہیں کیا ہے۔ اغیار کا پلڑا اب بھی بھاری ہے۔ اور اقبال اب بھی خالقِ کائنات سے یہ شکوہ کرنے میں مصروف نظر آئیں گے۔ ع

کبھی ہم سے کبھی غیروں سے شناسائی ہے
بات کہنے کی نہیں تو بھی تو ہرجائی ہے

یہ صورت حال بڑی ڈرامائی ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ خالقِ کونین اقبال کی ادائے معصومیت پر ایک ستم ظریفانہ خندۂ زیرِ لب کے ساتھ یہ کہہ رہے ہیں کہ مال ومنال کی کثرت قوموں کی نجات کا باعث ہے تو ہم یہ شرط پوری کیے دیتے ہیں۔ دنیا میں مسلمان اس وقت مادی دولت کے بڑے حصے دار ہیں لیکن اس کے باوجود نہ اُن کی دنیا سدھر گئی ہے اور نہ عاقبت۔ اقبال کا شکوہ اُن کے جوابِ شکوہ پر تو بھاری رہا لیکن ایسا لگتا ہے کہ خالقِ کونین کے اس پینترے کے جواب میں اقبال کا وہ سارا منطقیانہ استدلال لاجواب ہو کر رہ گیا ہے۔ جس میں اُن کے شاعرانہ اعجاز کے ساتھ اُن کے وکیلانہ انداز کا بھی کافی دخل ہے۔ اور "جوابِ شکوہ" کا یہ بند پوری طاقت کے ساتھ گونجتا ہے ع

جن کو آتا نہیں دنیا میں کوئی فن تم ہو
نہیں جس قوم کو پروائے نشیمن تم ہو

بجلیاں جس میں ہوں آسودہ وہ خرمن تم ہو
بیچ کھاتے ہیں جو اسلاف کے مدفن تم ہو

اقبال نے اپنے تصور میں جس اسلامی یوٹوپیا UTOPIA کا خواب پالا پوسا تھا۔ اس کے خدوخال پر نظر ڈالکر یہ قیاس غلط نہیں کہ اقبال مسلمانوں کو دولت دنیا سے مالامال دیکھنے کے باوجود آج کے زمانے میں ایک محزون و غمگین شخص ہوتے۔ اور حال کے حقایق کی شدت سے گھبرا کر ان کا ردعمل ان کے اسلوب کا نمایندہ ہوتا ع

از زمانِ خود پشیماں می شوم
در قرونِ رفتہ پنہاں می شوم

قرونِ رفتہ کی یہ فرمانروائی اقبال کے سارے ذہنی منظر کی دلفریبی اور دلنوازی کا سامان فراہم کرتی ہے۔ ان کے سب سے رسیلے نغمے وہی ہیں جہاں ان کے شاعرانہ ذہن پر یادِ ماضی کا سنہری دھندلکا چھا جاتا ہے۔ ماضی پسندی اور اسلاف پرستی ان کے کلام کا غالب سُر ہے ع رہ گئی اپنے لیے ایک خیالی دنیا۔ انہوں نے جس طرح ریت کے ٹیلے پر آہو کے بے پروا خرام کا استعارہ باندھا تھا۔ اسی طرح ان کے ذہنی افق پر ایسی جاذب نظر تصویریں ابھرتی اور ڈوبتی رہتی ہیں ع

آہ وہ مردانِ حق وہ عربی شاہسوار
حاملِ خلقِ عظیم صاحبِ صدق و یقیں
جن کے لہو کی طفیل آج بھی ہیں اندلسی
خوش دل و گرم اختلاط سادہ و روشن جبیں
آج بھی اس دیس میں عام ہے چشمِ غزال
اور نگاہوں کے تیر آج بھی ہیں دل نشیں
بوئے یمن آج بھی اس کی ہواؤں میں ہے ... رنگِ حجاز آج بھی اس کی نواؤں میں ہے

آگیا عین لڑائی میں اگر وقت نماز ... قبلہ رو ہو کے زمیں بوس ہوئی قوم حجاز

ایک ہی صف میں کھڑے ہو گئے محمود و ایاز نہ کوئی بندہ رہا اور نہ کوئی بندہ نواز

روشن تھیں ستاروں کی طرح اُن کی سنانیں خیمے تھے کبھی جن کے ترے کوہ و کمر میں
پوشیدہ تری خاک میں سجدوں کے نشاں ہیں خاموش اذانیں ہیں تری بادِ سحر میں

اقبال کا یہ خواب زار اُس وقت شبنم خانے کی طرح ہانپنے کانپنے لگتا ہے۔ جب اِس پر مستقبل کی کرنوں کی یورش ہونے لگتی ہے۔ اقبال کے کلام میں اُن کی خبر و نظر کا یہ معرکہ ایک کارزار کا ساماں پیدا کرتا ہے۔ اقبال اپنے باطن میں پیچ و تاب کھاتے رہتے ہیں اور آخر کار وہ مستقبل کے لیے ماضی کی کہنہ کتاب[عہ] سے ہی بشارت لے کر لوٹتے ہیں۔ ماضی کی آوازیں اُن کا تعاقب کرتی ہیں اور پھر اُن کے مستقبل کی بانگِ جرس بن جاتی ہیں۔

اقبال کا یہ ناسٹالجیا NOSTALGIA اُن کے فن کا رقصِ آتشیں بن جاتا ہے اور اُن کی شاعرانہ کامرانی کا ثبوت۔ لیکن اس سے ایک فلسفی کی لغزش بھی آشکارا ہوتی ہے۔ اسلام عرب کے صحراؤں سے ایک تند و تیز شعلے کی طرح اُٹھا جس میں تخریب، تخلیق اور تعمیر کے انوکھے امکانات موجود تھے۔ فارس کے خیابانوں، سمرقند و بخارا کے مرغزاروں، وادیٔ نیل کے نخلستانوں اور بازنطین کے حریری ایوانوں سے آشنائی نے اس کی سرکشی میں رعنائی اور اس کی قاہری میں دلبری کا رنگ پیدا کر دیا۔ اس کی شعاعیں گرمی اور نرمی کا آمیزہ بن کے کسی شوخ حور کی نگاہ کا عالم پیدا کرنے لگیں۔ اس کی شاخِ شمشیر کی تابناکیوں سے قلم کے شگوفہ زار کھلنے لگے اور غالب کے اس مصرعے کی سی تصویر خلق ہونے لگی ؏ گل کھلے غنچے چٹکنے لگے اور صبح ہوئی

عہ یہ ترکیب ابو طالب کلیم کے ایک شعر سے مستعار ہے ؏

من ز آغاز و انجام جہاں بے خبریم
اول و آخر ایں کہنہ کتاب افتاد است

اسلام ہندوستان کے علوم کو روما کی سرزمین اور یونان کے فلسفے کے عجم کے آتش کدوں میں پہونچانے کی سفارت انجام دینے لگا۔ اُس نے چین کے فنون کو مملکتِ وسطیٰ کی دیواروں کے اسرار سے باہر لاکر ساری دنیا میں عام کردیا۔ مسلمانوں نے علوم فنون اور وصال کے گُل رنگ جام کی ساقی گری کی۔ اسلام نے مسجد اور مدرسے کی کتخدائی کی مبارک رسم انجام دی اور اس نکاح سے وہ سحر پھوٹی جس نے نشاۃ الثانیہ کے شفق رنگ جھومر کو یورپ کی جبین پر چمکادیا۔ یہاں تک اقبال کا ذہنی سفر ایک خطِ مستقیم میں چلتا ہوا پورے نشاط و انبساط کے ساتھ جاری رہتا ہے۔ لیکن جوں ہی انہیں سُراغ ملنے لگتا ہے کہ نور کے مرکز نے جغرافیہ کا دایرہ توڑکر ایک نیا آسمان چن لیا ہے تو اُن کا کیف ٹوٹ جاتا ہے۔ اُن کے ساز کی تاریں ایک جھناکے کے ساتھ بجنے لگتی ہیں اور انہیں سے نغموں کی بجائے نوحے بلند ہونے لگتے ہیں۔ اس سانحے کے حزنیہ اور المیہ سُران کے کلام کا الجھا دینے والا گرداب بن جاتے ہیں، وہ نئی صورت حال سے آنکھیں چار کرنے کی بجائے اپنے لیے یہ مشکوک تشفی لے کر لوٹتے ہیں ؎

وہ بزمِ عیش ہے مہمان یک نفس دو نفس
چمک رہے ہیں مثلِ ستارہ جس کے ایاغ

حالانکہ علم و فن تو ازل کے ابن السبیل ہیں۔ اِن کا سفر مدام ہے اور اِن پر موت حرام ہے۔ مشرق کا صدف پک گیا تو یہ مغرب کے کانوں میں آویزہ بن کے ٹمٹمانے لگا۔ اِن کے طلوع و غروب کا ماجرا تو تہذیب اور خود انسان کی تاریخ بناتا ہے۔ اب اقبال کے ایک رجز کا یہ انداز ملاحظہ ہو ؎

فریاد ز افرنگ و دلاویزیٔ افرنگ — فریاد ز شیرینی و پرویزیٔ افرنگ
عالم ہمہ ویرانہ ز چنگیزیٔ افرنگ — معمارِ حرم باز بہ تعمیر جہاں خیز
از خوابِ گراں! خوابِ گراں! خوابِ گراں خیز

افرنگ کو خرد کی اسیری کا طعنہ دینے والا شاعر کس طرح اپنے جذبات کی رست وخیز میں جکڑا ہوا نظر آتا ہے، مسلمانوں کی دولت دنیا سے محرومی اور افرنگ کی دلاویزی و چنگیزی پر فریاد ایک ہی مصدر سے پھوٹتی ہے۔ اقبال کا خیال یہ ہے کہ افرنگ نے مسلمانوں کی شمشیر توڑکر اُن کا تاجِ شاہی چھین لیا۔ وہ اس نکتے پر غور کرنے کے لیے تیار نہیں کہ فرنگ نے بنیادی طور علم و ہند کی تیغ جگر دار اڑالی اور بعد میں دوسری چیزیں صف باندھ کر اُس کے آگے کھڑی ہوگئیں۔ بقول غالب ؎ گوہر از تاج گسستند و بدانش بستند۔

واقعہ یہ ہے کہ اسلامی دنیا سے اقتدار و عروج کا علم جس وقت افرنگ نے حاصل کر لیا۔ اُس وقت تاریخی ارتقا کے سفر میں وہ کئی گام آگے نکل گیا تھا۔ مسلمان تاریخ کی خبگاہ میں ٹھوکر کھا گیا تو دنیا کی فکری امامت سے بھی ہاتھ دھو بیٹھا۔ افسوس اِس بات کا ہے کہ زوال کے اِس فطری عمل کو مسلمان مفکرین نے معروضی تناظر میں نہیں دیکھا۔ اکثر جو علاج تجویز کیے گیے۔ اُن سے تجزیے اور تزکیے کی نہیں بلکہ تعصب کی بو آتی ہے۔ اِن حکیموں کی مُوشگافیوں نے مسلمانوں کے ساتھ جو سلوک کیا۔ اُس کے بارے میں اقبال کا ہی یہ شعر پڑھا جاسکتا ہے ؎

عجب ایں نیست کہ اعجازِ مسیحا داری
عجب ایں است کہ بیمار تو بیمار تر است

اقبال نے اِسی روایت کی پیروی میں مغرب پر حملہ آور ہونے کو ترجیح دی۔ اور اس کا ایک بالواسطہ ہی سہی نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمان کو آہستہ آہستہ اِسلام کے اصل منصب سے بھٹکا دیا گیا۔ اسلام جس کا نعرۂ تکبیر یہ ہے کہ علم جہاں بھی ہے اُسے اپنی کمندِ فکر میں کچھ اِس شان سے اسیر کر لو ؎

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بہ کمند آور اے ہمتِ مردانہ

مسلمان کی بڑی پہچان اب اُس کا تعصب رہ گیا ہے۔ اس تعصب کو تہی دست رکھیے تو یہ افرنگ کا کفش بردار بن جاتا ہے اور اِسے تونگری عطا کیجیے تو یہ افرنگ کی تقلید کرتے ہوئے اُس کا خوشہ چین بن جاتا ہے۔ اس سارے المیے سے خود اقبال کو بھی کوفت ہوتی رہی اور بعض اوقات تو اُن کی نگاہ تیز نے اس کے اصل اسباب کی نشاندہی کا مرحلہ بھی انجام دیا ؎

لے گئے تثلیث کے فرزند میراثِ خلیل
خشتِ بنیادِ کلیسا بن گئی خاکِ حجاز

یہ خشت و سنگ یا سیم و زر کی لوٹ نہیں تھی جس نے لڑائی کا پانسہ پلٹ دیا۔ یہ دراصل مسلمانوں کی علمی ساتی گری اور ان کی جہاں پیمائی کی خصلت و خوبی تھی۔ جو افرنگیوں کے ہاتھ آئی اور جس سے انہوں نے اپنی فرخندہ فالی کا وہ فانوس روشن کیا جس کی بدولت زمین کا سیارہ آج جنت نگاہ ہے۔ اِسی کے شعلے سے ایک شرارہ لے کر سرسید احمد خان نے علی گڑھ میں ایک چراغ روشن کیا جس کی ضیا سے

مسلمانانِ ہند کی تقدیر جگمگا اٹھی۔ لیکن سرسید تو سچے باغی اور اجتہادی تھے۔ اقبال کا اس کے برعکس رویہ کچھ مختلف ہو جاتا ہے۔ مثلاً ان کا یہ ردِ عمل دیکھئے ؎

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

علم و حکمت کسی وراثت یا بیع نامے سے حاصل نہیں ہوتے۔ ان کا کوئی شجرۂ نسب نہیں۔ جو بڑھ کر خود اٹھا لے ہاتھ میں مینا اسی کا ہے۔ یہ کتابیں مغرب میں اس لیے آراستہ ہو گئیں کیونکہ مغرب ہی ان کا جائز وارث بن گیا تھا۔ اس نے ان کتابوں کی خاکستر میں چھپے ہوئے انگاروں کو اپنی فکر و عمل کی ہواؤں سے الاؤ بنا دیا۔ اقبال کو جذباتی صدمہ پہونچتا ہے۔ تو اس میں مغرب کا کیا قصور؟ اور ایک بات جس پر اور زیادہ تاسف ہوتا ہے یہ ہے کہ بعد میں ایک ردِ عمل کے طور پر یہ رویہ مغرب کے افکار کو متاعِ غیر سمجھ کر مسترد کرتا ہے۔ انسانی نفسیات میں تعصب کا بیج ایک مرتبہ پڑ جائے تو یہ ہر رگِ جاں میں اپنے ببول پیدا کر لیتا ہے۔ اقبال نے یہ شعر کسی مختلف سیاق و سباق میں کہا ہے ؎

عشق کی تیغِ جگر دار اڑا لی کس نے
عقل کے ہاتھ میں خالی ہے نیام اے ساقی

سچی بات تو یہ ہے کہ مسلمانوں کے ہاتھ میں حسد و رقابت کہیے یا تعصب کا خالی نیام رہ گیا۔ اور علم کی تیغِ جگر دار مغرب کے کارکشا اور کار آفریں ہاتھ میں پہونچ گئی افسوس ہے کہ اجتماعی ردِ عمل کے کمزور لمحوں میں اقبال بھی اپنے دور اور دائرے کے تعصبات میں گھومنے لگے۔ انہوں نے حکمتِ افرنگ کو پرایا مال سمجھ کر اس مشترکہ میراث پر اپنا دعویٰ داخلِ دفتر کر دیا۔ اسلام میں حیا اور حجاب کے مراتب منصب بہت سے ہیں لیکن اس مذہب نے اگر کسی حسینہ کی خلوت گاہ پر نقب ڈال کر اسے اپنی باہوں میں بھینچ لینے کا اذن دیا ہے تو وہ علم کی نیلی آنکھوں والی ہرجائی معشوقہ ہے۔ اس نازنین کو حاصل کرنے اور اپنانے کی شرط صرف ایک ہے حسنِ طلب۔ لیکن اقبال جن کی نظر کسی نگارِ خوب رو پر ٹھہرنے کے ساتھ خوب تر نگار کی طلب میں دیوانہ وار رقص کرتی ہے۔ اپنے ذہن کو نئے خیالات کے مادۂ تولید کے لیے حرام کر دیتے ہیں ؎

علمِ غیر آموختی اندوختی روئے خویش از غازہ اش افروختی

عقلِ تو زنجیریٔ افکارِ غیر　　　در گلوئے تو نفس از تارِ غیر
در جہاں شُلِ حُباب اے ہوشمند　　　راہِ خلوت خانہ بر اغیار بند

حالانکہ انہیں اِس نازک مقام پر اپنی عشقیہ لے کا یہ رمز یاد آجانا چاہئیے تھا ؎

عروسِ لالہ مناسب نہیں ہے مجھ سے حجاب
کہ میں نسیمِ سحر کے سوا کچھ اور نہیں

اور یہ بھی کہ جس حباب آسا گنبد یے در میں وہ مسلمان کو بند کر دینا چاہتے ہیں۔ اُس میں تازہ ہوا کا گذر نہیں ہو سکتا اور وہاں دم گھٹنے کی کیفیت پیدا ہو جائیگی۔ انہیں یہ بھی یاد آجانا چاہیے تھا کہ مسلمان کے لیے علم کی تجلی میں جل مرنا ہی اُس کی نجات ہے۔ خود انہی کا شعر ہے ؎

عشق کے دام میں پھنس کر یہ رہا ہوتا ہے
برق گرتی ہے تو یہ نخل ہرا ہوتا ہے

واقعہ یہ ہے کہ حکمت فرنگ کے پیمانۂ صد رنگ میں مسلمانوں کے اسلاف کا لہو کس تناسب سے کم نہیں۔ اگر وہ مئے علم کو لے کر صفتِ جام نہ پھرتے۔ اگر وہ فارس کے مقدس آتش کدوں سے شعلے لے کر یورپ کے ظلمت کدوں میں نئے افکار کی آگ روشن نہ کرتے تو فکرِ انسانی کی کساد بازاری پرنہ معلوم اور کتنے یُگ بیت جاتے۔ ملّا اقبال کا یہ ملال جذباتی سطح پر ہمدردی کا طالب ہے تدبیر کے شاطر نے تقدیر کے فرشتے کو مات دے دی ہے اور تہذیب کا افق بدل ڈالا ہے۔ لیکن اِس بات پر رنجیدہ ہونے کا کیا مقام ہے۔ کیونکہ یہ فطرت کے اُس اٹل قانون کا اہتمام حجت ہے جس کا اقبال کو پُورا علم ہے ؎

عدل ہے فاطرِ ہستی کا ازل سے دستور
مسلم آئیں ہوا کافر تو ملے حور و قصور

یا

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

انسان کے ذہنی سفر کی کہکشاں میں ابنِ رشد۔ ابنِ سینا اور ابنِ خلدون کے ساتھ ساتھ فیثاغورث حکیم نیوٹن اور حکیم آئنسٹائن جیسے تابندہ ستاروں کے پڑاؤ شامل ہیں۔ ان کو کسی ایک ملت کے ساتھ منسوب اور کسی ایک تہذیبی حصار میں مقید و محدود نہیں کیا جاسکتا۔ وہ تو اس امت فائقہ کے اعظمائے رجال ہیں جس کے متعلق اقبال کا یہ خیال ہے کہ ہنگامۂ نشور کے روز صرف انہی کو بازآفرنش کی سعادت بخش کران کی عطا کو خراج عقیدت ادا کیا جائے گا۔ یہ اتنا انقلابی تصور ہے کہ اقبال اس مرحلے پر اسلام کی کٹر دینی اسطور سے باھر قدم رکھنے کی جرأت رندانہ کرتے ہیں۔ مسلمانوں کو مغرب کی تجربہ گاہوں سے حکمت کے شرارِ چن لینے کا حق ہے۔ لیکن وہ اپنا دامن ہی سمیٹ لینا چاہیں تو اس نادانی کا کیا مداوا؟ مسلمانوں کو اگر اپنے نوجوانوں کو یورپ کی ساحری اور سامری سے بچانا ہے۔ تو اس کا علاج یہ پندآمیز فہمائش نہیں کہ فرنگ دل کی خرابی خرد کی معموری۔ انسانی ذہن کا خاصہ ہی نہیں اس کی ازلی تقدیر یہ ہے کہ وہ ممنوعہ پھل کی طرف ہاتھ اٹھائے اور اسے چکھ کر دیکھے۔ مغرب کو تحریم اور امتناع کا ہالہ بخش کر صرف مسلمان نوجوانوں کی آتشِ شوق کو تیز تر کیا جاسکتا ہے۔ آسکروائلڈ کے اس نسخے کو آزمانے کی ضرورت نہیں کہ

THE BEST WAY TO RESIST A TEMPTATION IS

TO YIELD TO IT

لیکن اس سے کارگر علاج کا اشارہ ضرور ملتا ہے۔ ضرورت ہے کہ مسلمان مغرب کو خوب دیکھے بھالے ٹٹولے اور آزمائے اور اس کے بعد اس کی تشفی نہ ہو تو اسے ٹھکرا دے۔ یعنی وہی رویہ جس کی طرف اقبال نے اپنے اس خوبصورت شعر میں اشارہ کیا ہے ؏

کمالِ ترک نہیں آب و گِل سے مہجوری
کمالِ ترک ہے تسخیرِ خاکی و نوری

اور اس کا راستہ یہ ہے کہ اسلام میں علوم کی سروری، فنون کی سرداری اور تحقیق و تلاش کی عالی نسبی کو بحال کیا جائے۔ تلاشِ حق ذہنوں کی کھیتی میں حکمت کے نطفوں کی کاشت کا نام ہے۔ ذہنوں کو تازہ اذکار کے لمس سے حاملہ نہ بنایا جائے تو تہذیبیں بانجھ بن جاتی ہیں۔ جب اقبال تکرار

کے ساتھ کہتے رہتے ہیں کہ ؎

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

تو وہ کس رجحان کے خیمے گاڑتے ہیں۔ اس کی تشریح کی ضرورت نہیں۔ حکمت مومن کا گمشدہ لعل ہے اور اسے واپس لانے کے لیے مسلمان کو ہر سطح پر تگ و تاز کرنے بلکہ لڑ مرنے کا حق حاصل ہے۔ علم غیروں کے ہاتھ لگ بھی گیا تو بھی اس کی پاکیزگی متاثر نہیں ہوتی اور نہ اس کی عصمت پر حرف آتا ہے۔ ایک بیوہ کے ساتھ جس مذہب نے نکاح ثانی کی اجازت دی ہو۔ وہ علم کو کیسے اچھوت قرار دے سکتا ہے۔ بلکہ عورت پر تو عدت کا قانون عاید ہوتا ہے لیکن علم پر عدت کا قانون بھی عاید نہیں ہوتا۔ اس کی ہر لغزش مستانہ زاہد ناداں کے سینکڑوں سجدوں پر بھاری ہے۔ اسے نہ زناری بنا کر ملت سے الگ کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کے ماتھے پر قشقہ کھینچنے سے اس کا ترک اسلام ہو جاتا ہے۔ اسلام نے زندگی کے کسی شعبے میں چھوت چھات کی حرمت تسلیم نہیں کی۔ علم کے معاملے میں تو یہ قطعی حرام ہے۔ جس طرح اقبال کو بحر وجود میں مہ و ستارہ کے گرداب تاک کے دل و نظر کا سفینہ سنبھال کر لے جانے کا حرف احتیاط کہہ دینا پڑا تھا۔ اسی طرح عقل و عشق خیز و نظر کے گرداب میں بھی پھونک پھونک کر قدم رکھنے کی ضرورت ہے۔ شومئی قسمت سے اقبال کا اس پل صراط پر بار بار نظر کی طرفداری میں پاؤں پھسل جاتا ہے۔ کاش وہ اپنا یہ مصرعہ یاد کرتے ؎

کس طرح کبریت سے روشن ہو بجلی کا چراغ

اقبال بار بار افرنگ پر قتل و غارت گری کا الزام تراشتے ہیں۔ اور اس الزام کی کمند میں مغرب کے سرمایہ دارانہ نظام کے علاوہ اشتراکیت کو بھی گھسیٹ لاتے ہیں ؎

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

تاریخ کے خون میں ڈوبے ہوئے اوراق پر ایک سرسری سی نظر ڈالنے سے بھی یہ بات آشکارا ہو جاتی ہے کہ افرنگ اس کا اسی حد تک ملزم یا مجرم ہے جتنی اس سے پہلے کی تہذیبیں۔ جنگ اور خون کی مدح کرنا کوئی لطیف و نفیس شغل نہیں۔ لیکن کیا کیجیے کہ آسمان کی منجنیق کی تعمیر میں ہی جدل کی

ایک ناگزیر صورت مضمر ہے۔ غالب جیسے دہر شناس شاعر کی اس شعلہ نوائی کی طرف کم نگاہیں گئی ہیں کہ ؏

آرائشِ زمانہ زبیداد کردہ اند
ہر خوں کہ ریخت غازۂ روئے زمیں شمار

لیکن اب تو مارکس سے لے کر ٹوین بی تک ہر دیدہ ور تاریخ شناس کہتا ہے کہ انسانی تواریخ و تہذیب کی پیش قدمی اور ارتقاء میں جنگ و جدل ایک مہیج (CATALYST) کا کام کرتے ہیں۔ جنگ بیمار انسانی معاشرے کی فصد کھول کر اس کے جمے ہوئے کثیف خون کو بہا لے جاتی ہے اور صالح خون کی افزایش و پیدایش کی فضا بناتی ہے۔ چنانچہ جنگ کے بعد انسانی سماج اُسی طرح چاق و چوبند اور تخلیق آمادہ ہوجاتا ہے جس طرح ایام کے بعد عورت کی رعنائی اور تخلیق آشنائی پھر شاداب ہوجاتی ہے۔ روئے زمین کو ایک خاص معیار کے بعد خون کا غسل زیادہ زرخیز اور زیادہ توانا بنا دیتا ہے۔ انسان کی سب سے بڑی ذہنی اور تکنیکی کامرانیاں جنگی خروش کے تحت ہی وجود میں آئیں اور جنگ کے دنوں انسان کی اختراعی قوت اور تخلیقی صلاحیت کو گویا مہمیز لگ جاتی ہے۔ کہنے کا مقصد خوں ریزی کی وکالت نہیں۔ صرف انسانی تاریخ کے ایک بظاہر سفاک قانون کی طرف اشارہ کرنا ہے اور اس بات کی یاد دلانا بھی کہ ابن آدم اور خون کا یہ رشتہ اُسی وقت قایم ہوجاتا ہے جب نوزائیدہ طفل خون کی نہر میں تیرتا ہوا رحم مادر کی محفوظ قلعہ بندی سے باہر آکر حیرت خانۂ امروز و فردا میں آنکھ کھولتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ حقیقت بھی قایم و دایم ہے کہ خون کے دریا صرف افرنگ کی تہذیب کے زیر اثر ہی نہیں بہائے گئے۔ مسلمانوں کے اقتدار و اقبال کے وقت بھی دجلہ و فرات اور جیحون و سیحون کا رنگ بار بار گلگوں ہوتا رہا۔ لیکن اس سے اسلام کے تہذیبی رول پر کوئی حرف نہیں آیا۔

اقبال کے یہاں تو تابناکی شمشیر ایسا فرحت افزا منظر ہے کہ جاں کنی کے وقت بھی یہ محبوب کے چراغ رُخ زیبا سے زیادہ لطف دیتا ہے۔ جس طرح تیمور اور چنگیز اللہ کے نشتر تھے۔ اُسی طرح ہٹلر، مسولینی اور سٹالین بھی ہیں۔ یہ بات البتہ افرنگ کی شدت گناہ کو کسی قدر کم کرتی ہے کہ اُس نے ہٹلر کو ناکوں چنے چبوا کر چت کر ڈالا۔ اسٹالین کو اُس کے بلوریں تابوت سے

کھسیٹ کر اُس کے اعمال کا ایسا محاسبہ کیا کہ اس کی ساری شیخی کِرکری ہوگئی اور اُس کی شبیہہ خون میں ہی نہیں بلکہ غلاظت میں لت پت ہوگئی۔

افرنگ اور اس کی تہذیبی کامرانی کی توصیف و تمجید کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اب فکرِ انسانی نے اپنے سارے بادبان اُتار کر رکھے ہیں یا یہ کہ ضمیرِ وجود خالی ہوگیا ہے۔ اقبال افرنگ کو ایک سیلِ بے پناہ کی زد میں غلطان و پیچان دیکھتے ہیں تو ایک طرب و نشاط میں رقص کرنے لگتے ہیں۔ ان کے مشاہدے کی صحت مُسلّم۔ لیکن اُن کے نتایج مستنبط کرنے کا انداز صحیح نہیں رہتا جس طرح اِسلام اپنا تہذیبی رول انجام دے کر مختلف عوامِل کی چٹانوں سے ٹکرا کر شکستہ لنگر ہوگیا۔ اُسی طرح مغرب کی تہذیب پر بھی زوال کے سایے منڈلا رہے ہیں لیکن جس طرح اِسلام کے بَعد کی کسی تہذیب کے لیے اسلام کی دین سے اِنکار ممکن نہیں۔ اُسی طرح مغرب کی خطا کو مدِّنظر رکھ کر بھی اس کی عطا سے کوئی امکانی تہذیب مُنکر نہ ہوسکے گی۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر نئی تہذیبی کروٹ کے ساتھ خود انسانی تہذیب کے جسدِ بشرے میں ہی نہیں اُس کی تمام جسمانی ساخت میں قلبِ ماہیت ہوجاتی ہے۔ غالب نے اپنے شاعرانہ پیرایے میں اس کا اظہار یوں کیا کہ ملتیں جب مِٹ گئیں اجزائے ایماں ہوگئیں۔ اور اقبال کو بھی "جوابِ شکوہ" میں کوئی الہامی آواز اِس انکشاف کا مطلع بنا گئی۔ ؏

اُمتیں گلشنِ ہستی میں ثمر چیدہ بھی ہیں
اور محرومِ ثمر بھی ہیں۔ خزاں دیدہ بھی ہیں
سینکڑوں نخل ہیں، کاہیدہ بھی بالیدہ بھی ہیں
سینکڑوں بطنِ چمن میں ابھی پوشیدہ بھی ہیں

تہذیب کی خلافت کا پرچم ابھی تک مغرب بڑی مضبوطی سے تھامے ہوئے ہے۔ آج افرنگ کی عظمت و اہمیت کا عالم یہ ہے کہ خود تہذیب کا مستقبل مغرب کے مستقبل کے ساتھ گھل مل گیا ہے، اگر افرنگ فنا ہوگیا تو شاید خلا کی یہ رقاصہ۔ یہ دھرتی ہی فنا ہو جائے۔ لیکن اگر بحث کے لیے مان بھی لیں کہ افرنگ اور عالم کے مستقبل دو الگ الگ اور لاتعلق تقدیریں ہیں تو بھی اِس بات کے یقین کرنے کے کوئی وجوہات نہیں کہ مرکزیت یا مغربیت فتنۂ فردا نہیں بلکہ ایک ایسا نظام ہے جس کے عمل تنفس کے بارے میں سند لانے کی ضرورت ہے۔

اقبال کی لطیف ترین ساعت (FIRST HOUR) وہ ہوتی ہے جب وہ اِس خاکداں کو عربی اور عجمی، ترکی اور تازی اور افرنگی اور ایشیائی کے رُوپ میں نہیں بلکہ ابن آدم کی جولاں گاہ اور اُس کے عزائم کی آماجگاہ کی صورت میں دیکھتے ہیں۔ ابن آدم کے رقص و رامش، اس کے جدال و قتال اِس کے جذبات کی حسین لڑکھڑاہٹوں اور اِس کے اندیشے کی فلک پیمائیوں کو دیکھ کر وجد میں آتے ہیں اور اس کی لذتِ تخلیق پر کھلکھلا کر یوں نغمہ سرا ہوتے ہیں ؎

اگر از دست تو کار نادر آید
گناہم اگر باشد ثواب است

بہتر زہزار پارسائی
گامے بطریقِ آشنائی

ہے گرمیٔ آدم سے ہنگامۂ عالم گرم
سورج بھی تماشائی، تارے بھی تماشائی

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

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد
حُسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد

فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خودگرے، خودشکنے، خودنگرے پیدا شد

اس عالمِ سرمستی کی معراج وہ ہے۔ جب وہ جذبہ وعقل کا یہ میزان بناتے ہیں۔ ؎

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

لیکن اس کے باوجود یہ بات دُھرانا پڑے گی کہ ان کی عادت یعنی فطرتِ ثانیہ بازیتی اور مراجعت کی ہے۔ وہ ہلکی سی ترغیب پر تمکین و ہوش کا دامن جھٹک کر جذب و جنوں کے گلے میں باہیں حمایل کر دیتے ہیں۔ یہیں پر اُن کی نظر کا گرداب اُن پر قابو حاصل کر لیتا ہے۔ ؎

یا حیرتِ فارابی یا تاب و تبِ رومی
یا فکرِ حکیمانہ یا جذبِ کلیمانہ

اسلام میں فکرِ حکیمانہ' جذبِ کلیمانہ کی سوکن نہیں بلکہ اُس کی ہمزاد ہے اور یہ ایک ہی خیمے میں شب باش ہو سکتے ہیں۔ قرآن مجید تو بار بار اشیأ اور اُن کی ماہیت' مظاہرِ فطرت اور ان میں پوشیدہ بصیرت پر تدبر کی دعوت دیتا ہے لیکن اقبال کے یہاں یہ نسخۂ کیمیأ اپنی وسعت اور جولانی میں کہیں کہیں سمٹنے اور سکڑنے لگتا ہے۔ اس لیے اقبال جب مسایل کا مداوا نہیں کرتے تو قلبِ مومن اور ذہنِ کافر کی کشمکش میں اُن کا دم پھُولنے لگتا ہے۔ مثلاً عورت کا مسئلہ لیجئے۔ اِقبال جب اُس کے بارے میں اِرشاد فرماتے ہیں کہ ؎

مکالماتِ فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن
اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرارِ افلاطوں

تو وہ برنارڈ شا کے اس خیال کو شاعرانہ استعارے کی غلاف میں لپیٹ کر پیش کرتے ہیں کہ عورت ذہن سے نہیں بلکہ تن سے ہی تخلیق کرنے کی قدرت رکھتی ہے۔ اس کے بعد اقبال کی یہ پُرسوز (PATHETIC) بے یقینی ؎

میں بھی مظلومیٔ نسواں سے ہوں غمناک بہت
نہیں ممکن مگر اس عقدۂ مشکل کی کشود

اقبال کو خرد کی تاثیر اور اس کے مداوا کی اکسیر کا پورا علم ہے۔ لیکن نہ جانے انہیں لاشعور کے اُٹھنے والی کونسی ظلمت انگیز آندھی اس چراغِ رہ گذر کو بجھا دینے پر آمادہ کرتی ہے۔ اور وہ اس پیچ و تاب

میں پڑھتے ہیں:

خرد واقف نہیں ہے نیک و بد سے ‌ ‌ بڑھی جاتی ہے ظالم اپنی حد سے
خدا جانے مجھے کیا ہو گیا ہے ‌ ‌ خرد ناراض دل سے دل خرد سے

اصل بات یہ ہے کہ وہ ایک آرکی ٹیکٹ سے زیادہ ایک آرکیولاجسٹ ہیں۔ اقبال کو جتنا لطف کسی پرانے قلعے کے در و بام کی کھدائی اور بازیافت سے ملتا ہے۔ اتنا حظ مستقبل کے لیے کوئی تعمیر اٹھانے سے حاصل نہیں ہوتا۔ وہ ایک ماہر آثار قدیمہ جیسا انہماک رکھتے ہیں۔ اور یہ اُن کی رُومانی شیفتگی کا بڑا مخلصانہ اور معصومانہ اظہار ہے۔ بیاباں میں لالے کو دیکھ کر انہیں خونِ عرب کی قبا یاد آجاتی ہے۔ حالانکہ اسلام کو اپنے پاسباں کبھی کسی غزالانِ تاتاری کے مسکن سے ملے اور کبھی ترکانِ عثمانی کی خرگاہوں سے اقبال کی اِس شیفتگی پر پیار ضرور آتا ہے لیکن اس میں خود فریبی کا جو عنصر شامل ہے اُس کو تاک لینے کی ضرورت ہے۔ شبنم کو موتی کی تشبیہ سے یاد کر کے نگاہ کی لذت کا سامان تو ضرور کیا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ بات بھی صحیح ہے کہ شبنم سورج کی کرن کے بوسے سے رم کرتی اور اجل آشنا ہو جاتی ہے۔ اقبال کے بہت سے مقاماتِ نظر بھی اکثر حقایق کے لمس سے جھلس جاتے ہیں۔ لیکن مقام شکر ہے کہ انہیں کبھی کبھی اپنے اوپر مسلط کیے ہوئے فلسفیانہ افکار و اذکار کے گول گنبد سے باھر آنے کا شوق بھی چرا تا ہے۔ جب وہ عقاید کی رسی تڑا کر کائنات کی کشادہ فضا اور گنبدِ مینائی کی پنہائیوں میں آجاتے ہیں تو ایک نیا حوصلہ انہیں اپنی لپیٹ میں لیتا ہے۔ اُن کی ذہنی بساط کے مُہرے اپنا مقام بدل لیتے ہیں۔ یہاں تابعدار اور طاعت شعار فرشتے سے زیادہ ایک انکار آمادہ اور انقلاب پسند ابلیس اُن کا محورِ نظر اور محورِ شوق بن جاتا ہے۔ وہ ابلیس جو نافرمانی کا پیراہن شرر پہن کر یوں دادِ سخن دیتا ہے ع

دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزمِ خیر و شر
کون طوفاں کے طمانچے کھا رہا ہے میں کہ تو
گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصۂ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو
میں کھٹکتا ہوں دلِ یزداں میں کانٹے کی طرح
تو فقط اللہ ہُو، اللہ ہُو، اللہ ہُو

یہ وہی ابلیس ہے جس نے آدم کو جنت سے اغوا کر لیا اور اُسے واپس بارگاہِ الٰہی میں جانے کے بعد خُدا سے ہمکلام ہونے کا ایسا لہجہ بخشا۔ ؏

رام نگردد جہاں تا نہ فسونش خوریم
جز بکمندِ نیاز ناز نہ گردد اسیر
تا شود از آہ گرم ایں بُتِ سنگیں گداز
بستنِ زنّار او بود مرا ناگزیر۔

اقبال کا یہی گرم نفس اور گرم نوا ابلیس اُن کی مستقبل شناسی کا سب سے اہم نگراں مینار WATCH TOWER بن جاتا ہے۔ اقبال کے بندۂ مجبور کے مقابلے میں اُن کے افرشتۂ آتشناک کا جذب و جنوں اُسے ایک عجیب دل کشی عطا کرتا ہے۔ اور شاید مستقبل اقبال کی فکر جلالی کا اصل عرفان اسی طوفان بدوش کردار سے کرے گا۔ اور یہی حریت انسانی کو اقبال کی سوغات ثابت ہوگا :

اس کے علاوہ اس وسیع و عریض دنیا میں اقبال کی جھلک بھی ملتی ہے۔ جس نے ابنِ آدم کو مکاشفے کا سادہ استدلال سکھایا جس کی کاٹ ایسی بے پناہ اور جس کا وار ایسا بے خطا ہے کہ قدرت بھی اُس کے سامنے دانتوں تلے زبان داتبی ہے۔ اقبال ایک وکیل کا اندیشۂ چالاک رکھتے تھے۔ ان کی منطق کا سب سے لاجواب شگوفہ بارگاہِ الٰہی میں ایسے کھلا کہ خود قدرت اُن کی قوتِ استدلال پر عش عش کر اٹھی ہوگی۔ یہ وہ مقام ہے جہاں ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان اور اُس کے خالق کے مکالمے میں آخری قہقہہ LAST LAUGH انسان کے حصے میں آتا ہے۔ جس حریتِ فکر جس انحراف اور جس روایت دری نے اُسے یہ نمو پذیری سکھلائی۔ اُس کو اقبال کی جلائی ہوئی وہ قندیل سمجھنا چاہیے جس سے مستقبل کے قافلے نشانِ راہ حاصل کریں گے ؏

توشب آفریدی چراغ آفریدم — سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان وکہسار و راغ آفریدی — خیابان وگلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم — من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

ـــ کبیر احمد جائسی (علیگ)

اقبال اور جدیدیت

جدیدیت کے متعلق اقبال کے رویے کو سمجھنے کے لیے خود جدیدیت کے مفہوم کو متعین کرلینا ضروری ہے کیونکہ یہ اصطلاح ادبیات کے علاوہ سماجی علوم میں بھی استعمال کی جاتی ہے۔ سماجی علوم کا مطالعہ کرتے وقت جب یہ اصطلاح استعمال کی جاتی ہے تو اس کا ایک مخصوص پس منظر اور دائرۂ کار ہوتا ہے اور جب یہی اصطلاح ادبیات کو سمجھنے کے لیے استعمال کی جاتی ہے تو اس کے معانی و مفاہیم اور دائرۂ کار یکسر بدل جاتے ہیں۔ اس لیے اس مقالے کی ابتدا ہی میں اس بات کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ جدیدیت کے ادبی تصور اور اس کے معانی و مفاہیم کو سمجھ لیا جائے تاکہ جدیدیت کے بارے میں اقبال کے رویے کو سمجھنے میں آسانی ہو اور خلط مبحث کا امکان باقی نہ رہے۔

بقول پروفیسر آل احمد سرور "جدیدیت کا ایک تاریخی تصور ہے ایک فلسفیانہ تصور ہے اور ایک ادبی تصور ہے مگر جدیدیت ایک اضافی چیز ہے یہ مطلق نہیں ہے[1]"۔ ہم اس موقع پر جدیدیت کے تاریخی اور فلسفیانہ تصور سے صرف نظر کرتے ہوئے صرف اس کے ادبی تصور پر ہی اپنی توجہ مرکوز رکھیں گے اور آج کی گفتگو میں ہم جدیدیت کے صرف انہی مفاہیم تک اپنے آپ کو محدود رکھیں گے جن کو اردو کے ناقدین نے پیش کیا ہے۔

ع[1] جدیدیت اور ادب ـــ مرتبہ پروفیسر آل احمد سرور ـــ ص

اردو ادب میں اس اصطلاح کا استعمال صحیح معنوں میں اس صدی کے چھٹے دھے کے نصف آخر سے شروع ہوا ہے لیکن چونکہ اس اصطلاح کے مفاہیم و معانی متعین نہ تھے اس لیے ایک ناقد کا خیال دوسرے ناقد کے خیال کے برخلاف و برعکس تھا اس صورت حال کو ختم کرنے اور جدیدیت کے اصل معنی و مفہوم کو متعین کرنے کے لیے متعدد سمینار بھی کیے گیے مگر فکر و نظر کا جو اختلاف ناقدین کے درمیان تھا وہ اپنی جگہ باقی رہا اور جدیدیت کی کوئی ایسی تعریف متعین نہ کی جا سکی جس پر سب نہیں تو کم از کم بیشتر ناقدین ادب کا اتفاق ہوتا ۔ فکر و نظر کا یہ اختلاف درج ذیل اقتباسات سے بخوبی ظاہر ہو سکے گا۔

شمس الرحمٰن فاروقی نے جدیدیت کی تعریف ان الفاظ میں کی :

" جدیدیت نہ صرف انحراف بلکہ تنسیخ کا نام ہے۔ قدیم کی یہ تنسیخ جب ہوئی تو ہم عصر ذہن کو حیرت نہیں ہوئی کیونکہ ہر عہد میں ادیب مقدور بھر نئی باتیں کہتے آئے تھے لیکن ادب کے آیندہ مورخ کی نظر میں یہ تنسیخ ایک حیرت انگیز اور عظیم الشان حادثہ قرار پائی کیونکہ اس سے پہلے انحراف اور تنسیخ قدم بہ قدم نہ تھے ۔ یاد رکھنے کے قابل بات صرف یہ ہے کہ یہ انحراف اور تنسیخ تاریخ ادب میں کوئی عدیم المثال حادثہ نہیں ہے ۔ عدیم المثال حادثہ یہ ہے کہ اس تنسیخ کا کھل کر اظہار ہوا اور جدیدیت وجود میں آئی "[1]

ایک دوسرے معاصر نقاد ڈاکٹر وحید اختر جو کسی زمانے میں اردو کی ترقی پسند ادبی تحریک سے وابستہ تھے۔ جدیدیت کی تعریف یوں کرتے ہیں

" جدیدیت کی مختصر ترین تعریف یہی ہو سکتی ہے کہ یہ اپنے عہد کی زندگی کا سامنا کرنے اور اسے تمام خطرات و امکانات کے ساتھ برتنے کا نام

---

1. ایضاً ــــ ص

ہے۔ ھر عہد میں جدیدیت ہم عصر زندگی کو سمجھنے اور برتنے کے
مسلسل عمل سے عبارت ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے جدیدیت ایک ایسا
مستقل عمل ہے جو ہمیشہ جاری رہتا ہے[۱]۔"

مندرجہ بالا اقتباسات میں جدیدیت کی جو تعریف کی گئی ہے وہ ایک دوسرے کے برخلاف برعکس ہے۔ ایک کے نزدیک جدیدیت صرف انحراف سے نہیں تنسیخ سے عبارت ہے تو دوسرے کے یہاں ایک مسلسل عمل ہے۔ جو ہم عصر زندگی کو سمجھنے اور برتنے کا عمل ہے۔ یہاں نہ تو انحراف کا تصور سامنے آتا ہے اور نہ ہی تنسیخ کا۔ اسی تعریف کی رُو سے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ جدیدیت ھر عہد اور ھر دور میں موجود رہی ہے ہاں یہ ضرور ہے کہ اُس عہد یا اس دور میں اس عمل کا نام جدیدیت نہیں کچھ اور تھا۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ جدیدیت ھر عہد اور ھر دور میں موجود رہی ہے تو پھر یہ سوال سامنے آئے گا کہ اقبال کے عہد کی جدیدیت کن چیزوں سے عبارت ہے اور ان چیزوں کے بارے میں اقبال کا رویہ کیا رہا ہے؟ اسی ضمن میں یہ سوال بھی ہمارے سامنے آئے گا کہ اقبال کے عہد کی جدیدیت ہمارے عہد کی جدیدیت سے کس حد تک اور کن کن معنوں میں مختلف ہے اور شمس الرحمان فاروقی کے الفاظ میں کن کن چیزوں سے صرف منحرف ہی نہیں ہوتی بلکہ ان کی تنسیخ بھی کرتی ہے؟ اگر ہم ان سوالات کا صحیح جواب پا جاتے ہیں تو جدیدیت کے متعلق اقبال کا رویہ ہم پر واضح و آشکار ہو جائے گا۔

اب ہم جدیدیت کے متعلق اقبال کے رویے کو ڈاکٹر وحید اختر کی پیش کردہ جدیدیت کی تعریف کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اگر جدیدیت کو اپنے عہد کا سامنا کرنے اور اسے تمام خطرات و امکانات کے ساتھ برتنے کا نام ہم دیتے ہیں اور اس نقطۂ نظر سے اقبال کی نثر و نظم کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے اپنے عہد کی زندگی کا جس انداز اور پامردی کے ساتھ سامنا کیا ہے اور اس کو اس کے تمام خطرات و امکانات کے ساتھ برتا ہے اس انداز میں وہ منفرد و یگانہ ہیں اور ان کے معاصرین میں ہم کوئی شخص بھی ایسا نظر نہیں آتا جس نے اپنے عہد کی زندگی کو اس کے تمام خطرات و امکانات

۱۔ جدیدیت اور ادب۔

کے ساتھ اقبال کی طرح برتا ہو۔ اقبال کی زندگی کا جب آغاز ہوتا ہے تو صنعتی انقلاب اپنی انتہا پر پہونچ کر دم توڑنے کے مرحلے میں داخل ہو چکا تھا اور سائنسی انقلاب کے لیے زمین ہموار ہو چکی تھی۔ اقبال کے افکار و خیالات جس دور میں پروان چڑھتے اور پختہ ہوتے ہیں اسے بجا طور سے سائنسی انقلاب کے آغاز کا زمانہ کہا جا سکتا ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ اس دور میں بھی صنعتی انقلاب کے بہت سے نشانات اپنی اپنی جگہوں پر باقی و برقرار تھے جو عام انسانی زندگی کو متاثر بھی کر رہے تھے اور نیا انقلاب پرانے انقلاب سے متصادم ہو کر اسے بیخ و بن سے اکھاڑ رہا تھا۔ سائنسی انقلاب کے اس دور میں انسان اور اس کے مسایل کا بدل جانا لازمی تھا۔ جب انسان اور اس کے مسایل بدل گئے تو پھر ادبیات کا دایرہ کار بھی ان مسایل کے بدل جانے سے کچھ اور پھیلا۔ اس نے کچھ نئی چیزوں کو اپنے اندر داخل کیا اور کچھ پرانی چیزوں سے اس لیے صرف نظر کرنے لگا کہ وہ وقت زمانے اور بدلے ہوئے حالات کا ساتھ دینے کے قابل نہ تھیں۔ یہ ضرور ہے کہ پرانی چیزوں کے رسیا اس دور میں بھی انہی سے چمٹے رہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ وقت اور زمانے کا ساتھ نہ دے سکنے والی چیزوں سے چمٹنے کی وجہ سے یہ افراد بیسویں صدی میں رہتے ہوئے بھی اپنے افکار و نظریات کے لحاظ سے اٹھارہویں یا انیسویں صدی کے افراد معلوم ہوتے ہیں جن کے نام تاریخ ادبیات کے صفحات میں صرف اس لیے محفوظ رہ گئے ہیں کہ انہوں نے بیسویں صدی میں رہتے ہوئے بھی اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے افکار و نظریات کی نمایندگی کا کام انجام دیا۔

اقبال نے اپنے عہد کی زندگی کا جس طرح سامنا کیا اور اس کو اس کے تمام خطرات و امکانات کے ساتھ جس طرح برتا اور اس کا اثر ان کی شاعری پر جس طرح پڑا اس کا ہلکا سا اندازہ ان کے درج ذیل اشعار سے کیا جا سکتا ہے۔ سب سے پہلے خود زندگی کی تعبیر و تشریح ان کی زبان سے سنیئے:

برتر از اندیشۂ سود و زیاں ہے زندگی
ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیم جاں ہے زندگی
تو 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
سرِ آدم ہے ضمیرِ کن فکاں ہے زندگی
زندگانی کی حقیقت کوہ کن کے دل سے پوچھ
جوئے شیر و تیشہ و سنگ گراں ہے زندگی
بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب
اور آزادی میں بحرِ بیکراں ہے زندگی
آشکارا ہے یہ اپنی قوت تسخیر سے
گرچہ اک مٹی کے پیکر میں نہاں ہے زندگی
قلزمِ ہستی سے تو ابھرا ہے مانند حباب
اس زیاں خانہ میں تیرا امتحاں ہے زندگی

زندگی کا یہ حرکی تصور رکھنے، اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپنے، اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کی دعوت دینے، مٹی کے پیکر میں نہاں ہونے کے باوجود قوت تسخیر سے آشکارا ہونے اور اس زیاں خانے میں اس کو ایک امتحان سمجھنے کے باوجود اقبال جب صاحب زندگی یعنی انسان پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ انسان ان کو کسی اور ہی رنگ میں نظر آتا ہے۔ اقبال انسان (ظاہر ہے کہ یہ انسان ان کے عہد کا انسان ہے) کی اس حالت، اس عالم اور اس کیفیت پر کوئی پردہ نہیں ڈالتے، ان کو خوبصورت ترکیب اور صنایع بدایع کا لباس دے کر خوش نما اور پر فریب نہیں بناتے بلکہ یہ انسان ان کو جس طرح کا جیسا نظر آتا ہے اس کی عکاسی اِن الفاظ میں کر دیتے ہیں:

قدرت کا عجیب یہ ستم ہے

انسان کو راز جو بنایا — راز اس کی نگاہ سے چھپایا
بے تاب ہے ذوق آگہی کا — کھلتا نہیں بھید زندگی کا

ڈوب جاتے ہیں سفینے موج کی آغوش میں
نے مجالِ شکوہ ہے نے طاقتِ گفتار ہے
زندگانی کیا ہے اک طوقِ گلو افشار ہے

زندگی طوقِ گلو افشار ہونے کے باوجود اپنے امکانات بھی رکھتی ہے جس کی بشارت اقبال ان الفاظ میں دیتے ہیں:

ختم ہو جائے گا لیکن امتحاں کا دور بھی
ہیں پسِ نہ پردۂ گردوں ابھی دور اور بھی
سینہ چاک اس گلستاں میں لالہ و گل ہیں تو کیا
نالہ و فریاد پر مجبور بلبل ہیں تو کیا
جھاڑیاں جن کے قفس میں قید ہے آہِ خزاں
سبز کر دے گی انہیں بادِ بہارِ جاوداں
خفتہ خاک پے سپر میں ہے شرار اپنا تو کیا
عارضی محمل ہے یہ مشتِ غبار اپنا تو کیا
زندگی کی آگ کا انجام خاکستر نہیں
ٹوٹنا جس کا مقدر ہو یہ وہ گوہر نہیں

اقبال کے صرف اردو اشعار ہی نہیں بلکہ فارسی اشعار بھی اس بات کے غماز ہیں کہ انہوں نے اپنے عہد کی زندگی کا صرف پامردی کے ساتھ سامنا ہی نہیں کیا بلکہ اس کو اس کے تمام خطرات و امکانات کے ساتھ برتا بھی ہے۔ ہم عصر زندگی کو سمجھنے اور برتنے کا جو عمل ہم کو اقبال کے کلام میں ملتا ہے وہ ان کے عہد کے کسی اور شاعر کے یہاں نظر نہیں آتا خواہ وہ حسرت ہوں یا فانی، اصغر ہوں یا سیماب، اس سلسلے میں یگانہ کا نام ضرور لیا جا سکتا ہے مگر یگانہ کی فکر کی دنیا اقبال کی دنیا کے مقابلے میں اتنی چھوٹی اور تنگ ہے کہ جب اس کا مقابلہ اقبال کی دنیا سے کیا جاتا ہے تو وہ معدوم ہو کر رہ جاتی ہے اور اپنا وجود کھو بیٹھتی ہے۔ درج ذیل سطور میں اقبال کے وہ فارسی اشعار پیش کیے جا رہے ہیں جو جدیدیت کی اس

تعریف کی غمازی کرتے ہیں جس کا ذکر ڈاکٹر وحید اختر کے اقتباس میں ہو چکا ہے۔ اس سلسلے میں تین اشعار پر مشتمل ایک نظم نقل کی جارہی ہے جس کا عنوان "زندگی" ہے

شبی زار نالید ابر بہار | کہ این زندگی گریۂ پیہم است
درخشید برق سبک سیر گفت | خطا کردہ ئی خندۂ یکدم است
ندانم بہ گلشن کہ برد این خبر | سخن ہا میان گل و شبنم است

درج بالا نظم میں اقبال نے زندگی کے بارے میں اپنے جو خیالات پیش کئے ہیں ان کا پیرایۂ اظہار خطیبانہ نہیں ہے اسی لیے ان اشعار میں ایک قسم کے شاعرانہ ابہام کا اظہار ہوتا ہے جو ان اشعار کا حسن بھی ہے اور ان کے معانی و مفاہیم کو پردے میں چھپائے ہوئے بھی ہے۔ ان اشعار میں زندگی کے خطرات و امکانات کی طرف ایک اشارہ تو ضرور ملتا ہے مگر ان خطرات و امکانات کو برتنے کا حوالہ نہیں ملتا۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اشعار غنائی اشعار ہیں مگر ان اشعار سے اس بات کا ضرور اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کے غنائی اشعار میں بھی زندگی کے خطرات و امکانات کی طرف واضح اشارے موجود ہیں جن کی مدد سے ان کے "زندگی کرنے کے ہنر" تک رسائی حاصل کی جاسکتی ہے۔ اسی سلسلۂ سخن میں ان کے ان چند اشعار کو یہاں نقل کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے جن کا عنوان "حیاتِ جاوید" ہے جب ہم ان دونوں نظموں کو ملا کر ان کا یکجائی مطالعہ کرتے ہیں تو اقبال کا "زندگی کرنے کا ہنر" ہمارے سامنے اور واضح ہو کر آتا ہے۔ وہ اشعار یہ ہیں۔

گمان مبر کہ بہ پایان رسید کار مغان
ھزار بادہ ناخوردہ در رگ تاک است
چمن خوش است ولیکن چو غنچہ نتوان زیست
قبای زندگیش از دم صبا چاک است
اگر ز رمز حیات آگہی مجوی مگیر
دلی کہ از خلش خار آرزو پاک است

بہ خود خزیدہ و محکم چو کوہساران زی | چو خس مزی کہ ہوا تیز و شعلہ بیباک است

درج بالا نظم کا پہلا ہی شعر اقبال کے "زندگی کرنے کے ہنر کو واضح اور دو ٹوک انداز میں ظاہر کرتا ہے۔ "رگ تاک" میں ہزاروں "بادۂ ناخوردہ" کی موجودگی کی نشان دہی اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اقبال زندگی کے اُن تمام امکانات و خطرات سے بخوبی واقف ہیں جو اس میں پوشیدہ ہیں۔ امکانات سے وہ زندگی کو خوش سے خوشتر بنانے کی دعوت دیتے ہیں اور خطرات سے آگاہ ہونے کے بعد مصاف زیست میں اُن سے مردانہ وار مقابلہ کرنے کی۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ وہ اس نظم کے دوسرے شعر میں غنچہ کی طرح زندگی گزارنے کو انسان کے لیے کوئی احسن اور پسندیدہ فعل قرار نہیں دیتے کیونکہ غنچہ جو بذاتِ خود خوبصورتی کی علامت ہے اور خوبصورت جگہ کا باسی بھی ہے، بادِ صبا کے معمولی سے جھونکے کو برداشت نہیں کر پاتا اور اس کی قبا تار تار ہو جاتی ہے۔ اقبال کے نزدیک ایسی زندگی، زندگی کہلانے کی مستحق نہیں ہے جو حوادث کے ایک ہی جھٹکے سے زیر و زبر ہو کر رہ جاتے ان کے نزدیک اصل و حقیقی زندگی تو وہ ہے جو پے بہ پے حوادث کا سامنا کرنے کے باوجود نہ صرف اپنے وجود کو برقرار رکھتی ہے بلکہ خوب سے خوب تر کی تلاش میں ارتقا کے منازل طے کرتی رہتی ہے۔ اقبال اس راز سے بخوبی آگاہ ہیں کہ زندگی کو جو چیز خوب سے خوب تر کی تلاش میں سرگرم عمل رکھتی ہے وہ "خار آرزو" اور صرف خار آرزو ہے۔ اسی لیے انہوں نے اس نظم کے تیسرے شعر میں کہا ہے کہ اگر انسان رمز حیات سے واقف ہے تو اس کو نہ تو ایسے دل کو تلاش کرنا چاہیے اور نہ ہی ایسے دل کا مالک ہونا چاہیے جو "خار آرزو" سے عاری ہے۔ "خار آرزو" کا یہی احساس اس بات کی بھی نشاندہی کرتا ہے کہ اقبال کی نظر میں صرف زندگی کے امکانات پر ہی نہیں بلکہ اس کے تمام خطرات پر بھی ہیں جن کا مقابلہ اسی "خار آرزو" کے ذریعے کیا جا سکتا ہے۔ اس نظم کا اختتام اقبال کے اس پیغام پر ہوتا ہے کہ اگر تم کو زندہ رہنا ہے تو پھر پہاڑوں جیسا استحکام رکھتے ہوئے زندگی بسر کرو۔ اس عالم آب و گل میں خاشاک کی سی زندگی نہ گزارو کہ تیز ہواؤں کے درمیان کوئی بے باک شعلہ تمہارے وجود کو خاکستر کر کے رکھ دے۔ اس نظم میں اقبال نے بڑے ہی شاعرانہ انداز سے زندگی کے تمام خطرات سے نبرد آزما ہونے کا پیام عمل دیا ہے۔

ابھی تک اقبال کے جو اشعار حوالے کے طور پر نقل کیے گئے ہیں وہ موضوعاتی اشعار ہیں

جن کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ موضوعات کی مناسبت سے ان خیالات کا اظہار کیا گیا ہے ورنہ اقبال کے اصل اور حقیقی خیالات کچھ اور ہیں لیکن جب ہم اقبال کی غزلوں پر نظر ڈالتے ہیں تو ہم کو محسوس ہوتا ہے کہ اقبال اپنے اُن اشعار میں بھی جو موضوعاتی اشعار نہیں ہیں اسی طرح زندگی کے خطرات کا مقابلہ کرتے کا درس دیتے رہتے ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ موضوعاتی اشعار میں انہوں نے اپنے جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ ان کے لمحاتی خیالات نہیں بلکہ اصل و حقیقی خیالات ہیں۔ یہاں مثال کے طور پر ان کی غزلوں سے چند اشعار نقل کیے جارہے ہیں:

آفریدند اگر شبنم بی مایہ ترا
خیز و بر داغ دل لالہ چکیدن آموز

نہ دارد عشق سامانی ولیکن تیشۂ دارد
خراشد سینۂ کہسار و پاک از خون پرویز است

ہر زمان یک تازہ جولانگاہ می خواہم ازو
تا جنون فرمای من گوید دگر ویرانہ نیست

پیدا ستیزد، پنہان ستیزد
تا پایداری ناپایداران

لالۂ این چمن آلودۂ رنگ است ہنوز
سپر از دست میندازکہ جنگ است ہنوز

ای کہ آسودہ نشینی لب ساحل برخیز
کہ ترا کار بہ گرداب و نہنگ است ہنوز

زندگی در صدف خویش گہر ساختن است
در دل شعلہ فرو رفتن و نگداختن است

درین گلشن کہ بر مرغ چمن راہ فغان تنگ است
بہ انداز گشود غنچہ آہی می توان کردن

چو غنچہ گرچہ بکارم گرہ زنند ولی
زشوقِ جلوہ گہ آفتاب می رویم
گر بہ خود محکم شوی سیل بلا انگیز چیست
مثلِ گوہر در دلِ دریا نشستن می توان

اقبال کی شاعری کا ایک خاصا بڑا حصہ ایسا ہے جس میں اپنے عہد کی زندگی کا سامنا کرنے اور اسے تمام خطرات و امکانات کے ساتھ برتنے کے جذبات کار فرما ملتے ہیں، اگر جدیدیت کی یہ تعریف مان لی جائے تو جدیدیت کے متعلق اقبال کے رویے کو مثبت رویہ قرار دیئے بغیر چارہ نہیں رہتا۔

اب آیئے جدیدیت کی دوسری تعریف کی طرف یعنی جدیدیت انحراف کا نہیں بلکہ تنسیخ کا نام ہے۔ شمس الرحمٰن فاروقی نے اس بات کو عدیم المثال حادثہ قرار دیا ہے کہ

"اس تنسیخ کا کھل کر اظہار ہوا اور جدیدیت وجود میں آئی"

اقبال نے اپنے عہد کی شاعری کی جن روایتوں سے انحراف کیا یا ان کو منسوخ کیا ہے اس کا ذکر کرتے سے پہلے یہ اشارہ کر دینا ضروری ہے کہ اقبال کی شاعری جس ماحول میں شروع ہوئی اس ماحول میں شاعری کے دو متضاد اور متخالف رنگ عالم وجود میں آچکے تھے ایک طرف تو حالی کی شاعری تھی جس کو چاہیے پیامی شاعری کہا جائے چاہے مقصدی، یہ شاعری امیر، داغ، جلال اور اسیر کی شاعری سے یکسر مختلف اور برعکس تھی۔ اقبال کی شاعری، حالی کی شعری روایات سے قدرے انحراف اور امیر، داغ، جلال اور اسیر کی شعری روایات کی تنسیخ سے عبارت ہے، حالی شعری روایات کو اپنی جدید نظموں اور غزلوں کے ذریعے جس منزل تک لا چکے تھے اقبال راستہ بدل کر اپنی شاعری کو اس منزل سے بہت آگے تک لے گئے اور جب انہوں نے صنفِ غزل کی طرف توجہ کی تو انہوں نے امیر، داغ، جلال، اسیر کی روایت کی تنسیخ کا کھل کر اعلان کیا اور غزل کی صنف میں جس طرح کے مضامین اور جس نوع کے خیالات انہوں نے پیش کیے وہ ان کے اسی عمل تنسیخ کے مکمل اور بھرپور نمونے تھے۔ اس عمل تنسیخ کی وجہ سے جو غزل عالم وجود میں آئی وہ

شاعری میں ایک مجتہدانہ شان کی حامل نظر آتی ہے۔ اقبال کی اردو غزلوں کے سلسلے میں "بال جبریل" کی غزلیں خاص طور سے قابل ذکر ہیں مثال کے طور پر صرف چند اشعار ملاحظہ ہوں۔

کھو نہ جا اس سحر و شام میں اے صاحب ہوش
اک جہاں اور بھی ہے جس میں نہ فردا ہے نہ دوش
کس کو معلوم ہے ہنگامۂ فردا کا مقام
مسجد و مکتب و میخانہ ہیں مدت سے خموش
ہر اک مقام سے آگے گذر گیا مہِ نو
کمال کس کو میسر ہوا ہے بے تگ و دو
نفس کے زور سے وہ غنچہ وا ہوا بھی تو کیا
جسے نصیب نہیں آفتاب کا پرتو
تو ابھی رہ گذر میں ہے قید مقام سے گزر
مصر و حجاز سے گزر پارس و شام سے گزر
جس کا عمل ہے بے غرض اس کی جزا کچھ اور ہے
حور و خیام سے گزر بادہ و جام سے گزر
کوہ شگاف تیری ضرب تجھ سے کشادِ شرق و غرب
تیغ ہلال کی طرح عیش نیام سے گزر

اقبال نے شعری روایات کی تنسیخ کا جو کارنامہ انجام دیا ہے وہ صرف ان کے اردو اشعار تک ہی محدود نہیں ہے ان کی فارسی شاعری بھی ان کے اسی عمل کی آئینہ دار ہے۔ اس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس بات کی نشاندہی کردی جائے کہ اقبال نے شعری روایات کی تنسیخ کا جو عمل اختیار کیا ہے اس کی زد میں فارسی کی شعری ہئیتیں نہیں آئی ہیں بلکہ انہوں نے فکری روایات کو منسوخ قرار دے کر اپنی ایک الگ فکری دنیا آباد کی ہے جو قدیم فکری روایات کو منسوخ کرتے ہوئے ایک جدید شعری فکر کو عالم وجود میں لاتی ہے۔ اقبال

نے فارسی کی قدیم اصناف سخن بالخصوص مثنوی، غزل، قطعہ اور رباعی میں طبع آزمائی کی ہے اِن ہیتوں کو برتتے ہوئے انہوں نے قدما کی روایات سے سرِ مو انحراف نہیں کیا ہے مگر ان ہی ایک ہزار سالہ قدیم اصنافِ سخن میں طبع آزمائی کرتے ہوئے انہوں نے جدید ترین فکری مَیلانات کو اپنے اشعار کا موضوع بنایا ہے اور ان کی شعریت کو کسی بھی طرح کسی بھی پہلو سے مجروح نہیں ہونے دیا ہے۔ اقبال نے فارسی زبان میں جو جدید ترین موضوعاتی (TOPICAL) نظمیں لکھی ہیں ان کو بھی ان کی ایجاد نہیں کہا جاسکتا کیونکہ انیسویں صدی کے اواخر سے ہی ایران میں اس طرح کی موضوعاتی نظمیں ایک کثیر تعداد میں لکھی جانے لگی تھیں جو عوام میں مقبول بھی تھیں۔

"جاوید نامہ" میں البتہ ہم کو ہیئت کا ایک تجربہ ملتا ہے جس کی مثال فارسی شاعری کی تاریخ میں نہیں ملتی۔ اس تجربے میں اقبال نے مختلف اصناف کی ہیتوں کو ملا کر ایک طویل شعری شاہکار ترتیب دیا ہے مگر اس تجربے کے باوجود بھی انہوں نے مثنوی کو مثنوی کی ہیت میں اور غزل کو غزل کی ہیت میں برقرار رکھا ہے نئی چیز صرف یہ کی ہے کی مثنوی اور غزل کو ملا کر ایک طویل نظم ترتیب دی ہے، اقبال نے اپنی فارسی کی نسبتاً مختصر نظموں میں جو تجربے کیے ہیں وہ بھی فارسی شاعری کی تاریخ میں نادر اور انوکھے تجربے قرار نہیں دیئے جاسکتے کیونکہ ان کے یہ تمام تجربات فارسی کی ایک قدیم صنفِ سخن مستزاد سے مستعار لیے گیے ہیں اقبال نے صرف اتنا کیا ہے کہ ایک بحر کے کبھی دو رکن کو مصرعۂ ثانی یا ثالث بنا لیا ہے اور کبھی ایک رکن کو۔ لیکن بحر کی پابندی ان کی ہر جدید نظم میں بھی موجود ہے۔ اس لیے ہمارا یہ کہنا غلط نہیں ہے کہ اقبال نے فارسی شاعری کی ہیتوں پر خطِ تنسیخ نہیں پھیرا بلکہ ان کا قلم تنسیخ' فکری روایات کو زیر و زبر کرتا رہا۔ اقبال نے فارسی شاعری کی ہیت سے جو تھوڑا سا انحراف کیا ہے اس کی چند مثالیں درج ذیل ہیں مثلاً ان کی مشہور نظم "از خوابِ گراں خیز" میں یہ انحراف اس طرح ظاہر ہوا ہے:

ای غنچۂ خوابیدہ چو نرگس نگراں خیز
کاشانۂ ما رفت بہ تاراج غماں خیز

از نالۂ مرغ چمن از بانگ اذان خیز
از گرمئ ہنگامہ ی آتش نفسان خیز
از خواب گران خواب گران خواب گران خیز

از خواب گران خیز

خورشید کہ پیرایہ بہ سیماب سحر بست — آویزہ بگوش سحر از خون جگر بست
از دشت وجبل قافلہ ہا رخت سفر بست — ای چشم جہان بین بہ تماشای جہان خیز
از خواب گران خواب گران خواب گران خیز

از خواب گران خیز

خاور ہمہ مانند غبار سر راہی است — یک نالہ ی خاموش و اثر باختہ آہی است
ہر ذرہ ی این خاک گرہ خوردہ نگاہی است — از ہند و سمرقند و عراق و ہمدان خیز
از خواب گران خواب گران خواب گران خیز

از خواب گران خیز

درج بالا نظم جس ہیت میں لکھی گئی ہے اس کو اصطلاحاً تو مخمس کہا جا سکتا ہے۔ اور نہ ہی مسدس۔ جو چیز اس نظم کو مخمس سے الگ کرتی ہے وہ اس نظم کا آدھا چھٹا مصرع ہے۔ اگر اس نظم کا پانچواں اور چھٹا مصرع ہم بحر ہونے کے ساتھ ساتھ ہم ردیف و ہم قافیہ بھی ہوتا تو یہ نظم مسدس شمار کی جاتی۔ اس کے علاوہ اقبال نے ایک التزام اور کیا ہے کہ اس نظم کے شروع کے تین مصرعے ایک ردیف و قافیہ میں لکھے ہیں اور آخر کے دو پورے اور ایک آدھے مصرعے کو انھوں نے اس ردیف و قافیہ میں لکھا ہے جو پہلے بند کے ہر مصرعے میں موجود ہیں۔ اس تھوڑی سی جدت کے باوجود یہ نظم پابند نظم کے زمرہ میں ہی شمار کی جائے گی اور اس کو ہیت میں کسی بڑی تبدیلی کا نقش اول یا پیش خیمہ نہ کہا جا سکے گا۔ کبھی یہ تجربہ اس شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔

خواجہ از خون رگ مزدور سازد لعل ناب
از جفای دہ خدایان کشت دہقانان خراب

انقلاب

انقلاب ای انقلاب

شیخ شہر از رشتۂ تسبیح صد مومن بدام

کافران سادہ دل را برہمن زنار تاب

انقلاب

انقلاب ای انقلاب

واعظ اندر مسجد و فرزند او در مدرسہ آں بہ پیری کودکی ایں پیر در عہد شباب

انقلاب

انقلاب ای انقلاب

اس نظم کی ہیئت ترکیبی یہ ہے کہ اس کا ہر بند چار چار مصرعوں پر مشتمل ہے اور پہلے بند کا ہر مصرع ہم قافیہ ہے۔ اقبال نے روشِ عام سے ہٹ کر تیسرے اور چوتھے مصرعے کو پہلے دو مصرعوں کے مقابلے میں چھوٹا کر دیا ہے۔ اس نظم کے ہر بند کے شروع کے دو مصرعے ایک ایک بحر کے چار ارکان پر مشتمل ہیں اقبال کا تصرف یہ ہے کہ انہوں نے تیسرے مصرعے کو نظم کی بحر کے ایک رکن پر اور چوتھے مصرعے کو دو رکنوں پر ختم کر دیا ہے۔ اس جدت کے باوجود یہ پابندی ضرور رکھی گئی ہے کہ تیسرے اور چوتھے مصرعے میں جو ارکان نظم ہوئے ہیں وہ اسی بحر کے ہیں جو پہلے اور دوسرے مصرعے کی بحر ہے، اس تصرف کے باوجود یہ نظم پابند نظم ہی کا ایک نمونہ ہے ہیئت کی کسی ننیخ کا نہیں۔

ان مثالوں کے علاوہ ایک اور مثال جو ہمارے سامنے آتی ہے اس کے چند بند ذیل میں درج کئے جاتے ہیں:

خیز کہ در کوہ و دشت خیمہ زد ابر بہار

مست ترنم ہزار طوطی و دراج و سار بر طرف جوئبار گشت گل و لالہ زار چشم تماشا بیار

خیز کہ در کوہ و دشت خیمہ زد ابر بہار

خیز کہ در باغ و راغ قافلۂ گل رسید
بادِ بہاران وزید مرغ نوا آفرید، لالہ گریبان درید حسن گل تازہ چید عشق غم نو خرید
خیز کہ در باغ و راغ قافلۂ گل رسید

بلبلگان در صفیر صلصلگان در خروش
خون چمن گرم جوش، ای کہ نشینی خموش، در شکن آئین ہوش، بادۂ معنی بنوش نغمہ سرا گل بپوش
بلبلگان در صفیر صلصلگان در خروش

حجرہ نشینی گذار، گوشۂ صحرا گزین
بر لب جوئی نشین آب روان را بہ بین، نرگس ناز آفرین، لخت دل فرودین، بوسہ زنش بر جبین
حجرہ نشینی گذار، گوشۂ صحرا گزین

اس نظم کا تانا بانا مفتعلن فاعلن (یا فاعلات) سے بنایا گیا ہے۔ پہلے مصرعے کی تقطیع مفتعلن فاعلات، مفتعلن فاعلات[1] ہے یعنی یہ مصرع چہار رکنی ہے۔ دوسرے مصرعے میں مفتعلن فاعلات کا وزن پانچ بار استعمال کیا گیا ہے تیسرا مصرع پہلے مصرعے ہی کی طرح چہار رکنی ہے۔ فاعلات کو قوسین میں لکھنے کی وجہ شمس الرحمان فاروقی صاحب نے یہ تحریر کی ہے :

"میں نے فاعلن کے بعد فاعلات کو قوسین میں اس لیے لکھا ہے کہ اس بحر میں اس مقام میں فاعلن اور فاعلات دونوں صحیح ہیں۔ یہاں پر صحیح تقطیع فاعلات سے ہوتی ہے لیکن اگر شاعر نے کہیں فاعلن لکھ دیا ہے تو کوئی حرج نہیں، مضارع زیر بحث میں فاعلات لکھنا بہتر ہے لیکن ممکن ہے آگے کہیں فاعلن بھی آگیا ہو اگر سب جگہ فاعلات ہو تو بحر کا نام ہوگا منسرح مطوی مکشوف (یعنی سین

---

[1] ۔ یہ تقطیع شمس الرحمٰن فاروقی صاحب کی کی ہوئی ہے۔

کی جگہ شین سے) چونکہ ان مصرعوں میں فاعلات ہر جگہ ہے' اس لیے منسرح مطوی مکسوف بہتر ہے۔ پہلا مصرع مثمن ہے اور دوسرا معشر مضاعف' یعنی پہلے میں آٹھ رکن ہیں اور دوسرے میں بیس۔ (بیس ارکان کا مصرع اردو فارسی کی کلاسیکی شاعری میں نہیں ملتا' لیکن اس میں کوئی غیر معمولی بات نہیں' کیونکہ اس بحر میں تکرار بہت آسان ہے' دوسرے الفاظ میں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ڈھائی مصرعوں یعنی ڈیڑھ شعر کا ایک مصرع بنا دیا ہے۔[1]"

فاروقی صاحب کا درج بالا اقتباس اس لیے نہیں نقل کیا گیا ہے کہ اقبال کی شاعری کے عروضی نظام پر بحث کی جائے' اس کو نقل کرنے کا مقصد صرف یہی دکھانا ہے کہ اقبال فارسی کی مروجہ ہیئتوں میں تھوڑا بہت تصرف تو کرتے رہے مگر اس عمل میں بھی انھوں نے فارسی کے قدیم نظام عروض کی نہ صرف پابندی کی ہے بلکہ اسی کو اپنا بنیادی سانچہ بنائے رہے ہیں۔ اس لیے درج بالا نظم کا مطالعہ کرنے کے بعد بھی یہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ اقبال نے فارسی نظم کی ہیئت میں کسی قسم کی کوئی تنسیخ نہیں کی ہے۔

اسی سلسلۂ سخن میں درج ذیل نظم کا بھی مطالعہ افہام مسئلہ کے لیے مفید رہے گا۔ ہم اس نظم "کرمک شب تاب" کے چند ابتدائی بند یہاں پر نقل کرتے ہیں:

یک ذرہ ی بی مایہ متاع نفس اندوخت — شوق این قدرش سوخت کہ پروانگی آموخت
پہنای شب افروخت

وامانده شعاعی کہ گرہ خورد و شرر شد — از سوز حیات است کہ کارش ہمہ زر شد
دارای نظر شد

پروانہ بی تاب کہ ہر سو تگ و پو کرد — بر شمع چنان سوخت کہ خود را ہمہ او کرد
ترک من و تو کرد

---

[1] مکتوب بنام مقالہ نگار

باختری کی ماہ بینی بہ کمینی   نزدیک تر آمد بہ تماشای زمینی

از چرخ برینی

اقبال کی درج بالا نظم کا ہر بند تین تین مصرعوں پر مشتمل ہے مگر ان بندوں کو اصطلاحاً مثلث اس لیے نہیں کہا جا سکتا کہ تیسرا مصرع وزن کے لحاظ سے پہلے اور دوسرے مصرعے کے وزن کے آدھے حصے پر مشتمل ہے اگر ہر مکمل مصرعے کے بعد اس مصرعے کے وزن کا نصف مصرع لکھا جاتا تو اصطلاحاً اس کو مستزاد کہا جاتا۔ موجودہ صورت میں یہ نظم اصطلاحی طور پر نہ تو مثلث کہی جا سکتی ہے اور نہ مستزاد۔ لیکن جب اس نظم کے عروضی نظام پر نگاہ ڈالی جاتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس نظم میں بھی قدیم عروضی نظام کی پوری پابندی کی گئی ہے۔ اقبال نے ہیت میں جو تصرف کیا ہے وہ صرف اتنا ہے کہ اس نظم کو نہ تو مکمل مثلث کی شکل دی ہے اور نہ مکمل مستزاد کی بلکہ دونوں کو ملا کر ایک نئے انداز سے مصرعوں کو نظم کیا ہے۔ اس نئے انداز کے باوجود اقبال کا یہ تجربہ ہیت میں کسی قسم کی تنسیخ کو راہ نہیں دیتا بلکہ قدیم عروضی نظام کا پابند ہے۔

اقبال کی ایک دوسری نظم "سرود انجم" کا مطالعہ بھی ہمارے لئے مفید ہو سکتا ہے اس لیے ذیل کی سطور میں اس کے چند بند نقل کیے جا رہے ہیں:

ہستی ما نظام ما، مستی ما خرام ما، گردش بی مقام ما، زندگی دوام ما
دور فلک بکام ما، می نگریم و می رویم

جلوہ گہ شہود را، بتکدہ نمود را، زمزم بنود و بود را، کشمکش وجود را
عالم دیر و زود را، می نگریم و می رویم

گرمی کارزارها، خانۂ پخت کارها، تاج و سریر و دارها، خواری شہریارها
بازی روزگارها، می نگریم و می رویم

خواجہ ز سروری گذشت، بندہ ز چاکری گذشت، زاری و قیصری گذشت، دور سکندری گذشت
شیوۂ بت گری گذشت، می نگریم و می رویم

اس نظم کے ہر ٹکڑے کا وزن "مفتعلن مفاعلن"[1] ہے اقبال کا تصرف صرف اتنا ہے کہ انہوں نے پہلے مصرعے میں اس وزن کو چار بار اور دوسرے مصرعے میں صرف دو بار استعمال کیا ہے جس کی وجہ سے مصرعے چھوٹے بڑے ہو گئے ہیں، درحقیقت اس نظم میں بھی قدیم عروض کی سختی سے پابندی کی گئی ہے اور اس میں موسیقی کا جو اتار چڑھاؤ پڑھنے والے کی توجہ کو اپنی طرف مبذول کراتا ہے وہ اسی پابندی کا نتیجہ ہے۔ اقبال نے اس نظم میں ہیت کا جو تجربہ کیا ہے اس میں قدیم نظام عروض کی تنسیخ کا کوئی رخ نہیں جھلکتا البتہ اقبال کے اس تجربے کو ان کا تصرف ضرور کہا جا سکتا ہے جس کی کئی مثالیں درج بالا سطور میں نقل کی جا چکی ہیں۔

اس مطالعے کے آخر میں اقبال کی مشہور نظم "نغمۂ ساربان حجاز" کے ابتدائی چند ٹکڑے نقل کیے جا رہے ہیں تاکہ اس نظم کی ہیئت کا بھی مطالعہ کر لیا جائے:

ناقۂ سیار من، آہوی تاتار من، درہم و دینار من، اندک و بسیار من، دولت بیدار من

تیز ترک گام زن، منزل ما دور نیست

دلکش و زیباستی، شاہد رعناستی، روکش حوراستی، غیرت لیلاستی، دختر صحراستی

تیز ترک گام زن، منزل ما دور نیست

در تپش آفتاب، غوطہ زنی در سراب، ہم بہ شب ماہتاب، تند روی چون شہاب، چشم تو نادیدہ خواب

تیز ترک گام زن، منزل ما دور نیست

اس نظم کا بنیادی وزن "مفتعلن فاعلن" ہے جس کو پہلے مصرعے میں پانچ بار استعمال کیا گیا ہے۔ دوسرے مصرعے کے دو ٹکڑے ہیں۔ پہلے ٹکڑے کا وزن تو وہی مفتعلن فاعلن ہے لیکن دوسرے ٹکڑے میں مفتعلن کے بعد فاعلات کا وزن نظم ہوا ہے جو قدیم عروض کے لحاظ سے کوئی نادر یا انوکھی چیز نہیں ہے۔ اقبال کا تصرف اتنا سا ہے کہ انہوں نے اس نظم میں بھی مصرعوں کو چھوٹا بڑا نظم کیا ہے۔

اس مطالعے میں اب تک ہم نے اقبال کی جتنی نظموں کے اشعار نقل کیے ہیں ان کے مصرعے

---

[1] یہ تقطیع جناب شمس الرحمان فاروقی کی کی ہوئی ہے

تو ضرور چھوٹے بڑے ہیں مگر سب کے سب مصرعے کسی نہ کسی بحر کی پابندی کرتے ہوتے لکھے گئے ہیں. ان نظموں کے مطالعے سے ایک دلچسپ بات یہ بھی سامنے آتی ہے کہ اقبال کی شاعری میں اس طرح کے جتنے بھی تصرفات ملتے ہیں وہ سب کے سب پیام مشرق کی نظموں میں ملتے ہیں۔ ان کے دوسرے مجموعوں میں اتنے تصرفات بھی نہیں ملتے۔ ان مثالوں کے مطالعے کے بعد ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ اقبال نے فارسی شاعری کی ہیت کے سلسلے میں کسی قسم کی کوئی ادنیٰ سی بھی تنسیخ نہیں کی ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اقبال کے کلام میں پھر کس نوعیت کی تنسیخ ہے اور شمس الرحمان فاروقی صاحب نے جدیدیت کی جو تعریف کی ہے اس کی روشنی میں اقبال کے کلام کو جدیدیت کا مظہر کہا جا سکتا ہے یا نہیں؛ اس سلسلے میں ہم کو سب سے پہلی بات یہ مدنظر رکھنی چاہیے کہ ہر شعر پارہ دو اجزا یعنی ہیت اور موضوع کی ترکیب سے عالم وجود میں آتا ہے اور شعر کی دنیا میں جو بھی تنسیخ کا عمل ہوتا ہے وہ ان ہی دو اجزا پر ہوتا ہے. جیسا کہ گذشتہ سطور میں عرض کیا جا چکا ہے اقبال کے یہاں ہیت کی حد تک کسی قسم کی تنسیخ کا عمل نہیں دکھائی دیتا لیکن شعر کے دوسرے جزو یعنی موضوع کے سلسلے میں یہ بات بلا تکلف کہی جا سکتی ہے کہ ان کی پوری کی پوری شاعری خواہ وہ اردو زبان میں ہو یا فارسی میں عمل تنسیخ سے عبارت ہے اور شاید ہی کوئی ایسا مقام ان کی شاعری میں ہم کو مل سکے جس کی بنا پر ہم یہ کہہ سکیں کہ اقبال نے اس مقام پر نری روایت کی پابندی کی ہے، اقبال کی شاعری کے صرف موضوعات ہی نہیں بلکہ ان کے استعارے تشبیہیں کنایے سب ہی قدیم استعاروں، تشبیہوں اور کنایوں کی تنسیخ کرنے والے ہیں اور ان کے اس وصف میں ہندوستان کا شاید ہی کوئی شاعر ان کا ہم پایہ و ہم پلہ قرار دیا جا سکے تصور عقل ہو یا عشق تصور آدم ہو یا خدا زندگی کا تصور ہو یا حیات بعد الممات کا غرض کہ ہر وہ تصور جو اقبال نے اپنی اردو فارسی شاعری میں پیش کیا ہے وہ سب کا سب قدیم تصورات کا ناسخ ہے اور ایک جدید فکر و خیال کا بنیان گذار۔ اس لحاظ سے اگر اقبال کی اردو فارسی شاعری کا مطالعہ کیا جاتا ہے تو ہم کو ان کے عمل تنسیخ کے بہت سے نادر اور اعلیٰ نمونے ملتے ہیں جو ان کے اردو اور فارسی کے مجموعوں کے ہر صفحے پر جا بجا بکھرے نظر آتے ہیں۔ اسی لیے ہمارا

خیال ہے کہ اگر شمس الرحمان فاروقی صاحب کی پیش کردہ جدیدیت کی تعریف کی روشنی میں اقبال کے کلام کا مطالعہ کیا جاتا ہے تو بھی جدیدیت کے متعلق اقبال کا رویہ مثبت نظر آتا ہے اگرچہ ایک لحاظ سے اقبال کا عملِ تنسیخ ادھورا ہے یعنی وہ ہیت کی نہیں موضوع کی تنسیخ کرتے ہیں تاہم تنسیخ کا یہ نامکمل عمل ان کے جدیدیت کے متعلق رویے کو واضح کر دیتا ہے۔

ہم نے اس مطالعے کی ابتدا میں جدیدیت کے دو ناقدین کی تعریفوں کو نقل کیا تھا جو ایک دوسرے کی بالکل برعکس و برخلاف تھیں لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ ان دونوں ناقدین کی تعریفوں کی روشنی میں جب ہم نے اقبال کے کلام کا جائزہ لیا تو معلوم ہوا کہ جدیدیت کی خواہ کچھ بھی تعریف کی جاتے جب بھی اقبال کی شاعری کا مطالعہ اس تعریف کی روشنی میں کیا جائے گا اقبال کا جدیدیت کے متعلق رویہ مثبت ہی نکلے گا۔ یہ چیز اقبال کے کلام کے مافوق الفطرت ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ان کے کلام کی تہ داری کو ظاہر کرتی ہے اور اسی سے انداز ہوتا ہے کہ ان کے کلام میں یہ وصف بہ درجۂ اتم موجود ہے کہ وہ زندگی کے ساتھ بہت دور تک چل سکتا ہے اور انسان کے کاروانِ فکر وخیال کے لیے چراغ رہ گذر بن کر بہت دنوں تک ضیا پاشیاں کر سکتا ہے۔ ہمارے نزدیک اقبال کے کلام کا یہی صف ان کی جدیدیت ہے۔ ●

مفتی جلال الدین

اقبال اور جدیدیت

یہاں پرتاپ کالج میں ایک الہ آبادی پروفیسر آنجہانی چاند نراین بہادر ہوا کرتے تھے۔ ان کا شیوہ تھا کہ کالج کے ڈیبیٹنگ یونین کی ہر ڈبیٹ کے خواہ مخواہ صدر بن بیٹھتے تھے۔ خواہ مخواہ سے مطلب یہ کہ نہ ان کی صدارت کی تجویز ہوتی تھی نہ تائید نہ انتخاب نہ ووٹنگ۔ اور نہ ہی وہ تقریر کر سکتے تھے۔ اس کے باوجود مان نہ مان میں ڈبیٹ کا صدر والاشان۔ اور جب مقررین اپنی تقریریں ختم کر بیٹھتے تو موصوف اٹھ کھڑے ہوتے اور صدارتی فرض کا حق دو لفظوں میں یوں ادا کرتے تھے کہ: MUCH CAN BE SAID ON BOTH SIDES میں اس پروفیسر کی تقلید کرتے ہوئے اپنے مرشد بلند مآل حضرت علامہ اقبال علیہ الرحمہ کے رویہ نسبتِ جدیدیت اور اس امر تنقیح کے بارے میں کہ حضرت علامہ کا یہ رویہ زیر بحث مثبت تھا یا منفی یا بین بین یہی کہوں گا کہ MUCH CAN BE SAID ON BOTH SIDES بعض دوست حضرت علامہ کا رویہ مثبت ہونے کے دلایل پیش کریں گے اور بعض اس کے منفی ہونے کے پہلو کو ثابت کرنے کی کوشش کریں گے لیکن صدر نشینوں سے میں پورے احترام سے عرض کروں گا کہ مسئلہ یہ کہنے سے حل اور ختم نہیں ہوگا کہ MUCH CAN BE SAID ON BOTH SIDES بلکہ دونوں طرف کے دلایل سن کر تول کر صحیح فیصلہ صادر کرنا ہوگا۔

اس مختصر سی تمہید کے بعد عرض ہے کہ اس سمینار کے موضوع "IQBAL'S ATTITUDE TOWARDS MODERNITY" کی جو نئی تان جناب پروفیسر آلِ احمد سرور ڈائریکٹر اقبال انسٹی ٹیوٹ نے اپنی جودت و ذکاوتِ طبع سے لگائی ہے اور جو (موضوع) موصوف کی رائے میں اقبال کی جدیدیت سے تعبیر کیا جاسکتا ہے زیر بحث لائے اور انکے متعلق مقالے سنائے سنے جاتے وقت اس بات کو زیر نظر رکھنا بہت ضروری ہے کہ اقبال خلقاً و فطرتاً شاعر قرآن و ترجمان حقیقت تھے وہ خود رموزِ بے خودی کی نظم بحضور رحمتہ العٰلمین صلعم میں اپنے لیے بددعا کرتے ہیں اگر اپنے شعر و سخن میں قرآن کے بغیر کچھ اور ہو۔ شعر ملاحظہ ہو:

گر دلم آئینۂ بے جوہر است | ور بحرفم غیر قرآن مضمر است
تنگ کن رخت حیات اندر برم | اہل ملت را نگہدار از شرم
روز محشر خوار و رسوا کن مرا | بے نصیب از بوسۂ پا کن مرا

لیکن اگر قرآن ہی کے اسرار و نکات اپنے کلام میں بیان کرتا ہوں اور اسی کے موتی پروتا ہوں تو حضورؐ کی بس ایک دعا میری اس خدمت قوم کی اجرت ہے اور وہ دعا یہ ہے کہ: عشق من گردد ہم آغوش عمل
لہٰذا اقبال کا شاعر قرآن ہونا صرف اقبالیات سے استنباطاً ہی ثابت ہے بلکہ اس کا اپنا بدیہی اور غیر مبہم اظہار بھی ہے لیکن چونکہ قرآن ایک آفاقی کتاب ہے ہر وقت ہر زمان ہر قوم کے لیے اجتماعی طور پر اور ہر قوم کے ہر فرد کے لیے انفرادی طور پر اور قرآن کا دین فطرتِ انسانی کا دین ہے فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیھا لاتبدیل لخلق اللہ ذٰلک الدین القیم (القرآن) اور فطرت وحقیقتِ انسان نے بھی آفاقی ہے۔ آفاقی اس معنے میں کہ ہر وقت ہر زماں ہر ملک اور ہر فرد جنس کے لیے یکساں اور بفرمان قرآن لاتبدیل لخلق اللہ غیر مبدل ہے۔ یہ انسانی فطرت و حقیقت ایک تھی ایک ہے ایک ہی رہے گی اس لیے حضرت اقبال علیہ الرحمہ اسی حقیقت و انسانیت قرآنی و فطرت انسانی کا ترجمان ہونے کی حیثیت سے اپنی شاعری و سخنوری کے پیغام میں آفاقی ہے۔ اس کے کلام کا موضوع انسانیت قرآنیہ ہے جس کے لیے اس کے ہاں کئی نام ہیں اور اس نے کئی تعبیرات سے اس کا اظہار کیا ہے مثلاً مرد مومن، انسان کامل، بندہ عشق، فقر غیور، مسخر فطرت وغیرہ وغیرہ۔

کتاب تصورات اقبال میں ہمیں بتایا گیا ہے کہ "اقبال مشرق کا وہ پہلا شاعر ہے جس نے انسان کو کائنات کا مرکز قرار دیا اور اسی حیات افروز نظریے پر اپنے پیغام کی بنیاد رکھی۔ یہی وہ نظریہ ہے جسے قرآن حکیم نے آج سے ۱۴۰۰ برس پہلے پیش کر کے انسانیت کی فکر اور اس کی حرکت میں ایک انقلاب عظیم پیدا کیا اور اس کو خداوند جل وعلیٰ کی نیابت کاملہ بھی تفویض کی"۔

یہ عبارت اس حد تک تصحیح طلب ہے کہ اقبال نے انسان کو کائنات کا مرکز قرار نہیں دیا کہنا یوں چاہیے کہ اقبال اگر پہلا انسان نہیں تو بھی پہلا شاعر ہے جس نے قرآن سے حقیقت پا کر انسان کے مرکز کائنات و مسخر فطرت ہونے کا اعلان کیا اور یہ کہ خود خدائے عزوجل نے انسان اشرف المخلوقات کو اپنی خلافت کے جلیل القدر منصب پر متمکن کر کے اس کو کائنات کی مرکزیت کی خلعت پہنائی اور اس کو اچھے اعمال کے نتیجہ وصلہ میں اپنی نیابت تفویض کی ہے۔ قرآن کے اسرار میں سے اس سر کو اقبال ہی نے آشکار کر دیا اور اس راز کو "سازندہ محفل" بنا دیا۔ یا یوں کہیے کہ یہ حقیقت جو پہلے بستہ راز میں تھی یا معلوم معدودے چند خواص تھی اقبال نے اس کو عام کر دیا۔ اس کی نشاندھی کر کے بصیرت کی آنکھوں سے اس حقیقت کو دیکھنے پانے کا سامان مہیا کیا۔

یہاں یہ عرض کرنا غیر متعلق نہیں ہے کہ اقبال کا پامال پیغام تبلیغ یعنی درس خودی دانش فرنگ کا مرہون منت نہیں ہے۔ اسی طرح اس کا نظریہ ایمان بھی وہاں سے حاصل کردہ نہیں ہے بلکہ بالیقین قرآن سے اخذ کیا ہوا ہے گو مغرب کے بعض دانشوروں ادیبوں شاعروں نے یقین یعنے ایمان (FAITH) پر زور دیا ہے انگریزی ادبیات کے معمولی مطالعہ سے ایک دو اقتباس FAITH سے متعلق پیش کرتا ہوں۔ ایک ہے MRS. OAKES SMITH کا اور وہ ہے:

FAITH IS THE SUBTLE CHAIN

THAT BINDS US TO THE INFINITE ; THE VOICE

OF A DEEP LIFE WITHIN.

اور یہ ہے JAMES KENT جس نے کہا ہے:

FAITH IS THE STAR THAT GLEAMS ABOVE

HOPE IS THE FLOWER THAT BUDS BELOW,

TWIN TOKENS OF CELESTIAL LOVE.

ٹنی سن (TENNYSON) کی مشہور طویل نظم (IN MEMORIUM) تو FAITH کے فلسفہ کا ہی بیان ہے۔ لیکن اقبال کے مرد مومن کے ایمان کا حال کچھ اور ہی ہے۔ اس ایمان کو بتا تشبیہہ دوں کیونکر نہ ہے ایمان جبریل میں رنگ ایسا نہ ایمان اسرافیل میں بو ایسی کیونکہ اس کے مرد مومن کا ایمان وہ مرکزی نقطہ ہے جس کے ارد گرد دایرہ عالم گھومتا ہے۔ اس کی ذات کاینات کی اصل و حقیقت اور اس کے سوا سب کچھ طلسم و مجاز و وہم و گمان ہے۔ اس کا ہاتھ اللہ کا ہاتھ ہے اس لیے غالب و کار آفرین کارکشا کارساز ہے۔ یہ ہے اس کا ہاتھ۔ رہی اس کی نگاہ و نظر اِس سے بدل جاتی ہیں تقدیریں۔ یہ اقبالی مرد مومن ہے کہ عالم یا وہ گرد داندرو۔ نہ کہ مغرب کا مغربی "ہیرو" عالم میں گم ہے۔ ٹنی سن کا یولیسس (ULYSIS) اتنا بلند ہمت ہے کہ بوڑھا ہو کر بھی عالم نو کی تلاش کی تڑپ اس کو گھر میں بیٹھنے اور آرام کرنے نہیں دیتی اس لیے وہ الاپتا ہے کہ:

IT IS NOT TOO LATE TO SEEK A NEWER WORLD اپنے ساتھی سیاحوں کو سیاحت کی دعوت دیتے ہوئے انہیں ترغیب دیتا ہے کہ:

LET. US GO OUT

TO STRIVE. TO SEEK AND NOT TO YIELD

ظاہر ہے کہ بوڑھاپے بلکہ ارذل العمر کی سٹیج پر پہنچنے اور قبر کے قریب ہونے کے باوجود فعال اور متحرک ہے لیکن اس کی فعالیت و حرکت عالم نو کی تلاش کی سمت میں رخ کئے ہوئے ہے۔ اور اسی عالم میں یا وہ اور اسی کے خیال میں غرق گم ہوا ہے۔ لیکن اقبال کے مرد مومن کے لیے چیست عالم کا جواب گفتم او خود روبروا ست (جاوید نامہ) یا این جہاں چیست؟ صنم خانۂ پندار من است۔ ہمہ آفاق از گردش پرکار من است" (زبور عجم)

یہ بھی غور فرمائیے کہ آیا حقیقت ہے یا نہیں کہ مغرب نسلی فوقیت کو حیات جاوداں کا ذریعہ

سمجھتا ہے" اور امتیازِ رنگ میں یقین رکھتے ہوئے سرخ آدم کو کالے پر بلند و برتر قرار دیتا ہے اور بس یا ٹرین کی تھوڑی مدت کے سفر میں بھی سرخ آدمی کے ساتھ سیٹ پر کالے کا بیٹھنا برداشت نہیں کرتا ہے اور "وہ مغرب کی نگاہ قومیت سے آگے نہیں گئی ہے" لیکن اقبال کی نظر اس نظام حیات پر ہے جس میں تمیز بندہ و آقا فساد آدمیت ہے اور سرخ فام اور سیاہ فام کا فرق تصور سے بھی گیا ہے اور انسان ہر نوع کی مخالفت کو کچل کر اس مقام محمود یا مقام کبریا تک پہنچ جائے جس تک پہنچنا اس کے لیے روز ازل ممکنات میں درج کیا جا چکا ہے۔ اور جو فرد من حیث الفرد اور قوم من حیث القوم سعی پیہم اور عمل صالح میں منہمک ہے وہی کامیاب و کامران ہے اور آخرت و عاقبت کی فلاح اس کے لیے لازم ہے کیونکہ ارشاد قرآن ہے وان لیس للانسان الا ما سعی وان سعیہ سوف یری ۔ اس کی یا ان کی سعی پاکیزگی عمل کی کسوٹی پر پرکھائی جائیگی اور اس کی بناء پر رزلٹ اعلان ہو گا کہ اولئک ھم المفلحون اولئک ھم الفائزون یا اولئک ھم الخاسرون جیسی کہ صورت ہو۔

یہ ہیں چند تمہیدی مثالیں جن سے اقبال اور مغرب کے افکار کا فرق ظاہر کرنا مقصود ہے۔ ان مثالوں میں اقبالی پیغام کی بنیاد یہی ہے کہ اقبال کا موضوع بیان انسانیت ہے۔ لیکن اس نے انسان کے جس عروج کے امکان کو تصور کیا ہے وہ قرآن ہی کے معیار انسانیت پر مبنی ہے اور اس کے حصول کے لیے جو انداز قائم کیا ہے وہ بھی قرآن ہی کے اندر کا عکس ہے۔ اس لیے قرآن پر مبنی اقبال کے کلام میں جو کیفیات ہیں ان میں انسان کی عظمت اور اس کے قوت ایمان کے عناصر لغایت درجہ نمایاں ہیں۔ پس اس ایک شاعر یا ادیب کا جادۂ سلوک جس کا موضوع بیان انسان متصورہ قرآن و قرآن متعلق عظمت انسان ہو اور جو اسی حقیقت کا ترجمان ہو اور اسی نسبت میں آفاقی ہو اور اسی اضافت میں دائمی ہو اس کا وہ جادہ 'مسلک' راستہ کورس (COURSE) جو ہے بس وہ انسانیت کا ہے۔ اس کے سوا اس کا اور کوئی راستہ نہیں ہے ہاں اس راستہ کے دائیں بائیں دونوں طرف سے جو وقتی و عصری اور مسایل جدیدہ ظاہر ہوں گے پیدا ہوں گے پیش ہونگے وہ اس کے لیے محض ضمنی (SIDE ISSUES) ہوں گے نہ کہ اس کے مشن کے خاص تنقیحات خاص مسئلے ہوں گے اس لیے اس کے نزدیک اس کی اہمیت ثانوی درجہ کی ہوگی جبکہ اس کیلئے

سب کچھ BE ALL END ALL اپنا ہی مشن ہوگا جس کے لیے وہ پیدا یا مبعوث ہوا ہوتا ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ MODERNITY اقبال شاعر انسان و قرآن کا موضوع خاص نہیں ہو سکتا ہے البتہ اس اپنے راستہ پر چلتے ہوئے وہ آنکھیں بند کر کے چل نہیں سکتا ہے اس لیے اس کو آگے پیچھے دائیں بائیں ضرور دیکھنا ہے لہذا اپنے مسلک کے اطراف میں جو باتیں مسئلے نظائرے مظاہرے واقعات سانحات انقلابات تحریکیں بغاوتیں پیدا ہوتی ہیں ان سے سالک آنکھیں نہیں چرا سکتا ہے اور اغماض یا اعراض نہیں برت سکتا ہے۔ پس بدیہی ہے کہ اقبال کی راہ سلوک میں جدیدیت (MODERNITY) اس کے سامنے ضرور آتی ہے کیونکہ جدیدیت (MODERNITY) کا تعلق عصر جدید کے ساتھ ہے اور راہب تارک الدنیا کے سوا اور کوئی انسان عصر خود کے مسایل جدیدہ و واقعات سے دوچار ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا ہے۔ ہر انسان خواہ چھوٹا ہے یا بڑا شاعر ہے یا ادیب مفکر ہے یا لیڈر یا عام لوگوں میں سے ہی ایک فرد ہے عصر خود کے مسایل جدیدہ و واقعات سے مثبت یا منفی طور پر ضرور متاثر ہوگا اور متاثر ہو کر اپنے تاثر و احساس و شعور کا کسی نہ کسی طرح ضرور اظہار کرے گا۔ اس کلیہ سے اقبال کا استثنا نہیں ہے۔ اس لیے اس کے کلام میں مسایل جدیدہ کے بارے میں اس کے خیالات و تصورات کا موجود ہونا ضروری ہی نہیں بلکہ ناگزیر ہے لیکن وہ خیالات و تصورات ثانوی اہمیت کے ہونگے اِلّا ایسے مسایل جو اس کے مشن کے ساتھ موافقت یا مخالفت کی نسبت میں وابستہ ہونگے۔ ایسے مسایل میں وہ جوشیلا تند و تیز فصیح و بلیغ اور بلند آواز سے گویا ہے۔ یہاں یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ پوری طرح یہ تحقیق کرنے کے لیے کہ علامہ کے حین حیات میں کیا کیا مسایل جدیدہ پیدا ہوئے کس طرح پیدا ہوئے کس کس نوعیت کے پیدا ہوتے اور ہمعصر مفکروں ادیبوں شاعروں رہنماؤں مبلغوں مصلحوں سیاست دانوں اور اقتصادیات کے ماہروں کی نسبت اور مقابلہ میں حضرت علامہ کا ان مسایل کے بارے میں کیا اور کیسا رویہ تھا۔ سائنٹفک ریسرچ کی ضرورت ہے۔ اس تحقیقات پر ریسرچ سکالر لگائے جا سکتے ہیں یہاں اس وقت اس ۱۵-۲۰ منٹ کے مقالوں میں تحقیقات کا حق ادا نہیں کیا جا سکتا ہے۔ البتہ بعض اہم مسایل کا مختصر سا تذکرہ کیا جا سکتا ہے۔

ان مسایل میں پہلا مسئلہ میرے خیال میں وطنیت کا ہے۔ اس عنوان پر بانگ درا

میں علامہ کی مشہور نظم یہ موجود ہے:

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے
یہ بت کہ تراشیدۂ تہذیب نوی ہے
غارتگرِ کاشانۂ دین نبوی ہے
اقوام جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے
تسخیر ہے مقصودِ تجارت تو اسی سے
اقوام میں مخلوق خدا بٹتی ہے اسی سے
قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے تو اسی سے

اس سے پہلے علامہ نے ترانہ ہندی "سارے جہاں سے اچھا ہندوستان ہمارا" اور قومی گیت "میرا وطن وہی ہے میرا وطن وہی ہے" میں اپنے کو محبِ وطن ہی نہیں بلکہ بڑا وطن پرست نشنلسٹ جتلایا تھا۔ لیکن وطنیت والی نظم نے برادران وطن کا ترانہ ہندی اور قومی گیت سے قایم کیا ہوا تاثر دور کر دیا اور وہ کل تک یک زبان ہو کر خود غلط بود آنچہ ما پنداشتیم الاپتے ہوئے اقبال کو کٹر فرقہ پرست رجعت پسند مشتہر کرتے رہے خاص کر مسلم انڈیا کے خطبہ صدارت نے ان کے مبنی بر غلط فہمی عقیدہ پر مہر توثیق و تصدیق و یقین ثبت کر دی غلط فہمی اس لیے کہ وطن محبت اور وطن پرستی کو خلط ملط کر دیا گیا، حالانکہ یہ دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ حب وطن کے بارہ میں پیغمبر اسلام علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف منسوب ایک حدیث مشہور ہے کہ حب الوطن من الایمان۔ وطن کی محبت کی جڑ مومن کے ایمان میں ہے۔ گو علامہ جلال الدین سیوطی نے اس حدیث کے بارہ میں اپنی عدم واقفیت کا اظہار کیا ہے لیکن تواتراً مشہور ہے اور اسی لیے حضرت شیخ سعدی رحمتہ اللہ علیہ نے اس کو صحیح مان کر بھی وطن کو چھوڑنا اور اس سے ظلم و محکومی غلامی سختی تکلیف اذیت سے چھٹکارا پانے کی غرض سے ہجرت کرنا ضروری قرار دیا ہے۔ جب کہ کہا ہے: سعدیا حب وطن گرچہ حدیثے است صحیح نتواں مرد بہ سختی کہ من اینجا زادم "حب وطن ہی نہیں بلکہ وطن پرستی تو اور قوموں میں ایک دنیاوی اور سیاسی مسئلہ ہے۔ اسلام میں وطن پرستی نہیں بلکہ وطن کی محبت

کا تعلق اسوۂ رسول اللہ صلعم کے ساتھ ہے اور تقلید اسوہ و اطاعت رسول ایک ضروری امر ہے۔ اور اطاعت رسول سے ہی مسلمان مسلمان ہے۔ حُبِ وطن اسوۂ رسولؐ میں سے ہونے کی بڑی دلیل یہ ہے کہ ہجرت کے سفر پر روانہ ہوتے اور مکہ مکرمہ سے نکلنے کے وقت حضورؐ نے اپنے وطن مالوف مکہ کو خطاب کرتے ہوئے کہا ہے۔ ما اطیبك من بلد واحبك الی ولولا ان قومی اخرجونی منك ما سکنت غیرك ؛ تو کتنا اچھا شہر ہے اور مجھے کس قدر عزیز اور محبوب ہے اگر میری قوم مجھے یہاں سے نہ نکالتی تو میں تیرے سوا کسی اور جگہ سکونت اختیار نہ کرتا۔ اس الوداعی خطاب کے ایک ایک لفظ سے وطن کی محبت ٹپکتی ہے۔ محبت ہی نہیں بلکہ عشق۔ لیکن عشق سوز و ساز و درد و گداز ہو کر بھی اسلام کی تعلیم توحید میں عبادت اور پرستش نہیں بن سکتا ہے اسلام مسلمانوں کو محبِ وطن بناتا ہے۔ لیکن وطن پرست نہیں۔ کیونکہ حکمتِ اسلام کی نظر انسان کی اصلاح انسانیت کی تہذیب اور ملت کی ترقی و تعلی ہے۔ اور حکمتِ افرنگ کا مقصود بقول علامہ تفریق ملل ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ تفریق ملل اس طرح ہے۔ کہ علامہ کے زمانے میں جینوا میں اور ہمارے زمانہ میں سان فرانسسکو میں جمعیت اقوام لڑائیوں کے بعد بنائی گئی۔ جس نے انسانیت کی واحد سطح پر متحد نہیں کیا۔ بلکہ الٹا ہر ملک کے نمائندگان میں اپنی اپنی وطنیت کے تعصب کی آبیاری کر کے یا ہمی نبتبی سے انگریزی، فرانسوی، روسی، امریکی، ہندوستانی، پاکستانی، ایرانی، افغانی، چینی، مصری، عربی وغیرہ وغیرہ فرقوں جماعتوں میں بانٹ کر انسانی جمعیت کو ذہنی طور توڑ کر بکھیر دیا اور قرآنی حقیقت تحسبھم جمیعا وقلوبھم شتی ؕ کے مصداق کا مشاہدہ برائی العین کرا دیا۔ واہ کیا خوب فرمایا ہے۔ اس شاعر حقیقت شناس نے "لُردِ مغرب آں سراپا مکر و فن اہل دین را داد تعلیم وطن" اس کے مقابلہ میں اسلام چاہتا ہے کہ

بتانِ رنگ و خون کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی

اور

یہ ہندی وہ خراسانی یہ افغانی وہ تورانی
تو اے شرمندہ ساحل اچھل کر بیکراں ہو جا

وطنیت نے اخوت عامہ (UNIVERSAL BROTHERHOOD) کے ٹکڑے ٹکڑے کر دئے

اس کے تار و پود کو ناش و فاش کیا ہے:

آں چناں قطع اخوت کردہ اند

بر وطن تعمیر ملّت کردہ اند

تا وطن را شمع محفل ساختند　　نوع انسان را قبایل ساختند

نظریہ وطنیت کی طرف علامہ کا رویہ موصوف کے خطبہ صدارت جلسہ مسلم کانفرنس ۱۹۳۲ء سے واضح ہے۔ فرماتے ہیں: "میں یورپ کے پیش کردہ نیشنلزم کا مخالف ہوں۔ اس لیے کہ مجھے اس تحریک میں مادیت اور الحاد کے جراثیم نظر آرہے ہیں۔ یہ جراثیم دورِ حاضر کی انسانیت کے لیے شدید ترین خطرات کا سرچشمہ ہیں۔ اگرچہ حُبِّ وطن ایک فطری امر ہے۔ اور اس لیے انسان کی اخلاقی زندگی کا ایک جزو ہے۔ لیکن جو شے سب سے زیادہ فطری ہے وہ مذہب اور کلچر اور ملی روایات ہیں۔ وہ خطۂ زمین جس میں انسان رہتا ہے۔ اور جس کے ساتھ عارضی طور پر اس کی روح وابستہ ہوئی ہے اس لائق نہیں کہ اسے خدا اور مذہب سے برتر قرار دیا جائے"۔ اس اقتباس میں وطنی خطۂ زمین اس لائق نہیں مانا گیا ہے کہ اسے خدا اور مذہب پر ترجیح دی جائے۔ اسی معنے کا اظہار علامہ نے اس رُباعی میں کیا ہے۔

کسے کو پنجہ زد ملک و نسب را　　نداند نکتۂ دینِ عرب را

اگر قوم از وطن بودے محمدؐ　　ندادے دعوتِ دین بولہب را

اس رباعی پر غور فرما کر آپ کہہ سکتے ہیں جیسا کہ کہا گیا ہے کہ محمدؐ کے لیے آسان تھا کہ آپ کفارِ مکہ بولہبؔ بوجہل عتبہ شیبہ وغیرہ ہم سے یہ فرماتے: "تم اپنی بت پرستی پر قایم رہو ہم اپنی خدا پرستی پر قایم رہتے ہیں مگر اس نسلی نسبی اور وطنی اشتراک کی جو ہمارے اور تمہارے درمیان موجود ہے۔ ایک وحدت وطنیہ ونسبیہ ونسلیہ وعربیہ قایم کی جا سکتی ہے۔ چلیئے یہ وحدت تو قایم کر دیتے ہیں"۔ نقاد کا کہنا ہے کہ اگر ایسا کہا گیا ہوتا یا کیا جاتا تو دنیا کے صرف ایک قطعہ و خطۂ زمین میں جس کو عربستان کہتے ہیں یا محض ایک نسل میں جس کو عربی النسل کہتے ہیں وحدتِ عربیہ قایم ہوئی یہ وطن یا نسل دوستی کی راہ ہوتی نہ کہ نبی آخر الزمان رسول رحمۃ العالمینؐ کی راہ جن کے بارہ میں اعلان واجب الاذعان ہے یا ایھا الناس انی رسول اللہ الیکم جمیعاً۔ میں دنیا

کے تمام لوگوں کی طرف اور کرۂ ارض کے ہر حصّہ کی طرف بھیجا گیا ہوں نذیراً للعالمین تمام عالموں، دنیا کے تمام حصوں اور قوموں کے لیے ڈرانے والا، نبوت محمدیہ وطن و نسل کے حدود پھاندھنے کے لیے خدائے برتر نے قایم کی ہے۔ اسی پر تو ابوجہل جاوید نامہ میں ماتم کرتے ہوئے نوحہ خوانی کرتا ہے۔

سینۂ ما از محمدؐ داغ داغ — از دم او کعبہ را گل شد چراغ
مذہب او قاطع ملک و نسب — از قریش و منکر از فضل عرب
در نگاہِ او یکے بالا و پست — با غلام خویش بر یک خوان نشست
احمراں با اسوداں آمیختند — آبروئے دودمانے ریختند
ایں مساوات ایں مواخات اعجمی است — خوب مے دانم کہ سلمان مزدکے است

نبوت محمدیہ کی انتہائی غرض و غایت جس کے بعد یا جس کے اوپر اور کوئی غرض و غایت نہیں ایک ہیئت اجتماعیہ انسانیہ قایم کئے جانے کی ہے۔ جس کے لیے اولاً ایمان ثانیاً سِلم: امن و امان صحت سلامتی یا ایک لفظ میں کہئے اسلام کی اجتماعی زندگی میں تنظیم کے تحت داخل ہونے کے ضروری شرائط قرار دئے گئے ہیں۔ بدیہی ہے کہ اس کا انتساب کسی ذات کسی ملک کسی وقت کے ساتھ نہیں ہے۔ اس لیے زمان و مکان وطن و ملک قوم و نسل و نسب وغیرہ کی تمام آلودگیوں سے پاک اور اس قسم کے حدود اور بندشوں سے آزاد ہے۔ اس ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کے قیام کی دعوت ٹھکرائے جانے کے بعد اتفاق و اتحاد کرنے کے لیے COMPROMISE کی ایک اور صورت تعالوا الیٰ کلمۃ سواء بیننا و بینکم ان لا نعبد الا اللہ و لا نشرک بہ شیأ و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون اللہ کی پیش کی گئی نوٹ فرماویں کہ جمع ہونے، اتحاد و اتفاق کرنے اور ہیئت اجتماعیہ انسانیہ قایم کرنے کے لیے کلمہ سواء بیننا و بینکم: فریقین کی مشترکہ بات ایک تو خالق کائنات کی عبادت میں لاشریکیت اور دوم مخلوق بندگان خدا کے درمیان ایک کی دوسرے پر لافضیلیت یعنی مساوات مطلقہ پیش کی جاتی ہے۔ اس میں بھی کوئی ایسی تجویز نہیں ہے کہ مجھے رسول مانو۔ میری اطاعت کرو میری طرف خراج باج ادا کرو وغیرہ وغیرہ۔ یہ تجویز کلیتہً نفسانیت اور خود غرضی سے پاک و صاف تھی۔ اور بنی نوع انسان کی مساوات اور خدائے قدوس جو سب کا خالق و مالک ہے کے مانے جانے

پیش کش تھی اور ابھی ہے اس کے قایم ہونے سے بنی نوعِ انسان کو اپنے شعوب و قبایل، رنگ و بو لسان و زبان کے اختلافات کے باوجود وہ ملکوتی تخیل عطا ہوتا جو ابدیت سے ہمکنار رہ سکتا ہے۔ یہی تھا یہی ہے۔ ہماری ملت (ملّت اسلامیہ) کا نصب العین پس اچھی طرح واضح ہے۔ کہ اس وسیع انسانیت گیر وحدت کے نصب العین کے لیے وطنیت وحدت انسانیت کے لئے بنیاد نہیں ہو سکتی ہے۔ اس لیے شاعر انسانیت نے اس کو REJECT کیا ہے لیکن اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ اس انسان دوست شاعر کا دل وطن کی محبت سے خالی تھا۔ آپ کا دل وطن کی محبت سے لبریز ہونے کے ثبوت میں آپکی شاعری کے آخری دور کی کتابیں بالخصوص جاوید نامہ اور مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق پیش کی جا سکتی ہیں۔ جاوید نامہ کے بہت سے اشعار میں سے اس ایک شعر کے مقابلہ میں وطن پرستوں کی ساری پوجا پاٹ کوڑی سے بھی کم قیمت کی رہ جاتی ہے۔ شعر ملاحظہ ہو:

بازگو از ہند و از ہندوستان
آنکہ با کاہش نیرزد بوستان

غور فرمائے کہ علامہ اپنے وطن ہندوستان غیر منقسمہ کے ایک تنکے کے برابر بڑے سے بڑے گلستان بوستان کو بھی قرار دینے کے لیے تیار نہیں۔ ہندوستان کا ایک کاہ "سوکھے گھاس کا تنکا" قدر و قیمت میں گلستانوں بوستانوں سے بڑھ چڑھ کر ہے۔ اور یہ بھی ملاحظہ فرمائے:

اے ہمالہ! اے اٹک! اے رود گنگ
زیستن تا کے چنان بے آب و رنگ
شرق و غرب آزاد و ما نخچیر غیر
خشت ما سرمایۂ تعمیر غیر

بروایت پروفیسر سلیم چشتی جمہوریت کے بارے میں یہ ملفوظ اقبال ثابت ہے کہ "جمہوریت کے ساتھ امامت کا تصور بھی ضروری ہے۔ اہل فرنگ کا مسلک ہے کہ جمہوریت کی پیروی کرو میرا مسلک ہے کہ مردِ کامل کی پیروی کرو"۔ سال ۱۹۳۷ء میں روسی علامہ موسیٰ جار اللہ کے ساتھ ملاقاتی گفتگو کے دوران میں علامہ موصوف نے معزز مہمان سے کہا کہ "انسان فرد یکتا یا گوہر یکتا ہے جس کی ترکیب

روح اور مادے سے ہوتی ہے۔ لہٰذا ہر وہ نظامِ حکومت جو محض انسان کی جسمی یا مادی ضروریات کو پورا کر سکے۔ انسان کی تشفی نہیں کر سکتا ہے۔ نہ ہی نوعِ انسانی اس نظام کے وضع کردہ راستے پر گامزن ہو کر ارتقاتی سیادت سے بہرہ ور ہو سکتی ہے۔ اسلام دین و سیاست میں تفریق اسی لیے روا نہیں رکھتا کہ انسان کی ہیئت ترکیبی ان ہر دو عناصر کے امتزاج کی متقاضی ہے۔ اسلامی نظامِ حکومت نہ جمہوریت ہے نہ ملوکیت نہ THEOCRACY اور نہ ARISTOCRACY بلکہ ایک ایسا مرکب ہے۔ جو ان تمام کے محاسن سے متصف اور قبائح سے منزہ ہے" والے بر دستور جمہور فرنگ مردہ تر شد مردہ از صور فرنگ علامہ کے نزدیک جمہوری نظام بھی استبدادیت اور دستِ زورِ بالا کی ایک نئی شکل ہے۔ اور دستِ زورِ بالا گنڈہ گردی کا EUPHAMISM یعنی حسن تعبیر ہے۔ اس میں قابلیت کی بناء پر حکومت نہیں بنائی جاتی ہے۔ علامہ تو اس بات کے قایل ہیں کہ جمہوریت گروہ بندی فرقہ پرستی اور سیاسی پارٹی بازی اور باہمی اختلاف کا موجب بن جاتی ہے۔ اور فرقہ پرستی کو تقویت دیتی ہے۔ عام جمہور کی وحدت کو توڑ کر دونوں کے لیے ان کو جماعتوں اور طبقوں میں بانٹ دیتی اور پھر ان جماعتوں کو آپس میں ٹکرا کر تصادم، فساد، خللِ امن کا باعث بن جاتی ہے

ملوکیت و مِلک، مادہ و معنے کے لحاظ سے ایک ہی ہیں۔ مَلِکِ و مالک اسی مادہ کے صفت مشبہ اور اسم فاعل ہیں۔ اسلامی بنیادی عقیدہ ہے۔ کہ تمام کائنات اور کائنات کے ذرہ ذرہ کا مالک ایک اللہ ہے۔ لہ ملک السمٰوات والارض زمینوں آسمانوں کے ایک ایک ذرہ ایک جزو لا یتجزیٰ کا واحد مالک وہ ایک خدا ہے۔ جو لاشریک ہے۔ اس لیے ایک ذرہ کی ملکیت کے ریت کے دانہ برابر کے حصہ میں بھی اس کا کوئی شریک نہیں یہی تو وجہ ہے کہ عربی زبان کا لفظ مَلِکُ اللہ کے حسین ناموں جن کو اسماءِ حُسنیٰ کہتے ہیں میں سے ایک نام ہے اور صرف اللہ ہی اس کا سزاوار ہے۔ لیکن ستم بر ستم یہ ہے۔ بلکہ شرک بھی کہ یہی مُلک کا لفظ استبدادیت و جبروت والے بادشاہ کے لیے بھی بے بصر آدمیوں نے اپنی غلامانہ محکومانہ مملوکانہ ذہنیت کے تحت استعمال کیا کیونکہ:

آدم از بے بصری بندگی آدم کرد
جوہرے داشت نذر قباد و جسم کرد

یعنی در خوے غلامی از سگاں خوار تر است
من ندیدم کہ سگے پیش سگے سر خم کرد

اِس جابر و خود ساختہ بادشاہ کا دماغ اِس مُلک کے نقطہ سے اتنا بگڑ گیا کہ اس نے اپنے آپ کو نہ صرف ظل اللّھی و نیابتِ الٰہی بادشاہ جانا بلکہ اپنی مملکت کے مرز و بوم شہر ملک کے آسمان و زمین مردم و مار و مور کے تن من جسم و جائداد کا حقیقی مالک مانا۔ چنانچہ کل تک یہاں کشمیر میں بھی زمینوں کے بیع ناموں میں صرف حق مرافق و حق آسائش کی خرید و فروخت کی جاتی تھی حق ملکیت کی نہیں، کیونکہ وہ ملکیت صرف ڈوگرہ ملک مہاراج کی تھی۔ یہ ملک اپنے لوگوں کو غلام بندے پرستار جانتے تھے اور لاٹھی سے ہانکے جانے کے لائق چار پائے۔ سر ایلبین بنرجی سال ۱۹۳۰ء میں مہاراجہ ھری سنگھ کی حکومت کا فارین منسٹر تھا۔ اس نے اپنی آنکھوں سے بطور حقیقت دہقان و کشت و جوئے و خیاباں بمعہ قوے فروختند کا ملاحظہ کیا اور اس کے نتیجہ میں لوگوں کی زبوں حالی سے متاثر ہوکر یہاں کی منسٹری سے استعفا دیکر دنیا کو کشمیری مسلمانوں کا DUMB DRIVEN CATTLE ہونیکی تصدیق کی۔

یہ کہ ملک اپنے آپ کو لوگوں کے تمام چیزوں کا مالک بن بیٹھنے کی وجہ سے اپنے حق میں ان کی پرستش عبودیت اور بندگی کا حقدار جانتا ہے اور اپنی پرستش کرواتا تھا۔ ان کی خون اور پسینے کی کمائی کو اپنی جانتا تھا۔ اس لیے چھین کر اچھک کر لے جاتا تھا۔ قرآن میں جو ہُد ہُد نے سبا ملک کی ملکہ بلقیس اور لوگوں کی رپورٹ حضرت سلیمان کو دی وہ یہی تھی کہ: انی وجدت امرأۃ تملکھم میں نے ایک عورت کو سبا کے لوگوں کی ملکہ بنے بیٹھے پایا یہ ہے ملوکیت کی تصور۔ لیکن اسلام جو ان الحکم الا للّٰہ فرمانِ قرآن کے تحت حکومت الٰہیہ کا قایل ہے۔ اور جس کا اِسی سے منطقی نتیجہ اور بدیہی حاصل یہ ہے لہ ملک الا للّٰہ ایک اللہ کے بغیر کسی اور کی ملوکیت نہیں ہے۔ ایک آدم زاد کی ملوکیت اور آقائیت دیگر آدم زادوں پر کیسے برداشت کرسکتا ہے؟ یہ تو اس کی بنیادی تعلیم توحید کی روح کچل ڈالتا ہے۔ اس لیے اس دین فطرت نے ملوکیت کو تصور سے بھی خارج کردیا اور مَلِک کا نقطہ خلیفہ کے لیے برداشت بھی نہیں کیا۔

جب ایران کا سفیر سفارت کے مشن پر حضرت عمرؓ خلیفہ ثانی کے عہد میں مدینہ پہنچا

اور لوگوں سے پوچھنے لگا این ملککم "تمہارا ملک کہاں ہے"۔ کیا بڑے کیا چھوٹے کیا عالم کیا جاہل کیا خاص کیا عام ہر ایک نے یہی کہکر اس کو ورطۂ حیرت میں ڈال دیا لیس لنا ملک ہمارا کوئی ملک نہیں ہے۔ ہاں ہمارا ایک خلیفہ ہے جس کو ہم نے اپنی عام بیعت سے منتخب کیا ہے۔ اس معاہدہ پر کہ اگر ہم نے اس میں ذرا سا ٹیڑھا پن دیکھا تو تلوار سے اس کو سیدھا کریں گے۔ اور اس نے بھی اپنے پہلے خطبہ میں اعلان کیا ہے۔ عام لوگوں کے سامنے کہ میں کسی بھی وجہ سے لوگوں کا آقا حاکم نہیں ہوں۔ ان سے برتر نہیں ہوں بلکہ ایک ادنےٰ خادم۔ اگر میں نے عدل وانصاف پر مبنی خدمت کی تو تعاون دیں ورنہ مجھے کان سے پکڑ کر نکال دیں۔ جواب میں اس کو بتایا گیا کہ نہیں تلوار سے تمہارا کام تمام کیا جائے گا۔

ایک اور تاریخی واقعہ اسلامی فوج کے جرنیل حضرت سعد وقاص رضی کا ہے۔ عجمیوں نے آپ سے پوچھا کہ آپ کیوں ہمارے ملک میں آتے ہیں۔ اس فوج کشی کا مطلب کیا ہے۔ آپ نے جواب میں فرمایا:

اِنَّ اللّٰہَ اَرْسَلَنَا لِنُخْرِجَ الْعِبَادَ مِنْ جَوْرِ الْمُلُوْکِ

"اللہ نے ہم کو اس لیے بھیجا ہے تاکہ اس کے بندوں کو وہ آزادی واپس دلائیں جو ملوکیت نے ان سے چھین لی ہے۔ اور ملوکیت کی غلامی زور جور ظلم وستم جبروت واستبدادیت سے ان کو چھٹکارا دلائیں۔

اتمام الوفا صفحہ ۱۹

اشتراکیت کی بنیادی مساوات شکم پر ہے لیکن علامہ کا فتویٰ ہے کہ شکم سامان موت ہے۔ علامہ نے ملوکیت واشتراکیت دونوں کی خرابیاں اپنے کمال فصاحت وبلاغت اور پورے زور قلم سے بیان فرماتی ہیں:

ہر دو را جان ناصبور وناشکیب
ہر دو یزدان ناشناس آدم فریب

زندگی ایں را خروج آں را خراج
درمیان ایں دو سنگ آدم زجاج

ایں بہ علم و دین و فن آرد شکست
آں برد جان را ز تن نان را ز دست

غرق دیدم ہر دو را در آب و گل
ہر دو را تن روشن و تاریک دل

علامہ سوشلزم سے اس لیے بیزار ہیں کہ یہ جہاں سلاطین وکلیسا سے منکر ہے وہاں اللہ سے بھی ہے اِس کے تین لا یعنی تین اِنکار ہیں: لا سلاطین، لا کلیسا، لا الٰہ الا اللہ کی طرف سوشلزم کا منہ موڑے ہونا تو ایک بات ہے۔ اُس صورت میں الا اللہ کے وجود سے انکار نہیں لیکن الا اللہ کے وجود سے کلیتہً منکر ہونا دوسری بات ہے۔ سوشلزم اللہ کے وجود سے منکر ہے۔ یہ تو سرے سے اس کو مانتا ہی نہیں۔ حالانکہ روح انسانی کے لیے لا ساز گار نہیں۔ اس کے لیے الا اللہ کے بغیر چارہ کار نہیں کیونکہ: لا و الا احتساب کائنات لا و الا فتح باب کائنات

هر دو تقدیر جہاں کاف و نون   حرکت از لا زاید از الا سکون

مرد حُر از لا الٰہ روشن ضمیر   می نگردد بندۂ سلطان و میر

اور بھی کئی مسئلے مثلاً تہذیب نوین مغرب' آزادی نسوان سیاست حاضرہ وغیرہ وغیرہ ہیں تحریری طور اِن کا بھی تھوڑا بہت جائزہ لیا گیا ہے۔ البتہ طوالت کی وجہ سے عذر خواہ ہوتا ہوں اس لیے باقی باقی ہے۔

•

—— آصف نعیم

اقبال کی معنویت پہ میری نظر

اقبال کے کلام کو تین دور میں منقسم کیا گیا ہے اور یہ ادوار بندی یونہی نہیں ہے۔ ہر حقیقی فن کار کی طرح ان کی فکر میں ایک مسلسل ارتقا ملتا ہے۔ اس فکری ارتقا نے ان کے یہاں لسانی ساخت اور شعری محاورے کو بھی تبدیل کیا ہے۔ لسانی ساخت کا یہ عمل کس حد تک فطری اور کس حد تک شعوری تھا اس پر اپنے مضمون "اقبال کی فارسی شاعری کی معنویت" پر بحث کر چکا ہوں۔ یہاں صرف اس بات کا اعادہ مقصود ہے کہ اس لسانی معروض نے اقبال کو نہ صرف یہ کہ اپنے معاصرین سے مختلف کیا ہے بلکہ آج کے شعری منظر نامے کی آمادگی کے لیے زمین بھی ہموار کی ہے۔ اقبال کا لسانی نمونہ ایک وسیع پیمانے پر ہمارے سامنے نہ ہوتا تو شاید انحراف و انقطاع کی یہ نئی صورتیں اتنی آسانی سے ہماری گرفت میں نہ آسکتیں۔

اگرچہ اقبال کے یہاں ہیئت میں کوئی انقلابی نوعیت کے تجربے نہیں ملتے لیکن پھر بھی ان کی شاعرانہ عبقریت اور اخذ و استفادہ کی تخلیقی توانائی نے جدید نظم کے مزاج کی تشکیل میں جو رول ادا کیا ہے وہ ان کے معاصرین مثلاً ظفر علی خان، چکبست اور سیماب وغیرہ کے یہاں نہیں ملتی۔ ان کے یہاں فنی تکمیل کا وہ احساس نہیں ہے جو اقبال کے یہاں ہے۔ اقبال کے معاصرین میں تاجور اور عظمت اللہ خان نے شاعری میں عروضی اور ہیئتی تجربے بھی کیے ہیں لیکن ان کے اثرات اتنے دور رس نہیں ہیں جتنے اقبال کے۔ اس طرح یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ نئی شعری

تنظیم اور تشکیل میں عروضی اور ہیئتی تجربے اتنے دوررس امکانات نہیں رکھتے جتنے لسانی تجربے یہی وجہ ہے کہ اقبال کے سامنے ان کی کوششیں دب گئیں اور آج ان کی اہمیت تاریخی سے زیادہ نہیں ہے۔

فنی تکمیل کے نقطے تک پہنچنے کے لیے اقبال نے PAROLE کے انصرام میں جس لسانی اختراع، اجتہاد اور تخلیقی توانائی سے کام لیا ہے اس کی وضاحت میں یہ اشعار ملاحظہ ہوں۔

اے ہمالہ اے فصیلِ کشورِ ہندوستاں — چومتا ہے تیری پیشانی کو جھک کر آسماں
تجھ میں کچھ پیدا نہیں دیرینہ روزی کے نشاں
تو جواں ہے گردشِ شام و سحر کے درمیاں
ایک جلوہ تھا کلیمِ طورِ سینا کے لیے
تو تجلی ہے سراپا چشمِ بینا کے لیے

(ہمالہ)

ستارہ صبح کا روتا تھا اور یہ کہتا تھا
ملی نگاہ مگر فرصتِ نظر نہ ملی
ہوئی ہے زندہ دمِ آفتاب سے ہر شئے
اماں مجھی کو تہِ دامنِ سحر نہ ملی
بساط کیا ہے بھلا صبح کے ستارے کی
نفس حباب کا تابندگی ستارے کی
کہا یہ میں نے کہ اے زیورِ جبینِ سحر
غم فنا ہے تجھے؟ گنبدِ فلک سے اتر
ٹپک بلندیٔ گردوں سے ہمرہِ شبنم
مرے ریاضِ سخن کی فضا ہے جاں پرور
میں باغباں ہوں محبت بہار ہے اس کی
بنا مثالِ ابد پائیدار ہے اس کی

(اخترِ صبح)

منظر چمنستان کے زیبا ہوں کہ نازیبا
محروم عمل نرگس مجبور تماشا ہے
رفتار کی لذت کا احساس نہیں اسکو
فطرت ہی صنوبر کی محروم تمنا ہے
تسلیم کی خوگر ہے جو چیز ہے دنیا میں
انسان کی ھر قوت سرگرم تقاضا ہے
اس ذرہ کو رہتی ہے وسعت کی ہوس ہردم
یہ ذرہ نہیں شاید سمٹا ہوا صحرا ہے
چاہے تو بدل ڈالے ہیبت چمنستان کی
یہ ہستی دانا ہے بینا ہے توانا ہے

(انسان)

مثال نمبر ایک ان کے پہلے دور کی شاعری سے ہے۔ یہاں ایسا احساس ہوتا ہے کہ شعری تخیل پر گویائی کا عنصر باہر سے عاید کیا گیا ہے۔ پوری نظم ایک اوسط درجہ کے EMBE-LLISHMENT سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتی۔ مثال نمبر دو ان کے دوسرے ہے اپنے ارتقائی عمل میں اس دور تک آتے آتے شاعر پر یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا کہ اس کا اظہار محض تزئین اور آرایش پر ہی مبنی ہے۔ یہ شکایت بھی رفع ہو گئی ہے کہ گویائی کو خارجی عنصر کے طور پر باھر سے عاید کر دیا گیا ہے۔ لیکن اب بھی اظہار SPLENTERED ہے الفاظ اور احساس پورے طور پر INTERTWINED MEDIUM نہیں بن سکے ہیں۔ مثال نمبر تین ان کے تیسرے دور سے لی گئی ہے۔ اگرچہ اب بھی اظہار SPLENTERED ہے مگر نظم میں تجزیاتی دروبست اور تنظیم کی ایک کیفیت ملتی ہے اور شاعر اپنے شعور اور احساس کو ایک اکائی کے طور پر برتنے کی کوشش کر رہا ہے۔ فنی تکمیل کے ارتقا میں شاعر کامیابی کے ساتھ عہدہ برآ ہو سکا ہے۔ اس ارتقا کی اگلی منزل بال جبریل اور ضرب کلیم کی وہ نظمیں ہیں جن کی بہترین مثال

مسجد قرطبہ، ذوق وشوق، لالۂ صحرا، ساقی نامہ، جبریل وابلیس، لا الٰہ الا اللہ وغیرہ ہیں۔ (یہی بات غزلوں کے لیے بھی کہی جاسکتی ہے) اور جن کے بارے میں ابھی اوپر میں نے یہ بات عرض کی تھی کہ اگر اقبال کے یہاں شعری محاورہ بدلا نہ ہوتا تو شاید انحراف و انقطاع کی نئی صورتیں سامنے نہ آتیں۔ اِن نظموں میں جو اسالیب بیان ملتے ہیں ان میں تنوع کے ساتھ ساتھ ایک ایسا LINGUISTIC CONSTRUCT بھی موجود ہے جس نے طے شدہ NORMS کو توڑا ہے۔ NORMS کو توڑنے کے اس عمل نے دراصل اقبال کو آج کے ذہن سے بہت قریب کر دیا ہے۔ ان نظموں میں سطحی جذباتیت یا INFLATED رقت آمیزی کے بجائے ٹھہراؤ اور تہذیب گرفتہ تنظیم ہے۔ لالہ صحرا کو میں اس عہد کی روح سمجھتا ہوں نظم ایک MEDITATIVE انداز میں سامنے آتی ہے۔ انسان اس کے وجود اور اس کے وجود کی اہمیت پر ایک سوالیہ نشان قایم کرتی ہے۔ وہ انسان جس کا رشتہ تہذیب اور کائنات کی جڑوں سے ٹوٹ چکا ہے، جو اس دنیا میں سب کے ساتھ ہوتے ہوئے بھی اکیلا ہے۔ جس سے ان کی محافظ چھت چھن گئی ہے جس کا خدا اس JEHOVAH کی طرح ہے جو اس کے معاملات میں یکسر خاموش ہے یہ نظم صنعتی دور کے روحانیت سے محروم انسانوں کی روح کا نامہ ہے۔ محمد حسن عسکری نے بودلیر کی ایک نظم کے بارے میں، جس کا آغاز یوں ہوتا ہے:

"اے پُراسرار آدمی ذرا یہ تو بتا کہ تو سب سے زیادہ کس سے محبت کرتا ہے؟ اپنے باپ سے، ماں سے، بہن سے، بھائی سے ۔؟ میرے نہ تو کوئی باپ ہے نہ ماں نہ بہن، نہ بھائی —— الخ کہا ہے کہ اس عہد کے انسان کی ساری روحانی مایوسیاں مجبوریاں، معذوریاں، اس کی ساری حسرتیں اور آرزوئیں اس نظم میں گونجتی ہیں" میں بھی اقبال کی اس نظم کے بارے میں یہی بات کہنا چاہوں گا۔ اس نظم کی جمالیاتی قدر و قیمت پر بحث اس وقت میرا مقصود نہیں ہے۔ صرف یہ بتانا چاہتا ہوں کہ اس وقت جبکہ اردو شاعری داغ کے اثر سے محض تزئین کاری آرائش اور ظاہری رکھ رکھاؤ تک محدود تھی اقبال کی ایسی شعری تنظیم جس میں علامت سازی معاصر دنیا اور اس کے مسایل سے دل چسپی اور اس کا اس طرح اظہار کہ جس میں INVOLVEMENT کے

ساتھ ساتھ DETACHMENT تحیر، استعجاب اور شائستگی کی کیفیت بیک وقت پائی جاتی اقبال کی جدید معنویت کا جواز فراہم کرتی ہے۔ تجربے کو ایک سری تفکر میں بدلنے اور زبان کی ازسرِنو تشکیل اور تجدید میں ایک ایسا ابتکار ہے جس کا اثر اردو شاعری بالخصوص نظم کی فضا بدلنے میں حسرت موہانی، سرور جہاں آبادی، احسن لکھنوی، ضامن کنتوری، محمود خاں شیرانی، تلوک چند محروم، طالب بنارسی، اوج گیاوی کی کوششوں سے زیادہ دوررس ثابت ہوا۔ نئے شعرا کے لئے یہ بات قابلِ استفادہ ہے کہ مروجہ شعری زبان میں جب امکانات مفقود ہو جائیں اور شاعری CLICHE کا شکار ہو جائے تو ایسا لسانی معروض جو اپنے عہد کی فکری سطح یا عہد میں ابھرے ہوئے پورے فکری پس منظر سے ہم آہنگ ہو اور بھرپور امکانات رکھتا ہو کس طرح خلق کرنا ممکن ہے۔ ذیل کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں۔

ہر چیز ہے محوِ خود نمائی ہر ذرہ شہیدِ کبریائی
بے ذوقِ نمود زندگی موت تعمیرِ خودی میں ہے خدائی
تیری قندیل ہے ترا دل تو آپ ہے اپنی روشنائی

اتر کر جہانِ مکافات میں رہی زندگی موت کے گھات میں
مذاقِ دوئی سے بنی زوج زوج اٹھی دشت و کہسار سے فوج فوج
گل اس شاخ سے ٹوٹتے بھی رہے اسی شاخ سے پھوٹتے بھی رہے
سمجھتے ہیں ناداں اسے بے ثبات ابھرتا ہے مٹ مٹ کے نقشِ حیات
بڑی تیز جولاں بڑی زود رس ازل سے ابد تک رمِ یک نفس

تڑپ رہا ہے فلاطوں میانِ غیب و حضور ازل سے اہلِ خرد کا مقام ہے اعراف
پھرا فضاؤں میں کرگس اگرچہ شاہیں وار شکارِ زندہ کی لذت سے بے نصیب رہا

میں کہاں ہوں تو کہاں ہے یہ مکاں کہ لامکاں ہے یہ جہاں میرا جہاں ہے کہ تیری کرشمہ سازی

نہ رسکا نہ ہوائے چمن میں خیمۂ گل
یہی ہے فصل بہاری یہی ہے بادِ مراد

ان اشعار میں معاصر انسان اور تہذیب کی پیچیدگیوں کا جس جامعیت اور ایجاز کے ساتھ احاطہ کیا گیا ہے۔ وہ شاعر کے ایسے ذہنی عمل کی نشان دہی ہے جو صرف موجود اور مروجہ اسالیب بیان پر اکتفا نہیں کرتا۔ بلکہ شعری کینواس کو وسیع بھی کرتا ہے اور فکر کے غیر واضح خطوط کو گرفت میں لینے کی سعی کو آسان اور ممکن بھی بناتا ہے۔ شعر اقبال کے یہ معروضی تلازمے آج جدید شاعری کی شکل میں بار و بر لائے ہیں۔ اگر اقبال نے شعر کی زبان کو حسبِ تقاضا نئی شکل دے کر اس کو نئے محاورے سے روشناس نہ کیا ہوتا تو شاید اردو میں اعلیٰ شاعری کے وہ امکانات نہ ہوتے جس کی روایت فیض اور راشد کے یہاں سے شروع ہو کر آج تک مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہے۔

ایسی شاعری عموماً اپنے بالکل سامنے اور گرد و پیش کی دنیا کو اتنا متاثر نہیں کرتی بلکہ اس کے امکانات آہستہ آہستہ اور بہت بعد میں واضح ہوتے ہیں جب پوری تہذیب خود اس فکری سطح پر پہنچ جاتی ہے جس کے مبہم خطوط کو شاعر کی دوربین بصیرت بہت پہلے سے گرفت میں لے کر آئندہ کے لیے راستے کھول رہی تھی یہ بات اقبال کے ساتھ بھی ہوتی ہے۔ اس نقطۂ نظر سے اقبال کا عرفان ان کے معاصر عہد اور ان کی زندگی میں نہ تھا۔ اس وقت اقبال شناسی کی نوعیت سطحی تھی اور کم کوشی پر مبنی تھی اور انہیں محض پیغمبرِ خودی، شاعرِ اسلام، مصلحِ قوم، امامِ امت کہہ کر خراجِ تحسین دیا جا رہا تھا۔ اگر اقبال کی شاعری کو اس پہلو سے دیکھنے کی گنجائش نہ ہوتی تو شاید انہیں غالب کی طرح مہمل گو کہہ کر ٹال دیا گیا ہوتا۔ ان کی شاعری اور اس کے امکانات پر غور کرنے کا عمل آج کی بات ہے۔ جب فکری طور پر ہم اس سطح پر پہنچ چکے ہیں جس سے تین دہائی قبل اقبال دوچار تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال شناسی کے وہ معیار جو آج سے چند سال قبل عام تھے ہمیں بے معنی نظر آ رہے ہیں۔ جدید مطالعۂ اقبال میں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ہم سے ۱۵ یا ۲۰ سال پرانی نسل اقبال کے جن اشعار پر سر دھنتی تھی وہ آج ہماری نسل کے لوگوں کو از کار رفتہ معلوم ہوتے ہیں۔ ہماری نسل کلام اقبال کے جن پہلوؤں پر اعتراف

کے علامات لگاتی ہے وہ ایسے اشعار ہیں جس میں اعتقاد کی پختگی اور پیغمبرانہ تحکم کے بجائے گم کردہ راہی اور تذبذب نمایاں ہے جس میں عقلیت سے زیادہ وجدان پر زور ہے۔ جس میں خدا موت انسان انسان اور خدا کے رشتے کائنات میں انسان بحیثیت ہمہ حیرت جیسے مسائل کو شدید اسراری تحت نغمگی میں پیش کیا گیا ہے۔ شاید ایسا اس لیے ہے کہ جدید انسان جس کے لیے یہ دنیا اسرار کا سرچشمہ ہے۔ جو ہر لمحہ ایک فطری بے اطمینانی سے دوچار ہے اور جو ریاضی کی طرح قطعی حقایق کی طرف نہیں بلکہ طلسمی اور اسراری فضا کی طرف مایل ہے۔ ایسے اشعار جدید ذہن کے اثبات کا جواز فراہم کرتے ہیں۔ میرا عقیدہ ہے کہ اب اقبال کا مطالعہ اسی نقطہ نظر سے زیادہ کارآمد اور معنی خیز ثابت ہوگا۔ فلسفۂ حرکت و عمل شاعر اسلام اور امام امت مسلمین کا زمانہ لد گیا۔

—•—

خوش نویس — محمد یعقوب —