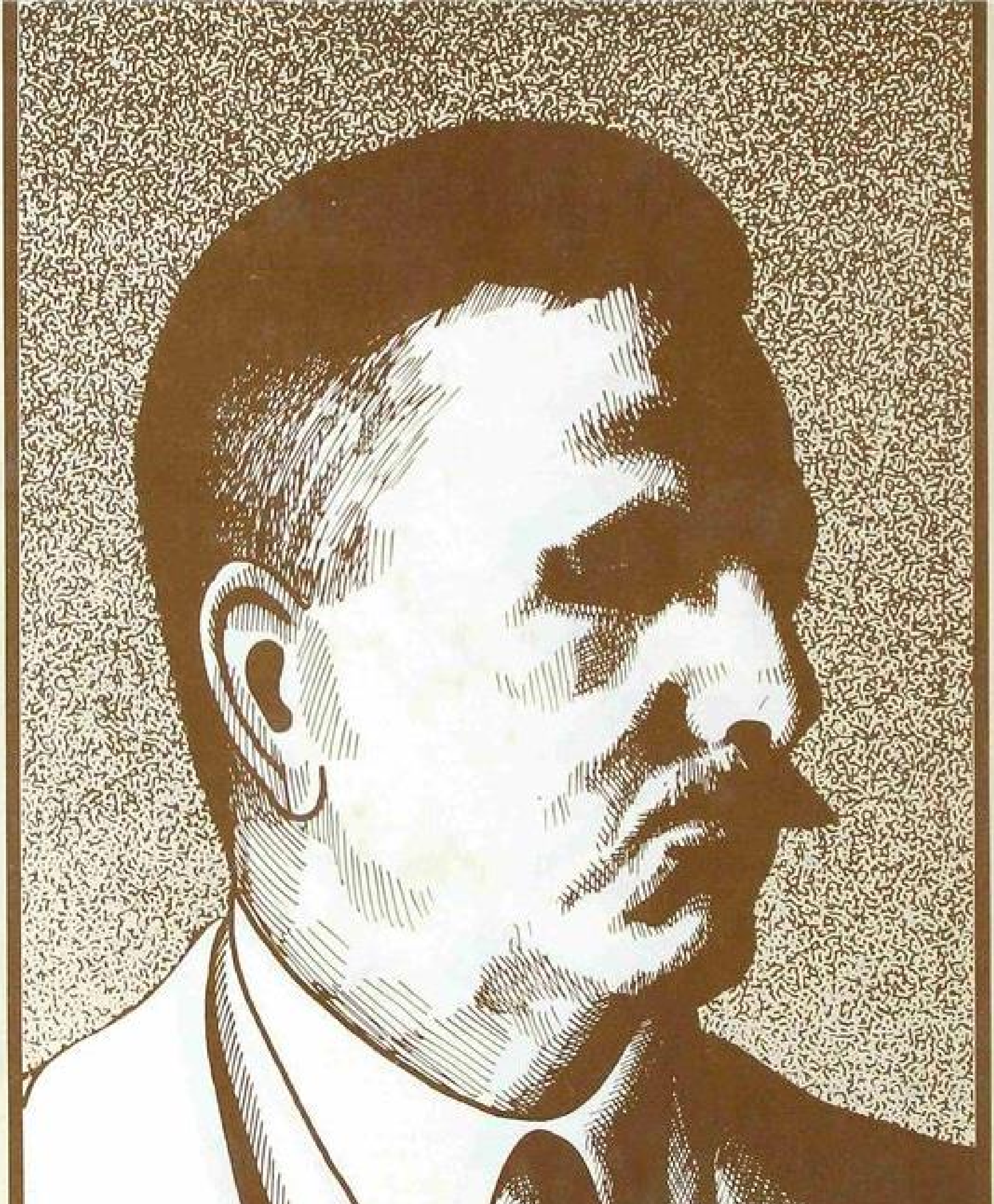

اقبالؒ — مجدّدِ عصر

ڈاکٹر سہیل بخاری

اقبال ــــ مجدّدِ عصر

ڈاکٹر سہیل بخاری

اقبال اکادمی پاکستان ○ لاہور

جملہ حقوق محفوظ ہیں

ناشر ________ پروفیسر شہرت بخاری
ناظم اقبال اکادمی پاکستان
لاہور

مطبع ________ مڈوے پرنٹنگ پریس

سن اشاعت ________ ۱۹۹۰ء

تعداد ________ ایک ہزار

قیمت ________ ۷۵ روپے

نگران طباعت : فرخ دنیال

سیلز آفس : اقبال اکادمی پاکستان - ۱۱۶ - میکلوڈ روڈ لاہور - فون ۷۱۱۵۰

فہرست

دیباچہ طبع اول		۵
″ ″ دوم		۹
پہلا باب	خطاب	۱۱
دوسرا باب	زبان	۲۳
تیسرا باب	اسلوب	۳۹
چوتھا باب	فضا	۶۱
پانچواں باب	پیغام	۸۳
چھٹا باب	حیثیت	۱۰۷
ساتواں باب	سیرت	۱۲۷
آٹھواں باب	تجدید	۱۴۵

ضمیمے

ضمیمہ نمبرا	اقبال کی غزل	۱۶۳
″ نمبر۲	اقبال کا شکوہ	۱۸۲
″ نمبر۳	اقبال کی محاکات	۱۹۱

ضمیمہ نمبر ۴	اقبال کا فکری ارتقاء	۱۹۷
؍؍ نمبر ۵	کلامِ اقبال کے مشاہیر	۲۱۲
کتبِ حوالہ		۲۲۵

دیباچہ طبع اوّل

اقبال ہمارے ملک کا بہت بڑا فلسفی، بہت بڑا صوفی اور بہت بڑا شاعر گزرا ہے۔ اس نے بھی غالب کی طرح اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں شاعری کی ہے لیکن ہمارے یہاں غالب ہی کی طرح اس کی شہرت بھی اردو کلام کی وجہ سے ہے اور اس کا اردو کلام دو قسم کا ہے:

ایک روایتی اور

دوسرا انقلابی!

بانگِ درا کا پورا کلام موضوعات، تخیل اور اسلوب کے لحاظ سے روایتی ہے البتہ بالِ جبریل کی نظموں سے ٹھاٹھ یکسر بدل گیا ہے۔ اوّل تو اس کی نظم نما غزلوں میں سے بیشتر کا سلسلہ ان کے لہجے اور اسلوب کے باعث قصائد سے جا ملتا ہے۔ دوسرے تصوّف کے غلبے سے فضا میں ماورائیت آگئی ہے۔ تیسرے نئی علامتیت سے کلام میں ابہام پیدا ہو گیا ہے۔ تخیل کے اعتبار سے اقبال رومانی شاعر ہے جس کے کلام میں صبح کا سا خوابناک دھندلکا پھیلا ہوا ہے۔

کلامِ اقبال کا مطالعہ کرنے والوں میں سے کوئی اس کی زبان پر کہتا ہے۔ کوئی اس کے خیالات سے بحث کرتا ہے اور کوئی اس کے مجموعی تاثر کو مرکزِ توجہ بناتا ہے لیکن یہ لوگ، چاہے اقبال کے مدّاح ہوں چاہے نکتہ چیں ہوں اور چاہے نقاد ہوں، سب کے سب اس بات پر ضرور متفق ہیں کہ اردو شاعری کی تاریخ میں اقبال سے پہلے انہیں ایسے کلام سے کبھی سابقہ نہیں پڑا۔ اس کی ظاہر بظاہر وجہ یہ ہے کہ اقبال سے پہلے اردو شاعری کو اتنا بڑا فلسفی اور اتنا بڑا صوفی نہیں ملا تھا۔ دوسری بات یہ بھی ہے کہ اقبال سے پہلے اردو شاعروں میں سے کسی نے اپنے سامعین یا قارئین کے سامنے اپنے پورے علمی سرمائے کا ایسا مظاہرہ بھی نہیں کیا تھا۔

اقبال کا مطالعہ کرنے والوں میں کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جو اسے بالکل غیر جانبداری سے دیکھتے ہیں لیکن ان کی تعداد بہت ہی کم ہے۔ زیادہ تعداد ایسے لوگوں کی ہے جو اس سے سخت مرعوب ہیں۔ ان میں سے کچھ فلسفہ، تصوف یا شاعری جس علم میں بھی قدم رکھتے ہیں، اقبال کا کلام کلیات کے طور پر پیش کرتے ہیں اور استدلال میں اس سے سند لیتے ہیں۔ کچھ لوگ اقبال کو معیار بنا کر اس علم ہی کو پرکھنے لگتے ہیں اور اس کے مسلّمات کو جو ابتدا سے چلے آ رہے ہیں ناقص ٹھیرانے لگتے ہیں اور جہاں ایسا نہیں کر پاتے وہاں اقبال کے خیالات و نظریات کی تاویل کر اٹھتے ہیں۔ کچھ لوگ اپنی ذات کے فروغ کے لیے اقبال کا نام استعمال کرتے ہیں۔ یہ لوگ اپنے خیالات اقبال کے یہاں کسی نہ کسی طرح ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کیونکہ یہ جانتے ہیں کہ ایک بار اقبال سے منسوب کر دینے کے بعد کوئی شخص ان باتوں کو جھٹلانے کی جرأت نہیں کر سکے گا۔ کچھ ایسے بھی ہیں جو اقبال کا مطالعہ جھنجھلاہٹ کے ساتھ شروع کرتے ہیں اور اس کی ہر بات پر اعتراض جڑتے چلے جاتے ہیں۔ غرض یہ سب کی سب مرعوبیت کی دلیلیں ہیں۔

آخر اس مرعوبیت کی وجہ کیا ہے؟

بیشتر لوگوں کا خیال ہے کہ اقبال کا رعب اس کے علم و فضل کی وجہ سے ہے۔
یہ بات ایک حد تک درست بھی نظر آتی ہے کیونکہ اقبال سے پہلے اتنا بڑا عالم شاعر نہیں گزرا ہے لیکن اقبال کا مطالعہ کرنے والوں میں بہت سے جید عالم ضرور گزرے ہیں اور آج بھی ہیں اور جب وہ بھی اقبال کی شخصیت سے مسحور نظر آتے ہیں تو خیال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال یقیناً آستین میں ید بیضا اور گلے میں نغمۂ جبریل رکھتا ہے۔ اقبال کے موجودہ مطالعے میں اس کی شخصیت کا یہی نورِ پاشِ رخ تلاش کرنے کی کوشش کی گئی ہے جس کی چھوٹ لوگوں کے حواس سلب کیے دیتی ہے۔

یہ کتاب جناب جمیل النبی کی تحریک پر لکھی گئی ہے۔ اس کی تیاری میں ڈاکٹر وزیر آغا، عبدالرحمٰن قریشی، غلام جیلانی اصغر، انور سدید اور سجاد نقوی کے مشورے شامل رہے ہیں۔۔۔ جناب عبدالعزیز کمال نے اس کا مکمل مسودہ پڑھ کر اسے بہتر اور مفید تر بنانے میں مدد دی ہے اور اس کی تعمیر کے لیے جملہ امدادی کتب جناب سید محمد نقوی اور رفیع الدین ہاشمی نے مہیا کی ہیں میں ان سب کا شکر گزار ہوں۔

سہیل بخاری

دیباچہ طبع ثانی

یہ کتاب پہلی بار ۱۹۷۶ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس اثنا میں مطالعہ اقبال کے متعلق کچھ نئے گوشے بھی سامنے آئے لہٰذا نظرِ ثانی کے بعد اب اس کا دوسرا ایڈیشن اقبال اکادمی پاکستان کی جانب سے شائع کیا جا رہا ہے۔

سہیل بخاری

در دیدۂ معنی نگہاں حضرتِ اقبال
پیغمبری کرد و پیمبر نتواں گفت

: گرامی

پہلا باب

خطاب

○

ہر داعی عوام سے خطاب کر کے ہی ان تک خدا کا پیغام پہنچاتا اور انہیں خدا کی طرف بلاتا ہے۔ چاہے یہ پیغام حضرت داؤد علیہ السلام کی دعاؤں اور مناجاتوں کی طرح منظوم ہو چاہے توریت و انجیل کی طرح نثر میں ہو اور چاہے قرآنِ کریم کی طرح نظم نما نثر میں ہو، اس کے قبولِ عام کا بہت کچھ مدار داعی کے خطاب کی کامیابی پر ہوتا ہے جس میں مقام، آواز اور ذہنی سطح کی سہ گونہ بلندیاں پائی جاتی ہیں۔

معمولی سا مقرر بھی جب تقریر کرنے کھڑا ہوتا ہے تو اپنے لیے کسی قدر اونچی جگہ کا انتخاب کرتا ہے۔ چوکی یا تخت رکھ لیتا ہے۔ چبوترے یا مٹی کے ٹیلے پر چڑھ کر مجمع سے کچھ اونچا ہو جاتا ہے جہاں وہ سب کو بیک نظر اور بیک وقت دیکھ سکے۔ ان کی آنکھوں میں جھانک سکے اور ان کے دلوں میں اتر سکے۔ داعی کی بلندی اس سے بھی بڑھی ہوئی ہے۔ وہ کسی ٹیکرے یا ٹیکری اور پہاڑ یا پہاڑی پر چڑھ کر خدا کے بندوں سے خطاب کرتا ہے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا وہ وعظ بہت مشہور ہے جو انہوں نے پہاڑی پر کھڑے ہو کر دیا تھا اور جسے آج تک پہاڑی کا وعظ Sermon of The Mount کہتے ہیں۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام طُور کی بلندی سے اپنی قوم کو خطاب کیا کرتے تھے اور حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے کوہِ بوقبیس کی بلندی سے قریش کو خدائے واحد کی طرف بلایا تھا۔

اقبال اس وقت ہمارے سامنے موجود نہیں ہے جو ہم یہ دیکھ سکیں کہ وہ کسی چبوترے پر کھڑا ہو کر نظم پڑھ رہا ہے۔ قوم کو کوئی پیغام دے رہا ہے یا لوگوں کو کوئی نصیحت کر رہا ہے۔ البتہ ہمیں اس کے کلام سے اس کا ثبوت ضرور مل جاتا ہے کہ اس کا مخاطب ہمیشہ اس کے سامنے ہوتا ہے جسے وہ ضمیر واحد حاضر "تو" سے مخاطب کرتا ہے اور یہ اس کا عام دستور ہے کہ چاہے وہ مسلمان قوم کا کوئی نمایندہ فردِ واحد ہو چاہے وہ خود اقبال کی ذات ہو، کوئی غیر ذی روح شئے ہو یا کوئی اور مظہرِ فطرت، اقبال اسے "تو" کہہ کر بلاتا ہے اور صیغۂ امر میں بولتا ہے جیسے سُن، کہہ، دیکھ، گزر، آ تجھ کو بتاؤں، میں تجھ کو بتاتا ہوں وغیرہ۔ اس اندازِ تخاطب سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ متکلم کسی بلند دنیوی یا روحانی منصب پر فائز ہے اور اسی بلندی سے خطاب کر رہا ہے۔

وہ اپنا مخاطب ہمیشہ ساتھ رکھتا ہے اور جب چاہتا ہے خلوت میں انجمن سجا لیتا ہے۔ وہ اور سب کچھ بھول سکتا ہے پر اپنے مخاطب کو کبھی نہیں بھولتا بلکہ اسے ایسی ایسی جگہ لے جاتا ہے جہاں اس کے ساتھ اور کوئی نہیں ہوتا۔ ہائڈلبرگ (جرمنی) میں دریائے نیکر کے کنارے شام ہو گئی ہے اور اقبال بالکل تنہا ہے۔ چاندنی، درخت کی شاخیں، وادی، کہسار، تارے، دشت دریا سب کے سب خاموش ہیں۔ یوں لگتا ہے جیسے فطرت بے ہوش ہو گئی ہے۔ یا قدرت مراقبے میں چلی گئی ہے۔ اس لیے اسے خاموشی اور تنہائی کا احساس شدید ہو گیا ہے لیکن اس کا مخاطب اس وقت بھی اس کے ساتھ ہے ؎

اے دل تو بھی خموش ہو جا
آغوش میں غم کو لے کے سو جا

وہ اپنے مخاطب کو بار بار ٹوک کر یہ احساس دلاتا رہتا ہے کہ میں تجھ کو بھولا نہیں ہوں ؎

کبھی وہ اس کے ساتھ اپنی ذات کو بھی شامل کر لیتا ہے اور میں اور تُو یا میرا اور تیرا وغیرہ کی گردان شروع کر دیتا ہے اور کبھی وہ مخاطب سے اپنا موازنہ کرنے لگتا ہے ۔ بانگِ درا میں "میں اور تُو" کے عنوان سے دو نظمیں ہیں ۔ پہلی نظم میں مقابلے کی ضمیریں میری تیری، مجھے تجھے اور مرا ترا موجود ہیں اور دوسری نظم میں مجھ تجھ، میں تُو اور مرا ترا کی ضمیریں آئی ہیں ۔ بالِ جبریل میں دو پوری پوری غزلیں ہیں جن میں سے ایک کی ردیف "تیرا ہے یا میرا" ہے اور دوسری میں "تو کہ میں" جزوِ ردیف ہے ۔ ان کے مطلعے یہاں درج کیے جاتے ہیں ۔

اگر کج رَو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا
مجھے فکرِ جہاں کیوں ہو جہاں تیرا ہے یا میرا

عالمِ آب و خاک و باد ! سرِ عیاں ہے تو کہ میں
وہ جو نظر سے ہے نہاں اس کا جہاں ہے تو کہ میں

متفرق غزلوں میں بھی کچھ اسی قسم کے اشعار آ گئے ہیں جیسے ؎

تیرے بھی صنم خانے میرے بھی صنم خانے
دونوں کے صنم خاکی دونوں کے صنم فانی

دلِ بیدار پیدا کر کہ دل خوابیدہ ہے جب تک
نہ تیری ضرب ہے کاری نہ میری ضرب ہے کاری

حلقۂ صوفی میں ذکر بے نم و بے سوز و ساز
میں بھی رہا تشنہ کام تو بھی رہا تشنہ کام

عشق تری انتہا عشق مری انتہا
تو بھی ابھی ناتمام میں بھی ابھی ناتمام

دل ہے مسلماں میرا نہ تیرا
تو بھی نمازی میں بھی نمازی

تیری متاعِ حیات علم و ہنر کا سرور
میری متاعِ حیات ایک دلِ ناصبور

تو مری نظر میں کافر، میں تری نظر میں کافر
ترا دیں نفس شماری، مرا دیں نفس گدازی

اسی قسم کے کچھ اشعار مختلف نظموں میں بھی مل جاتے ہیں۔ جیسے ؎
تو ہو اگر کم عیار، میں ہوں اگر کم عیار
موت ہے تیری برات موت ہے میری برات

مسجدِ قرطبہ

تیری فضا دل فروز، میری نوا سینہ سوز
تجھ سے دلوں کا حضور مجھ سے دلوں کا کشود

مسجدِ قرطبہ

خالی ہے کلیموں سے یہ کوہ و کمر ورنہ
تو شعلۂ سینائی، میں شعلۂ سینائی

لالۂ صحرا

تو شاخ سے کیوں پھوٹا، میں شاخ سے کیوں ٹوٹا
اک جذبۂ پیدائی، اک لذتِ یکتائی

__________ لالۂ صحرا

نہ تھا اگر تو شریکِ محفل قصور میرا ہے یا کہ تیرا
مرا طریقہ نہیں کہ رکھ لوں کسی کی خاطر مئے شبانہ

__________ زمانہ

دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزمِ خیر و شر
کون طوفان کے طمانچے کھا رہا ہے میں کہ تو؟

__________ جبریل و ابلیس

تری نگاہ میں ہے معجزات کی دنیا
مری نگاہ میں ہے حادثات کی دنیا

__________ صوفی سے

تری نگاہ میں ثابت نہیں خدا کا وجود
مری نگاہ میں ثابت نہیں ہے تیرا وجود

__________ افرنگ زدہ۔۲

میری مشکل؟ مستی و شور و سرور و درد و داغ
تیری مشکل؟ مے سے ہے ساغر کہ مے ساغر سے ہے

__________ جان و تن

اقبال نے "میں" اور "تو" کی ضمیروں کا اس کثرت سے استعمال کیا ہے کہ اردو شاعری کی تاریخ میں شروع سے آج تک کوئی شاعر اس کے مقابلے پر پیش نہیں کیا جا سکتا۔ اس حقیقت سے اقبال کے ذوقِ خطابت کا اندازہ ہوتا ہے۔ پھر اس نے مخاطب کی دو ضمیروں "تو"

اور "نم" میں سے صرف "نو" کا انتخاب کر کے اس بات کا بھی ثبوت بہم پہنچا دیا ہے کہ یہ اس کے مزاج و ماحول کا تقاضا تھا یا پھر کسی اور داغ کی تقلید مدِ نظر تھی جس کا نمونہ ابتدا ہی میں اقبال نے اپنے سامنے رکھ لیا تھا۔

اقبال کا جوشِ خطابت اسے ایک قدم اور آگے لے گیا اور اب وہ غیر ذی روح اشیا اور مظاہرِ فطرت سے انسان کا موازنہ بھی کرنے لگا اور اسے ان سے برتر ثابت کرنے لگا۔ اس کی کچھ نظموں جیسے گلِ رنگیں، شمع، آفتابِ صبح اور چاند وغیرہ میں یہی لے سنائی دیتی ہے۔ انسان کو اشرف المخلوقات ثابت کرنے کی یہ دُھن اس قدر بڑھی کہ اقبال نے انسان کو خدا سے براہِ راست مخاطب کر دیا۔ خود اسی کے الفاظ میں سنیے کہ:

ہم سخن کر دیا بندوں کو خدا سے تُو نے

اب خالق اور مخلوق کے موازنے کی ایک صورت تو وہ ہے جو خود اقبال نے بیان کی ہے ؎

مقامِ بے بہا ہے دردو سوزِ آرزو مندی
مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی

خدائی اہتمامِ خشک و تر ہے
خداوندا! خدائی دردِ سر ہے
و لیکن بندگی، استغفر اللہ
یہ دردِ سر نہیں دردِ جگر ہے

اور دوسری صورت یہ ہوئی کہ اس نے مسلمانوں کی جانب سے خدا کے حضور میں "شکوہ" کا ایک دفتر بھی کھول دیا۔ یہ بات عام مسلمانوں کو عجیب معلوم ہوئی جن کے دباؤ سے مجبور ہو کر اقبال نے "جوابِ شکوہ" لکھا لیکن غور کیجیے تو اقبال نے ایک داعی کی حیثیت سے ان باتوں کا بلا جھجک اور برملا اظہار کر دیا تھا جو مسلم عوام کے دلوں کو بے چین کیے ہوئے تھیں اور جنھیں وہ

اپنی زبان تک نہیں لا پاتے تھے۔

عوامی رہنماؤں کو دیکھیے جو حکومتِ وقت کے رُعب میں نہیں آتے اور عوام کے دلوں کی وہ باتیں جنہیں وہ حکومت کے خوف سے کہہ نہیں پاتے، بے جھجک ہزاروں لاکھوں کے مجمع میں کہہ ڈالتے ہیں۔ وہ گویا عوام کے ترجمان ہوتے ہیں اور عوام کے دلوں کی ترجمانی انہیں مقبول بنا دیتی ہے۔ پیغمبر بھی اپنی قوم کے دلوں کی باتیں سلطانِ وقت تو ایک طرف خدا کی بارگاہ میں بھی پیش کرنے سے نہیں جھجکتا۔ آخر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بھی تو "رَبِّ اَرِنِی" کہہ ہی دیا تھا اور یوں انہوں نے اپنی قوم کے خیالات کی ترجمانی کر دی تھی جو اَن دیکھے خدا پر ایمان لانے کو آمادہ نہیں تھی۔ "شکوہ" کی تصنیف بھی اقبال کا ایک داعیانہ اقدام تھا جس میں خدا سے ناز کرنے کا انداز پایا جاتا ہے اور جو فردِ واحد کے نہیں بلکہ پوری قوم کے جذبات کی عکاسی تھی لیکن لہجے کی بے باکی کا سلسلہ منصور کے نعرۂ انا الحق سے جا ملتا ہے ؂

چُپ رہ نہ سکا حضرتِ یزداں میں بھی اقبالؔ
کرتا کوئی اس بندۂ گستاخ کا مُنہ بند

رمزیں ہیں محبت کی گستاخی و بیباکی
ہر شوق نہیں گستاخ، ہر جذب نہیں بیباک

کسی مجمع سے خطاب کرنے والے کی آواز کم از کم اتنی بلند ضرور ہونی چاہیے کہ وہ معمولی شور پر قابو پاکر مقرّر کا پیغام لوگوں کے کانوں تک پہنچا دے۔ یہ وہ دوسری بلندی ہے جو خطاب کے لیے ناگزیر ہے اور جس کے بغیر خطاب بے معنی ہو جاتا ہے۔

قدیم تاریخ پر ایک نظر ڈال جائیے تو آپ کو معلوم ہو گا کہ تمام انبیا علیہم السلام نہایت اچھے مقرّر گزرے ہیں جنہیں اپنی قوم سے بار ہا خطاب کرنا پڑا ہے۔ چونکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی زبان میں لکنت تھی اس لیے خدا نے ان کے بھائی حضرت ہارونؑ کو ان کا وسی مقرر کر دیا تھا۔ چنانچہ

جہاں مجمع کے سامنے خطاب کرنا پڑتا تھا حضرت ہارونؑ اپنے بھائی کی نیابت کر دیا کرتے تھے۔ آواز کی بلندی کا اندازہ اس کی گونج سے بھی لگایا جاتا ہے جو کبھی کبھی پہاڑوں اور آسمانوں میں بھی سنائی دیتی ہے۔ مسجدوں سے پانچ وقت ہونے والی اذان کے متعلق اقبال کہتا ہے ؎

وہ سحر جس سے لرزتا ہے شبستانِ وجود
ہوتی ہے بندۂ مومن کی اذاں سے پیدا

ناگاہ فضا بانگِ اذاں سے ہوئی لبریز
وہ نعرہ کہ ہل جاتا ہے جس سے دلِ کہسار

یہ وہی آواز ہے جو بندوں کو خدا کی طرف بلاتی ہے اور اسی سے داعی کی آواز کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

آواز کی بلندی کا انحصار اعتمادِ نفس پر ہے۔ انسان کو اپنی ذات پر جتنا بھروسہ ہوتا ہے اس کی آواز میں اتنا ہی زور ہوتا ہے۔ پیغمبر جو کچھ کہتا ہے اس کی صداقت پر کامل یقین بھی رکھتا ہے اور سمجھتا ہے کہ اس کی آواز سے انسان تو انسان پتھر بھی پگھل سکتے ہیں۔ گویا پیغمبر کی آواز کی بلندی اس کے ایقان سے مناسبتِ کلّی رکھتی ہے۔ اقبال نے اپنے پورے کلام میں ایمان و یقین پر بہت زور دیا ہے اور کہا ہے کہ یقینِ محکم پیدا کرنے ہی سے مسلمان کی خودی مستحکم ہوتی ہے اور نگاہ میں تقدیریں بدل دینے کی صلاحیت آجاتی ہے۔ یہاں اقبال کا صرف ایک شعر سن لیجیے ؎

یقیں پیدا کر اے ناداں یقیں سے ہاتھ آتی ہے
وہ درویشی کہ جس کے سامنے جھکتی ہے فغفوری

دوسری جانب مخاطب کی ہمدردی سے بھی داعی کی آواز میں بلندی اور قوت آجاتی ہے۔ اس کا لہجہ اسی لیے پرسوز و پُرخلوص ہوتا ہے کہ وہ اپنے مخاطبین کی بھلائی چاہتا ہے۔ ان سے

ہمدردی رکھتا ہے اور ان کی فلاح و بہبود کے لیے ہر وقت بے کل رہتا ہے۔ اقبال کو مسلمان قوم سے جو ہمدردی اور محبت ہے اس سے مجبور ہو کر وہ ان کی بہتری کے لیے بے چین رہتا ہے اور انھیں کے ساتھ مرنا جینا قبول کرتا ہے۔ وہ خود کہتا ہے ؎

دیا اقبال نے ہندی مسلمانوں کو سوز اپنا
یہ اک مردِ تن آساں تھا تن آسانوں کے کام آیا

اقبال کی داعیانہ آواز کی تعریف خود اسی کے لفظوں میں یوں سنیے ؎

مری نوا میں نہیں ہے ادائے محبوبی
کہ بانگِ صورِ سرافیل دل نواز نہیں

مرے گلو میں ہے اک نغمہ جبریل آشوب
سنبھال کر جسے رکھا ہے لامکاں کے لیے

اور پھر اس آواز کی بلندی کا اندازہ لگایئے جو صورِ سرافیل کی طرح پوری کائنات میں رچ جائے گی کہ ایک بار تمام زندوں اور دوسری بار تمام مُردوں کے کانوں میں پڑ سکے یا جس کی جبریل آشوبی کون و مکاں کی حدود بھی پھلانگ جائے گی۔

یہاں غور طلب نکتہ یہ ہے کہ تمام انبیا کی آواز کی گونج صرف اسی دنیا میں سنائی دیتی ہے اور ہمارے پیغمبرؐ کی آواز پوری کائنات میں بھر رہی ہے کیونکہ وہ خدا کے آخری رسولؐ تھے، جنھیں اس نے تمام دنیاؤں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا تھا لیکن اقبال ایک ایسا داعی ہے کہ اس کی آواز ممکنات کے پردے پھاڑ کر باہر نکلی جا رہی ہے۔

خطاب کی آخری خصوصیت یہ ہے کہ اس کی سطح بلند ہوتی ہے۔ جب کوئی پیغمبر دنیا دارِ دل کو خدا کی طرف بلاتا ہے تو یوں لگتا ہے جیسے اس کا خیال پوری کائنات کا احاطہ کیے ہوئے ہے اور اس کی نگاہ میں زندگی اپنے تمام پیچ و خم اور خوبیوں اور خامیوں سمیت سمٹ آئی

ہے۔ اس کے سامنے زمان و مکاں کی قیود و حدود ٹوٹ جاتی ہیں اور اس کا انداز آفاقی و ابدی بن جاتا ہے۔ اسی لیے اس کا خطاب سن کر انسان اپنے آپ کو عاقل سے عاقل تر محسوس کرنے لگتا ہے۔ پیغمبر کو خود بھی اپنی بلند ذہنی سطح کا شعور ہوتا ہے اور وہ بخوبی جانتا ہے کہ اس کے سامنے کے انسان اس کی مدد کے محتاج ہیں جنہیں زمین سے اوپر اٹھانا اس کے پیغمبرانہ فرائض میں شامل ہے۔ انبیائے ماسلف میں سے کسی نبی کی مثال لے لیجیے، خطابِ نبوّت کی ذہنی سطح آپ کو ہمیشہ بلند نظر آئے گی۔ وجہ اس کی ظاہر ہے کہ نبی کا کام عاجز و درماندہ انسانیت کو اوپر اٹھانا ہے اور کسی کو اٹھانے کے لیے اٹھانے والے کا بلند تر مقام پر ہونا ضروری ہے۔

اقبال کے کلام میں ایسی ہی بلند ذہنی سطح ملتی ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ دنیا میں رہتے ہوئے بھی دنیا سے کچھ اوپر اٹھا ہوا ہے اور اس کی نگاہ میں کون و مکاں کے تمام جلوے بیک وقت موجود ہیں۔ چنانچہ وہ تجرباتِ زندگی سے حاصل ہونے والی بصیرت کو اس طرح عام کرتا ہے کہ ؎

میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیرِ امم کیا ہے
شمشیر و سناں اوّل، طاؤس و رباب آخر

شاید کہ زمیں ہے یہ کسی اور جہاں کی
تُو جس کو سمجھتا ہے فلک اپنے جہاں کا

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

اور جب وہ بلند فضاؤں سے جھک کر دیکھتا ہے تو زمیں کے پہ در پہ بے شمار ناہمواریاں

اور انسانی روح پر ان گنت جراحتیں نظر آتی ہیں۔ وہ انسانیت کو اس کی پستی سے اٹھانے کی سعی کرتا ہے۔ دکھے ہوئے دلوں کو بیراگ اور رہا دراثیت سے تسکین دیتا ہے اور ذہنِ انسانی کو اس بلند تر اور وسیع تر منظر کے سامنے لا کھڑا کرتا ہے جس کے ڈانڈے ازل اور ابد سے ملے ہوئے ہیں۔ سنیئے ؎

اک تُو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں
باقی ہے نمودِ سیمیائی
تیری قندیل ہے ترا دل
تُو آپ ہے اپنی روشنائی

ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا
حیات ذوقِ سفر کے سوا کچھ اور نہیں

غرض یہ کہ اقبال کو اس نیچی اونچی سطح کا بھی شعور ہے جس پر وہ خود اور اس کا مخاطب کھڑا ہوا ہے۔ اس کی آواز میں وہ توانائی اور خود اعتمادی بھی ہے جو لوگوں کو اپنی طرف کھینچتی ہے اور اس کے تفکر میں وہ بلندی اور بصیرت بھی ہے جو گرے ہوؤں کو اوپر اٹھاتی اور ان کے ذہنوں کو جِلا بخشتی ہے۔ ایک طرف "شکوہ" اس کے جوشِ خطابت کی روشن مثال ہے تو دوسری طرف مختلف قسم کے چھوٹے بڑے مکالمے اس ذوق کی نشاندہی کرتے ہیں اور یوں اقبال شروع سے آخر تک پیغمبرانہ لہجے میں خطاب کرتا سنائی دیتا ہے۔

دوسرا باب

زباں

○

اقبال کی زبان کا مطالعہ کرنے سے پہلے ان قدیم صحیفوں پر بھی ایک نظر ڈال لینا ضروری ہے جنہیں الہامی اور آسمانی کہا جاتا ہے۔ ان کی زبان عام بول چال سے ہٹی ہوئی ہے۔ ایسی زبان کی تاثیر کا راز یہ ہے کہ وہ سننے والے کو بھونچکا کر دیتی ہے اور وہ حواس باختہ ہو جاتا ہے۔ اس کے ذہن کو دھچکا لگتا ہے جیسے وہ اچانک کسی طلسم میں گرفتار ہو گیا ہے۔ اس کا جسم پتھرا گیا ہے اور ذہن منجمد ہو گیا ہے۔ اب نہ وہ ہل سکتا ہے نہ سوچ سکتا ہے۔ یہی کمال حیرت کی منزل ہے جس میں انسان اپنے آپ کو فراموش کر دیتا ہے اور پھر جس زبان کو سن کر انسان مبہوت ہو جائے اس پر تنقید و تبصرہ کیسے کر سکتا ہے۔ اس لیے لوگ یہ کہتے تو سنائی دیتے ہیں کہ ہم نے اقبال کی سی زبان پہلے کبھی نہیں سنی لیکن یہ کوئی نہیں بتاتا کہ آخر اس کی خصوصیت کیا ہے؟

آسمانی صحیفوں کو اوّل سے آخر تک دیکھ جائیے ان میں شاید ہی کوئی مشکل یا غیر مستعمل لفظ ملے۔ پھر بھی ان کی زبان اجنبی لگتی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے کوئی کہیں

دور سے بول رہا ہے۔ اس کا یہی سبب سمجھ میں آتا ہے کہ یہ عبارتیں، محاورے خصوصاً روزمرّے ہیں ہماری بول چال سے دور پڑی ہیں۔ ہر اجنبی زبان ہمیں چونکا دیتی ہے بلکہ ہم پر ایک خاص اثر بھی ڈالتی ہے۔ مولوی صاحب اپنے وعظ میں آیات و احادیث نہیں بلکہ صرف بعض لوگوں کے مقولے اور روایات عربی میں نقل کرتے ہیں یا عربی میں خطبہ پڑھتے ہیں یا عربی میں دعا مانگنے لگتے ہیں یا ہمارے قوال عربی میں قوالی گانے لگتے ہیں تو ہم مرعوب ہو جاتے ہیں اور جب کوئی جنٹلمین انگریزی بولنے لگتا ہے یا اردو میں انگریزی کے کچھ بول ملا کر بول اٹھتا ہے تو ہم میں احساسِ کمتری پیدا ہو جاتا ہے لیکن جب کوئی ہماری ہی زبان کا محاورہ یا روزمرہ بدل کر یا بگاڑ کر بولنے لگتا ہے تو فضا میں ماورائی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ سننے والے پر غنودگی سی چھا جاتی ہے۔ آواز دور سے آتی ہوئی لگتی ہے اور اس پر آسمانی آواز ہونے کا گمان ہونے لگتا ہے اور جو بیانات کے بیچ بیچ میں خلا رہ جاتا ہے تو عبارت کی فضا اور بھی پُر اسرار اور طلسمی ہو جاتی ہے۔

یہ کتابیں جن زبانوں میں نازل ہوئی تھیں ہم صرف ان کا ترجمہ دیکھتے ہیں جو اجنبی لگتا ہے بلکہ یہ اجنبیت ان کتابوں کے ان تمام ترجموں میں ملتی ہے جو دنیا کی مختلف زبانوں میں ہو چکے ہیں حالانکہ توریت کی عبرانی یہودیوں کو، انجیل کی ارامئی ناصریوں کو اور قرآن مجید کی عربی عربوں کو نامانوس یا اجنبی محسوس نہیں ہوتی۔ ترجموں میں اجنبیت پیدا ہونے کی دو وجہیں ہیں:

اوّل زبانوں کی فضاؤں اور اسلوبوں کا فرق

دوسرے زبانوں کے مزاجوں اور ساختوں کا اختلاف

ہر زبان اپنے علاقے کے طرزِ معاشرت کی امین اور طریقِ فکر کی خزینہ دار ہوتی ہے چنانچہ دو زبانوں کے تاریخی اور جغرافیائی ملبس منظر اور مناظر اور ان کے اظہار و ابلاغ کے وسائل یعنی تلمیحات، تشبیہات، استعارات، مقولات، اصطلاحات، تمثیلات وغیرہ میں اختلافات

کا پایا جانا فطری ہے۔ ترجمے کے وقت ایک زبان کے مواد کو دوسری زبان کے مشابہ یا مماثل مواد میں اس طرح منتقل کرنا کہ بات آسانی سے سمجھ میں آجائے بہت مشکل کام ہے اور اس سے بھی زیادہ مشکل کام یہ ہے کہ ایک زبان کا یہ مواد دوسری زبان کے مناسب ترین محاورے اور روزمرے اور صرفی و نحوی سانچوں میں ڈھل جائے۔

ان مشکلات کے پیشِ نظر ترجمہ کتنی ہی قابلیت اور احتیاط سے کیوں نہ کیا جائے اس میں کچھ نہ کچھ اجنبیت آہی جاتی ہے۔ اگر مترجم دونوں زبانوں کا ماہر ہے تو یہ اجنبیت بہت کم اور غیر محسوس سی ہوگی اور جو مترجم ایک ہی زبان کا ماہر ہوگا تو ترجمے کی اجنبیت بہت بڑھ جائے گی۔ مقدس مذہبی کتابوں کے مترجم علی العموم صرف ایک زبان کے ماہر ہوتے ہیں اور ترجمے کی زبان میں صرف کام چلاؤ لیاقت رکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا ترجمہ جس زبان میں بھی ہوا ہے اصل زبان سے بہت دور جا پڑا ہے اور پھر ہم پڑھنے والے اس اجنبیت اور مغائرت کو جو صرف ترجمے کی خصوصیت ہے غلطی سے وحی و الہام کا وصف سمجھ بیٹھے ہیں۔ اس بات کی وضاحت کے لیے صحفِ آسمانی کے کچھ اقتباسات دیکھنا ہوں گے۔

ذیل میں رگ وید سے آفرینشِ کائنات کے ایک بھجن کا ترجمہ پیش کیا جاتا ہے:

۱۔ اس گھڑی نہ معدوم تھا نہ موجود۔ نہ ہوا تھی نہ اس کے پار آسمان۔ اس میں کیا تھا؟ کہاں؟ کس کی محافظت میں؟ کیا اتھاہ اور کثیر پانی تھا؟

۲۔ اس وقت نہ فنا تھی نہ بقا۔ نہ رات دن کا کوئی امتیاز تھا۔ اس وقت وہی اکیلا اپنی ہی قوت سے ہوا کے بغیر سانس لے رہا تھا۔ اس کے علاوہ اور کچھ بھی نہیں تھا۔

۳۔ ابتدا میں اندھیرا اندھیرے میں لپٹا ہوا تھا۔ یہ سب نظر نہ آنے والا پانی ہی پانی تھا۔ وہ ایک جو وجود میں آرہا تھا خلا میں پوشیدہ تھا۔ وہ

حرارت کی قوت سے پیدا ہوا۔

۴۔ آغاز میں اس پر خواہش غالب آئی۔ یہ ذہن کا پہلا بیج تھا۔ شعراء نے عقل کے زور سے اپنے دلوں میں موجود و غیر موجود کا تعلق دریافت کر لیا۔

۵۔ ان کی رسّی آڑی تنی ہوئی تھی۔ کیا کوئی تخت تھا یا فوق تھا؟ اس وقت نطفہ ڈالنے والے تھے۔ قوتیں تھیں۔ نیچے قوت تھی اوپر جوش تھا۔

۶۔ کون یقین سے جانتا ہے جو یہ بتائے کہ یہ کہاں سے نکل آئی؟ یہ آفرینش کہاں سے ہوئی؟ دیوتا اس کے بعد آئے تو پھر کون جانے یہ کہاں سے آموجود ہوئی۔

۷۔ یہ کائنات جہاں سے بھی آگئی۔ چاہے اس نے بنائی ہو جو سب سے اونچے آسمان سے اسے دیکھ رہا ہے۔ وہی جانے یا نہ جانے۔

اس ترجمے کی اردو میری ہے اور اگرچہ میں نے اسے حتی الامکان مانوس اور بول چال کے نزدیک رکھا ہے۔ پھر بھی بعض مقامات پہ اس میں کچھ انوکھا پن سا آگیا ہے اور ایسا صرف اس کی معنویت اور معنویت کے اظہار کے باعث ہوا ہے۔ اس کے دوسرے چھند میں ایک جملہ ہے:

"اندھیرا اندھیرے میں لپٹا ہوا تھا"

اس کو میں ڈوبا ہوا یا اترا ہوا بھی کہہ سکتا تھا البتہ چوتھے چھند میں ! ذہن کا بیج "ویدک زبان نے مجازی طور پہ خواہش کو کہا ہے۔ اسی طرح پانچویں چھند میں رسّی کے ساتھ سمتوں کا ذکر اور پھر نطفے کا بیان عجیب لگتا ہے۔ ان باتوں کے بیچ میں کچھ خلا ہے جس سے بھجن کی فضا پُر اسرار ہو گئی ہے۔ یہ باتیں بھجن کے یا ویدک کال کے دیومالائی پس منظر سے تعلق رکھتی ہیں۔

اب انجیلِ مقدس کی ایک عبارت درج کی جاتی ہے:

"خدا نے ابتدا میں زمین و آسمان کو پیدا کیا اور زمین ویران اور سنسان تھی اور گہراؤ کے اوپر اندھیرا تھا اور خدا کی روح پانی کی سطح پر جنبش کرتی تھی اور خدا نے کہا کہ روشنی ہو جا اور روشنی ہو گئی اور خدا نے دیکھا کہ روشنی اچھی ہے اور خدا نے روشنی کو تاریکی سے جدا کیا اور خدا نے روشنی کو تو دن کہا اور تاریکی کو رات اور شام ہوئی اور صبح ہوئی۔ سو پہلا دن ہوا"۔

اس اقتباس میں "خدا کی روح" ہمارے لیے بالکل اجنبی ہے۔ ہم صرف مخلوق کی روح سے واقف ہیں۔ "پانی کی سطح پر جنبش کرتی تھی" کی جگہ "پانی کی سطح پر تیر رہی تھی" ہونا چاہیے تھا۔ ہماری بول چال کے مطابق "روشن ہو جا" غلط ہے۔ یہاں امر کا نہیں تمنائی کا محل ہے اس لیے اس جملے کی جگہ "روشنی ہو جائے" صحیح ہو گا۔ "روشنی اچھی ہے" سے خدا جانے کیا مراد ہے۔ انجیل میں آگے بھی کتنی ہی جگہوں پر لفظ "اچھا" آیا ہے جیسے "اور خدا نے دیکھا کہ اچھا ہے"۔ یہ صفت یا متعلق فعل مبہم ہے۔ روشنی کو تاریکی سے جدا کرنا ایک اسلوبِ بیان ہے جو کم از کم اردو کے روزمرے میں نہیں ہے کیونکہ روشنی ہوتی ہے تو تاریکی اور تاریکی ہوتی ہے تو روشنی غائب ہو جاتی ہے۔ دونوں فطرتاً ایک دوسرے سے مختلف اور الگ الگ چیزیں ہیں۔ ضمیر عاطفہ "اور" ہر جملے کی ابتدا میں آیا ہے۔ اردو روزمرے میں اس کی اس قدر تکرار نہیں ہوتی۔ آخری آیت "سو پہلا دن ہوا" سامع کے لیے ان معنوں میں اجنبی ہے جن میں اس کا استعمال ہوا ہے۔ اس آیت کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ پہلا دن طلوع ہوا اور اب آگے اس کا بیان آئے گا۔ اس کے خلاف یہاں جو کچھ مراد ہے اس کے لیے "یوں پہلا دن گذرا" کا جملہ ہونا چاہیے تھا۔

آخر میں قرآن مجید کی چند آیات کا ترجمہ پیش کیا جاتا ہے:

"آیا خلقت میں تم زیادہ مضبوط ہو یا آسمان جس کو اس نے بنایا ہے؟
اس کی بلندی کو بڑھایا۔ پھر اس کو درست کیا اور اس کی رات اندھیری
رکھی اور اس کی دھوپ نکالی اور بعد اس کے زمین کو بچھا دیا۔ اس کا
پانی اور چراگاہ اسی سے نکالی۔ اور پہاڑوں کو اس نے بیچ میں قائم
کیا کہ تمہارے لیے اور تمہارے جانوروں کے لیے نفع ہو"۔

اس ترجمے کے ابتدائی جملے میں جس عبرت ناک تقابل سے انسان پر آسمان کی ہیبت طاری کر کے اسے اپنی بے بضاعتی کا احساس دلایا گیا ہے اس کی تاثیر ہڈیوں میں اترتی محسوس ہوتی ہے۔ یہ تخیل کی خوبی ہے۔ "اس کی بلندی کو بڑھایا" اجنبی جملہ ہے اس کی جگہ "اس کو زیادہ اونچا کیا" ہونا چاہیے تھا۔ اسی طرح "اس کی دھوپ نکالی" کی جگہ "رات اندھیری رکھی" کے مقابلے میں "دن کو روشن کیا" یا "دن کو روشنی بخشی" ہونا چاہیے تھا۔ "زمین کو بچھا دیا" کی جگہ "زمین بچھادی" ہوتا تو روزمرّے میں خلل نہ پڑتا۔ اگلے جملے کی بناوٹ بہت عجیب سی ہے۔ "نکالی" کے ایک مونث فعل سے پانی اور چراگاہ کے دو دو فاعل چپکا دیے گئے ہیں جبکہ ان میں سے ایک مذکر ہے اور دوسرا مونث۔ اس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ اس کا پانی اسی سے نکالا اور اس کی چراگاہ اسی سے نکالی لیکن یہ نہایت عجیب و غریب جملے ہیں۔ یہ اگر یوں ہوتے کہ اسی سے پانی نکالا اور اسی سے چراگاہ نکالی اور "اس کا" اور "اس کی" حذف کر دیے جاتے تو بول چال میں آجاتے۔ پہاڑوں کو بیچ میں قائم کرنے کا تخیل تو خیر متن کا ہے لیکن اس سے اگلا جملہ "تمہارے لیے اور تمہارے جانوروں کے لیے نفع ہو" بناوٹ اور معنی دونوں کے لحاظ سے نامانوس ہے۔ اسے یوں کہا جاتا کہ "تمہیں اور تمہارے جانوروں کو فیض پہنچے یا فائدہ پہنچے" تو روزمرّہ درست ہو جاتا۔ اس میں دوسری کمزوری یہ ہے کہ پہاڑوں کے ذکر کے فوراً بعد انسانوں اور جانوروں کے فائدے کا بیان ہے۔ ان دونوں میں بظاہر کوئی تعلق نظر نہیں آتا۔ البتہ اس فائدے کا تعلق اس سے بھی پہلے جملے کے پانی اور چراگاہ سے قریبی معلوم ہوتا ہے۔ جملوں کی یہ ترتیب چاہے متن کی ہو چاہے ترجمے

کی، اردو میں عجیب لگتی ہے۔

الہامی کتابوں کے ترجموں کا جائزہ لینے کے بعد یہ ضروری ہو گیا ہے کہ اب اقبال کی زبان کا بھی تجزیہ کیا جائے۔ اس کی داعیانہ شان کا سراغ لگایا جائے اور اس کی وہ خصوصیات بھی ڈھونڈی جائیں جنہوں نے اسے اردو کی عام بول چال سے دور کر دیا ہے کیونکہ جن اسباب کی بنا پر الہامی کتابوں کی زبان آسمانی اور ماورائی لگتی ہے۔ انہیں کے تحت اقبال کی زبان بھی اجنبی، نامانوس اور مقدس معلوم ہوتی ہے۔

کسی زمانے میں ہندوستانی شعرا صرف فارسی میں شعر کہتے تھے۔ اردو میں شعر کہنا اپنے مرتبے سے گرا ہوا سمجھتے تھے۔ رفتہ رفتہ اردو نے فارسی کو پیچھے ہٹانا شروع کر دیا اور فارسی لکھنے پڑھنے اور فارسی میں شعر کہنے سننے کا رواج کم ہوتا چلا گیا۔ چنانچہ دہلی کے شاعر علی العموم اپنے کلام میں فارسی کا کم سے کم استعمال کرتے تھے لیکن جب غالب نے اپنے زمانے میں فارسی دانی اور فارسی گوئی کے غیر معتدل مظاہرے شروع کیے تو اردو والوں کے بہت بڑے طبقے نے مرزا کے اس طرزِ عمل کے خلاف شدید احتجاج کیا کیونکہ مرزا کی اردو بالکل نامانوس اور اجنبی محسوس ہوتی۔ یہی صورت اب آ کر اقبال کے یہاں پیش آئی کہ اس نے بھی غالب کی طرح فارسی اور اردو دونوں زبانوں میں شاعری کی اور اردو میں فارسی اس قدر ملائی کہ زبان ہی عجیب و غریب لگنے لگی۔ اس نے نہ صرف بہت سے فارسی اشعار کی تضمین کی بلکہ اردو میں شعر کہتے کہتے اچانک فارسی بولنے لگا اور کبھی فارسی اشعار سے ابتدا کر کے اردو کی طرف آ گیا اور اس سارے ملواں کلام کو اردو کہہ کر اردو کلام کے مجموعوں میں شامل کر دیا۔ اس کلام کو سمجھنے والوں کی تعداد آج غالب کے زمانے سے بھی کم ہے البتہ اسے عجیب و غریب سمجھنے والوں کی تعداد اس وقت بہت بڑھی ہوئی ہے۔

اردو میں فارسی اشعار ملانے کے علاوہ اقبال نے فارسی روزمرہ و محاورات کے بہت سے ترجمے بھی اپنی اردو میں ملائے ہیں جن کے سبب سے زبان اجنبی ہو گئی ہے مثلاً خوش آنا

(فارسی خوش آمدن ۔ پسند آنا)۔ زندگی کرنا (فارسی زیست کردن ۔ زندگی بسر کرنا)۔ خو کرنا ، (فارسی خو کردن ۔ عادت ڈالنا)۔ نگہ رکھنا (فارسی نگہ داشتن ۔ حفاظت کرنا)۔ قرار کرنا (فارسی قرار کردن ۔ قرار لینا)۔ تدبّر کرنا (فارسی تدبّر کردن ۔ سوچنا)۔ تو بھی یہ مقامِ آرزو کر ، (تو بھی اس مقام کی آرزو کر)۔ حرام آنا (فارسی حرام آمدن ۔ حرام ہونا)، جیسے ؎

خود آگاہی نے سکھلا دی ہے جس کو تن فراموشی

حرام آئی ہے اس مردِ مجاہد پہ زرہ پوشی

مراد پہ (فارسی برمراد ۔ مراد کے مطابق) جیسے ؎

رہینِ شکوہ ایام ہے زباں میری

تری مراد پہ ہے دورِ آسماں پھر گیا

مقامِ عقل سے آساں گزر گیا اقبال (آسانی سے گزر گیا)۔ آشکارا ہیں مری آنکھوں پہ اسرارِ حیات (آنکھوں میں)۔ اے ترے شہپر پہ آساں رفعتِ چرخِ بریں (شہ پر کو)۔ کچھ الفاظ فارسی میں استعمال کیے ہیں جبکہ اردو میں ان کے دوسرے معنی لیے جاتے ہیں جیسے ؏

تجھ میں کچھ پیدا نہیں دیرینہ روزی کے نشاں

یہاں پیدا کا بول فارسی معنی "ظاہر" کے لیے استعمال ہوا ہے جبکہ اردو میں جنم لینا کے معنی دیتا ہے۔ چھیڑنا فرض ہے جن پر تری تشہیر کا راز ۔ تشہیر اردو میں رسوائی کو کہتے ہیں جو یہاں شہرت کے معنوں میں آیا ہے ۔

اقبال نے فارسی کی ان روایتی ترکیبوں کے علاوہ جو شروع سے چلی آرہی تھیں کچھ ایسی نئی ترکیبیں بھی ایجاد کیں جنہیں دیکھ کر پڑھنے والا چونک اٹھتا ہے ۔ اس سلسلے میں کچھ تو اقبال کی جدتِ طبع کو دخل ہے اور کچھ اس کی مجبوری بھی ہے کیونکہ وہ جن نئے خیالات کا اظہار کرنا چاہتا ہے ان کے لیے نئے سانچوں کی بھی ضرورت تھی ۔ ان اختراعات سے اقبال کی طبیعت کے دونوں رخ سامنے آجاتے ہیں ۔ مثلاً :

جسریل آشوب۔ مردِ آفاقی ۔آدابِ خداوندی۔ پردگیِ نیام ۔طائرِ لاہوتی ۔نہاں خانۂ لاہوت۔ صنم خانۂ اسرارِ ازل۔ خوگرِ محسوس ۔خوگرِ پیکرِ محسوس۔ بت خانۂ شش جہات۔ سطوتِ توحید۔ نگارندۂ آنات ۔مجبورِ بیدائی ۔ممکناتِ زندگانی۔ نوریانِ آسماں پرواز۔ عذابِ دانشِ حاضر۔ زیر و بمِ ممکنات ۔شاخِ یقیں!

اقبال نے جگہ جگہ آیاتِ قرآنی کے حوالے دیے ہیں جن سے کلام میں روحانیت اور تقدس کی فضا پیدا ہوگئی ہے۔ ان میں سے چند آیات مع ترجمہ و حوالہ جات تلمیحاتِ اقبال سے لے کر یہاں پیش کی جاتی ہیں:

ورفعنا لك ذكرك

"اور ہم نے تیری خاطر تیرا ذکر بلند کر دیا"۔

یہ سورۂ الم نشرح کی چوتھی آیت ہے۔ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی طرف اشارہ ہے۔

انّ الملوك : آیت نمبر ۲۷/۳۴

"بادشاہ جب کسی شہر میں داخل ہوتے ہیں تو اس کو تباہ کر دیتے ہیں"۔

لا یخلف المیعاد : آیت نمبر ۹/۳

"بے شک خدا وعدہ خلافی نہیں کرتا"۔

لیس للانسان الا ما سعیٰ : ۲۹،۲۸/۵۳

"انسان کو وہی ملتا ہے جس کی وہ کوشش کرتا ہے"۔

لا تخف : آیت نمبر ۷/۱۱ ، ۲۱/۲۰ ، ۱۰/۲۷

قرآن مجید میں بار بار خدا اپنے خاص بندوں سے کہتا ہے کہ خوف نہ کھائیں۔ ایک مقام پر ارشاد ہوا ہے:

"اے موسیٰ! ڈر مت!"

لا یحزنون : سورہ انعام ۴۸/۶

"پس جو کوئی ایمان لایا اور نیک کام کیے تو ان لوگوں پر آخرت میں نہ کچھ خوف ہو گا اور نہ وہ غمگین ہوں گے۔"

ان کے علاوہ کچھ اور آیات، جیسے:

وقد کنتم بہ تستعجلون : ۱۰/۵۱-۵۰

ینسلون : ۲۱/۹۶

لا تذر : ۷۱/۲۶

لا تقنطوا من رحمت اللہ : ۳۹/۵۳

قم باذن اللہ : ۵/۱۱۰ اور ۳/۴۹

والنجم : پارہ ۲۷ سورہ ۵۳

لا تدع مع اللہ الہاً آخر : ۲۸/۸۵-۸۸

وغیرہ بھی ہیں۔

ان کے علاوہ کلامِ اقبال میں کچھ نبیوں، پنجتن پاکؑ، خلفائے رسولؐ، بزرگانِ دین اور الہامی کتابوں کے علاوہ اسلام کے اصول، عقائد اور اعمال کی تفصیل اور خوبیاں اور اسلام اور قبل اسلام کی کثیر تعدادِ تلمیحات وغیرہ ملتی ہیں جس سے پڑھنے والوں کا ایمان تازہ ہو جاتا ہے۔ جیسے آدمؑ۔ ابراہیمؑ۔ اسمٰعیلؑ۔ موسیٰؑ۔ کلیمؑ۔ سلیمانؑ۔ خلیلؑ۔ محمدؐ۔ حیدرِ کرارؓ۔ حسنؓ۔ حسینؓ۔ زہراؓ۔ ابوبکرؓ۔ عمرؓ۔ عثمانؓ۔ علیؓ۔ گیتا۔ پاژند۔ زبور۔ قرآن۔ مسجد۔ کعبہ۔ حرم۔ سومنات۔ بت خانہ۔ دیر۔ کلیسا۔ اسداللہ۔ خواجۂ بدر و حنین۔ صاحبِ لولاک۔ مولائے یثرب۔ داورِ محشر۔ جادوئے سامری۔ نانِ جویں۔ ملتِ بیضا۔ ید بیضا۔ عصائے کلیم۔ روح الامیں۔ کُن فکاں۔ جہنم۔ جنت۔ بہشت۔ فردوس۔ سلسبیل۔ کوثر۔ آذر۔ مرحبی۔ عنتری۔ سکندر۔ خضر۔ ہاشمی۔ مصطفےٰ۔ خلافت۔ بوذر۔ سلمان۔ اویس۔ ایمان۔ مسلمان۔ کافر۔ زندیق۔ مومن۔ جبریل۔ اسرافیل۔ ذات۔ صفات۔ حُور۔

فرشتہ۔ ازل۔ ابد۔ روزِ حساب۔ دفترِ عمل۔ قدسی۔ حرام۔ نشور۔ تاویل۔ تفسیر۔ موعظہ۔ ملکوت۔ تقدیر۔ تدبیر۔ علم۔ منبر۔ بندہ۔ خدا۔ فقر۔ استغنا۔ عرش۔ ذکر۔ تسبیح۔ طواف۔ قیامت۔ احرام۔ مکّی۔ فرعون۔ یٰسین۔ طٰہٰ۔ فرقان۔ معراج۔ اذان۔ بُت۔ اقرار باللسان۔ سزا۔ جزا۔ امام۔ فقیہ۔ کفر۔ حدیث۔ آیات۔ راہبی۔ معجزہ۔ اعجاز۔ محراب۔ سجدہ۔ نماز۔ قیام۔ نصاب۔ مصلّٰی۔ مُلّا۔ محدّث۔ نبوّت۔ نبی وغیرہ!

کلامِ اقبال میں تصوف کی وارداتوں اور اصطلاحوں کی تعداد سب سے زیادہ ملتی ہے۔ ان کی بدولت نہ صرف معنوی گہرائی پیدا ہوگئی ہے اور حقیقت پر مجاز کا رنگ چڑھ جانے سے رمزیت بڑھ گئی ہے بلکہ پوری فضا میں ماورائی کیفیت بھی پیدا ہوگئی ہے۔ ان اصطلاحوں میں سے چند یہاں درج کی جاتی ہیں۔ جیسے:

گداز۔ درد۔ آہ۔ نوا۔ فغاں۔ نغمہ سحر گاہی۔ راز۔ اسرار۔ رازداری۔
رازدار۔ فاش۔ ولایت۔ نوائے شوق۔ عشق۔ حسن۔ حجاب۔ آشکار۔
محیطِ بے کراں۔ تب و تاب۔ شعلہ۔ شرار۔ ذوق و شوق۔ سوزِ دروں۔
دریائے ناپید اکنار۔ طلب۔ کافر ادا۔ غمزۂ خوں ریز۔ ساقی۔ بادہ۔
جام۔ مے۔ سوز۔ پیدائی۔ مینا۔ میکدہ۔ مے خانہ۔ سبو۔ کدو۔ مقامِ صفا۔
آزاد۔ نظر۔ نگاہ۔ ہمت۔ مجذوب۔ ضمیر۔ نَے۔ نَے نوازی۔ بے حجابی۔
پردہ داری۔ حیرت۔ مستی۔ نقش۔ باطل۔ مردانِ صفاکیش۔ نظر باز۔
درویشِ خدامست۔ سودا۔ جنوں۔ تجلّی۔ بجلی۔ موج۔ دریا۔ عرفاں۔
جذب۔ نشاط۔ حلقہ۔ ذکر۔ فکر۔ نفس۔ آتش۔ فسوں۔ روشن۔
فیض۔ نظارہ۔ دیدار۔ معرفت۔ غم۔ نمود۔ وجود۔ حضور۔ غیاب۔ سرود۔
قلندر۔ خس و خاشاک۔ پیرِ مغاں۔ آسودگی۔ مغ زادہ۔ مرید۔ شیخ۔
سالک۔ صوفی۔ منزل۔ راہی۔ دل۔ ناز۔ نیاز۔ محبوبی۔ رند۔ اضطراب۔

نخچیر۔ نالہ۔ بے باکی۔ ترک۔ مہجوری۔ مستوری۔ عارف۔ خانقاہ۔ ناصبوری
ظہور۔ خانہ خس۔ صراحی۔ پیمانہ۔ بزم۔ محرم۔ تشنہ۔ تشنگی۔ آشنا۔
بیگانہ۔ ویرانہ۔ خلوت۔ جلوت۔ ضبط۔ خودنمائی۔ راز و نیاز۔ افشائے راز
شبوۂ رندانہ۔ بے نم۔ پردہ۔ عکس۔ آئینہ۔ شرر۔ نم۔ کرامات۔ کرشمہ
وغیرہ!

اقبال کی زبان فارسی کے علاوہ پنجابی سے بھی متاثر ہے۔ ہم اسے لاہوری اردو کا نمونہ کہہ سکتے ہیں لیکن اس سے بھی بڑھ کر اقبال نے اردو کا روزمرّہ کافی بدل دیا ہے۔ مثلاً اردو کے جملوں میں حسبِ موقع و ضرورت افعال معاون "ہے، ہیں، تھا، تھی، تھے، تھیں" وغیرہ بالالتزام بولے جاتے ہیں۔ ان کے بغیر جملے نامکمل اور ناقص سمجھے جاتے ہیں لیکن اقبال نے اپنے کثیر تعداد اشعار اور مصرعوں میں ان افعال کے بغیر صرف اسما و صفات وغیرہ سے ہی کام نکالنے کی کوشش کی ہے اور اردو کی اس پابندی کو یکسر نظر انداز کر دیا ہے جس سے جملے دُم بُریدہ ہو کر رہ گئے ہیں۔ مثلاً ؎

بہت اس نے دیکھے ہیں پست و بلند
سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند

دوسرے مصرعے میں اردو روزمرّے کے مطابق "ہے" لانا نہایت ضروری تھا۔

اقبال کا ایک اور شعر جس میں بھرتری ہری کا مفہوم پیش کیا گیا ہے، یوں ہے ؎

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر
مردِ ناداں پہ کلامِ نرم و نازک بے اثر

اس شعر کے دوسرے مصرعے میں اردو روزمرّے کے مطابق "ہوتا ہے" ضرور رہنا چاہیے تھا۔ اقبال کی یہ بے اعتدالی آج کے بہت سے پاکستانی شعرا نے اپنالی ہے اور اس حد تک اپنا لی ہے کہ اب وہ بیشتر اشعار میں صرف اسما اور صفات ہی استعمال کرتے ہیں۔ ان کو سن کر یوں

لگتا ہے جیسے نہایت کمسن بچے بول رہے ہیں۔

اردو کے حروفِ جار کے استعمال میں بھی اقبال نے بہت بے احتیاطی برتی ہے۔ مثلاً

کچھ حروفِ جار اور الفاظ غائب کر دیے ہیں۔ جیسے

ہر حال (میں) اشکِ غم سے رہی ہم کنار تو

برف نے باندھی ہے دستارِ فضیلت تیرے سر (پر)

زمرّد (کی) سی پوشاک پہنے ہوئے

ترے نصیب (میں ہے) فلاطوں کی تیزیِ ادراک

ہاتھ پہ ہاتھ دھرے (بیٹھے) منتظرِ فردا ہو!

کچھ حروفِ جار بدل دیے ہیں۔ جیسے:

یہ اتفاق مبارک ہو مومنوں کے لیے (کو)

قبا چاہیے اس کو خونِ عرب سے (کی)

تری آگ اس خاکداں سے (کی) نہیں

کہیں حرفِ جار فالتو بول دیا ہے۔ جیسے:

میرے (لیے) شایاں خس و خاشاک نہیں ہے

فارغ (تو) نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام

اس مصرعے میں "طے" اور "تمام" میں سے ایک لفظ فالتو ہے۔ کیونکہ دونوں جملوں (قصہ طے کر دیا اور قصہ تمام کر دیا) کے معنی ایک ہی ہیں۔

امتحان دیدۂ ظاہر میں کوہستاں ہے تو

اس مصرعے میں امتحان کا لفظ فالتو ہے۔

اسی طرح "تو جواں ہے گردشِ شام و سحر کے درمیاں" میں گردش زائد ہے۔

اقبال کی زبان کے اس بھرپور تجزیے سے یہ امر بخوبی واضح ہو گیا ہے کہ یہ بھی اردو کے روزمرے سے ہٹی ہوئی ہے اور پڑھنے والے کو قریب قریب ویسی ہی عجیب و غریب لگتی ہے جیسی آسمانی کتابوں کے ترجموں کی اردو۔ مذہبی اصطلاحات و تلمیحات نے اسے بھی وہی تقدس بخش دیا ہے جو الہامی کتابوں کو حاصل ہے اور صوفیانہ خیالات و اصطلاحات نے اس میں جو ماورائیت پیدا کر دی ہے اس کے باعث عام قاری آسمانی صحیفوں کی طرح اس سے بھی مرعوب ہو جاتے ہیں۔

حواشی

۱۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی مادری زبان۔

۲۔ رگ وید: منڈل نمبر ۱۔ بھجن ۱۲۹

۳۔ انجیل: بابِ پیدائش: آیات ۱ تا ۶

۴۔ قرآن مجید: سورہ النازعات؛ رکوع ۳

تیسرا باب

اسلُوب

○

خطاب اور زبان کی طرح اقبال کے اسلوبِ بیان میں بھی کچھ ایسی ماورائیت پائی جاتی ہے جو اسے آسمانی صحیفوں کے قریب لے آتی ہے۔ اس کی پہلی اہم خصوصیت ایمائیت ہے۔ اقبال نے اپنا پیغام دوسروں تک پہنچانے کے لیے شعر کا انتخاب کیا ہے لیکن شعر کی سب سے بڑی خوبی اس کا ایجاز ہے جس کے پیشِ نظر شاعر کو ایمائیت سے کام لینا پڑتا ہے اور اشاروں کنایوں میں باتیں کرنا ہوتی ہیں۔ خود اقبال نے اسے گریز کہا ہے۔ یہ گویا دریا کو کوزے میں بند کرنے کا عمل ہے۔ اس کی مثال میں اقبال کے چند شعر درج کیے جاتے ہیں ؎

نہ بادہ ہے نہ صراحی نہ دورِ پیمانہ
فقط نگاہ سے رنگیں ہے بزمِ جانانہ

ہر چیز ہے محوِ خود نمائی
ہر ذرہ شہیدِ کبریائی

ہو نقش اگر باطل تکرار سے کیا حاصل
کیا تجھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ ارزانی

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

مقامِ پرورشِ آہ و نالہ ہے یہ چمن!
نہ سیرِ گل کے لیے ہے نہ آشیاں کے لیے

پردے میں بات کہنے کا ایک اور وسیلہ علامت نگاری بھی ہے۔ رموز و علائم شاعر اور قاری کے درمیان اشتراکِ ذہنی پیدا کرتے ہیں۔ جو ابلاغ کے لیے نہایت ضروری ہے۔ اردو شاعری میں قریب قریب تمام علامتیں سلف سے چلی آ رہی ہیں جن سے ہر صاحبِ ذوق واقف ہے۔ اگر اقبال بھی یہی علائم استعمال کرتا تو کوئی قابلِ اعتراض بات تو نہ ہوتی لیکن اقبال کے پیغام کی تازگی اور اس کے علم کی وسعت کے سامنے قدیم علائم کی کیفیت، نوعیت اور تعداد ناموزوں اور ناکافی تھی۔ اس لیے اقبال کو نئی نئی علامتیں خود اختراع کرنا پڑیں اور پھر اس نے اردو شاعری کو اتنی بہت سی اور اجنبی علامتیں ایک دم دے ڈالیں کہ دیکھنے والے چونک اٹھے اور سننے والے بھونچکے رہ گئے۔ ایسا پیغامبر اور اتنا عالم فاضل شاعر اردو نے پہلی بار پیدا کیا تھا جس نے اس کا دامن شفق، لالۂ صحرا، متاعِ تیموری، شاہین، مومن، قلندر جیسی علامتوں سے بھر دیا۔ اقبال کا ذہنی افق جتنا وسیع تھا اتنی ہی نئی اور نادر اس کی علامتیں تھیں اور اتنا ہی حیرت آفریں ان کا اثر تھا۔

عابد علی عابد، اقبال کی علامت نگاری کے بارے میں لکھتے ہیں:

"علائم و رموز کو سمجھنا یوں بھی دشوار ہوتا ہے لیکن جب یہ الجھن بھی

پیدا ہو جائے کہ کوئی لفظ یا ترکیب ایک علامتی شکل اختیار کرے
اور پھر اپنی علامتی اہمیت سے ہٹ کر ایک اور علامتی معنویت
پیدا کرے تو یہ پیچ در پیچ استعارہ کی صورت پڑھنے والے
کے لیے اکثر و بیشتر گمراہی کا موجب بن سکتی ہے۔ اقبال کے
ہاں بعض علائم صاف اور سامنے کی چیزیں ہیں اور کچھ رموز پیچیدہ
اور پُر اسرار ہیں۔[1]

ان علامتوں کی فہرست بہت طویل ہے لیکن عابد علی عابد نے ان علامتوں کے متعلق جو ان کی نظر میں بنیادی اہمیت رکھتی ہیں ایک مربوط بیان یوں دیا ہے:

"اقبال کی نظر میں خودی کا استحکام اور اس کی تکمیل ہی منصب انسانیت ہے کہ انسان آخر اطاعت اور ضبط کے مرحلوں سے گزرتا ہوا نیابت الٰہی کے مقامِ جلیل تک پہنچ جاتا ہے۔ نیابتِ الٰہی کا منصب صرف انسانِ کامل کو حاصل ہوتا ہے اس کے لیے اقبال شاہین، مومن، قلندر اور درویش کے کلمات علامتوں کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ ان کے معانی میں جو اختلاف ہے وہ اس لیے ہے کہ ہر علامت انسانِ کامل کی کسی خاص صفت کو نمایاں کر کے دکھاتی ہے انسانِ کامل بھی نیابتِ الٰہی کے مقام تک تبھی پہنچ سکتا ہے کہ عقل و خرد سے بیگانہ نہ ہو بلکہ انہیں بھی ایک خاص منزل تک اپنا رہبر سمجھے۔ عقلِ استدلالی اور خرد کے لیے فکر اور خبر کی علامتیں استعمال کی گئی ہیں۔ عقل ایک خاص مرحلے تک انسانِ کامل کے ساتھ چلتی ہے اور آخر زمامِ کار عشق کے ہاتھوں میں دے دیتی ہے۔ یہ عرفان و وجدان کی علامت ہے یعنی وہ علم جس کا مدار

حواسِ خمسہ پر نہیں۔ نظر، دید اور ذکر کے کلمات بھی اسی عرفان،
وجدان یا بصیرت کے مختلف پہلوؤں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔
انسانِ کامل ذکر و فکر دونوں سے بہرہ مند ہوتا ہے اور وجدان سے
جو کچھ اسے حاصل ہوتا ہے اسے عقل کی کسوٹی پر پرکھتا ہے کہ
سروش غلط آہنگ نہ ہو گیا ہو۔ طالبِ حقیقت کو انسانیت کے
مقامِ بلند یعنی نیابتِ الٰہی تک پہنچنے میں جن منزلوں سے گزرنا
پڑتا ہے۔ ان کے کوائف بیان کرنے کے لیے نَے، نَے نوازی،
پروانہ، جگنو اور لالہ کی علامتیں وضع کی گئی ہیں۔"[۲]

اقبال کے یہاں صوفیانہ اصطلاحیں بکثرت استعمال ہوئی ہیں۔ موج حرکت، اضطراب،
اور جوش کی علامت ہے۔ دریا زندگی کے تسلسل اور روانی کے معنی دیتا ہے اور کُل یا ذاتِ الٰہی
کے معنوں میں بھی آتا ہے۔ اس کے مقابلے میں قطرہ جز یا انسان کے لیے استعمال ہوتا ہے۔
ساحل سکون اور افتادگی کی علامت ہے اور بحر وسعت کی۔ آبِ گوہر کا لفظ خودی کے لیے
آتا ہے ؎

گراں بہا ہے تو حفظِ خودی سے ہے ورنہ
گہر میں آبِ گہر کے سوا کچھ اور نہیں

شاہین، درویش، قلندر، مردِ حُر، مومن وغیرہ کے الفاظ مردِ کامل کے لیے آتے
ہیں اور اس کی مختلف صفات ظاہر کرتے ہیں۔ مثلاً شاہین رفعتِ پرواز، تیز نگاہی اور
خودداری کے لیے، درویش خلوت گزینی کے لیے، قلندر سرمستی کے لیے، مردِ حُر آزادی
کے لیے اور مومن کم آمیزی اور دوسری صفات کے لیے آتا ہے۔ متاعِ تیموری حمیت کے لیے
استعمال ہوتا ہے۔

اقبال کہتا ہے ؎

نہ فقر کے لیے موزوں نہ سلطنت کے لیے
وہ قوم جس نے گنوایا متاعِ تیموری

مگر یہ راز آخر کھل گیا سارے زمانے پر
حمیّت نام ہے جس کا گئی تیمور کے گھر سے

تارا انسان کی علامت ہے اور اپنی روشنی میں کاروانوں کی رہنمائی بھی کرتا ہے ۔

عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہِ کامل نہ بن جائے

کبھی اے نوجواں مسلم تدبّر بھی کیا تُو نے
وہ کیا گردوں تھا تو جس کا ہے اک ٹوٹا ہوا تارا

لالہ خاموشی، دل سوزی، سرمستی اور رعنائی کے علاوہ لالۂ صحرا عرب کی بدوی تہذیب کی بھی علامت ہے ۔

یہ چمن وہ ہے کہ تھا جس کے لیے سامانِ ناز
لالۂ صحرا جسے کہتے ہیں تہذیبِ حجاز

بیاباں میں ہے منتظر لالہ کب سے
قبا چاہیے اس کو خونِ عرب سے

پروانہ اور جگنو بھی اقبال کے یہاں دو اور رمزیں ہیں ۔ ان کے متعلق عزیز احمد لکھتے ہیں :

"جگنو کا مقام پروانے سے افضل اس لیے ہے کہ جگنو کی آگ

آتشِ بے سوز سہی لیکن وہ اس کی اپنی خودی کی پروردہ ہے۔ پروانہ
پرائی آگ کا دلدادہ ہے۔ اس میں حرکت کی صفت ضرور ہے
مگر وہ اسے اپنی خودی سے ہٹا کر فنا کی طرف لے جاتی ہے۔
پروانے کا یہ تصور مشرقی شاعری کی ہزاروں سال پرانی ڈگر
سے بڑا انقلابی انحراف ہے۔"[۳]

اقبال کا مزاج رومانی ہے۔ وہ ماضی کی یادوں سے پیار کرتا ہے۔ مستقبل کے دھندلے دھندلے خواب دیکھتا ہے اور اندھیرے میں لپٹے ہوئے فاصلوں کا گرویدہ ہے۔ اس کے یہاں شدید داخلیت پائی جاتی ہے اور جذبے کی تیز آنچ کا دھواں فضا پر چھایا ہوا ہے جس کے باعث اس کے بعض اشعار کی فضا خواب ناک ہوگئی ہے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ لکھتے ہیں:

"اقبال کی جن غزلوں میں نظریات یا عقلی طور پر حاصل کیے ہوئے
تجربات کا تذکرہ ہے۔ ان میں بھی فکریت اور منطقیت دبی ہوئی
اور مغلوب رہتی ہے۔ یہاں بھی شاعر اپنے تصورات کو دل نشیں
اور خیال انگیز بنانے کی کوشش کرتا ہے اور قاری کے خیال
کو تخیل کی دھندلی فضاؤں میں پہنچا دیتا ہے اور فلسفیانہ اور منطقی
حقیقتوں کو حسین و جمیل حقیقتوں کے طور پر پیش کرتا ہے۔"[۴]

یہاں ایسی چند غزلوں کے مطلعے درج کیے جاتے ہیں جن کی فضا میں دھندلا پن پایا جاتا ہے ؎

اپنی جولانگاہ زیرِ آسماں سمجھا تھا میں
آب و گل کے کھیل کو اپنا جہاں سمجھا تھا میں

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

مجھے آہ و فغانِ نیم شب کا پھر پیام آیا
تھم اے رہرو کہ شاید پھر کوئی مشکل مقام آیا

دگرگوں ہے جہاں تاروں کی گردش تیز ہے ساقی
دل ہر ذرہ میں غوغائے رستاخیز ہے ساقی

اقبال کے یہاں ابہام کی کیفیت اس نئی ایمائیت کے باعث پیدا ہوئی ہے جس سے اس نے غزل کی روایتی ایمائیت کی جگہ کام لیا ہے۔ چنانچہ اقبال کی غزل پر تنقید کرتے ہوئے سید وقار عظیم لکھتے ہیں:

"غزل کے اسی نئے اور غیر مانوس لہجے اور اس لہجے کے جوش اور زور سے پیدا ہونے والے شکوہ کی بنا پر اور اس کے ساتھ ساتھ اس کے جلیل و رفیع عجمی اسلوب کی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اقبال کی غزل میں جا بجا قصیدے کا انداز پیدا ہو گیا ہے۔ ایک دوسرا اعتراض ان غزلوں پر یہ کیا گیا ہے کہ اقبال کی فلسفیانہ اور منطقی مقصدیت سے ان کی غزل میں اظہار کی جو بے ساختگی پیدا ہو گئی ہے اس سے غزل کے اس لطیف ایمائی پہلو کو نقصان پہنچا ہے جو غزل کے فن اور اس کے اسلوب کی جان و روح ہے۔ پھر یہ کہ اقبال نے ایک نئے موضوع کے اظہار و ابلاغ کے لیے اپنی غزل میں جا بجا جس نئی طرح کی ایمائیت سے کام لیا ہے اس سے بعض اوقات

ان کے اشعار میں ابہام پیدا ہو جاتا ہے ؎

اس کی چند مثالیں یہ ہیں ؎

اک جنوں ہے کہ باشعور بھی ہے
کہ جنوں ہے کہ باشعور نہیں!

ایک سرمستی و حیرت ہے سراپا تاریک
ایک سرمستی و حیرت ہے تمام آگاہی

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

اک شرعِ مسلمانی اک جذبِ مسلمانی
ہے جذبِ مسلمانی سرِّ فلک الافلاک

تیرے بھی صنم خانے میرے بھی صنم خانے
دونوں کے صنم خاکی دونوں کے صنم فانی

عشق تری انتہا عشق مری انتہا
تو بھی ابھی ناتمام میں بھی ابھی ناتمام

نہ ہو طغیانِ مشتاقی تو میں رہتا نہیں باقی
کہ میری زندگی کیا ہے یہی طغیانِ مشتاقی

خالی ہے کلیموں سے یہ کوہ و کمر ورنہ
تو شعلۂ سینائی، میں شعلۂ سینائی

دلِ بیدار پیدا کر کہ دل خوابیدہ ہے جب تک
نہ تیری ضرب ہے کاری نہ میری ضرب ہے کاری

ان غزلوں میں ابہام اس جگہ بھی پیدا ہو گیا ہے جہاں اقبال نے غیر معتدل ایجاز و اختصار سے کام لیا ہے۔ یہ ایجاز دو قسم کا ہے:

ایک لفظی اور

دوسرا معنوی!

چنانچہ بعض اشعار میں اقبال نے صرف مختلف اسما کو جمع کر کے کام نکالنے کی کوشش کی ہے ایسے مقامات سے کسی کی تشریح درہ نمائی کے بغیر گزرنا مشکل ہے۔ مثال کے لیے کچھ اشعار درج ہیں ؎

یوں ہاتھ نہیں آتا وہ گوہرِ یک دانہ
یکرنگی و آزادی اے ہمّتِ مردانہ
یا طغرل و سنجر کا آئینِ جہانگیری
یا مردِ قلندر کا اندازِ ملوکانہ
یا حیرتِ فارابی یا تاب و تبِ رومی
یا فکرِ حکیمانہ یا جذبِ کلیمانہ
یا عقل کی روباہی یا عشقِ یداللّٰہی
یا حیلۂ افرنگی یا حملۂ ترکانہ

میری میں فقیری میں شاہی میں غلامی میں
کچھ کام نہیں بنتا بے جرأتِ رندانہ

ضمیر پاک و نگاہ بلند و مستی و شوق
نہ مال و دولتِ قاروں نہ فکرِ افلاطوں

ایجاز کی دوسری قسم معنوی ہے۔ شعر کا قانون یہ ہے کہ اس کے دونوں مصرعے ایک جان اور متحد الخیال ہوں۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ ان کی فضا بھی ایک ہو اور اگر دو الگ الگ فضائیں بھی ہوں تو وہ اتنی قریب ضرور ہوں کہ ذرا سا غور کرنے پر ان کا ربط باہم واضح ہو جائے لیکن اقبال نے بعض اشعار میں اس قدر ایجاز سے کام لیا ہے کہ ان کے دونوں مصرعوں کی فضائیں ایک دوسرے سے بہت دور ہو گئی ہیں اور ان کے درمیان کافی ذہنی فاصلہ پیدا ہو گیا ہے۔ جب ایسے شعر قاری کے سامنے آتے ہیں تو وہ چکرا سا جاتا ہے۔ مثال کے لیے ایسے کچھ اشعار نیچے درج کیے جاتے ہیں ؎

قوموں کی حیات ان کے تخیل پہ ہے موقوف
یہ ذوق سکھاتا ہے ادب مرغِ چمن کو

ذرا تقدیر کی گہرائیوں میں ڈوب جا تو بھی
کہ اس جنگاہ سے میں بن کے تیغِ بے نیام آیا

سلسلۂ روز و شب تار حریرِ دو رنگ !
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات

گرچہ ہے افشائے رازِ اہلِ نظر کی فغاں
ہو نہیں سکتا کبھی شیوۂ رندانہ عام

تری نگاہ فرومایہ ہاتھ ہے کوتاہ
ترا گنہ کہ نخیلِ بلند کا ہے گناہ

ابہام کی مثال میں کلامِ اقبال سے وہ تاریخی اشارے بھی پیش کیے جا سکتے ہیں جو حادثات و واقعات سے تعلق رکھتے ہیں۔ تاریخ کے یہ حوادث مورخ کے لیے کتنے ہی اہم ہوں ایک عام قاری ان سے اتنا واقف اور متاثر نہیں ہوتا کہ وہ مورخ کے برابر ان سے دلچسپی لے سکے۔ پھر یہ اشارے اتنے مجمل اور سرسری ہیں کہ جب تک ان کے بارے میں خود شاعر سے استفسار نہ کیا جائے یا ان لوگوں سے نہ پوچھا جائے جو ان سے مکانی یا زمانی کسی طور سے قریب رہ چکے ہیں، ان اشارات کا مطلب پڑھنے والے کی سمجھ میں نہیں آتا اور ظاہر ہے کہ اقبال کا ہر قاری تاریخ کا طالبِ علم نہیں ہوتا۔ البتہ ان سے وہ پُر اسرار فضا ضرور پیدا ہو جاتی ہے جو الہامی کتابوں میں ملتی ہے کیونکہ ان میں بھی تاریخی واقعات کے سرسری اور مبہم سے اشارے درج ہیں۔ مثلاً عاد و ثمود، ان کی تباہی کے مجمل حوالے انجیل اور قرآن شریف دونوں میں پائے جاتے ہیں۔ ذیل میں اقبال کے ان مبہم تاریخی اشارات کی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں ؎

ذرا سی بات تھی اندیشۂ عجم نے اسے
بڑھا دیا ہے فقط زیبِ داستاں کے لیے

اعجاز ہے کسی کا یا گردشِ زمانہ
ٹوٹا ہے ایشیا میں سحرِ فرنگیانہ

کوئی تقدیر کی منطق سمجھ سکتا نہیں ورنہ
نہ تھے ترکانِ عثمانی سے کم ترکانِ تیموری

ثباتِ زندگی ایمانِ محکم سے ہے دنیا میں
کہ المانی سے بھی پایندہ تر نکلا ہے تورانی

پھر اٹھی ایشیا کے دل سے چنگاری محبت کی
زمیں جولاں گہِ اطلس قبایانِ تتاری ہے

حرم رسوا ہوا پیرِ حرم کی کم نگاہی سے
جوانانِ تتاری کس قدر صاحب نظر نکلے

اگر عثمانیوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے
کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا

تین سو سال سے ہیں ہند کے میخانے بند
اب مناسب ہے ترا فیض ہو عام اے ساقی!

دبا رکھا ہے اس کو زخمہ ور کی تیز دستی نے
بہت نیچے سروں میں ہے ابھی یورپ کا واویلا

الہامی کتابوں کی ایک اور خصوصیت ان کا آہنگ ہے۔ رگ وید میں جتنے بھی بھجن ملتے ہیں وہ سب کے سب گائے جاتے ہیں۔ اصل کتاب میں آواز کا زیر و بم ظاہر کرنے کے لیے لفظوں کے اوپر اور نیچے لکیریں کھنچی ہوئی ملتی ہیں۔ پھر رگ وید دراصل راگ وید (علم موسیقی) ہے جس میں ہر قسم کے چھند جمع کر دیے گئے ہیں۔ یوں تو ان تمام بھجنوں میں محاسن پائے جاتے ہیں لیکن ان کا سب سے زیادہ شیریں، رنگین اور جذبے سے بھرپور وہ حصہ ہے جو اوشا (شفق) دیوی کی مدح میں ہے اور جس میں نغمگی بدرجہ وافر ملتی ہے۔ زبور کی تمام مناجاتیں منظوم ہیں اور حضرت داؤد علیہ السلام کی شیریں آواز میں گائی جاتی تھیں اور یہ آواز اپنی سحر آفرینی میں آج تک ضرب المثل ہے لیکن آج ہمارے سامنے زبور کا صرف انگریزی ترجمہ باقی ہے۔ اس لیے زبور کی ابتدائی زبان کے محاسن اور اشعار کے آہنگ پر کوئی محاکمہ نہیں کیا جاسکتا۔ قرآن مجید میں نظم نما نثر ملتی ہے پھر بھی آہنگ میں سورۂ رحمٰن اپنی مثال آپ ہے۔ اقبال کو بھی اس کا احساس تھا۔ جیسا کہ ایک مقام پر اُس نے مسلمان کی تعریف میں کہا بھی ہے ؏

آہنگ میں یکتا صفت سورۂ رحمٰن

اقبال کے یہاں بھی جا بجا بہت سے بلند آہنگ اشعار نظر آتے ہیں۔ ان میں سے صرف چار شعر درج کیے جاتے ہیں ؎

ہم بندِ شب و روز میں جکڑے ہوئے بندے
تو خالقِ اعصار و نگارندۂ آنات

کوہ شگاف تیری ضرب تجھ سے کشاد شرق و غرب
تیغ ہلال کی طرح عیشِ نیام سے گزر

میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں
غلغلہ ہائے الاماں بتکدۂ صفات میں

وے ولولۂ شوق جسے لذتِ پرواز
کرسکتا ہے وہ ذرّہ مہ و مہر کو تاراج

اور اگر پوری پوری نظموں کے آہنگ کی بات ہو تو ان میں پہلا نمبر "ساقی نامہ" کا ہے۔

اقبال کی یہ وہ بانکی نظم ہے جس کی بحر میں دریا کی سی روانی ملتی ہے۔ حالی نے اپنے "مقدمہ شعر و شاعری" میں اچھے شعر کی جو خوبیاں (سادگی، جوش، خلوص) بتائی ہیں، وہ سب کی سب اقبال کی اس نظم میں پائی جاتی ہیں۔ پھر تشبیہات کا زور، قافیہ کی بے ساختگی اور ردیفوں کی جھنکار اہتزازِ روح کا سامان الگ فراہم کرتی ہے۔ چند شعر ملاحظہ کیجیے ؎

تمدّن، تصوّف، شریعت، کلام
بتانِ عجم کے پجاری تمام

حقیقت خرافات میں کھو گئی
یہ امت روایات میں کھو گئی

عجم کے خیالات میں کھو گیا
یہ سالک مقامات میں کھو گیا

بجھی عشق کی آگ ، اندھیر ہے
مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے

اب ذرا "خودی" کی تعریف بھی سن لیجیے۔ اس لیے کہ خودی اقبال کا خصوصی پیغام ہے۔ اس پیغام سے شاعر کو جو خلوص اور وابستگی بلکہ عشق کی حد تک وابستگی ہے، اس نے اس نظم کو بے پناہ کاٹ بخش دی ہے اور جگہ جگہ سہل ممتنع کا درجہ دے دیا ہے

یہ موجِ نفس کیا ہے؟ تلوار ہے
خودی کیا ہے؟ تلوار کی دھار ہے

خودی کیا ہے؟ رازِ درونِ حیات
خودی کیا ہے؟ بیدارئ کائنات

ازل اس کے پیچھے ابد سامنے
نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے

سفر اس کا آغاز و انجام ہے
یہی اس کی تقویم کا راز ہے

کرن چاند میں ہے شرر سنگ میں
یہ بیرنگ ہے ڈوب کر رنگ میں

دوسری طرف رنگینی، چمک دمک، بلاغت اور جذبہ وفن کے حسین امتزاج کا بہترین نمونہ "مسجدِ قرطبہ" میں ملتا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ شاعر نے اپنا دل نکال کر کاغذ پر

رکھ دیا ہے۔ اک بارشِ الہام ہے کہ جاری ہے۔ اک سرخوشی ہے کہ برابر طاری ہے۔
یہ نظم کفایتِ الفاظ اور وسعتِ معنوی کی نہایت اچھوتی مثال ہے۔ اس کا جو آہنگ پہلے شعر میں قائم کیا گیا تھا وہی آخر تک چلا گیا ہے۔

نظم کی اُٹھان دیکھیے ؎

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات
سلسلۂ روز و شب اصلِ حیات و ممات

اور پھر مسجد کے بیان میں جسے شاعر کعبۂ اربابِ فن کہتا ہے۔ تشبیہات کی ندرت و نورانیت اور طہارت و تقدیس ملاحظہ کیجیے ؎

تری بِنا پائدار تیرے ستوں بے شمار
شام کے صحرا میں ہو جیسے ہجومِ نخیل
تیرے در و بام پر وادیٔ ایمن کا نور
تیرا منارِ بلند جلوہ گہِ جبرئیل

اس نظم کے لیے شاعر نے جس بحر (مفتعلن فاعلن مفتعلن فاعلن) کا انتخاب کیا ہے اس میں ہر مصرعے کے دو برابر کے ٹکڑے ہو گئے ہیں جس کے باعث ایک مصرعے کے پڑھنے میں دل کے دروازے پر دو بار دستک ہوتی ہے۔ ان ٹکڑوں میں بھی کبھی الفاظ اور کبھی موضوعات کی تکرار کانوں کے پردوں سے ٹکرا ٹکرا کر ذہن پر ایک طلسماتی اثر ڈالتی ہے اور پھر اس پوری کی پوری نظم میں اوّل سے آخر تک گدازِ دل کی جو کیفیت ملتی ہے اور سوز دروں کے جو کوندے لپک رہے ہیں وہ خود شاعر کے خونِ جگر کا سراغ دیتے ہیں ؎

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

یہ نظم کلامِ اقبال کے آہنگ کی بہترین نمائندگی کرتی ہے۔

آسمانی صحیفوں میں بات کہنے کا بالواسطہ ڈھنگ بھی عام ہے۔ انسانی طبائع براہِ راست موعظت اور کھری نصیحت قبول نہیں کرتیں بلکہ کبھی کبھی تو نصیحتیں سُن کر ان میں منفی رجحان بھی پیدا ہو جاتا ہے اور وہ اپنی غلط بات پہ اڑ بیٹھتی ہیں اس لیے کبھی درسِ اخلاق کے لیے، کبھی بات کو زیادہ مؤثر، زیادہ دل نشیں اور گداز بنانے کے لیے اور کبھی کبھی کسی نکتے یا مسئلے کی تشریح و وضاحت کے لیے کہانیاں سنائی جاتی ہیں جنہیں تمثیل کہتے ہیں۔ انجیل و قرآن میں ایسی بہت سی تمثیلیں سنائی گئی ہیں جن سے کوئی نہ کوئی اخلاقی سبق ضرور ملتا ہے۔ الہامی کتابوں کے علاوہ بھی ہر ملک و قوم میں ایسی کہانیوں کے مجموعے ملتے ہیں جن میں کوئی نہ کوئی اخلاقی نکتہ پوشیدہ ہوتا ہے۔ ان کہانیوں کے کرداروں میں کہیں انسان، کہیں غیر انسانی مخلوقات (پری، جن، بھوت پریت وغیرہ) اور کہیں حیوان نظر آتے ہیں۔ ان میں سے حیوانی کہانیاں خالص سبق آموزی کے لیے تخلیق ہوتی ہیں۔

اقبال نے بھی کام تمثیلات سے کم اور مکالمات سے زیادہ لیا ہے اور حیوانی کرداروں کو مظاہرِ فطرت کے کرداروں میں بدل دیا ہے۔ چنانچہ کلامِ اقبال میں آسمان پر جا بجا محفلیں آراستہ ہیں، ناٹک کھیلے جا رہے ہیں۔ سٹیج تیار ہو رہے ہیں۔ چاند، تاروں، نسیم سحر وغیرہ کے ساتھ ساتھ یزداں، فرشتے، ابلیس، جبریل وغیرہ مکالمے بول رہے ہیں اور پھر انہیں کرداروں کی زبان سے اقبال اپنے کسی نکتے کی تشریح کر رہا ہے۔ کبھی ربطِ باہم کی ترغیب دے رہا ہے۔ کبھی حرکت و عمل پر اکسا رہا ہے۔ کبھی قوت کی برکتیں جتلا رہا ہے اور کبھی خودداری کا سبق پڑھا رہا ہے۔

سب سے پہلے تمثیلوں کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ اقبال کے پورے کلام میں تین تمثیلیں ملتی ہیں۔ ان میں سے پہلی تمثیل ایک پرندے اور جگنو کی ہے۔ ایک پرندہ سرِ شام کسی ٹہنی پہ بیٹھا ہوا چہچہا رہا تھا کہ اسے زمین پہ ایک چمکتی ہوئی چیز نظر آئی۔ پرندے نے اسے جگنو سمجھ کر کھا جانے کا ارادہ کیا اور ٹہنی سے اڑ کر زمین پہ پہنچا تو جگنو نے اس کا ارادہ

بھانپ لیا اور سمجھانے لگا کہ قدرت نے ہر ایک کو الگ الگ خصوصیات اور اوصاف سے نوازا ہے لیکن یہ ایک دوسرے کی ضد نہیں بلکہ ہم نشیں ہوتے ہیں۔ اس لیے ہمیں دنیا میں مل جل کر رہنا چاہیے۔

اس کہانی کا سبق یہ ہے کہ " ہم آہنگی سے ہے محفل جہاں کی"

دوسری تمثیل کا عنوان " حقیقتِ حُسن" ہے۔ یہ ایک مکمل کہانی ہے جو خدا اور حُسن کے مکالمے سے شروع ہوتی ہے اور یہ مکالمہ یقیناً آسمان پر ہوا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جب حُسن کے اس سوال پر کہ " جہاں میں کیوں نہ مجھے تُو نے لازوال کیا؟" خدا کے دیے ہوئے جواب کا چرچا آسمان پر عام ہو گیا تو چاند، صبح کے ستارے اور صبح کے ذریعے سے اس کا علم آسمان سے زمین تک پہنچا اور شبنم سے ہوتا ہوا پھول اور کلی کے گوش گزار ہو گیا۔ اس پر پھول اور کلی دونوں کو بہت قلق ہوا اور چمن میں آیا ہوا موسمِ بہار روتا ہوا نکل گیا۔ گویا شباب جو باغ کی سیر کے لیے آیا تھا، خوش ہونے کے بجائے غمگین ہو کر رخصت ہوا۔ اس تمثیل سے یہ سبق ملتا ہے کہ

" وہی حسیں ہے حقیقت زوال ہے جس کی"

تیسری تمثیل ابوالعلا معرّی کی ہے کہ وہ گوشت نہیں کھاتا تھا لیکن ایک بار کسی نے اسے زیرِ بار احسان کرنے کے لیے کھانے کو ایک بھنا ہوا تیتر بھیج دیا جس پر اس نے تیتر کو مخاطب کر کے کہا تھا کہ تجھے اس لیے مار دیا گیا کہ تو شاہیں نہیں بن سکا۔

اس تمثیل کا سبق یہ ہے کہ :

" ہے جرمِ ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات"

تمثیلوں کے بعد مکالموں کا نمبر آتا ہے جن کی اقبال کے یہاں کثرت ہے اور جن کی کئی قسمیں ہیں۔ ایک وہ مکالمے ہیں جو ملاءِ اعلیٰ میں ہوئے جیسے :

ابلیس و یزداں

جبریل و ابلیس

ابلیس کی مجلسِ شوریٰ

عالمِ برزخ!

دوسرے مکالمے وہ ہیں، جو جنت میں ہوئے ہیں جیسے:

فردوس میں ایک مکالمہ: جو حالی اور سعدی میں ہندی مسلمانوں کی تعلیم کے متعلق ہوا۔

"اقبال": جو رومی اور سنائی کے درمیان اقبال کے متعلق ہوا۔

پھر کچھ ایسے مکالمے بھی ہیں جن کے مقامات کا تعین نہیں کیا گیا جیسے:

مُلّا اور بہشت

پیر و مرید

لینن، خدا کے حضور میں

ان مکالموں میں جن کے کرداروں کا کام مظاہرِ فطرت سے لیا گیا ہے ان میں:

چاند اور تارے (نکتہ: جنبش سے ہے زندگی جہاں کی)

دو ستارے (نکتہ: آئین جہاں کا ہے جدائی)

بزمِ انجم (نکتہ: ہیں جذبِ باہمی سے قائم نظام سارے)

شبنم اور ستارے (نکتہ: بنیاد ہے کاشانۂ عالم کی ہوا پر)

اذان (نکتہ: اونچی ہے ثریا سے بھی یہ خاکِ پُر اسرار)

نہایت اہمیت رکھتے ہیں۔

کبھی کبھی اقبال نے ایک اور طریقے پر بھی عمل کیا ہے۔ اس نے اپنے ہی خیالات دوسروں کی زبان سے کہلوائے ہیں اور نقلِ قول بنا کر پیش کر دیے ہیں، مثلاً ؎

چمن میں غنچۂ گل سے یہ کہہ کر اڑ گئی شبنم

مذاقِ جور گلچیں ہو تو پیدا رنگ و بُو کر لے

پانی پانی کر گئی مجھ کو قلندر کی یہ بات
تو جھکا جب غیر کے آگے نہ من تیرا نہ تن

یا

"گدائی" کے تحت اک مرد ذیرک کا یہ قول ہے

مانگنے والا گدا ہے صدقہ مانگے یا خراج
کوئی مانے یا نہ مانے میر و سلطاں سب گدا

"نصیحت" کے تحت بوڑھے باز کا یہ قول ہے

جو کبوتر پہ جھپٹنے میں مزا ہے اے پسر
وہ مزا شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں

یا

"مومن" کے تحت فرشتوں اور حوروں کے یہ اقوال ہے

کہتے ہیں فرشتے کہ دلآویز ہے مومن
حوروں کو شکایت ہے کم آمیز ہے مومن

غرض یہ ہے کہ اقبال کے اسلوب میں ایمائیت پائی جاتی ہے اور رموز و علائم کی اتنی بڑی تعداد ملتی ہے، جتنی آج تک اردو کے کسی ایک شاعر کے یہاں نظر نہیں آتی۔

اس کے اسلوب میں قاری کو چکرا دینے والا ابہام بھی ہے جو شعروں اور تاریخی اشاروں، دونوں میں پایا جاتا ہے۔

اقبال نے صوت و آہنگ کا بھی خاص خیال رکھا ہے، مناسب اور موزوں الفاظ کے انتخاب میں مہارت سے کام لیا ہے اور تشریح نکات کے لیے تمثیلات، مکالمات اور نقل قول کے گر بھی آزمائے ہیں اور ان تمام طریقوں سے اس کے کلام میں وہی ماورائیت پیدا ہو گئی ہے جو الہامی کتابوں میں پائی جاتی ہے۔

حواشی

۱۔ شعرِ اقبال : ص ۴۰۲۔ ۴۰۳

۲۔ ایضاً : ص ۴۰۴

۳۔ اقبال، نئی تشکیل : ص ۲۶۰

۴۔ مسائلِ اقبال : ص ۷۰

۵۔ اقبال، شاعر اور فلسفی : ص ۱۸۹

چوتھا باب

فضا

اقبال کے اشعار کی فضا بنیادی طور پہ اسلامی ہے۔ ان میں جا بجا اسلامی عقاید کا بیان ملتا ہے۔ اُن دیکھے خدا پہ ایمان، یقینِ محکم، توحید، نبوّت، قیامت، نماز، روزہ حج، زکات وغیرہ کا ذکر اور آیاتِ قرآنی کی تشریح ہے۔ عمل کی سخت اور بار بار تاکید ہے اور مسلمان قوم کو مسلسل محنت کی ترغیب ہے۔ اقبال نے کہا ہے کہ عمل سے نہ صرف اس دنیا میں انسان کے مدارج کا تعین ہوتا ہے بلکہ آخرت میں بھی سزا و جزا کا فیصلہ اسی انسانی عمل پہ کیا جائے گا۔

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

اقبال کی نظر میں مسلم قوم کی بہت اہمیت تھی۔ وہ مسلمانوں کو متحد اور منظّم رہنے کی تلقین کرتا ہے۔ فرد اور جماعت کے تعلق میں کبھی براہ راست اور کبھی تشبیہوں سے مدد لے کر تنظیم و اتحاد کے فیوض سے باخبر کرتا ہے اور مسلمانوں کے شاندار ماضی کو نظر میں رکھتے ہوئے ان کی خود اعتمادی بحال کرتا اور انھیں اچھے مستقبل کی خوش خبری سناتا ہے۔

وہ دنیا کے تمام مسلمانوں کو ایک ہی قوم کے افراد سمجھتا ہے اور ان کی قوم کو ملتِ ابراہیم اور ملتِ ہاشمی وغیرہ کے ناموں سے یاد کرتا ہے۔ وہ جمال الدین افغانی کی تحریک پین اسلامزم کا حامی ہے اور تلقین کرتا ہے کہ مسلمان دنیا میں جہاں جہاں رہتے ہیں اپنے آپ کو متحد اور منظم کریں اور ایک ہی قوم کے افراد سمجھیں ؎

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاکِ کاشغر

اقبال اس بات کے سخت خلاف تھا کہ مسلمانوں کو مختلف جغرافیائی حدود کے لحاظ سے مختلف اوطان میں تقسیم کر دیا جائے اور ایک مسلم قوم کی کتنی ہی قومیں بنا دی جائیں۔ اس کے نزدیک وطن کا سیاسی تصور مسلمانوں کے لیے سخت نقصان دہ ہے ؎

اقوام میں مخلوقِ خدا بٹتی ہے اس سے
قومیتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

وہ اسلام کی اس اخوت اور مساوات کی پُر زور تبلیغ کرتا ہے جس نے بلالؓ حبشی اور سلمانؓ فارسی کو دوسرے مسلمانوں کے برابر حقوق دیے تھے اور نسل اور رنگ کے لحاظ سے انسانی گروہوں اور جماعتوں کی تنظیم کی سخت مخالفت کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے:

غبار آلودۂ رنگ و نسب ہیں بال و پر تیرے
تو اے مرغِ حرم اڑنے سے پہلے پرفشاں ہو جا
بُتانِ رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ ایرانی رہے باقی نہ تورانی نہ افغانی

اقبال اسلامی تاریخ کے بھی بار بار حوالے دیتا ہے۔ اس کے کلام میں جا بجا ایسے اشعار ملتے ہیں ؎

یہی شیخِ حرم ہے جو چرا کر بیچ کھاتا ہے
گلیمِ بوذرؓ و دلقِ اویسؓ و چادرِ زہراؓ

مٹایا قیصر و کسریٰ کے استبداد کو جس نے
وہ کیا تھا؟ زورِ حیدر، فقرِ بوذر، صدقِ سلمانی

غریب و سادہ و رنگیں ہے داستانِ حرم
نہایت اس کی حسینؓ ابتدا ہے اسمٰعیلؑ

حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ان کے خلفاء و صحابہؓ کی سیرت و حالات اور دورِ اقتدار کے علاوہ وہ سپین میں مسلمانوں کی آٹھ سالہ حکومت سے بہت متاثر نظر آتا ہے۔ اس کی نظم "مسجدِ قرطبہ" اس کے شدید تاثرات کا واضح ثبوت ہے۔ اس نے ترکی، ایران، افغانستان اور ہندوستان کے مسلمان بادشاہوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ اس کے یہاں اسلامی تلمیحات جیسے عصائے کلیم، انگشتری سلیمان، ایمانِ خلیل، ید بیضا، معراج، وادیِ ایمن، ارنی، وادیِ سینا، جلوۂ طور، صورِ اسرافیل، قم باذن اللہ وغیرہ اور اسلامی اصطلاحات جیسے ملتِ بیضا، زمزم، روح الامین، خلیل اللہ، صاحبِ لولاک، ختم الرسلؐ، نصاب، طواف، نزولِ کتاب، روح القدس، خیر و نظر، بھی ملتی ہیں۔

اس کے یہاں دوسری فضا متصوفانہ ہے اور اس کا رنگ اسلامی فضا سے بھی زیادہ گہرا ہے۔ تصوف ایک ایسا طرزِ زندگی ہے جو خدا اور انسان کے مابین بلاواسطہ رابطہ قائم کرتا ہے۔ بشیر احمد ڈار لکھتے ہیں کہ:

"مذہب کے مقابلے پر تصوف کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ انسان کی
صرف جذباتی اور داخلی زندگی کے پہلو پہ اپنی توجہ مرکوز رکھتا ہے

اور اسی کو اجاگر کرنے کو اپنا نصب العین قرار دیتا ہے۔[۱] اسلام میں تصوف کی تاریخ دوسری صدی ہجری سے شروع ہوتی ہے اور اسی وقت سے لفظ صوفی کا بھی آغاز ہوتا ہے۔[۲] قشیری کے مطابق آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے بعد افاضل واکابر کے لیے تین نام تاریخ میں ملتے ہیں:

۱۔ صحابہؓ

۲۔ تابعین اور

۳۔ تبع تابعین

یہ گویا تاریخ کے تین دور تھے جن کے گزرنے کے بعد دین اور مذہب میں متشدد لوگوں کے لیے دو نام زہاد اور عباد مشہور ہوئے۔ اس دور کے بعد بدعتوں کا یعنی نئی نئی باتوں کا دور دورہ شروع ہوا اور مختلف فرقے پیدا ہو گئے جو یہ دعویٰ کرنے لگے کہ زہاد اور عباد کا وجود ہمارے ہی ہاں ہے۔ اس کے بعد اہل سنّت کے ہاں ایک نئی اصطلاح وضع ہوئی اور یہ تصوف کہلائی۔ بعد میں صوفی کے نام سے بہت سے لوگ مشہور و معروف ہوئے۔"[۳]

اقبال بہت بڑا صوفی ہونے کے ساتھ ساتھ بہت بڑا شاعر بھی تھا۔ اس لیے اس کے یہاں تصوف کو زبان مل گئی ہے۔ اس نے صوفیانہ عقاید کو اسلامی عقاید میں یوں ملا دیا ہے کہ دونوں ایک جان نظر آنے لگے ہیں اور اب ان کا الگ الگ کرنا دشوار ہو گیا ہے۔ اس سے اسلامی فضا کی سادگی اور راستی میں رنگینی، گہرائی اور پیچیدگی آگئی ہے اور حیرت و سرمستی کا بھی اضافہ ہو گیا ہے۔

وہ مولانا جلال الدین رومیؒ کا مرید تھا اور مولانا رومؒ شہرۂ آفاق صوفی تھے۔ اس کے

پورے کلام میں ایسے اشعار پھیلے ہوئے ہیں جن میں اس نے رومی کی مریدی کا نہایت فخر سے اعلان کیا ہے بلکہ آخر میں آکر تو اسے یہ احساس بھی پیدا ہو گیا تھا کہ میں اس دور میں مولانائے روم کا خلیفہ ہوں۔[۴]

تو بھی ہے اسی قافلۂ شوق میں اقبال
جس قافلۂ شوق کا سالار ہے رومی!

اقبال کے والد شیخ نور محمد صوفی بزرگ تھے اور اقبال نے سلسلۂ قادریہ میں بیعت کی تھی۔ اس نے مہاراجا سرکشن پرشاد شاد کے نام ایک خط میں اپنے بیٹے جاوید اقبال کو بھی کسی کا مرید کرانے کا ارادہ ظاہر کیا تھا۔[۵] میکش اکبرآبادی لکھتے ہیں:

"اقبال کا فلسفۂ خودی اور انسانِ کامل پوری طرح اسلامی تصوف سے ماخوذ ہے اور وہ خود بھی صوفیانہ نظریات کے بہترین ترجمان ہیں۔"[۶]

اقبال نے اپنی ایک نظم میں اپنے آپ کو منصور کا ثانی کہا ہے۔ نذیر نیازی لکھتے ہیں:

"ایک روز تیسرے خطبے کے سلسلے میں جہاں خودی کی بحث آئی ہے، حلاج کا ذکر آیا اور حضرت علامہ نے بعض مسائل کی تشریح کرتے ہوئے اس صوفیِ مصلوب کی کتاب "الطواسین" کا حوالہ بھی دیا۔"[۷]

اقبال نے اکبر الہ آبادی کو ایک خط میں لکھا ہے:

"علامہ ابنِ جوزی نے جو کچھ تصوف پر لکھا ہے اس کو شائع کر دینے کا قصد ہے۔ اس کے ساتھ تصوف کی تاریخ پر ایک مفصل دیباچہ لکھوں گا۔ انشاءاللہ۔ اس کا مصالحہ جمع کر لیا ہے منصور حلاج کا رسالہ کتاب الطواسین "فرانس میں مع نہایت

مفید حواشی کے ساتھ شائع ہو گیا ہے۔ دیباچے میں اس کتاب کو استعمال کروں گا۔[۸]

معلوم نہیں کہ اقبال نے ایسا کوئی مضمون لکھا، یا نہیں اور کتاب الطواسین کو اس کے دیباچے میں استعمال کیا یا نہیں، البتہ اس کے انداز پر اپنی ایک کتاب جاوید نامہ ضرور مرتب کر لی۔

اس کی تصدیق نذیر نیازی کی تحریر سے بھی ہوتی ہے۔ ان کے مطابق ایک روز اقبال نے کہا:

"عالمِ بالا کا رخ ابنِ عربی نے بھی کیا اور اب تو ثابت ہو چکا ہے کہ ڈیوائن کامیڈی کا سارا خاکہ ابنِ عربی سے ماخوذ ہے لیکن ابنِ عربی کے مقاصد، خیالات اور تصورات کی دنیا اور تھی دانتے کی اور۔ صوفیہ اسلام میں بعض اور بزرگوں نے بھی اپنے مشاہدات کا حال اس پیرائے میں بیان کیا ہے کہ انہوں نے متعدد ستاروں اور سیاروں کی سیر کی۔ میں بھی عالمِ بالا کا رخ کر رہا ہوں۔ مولانا روم میری رہنمائی کریں گے۔"[۹]

یہ سیر اقبال نے جاوید نامہ میں کی ہے جس میں تمام افلاک کا اور فلکِ قمر میں چار طواسین کا ذکر ہے اور فلکِ مشتری میں زندہ رُود اور حلاّج کی روح کا مکالمہ ہوتا ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

"وحدتِ وجود کا اعلان کرنے والے منصور شہید کو اقبال نے آخر تک گمراہ خیال نہیں کیا بلکہ اس کے انا الحق سے اپنے نظریہ خودی کو استوار کیا۔"[۱۰]

اقبال کیسا سچ کہتا ہے ؎

خود گیری وخودداری وگل بانگِ اناالحق
آزاد ہو سالک تو ہیں یہ اس کے مقامات

رکیا نوائے اناالحق کو آتشیں جس نے
تری رگوں میں وہی خوں ہے قُم باذنِ اللہ

بلکہ اقبال اپنے خطبات میں تو کھلم کھلا منصور کی وکالت کرتا ہے اور کہتا ہے کہ حلاج کے معاصرین اور اخلاف نے اس کے نعرۂ اناالحق کا غلط مطلب نکالا اور اس کی تشریح وجودیت سے کر دی۔ حالانکہ فرانسیسی مستشرق مازنان نے اس کا جو رسالہ کتاب الطواسین میں شائع کیا ہے اس کو پڑھ کر تو یہ شک بھی نہیں ہو سکتا کہ یہ شخص صوفی اللہ کی تنزیہ سے انکار بھی کر سکتا تھا۔[۱۱]

وحدتِ وجود تصوف کا اساسی نظریہ ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ:
"ہستی یا ہستی کی آخری اور انتہائی حقیقت ایک ہے"۔[۱۲]

کائنات کے جملہ مظاہر متحد الاصل ہیں اور تمام اشیا اشکال وصور میں کتنی ہی مختلف کیوں نہ ہوں، ایک ہی اساس رکھتی ہیں۔ اس طرح صوفی کثرت میں بھی وحدت کا جلوہ دیکھ لیتے ہیں اقبال کے ابتدائی کلام میں عام رجحان کے مطابق اس نظریے کی اشاعت نظر آتی ہے۔ جیسے ؎

آشنا اپنی حقیقت سے ہو اے دہقاں ذرا
دانہ تُو کھیتی بھی تُو باراں بھی تُو حاصل بھی تُو

جو ہے بیدار انساں میں وہ گہری نیند سوتا ہے
شجر میں، پھول میں، حیواں میں، پتھر میں، ستارے میں

ہاں آشنائے لب نہ ہو رازِ کہن کہیں
پھر چھڑ نہ جائے قصۂ دار و رسن کہیں

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

وہی اک حسن ہے لیکن نظر آتا ہے ہر شے میں
یہ شیریں بھی ہے گویا بے ستوں بھی کوہکن بھی ہے

حقیقت ایک ہے ہر شے کی خاکی ہو کہ نوری ہو
لہو خورشید کا ٹپکے اگر ذرّے کا دل چیریں!

جو ایک نظارہ نگاہ تو نے ہزار کرکے ہمیں دکھایا
یہی اگر کیفیت ہے تیری تو پھر کسے اعتبار ہو گا

کمالِ وحدت عیاں ہے ایسا کہ نوکِ نشتر سے تو جو چھیڑے
یقیں ہے مجھ کو گرے رگِ گل سے قطرہ انسان کے لہو کا

صوفیا اسی نظریے کو قطرہ و دریا کے استعارے میں بھی بیان کرتے ہیں جسے وہ جزو و کل بھی کہتے ہیں اور جس سے کائنات اور خالقِ کائنات مراد لیتے ہیں۔ ان کے عقیدے کے مطابق آفرینشِ کائنات کی تشریح یوں ہے کہ جب خدا نے چاہا کہ میں پہچانا جاؤں تو اس نے کائنات خلق کر دی۔ چونکہ کائنات کے وجود میں آنے سے پہلے صرف خدا کی ہی ذات موجود تھی۔

اس لیے کائنات کی تخلیق اسی سے ہوئی یعنی خدا کل ہے اور کائنات اس کا ایک جزو ہے چنانچہ صوفیا خدا کو دریا اور انسان کو قطرے سے تشبیہ دیتے ہیں۔ اسی استعارے کو سامنے رکھ کر غالب نے کہا تھا :- ؎

آئے ہے جزو میں نظر کُل کا تماشا ہم کو

ڈاکٹر عبد اللہ لکھتے ہیں :

"اقبال کی شاعری میں بھی قطرہ اور دریا کا تصور موجود ہے۔ اقبال کے نزدیک قطرہ اگر خود شناس ہوجائے تو دریا بن سکتا ہے۔ وہ دریا کے مقابلے میں حقیر نہیں۔"[۱۳]

اس نے سوامی رام تیرتھ پر جو نظم کہی ہے اس کا پہلا مصرع ہی اس عقیدے کا اظہار کرتا ہے ؎

ہم بغل دریا سے ہے اے قطرۂ بے تاب تُو

کچھ اور شعر یہ ہیں ؎

غوّاصِ محبت کا اللہ نگہباں ہو
ہر قطرۂ دریا میں دریا کی ہے گہرائی

تو ہے محیطِ بے کراں میں ہوں ذرا سی آبجو
یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر

یہ موجِ پریشاں خاطر کو پیغام لبِ ساحل نے دیا
ہے دُور وصالِ بحر ابھی تُو دریا میں گھبرا بھی گئی

خواجہ فریدالدین عطّار بہت بڑے صوفی گزرے ہیں۔ یہ وحدت الوجود پر عقیدہ رکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو شخص وحدت الوجود کو مانتا ہے وہ مومن ہے اور جو نہیں مانتا وہ کافر ہے۔

ہر کہ ازوے نہ زد انا الحق سر ــــ او بود از جماعتِ کفّار

(جس نے انا الحق کا نعرہ نہیں لگایا وہ کفّار کی جماعت میں ہوگا)۔

وحدت الوجود کا عقیدہ صوفیا کو جبر کی طرف لے گیا ہے۔ چنانچہ گلشنِ راز میں محمود شبستری وجودی جبری لکھتے ہیں:

ہر آں کس را کہ مذہب غیر جبر است
نبیؐ فرمود کاں مانند گبر است[۱۴]

"جس کے مذہب میں جبر نہیں ہے نبیؐ نے فرمایا ہے کہ وہ شخص گبر کے مانند ہے"۔

اور اب اقبال جو اُن کے جبر پر اعتراض کرتا ہے کفر و ایماں کا ایک جداگانہ ہی معیار قائم کر کے فتویٰ دیتا ہے[۱۵]:

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی
نہ ہو تو مردِ مسلماں بھی کافر و زندیق

اسی نظریۂ وحدت الوجود کے تحت وصال و فراق کے موضوعات بھی صوفیا کے یہاں عام ہیں جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے ان کے نزدیک کائنات ذاتِ باری کا ایک جزو ہے۔ جب تک یہ جزو اپنے کل سے دور رہے گا فراق میں بے قرار اور بے چین رہے گا اور وصال کی آرزو کرتا رہے گا۔ اسی لیے صوفیا کی اصطلاح میں انسان کی موت کو وصل کہتے ہیں جس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ انسان مرکز خدا کی ذات میں اسی طرح مل جاتا ہے جس طرح قطرہ دریا میں مل کر دریا ہو جاتا ہے۔

اقبال نے وحدت الوجود کے متعلقات یعنی وصل و فراق میں سے فراق کا موضوع آخر تک اپنائے رکھا۔ خود اس کا پیر رومی بھی فراق کا قائل ہے جو کہتا ہے ؎

بشنو از نے چوں حکایت می کند
وز جدائی ہا شکایت می کند

چنانچہ اقبال وصل پر فراق کو ترجیح دیتا ہے اور اس کی دلیل بھی پیش کرتا ہے

عالمِ سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
وصل میں مرگِ آرزو ہجر میں لذتِ طلب

گرمیِ آرزو فراق شورشِ ہائے وہو فراق
موج کی جستجو فراق، قطرہ کی آبرو فراق

شایاں ہے مجھے غمِ جدائی
یہ خاک ہے محرمِ جدائی

وہ ابلیس کو خواجۂ اہلِ فراق یعنی اہلِ فراق کا سردار کہتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسری مخلوقات تو ایک نہ ایک دن فنا ہو کر خدا کی ذات میں ضم ہو جائیں گی یا کم سے کم اس کا قرب حاصل کر لیں گی لیکن اس راندۂ درگاہ کا ذاتِ باری سے کبھی وصال ممکن ہی نہیں اقبال کے فراق کے موضوع کو ترک نہ کرنے کی ایک دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس میں ایک مستقل بے چینی، حرکت اور تگ و دو پائی جاتی ہے جو خودی کے استحکام و ارتقا کے لیے لازمی چیز ہے جبکہ وصال میں مکمل سکون ہو جاتا ہے اور یہ خودی کی موت ہے۔

تصوف کی سب سے زیادہ مرعوب کرنے والی خصوصیت وہ رمزیت اور پُر اسراریت ہے جس سے قدم قدم پر سابقہ پڑتا ہے اور اقبال راز، سِرّ، اسرار، ضمیر اور فاش جیسے الفاظ

استعمال کرنے سے نہیں تھکتا اور پھر جب وہ راز کا تعلق جبریلِ امین سے قائم کر دیتا ہے تو قاری اور بھی سہم جاتا ہے کہ نہ معلوم وہ کیسا اور کتنا بڑا راز ہے کہ اگر اقبال نے اسے کھول دیا تو خدا جانے زمین پر کیا قیامت آجائے ؎

وہ حرفِ راز کہ مجھ کو سکھا گیا ہے جنوں
خدا مجھے نفسِ جبرئیل دے تو کہوں

امینِ راز ہے مردانِ حُر کی درویشی
کہ جبرئیل سے ہے اس کو نسبت خویشی

معلوم ہوتا ہے کہ طریقت کا نظام بھی شریعت کے نظام کے بالکل متوازی اور اس کے قدم سے قدم ملا کر چل رہا ہے اور شریعت جہاں صاف صاف اور ببانگِ دہل فتوے اور فیصلے دیتی اور احکامات صادر کرتی ہے وہاں طریقت انتہائی خاموشی اور رازداری سے گُھیا میں گُڑ پھوڑ رہی ہے۔ جنون یا درویشی کا یہ راز وحی الٰہی کا ہمسر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال ایک مقام پر جبریل کو چشم نمائی بھی کرتا ہے ؎

نہ کر تقلید اے جبریل میرے جذب و مستی کی
تن آساں عرشیوں کو ذکر و تسبیح و طواف اَولے

تصوف کا ایک بہت بڑا جزو عشق یا محبت ہے اس لیے صوفیانہ شاعری فلسفیانہ کے بجائے بیشتر عشقیہ شاعری ہے۔ عشق یا محبت کے معنی یوں تو عام ہیں لیکن اس کی صحیح تعریف کرنا مشکل ہے۔ اگرچہ بھونروں کی طرح مختلف پھولوں کے گرد گھومنے والے بوالہوس اپنی اس حرکت کو بھی عشق کا نام دیتے ہیں لیکن حقیقت میں ایک ذات سے وابستگی کو عشق اور جنسی لذت کی پرستاری اور نت نئے معشوق کی تلاش کو ہوس کہتے ہیں۔ پھر خدا کی لگن کو عشقِ حقیقی اور انسان کی لگن کو عشقِ مجازی سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ایشیائی شاعری کا مزاج بالعموم

عاشقانہ ہے۔ اس لیے اس میں عشق کی تمام وارداتیں اور اس کے جملہ مدارج مل جاتے ہیں اور صوفی ہمیشہ عشقِ مجازی کی سیڑھی لگا کر ہی عشقِ حقیقی کی منزل کی طرف بڑھتا ہے۔ اقبال کی ذات بھی اس سے مستثنیٰ نہیں تھی۔ چنانچہ لفظ ہرجائی جو اردو میں خانگی اور طوائف یعنی ہر آوارہ اور بدچلن عورت کے لیے بولا جاتا ہے، اقبال نے پہلے تو اپنی ایک نظم "ہرجائی" میں اپنے لیے استعمال کیا اور یہ مان لیا کہ میں کسی ایک معشوق پر پابند نہیں ہوں اور پھر ایک اور نظم "شکوہ" میں خدا کی صفت بنا کے بھی باندھ دیا۔

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

اقبال کے پہلے مجموعۂ کلام "بانگِ درا" میں عشقِ مجازی ہی کے چرچے سنائی دیتے ہیں۔ البتہ جب اقبال کے تخیل نے ایک نئی کروٹ لی اور اس کے ذہن نے رہبریِ ملّت کی نئی منصوبہ بندی شروع کر دی تو "بالِ جبریل" کے وہ افکار گونجنے لگے جن میں عشق کی نئی معنویت کا اظہار ہوتا ہے اور جو تصوّف کی تاویل اور ترجمانی کے بغیر عام قاری کی سمجھ میں نہیں آتے۔ چنانچہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں کہ:

"اقبال کے یہاں 'یہ لفظِ عشق' نہایت وسیع معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ عشق کسی شئے کو اپنے اندر جذب کر لینے اور اسے اپنا جزوِ حیات بنا کر اپنا لینے کا نام ہے"

اس بارے میں اقبال مکمل طور پر رومی کا مقلد ہے جو کہتا ہے کہ تکوینِ کائنات اور ارتقائے حیات دونوں کا سرچشمہ عشق ہے۔ حدیثِ قدسی کی رُو سے جب ذاتِ واحد نے چاہا کہ میں پہچانا جاؤں تو اس نے کائنات خلق کر دی۔ گویا تکوینِ کائنات اسی عشق کی بدولت عمل میں آئی جو خدا کو اپنی ذات سے تھا۔ پھر یہ عشق صرف شعور میں ہی نہیں بلکہ مادے میں بھی ملتا ہے۔ تمام مادی عناصر اور اجرامِ فلکی مادی ذات کے باہمی جذب سے ہی قائم ہیں جیسا کہ اقبال نے خود

کہا ہے ؎

ہیں جذبِ باہمی سے قائم نظام سارے
پوشیدہ ہے یہ نکتہ تاروں کی انجمن میں

اسی عشق کی بدولت جمادات اپنے کو نباتات میں محو کر کے ترقی پاتے ہیں۔ پھر نباتات سے حیوانات اور حیوانات سے انسان تک ترقی اسی کی مرہونِ منت ہے۔

اقبال اس عشق کا قائل نہیں ہے جو عاشق کو گھلا گھلا کر فنا کر دیتا ہے بلکہ اس کے نزدیک عشق قوتِ عمل اور جوشِ انقلاب کا دوسرا نام ہے جو زمانے کے ساتھ مطابقت کرنا نہیں جانتا۔ بلکہ زمانے کو اپنے مطابق ڈھالنا چاہتا ہے۔ اسی لیے وہ کہتا ہے کہ ؎

مُلّا کی اذاں اور مجاہد کی اذاں اور

اقبال کے نزدیک عشق خودی کا دوسرا نام ہے۔ وہ خلاقی، ارتقا اور قوت و ارتقا کا ضامن ہے۔ اس میں مقاصد آفرینی اور آرزو کی بےتابی مضمر ہوتی ہے۔ انسان کو اسی لیے فرشتوں پر فضیلت حاصل ہے کہ وہ عشق کا سوز و گداز رکھتا ہے۔

اقبال کہتا ہے ؎

مقامِ شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں
انھیں کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد

عشق، خودی کی تکمیل کا ذریعہ ہے اور خودی کی تکمیل کبھی ختم نہ ہونے والا ایک عمل ہے اس لیے عشق کی بھی کوئی انتہا نہیں ہے اور جو انسان اس کی انتہا چاہتا ہے وہ گویا ایک احمقانہ آرزو میں مبتلا ہے جیسا کہ اقبال نے کہا ہے ؎

ترے عشق کی انتہا چاہتا ہوں
مری سادگی دیکھ کیا چاہتا ہوں

اقبال نے عشق کے موضوع پر بہت بلند آہنگ شعر کہے ہیں۔ مثلاً"

عشق دمِ جبرئیل، عشق دلِ مصطفیٰ
عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام

ز رسم و راہِ شریعت نہ کردہ ام تحقیق
جز ایں کہ منکرِ عشق است کافر و زندیق

یہی عشق کا سوز و سرور ہے اور یہی خونِ جگر ہے جس کے سامنے روزہ، نماز وغیرہ عبادات کی ضرورت باقی نہیں رہتی ؎

ہے یہی میری نماز، ہے یہی میرا وضو
میری نواؤں میں ہے میرے جگر کا لہو

یہ وہ نوائیں ہیں جو جوش و مستی میں سالک کے منہ سے بے ساختہ نکل جاتی ہیں۔ انھیں کو نعرہ یا ضرب بھی کہتے ہیں اور اقبال نے انھیں آہ بھی کہا ہے۔ وجد اور حال وقال بھی اسی کیفیت سے عبارت ہیں اور یہ سب ہستیِ حقیقی سے جدائی کا نتیجہ ہیں ؎

کبھی حیرت کبھی مستی کبھی آہِ سحر گاہی
بدلتا ہے ہزاروں رنگ میرا دردِ مہجوری

عقل اور دل کے موازنے میں بھی اقبال نے بہت سرگرمی دکھائی ہے۔ عقل سے اس کی مراد فلسفہ یا علم اور دل سے مراد جذبہ یا عشق یا عرفان ہے۔ بانگِ درا کی نظم "عقل و دل" میں دونوں کا مناظرہ نہایت دلچسپ انداز میں پیش کیا گیا ہے۔

تمام صوفیا کی طرح اقبال کا بھی خیال ہے کہ تنہا عقل ہمیں خدا تک نہیں پہنچا سکتی البتہ جذبے یا عشق کے ذریعے خدا کو محسوس کیا جا سکتا ہے کیونکہ جہاں پہنچ کر عقل کی پرواز ختم ہو جاتی ہے وہاں سے عشق کی سرحدیں شروع ہوتی ہیں۔

اقبال کہتا ہے ؎

زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعلِ راہ
کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحبِ ادراک

پھر اقبال کا یہ بھی خیال ہے کہ محض عقلیت پسندی انسان کو بے عمل بنا دیتی ہے جبکہ عشق کی دہر آشوبی آتشِ نمرود میں بھی بے جھجک کود پڑنے پہ اکساتی ہے۔ اس نے کچھ متصوفانہ شعر ایسے جذبے میں ڈوب کر کہے ہیں کہ سننے والا سحر زدہ ہو جاتا ہے چند شعر درج کیے جاتے ہیں ؎

عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اوّلیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدۂ تصوّرات

کمالِ وحدت عیاں ہے ایسا کہ نوکِ نشتر سے تُو جو چھیڑے
یقیں ہے مجھ کو گرے رگِ گل سے قطرہ انسان کے لہو کا

نہ بادہ ہے نہ صراحی نہ دورِ پیمانہ
فقط نگاہ سے رنگیں ہے بزمِ جانانہ

صوفیا کے ہاں یہ عقیدہ ہے کہ عالمِ جذب و مستی میں درویش جو نگاہ ڈال دیتا ہے وہ لوگوں کے خیالات و جذبات بدل دیتی ہے اور زبان سے کچھ کہے بغیر ان کو اپنے راستے پر لے آتی ہے۔ نگاہ کی ان قوتوں اور کرشمہ سازیوں کا ذکر اقبال کے کلام میں جا بجا ملتا ہے۔ مثلاً

الٰہی سحر ہے پیرانِ خرقہ پوش میں کیا
کہ اک نظر میں جوانوں کو رام کرتے ہیں

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زورِ بازو کا
نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

نہیں فقر و سلطنت میں کوئی امتیاز ایسا
یہ سپہ کی تیغ بازی وہ نگہ کی تیغ بازی

پھر اہلِ تصوف میں مرشد کی توجہ سے سالک جلوۂ ذاتِ باری کا مشاہدہ بھی کر سکتا ہے لیکن دیدار صرف جذب و مستی کے عالم میں ہی ہو سکتا ہے۔ یہاں علم و خرد عاشق و معشوق کے حجاب کا کام دیتے ہیں۔

اقبال کہتا ہے ؎

علم کی حد سے پرے بندۂ مومن کے لیے
لذتِ شوق بھی ہے نعمتِ دیدار بھی ہے

اقبال کے یہاں بدوی عرب کی فضا بھی ملتی ہے جس میں بہت سے انبیا پیدا ہوئے اور خدا کا پیغام اس کے بندوں تک پہنچا پہنچا کر اس جہانِ فانی سے رخصت ہوتے رہے۔ یہاں کے جغرافیائی، تاریخی اور سماجی ماحول کی عکاسی کرنے والا ایک ایک لفظ گہری مقدس معنویت کا حامل ہے۔ اقبال کے نزدیک صحرائے عرب بے داغ اور سادہ و معصوم فطرتِ انسانی کا گہوارہ ہے جو تہذیب و تمدن کے تکلف و تصنّع سے محفوظ اور قدرت کی تمامتر برکات و فیوض سے بہرہ مند ہے۔ یہاں کا آزاد ماحول پیغمبرانہ صلاحیتوں کی تربیت، آزمائش اور کارکردگی کے لیے سدا سے موزوں چلا آرہا ہے۔ یہ فضا اقبال کو اس قدر محبوب ہے کہ وہ تشبیہات بھی عرب کے ماحول سے لاتا ہے۔ وہ مسجدِ قرطبہ سے کہتا ہے ؎

تیری بنا پائدار، تیرے ستون بے شمار
شام کے [illegible] میں ہو جیسے ہجومِ نخیل

اور مدینۃ الزہرا میں عبدالرحمٰن اوّل کے بوئے ہوئے کھجور کے پہلے درخت سے یوں مخاطب ہوتا ہے ؎

مغرب کی ہوا نے تجھ کو پالا
صحرائے عرب کی حُور ہے تُو

صحرائے عرب کی فضا سے اقبال کو جو والہانہ ربط تھا اس کے ثبوت کے لیے صرف چند اشعار ہی کافی ہیں جو نظم "خضرِ راہ" میں "جوابِ خضر" کے تحت حضرت خضر کی زبان سے کہلوائے گئے ہیں اور جن میں صحرائے عرب کی من موہنی منظر کشی کی گئی ہے بلکہ اس میں جو تشبیہیں صرف کی گئی ہیں وہ بھی اچھوتی اور روشن ہیں ؎

ریت کے ٹیلے پہ وہ آہو کا بے پروا خرام
وہ حضر بے برگ و ساماں وہ سفر بے سنگ و میل
وہ نمودِ اخترِ سیماب پا ہنگامِ صبح
یا نمایاں بامِ گردوں سے جبینِ جبرئیل
وہ سکوتِ شامِ صحرا میں غروبِ آفتاب
جس سے روشن تر ہوئی چشمِ جہاں بینِ خلیلؑ
اور وہ پانی کے چشمے پر مقامِ کارواں
اہلِ ایماں جس طرح جنت میں گردِ سلسبیل!

بدوی عرب کی جو خصوصیات اقبال کو پسند ہیں ان میں سے ایک تو وہاں کے وسیع و بسیط صحرا کی آزاد زندگی ہے جس میں بیرونی مداخلت اور پابندیوں کا کم سے کم امکان ہوتا ہے اقبال نہ صرف خود کشادگی اور وسعت کا جویا ہے بلکہ دوسروں کو بھی آزادی اور فراغت کی ترغیب دیتا ہے۔ پھر تصوف میں بھی آزادی کا تصور ملتا ہے۔ اس لیے مردِ حُر اور بندۂ آزاد کے حوالے سے اقبال نے وسعت، بے کرانی اور کشادگی کا طرح طرح سے ذکر کیا ہے اور اس دنیا میں

خاطرخواہ آزادی نہ ملنے کی شکایت بھی کی ہے۔ چند شعر دیکھیے :

سما سکتا نہیں پہنائے فطرت میں مرا سودا
غلط تھا اے جنوں شاید ترا اندازۂ صحرا

اس ذرے کو رہتی ہے وسعت کی ہوس ہر دم
یہ ذرہ نہیں شاید سمٹا ہوا صحرا ہے

ترے آزاد بندوں کی نہ یہ دنیا نہ وہ دنیا
یہاں مرنے کی پابندی وہاں جینے کی پابندی

مری جفا طلبی کو دعائیں دیتا ہے
وہ دشتِ سادہ وہ تیرا جہانِ بے بنیاد

اس سرزمین کی دوسری خصوصیت کاروانی سفر ہے جو اقبال کو بے حد محبوب ہے۔ کلامِ اقبال میں اس کے لوازمات کا تذکرہ بھی کسی نہ کسی طرح مل جاتا ہے۔ سفر کو اس لحاظ سے بھی اہمیت حاصل ہے کہ تصوف میں بھی سالک کو راہِ سلوک طے کرنا پڑتی ہے۔ اشعار میں جو جا بجا ریگ، صحرا، ذرّہ، سراب، کارواں، میرِ کارواں، رحیلِ کارواں، بانگِ درا، جرس، راحلہ، زادِ راہ، رہرو، رہبر وغیرہ مختلف اصطلاحات نظر آتی ہیں نہ صرف صحرائے عرب کی یاد دلاتی ہیں بلکہ راہِ سلوک کی بھی نشان دہی کرتی ہیں۔ نظم "ذوق و شوق" میں اقبال نے کاروانی سفر کا نقشہ جس چابک دستی سے صرف دو مصرعوں میں کھینچ دیا ہے اس کا جواب آسانی سے نہیں مل سکتا۔

آگ بجھی ہوئی اِدھر ٹوٹی ہوئی طناب اُدھر
کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں

صحرائے عرب کی وسیع فضا میں جہاں زمین پہ آنکھوں کے آگے کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی۔ انسان کی نگاہیں زمین سے اٹھ کر ایک دم آسمان تک جا پہنچتی ہیں اور سورج، چاند اور ستاروں سے جا ٹکراتی ہیں جن کی روشنی ایک طرف تو زمین پر قافلوں کی رہنمائی کرتی ہے اور دوسری طرف ذہنِ انسانی کو قدرت کی خلاقی اور صناعی پر غور کرنے کی دعوت بھی دیتی ہے۔ چنانچہ اقبال کے کلام میں روشنی اور روشنی دینے والی چیزوں کا بہت زیادہ تذکرہ ملتا ہے اور وہ سورج، چاند، ستاروں، شعاع، بجلی اور شبنم کے علاوہ جگنو بلکہ انسانی مصنوعات چراغ، شمع اور قندیل سے بھی نگاہیں ملانے لگتا ہے اور خاکی انسانوں کے مقابلے میں فرشتوں کو نوری کہہ کر پکار اٹھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے یہاں صحراؤں، فضاؤں اور سمندروں کی وسعت کے ساتھ ساتھ ایک جگمگاتی، کوندتی اور لپکتی کائنات نظر آتی ہے جسے دیکھ کر پہلے پہلے تو قاری کی آنکھیں کُھل جاتی ہیں اور پھر وفورِ نور سے چندھیا جاتی ہیں اور بیداری غنودگی سے بدل جاتی ہے۔

روشنی کے ساتھ ساتھ اقبال کے یہاں سُرخی کا خاص اہتمام ہے اور ایسا لگتا ہے کہ اسے سرخی سے خاص شغف ہے۔ چنانچہ لالہ صحرا کے علاوہ جسے اقبال نے تہذیبِ عرب کی علامت کے طور پر استعمال کیا ہے گل لالہ، گلِ رنگیں، شفق، خونِ جگر اور شراب کے تذکرے بھی بکثرت ملتے ہیں جس سے جا بجا دلہنیں سی سج گئی ہیں ؎

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

ان علامتوں میں سے کچھ تو صحرائے عرب سے مخصوص ہیں جیسے لالہ صحرا (بدوی تہذیب) اور شفق جو صحرا میں غروبِ آفتاب کے وقت حد درجہ دلکش نظر آتی ہے اور کچھ تصوف میں ملتی ہیں جیسے خونِ جگر جس سے مراد عشق ہے اور شراب کا لفظ جو محبت کے مفہوم میں آتا ہے۔ غرض اقبال

کے یہاں رنگ و نور کا یہ سیلاب قاری کے حواس معطل کر دینے کے لیے نہایت موثر بھی ہے اور کافی بھی!

اقبال نے اس فضا میں مزید وسعت پیدا کرنے کے لیے مشرق و مغرب کے مختلف ملکوں، شہروں، پہاڑوں اور دریاؤں کے تذکروں کے علاوہ بادشاہوں، آمروں، نئے پرانے فلسفیوں، سائنس دانوں، سیاست دانوں، صوفیوں اور شاعروں کے نہ صرف نام لیے ہیں بلکہ ان سے متعلق کچھ نہ کچھ اطلاعات بھی دی ہیں۔ علومِ جدیدہ کے تازہ ترین نظریات، اکتشافات اور تحقیقات کے اثرات بیان کیے ہیں اور فنونِ لطیفہ کے متعلق اپنے تاثرات دیے ہیں چنانچہ جب قاری کلامِ اقبال کی اس نہ در تہ فضا میں پہنچ جاتا ہے تو اوسان کھو بیٹھتا ہے۔ اس کی زبان بند ہو جاتی ہے۔ آنکھیں پھٹ جاتی ہیں اور اوپر کی سانس اوپر اور تلے کی سانس تلے رہ جاتی ہے۔ آدمیوں، مقاموں اور خیالوں کی اتنی بڑی تعداد کا ایسا بامقصد اور بے محابا مظاہرہ کسی دوسری جگہ مشکل ہی سے ملے گا۔

حواشی

۱۔ تاریخِ تصوف : ص ۴

۲۔ تاریخ تصوف اسلام : ص ۱۶۷

۳۔ ایضاً : ص ۱۷۸

۴۔ فکرِ اقبال : ص ۳۸۲

۵۔ اقبال نامہ : حصہ دوم ، ص ۱۸۲

۶۔ نقدِ اقبال : ص ۳۰۸

۷۔ مکتوباتِ اقبال : ص ۲۶

۸۔ اقبال نامہ حصہ دوم : ص ۵۰۔۵۱

۹۔ مکتوباتِ اقبال : ص ۳۳۔۳۴

۱۰۔ فکرِ اقبال : ص ۳۹۰

۱۱۔ خطباتِ اقبال : ص ۹۶

۱۲۔ نقدِ اقبال : ص ۲۱

۱۳۔ مسائلِ اقبال : ص ۲۰۶

۱۴۔ ایک گھڑی ہوئی حدیث کے سہارے نبیؐ کو کس طرح اپنے فتوے میں شامل کر لیا ہے۔

۱۵۔ کیوں نہ ہو آخر اقبال بھی تو صوفی ہے

۱۶۔ مطالعۂ اقبال : ص ۱۶۶

پانچواں باب

پیغام

دنیا کے چاہے کسی داعی کی زندگی کا مطالعہ کیا جائے اس میں اعلانِ دعوت سے پہلے ایک دور ایسا ضرور ملے گا جسے تعمیری کہا جا سکتا ہے۔ اس دور میں وہ کائنات کا بغور مشاہدہ و مطالعہ کر کے اس کی تخلیق کی غایت سمجھنے کی کوشش کرتا ہے اور انسان اور مختلف مظاہرِ فطرت کے مابین رشتے کا کھوج لگاتا ہے۔ مخلوقاتِ عالم میں سے صرف انسان ہی ایسی مخلوق ہے جس کے دل کو خدا نے یہ چٹیک لگا دی ہے کہ اس کائنات میں اپنا بلند مقام پہچانے اور عناصر کو اپنی خدمات کے لیے مسخّر کرے۔

اقبال کہتا ہے ؎

انسان کو راز جُو بنایا
راز اس کی نگاہ سے چھپایا

اسی جستجو نے بہاتما گوتم بدھ کو کوہ و صحرا اور دشت و دریا میں جا بجا پھرایا۔ آخر "گیا" کے جٹا دھاری برگد تلے انھیں اپنے سوال کا جواب، اپنی جستجو کا پھل اور اپنے منصب کا گیان حاصل ہوا۔ اسی چٹیک نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو شبانہ روز کی راز جُویانہ

سرگرمیوں کے بعد غروبِ آفتاب سے بصارت و بصیرت کا وہ خزینہ بخشا اور ایمان کی وہ لازوال دولت عطا کی جس کی نظیر تاریخ میں نہیں ملتی۔ قرآن مجید ان تمام منازل کی تفصیل جن سے ہو کر حضرت ابراہیم علیہ السلام گزرے تھے ایک ایک کر کے پیش کرتا ہے لیکن اقبال اسی واقعے کی منظر کشی مختصر الفاظ میں یوں کر جاتا ہے ؎

وہ سکوتِ شامِ صحرا میں غروبِ آفتاب
جس سے روشن تر ہوئی چشمِ جہاں بینِ خلیلؑ

یہی تجسس جو انسان کے دل میں ایک سوالیہ نشان بن کر رہتا اور سعیِ پیہم اور کوششِ ناتمام پر ابھارتا ہے۔ اقبال کو بھی کائنات کی گتھی سلجھانے پر آمادہ کرتا ہے۔ چنانچہ کبھی وہ مادے سے زندگی کا موازنہ کرتا ہے اور سورج، چاند، ستاروں سے سوالات کرتا ہے اور کبھی شمع اور گلِ رنگیں کو مخاطب کر کے کہتا ہے کہ تم کو اپنی تخلیق کا راز معلوم نہیں ہے لیکن میں اپنی ہستی کے مقصد سے آگاہ ہوں جو ایک لمحے کے لیے بھی مجھے چین سے بیٹھنے نہیں دیتا اور خارِ حسرت کی خلش مجھے مسلسل بیکل رکھتی ہے۔

انگلستان کے لیے روانگی سے پہلے اقبال مجسم استفسار و استفہام رہا اور اس کے دل میں بہت کچھ جاننے کی تڑپ رہی لیکن ۱۹۰۵ء کے بعد جب اسے موقع ملا کہ وہ زیادہ قریب سے مغرب کا مشاہدہ و مطالعہ کرے اور ایشیا اور یورپ کی اقوام کے موازنے سے اس پر چودہ طبق روشن ہو گئے تو اسے ہم وطن ہندی مسلمانوں کی زبوں حالی کا احساس شدید ہو گیا اور اس نے عروقِ مردہ مشرق میں تازہ خون دوڑانے کے لیے خودی کے نام سے اپنا ایک فلسفیانہ نظریہ مرتب کیا جس کی غرض یہ تھی کہ مسلمان جو شروع ہی سے قابلِ قدر صلاحیتوں کے مالک چلے آرہے تھے اپنی قوتوں اور ان کے امکانات کا شعور حاصل کریں اور ان سے کام لے کر دنیا میں ایک بار پھر اپنی سیادت کا جھنڈا گاڑ دیں۔ دوسرے لفظوں میں اقبال نے مسلمانوں کو خود شناسی اور سعی و عمل پر ابھارا اور اس بات یا خیال کی مذمت کی جس سے اس کے نزدیک مسلمانوں کی خودی مجروح ہوتی ہے۔

جس طرح آدمی کے اندر کی خامی و پختگی اس کے زمانی و مکانی پس منظر میں رکھ کر پرکھی جا سکتی ہے۔ اسی طرح داعی کے پیغام کی افادیت بھی اس کی قوم کی تاریخی، جغرافیائی اور تمدنی ضروریات کی کسوٹی پر کس کر ہی معلوم کی جا سکتی ہے۔ اقبال نے جس قوم کی گود میں آنکھ کھولی اور جس وقت [illegible] وہ قوم اس وقت سیاسی، فکری اور معاشی انحطاط کی انتہا کو پہنچ چکی تھی اور اس پر شکست خوردگی اور افسردگی طاری تھی۔ یہ صحیح ہے کہ بنیادی طور پر تو اقبال کے سامنے ہندی مسلمانوں ہی کا نقشہ تھا لیکن دنیا بھر کے مسلمانوں کی حالت بھی ان سے کچھ بہتر نہیں تھی۔ ان حالات میں قوم مسلم کو کسی ایسے فلسفۂ حیات کی ضرورت تھی جو اس کے زخموں کا اندمال کر سکے۔ اس کے ٹوٹے ہوئے دل میں امید کا چراغ روشن کر سکے۔ اس کے حوصلوں کو توانائی بخش سکے اور پستی اور پست حالی سے ترقی کی بلندیوں تک پہنچانے کے لیے انھیں جہدِ مسلسل اور عملِ پیہم پر آمادہ کر سکے یعنی ان حالات میں کوئی قوم پُرجوش اور ولولہ انگیز پیغام سننا چاہتی تھی۔

مہاتما گوتم بدھ نے دکھی انسانیت کے لیے نروان اور موکش کی راہ تلاش کی تھی۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے انسانی رویّے میں شفقت اور ترحم کی تلقین کی اور خود عیسائیوں کے بقول ان کے گناہوں کا کفارہ بن گئے۔ حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے عادلانہ نظام کا انتہائی پاکیزہ اور بے داغ نمونہ پیش کر کے اسلامی معاشرے کی بنیاد اخوّت و مساوات پر رکھی اور اعمالِ صالح کو نجاتِ انسانی کا واحد ذریعہ قرار دیا۔ اقبال نے بھی اپنی قوم کو ذلت کے گڑھے اور مایوسی کے غار سے نکالنے کے لیے خودی کا ایک بلوان اور توانا تصور پیش کیا ہے جو اخذِ قوت پر زور دیتا ہے۔ ؏

ہے جرمِ ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات

ڈاکٹر سید عبداللہ خودی کے متعلق لکھتے ہیں:

"اقبال کی خودی کیا ہے؟ اس پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ اقبال کے

نزدیک یہ سب کچھ ہے۔ انھوں نے مختلف موقعوں پہ اس کے
الگ الگ (گو ایک دوسرے کے قریب قریب) معنی بیان کیے
ہیں۔ مثلاً:

خودی خود حیات کا دوسرا نام ہے۔ خودی عشق کے مترادف ہے۔
خودی ذوقِ تسخیر کا نام ہے : بالِ جبریل ص ۱۷۴
خودی سے مراد خود آگاہی ہے : ” ” ” ۸۲
خودی عبارت ہے ذوقِ استیلا سے : ضربِ کلیم۔ ص ۱۳۹
خودی ذوقِ طلب ہے۔ ” ” ” ۷۱
خودی ایمان کے مترادف ہے۔ ” ” ” ۷۹
خودی سرچشمہ جدّت و ندرت ہے۔ ” ” ” ۱۲۰
خودی یقین کی گہرائی ہے۔ خودی سوزِ حیات کا سرچشمہ اور
ذوقِ تخلیق کا ماخذ ہے۔ غرض اس قسم کے گوناگوں معانی وصفات
خودی سے وابستہ ہوئے ہیں۔ یہ سب اثباتِ خودی کی صورتیں ہیں
جو ہر چیز کو ترقی کی اگلی منزلوں کی طرف لے جانے والی ثابت ہو رہی
ہیں۔[1]

اقبال نے اپنی کتاب اسرارِ خودی کی پہلی چھاپ کے دیباچے میں نظریہ خودی کی تشریح
یوں کی ہے:

”یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و
جذبات مستنیر ہوتے ہیں۔ یہ پُراسرار شئے جو فطرتِ انسانی کی منتشر
اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے۔ یہ خودی، یہ انا یا عین جو عمل
کی رُو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رُو سے مضمر ہے۔ جو تمام مشاہدات

کی خالق ہے مگر جس کی لطافت مشاہدے کی گرم نگاہ کی تاب نہیں لا سکتی، کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پہ اپنی فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریبِ تخیل یا دروغِ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے؟ اخلاقی اعتبار سے افراد و اقوام کا طرزِ عمل اس نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے اور یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ ہوگی جس کے علما اور حکما نے کسی نہ کسی صورت میں اس سوال کا جواب پیدا کرنے کے لیے دماغ سوزی نہ کی ہو ـــ مگر اس سوال کا جواب افراد و اقوام کی دماغی قابلیت پہ اس قدر منحصر نہیں رکھتا جس قدر کہ ان کی افتادِ طبیعت پر۔ مشرق کی فلسفی مزاج قومیں زیادہ تر اسی نتیجے کی طرف مائل ہوئیں کہ انسانی انا محض ایک فریبِ تخیل ہے اور اس پھندے کو گلے سے اتار دینے کا نام نجات ہے۔ مغربی اقوام کا عملی مذاق ان کو ایسے نتائج کی طرف لے گیا جس کے لیے ان کی فطرت متقاضی تھی"۔

اور آخر میں لفظ خودی کے بارے میں لکھا ہے کہ:

"اس کا مفہوم محض احساسِ نفس اور تعینِ ذات ہے"۔

اقبال کے مطابق اس نظریے کے یہ معنی ہوئے کہ انسان اپنی صلاحیت کو پہچانے، اپنی استعداد کا اندازہ لگائے اور اپنی قوتوں کو جگائے اور پھر جب ان قوتوں کو بیدار کر لے تو انہیں عمل میں ڈھال دے۔ عمل ہی کو اپنا مقصودِ زندگی بنا لے اور اس مقصود کے حصول کی کوشش ہی کو زندگی سمجھے۔ اقبال کی خودی انسان کو اس کی قوتوں سے آگاہ کرتی ہے اور جب قوتیں بیدار ہو جاتی ہیں تو عمل کا پیغام دیتی ہیں۔ قوتیں پھر اپنا میدانِ عمل تلاش کرتی ہیں۔ پھر یہ تلاش انہیں کسی مدعا کی تشکیل پہ

ابھارتی ہے۔ اور پھر یہی مدعا انسانی زندگی کا مقصد بن جاتا ہے۔ اب جو شخص اپنی قوتوں سے ہی واقف نہ ہوگا اور جسے اپنی استعداد کا ہی علم نہ ہوگا وہ اپنی خودی کا بھی کوئی مقام متعین نہیں کر سکے گا۔ اقبال کے اس نظریے کے مطابق انسان پہلے اپنی صلاحیتوں اور قوتوں سے واقف ہونے کی کوشش کرے اور جب اسے ان قوتوں کا علم ہو جائے تو انھیں عمل میں صرف کر دے۔ وہ عمل اسے از خود کسی نہ کسی نئی راہ پر لگا دے گا جو ممکن ہے کہ ستاروں سے بھی آگے لے جائے۔ اقبال نے اکبر الہ آبادی کے نام ایک خط میں خودی کی تشریح یوں کی ہے:

"میں اس خودی کا حامی ہوں جو سچی بے خودی سے پیدا ہوتی ہے۔
یعنی جو نتیجہ ہے ہجرت الی الحق کرنے کا اور جو باطل کے مقابلے میں
پہاڑ کی طرح مضبوط ہے"۔[۱]

اقبال خودی کے امکانات یوں بتاتا ہے ؎

اپنی اصلیت سے ہو آگاہ اے غافل کہ تُو
قطرہ ہے لیکن مثالِ بحرِ بے پایاں بھی ہے!
کیوں گرفتارِ طلسمِ ہیچ مقداری ہے تُو
دیکھ تو پوشیدہ تجھ میں شوکتِ طوفاں بھی ہے!

بخودگم بہرِ تحقیقِ خودی شو
انا الحق گوے و صدیقِ خودی شو

مندرجہ بالا مختلف بیانات سے ظاہر ہو گیا ہوگا کہ خودی کی تعریف و تحدید اور امکانات کے بارے میں اقبال کا تخیل سائنسی معروضیت، قطعیت اور وضاحت کی جگہ شاعرانہ موضوعیت اور ابہام کا شکار ہے۔ ایک جگہ تو وہ خودی کو اسلامی توحید کا بھی مماثل قرار دے دیتا ہے چنانچہ وہ خود کہتا ہے ؎

خودی سے اس طلسم رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں
یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا

اور حقیقت بھی یہی ہے کہ وہ توحید کو بھی سمجھنے سے قاصر رہا۔ خودی کا تصور تو اس کے ذہن میں خیر دھندلا دھندلا سا تھا ہی، توحید کو بھی اس کا ذہن صحیح طور پہ اپنی گرفت میں نہیں لے سکا۔

اقبال نے خودی کی تربیت کے تین مراحل بھی خود ہی بنا دیے ہیں۔

ان میں سے پہلا مرحلہ اطاعت کا ہے۔ قرآن میں خدا نے خود فرمایا ہے کہ ہم نے جن و انس کو عبادت کے لیے پیدا کیا ہے اور عبادت کا اصول اطاعت ہے۔ جس کی پرستش کی جاتی ہے اس کی اطاعت بھی کی جاتی ہے۔ اطاعت اپنی آزادی کو کسی آئین یا قانون کی حدود میں رکھنے کا دوسرا نام ہے۔

دوسرا مرحلہ ضبطِ نفس کا ہے۔ یہ مرحلہ انسان کو اپنے آپ پر قابو پانا سکھاتا ہے۔ اس میں انسان کسی اور کا نہیں خود اپنا پابند ہوتا ہے۔ جو شخص اپنے اوپر حکمرانی نہیں کر سکتا وہ خود دوسروں کی حکومت میں آجاتا ہے۔

اس کے بعد تیسرا مرحلہ نیابتِ الٰہی کا ہے اور یہ وہی منصب ہے جس کے لیے خدا نے قرآن شریف میں فرمایا ہے:

انّی جاعلٌ فی الارض خلیفہ

یہ وہ نازک اور مشکل مقام ہے جہاں انسان کا فرض اور عمل ایک ہو جاتا ہے اور اس کا عمل ہی اپنی جزا بن جاتا ہے لیکن یہ منصب کسبی نہیں وہبی ہے اور عطیۂ خداوندی ہے۔

امکاناتِ خودی کے متعلق جو چند شعر اوپر نقل کیے گئے ہیں وہ اقبال کی نظم "ساقی نامہ" کا پیش خیمہ ہیں جس میں خودی کی بھرپور توصیف و تحدید اور تشریح و توضیح کی گئی ہے اور جو اپنی رواں دواں بحر، آسان اور عام فہم زبان اور لطیف و پاکیزہ خیالات کی چند در چند خوبیوں کے باعث

کلامِ اقبال میں ایک ممتاز اور منفرد مقام رکھتی ہے ۔ اس طویل و مکمل نظم کے علاوہ بھی اقبال نے اپنے اشعار میں جا بجا خودی کا سبق پڑھایا ہے اور شاہین بچوں (مسلمانوں) کو ہوا بازی کا پیغام دیا ہے۔

اقبال کے پیغام میں خودی کے ساتھ ساتھ چند دوسرے موضوعات بھی ہیں جن پر اس نے سیر حاصل گفتگو کی ہے اور ہر باب میں اپنا مخصوص نقطۂ نظر واضح کیا ہے۔ انھیں میں سے ایک حرکت کا موضوع ہے۔ جس پر غیر معمولی زور دینے کے باعث اقبال کو حرکت و عمل کا پیغمبر بھی کہا گیا ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک ؂

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں
ثبات ایک تغیّر کو ہے زمانے میں

ایک اور نظم "چاند اور تارے" میں جب تارے چاند سے شکایت کرتے ہیں کہ ہم مسلسل چلتے چلتے تھک گئے ہیں تو چاند ان سے کہتا ہے کہ دنیا کی زندگی حرکت سے قائم ہے۔ جب تک دنیا حرکت کرتی رہے گی قائم رہے گی اور جیسے ہی رُکے گی ختم ہو جائے گی۔ یہاں اقبال اقوامِ عالم کی خصوصیات مادّی دنیا پر چسپاں کر رہا ہے ؂

جنبش سے ہے زندگی جہاں کی
یہ رسم قدیم ہے یہاں کی

چلنے والے نکل گئے ہیں
جو ٹھہرے ذرا کچل گئے ہیں

اقبال سے پہلے حالی بھی اپنے مسدّس "مدّو جزرِ اسلام" میں محنت و عمل کا سبق دے چکے تھے اور دوسری اقوامِ عالم کی مثالیں پیش کر کے محنت کی برکات اپنے ہم قوموں پر واضح کر چکے تھے ۔ اقبال نے ان سے ایک قدم اور آگے بڑھایا اور حرکت و عمل کو کائنات کے مزاج کا ایک

خاصہ بنا کر اسے مظاہرِ فطرت تک پھیلا دیا اور یوں اس ترغیبِ عمل میں دوسرے انسانی نمونوں کے ساتھ ساتھ مادّی کائنات کا وزن بھی شامل ہو گیا۔

مولانا صلاح الدین احمد فرماتے ہیں:

"شعرِ اقبال زندگی کی تفسیر ہے اور زندگی نام ہے ان عناصرِ دوگانہ کا جنہیں حرکت اور حرارت کہتے ہیں۔ اس لیے ایک حسین اتفاق سے یہی دو عناصر اس کے شعر کے بنیادی عناصر بھی ہیں۔ اس حقیقت کو اس طرح بھی پیش کر سکتے ہیں کہ از بسکہ زندگی عبارت ہے حرکت اور حرارت سے اور یہی دو قوتیں شاعرِ مشرق کے کلام دپیام میں بڑی شدت اور کثرت سے جلوہ آرا ہیں۔ اس لیے لامحالہ شاعرِ مشرق کا کلام نہ صرف زندگی کی تفسیر بلکہ خوابِ زندگی کی سچی تعبیر بھی ہے"۔

آگے چل کر لکھتے ہیں:

"قریباً ہر شعر اس کے پیامِ حرکت و حرارت کے کسی نہ کسی پہلو کا حامل اور امین ہے۔ اقبال نے اپنی زندگی میں کم و بیش پچیس ہزار اشعار کہے ہیں۔ کلامِ اقبال کا مجموعہ ہر جگہ دستیاب ہے۔ اگر کسی کو خدا فرصت اور توفیق دے تو دہ شمار کر کے دیکھ لے۔ کم از کم بیس ہزار اشعار ایسے ضرور نکلیں گے جو اس کے کلام میں حرکت و حرارت کی صدہا کیفیات کے آئینہ دار ہوں گے"۔[۱۲]

اور پھر حرکت و حرارت کے باہمی رشتے کے بارے میں کہتے ہیں:

"حرکت، حرارت کی ہمزاد ہے اور حکمتِ جدیدہ کے نزدیک زندگی کی یہ دونوں کیفیتیں بیک وقت ایک دوسرے کی خالق بھی ہیں اور مخلوق بھی۔ حرارت حرکت کو جنم دیتی ہے اور پھر خود اس سے جنم لیتی

ہے۔ زندگی کے ان اوّلین اور بنیادی مظاہر کے اس رشتہ باہم
کا یہ ایک فطری نتیجہ تھا کہ ذہنِ شاعر میں بھی ان کی نمود اور
فروغ ایک ہی تحریک کے تابع ہو۔ چنانچہ شعرِ اقبال میں حرارت کی
مختلف کیفیتوں کے ساتھ ساتھ ہمیں حرکت کی متنوع صورتیں بھی
پہلو بہ پہلو ملتی ہیں۔"[۴۳]

اقبال کا ایک اور پسندیدہ موضوع فرد وجماعت کا تعلق ہے جو عمرانیات کے ذیل میں آتا ہے۔ چونکہ قوم افراد سے بنتی ہے اس لیے تعمیرِ قوم کے لیے افراد کی تربیت ضروری ہے پھر یہ کہ جیسے افراد ہوں گے ویسی ہی قوم کا خمیر اٹھے گا اور چونکہ اقبال کے نظامِ فکر میں مسلمانوں کی قوم کو ایک مستقل حیثیت اور اہمیت حاصل ہے اس لیے اس موضوع پر بھی اس نے بارہا اظہارِ خیال کیا ہے۔ مثلاً:

اقبال نے ایک پوری نظم کہی ہے جس کا عنوان ہے: "پیوستہ رہ شجر سے امیدِ بہار رکھ"۔ اس نظم میں قوم کو شجر سے اور فرد کو ڈالی سے تشبیہ دی گئی ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ ڈالی ٹوٹ جانے پر بھی اگر درخت سے جڑی رہے تو بہار میں اس کے بھی ہرے ہونے کی امید کی جاسکتی ہے لیکن جو ڈالی بالکل ہی الگ ہو جائے تو پھر ہمیشہ کے لیے اس کا سوکھ جانا یقینی ہے اس سے مراد یہ ہے کہ اگر فرد کا قوم سے ذرا سا بھی تعلق باقی رہے گا تو فرد کو کچھ نہ کچھ لوکھ ملتی رہے گی اور اگر فرد اپنی قوم سے بالکل ہی الگ ہو جائے گا تو وہ قوم کی حمایت، پشت پناہی اور دوسرے تمام فائدوں سے محروم ہو جائے گا۔

دریا اور موج کے استعاروں سے جذباتی وابستگی کے باعث ایک اور شعر میں اقبال نے قوم کو دریا سے اور فرد کو موج سے تشبیہ دی ہے ؎

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

یہ وہی تعلق ہے جو اشتمالی نظام کے فرد اور ریاست میں پایا جاتا ہے۔ اس نظام میں فرد کی اگر کچھ حیثیت یا اہمیت ہے تو محض اس وجہ سے ہے کہ وہ ریاستی مشین کا ایک پرزہ ہے جسے ریاست کے چلانے میں اپنے آپ کو مفید ثابت کرنا چاہیے۔ بحیثیت فرد کے ریاست پر اس کے کچھ ایسے حقوق نہیں ہیں جنہیں تسلیم کیا جائے یا جن کا ذکر بھی کیا جائے۔ اقبال نے جہاں کہیں فرد اور جماعت کے باہمی روابط کا ذکر کیا ہے، انہیں خیالات کا اظہار کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس بارۂ خاص میں اس کی فکر اشتمالی نظامِ فکر سے الگ نہ تھی یا پھر اسے اشتمالی اور اقبالی نظامِ فکر کا توارد بھی کہہ سکتے ہیں۔

یہ مسئلہ کہ انسان اپنے اعمال میں مجبور ہے یا مختار، اسلام میں ہمیشہ سے اچھی خاصی دلچسپی اور بحث ومباحثہ کا موضوع چلا آرہا ہے۔ اسے مسئلہ جبر وقدر کہتے ہیں۔ کچھ لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ انسان کو خدا نے پورا اختیار دے دیا ہے کہ وہ جو چاہے کرے اور اپنی زندگی کی راہ مکمل آزادی کے ساتھ خود متعین کرے۔ انسانوں کا یہ گروہ قدریہ کہلاتا ہے۔ اس خیال کا تاریک پہلو یہ ہے کہ یہ انسان میں تکبّر اور سفّاکی کو جنم دیتا ہے۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ انسان مجبورِ مطلق ہے۔ وہ خود اپنی مرضی سے کچھ نہیں کر سکتا بلکہ خدا اس سے جو کام لینا چاہتا ہے لے لیتا ہے۔ یہ گروہ جبریہ کہلاتا ہے۔ جبریوں کا عقیدہ ہے کہ خدا نے ہر انسان کے لیے پہلے سے کچھ باتیں طے کر دی ہیں اور یہ باتیں اسے ضرور پیش آتی ہیں۔ اسے انسانی تقدیر کہتے ہیں۔ ان کے مطابق انسان چاہے جتنی کوشش کرے خدا نے اس کی تقدیر میں جو کچھ لکھ دیا ہے اس سے مفر ممکن نہیں ہے۔ اس خیال کا المناک پہلو یہ ہے کہ یہ انسان کو بے عملی کی ترغیب دیتا ہے۔

اسلام نے اس مسئلے پر نہایت متوازن محاکمہ یوں کیا ہے کہ انسان کو ایک حد تک اختیار دیا گیا ہے اور اس کے آگے اس کی مجبوری ہے۔ جبر وقدر کا یہ مسئلہ تقدیر وتدبیر کا مسئلہ بھی کہلاتا ہے۔

پروفیسر محمد حبیب مفتی لکھتے ہیں:

"انسان نہ تو مجبورِ محض ہے نہ مختارِ کُل ہے۔ انسان مخلوق ہے اور اپنے خالق کے سامنے بے بس ہے مگر اشرف المخلوقات ہے اور تمام کائنات پہ اس کی خود مختاری مسلّم ہے مگر کیا خالق نے اپنے بندے کو مجبوریوں میں جکڑ رکھا ہے؟ نہیں! اس شہنشاہِ حقیقی نے اس سلطنت کو چلانے کے لیے کچھ آئین مرتب کیے ہیں۔ اس نظام کو برقرار رکھنے کے لیے انسانی آزادی کا ایک مخصوص دائرہ کھینچ کر تلک حدود اللہ کا نام دیا ہے۔ انسان اس دائرے کے اندر مکمل آزاد ہے۔ ان حدود کو توڑنے کی کوشش قدرت کے نظام سے ٹکراتی اور اس کے منظم اور مفید قوانین کے خلاف بغاوت قرار دی جاتی ہے۔ اس بغاوت کی سزا کا نام عذاب ہے۔ اب یہ امر انسان کے اپنے اختیار میں ہے کہ ان قوانین کے احترام سے شہنشاہ کے دربار میں اپنے لیے بلند مقام پیدا کر لے یا بغاوت کر کے سزا کا مستحق بن جائے"۔[۳۶]

اقبال نے اس نزاعی مسئلے کو خالص اسلامی نقطہ نظر سے جانچ کر اپنے نظامِ فکر میں جگہ دی ہے اور اپنے اشعار میں اسے کمالِ حسن سے یوں پیش کر دیا ہے ؎

کہا جو قمری سے میں نے اک دن یہاں کے آزاد پابہ گل ہیں
تو غنچے کہنے لگے ہمارے چمن کا یہ رازدار ہو گا

صنوبر باغ میں آزاد بھی ہے پا بہ گل بھی ہے
انھیں پابندیوں میں حاصل آزادی کو تو کر لے

عندلیب شادانی لکھتے ہیں :

"اقبال نے انسان کی مجبوری اور مختاری کے مسئلے کو ایک اور مقام
پہ زیادہ وضاحت سے بیان کیا ہے ۔ زبورِ عجم، گلشن رازِ جدید میں
زندگانی کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے ؎

چنیں فرمودۂ سلطانِ بدر است
کہ ایماں درمیانِ جبر و قدر است

یعنی حضرت علیؓ کا ارشاد ہے کہ :

الایمان بین الجبر والاختیار

"ایمان جبر و اختیار کے درمیان ہے"

علمائے شیعہ کے نزدیک یہ قول حضرت علیؓ کا نہیں ۔ البتہ اسی موضوع
پر ایک اور قول حضرت امام جعفر صادقؓ سے منقول ہے جس کے
الفاظ یہ ہیں :

لاجبر و لا تفویض بل امرٌ بین الامرین

یعنی نہ جبر ہے نہ اختیار بلکہ ایک حالت ہے دونوں کے درمیان۔
بہر صورت پہلا قول حضرت علیؓ کا ہو یا نہ ہو یا حضرت امام جعفر صادقؓ کا
مذکورہ بالا قول بالمعنی حضرت علیؓ سے منسوب کر دیا گیا ہو اس میں
شک نہیں کہ اقبال کا عقیدہ جبر و اختیار کے باب میں یہی ہے کہ
انسان بعض امور میں مجبور ہے اور بعض میں مختار ہے۔"[۱۶]

بعض صوفیا جو وحدت وجود پہ ایمان رکھتے ہیں جبر کے قائل ہیں اور کچھ ایسے لوگ جو
کام نہیں کرنا چاہتے اپنی کوتاہی چھپانے کو سارا الزام تقدیر پہ ڈال دیتے ہیں۔ اقبال نے ایسے
ہی لوگوں کے لیے کہا ہے ؎

جبر نہیں کیا ہے نام اس کا خدا فریبی کہ خود فریبی
عمل سے فارغ ہوا مسلماں بنا کے تقدیر کا بہانہ

اقبال تو وحدت الوجود کا قائل ہے لیکن جبرِ مشیت کا نہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ انسان اپنی تقدیر خود بناتا ہے۔ وہ تقدیر کو پہلے سے کوئی طے شدہ بات نہیں مانتا۔ اس کے نزدیک آنے والا کل آج کی پیداوار ہے یعنی انسان کا مستقبل اس کے ماضی کے بطن سے ہی جنم لیتا ہے ؎

وہی ہے صاحبِ امروز جس نے اپنی ہمت سے
زمانے کے سمندر سے نکالا گوہرِ فردا

علم نجوم کی رُو سے انسانوں کی تقدیریں ستاروں کے تابع ہیں اس لیے منجم انسانی تقدیروں کا حال جاننے کے لیے ستاروں کی چال کا حساب لگاتے ہیں۔ اقبال چونکہ خود انسان کو تقدیر ساز مانتا ہے اس لیے علمِ نجوم کا یوں مذاق اڑاتا ہے ؎

ستارہ کیا مری تقدیر کی خبر دے گا
وہ خود فراخیِ افلاک میں ہے خوار و زبوں

اور اب یہ دیکھنا ہے کہ اقبال کے یہاں تقدیر کا لفظ کن کن معنوں میں استعمال ہوا ہے ایک جگہ تو اقبال نے خود ہی اس کے معنی مکافاتِ عمل لکھ دیے ہیں ؎

تقدیر ہے اک نام مکافاتِ عمل کا
دیتے ہیں یہ پیغام خدایانِ ہمالہ!

اور غالباً اقبال کے اس مشہور شعر میں بھی یہی معنی نکلتے ہیں ؎

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

لیکن اس شعر میں ؎

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

خدا کی تقدیر سے مکافاتِ عمل نہیں مشیتِ الٰہی یا منشائے الٰہی کے معنی نکلتے ہیں اور پھر اس شعر میں کہ ؎

میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیرِ امم کیا ہے
شمشیر و سناں اوّل طاؤس و رباب آخر

تقدیرِ امم سے نہ امتوں کے عمل کی مکافات مُراد ہو سکتی ہے کیونکہ شمشیر و سناں (محنت) طاؤس و رباب (عیش و آرام) نہیں بلکہ خود عمل کی علامات ہیں اور نہ اس سے اُمتوں کی منشا ہی مراد لی جاسکتی ہے بلکہ یہاں اس سے بلا تکلف تاریخ کے معنی نکلتے ہیں اور پھر ان شعروں میں کہ

تارے آوارہ و کم آمیز
تقدیر وجود ہے جدائی

مضطرب ہر دم مری تقدیر رکھتی ہے مجھے
جستجو میں لذتِ تنویر رکھتی ہے مجھے

تقدیر سے خاصے یا لازمے کا مفہوم لیا جاسکتا ہے اور یہ دوسرے معنوں سے بالکل ہی مختلف ہے اور آخر میں تقدیر یا مقدر سے آئین بھی مراد لیا گیا ہے۔

گردش تاروں کا ہے مقدر
ہر ایک کی راہ ہے مقرر
ہے خواب ثباتِ آشنائی
آئینِ جہاں کا ہے جُدائی

دنیا میں جتنے بھی داعی آئے ہیں ان میں سے ہر ایک نے حیات و موت پر اپنے خیالات کا اظہار ضرور کیا ہے کیونکہ یہ اس دنیا کی ایسی ٹھوس حقیقتیں ہیں جن سے آنکھیں نہیں چرائی جا سکتیں۔ موت کا کانٹا انسان کے دل میں ہمیشہ سے کھٹکتا چلا آ رہا ہے اور اس سے نجات پانے کے لیے وہ ہر طرف بھٹکتا پھرتا ہے۔ اقبال "خفتگانِ خاک سے استفسار" میں مُردوں سے پوچھتا ہے کہ موت کہتے ہیں جسے اہلِ زمیں کیا راز ہے؟ اس کا جو جواب اقبال نے دیا ہے اس سے پہلے موت و حیات کی کچھ اور شاعرانہ تشریح پر بھی نظر ڈالنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ ایک شاعر نے کہا ہے کہ ؎

حیات و موت ہیں دو کروٹیں زمانے کی

لیکن چکبست لکھنوی نے ان کی جو میکانکی تشریح کی ہے وہ بہت مشہور ہے ؎

زندگی کیا ہے؟ عناصر میں ظہورِ ترتیب
موت کیا ہے؟ انھیں اجزا کا پریشاں ہونا

ابتدا میں اقبال نے بھی زندگی کی جو تشریح کی تھی اس کی حیثیت شاعرانہ ہی تھی مثلاً اس نے کہا تھا کہ زندگی ذوقِ سفر یا ذوقِ پرواز کا دوسرا نام ہے ؎

سمجھتا ہے تُو راز ہے زندگی
فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی

ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا
حیات ذوقِ سفر کے سوا کچھ اور نہیں

لیکن آگے چل کر وہ ایک دوسری تشریح پیش کرتا ہے جس میں وہ ایک فرد یا انسان کی زندگی اور اس کی ناپائداری کا ذکر تو چھوڑ دیتا ہے اور ہماری توجہ کائناتی زندگی کی طرف کھینچ لے جاتا ہے۔ جس کا ایک سرا ازل سے اور دوسرا ابد سے ملا ہوا ہے۔ اس دنیا میں ایک کے بعد دوسرا جاندار

چاہے مرتا رہتا ہو لیکن اسی رفتار سے یا اس سے بھی تیز رفتاری سے دوسرے جاندار بھی یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے رہتے ہیں اور اس طرح اس کائنات میں جہاں جہاں کوئی متنفس سانس لے رہا ہے زندگی کا تسلسل باقی ہے۔ افراد مرتے رہتے ہیں لیکن یہ فضائیں زندگی سے خالی نہیں ہوتیں۔ اس حقیقت کو اقبال یوں بیان کرتا ہے ۔

تو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ
جاوداں، پیہم رواں، ہر دم جواں ہے زندگی

موت کے لیے بھی اقبال قریب قریب وہی تشبیہ کام میں لاتا ہے جو اس نے زندگی کے لیے استعمال کی تھی ۔

خوگرِ پرواز کو پرواز میں ڈر کچھ نہیں
موت اس گلشن میں جز سنجیدن پر کچھ نہیں

لیکن آگے چل کر وہ فنا سے بالکل انکار کر جاتا ہے اور کہتا ہے کہ زندگی کے بعد موت کا سکون اور موت کے بعد زندگی کی ہلچل اس بات کا ثبوت ہے کہ ۔

جوہرِ انساں عدم سے آشنا ہوتا نہیں
آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے فنا ہوتا نہیں
مرنے والے مرتے ہیں لیکن فنا ہوتے نہیں
یہ حقیقت میں کبھی ہم سے جدا ہوتے نہیں

اور پھر موت کے کانٹے کی وہ چبھن دور کرنے کے لیے جو انسان کے دل میں ہمیشہ سے چلی آ رہی ہے اسلامی تصورِ حیات و ممات سے مختلف وہ حیات و موت کے کائناتی دور در دو تسلسل کی یکسر مادی اور میکانکی توجیہ یوں پیش کرتا ہے ۔

موت تجدیدِ مذاقِ زندگی کا نام ہے
خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے

وداعِ غنچہ میں ہے رازِ آفرینشِ گل
عدم عدم ہے کہ آئینہ دارِ ہستی ہے

سمجھتے ہیں ناداں اسے بے ثبات
ابھرتا ہے مٹ مٹ کے نقشِ حیات

مختلف آسمانی صحیفوں کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وقت، مقام اور ماحول کے بدلنے سے بعض شریعتوں میں تبدیلی ہو جاتی ہے۔ تاریخی حقائق یہ ہیں کہ نہ صرف مختلف مقامات پر نافذ ہونے والی شریعتوں میں جزوی اختلاف آگیا ہے بلکہ ایک ہی مقام پہ مخلوق کے لیے مختلف اوقات میں مختلف شریعتیں نازل ہوتی رہی ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا یعنی وقت اور مقام کی تبدیلی سے احکامِ الٰہی میں کوئی تبدیلی نہ ہوتی اور اس سے شریعتوں میں اختلاف رونما نہ ہوتا تو دنیا میں آدم کے وقت سے اب تک شریعت کے تمام احکام جوں کے توں موجود رہتے۔ ایک ہی شریعت زمین کے اس سرے سے اُس سرے تک رائج رہتی اور حضرت آدم علیہ السلام پہ ہی نبوت کی ابتدا کے ساتھ ساتھ انتہا بھی ہو جاتی۔ تبدیلی کا تو یہ حال ہے کہ ایک ہی شریعت میں اس کی تبلیغ اور نفاذ کے دوران میں بعض احکامات بدل گئے ہیں اور ان کی جگہ دوسرے احکامات نے لے لی ہے۔ چنانچہ جو پرانے احکامات بدل جاتے ہیں وہ منسوخ اور جو نئے احکامات نافذ ہو جاتے ہیں ناسخ کہلاتے ہیں۔

یہی صورتِ حال اقبال کے یہاں پیش آئی ہے کہ اس نے اپنی تعلیمات کے دوران میں بعض مقامات پر زاویۂ نگاہ بدل لیا ہے۔ کچھ لوگ اپنے استدلال میں اس کے پرانے خیالات

پیش کرتے ہیں اور کچھ اس کے نئے پرانے خیالات کو آمنے سامنے رکھ کر اس پر تضاد بیانی کا الزام لگاتے ہیں اور اسے ہدفِ تنقید بناتے ہیں۔ وہ یہ نہیں سوچتے کہ جب اولوالعزم پیغمبروں کی شریعت میں جزوی ترمیمیں اور تبدیلیاں ہو سکتی ہیں اور ہوتی رہی ہیں جن کی بنا پر آج تک کچھ آیات ناسخ اور کچھ منسوخ چلی آ رہی ہیں تو اقبال کس شمار و قطار میں ہے۔ یوں بھی دیکھیے تو زندگی کے دوران میں ہم میں سے ہر شخص اپنے تازہ تازہ تجربات اور نت نئی حاصل ہونیوالی معلومات کی روشنی میں اپنے سوچ بچار میں ترمیم کرتا اور نئی نئی راہیں تراشتا رہتا ہے اور لوگ اسے اس کی خامی شمار کرنے کی جگہ اس کی دانش و بینش کی داد دیتے ہیں تو اقبال کو بھی اسی انصاف اور کشادہ ذہنی کا مستحق سمجھنا چاہیے اور اس کے مسلسل تفکر و تدبر کی تحسین کرنا چاہیے۔

اقبال کی منسوخات میں سے یہاں صرف دو کا ذکر کیا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک فرد سے تعلق رکھتا ہے اور دوسرا جماعت سے۔ اسلام کا خاص الخاص پیغام جس پر اس نے اوّل سے آخر تک زور دیا ہے، توحید ہے۔ چنانچہ جتنے خیالات و اعمال تصورِ توحید کو تقویت بخشنے والے ہیں جیسے آزادی، شجاعت، یقین، راست بازی، خودداری، انصاف، امید وغیرہ؛ انہیں اسلام نے جائز اور باعثِ خیر و برکت بتایا ہے اور جتنے اس کی نفی کرنے والے ہیں جیسے غلامی، خوف، بزدلی، شبہ، ریا، خوشامد، ظلم، مایوسی وغیرہ انھیں موجب شر اور باعثِ فساد بتایا ہے۔ اسی طرح اقبال کا خاص پیغام خودی ہے جس کی تشریح پہلے کی جا چکی ہے۔ اقبال نے بھی خودی کو فروغ دینے اور مستحکم کرنے والے خیالات جیسے حرکت، محنت، تدبیر، خودداری، یقین، آزادی، امید وغیرہ کو مستحسن اور اس کی نفی کرنے والے یا اسے ضعف پہنچانے والے خیالات جیسے تساہل، سکون، تقدیر، خوشامد، ظن و تخمین، غلامی اور قنوطیت کو معیوب قرار دیا ہے۔

صوفیا کا عقیدۂ وحدت الوجود، خود کو فنا کر دینے کی تعلیم دیتا ہے۔ یہ عقیدہ انفرادی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کی رُو سے جب تک سالک اپنے شعور و احساس کو فنا نہیں کر دے گا اس

وقت تک محبوبِ حقیقی کا دیدار نہیں کر سکتا۔ یہ وہ تعلیم ہے جو انسانی خودی کی نفی کرتی ہے اس لیے اقبال نے اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں تو روایتی اور تقلیدی طور پر صوفیا کے اس عقیدے کو اپنا کر ایسے شعر کہے جن میں اس کا اظہار ہوتا تھا جیسا کہ گزشتہ صفحات میں بیان ہو چکا ہے لیکن جب نظریۂ خودی مرتب کرتے وقت اقبال کو محسوس ہوا کہ یہ عقیدہ تو خودی کو مٹانے والا اور مسلمانوں کے لیے مضر ہے تو اس نے ہمیشہ کے لیے اس سے اپنا دامن چھڑا لیا اور پھر کوئی ایسا شعر نہیں کہا جس میں وحدت الوجود کا پرچار کیا گیا ہو[۳۲] بلکہ بعد میں تو اقبال کا یہ خیال ہو گیا تھا کہ:

"وحدتِ وجود دینی مسئلہ نہیں بلکہ ایک فلسفیانہ مسئلہ ہے"[۳۳]

اقبال نے اپنی اس اصلاحِ خیال کا ذکر پہلی بار اسرارِ خودی کے دیباچے میں کیا جو پہلی چھاپ کے بعد کتاب سے نکال دیا گیا۔ اس میں اقبال نے حافظ شیرازی کے نظریۂ حیات پر سخت نکتہ چینی کی کیونکہ اس کا عشق خلّاق اور فعّال نہیں ہے اور اس کے کلام سے بے عملی اور نفیِ خودی کی تعلیم ملتی ہے۔ حافظ کو اسلام اور اسلام سے باہر بڑی بہت بڑا صوفی سمجھا جاتا ہے۔ اس کے ہر شعر اور ہر لفظ کے دو دو معنی (ایک حقیقی اور دوسرا مجازی) بیان کیے جاتے ہیں اور اس کے دیوان سے فال بھی نکالی جاتی ہے۔ جب ایسے شخص پر اقبال نے تنقید کی تو ملک میں اس کی سخت مخالفت شروع ہو گئی اور لوگوں میں یہ مشہور ہو گیا کہ اقبال تصوّف کے خلاف ہے۔ وہ اکبر الہ آبادی کے نام ایک خط میں لکھتا ہے:

"میں تصوف کی تاریخ پر ایک مبسوط مضمون لکھ رہا ہوں جو ممکن ہے ایک کتاب بن جائے۔ چونکہ خواجہ نے عام طور پر اخباروں میں میری نسبت یہ مشہور کر دیا ہے کہ میں صوفیائے کرام سے بدظن ہوں۔ اس واسطے مجھے اپنی پوزیشن صاف اور واضح کرنی ضروری ہے ورنہ اس طویل مضمون کے لکھنے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ چونکہ میں نے خواجہ حافظ پر اعتراض کیا ہے اس واسطے ان کا خیال ہے کہ میں تحریکِ تصوف کو

مٹانا چاہتا ہوں۔"[۹]

اقبال نے عقیدہ وحدت الوجود کو چھوڑ کر اپنے خیال کی جو اصلاح کی ہے وہ بہت سوچ سمجھ کر اور تحقیق و تلاش کے بعد کی ہے۔ اس کے ثبوت میں اقبال کا ایک خط پیش کیا جاتا ہے جو اس نے خواجہ حسن نظامی کے نام لکھا ہے۔ وہ اس میں لکھتا ہے:

"قرآن شریف میں جس قدر آیات صریحاً تصوف کے متعلق ہوں ان کا پتہ دیجیے۔ سیپارہ اور رکوع کا پتہ لکھیے۔ اس بارے میں آپ قاری شاہ سلیمان صاحب یا کسی اور صاحب سے مشورہ کر کے مجھے بہت جلد مفصل جواب دیں۔ اس مضمون کی سخت ضرورت ہے اور یہ گویا آپ کا کام ہے۔ قاری سلیمان شاہ کی خدمت میں یہی خط بھیج دیجیے اور بعد التماس دعا عرض کیجیے کہ میرے لیے یہ زحمت گوارا کریں اور مہربانی کر کے مطلوبہ قرآنی آیات کا پتہ دیویں۔ اگر قاری صاحب موصوف کو یہ ثابت کرنا ہو کہ مسئلہ وحدت الوجود یعنی تصوف کا اصل مسئلہ قرآن کی کون سی آیات سے نکلتا ہے تو وہ کون کون سی آیات پیش کر سکتے ہیں اور ان کی کیا تفسیر کرتے ہیں؟ کیا وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ تاریخی طور پر اسلام کو تصوف سے تعلق ہے؟ کیا حضرت علی مرتضیٰؓ کو کوئی خاص پوشیدہ تعلیم دی گئی تھی؟ غرضکہ اس امر کا جواب معقولی اور منقولی اور تاریخی طور پر مفصل چاہتا ہوں۔ میرے پاس کچھ ذخیرہ اس امر کے متعلق موجود ہے مگر آپ سے اور قاری صاحب سے استصواب ضروری ہے۔ آپ اپنے کسی اور صوفی دوست سے بھی مشورہ کر سکتے ہیں۔"[۱۰]

حقیقت یہ ہے کہ تصوف کی بہت سی قسمیں ہیں۔ اقبال اس قسم کا تصوف پسند کرتا تھا جس

میں خودی کو مستحکم کرنے والے خیالات ملتے ہیں اور اس تصوف کا مخالف تھا جو خودی کی پرورش کے بجائے اس کی کاٹ کرتا ہے۔ شریعتِ اسلام کے احکامات کا استخفاف کرتا ہے۔ ترکِ علائق کا درس دیتا ہے۔ حیات گریزی اور رہبانیت کی طرف راغب کرتا ہے۔ چنانچہ وہ رومی کو اپنا مرشد مانتا ہے لیکن محی الدین ابنِ عربی کی مخالفت کرتا ہے جس کی کتاب فصوص الحکم میں اسے توحید کی جگہ الحاد و زندقہ ملتا ہے۔ اقبال اس لیے بھی وحدتِ وجود کا مخالف ہو گیا ہے کہ یہ بہت سے صوفیا کو جبر کی طرف لے گیا ہے جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں کہ:

"تصوف اسلام کی عام تعلیم میں زیادہ تر امام غزالی کی بدولت داخل ہوا لیکن امام غزالی اپنی تمام حکمت اور عرفان کے باوجود بعض اشعری عقاید سے چھٹکارا حاصل نہ کر سکے۔ انھوں نے کسب کا ایک غیر تسلی بخش نظریہ احیاء العلوم میں پیش کیا ہے جو حقیقت میں جبر ہی کا پروردہ ہے"[۱۱]

عقاید کی اس تبدیلی کا اظہار اقبال نے ۱۹۳۲ء میں ایک فرانسیسی مستشرق سے پیرس میں کیا تھا[۱۲] اور اس کا حال اس نے اپنے ایک مضمون میں خود لکھا ہے جو "وکیل" میں چھپا تھا:

"مجھے اس امر کا اعتراف کرنے میں کوئی شرم نہیں کہ میں ایک عرصے تک ایسے عقاید و مسائل کا قائل رہا جو بعض صوفیہ کے ساتھ خاص ہیں اور جو بعد میں قرآن شریف میں تدبّر کرنے سے قطعاً غیر اسلامی ثابت ہوئے۔ مثلاً شیخ محی الدین ابنِ عربی کا مسئلہ قدمِ ارواحِ کملاء، مسئلہ وحدت الوجود یا مسئلہ تنزّلاتِ ستّہ یا دیگر مسائل جن میں بعض کا ذکر عبدالکریم الجیلی نے اپنی کتاب "انسانِ کامل" میں کیا ہے"[۱۳]

اقبال کے دوسرے نظریے کا تعلق جماعت سے ہے اور اس کا نام وطنیت ہے۔ جب تک اقبال

یورپ نہیں گیا تھا اس کا دائرۂ خیال ہندوستان تک پھیلا رہا اور وہ اس کو اپنی توجہ کا مرکز بنائے صدائے درد، تصویرِ درد، نیا شوالہ، ترانۂ ہندی، ہندوستانی بچوں کا قومی گیت جیسی نظمیں لکھتا رہا۔ اس وقت تک وہ ہندی مسلمانوں کو بھی ہندوستانی قوم میں شمار کرتا تھا اور قوم سے مخصوص سیاسی حدود میں بسنے والی انسانی جماعت مراد لیتا تھا یعنی اس وقت تک اس کی نظر میں قومیت کی بنیاد مقامیت پر تھی لیکن حقیقت یہ ہے کہ قوم کا لفظ انسانوں کی محض جماعت، مجمع یا گروہ کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور انسانوں کی جماعت مقام (ملک یا سیاسی علاقہ) پیشہ، نسل، مذہب، جنس، عمر میں سے کسی کے لحاظ سے بھی بن سکتی ہے جیسے چینی قوم، امریکی قوم، جلاہوں کی قوم، استادوں کی قوم، آریائی قوم، منگول قوم، عیسائیوں کی قوم، مسلمانوں کی قوم، عورتوں کی قوم، زنخوں کی قوم، طلبا کی قوم، نوجوانوں کی قوم وغیرہ

جب اقبال یورپ گیا اور اسے مشرق و مغرب کے موازنے کا موقع ملا تو اس کی توجہ مسلمانوں کی طرف مبذول ہوئی اور پھر وہ علاقائی حدود کو چھوڑ کر دینِ اسلام کو قومیت کی اساس ماننے لگا اور اس نے ترانۂ ملی، مذہب اور وطنیت جیسی نظمیں لکھیں۔

اس سلسلے میں کچھ لوگ اقبال پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس نے اپنے افکار میں ترقیِ معکوس کی ہے اور وطن کی وسیع تر فضا کو ترک کر کے ملتِ اسلامیہ کی تنگ تر فضا قبول کر لی ہے۔ دوسری طرف اقبال کے کچھ مداحوں کا یہ خیال ہے کہ اقبال علاقائی حدود توڑ کر بین الاقوامیت میں داخل ہو گیا اور تنگنائے وطنیت سے نکل کر ملت کی بیکراں وسعتوں میں آ گیا لیکن سچ پوچھیے تو اقبال کے اس اقدام کو فضاؤں کی تنگی یا فراخی سے کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ تشکیلِ قوم کے جو اسباب اوپر بیان کیے جا چکے ہیں ان کی رُو سے یہ کسی ایک فضا کی تنگی یا وسعت کی بات نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق دو مختلف فضاؤں سے ہے۔ اقبال نے اپنی سوچ کا رُخ قدرے تبدیل کر لیا ہے اور لفظ قوم کے ایک معنی ترک کر کے دوسرے معنی اختیار کر لیے ہیں۔

حواشی

۱۔ مسائلِ اقبال: ص ۱۳۲

۲۔ اقبال نامہ حصہ دوم: ص ۵۹

۳۔ تصوراتِ اقبال: جلد ۱۔ ص ۱۹۷-۱۹۸

۴۔ ایضاً: ص ۱۹۴-۱۹۵

۵۔ مقالاتِ یومِ اقبال: ص ۱۱۳

۶۔ ایضاً: ص ۵۱-۵۲

۷۔ نقشِ اقبال: ص ۴۵

۸۔ فکرِ اقبال: ص ۳۸۹

۹۔ اقبال نامہ حصہ دوم: ص ۵۱-۵۲

۱۰۔ ایضاً: ص ۳۵۳ تا ۳۵۵

۱۱۔ فکرِ اقبال: ص ۳۹۶

۱۲۔ نقشِ اقبال: ص ۴۶

۱۳۔ اقبال: ص ۱۷۲-۱۷۳

چھٹا باب

حیثیت

دنیا میں ہر آدمی اپنے ماحول اور منصب کے لحاظ سے سوچتا اور عمل کرتا ہے۔ پیشہ عمر، جنس اور معاشی حالات کی رُو سے انسان کی حیثیت کا تعین اور مخصوص انسانی گروہ سے اس کی نسبت یا وابستگی اس کے سوچ بچار پر گہرا اثر ڈالتی ہے۔ تاجر کا سوچ ملازم سے اور کاشت کار کا سوچ مزدور سے مختلف ہوتا ہے۔ اہلِ دول کے خیالات مفلسوں سے الگ ہوتے ہیں اور اربابِ اقتدار کا زاویہ نظر علما سے جداگانہ ہوتا ہے۔ اسی طرح داعی میں بھی کچھ ایسی خصوصیات کا پایا جانا ضروری ہے جو اسے ایک عامی سے الگ کر سکیں۔

اقبال کی داعیانہ حیثیت متعین کرنے سے پہلے یہ وضاحت ضروری ہے کہ پیغمبر، صوفی اور شاعر تینوں کے قریب قریب ایک ہی قسم کے وجدانی تجربے سے گزرتے ہیں اور اگرچہ ان کی داعیانہ حیثیتوں میں جزوی فرق ہوتا ہے پھر بھی ان کی ذہنی اور قلبی وارداتیں.... بحیثیت مجموعی انھیں ایک ہی رشتے میں پرو دیتی ہیں۔ اقبال اس تجربے کی چند عام خصوصیات اپنے پہلے خطبے میں بیان کرتا ہے جن کا یہاں دہرانا فائدے سے خالی نہ ہوگا۔

۱۔ انسان کے ہر تجربے کی طرح وجدانی تجربہ بھی نہایت قریبی اور ذاتی ہوتا ہے اور جس طرح دوسرے تجربات ہمیں دنیا کے متعلق معلومات فراہم کرتے ہیں یہ تجربہ معرفتِ الٰہی میں ہماری مدد کرتا ہے۔

۲۔ یہ ایک ایسا تجربہ ہے جس کو اجزا میں تقسیم کرنا ناممکن ہے۔ دنیا کے دوسرے تجربات بہت سے اجزا سے مل کر بنتے ہیں لیکن وجدانی تجربہ چاہے کتنا ہی بھرپور کیوں نہ ہو لا تجزی ہوتا ہے کیونکہ اس میں خیال کا جزو کم سے کم ہوتا ہے۔

۳۔ اس تجربے میں انسان اور خدا کے درمیان براہِ راست تعلق قائم ہو جانے سے انسان کی شخصیت بڑی حد تک دب جاتی ہے اور اس کا شعورِ خودی وقتی طور پہ جاتا رہتا ہے۔ انسان کسی وساطت کے بغیر خدا کا پیغام وصول کرتا اور اس سے علم و ہدایت حاصل کرتا ہے۔

۴۔ یہ تجربہ شخصی اور ذاتی طور پہ براہِ راست حاصل ہوتا ہے اور خیال کی بہ نسبت احساس سے زیادہ ملتا ہے۔ اس لیے دوسروں تک اس کا ابلاغ نہیں ہو سکتا البتہ اس کا مفہوم دوسروں تک پہنچایا جا سکتا ہے۔

۵۔ خدا سے قریبی تعلق پیدا ہونے کے باعث انسان کو عارضی طور پہ وقت کا احساس جاتا رہتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وقت سے اس کا ناتا بالکل ٹوٹ گیا ہے۔ وجدانی کیفیت اپنے نرالے پن کے باوجود عام تجربے سے ملتی ہے اور وہ اس طرح کہ یہ حالت تو جلد گزر جاتی ہے لیکن اپنے گزرتے گزرتے انسان پہ گہری چھاپ لگا جاتی ہے۔

نبی کو خدا کی جانب سے وحی ہوتی ہے جس کی روشنی میں وہ اپنی قوم کی راہِ عمل متعین کرتا اسے خوشخبریاں سناتا اور عذابِ الٰہی سے ڈراتا ہے۔ اس کے کانوں میں غیب کی آوازیں آتی ہیں جنہیں آوازِ سروش کہتے ہیں اور جن کے مطابق وہ اپنے اُمتیوں کو مناسب ہدایات جاری کرتا ہے۔ صوفی کو حالات کا علم کشف سے ہوتا ہے۔ وہ سوتے میں خواب دیکھتا ہے اور جاگتے میں اپنے دل کی آنکھوں سے ماضی و مستقبل کے حالات و واقعات کا مشاہدہ کرتا ہے۔ کشف کے معنی یہ ہیں کہ واقعات اس کے سامنے اپنی تہیں کھول کھول کر مکان و زماں کی بساط پر پھیلتے چلے جاتے ہیں۔ شاعر کے دل پر الہام کی بارش ہوتی ہے اور خدا اسے تجربات و واقعات کے سمجھنے کی توفیق عطا فرماتا ہے۔

یہ تینوں ذہنی حالتیں (وحی، کشف، الہام) خارجی ماحول سے ہٹ کر اپنی ذات میں سمٹ آنے کے روحانی تجربے کے تین مختلف مدارج ہیں۔ ان میں سے وحی کو حق الیقین، کشف کو عین الیقین اور الہام کو علم الیقین کہا جاتا ہے۔

اقبال اپنے لیے کچھ حقیقتیں قبول کرنے سے گریز کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ؎

میں نہ عارف نہ مجدد نہ محدث نہ فقیہ
مجھ کو معلوم نہیں کیا ہے نبوّت کا مقام

لیکن یہ اس کی کسرِ نفسی لگتی ہے۔ پھر بھی اتنی تو حقیقت ہے کہ وہ ایک صوفی صافی بھی تھا اور ایک اعلیٰ پائے کا شاعر بھی۔ چنانچہ وہ اپنی شاعری کو جزوِ پیغمبری سمجھتا اور اسی سلسلے کی ایک کڑی شمار کرتا ہے۔ جیسا کہ کہتا ہے ؎

کہہ گئے ہیں شاعری جزویست از پیغمبری
ہاں سنا دے محفلِ ملت کو پیغامِ سروش
وہ شعر کہ پیغامِ حیاتِ ابدی ہے
یا نغمۂ جبریل ہے یا صورِ سرافیل

لیکن دوسری طرف وہ اپنی شاعری کو فی نفسہٖ کوئی اہمیت بھی نہیں دیتا اور نہ اس کے لوا زمات کی ہی پابندی کرتا ہے بلکہ اپنے صوفیانہ عقاید کے اظہار کا ایک ذریعہ سمجھتا ہے ؎

مجھے خبر نہیں یہ شاعری ہے یا کچھ اور
عطا ہوا ہے مجھے ذکر و فکر و جذب و سرور
مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ
کہ میں ہوں محرمِ رازِ درونِ مے خانہ

ہر نبی کو خدا کی جانب سے رائج الوقت علوم و فنون میں ایسی غیر معمولی دستگاہ دی جاتی تھی یا درجہ بخشا جاتا تھا کہ اس کی کارکردگی کے سمجھنے سے لوگوں کی عقلیں عاجز رہ جاتی تھیں اور وہ ایسا کارِ نمایاں دکھا نہیں پاتے تھے۔ اسے معجزہ کہتے تھے۔ اسے دیکھ کر لوگ نبی پر ایمان لے آتے تھے کیونکہ معجزہ نبوّت کی تصدیق کر دیتا تھا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا عصا ایک معجزہ تھا جو حضرت کے ہاتھ سے زمین پر گرتے ہی اژدر بن جاتا تھا اور ایک بار مصری ساحروں کے تمام سانپ بھی نگل گیا تھا ـــــ حضرت عیسیٰ علیہ السلام مُردوں کو قم باذن اللہ کہہ کر زندہ کر دیتے تھے اور حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے حکم سے کنکریاں باتیں کرتی تھیں اور درخت اپنی جگہ چھوڑ کر چلنے لگتا تھا۔

مرشد (صوفی) اپنے مریدوں کو کرامات دکھاتا ہے لیکن نبی کی طرح علی الاعلان اور مجمع میں نہیں بلکہ انتہائی رازداری اور خاموشی کے ساتھ تنہائی میں سالک کے قلب پر اپنا اثر ڈال کر اسے تجلیات کا مشاہدہ کراتا ہے اور پھر بات یہیں ختم ہو جاتی ہے۔ چنانچہ کوئی آدمی یقین کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتا کہ شیخ نے اپنی ذات کی جھلک دکھائی ہے یا جلوۂ الٰہی کا نظارہ کرایا ہے کیونکہ تجربے کی رازداری نے ہر قسم کی تصدیق کا راستہ روک دیا ہے۔ شاعر اپنے الہام کو شعر میں ڈھال کر دھوم دھام سے سب کے سامنے پیش کر دیتا ہے اور مجمع سے نہ صرف اپنا منصب منوا لیتا ہے بلکہ لوگوں کو اپنا ہم خیال بھی بنا لیتا ہے۔ شعر کے سحرِ حلال سے کوئی کافر ہی انکار کر سکتا ہے۔

پیغمبر، صوفی اور شاعر کی حیثیت دو رُخی ہوتی ہے۔ ان کا وجدانی تجربہ (وحی، کشف، الہام) ان کی شخصیت کا داخلی رخ ہوتا ہے اور معجزے، کرامتیں اور شعر ان لوگوں کے داعیانہ منصب کے خارجی پہلو شمار ہوتے ہیں۔ ان میں سے معجزہ اور شعر پیغمبر اور شاعر کے منصب کی کھلّم کھلّا تصدیق کرتے ہیں اور ان کا تاثر بھی اجتماعی ہوتا ہے کیونکہ یہ کارنامے مجموں کے سامنے پیش کیے جاتے ہیں لیکن صوفی کی کرامات سے صرف ایک فرد متاثر ہوتا ہے اور شیخ کی نگاہ سے صرف سالک کا دل گداختہ ہوتا ہے اور سالک اس کا اعلان یا اس کی تصدیق کرنے کے بجائے دل ہی دل میں مزے لیتا ہے جیسے یہ کوئی گونگے کا گڑ ہو۔

میکش اکبرآبادی کہتے ہیں:

"صوفیوں کے نزدیک انسانِ کامل کی دو جہتیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ مجاہدہ اور تزکیہ نفس کے ذریعے خدا کا قرب حاصل کرتا ہے۔ اس کا نام ولایت ہے۔ دوسری جہت یہ ہے کہ وہ قربِ الٰہی حاصل کرنے کے بعد خدا کی طرف سے بندوں کی ہدایت کے لیے مامور ہوتا ہے۔ اس کا نام نبوّت ہے۔ بعض صوفیوں نے کہا ہے کہ ولایت نبوّت سے افضل ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ نبی کی ولایت نبی کی نبوّت سے افضل ہے کیونکہ اس میں توجہ خدا کی طرف ہوتی ہے اور اس میں توجہ بندوں کی طرف۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ولی کی ولایت نبی کی نبوّت سے افضل ہے۔ اسلام کے تمام فرقوں میں یہ مسلّم ہے کہ نبوّت ختم ہو چکی ہے اور علامہ اقبال کے الفاظ میں اب نوعِ انسانی اتنی ترقی یافتہ اور ذی فہم ہو گئی ہے کہ اسے کسی نئے نبی کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ البتہ ولایت ہمیشہ باقی رہے گی۔ صوفی جب فنا کے بعد بقا حاصل کر لیتا ہے تو وہ بھی مخلوق کی ہدایت

کرتا ہے لیکن تمام کمالات ولایت ہی کے کمالات سمجھے جاتے ہیں۔
جو نبی کے اتباع سے اس کو حاصل ہوتے ہیں۔ نبوّت کا اس
میں کوئی شائبہ نہیں ہے[۲]۔

اقبال کا شمار انہی صوفیوں میں ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے:

تا نبوّت از ولایت کمتر است
عشق را پیغمبری دردسر است

ایک صوفی کی طرح اقبال بھی کشف اور مراقبے کا قائل اور ان پر عامل تھا۔ مس عطیہ فیضی نے اس کی صوفیانہ افتادِ طبیعت کی تشریح کے لیے دو واقعے لکھے ہیں۔ ایک اقبال کے مراقبے کا اور دوسرا اس کے والد کے کشف کا۔

۲۲۔ اگست ۱۹۰۷ء کو جب مس عطیہ فیضی جرمنی میں تھیں۔ ایک پکنک پارٹی جو کسی خاص مقام کو روانہ ہونے والی تھی، اقبال کی جائے قیام پر پہنچی تو لوگوں نے اقبال کو حالتِ استغراق میں دیکھا۔ ایک کتاب سامنے پڑی تھی۔ آنکھیں کھلی ہوئی تھیں اور نگاہ اس پر جمی ہوئی تھی۔ مس عطیہ لکھتی ہیں:

"میں اس میز تک پہنچی جہاں اقبال حالتِ استغراق میں گرد و پیش کے واقعات سے بالکل بے خبر بیٹھے تھے۔ جب وہ میرے پکارنے پر بھی نہ بولے تو میں نے فراپروفیسر کی مدد سے انہیں جھنجھوڑا۔ اس وقت ان میں زندگی کے آثار پیدا ہوئے اور انہوں نے بڑبڑاتے ہوئے کہا کہ انہیں کیوں پریشان کیا جا رہا ہے۔ میں نے اردو میں جھڑک کر کہا کہ وہ اس وقت روحانیت سے معرّا جرمن شہر میں ہیں اور ہندوستان میں نہیں ہیں جہاں اس قسم کی خرافات کو برداشت کیا جا سکتا ہے۔ اس کے بعد اقبال آپے میں آگئے اور تفریحی پارٹی

میں شامل ہوئے۔[۲۵]

اقبال نے اپنے والد کے متعلق یہ واقعہ مس عطیہ فیضی کو خود سنایا کہ ایک رات کو جب میری عمر گیارہ سال کی تھی میں نے اپنے والد کو دروازے کے باہر اس طرح بیٹھے دیکھا کہ ان کے گرداگرد ایک حلقۂ نور بنا ہوا ہے۔ میں نے ان کے پاس جانا چاہا تو والدہ نے روک لیا۔ صبح کو میں والد سے رات کا واقعہ دریافت کرنے ان کے پاس گیا تو دیکھا کہ والدہ پہلے ہی سے موجود ہیں اور والد ان سے گزشتہ شب کی وجدانی کیفیت بیان کر رہے ہیں کہ میں نے کابل سے آنے والے ایک مالدار خاندان کا ایک قافلہ دیکھا جو شہر سے پچیس میل کے فاصلے پر ٹھہرا ہوا ہے۔ اس کا ایک آدمی سخت بیمار ہے اور اس کی حالت اس قدر سقیم ہے کہ قافلہ آگے نہیں بڑھ سکتا۔ چنانچہ دوا لے کر جب دونوں باپ بیٹے تانگے سے وہاں پہنچے تو بات صحیح نکلی۔[۲۶]

خالد نظیر صوفی نے ڈاکٹر عبدالمجید ملک کی زبانی یہ واقعہ لکھا ہے کہ اقبال کی دعا سے بارہ تیرہ سال کی لاولدی کے بعد ملک صاحب کے لڑکا پیدا ہوا تو وہ یہ خوشخبری سنانے جاوید منزل[۲۷] پہنچے۔ ڈاکٹر ملک کا بیان ہے کہ:

> "مجھے چونکہ علامہ مرحوم کی طرف سے خصوصی اجازت تھی کہ جس وقت چاہوں بلا اجازت ان کے کمرۂ خاص میں چلا جاؤں اس لیے بے دھڑک سیدھا ان کے کمرے کی طرف چلا گیا۔ ابھی میں نے جاوید منزل کے ڈرائنگ روم اور آپ کے کمرۂ خاص کے درمیانی دروازے میں قدم رکھا ہی تھا اور ابھی میں سلام بھی کہنے نہیں پایا تھا کہ حضرت علامہ جو بستر میں نیم دراز حقے سے شغل فرما رہے تھے، بولے مبارک ہو۔ بچے کا نام مسیح الاسلام رکھنا۔ اسے ڈاکٹری کی تعلیم دلوانا اور سرکاری نوکری ہرگز نہ کرانا اور اسے قرآن شریف

ضرور حفظ کرانا۔"

وہ تو مجھے اپنی دھن میں ہدایات دیتے رہے مگر میں وہیں کا وہیں کھڑا حیران سا ان کا منہ دیکھتا رہا اور ان کی عظیم شخصیت کا رعب مجھ پر اس قدر طاری ہوا کہ میرے پسینے چھوٹ گئے اور مجھے یوں محسوس ہوا کہ کوئی نادیدہ طاقت میرا گلا دبا رہی ہے۔ علامہ مرحوم میری حالت دیکھ کر مسکرائے اور فرمایا: "آؤ بھائی بیٹھو۔ ڈرو نہیں۔" میں جھجکتے ہوئے ان کے پاس بیٹھا اور آپ میری توجہ مبذول کرنے کے لیے ادھر اُدھر کی باتیں کرنے لگے"۔

اقبال نے مولانا گرامی کو ایک خط میں اپنے کشف سے یوں اطلاع دی ہے:

"گرامی کو خاکِ پنجاب جذب کرے گی یا خاکِ دکن؟"

اس سوال کے جواب کے لیے حسب الحکم مراقبہ کیا جو انکشاف ہوا معروض ہے۔ گرامی مسلم ہے اور مسلم تو دۂ خاک نہیں کہ خاک اسے جذب کر سکے۔ یہ ایک قوتِ نورانیہ ہے کہ جامع ہے جواہر موسویت کا براہیمیت کو۔ آگ اسے چھو جائے تو برد و سلام بن جائے۔ پانی اس کی ہیبت سے خشک ہو جائے۔ آسمان و زمین میں یہ سما نہیں سکتی کہ یہ دونوں ہستیاں اس میں سمائی ہوئی ہیں۔[۶]

پیغمبر، صوفی اور شاعر کی تعلیم میں اخلاقیات کو وہی مقام حاصل ہے جو انسانی جسم میں روح کو دیا گیا ہے یعنی یہ سب کے سب معلم اخلاق بھی ہوتے ہیں البتہ تجرباتِ زندگی کی پیشکش کا انداز تینوں کے یہاں الگ الگ ہوتا ہے۔ مثلاً:

شریعت سادگی بیان سے لوگوں کے دل موہتی ہے اسی لیے آسمانی صحیفوں میں تشبیہات اور تمثیلات کی فراوانی ملتی ہے۔

طریقت مجاز میں بات کر کے دلوں کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔ وہ محبت

کو شراب اور جام کو دل کہتی ہے اور بڑی سے بڑی بات بیان کر دیتی ہے لیکن اس طرح کہ دل کا مطلب استعاروں میں چھپا رہے اور شریعت کی گرفت میں نہ آسکے۔ بقول غالب ؎

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو
بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

شاعری ہم کو اپنی ایمائیت سے متاثر کرتی ہے چنانچہ شعروں میں اشاروں، کنایوں اور علامتوں کی کثرت ہوتی ہے جن سے بیان میں لطف اور تاثیر میں شدت پیدا ہو جاتی ہے۔

اقبال کے یہاں راز، محرم راز اور امینِ راز کا ذکر جس کثرت اور تواتر سے آتا ہے وہ اس کا سلسلہ صوفیا سے جا ملاتا ہے اور جہاں سے افشائے راز یا راز فاش کرنے کی بات شروع ہوتی ہے اقبال شاعر کی حیثیت اختیار کر جاتا ہے۔ ایک صوفی ہی کی حیثیت سے اقبال مجاز میں ایسی ایسی باتیں بھی کہہ جاتا ہے جن پہ شریعت میں گرفت یا مواخذہ ہو سکتا ہے۔ وہ خود کہتا ہے ؎

شریعت کیوں گریباں گیر ہو ذوقِ تکلم کی
چھپا جاتا ہوں اپنے دل کا مطلب استعارے میں

وہ اپنے آپ کو جبریل کا ہمسر کہتا ہے کیونکہ اگر جبریل امینِ وحی ہے تو اقبال امینِ راز ہے اور یہی تصوف میں مرشد کا منصب ہوتا ہے جسے دانائے راز بھی کہہ سکتے ہیں۔ دوسری طرف اقبال اپنے آپ کو منصور حلاج کا ثانی بھی سمجھتا ہے۔

؎

امینِ راز ہے مردانِ حق کی درویشی
کہ جبرئیل سے ہے اس کو نسبتِ خویشی

رندی سے بھی آگاہ شریعت سے بھی واقف
پوچھو جو تصوف کی تو منصور کا ثانی

اس میں شک نہیں کہ فقیہ کے فتوے ہی سے صوفیا کی آزادہ روی اور شریعت کی بے حرمتی پر پابندی لگتی رہی ہے اور اہلِ خانقاہ کو پیرانِ حرم کے مواخذے ہی سے تکلیف پہنچتی رہی ہے جس کا بدلہ لینے کے لیے وہ فقیہ پر چوٹیں کرتے ہیں۔ اردو شاعری میں محتسب کے ساتھ فقیہ پر جو سدا سے لعن طعن ہوتی چلی آئی ہے اس کی ابتدا یقیناً صوفی شعرا نے ہی کی ہوگی اور پھر اس کی ایسی رسم پڑ گئی کہ آگے چل کر وہ لوگ بھی جنہیں فی الحقیقت فقیہ سے کوئی شکایت نہیں تھی فقیہ کو برا بھلا کہنا لوازمِ شاعری میں داخل سمجھ بیٹھے لیکن اقبال نے اس کثرت سے اور اس لہجے میں فقیہ پر چوٹیں کی ہیں کہ اس کے پرخلوص جذبات پر شبہ نہیں کیا جا سکتا اور اسے صوفیا کی صف میں داخل کرنا پڑتا ہے۔

یہ اتفاق مبارک ہو مومنوں کے لیے
کہ یک زباں ہیں فقیہانِ شہر میرے خلاف

قلندر جز دو حرفِ لاالٰہ کچھ بھی نہیں رکھتا
فقیہِ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا

خود بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں
ہوئے کس درجہ فقیہانِ حرم بے توفیق

رقابت علم و عرفاں کی غلط بینی ہے منبر کی
کہ وہ حلاج کی سولی کو سمجھا ہے رقیب اپنا

آخری شعر میں بھی اقبال نے فقیہ پر سخت چوٹ کی ہے۔ یہاں علم سے اقبال کی مراد شریعت یا فقیہ، عرفاں سے مراد طریقت یا تصوف اور منبر سے مراد فقیہ ہے۔ یہ ایک تاریخی واقعہ ہے کہ فقیہ نے جو شریعت کا نمائندہ ہے منصور حلاّج کے نعرۂ انا الحق پر اس کا مواخذہ کیا اور مفتیوں نے اس کی خلافِ شریعت جسارت پر فتوے دے کر اسے سولی دلوا دی۔ اقبال جو اپنے آپ کو مشہور صوفی بزرگ مولانائے روم کا مرید کہتا اور منصور حلاج کا ثانی سمجھتا ہے، کہتا ہے کہ فقیہ نے اپنی غلط بینی سے منصور کو رقیب سمجھ کر سولی دلوا دی حالانکہ شریعت اور طریقت میں کوئی رقابت نہیں ہے اور یوں وہ فقیہ پر ایک الزام لگا کر اس تکلیف کا بدلہ لے رہا ہے جو اسے منصور کی سولی سے پہنچی ہے۔ خود اس کا پیر رومیؒ کہتا ہے ؎

چوں قلم در دستِ غدارے فتاد

لاجرم منصور بر دارے فتاد

دنیا میں نبی کا ظہور اس گھڑی ہوتا ہے جب انسانیت ظلم و جہل کی تاریکی میں گھر جاتی ہے۔ مختلف قسم کے داخلی و خارجی عوارض میں مبتلا ہو جاتی ہے اور انتہائی خستگی اور دل شکستگی کے عالم میں بہتر مستقبل کی امید چھوڑ بیٹھتی ہے۔ یہی نہیں کہ وہ اس وقت خارجی امداد سے محروم ہو جاتی ہے بلکہ جہاں اس میں اندرونی طور پر خود بخود سنبھلنے کی سکت نہیں رہتی وہاں دوسروں کے سہارے سے استفادہ کرنے کی اہلیت بھی جاتی رہتی ہے اور پھر بقول اقبال اس کی یہ حالت ہو جاتی ہے ؎

میرِ سپاہ ناسزا، لشکریاں شکستہ صف

آہ وہ تیرِ نیم کش جس کا نہ ہو کوئی ہدف

نبی کا کام انسانوں کے دکھوں کا مداوا پیش کرنا، ان کے ٹوٹے ہوئے دلوں کو جوڑنا اور ان کے زخموں پر مرہم رکھنا ہے۔ وہ اپنی تعلیمات سے انسانوں کی افسردگی اور نومیدی دور کرتا، ان میں خود اعتمادی بحال کرتا اور ان کے حوصلوں اور امنگوں کو توانائی بخشتا ہے۔ گویا وہ اپنی قوم کے لیے

امید کا تر و تازہ اور ہرا بھرا تحفہ لے کر آتا ہے۔

یہی حال صوفی کا ہے کہ وہ بھی سالک کے دل کو امید سے بھرتا اور اس میں خود اعتمادی پیدا کرتا ہے لیکن اس کے ارادت مندوں کا حلقہ پیغمبر کی قوم کے مقابلے میں بہت ہی محدود ہوتا ہے البتہ شعرا کے متعلق تاریخِ عالم گواہ ہے کہ انہوں نے صرف اپنے کلام کی تاثیر سے قوموں کی ہار کو جیت میں بدل کر ان کی قسمتیں پلٹ پلٹ دی ہیں۔ حقیقت بھی یہ ہے کہ شدائدِ حیات کا مقابلہ کرنے کے لیے انسان کو جس چیز کی سب سے زیادہ ضرورت پڑتی ہے وہ یہی بہتر مستقبل کی امید ہے اور اگر اسے یہ امید دلا دی جائے تو پھر خود بخود اس کا حوصلہ بلند ہو جاتا ہے اور اس میں خود اعتمادی آجاتی ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو پھر کون کسی کے پیچھے پھرتا ہے۔

نبی اور شاعر کی طرح اقبال بھی رجائی ہے۔ اس کا پورا کلام رجائیت سے بھرا ہوا ہے۔ وہ مایوسی اور نومیدی کا دشمن ہے اور لا تقنطوا من رحمت اللّٰہ پر پختہ ایمان رکھتا ہے۔ وہ خود تلقین کرتا ہے ؎

تو اے مسافرِ شب خود چراغ بن اپنا
کر اپنی رات کو داغِ جگر سے نورانی

نہ ہو نومید، نومیدی زوالِ علم و عرفاں ہے
امیدِ مردِ مومن ہے خدا کے راز دانوں میں

وہ طرح طرح سے لوگوں کے دلوں کو مضبوط بنانے کی کوشش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ مقصد میں کامیاب ہونے کے لیے صرف تھوڑی ہی سی محنت کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ پوری انسانیت سے خطاب کرتا ہے کہ انسان کی روز افزوں ترقی سے کائنات حیران ہے کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہِ کامل نہ بن جائے۔ اس کے خیال سے جب تک نگاہوں میں آفاقی انداز پیدا نہیں ہوتے، دلوں میں آفاق گیری کے ولولے نہیں اٹھتے۔ چنانچہ اس میں کلام بھی نہیں ہے کہ اقبال نے مسلمانوں کے

Library
Anjuman Taraqqi Urdu (Hind)

حوصلے بہت بلند کیے اور ان کے دلوں میں امید کی جوت جگا دی۔ وہ اپنی اس دالہانہ کوشش کو یوں بیان کرتا ہے ؎

اک ولولۂ تازہ دیا میں نے دلوں کو
لاہور سے تا خاکِ بخارا و سمرقند

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صید ے
یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

اور اپنے آپ سے یوں مخاطب ہے ؎

جو کوکنار کے عادی تھے ان غریبوں کو
تری نوا نے دیا ذوقِ جذبہ ہائے بلند

اقبال اپنی نظم "طلوعِ اسلام" میں مسلمانوں کو نشاۃِ ثانیہ کی بشارت دیتا ہے اور ان کے حوصلوں میں توانائی پیدا کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اگرچہ سیاسی حالات اور دنیا کے دوسرے مصائب و آلام نے مسلمان کو چاروں طرف سے گھیرے میں لے لیا ہے اور وہ ان کے ہاتھوں سخت پریشان ہے لیکن ان شدائد و مصائب کا ایک اثر یہ بھی ہوا ہے کہ اب وہ ان حالات کو سمجھ گیا ہے اور ان سے پیچھا چھڑانے کے لیے نئے عزم اور نئے حوصلے کے ساتھ اٹھ کھڑا ہوا ہے۔ وہ تشبیہات و استعارات کی زبان میں سمجھاتا ہے کہ ستارے ماند پڑ چکے ہیں اور رات کا پچھلا پہر ہے۔ بس اب تھوڑے ہی وقفے کے بعد آسمان پر نیلی لکیر کھنچ جائے گی۔ اُجالا پھیلے گا اور پھر آفتاب تازہ افق کی پیشانی پر ابھرنے لگے گا۔

مسلمان قوم کو بہتر مستقبل کی امید لگائے رکھنے کے لیے اقبال حضرت مہدی آخر الزماں کے عقیدے کی بھی تبلیغ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ عرصہ دراز سے پیرانِ کلیسا اور شیخانِ حرم میں جدتِ گفتار و کردار مفقود ہو چکی ہے۔ اہلِ سیاست کے داؤ پیچ بھی پرانے ہو چکے ہیں اور شعرا کا

تخیل بھی بنجر ہو گیا ہے۔ اس لیے قوم میں نئی روح پھونکنے اور احوال کی اصلاح کرنے کے لیے حضرت امام مہدی علیہ السلام کی سخت ضرورت ہے۔ جرمنی کا مشہور فلسفی اور منکرِ خدا نٹشے بھی اس نکتے کو خوب سمجھتا تھا کہ قوموں کی زندگی ان کے تخیل پر موقوف ہوتی ہے۔ یہی وجہ تھی کہ اس نے مغربی سوچ کے مطابق ایک آنے والے نجات دہندہ کے تصور سے اپنی قوم کو بیدار کیا۔

اقبال نے بھی اپنی قوم کا حوصلہ بڑھانے اور اس میں بیداری کی لہر دوڑانے کے لیے حضرت مہدی آخرالزماں کے تصور پر زور دیا ہے۔ اگرچہ اس نے ان کی جو خصوصیات بیان کی ہیں وہ اس کے نظریۂ خودی کو تقویت پہنچاتی ہیں لیکن اسلامی نقطۂ نظر کی صحیح صحیح ترجمانی نہیں کر پاتی ہیں۔

دنیا کو ہے اس مہدیِ برحق کی ضرورت
ہو جس کی نگہ زلزلۂ عالمِ افکار

ہوئی جس کی خودی پہلے نمودار
وہی مہدی وہی آخرالزمانی

قومیت کا تصور اور قوم کی رہبری و رہنمائی صرف نبی اور شاعر ہی سے وابستہ ہے۔ اس لیے یہ لوگ ہمیشہ قومی سطح پر سوچتے ہیں۔ پیغمبر قوم کی خاطر بلکہ بعض اوقات قوم کے ہاتھوں بھی تکلیفیں برداشت کرتا اور صدمے جھیلتا ہے۔ جان جوکھوں میں ڈالتا ہے اور اپنے اوپر آرام حرام کر لیتا ہے لیکن قوم کی رہنمائی سے منہ نہیں موڑتا۔ نصیحت کرنے سے باز نہیں آتا۔ اور اس کے مستقبل سے مایوس نہیں ہوتا۔ شاعر بھی قومی نظمیں لکھ لکھ کر قوم کو ابھارتا اور اس کی ہمت بندھاتا ہے۔ اسے غیرت دلاتا اور اس میں خود اعتمادی بحال کرتا ہے۔ صوفی اس معاملے میں ان دونوں سے بہت پیچھے ہے۔ کیونکہ اس کا روحانی تجربہ انفرادی ہوتا ہے جو اس کی ذات کے باہر کسی سے تعلق نہیں رکھتا۔ اس کے فکر و خیال کے کسی حاشیے میں بھی قوم کا کوئی تصور نہیں ہوتا۔

نبی کی طرح اقبال بھی اپنی قوم کی فلاح نظر میں رکھتا ہے۔ وہ کبھی اسے ڈراتا ہے اور کبھی مستقبل کے سہانے سپنے دکھاتا ہے اور اس کی صلاحیتوں اور اصلاحِ احوال سے پوری پوری امیدیں وابستہ رکھتا ہے۔ اس بارۂ خاص میں اس کی حیثیت قومی شاعر کی ہو جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے ؎

کب ڈرا سکتا ہے غم کا عارضی منظر مجھے
ہے بھروسا اپنی ملّت کے مقدّر پر مجھے

نہیں ہے نا امید اقبال اپنی کشتِ ویراں سے
ذرا نم ہو تو یہ مٹی بڑی زرخیز ہے ساقی!

ڈاکٹر سید عبداللہ لکھتے ہیں:

"تصوف کے سارے نظام میں محض افراد کے روحانی کمال پر زور دیا گیا ہے۔ عام لوگوں کے لیے شریعت کی پابندی اور عقل کی پیروی ضروری سمجھی جاتی ہے۔ گویا تصوف محض خاص افراد کی روحانی تربیت کا نظام ہے اور افراد کی وساطت سے اجتماع کی تربیت کا قائل معلوم ہوتا ہے۔ اقبال نے بھی تکمیلِ خودی اور کمالِ حیات کے لیے ایک نظامِ تربیت تجویز کیا ہے جس کی تفصیل رموزِ بے خودی میں دی ہے۔ اس کا پہلا سبق یہ بتایا ہے کہ فرد ملّت سے وابستہ ہے۔ اس سے الگ ہیچ ہے۔"[۵۹]

نبی پر خدا کی جانب سے وحی نازل ہوتی ہے جو اسے آنے والے واقعات کی اطلاع دیتی ہے اور کبھی کبھی وہ اپنے ذاتی علم کی بنا پر بھی حکم لگا دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انبیاء کی پیشین گوئیاں بہت مشہور ہیں اور تاریخِ انبیاء میں کافی اہمیت رکھتی ہیں۔ ان پیشین گوئیوں

کی تعبیریں نہ صرف نبی کے بلند و بالا منصب کی تصدیق کرتی ہیں بلکہ اس کی بصیرت اور فراست پر بھی روشنی ڈالتی ہیں۔ صوفی بھی اپنے کشف کی رُو سے آنے والے واقعات کی خبر دیتا ہے اور آنکھ اوجھل حالات سے مطلع کر دیتا ہے۔ اولیا اور صوفیا کی سوانح عمریوں میں ایسے واقعات بھی درج ہیں جن میں آنے والے زمانے کی پیشین گوئیاں کی گئی ہیں اور وقت گزرنے پر صحیح بھی ثابت ہوئی ہیں۔ بلکہ شعرا بھی اپنے کینڈے سے آنے والے واقعات کا کچھ سراغ لگا لیتے ہیں لیکن یہ انھیں پر کیا موقوف ہے، معمولی پیشین گوئیاں تو اہلِ علم اور اربابِ بصیرت کے لیے بھی مشکل نہیں ہوتیں۔

ایک داعی کی طرح اقبال بھی مدعی ہے کہ میرے علم میں آیندہ پیش آنے والے کچھ واقعات موجود ہیں۔ ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں کہ اگر میں انھیں ظاہر کر دوں تو لوگ ان کے سننے کی تاب بھی نہ لا سکیں گے۔ چنانچہ کلامِ اقبال میں کچھ ایسی مرادِ اندیشیاں ملتی ہیں جن پر بظاہر پیشین گوئیوں کا دھوکا ہوتا ہے اور کچھ ایسی باتیں بھی ہیں جنھیں حالاتِ حاضرہ پر تبصرہ یا محاکمہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ جیسے ؎

الٹ جائیں گی تدبیریں بدل جائیں گی تقدیریں
حقیقت ہے نہیں میرے تخیل کی یہ خلّاقی

خبر ملی ہے خدایانِ بحر و بر سے مجھے
فرنگ رہگزرِ سیلِ بے پناہ میں ہے

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

وہ مسلمان سے مخاطب ہو کر کہتا ہے ؎

سبق پھر پڑھ صداقت کا، عدالت کا، شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

اقبال کے کلام سے اس کی سوچ کی جو خصوصیت واضح ہوتی ہے وہ اسے یقیناً ایک عام انسان یا عام مسلمان سے بہت حد تک مختلف ثابت کرتی ہے۔ اس کی سوچ ہمیشہ پیغمبرانہ رنگ میں ڈوبی رہتی ہے اور اتنی بلند سطح پر رہتی ہے کہ اس تک عام لوگوں کی رسائی ناممکن ہے۔ وہ اسی ماحول کی باتیں کرتا ہے اور اسی کی مناسبت سے، اپنی گفتگو کے لیے الفاظ تلاش کر کے لاتا ہے۔ حتیٰ کہ کارل مارکس جیسے منکرِ خدا کے متعلق بھی ان لفظوں میں گفتگو کرتا ہے ؎

وہ کلیم بے تجلی، وہ مسیحِ بے صلیب
نیست پیغمبر ولیکن در بغل دارد کتاب

صاحبِ سرمایہ از نسلِ خلیلؑ
یعنی آں پیغمبرِ بے جبرئیل

زآنکہ حق در باطلِ او مضمر است
قلبِ او مومن دماغش کافر است

دینِ آں پیغمبرِ حق ناشناس
بر مساواتِ شکم دارد اساس

یہ وحیِ دہریتِ روس پہ ہوئی نازل
کہ توڑ ڈال کلیسائیوں کے لات و منات

گوئٹے کے لیے اقبال کہتا ہے ؎

شاعرے کو، ہمچو آں عالی جناب
نیست پیغمبر ولے دارد کتاب

ایسے ہی کچھ شعر یہاں مثال میں درج کیے جاتے ہیں۔ ان میں کبھی وہ نبی کا لہجہ اختیار کر لیتا ہے۔ کبھی صوفیِ صاف باطن بن جاتا ہے اور کبھی محض قومی شاعر کے منصب پر نظر آتا ہے ؎

پرے ہے چرخِ نیلی فام سے منزل مسلماں کی
ستارے جس کی گردِ راہ ہوں وہ کارواں تُو ہے

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

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحبِ کشاف

اسی طلسمِ کہن میں اسیر ہے آدم
بغل میں اس کی ہیں اب تک بتانِ عہدِ عتیق

اپنی پیغامبری میں اقبال کا طریقِ کار یہ رہا ہے کہ جہاں اسے کسی نکتے کی فلسفیانہ توجیہ میں دقت پیش آتی ہے اور کسی مسئلے کا حل مشکل نظر آتا ہے تو وہ فوراً مابعد الطبیعیات کا سہارا لے لیتا ہے یا پھر اس پر اپنی شاعری کا عکس ڈال کر شریعت کی گرفت سے صاف بچ

جاتا ہے اور اس کی درویشی کے ساتھ ساتھ اس کی شاعری کے سحر سے بھی کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ تصوف اور شاعری کا یوں بھی آپس میں نہایت گہرا تعلق ہے۔ اس لیے ان میں سے کوئی ایک کسی دوسرے کو کبھی مایوس یا ناکام نہیں ہونے دیتا اور اقبال کا داعیانہ رعب داب بدستور قائم رکھتا ہے بلکہ تصوف کی رمزیت شاعری کی رنگینی میں مل کر اقبال کی شخصیت کو کچھ زیادہ ہی دلآویز بنا دیتی ہے اور اس کے پیغمبرانہ منصب کی شان میں سحر کا کچھ اضافہ ہی کر دیتی ہے۔ کلامِ اقبال میں جو بظاہر تضادات نظر آتے ہیں اور ان کی تشریحات و تاویلات میں جو مشکلات پیش آتی ہیں ان کا واحد سبب یہ ہے کہ لوگ اقبال کی متکلمانہ، صوفیانہ اور شاعرانہ حیثیتوں کو گڈمڈ کر دیتے ہیں اور یہ یاد نہیں رکھتے کہ اقبال کی ایک ملی جلی حیثیت کے ساتھ ساتھ اس کی الگ الگ حیثیتیں بھی ہیں لیکن اقبال کا طریقِ کار بتاتا ہے کہ وہ اپنی الگ الگ حیثیتوں کو کبھی نہیں بھولتا۔

حواشی

۱۔ خطباتِ اقبال (انگریزی) : ص ۱۸ تا ۲۳
۲۔ نقدِ اقبال : ص ۱۸۹۔۱۹۰
۳۔ اقبال : ص ۳۹ از عطیہ بیگم
۴۔ ایضاً : ص ۱۶ تا ۱۹
۵۔ اقبال درونِ خانہ : ص ۱۷۷ تا ۱۷۹
۶۔ مکاتیبِ اقبال بنام گرامی : ص ۱۴۷
۷۔ پیراہنِ یوسفی : دفترِ چہارم : ص ۱۰۶
۸۔ مسائلِ اقبال : ص ۱۳۷

ساتواں باب

سیرت

عام دنیاداروں میں بھی جو بڑے لوگ گزرے ہیں ان کے کردار میں ابتدا سے کچھ ایسی خصوصیات ضرور پائی جاتی ہیں جو انھیں دوسروں سے ممتاز کرتی ہیں اور جنھیں دیکھ کر ان کے شاندار مستقبل کی پیشین گوئی کی جاتی ہے۔ پھر جو شخص عامۃ الناس کو خدا کی جانب بلانے کی بھاری ذمہ داری اپنے سر لیتا ہے اس میں تو ایسی صفات کا ہونا بدرجہ اولیٰ ضروری ہے جو اسے اس ذمہ داری کا اہل ٹھہرائیں اور لوگوں کے دلوں کو یہ اطمینان دلا دیں کہ یہ قول کی صداقت اور کام کی سرفروشانہ لگن رکھتا ہے۔

جب لوگ اقبال کو متواتر خدا اور رسولؐ کا نام جپتے اور اسلام کے گُن گاتے سنتے ہیں تو لامحالہ دلوں میں یہ جاننے کا خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس کی سیرت اور کردار کی تعمیر میں کتنی خوبیاں تحلیل ہوئی ہیں۔ اقبال نے اپنی ذات کے بارے میں خود بھی بہت سی باتیں کی ہیں اور اپنے آپ کو ایسے بہت سے نام دیے ہیں جو اس کی مزاجی خصوصیات واضح کرتے ہیں اور جن کی تصدیق دوسروں کے بیانات سے بھی ہوتی ہے۔

اقبال نے جو کچھ اپنی ذات کے متعلق کہا ہے وہ بعض اوقات تو ایک پوری کی پوری نظم

میں مل جاتا ہے لیکن اکثر و بیشتر یہ خیالات اس کے کلام میں جا بجا بکھرے ہوئے ملتے ہیں چونکہ اقبال مجاز اور استعارے میں نہیں بلکہ صاف صاف گفتگو کرنے اور براہِ راست خطاب کرنے کا عادی ہے اس لیے اس کی شخصیت کے یہ اجزا بآسانی ہاتھ آجاتے ہیں۔ وہ خود کہتا ہے ؎

رمز و ایما اس زمانے کے لیے موزوں نہیں
اور آتا بھی نہیں مجھ کو سخن سازی کا فن

اس سلسلے میں بانگِ درا کی ایک نظم "زہد اور رندی" بہت اہمیت رکھتی ہے جس میں اقبال کے کچھ مذہبی عقاید اور ذوق و شوق کی تفصیل دی گئی ہے۔ اس میں اگرچہ اقبال نے یہ کہہ کر معذرت کر لی ہے کہ میں بھی اپنے آپ کو اچھی طرح نہیں سمجھ سکا ہوں پھر بھی اس کی شخصیت کے خط و خال بہت کچھ اجاگر ہو گئے ہیں۔

اقبال نے اپنے پڑوس میں رہنے والے ایک مولوی صاحب کے تعارف سے اس نظم کا چہرہ باندھا ہے اور پھر مولوی صاحب کی زبان سے اپنے کردار کی کچھ مختلف خصوصیات بیان کی ہیں۔ مثلاً وہ شاعری میں کلیم ہمدانی ہے اور اپنی فلسفہ دانی کے باعث اتنا آزاد منش ہے کہ ہندو کو بھی کافر نہیں سمجھتا۔ عقیدے کے اعتبار سے وہ تفضیلیہ ہے یعنی حضرت علیؓ کو دوسرے خلفا سے افضل مانتا ہے۔ موسیقی کو ایک طرح کی عبادت جانتا ہے۔ ہمارے شعرا کی پرانی عادت کے مطابق اسے حسن فروشوں سے بھی ملنے جلنے میں کوئی عار نہیں ہے لیکن اس کی جوانی صبح کے مانند بے داغ ہے۔ وہ راتوں کو گانا سنتا ہے اور صبح کو کلام پاک کی تلاوت کرتا ہے۔ اگرچہ اس کا دل حکمت سے لبریز ہے لیکن طبیعت خفقانی واقع ہوئی ہے۔ وہ رندی اور شریعت دونوں سے واقف ہے اور اس پر طرہ یہ کہ تصوف میں منصور حلاج کا ہمسر ہے۔

اس مجموعے کی دوسری نظم "عاشقِ ہرجائی" ہے جس سے اقبال کی ایک اور خصوصیت یعنی ہرجائی پن کا علم بھی ہو جاتا ہے۔ اس نظم کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصے میں کسی کی زبان

سے اقبال کی متضاد صفات بیان کی گئی ہیں۔ مثلاً اقبال کبھی محفل کے ہنگاموں میں شریک ہوتا ہے اور کبھی تنہائی پسند کرتا ہے۔ کبھی باغ کی سیر کرتا ہے اور کبھی صحرا کو نکل جاتا ہے۔ زمین پر چلتا ہے اور ستاروں اور آسمانوں کی بات کرتا ہے۔ عین شغلِ مے میں شراب کی بوتل کی طرح سجدہ بھی کر لیتا ہے۔ دانائی کی باتیں بھی کرتا ہے اور مزاج میں سودادیت بھی رکھتا ہے۔ حسین عورت کی طرف ٹوٹ کر گرتا بھی ہے اور پھر بے پروائی سے اسے چھوڑ کر آگے بھی نکل جاتا ہے۔ یعنی بھونرے کی طرح ایک پھول سے دوسرے پھول کی طرف بڑھتا رہتا ہے۔ اسی لیے حسین اس کو بے وفا کہتے ہیں۔ کبھی ازراہِ تفنّن وہ ہر مقام سے گزر جاتا ہے اور کبھی ایک ہی آستانے پر جبیں فرسائی کرتا نظر آتا ہے۔ وہ کچھ خوبیوں میں مشہور ہے تو کچھ خامیوں کے سبب سے رسوا بھی ہے۔ الغرض اس کی طبیعت پارے کی طرح بے قرار اور بے تاب رہتی ہے۔

اس نظم کے دوسرے حصے میں اقبال ان اعتراضات کا جواب دیتا ہے۔ اس کے قول کے مطابق عشق نے اسے آشفتہ مزاج بنا دیا ہے۔ اسی لیے وہ نت نئے جلووں کے لیے مضطرب اور نئے نئے حسینوں کا جویا رہتا ہے۔ لوگ جسے وفا کہتے ہیں وہ اس کے نزدیک افلاسِ تخیل کا دوسرا نام ہے۔ اس دنیا میں حُسن کم ہے اور اس کا تخیل لاانتہا ہے۔ اس کے دریا طلب دل کی پیاس اوس سے نہیں بجھتی اور اس کے برق طلب ظرف کی سیری ایک چنگاری سے نہیں ہو سکتی۔ اسی لیے وہ ہر وقت ناآسودہ رہتا ہے اور تسکینِ کامل کے لیے مارا مارا پھرتا ہے[۲]۔

اقبال کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے بالِ جبریل کی غزل نمبر ۱۶ ایک مرکزی اور کلیدی حیثیت رکھتی ہے جس میں اقبال نے اپنی کچھ خصوصیات تفصیل و تسلسل کے ساتھ گنائی ہیں مثلاً یہ کہ وہ ایک درویش ہے اور خاکی ہونے کے باوجود خاک سے پیوند نہیں رکھتا۔ اس لیے اس کا وطن نہ دلّی ہے نہ بخارا نہ سمرقند (اقبال اس وقت تک جغرافیائی قومیت سے نکل کر مذہبی قومیت تک پہنچ چکا تھا) ۔ وہ اپنی زبان سے وہی بات کہتا ہے جسے حق سمجھتا ہے۔ نہ وہ مُلّائے مسجد ہے اور نہ مغربی تہذیب کا رسیا۔ مصلحت کوشی اس کا شعار نہیں ہے۔

اسی لیے اس سے اپنے پرائے سب ناخوش رہتے ہیں۔ وہ کسی کی خوشامد نہیں کرتا اور ذرے کو آفتاب یا خاشاک کے تودے کو دماوند نہیں کہتا۔ وہ پختہ ایمان رکھتا ہے۔ رضائے الٰہی کے تحت آتش نمرود کے شعلوں میں بھی خاموش رہتا ہے اور کڑی سے کڑی آزمائشوں سے بھی بآسانی گزر جاتا ہے۔ وہ ایک بے قید دل اپنے پہلو میں رکھتا ہے اور ہر حال میں خوش رہتا ہے۔ وہ اتنا جسور و بے باک ہے کہ خدا کے حضور میں بھی دل کی بات کہنے سے نہیں جھجکتا اسی لیے لوگ اسے گستاخ کہتے ہیں۔

یہ تمام صفات جو اس غزل میں اکٹھی کر دی گئی ہیں یا اکٹھی بیان کی گئی ہیں الگ الگ کر کے اقبال کے پورے کلام میں بکھری ہوئی ملتی ہیں۔ میرے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اس نے آگے چل کر جو کچھ جستہ جستہ کہا ہے وہ اسی غزل کی تشریح، توضیح بلکہ صدائے بازگشت ہے اور اس کا اس نے ایک عجیب و غریب طریقہ نکالا ہے۔ وہ جگہ جگہ ان صفات کو ایک ایک کر کے مختلف ناموں کے تحت بیان کرتا ہے اور پھر اپنے آپ کو ان ناموں سے منسوب کر دیتا ہے ان میں سے ایک نام بندۂ آزاد یا مردِ حُر ہے اور بندۂ حُر کی تعریف وہ یوں کرتا ہے کہ اس کی ضرب کاری ہوتی ہے۔ اس کی جنگ میں عیاری نہیں ہوتی۔ اس کی فطرت میں قلندری، اقبال، درویشی اور کلہ داری ساتھ ساتھ پائی جاتی ہیں اور وہ راز کا امین ہوتا ہے۔

چند شعر ملاحظہ کیجیے ؎

امینِ راز ہے مردانِ حُر کی درویشی!
کہ جبرئیل سے ہے اس کو نسبتِ خویشی

وہ حرفِ راز کہ مجھ کو سکھا گیا ہے جنوں
خدا مجھے نفسِ جبرئیل دے تو کہوں!

راز حرم سے شاید اقبال باخبر ہے
ہیں اس کی گفتگو کے انداز محرمانہ

اس نے اپنا دوسرا نام قلندر رکھا ہے۔ اس کے الفاظ میں قلندر کی پہچان یہ ہے کہ وہ مہر و مہ و انجم کا محاسب ہے۔ وہ وقت کا تابع نہیں ہوتا بلکہ وقت پہ مکمل اختیار رکھتا ہے۔ جو رعب اور جلال اس کی بارگاہ میں ہوتا ہے وہ کسی اولوالعزم بادشاہ کے دربار میں بھی نظر نہیں آتا۔ وہ آزادی پسند کرتا ہے اور مرقد کے شبستان میں اس لیے بے آرام رہتا ہے کہ وہاں اسے بے قیدی اور فلک کی پہنائی نصیب نہیں ہوتی۔ ازل سے قلندروں کا یہ طریقہ رہا ہے کہ ہزار خوف کے باوجود وہ ہمیشہ دل کی بات صاف صاف کہہ ڈالتے ہیں۔ اور یہی صفت اقبال میں بھی پائی جاتی ہے۔

سنیے ؎

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

اقبال اپنی قلندری پر نہ صرف خوش ہوتا ہے بلکہ فخر کرتا ہے۔ خود اسی کی زبان سے سنیے ؎

خوش آگئی ہے جہاں کو قلندری میری
وگرنہ شعر مرا کیا ہے شاعری کیا ہے؟

بیا بہ مجلسِ اقبال و یک دو ساغر کش
اگرچہ سر نتراشد قلندری داند

اور کہتا ہے کہ وہ راز جس کا امین بندۂ حُر ہوتا ہے قلندر کا بھی عزیز سرمایہ ہے جسے وہ لوگوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔ اس سرمائے کو اقبال کبھی اسرار کتاب اور کبھی رموزِ قلندری کہتا ہے۔ اس طرح بندۂ حُر اور قلندر ایک ہی شخصیت کے دو نام قرار پا جاتے ہیں۔ دو شعر

ملاحظہ کیجیے ؎

تھا ضبط بہت مشکل اس سیلِ معانی کا

کہہ ڈالے قلندر نے اسرارِ کتاب آخر

کیے ہیں فاش رموزِ قلندری میں نے

کہ فکرِ مدرسہ خانقاہ سے ہو آزاد

اسی راز کو ضربِ کلیم میں "اقبال" کے عنوان سے یوں بیان کیا ہے ؎

فردوس میں رومی سے یہ کہتا تھا سنائیؒ

مشرق میں ابھی تک ہے وہی کاسہ وہی آش

حلاج کی لیکن یہ روایت ہے کہ آخر

اک مردِ قلندر نے کیا رازِ خودی فاش!

قلندر کے ساتھ ساتھ وہ اپنے لیے درویش کا لفظ بھی استعمال کرتا ہے اور درویش کا سرمایہ آزادی و مرگ بنتا ہے۔ یہ وہی آزادی ہے جسے مردِ قلندر پسند کرتا ہے اور یوں مردِ قلندر اور مردِ درویش ایک ہی ذات کے دو نام بن جاتے ہیں۔

چند شعر ملاحظہ کیجیے ؎

ہوا ہے گو تند و تیز لیکن چراغ اپنا جلا رہا ہے

وہ مردِ درویش جس کو حق نے دیے ہیں اندازِ خسروانہ

درویشِ خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی

گھر میرا نہ دلّی نہ صفاہاں نہ سمرقند

کہاں سے تو نے اے اقبال سیکھی ہے یہ درویشی
کہ چرچا بادشاہوں میں ہے تیری بے نیازی کا

آزادی اور خاک سے پیوند نہ رکھنے کی صفت شاہین میں پائی جاتی ہے۔ اقبال، شاہین کو درویش کہتا ہے کیونکہ وہ گھونسلا نہیں بناتا اور کوہ و بیاباں میں گزر اوقات کر لیتا ہے۔ اقبال نے مولوی ظفر احمد صدیقی کے نام ایک خط میں لکھا ہے:

"تشبیہ محض شاعرانہ تشبیہ نہیں۔ اس جانور میں اسلامی فقر کے تمام خصوصیات پائے جاتے ہیں:

۱۔ بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا

۲۔ بلند پرواز ہے

۳۔ خوددار اور غیرت مند ہے کہ اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا

۴۔ خلوت پسند ہے

۵۔ تیز نگاہ ہے۔"[۲]

اسی لیے اقبال کو شاہین بہت محبوب ہے اور اس حد تک محبوب ہے کہ اس نے اپنے آپ کو اس نام سے بھی نسبت دے ڈالی۔ دو شعر دیکھیے ؎

اسی اقبال کی میں جستجو کرتا رہا برسوں
بڑی مدت کے بعد آخر وہ شاہیں زیرِ دام آیا

فقرانِ حرم کے ہاتھ اقبال آگیا کیونکر
میسر میر و سلطاں کو نہیں شاہینِ کافوری

آخر میں مومن کا نام آتا ہے۔ اس کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ اپنے آپ کو زمین کے کسی ایک علاقے اور کسی ایک شہر سے منسوب نہیں کرتا بلکہ اس کا گھر پورا خاکدانِ عالم ہے۔ اس کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ یہ چوٹ کھا کر بھی خاموش رہتا ہے اور کسی کی شکایت نہیں کرتا اور تیسری صفت یہ ہے کہ یہ کم آمیز ہے۔ اقبال کی ان صفات کو سمجھنے کے لیے چند اشعار پر غور کیجیے جن میں بندۂ حُر، درویش اور بندۂ خاکی کے ساتھ ساتھ مومن کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے ۔

بے قیدی

خاکی ہے مگر اس کے انداز ہیں افلاکی
رومی ہے نہ شامی ہے کاشی نہ سمرقندی
——— اقبال

افلاک سے ہے اس کی حریفانہ کشاکش
خاکی ہے مگر خاک سے رکھتا نہیں پیوند
——— مومن

ہمسایۂ جبریلِ امیں بندۂ خاکی
ہے اس کا نشیمن نہ بخارا نہ بدخشاں
——— مردِ مسلماں

خموشی

ہوں آتشِ نمرود کے شعلوں میں بھی خاموش
میں بندۂ مومن ہوں نہیں دانۂ اسپند
———

طریقِ اہلِ دنیا ہے گلہ شکوہ زمانے کا
نہیں ہے زخم کھا کر آہ کرنا شانِ درویشی
———

خموشی

مردِ بے حوصلہ کرتا ہے زمانے کا گلہ
بندۂ حُر کے لیے نشترِ تقدیر ہے نوش

کہتے ہیں فرشتے کہ دلآویز ہے مومن
حُوروں کو شکایت ہے کم آمیز ہے مومن

کم آمیزی

ترا گناہ ہے اقبال مجلس آرائی
اگرچہ تو ہے مثالِ زمانہ کم پیوند

کبھی سرمایۂ محفل تھی میری گرم گفتاری
کبھی سب کو پریشاں کر گئی میری کم آمیزی

غرض یہ ہے کہ اقبال نے اپنے آپ کو وسیع المشرب، تفضیلیہ اور عاشق ہرجائی کہنے کے ساتھ ساتھ قلندر، درویش، بندۂ حُر، شاہین اور مومن کے نام بھی دیے ہیں جن کے ذریعے اپنی بے قیدی، خموشی، درویشی، کم آمیزی، بے نیازی، حق گوئی اور بے باکی کی صفات کا اظہار کیا ہے اور یہ وہ صفات ہیں جن کو وہ سب سے پہلے بالِ جبریل کی غزل نمبری ۱۶ میں ایک جگہ بیان کر چکا تھا۔

اقبال نے اپنے کلام میں ان صفات کا جس دلولے اور شوق سے تذکرہ کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان صفات کا گرویدہ اور دلدادہ تھا اور مسلم عوام کو بھی رغبت دلاتا تھا کہ وہ اپنے آپ میں یہ صفات پیدا کریں۔ اقبال کی یہ تعلیم سیدھی سادی ہے اور آسانی سے سمجھ میں آجاتی ہے لیکن اقبال کا کچھ ذوات کو ان صفات سے منسوب کرنا یا ان صفات کو

کچھ شخصیتوں سے مختص کرنا ایک ایسا طریقِ کار ہے جو اس پہلی بات سے قدرے پیچیدہ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صفات اقبال کی ذات کو زیادہ قریب سے چھُو رہی ہیں۔ اور جب اقبال اپنے آپ کو ان ناموں سے موسوم بھی کر اٹھتا ہے تو یہ یقین کر لینے کو جی چاہتا ہے کہ وہ ان صفات سے ضرور متصف ہے۔

اب ہم اقبال کی ان صفات کا اس کی زندگی کے واقعات سے سراغ لگاتے ہیں۔

سب سے پہلے بے قیدی کی صفت لیجیے جس پر اقبال نے اپنے کلام میں بار بار زور دیا ہے۔ اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ مسلمان دنیا کے کسی حصے میں آباد ہوں ایک ہی قوم سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لیے پوری دنیا ان کا وطن ہے۔ وہ مسلمان کی جغرافیائی حدود سے وابستگی اس لیے مناسب نہیں سمجھتا کہ اس تصور سے مخلوقِ خدا مختلف گروہوں میں بٹ جاتی ہے اور اسلامی قومیت کی جڑ کٹتی ہے۔ پاکستان بننے سے پہلے مولانا حسین احمد مدنی اور علامہ اقبال میں جو اختلاف پیدا ہوا تھا اس کی وجہ یہی تھی کہ مولانا حسین احمد مدنی قوم کی بنیاد ملک یا وطن (ہندوستان) پر رکھتے تھے جبکہ اقبال کا خیال تھا کہ قومِ ہاشمی نے دین سے ترکیب پائی ہے اس کے نزدیک مسلمان خاکی ہوتے ہوئے بھی خاک سے پیوند نہیں رکھتا۔ اسی لیے اقبال نے متعدد بار اور نہایت شدت سے وطن کی مخالفت کی ہے لیکن یہ باتیں پاکستان کے وجود میں آنے سے پہلے کی ہیں جبکہ اس برصغیر کے مسلمانوں کا کوئی علیحدہ وطن نہیں تھا۔

اقبال کی حق گوئی، بے باکی اور بے خوفی کے ثبوت میں چند واقعات ملتے ہیں:

سَر کا خطاب ملنے کے بعد جب لوگوں میں اس کے متعلق چہ میگوئیاں شروع ہوئیں کہ اب اقبال آزادیِ اظہار سے کام نہیں لے سکے گا اور عبدالمجید سالک نے بھی یہ کہہ دیا کہ ؎

سرکار کی دہلیز پہ سَر ہو گئے اقبال

تو اقبال نے لوگوں کے ان خدشات کے پیشِ نظر سید غلام بھیک نیرنگ کے نام اپنے خط

محررہ ۴۔ جنوری ۱۹۲۲ء میں صاف صاف لکھ دیا:

"قسم ہے خدائے ذوالجلال کی جس کے قبضے میں میری جان اور آبرو ہے اور قسم ہے اس بزرگ و برتر وجود کی جس کی وجہ سے مجھے خدا پہ ایمان نصیب ہوا اور مسلمان کہلاتا ہوں، دنیا کی کوئی طاقت مجھے حق کہنے سے باز نہیں رکھ سکتی۔ انشاءاللہ اقبال کی زندگی مومنانہ نہیں لیکن اس کا دل مومن ہے۔"[۵۴]

عبدالمجید سالک بھی اس سلسلے میں اعتراف کرتے ہیں:

"حقیقت یہ ہے کہ علامہ اقبال کے اس خطبۂ صدارت سے ہندوستان و انگلستان کے سیاسی حلقوں میں خاصی سنسنی پھیل گئی کیونکہ یہ خطبہ صاف گوئی، خلوص، خودداری اور صداقت کا مظہر تھا۔"[۵۵]

اور حکومتِ برطانیہ کی ناراضگی کے بارے میں لکھتے ہیں:

"علامہ اقبال کے اس خطبے سے حکومتِ برطانیہ اور وزیرِ ہند بے حد آزردہ ہوئے۔"[۵۶]

اور آگے چل کر کہتے ہیں کہ:

"علامہ کی حق گوئی و بے باکی سے حکام بہت آزردہ تھے۔"[۵۷]

اقبال آزادی کا بہت دلدادہ تھا۔ اس نے مسلمانوں کو آزاد رہنے کی ہمیشہ تلقین کی اور خود بھی اس عمل سے اس قول کی تصدیق کر دی کہ ؎

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب
اور آزادی میں بحرِ بیکراں ہے زندگی!

اقبال کے ملازم علی بخش کا بیان ہے کہ:

"ڈاکٹر صاحب کو ولایت سے آئے کوئی ڈھائی تین سال ہوئے تھے کہ انہوں نے یکایک ملازمت چھوڑ دی۔ ان کے سب ملنے والوں کا خیال تھا کہ نوکری چھوڑنے میں انہوں نے غلطی کی ہے کیونکہ اس طرح انہیں ہر مہینے ایک بندھی رقم مل جاتی تھی اور پھر آگے چل کر ترقی کے بھی بہت موقعے تھے لیکن ڈاکٹر صاحب کو نوکری چھوڑنا ہی اچھا معلوم ہوا۔ جس دن وہ استعفےٰ دے کر آئے میں نے پوچھا کہ:

"شیخ صاحب! آپ نے نوکری کیوں چھوڑی؟"

کہنے لگے: "علی بخش! انگریز کی ملازمت میں بڑی مشکلیں ہیں۔ سب سے بڑی مشکل یہ ہے کہ میرے دل میں کچھ باتیں ہیں جنہیں میں لوگوں تک پہنچانا چاہتا ہوں مگر انگریز کا نوکر رہ کر انہیں کھلم کھلا نہیں کہہ سکتا۔ اب میں بالکل آزاد ہوں۔ جو چاہوں کروں اور جو چاہوں کہوں۔ شاید یہ پھانس جو مدت سے میرے دل میں کھٹکتی ہے اب نکل جائے۔"[۵۹]

اقبال کی طبیعت میں بے نیازی بہت تھی اور اسے روپے پیسے کا لالچ بھی نہیں تھا[۶۰] وہ وکالت کے دنوں میں مہینے بھر کے لیے صرف اتنی ہی رقم کا کام لیتا تھا جتنی اس کی ضروریاتِ زندگی کے لیے کافی ہو جائے[۶۱]۔ قناعت کا یہ عالم تھا کہ جب نواب بھوپال نے اس کا پانچ سو روپے ماہانہ کا وظیفہ مقرر کر دیا تو اس نے اپنے مصارف کے لیے اسی کو کافی سمجھا۔ اس کا اظہار اس نے سر راس مسعود کے نام ایک خط میں یوں کیا ہے:

"میں کوئی امیرانہ زندگی کا عادی نہیں۔ بہترین مسلمانوں نے سادہ اور درویشانہ زندگی بسر کی ہے۔ ضرورت سے زیادہ ہوس

کرنا روپے کا لالچ ہے جو کسی طرح بھی مسلمان کے شایانِ شان
نہیں۔ آپ کو میرے اس خط سے یقیناً کوئی تعجب نہ ہوگا کیونکہ
جن بزرگوں کی آپ اولاد ہیں اور جو ہم سب کے لیے زندگی کا نمونہ
ہیں ان کا شیوہ ہمیشہ سادگی اور قناعت رہا ہے۔[۱۱۴]

اقبال میں غیرت اور خودداری بھی حد درجے کی تھی۔ کسی سے خود امداد طلب کرنا تو درکنار اگر کوئی اس کے ساتھ ازخود سلوک کرتا اور اس طرح کرتا کہ اس کی خودداری کو ٹھیس لگنے کا احتمال ہوتا تو وہ اسے قبول کرنے سے صاف انکار کر دیتا تھا۔ چنانچہ ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ سر اکبر حیدری نے نظام دکن کے توشہ خانے سے ایک ہزار روپے کا چیک بھیجا۔ اس فنڈ سے کچھ لینا اقبال کی غیور طبیعت نے گوارا نہیں کیا۔ اس لیے کچھ اشعار کے ساتھ وہ چیک واپس کر دیا۔ یہ اشعار ارمغانِ حجاز میں شائع ہو چکے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ زکات کی رقم تھی۔

اسی قسم کا ایک اور واقعہ خالد نظیر صوفی نے لکھا ہے کہ:

"درویشانہ، حکیمانہ اور قلندرانہ زندگی نے انہیں نہایت مستغنی، بے نیاز اور خوددار بنا دیا تھا۔ ایک دفعہ پنجاب میں تحریک شروع ہوئی کہ دو لاکھ روپیہ جمع کر کے حضرت علامہ علیہ الرحمہ کی خدمت میں پیش کیا جائے لیکن انہوں نے اس کی شدید مخالفت کی اور اپنی غریب قوم پہ یہ ناواجب بوجھ ڈالنے سے انکار کر دیا۔ ان کے شدید دباؤ سے یہ تحریک ختم ہو گئی"۔[۱۱۵]

اقبال کے مزاج میں بے حد سادگی تھی اور یہ سادگی اس کی زندگی کے ہر پہلو میں نظر آتی ہے۔ اس کے کھانے میں سادگی تھی۔ اس کے لباس میں سادگی تھی[۱۱۶] اور اس کے رہن سہن میں بھی سادگی تھی اور چونکہ اسے پُرتکلف اور پُرتنعم زندگی سے گریز تھا اس لیے وہ ہوس اور

خود غرضی سے بھی زندگی بھر نفور رہا۔ اس کے ثبوت میں ایک ہندو پروفیسر جی۔سی۔ چیٹرجی کا بیان کافی ہوگا جو کسی وقت گورنمنٹ کالج لاہور میں شعبۂ فلسفہ کے صدر رہے تھے۔ وہ اقبال کی سادگی اور بے غرضی کے بارے میں لکھتے ہیں:

"سب سے پہلے اور سب سے زیادہ میں آپ کی غیر معمولی سادگی سے متاثر ہوا۔ میں نے سن رکھا تھا کہ اقبال عیش و عشرت کے دلدادہ ہیں لیکن میں نے آپ کے اردگرد کبھی تن آسانی، عیش پرستی اور نفس پروری کا کوئی سامان نہیں دیکھا۔ آپ کو ہمیشہ سادہ ترین لباس میں فرش پر بیٹھے ہوئے کسی کتاب کے مطالعے میں مصروف اور یا کسی ہم فکر کے ساتھ گہری حکیمانہ بحث میں مشغول پاتا تھا۔ اقبال کے فلسفے کا مقصد خودی کا ترفع ہے۔ آپ ان غلامانہ اخلاق سے بہت بیزار تھے جو ہمارے روایتی طرزِ فکر کا نتیجہ ہیں اور جن کی رو سے آب و گل سے مہجوری سب سے بڑی نیکی ہے۔۔۔ دوسری بات جو میں نے آپ کے متعلق محسوس کی یہ تھی کہ ایک ایسے وقت میں جبکہ ہماری اجتماعی زندگی مکر و فریب اور خود غرضی کا شکار ہو رہی تھی۔ اقبال ذاتی مفاد سے ہمیشہ کنارہ کش رہے اور ان کی آرزوؤں اور خواہشوں کا واحد مرکز تمدن اور روحانیات کی دنیا رہی"۔[۱۵]

اقبال کو تلاوتِ قرآن کا بہت شوق تھا چنانچہ وہ بچپن ہی سے صبح کے وقت روزانہ تلاوتِ قرآن کیا کرتا تھا اور اس بلند اور شیریں آواز سے تلاوت کرتا تھا کہ سننے والے مسحور اور پتھر پانی ہو جاتے تھے اور خود پہ بھی اس قدر رقت طاری ہو جاتی تھی کہ قرآن مجید کے صفحات آنسوؤں سے بھیگ جاتے تھے۔ آخر عمر میں جب آواز بیٹھ گئی تھی تو اقبال کو

صرف اسی بات کا سب سے زیادہ قلق تھا کہ وہ اس کی تلاوت سے محروم ہو گیا ہے جس کا ہمیشہ سے عادی تھا۔ اکبر الہ آبادی اپنے ایک خط میں اقبال کی تلاوت پر خوشی کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"حسن نظامی کی تحریر سے آپ کی مشغولیِ طاعت و قرآن خوانی کا ذکر دریافت کر کے خوش ہوا۔"[۱۶۰]

اقبال کے والد نے اسے ایک بار یہ نصیحت کی تھی کہ قرآن اس طرح پڑھا کرو جیسے وہ تم پر نازل ہو رہا ہے۔ اس سے مراد یہ تھی کہ قرآن سمجھ کر پڑھا کرو۔ اس نصیحت پر اقبال نے حرف بحرف عمل کیا اور پوری زندگی قرآن پر غور و تدبر کرتے ہوئے گزاری۔ اس واقعے کا ذکر اقبال کے ساتویں خطبے[۱۶۱] میں اور اشارہ اس شعر میں ملتا ہے ؎

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحبِ کشاف

متدین اور متقی لوگوں کی طرح اکلِ حلال کے متعلق اقبال کی طبیعت میں بے حد احتیاط تھی۔ چنانچہ اس نے اپنی وکالت کے زمانے میں ایک بار مولانا سلیمان ندوی کے نام ۱۸ نومبر ۱۹۱۹ء کو ایک خط میں لکھا:

"دریافت طلب امر یہ ہے کہ موکلین وکلا کے پاس جب مقدمات کی پیشی کے لیے آتے ہیں تو ان میں سے بعض پھل، پھول یا مٹھائی کی صورت میں ہدیہ لے آتے ہیں۔ یہ ہدایا فیس مقررہ کے علاوہ ہوتے ہیں اور وہ لوگ اپنی خوشی سے لاتے ہیں۔ کیا یہ مال مسلمان کے لیے حلال ہے؟"[۱۶۲]

اقبال کی گوشہ نشینی اور کم آمیزی کے متعلق مرزا جلال الدین لکھتے ہیں کہ:

"آخری ایام میں وہ گوشہ نشین اور درویشانہ زندگی کی وجہ سے

دنیا اور اس کے افراد سے بڑی حد تک کنارہ کش ہو گئے تھے
اور ان کی کیفیت اس مردِ فقیر کی سی تھی جو اس مادی دنیا سے
بے نیاز ہو کر کسی اور ہی عالم میں کھویا رہتا ہو۔"[۱۹]

غرض یہ ہے کہ اقبال کے حُسنِ سیرت کے متعلق سب لوگ متفقہ طور پر رطب اللسان نظر آتے ہیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس باب کو ڈاکٹر طاہر فاروقی کی کتاب کے ایک اقتباس پر ختم کیا جائے جس میں اقبال کی ان تمام خوبیوں کو سمیٹ کر مختصر الفاظ میں بیان کر دیا گیا ہے؛

"حضرتِ اقبال اخلاق کا ایک عمدہ نمونہ تھے۔ خلیق اور ملن سار تھے۔ آپ کے دوستوں کا بیان ہے کہ آپ ہمیشہ متبسّم نظر آتے تھے۔ ہم نے کبھی آپ کو غصہ کرتے نہیں دیکھا۔ کوئی ناگواری ہوتی تو آپ ضبط کرتے۔ تحمّل اور ضبطِ نفس بغایت تھا۔ عزم، حوصلہ، ثابت قدمی اور مستقل مزاجی کے مالک تھے۔ جس کام کی نیت فرماتے اس کو تکمیل تک پہنچائے بغیر باز نہ رہتے۔ جھوٹ سے انتہائی نفرت تھی۔ صداقت اور حق گوئی کو پسند کرتے تھے اور خود بھی کبھی راہ حق و جادۂ صدق سے عدول نہ کیا۔ تسلیم و رضا کا مجسمہ نظر آتے تھے۔ تکبر، ریا، جاہ پسندی اور ہوسِ دنیا نام کو بھی آپ میں نہ تھی۔ تواضع و انکسار آپ کی خو تھی اور نمود و نمائش سے گریز کرتے تھے۔"[۲۰]

حواشی

۱۔ ملفوظات: ص ۶۷-۶۸

۲۔ ایضاً: ص ۵۸ و ذکرِ اقبال ص ۷۰-۷۱؛ علامہ اقبال اور ان کی پہلی بیوی: ص ۳۳-۳۴

۳۔ اقبال نامہ حصہ اول: ص ۲۰۴

۴۔ ایضاً: ص ۲۰۶

۵۔ ذکرِ اقبال: ص ۱۶۴

۶۔ ایضاً

۷۔ ایضاً: ص ۸۷

۸۔ اقبال نامہ حسرت: ص ۲۹

۹۔ ملفوظات: ص ۸۴

۱۰۔ ایضاً: ص ۸۷

۱۱۔ اقبال درونِ خانہ: ص ۴۶

۱۲۔ ذکرِ اقبال: ص ۲۴۱

۱۳۔ اقبال درونِ خانہ: ص ۴۵-۴۶

۱۴۔ ایضاً: ص ۲۱ تا ۲۳

۱۵۔ اقبال نامہ حسرت: ص ۹۲

۱۶۔ ایضاً: ص ۸۶

۱۷۔ خطباتِ اقبال (انگریزی) : ص ۱۸۱

۱۸۔ اقبال نامہ، حصہ اول : ص ۱۱۰

۱۹۔ ملفوظات : ص ۴۸ و روزگارِ فقیر، حصہ اول : ص ۲۲۲

۲۰۔ سیرتِ اقبال : ص ۸۷

آٹھواں باب

تجدید

یہ حقیقت سب کے سامنے ہے کہ جیسے جیسے آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی وفات پر ماہ وسال گزرتے جاتے ہیں مسلمانوں کی تعداد بڑھتی جاتی ہے اور خدا کا پیغام دنیا کے دور دراز گوشوں میں پہنچتا اور پھیلتا جاتا ہے لیکن دائرۂ اثر کے وسیع ہونے کا لازمی نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے کہ مختلف عقاید و نظریات کے پہلو بہ پہلو رہتے رہتے اسلامی تعلیمات کے اثر میں شدت اور خلوص کی کمی ہو جاتی ہے اور اس کی تشریح و تاویل کی راہ میں بہت سی الجھنیں اٹھ کھڑی ہوتی ہیں۔ ان داخلی دشواریوں کے ساتھ ساتھ اسلام کو معاشی، سیاسی اور تمدنی جیسے کچھ خارجی خطرات بھی پیش آجاتے ہیں، اس لیے ضرورت اس امر کی ہوتی ہے کہ تھوڑے تھوڑے عرصے کے بعد ان مشکلات کو دور کرنے، مسلمانوں کے راستے کو خار و خس سے پاک رکھنے اور دین کی روح کو جو حوادثِ روزگار اور انقلاباتِ عالم کی جراحتوں سے مضمحل ہو جاتی ہے، پھر سے تر و تازہ کرنے کی کوشش کی جائے۔ مذہبی اصطلاح میں اس دینی عمل کو تجدید کہتے ہیں اور جو ہستی اپنی زندگی اس کام

کے لیے وقف کر دیتی ہے اسے مجدّد کہتے ہیں۔

مجدّد کا تصور ابو داؤد (متوفی ۲۷۵ھ) کی اس حدیث سے ماخوذ ہے:

ان اللہ یبعث فی ھذہ الامۃ علی راس کل مائۃ سنۃ من یجدد لھا امر دینھا

یعنی ــــ اس امت میں ہر صدی کے شروع میں اللہ تعالیٰ ایک شخص کو پیدا کیا کرے گا جو دین کی تجدید کرے گا۔[1]

اس حدیث کی تشریح میں مجدّدین کے جو نام پیش کیے گئے ہیں وہ یہ ہیں[2]:

۱۔	پہلی صدی ہجری کے	عمر بن عبد العزیزؒ	۱۰۱ھ
۲۔	دوسری " " "	امام شافعی محمد بن ادریس	۲۰۴ھ
۳۔	تیسری " " "	ابن سریج	ف ۳۰۶ھ
۴۔	چوتھی " " "	امام باقلانی احمد بن طیّب	۴۰۳ھ
		یا	
		امام اسفرائینی احمد بن محمد	۴۰۶ھ
۵۔	پانچویں " " "	امام غزالی	ف ۵۰۵ھ
۶۔	چھٹی " " "	امام فخر الدین رازی	ف ۶۰۶ھ
۷۔	ساتویں " " "	ابن دقیق العید	۷۰۲ھ
۸۔	آٹھویں " " "	امام بلقینی سراج الدین	۸۰۵ھ
۹۔	نویں " " "	جلال الدین سیوطی	ف ۹۱۱ھ
۱۰۔	دسویں " " "	شیخ احمد سرہندی	۹۷۱ھ تا ۱۰۳۴ھ

ــــــ

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی نے اس حدیث کی تاویل یوں کی ہے:

"حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو خبر دی ہے اس کا مفہوم واضح یہ ہے کہ انشاء اللہ اسلامی تاریخ کی کوئی صدی ایسے لوگوں سے خالی نہ گزرے گی جو طوفانِ جاہلیت کے مقابلے میں اٹھیں گے اور اسلام کو اس کی اصلی روح اور صورت میں از سرِ نو قائم کرنے کی کوشش کرتے رہیں گے۔ ضروری نہیں کہ ایک صدی کا مجدد ایک ہی شخص ہو ___ ایک صدی میں متعدد اشخاص اور گروہ یہ خدمت انجام دے سکتے ہیں۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ تمام دنیائے اسلام کے لیے ایک ہی مجدد ہو۔ ایک وقت میں بہت سے ملکوں میں بہت سے آدمی تجدیدِ دین کے لیے سعی کرنے والے ہو سکتے ہیں۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ شخص جو اس سلسلے کی کوئی خدمت انجام دے، مجدد کے خطاب سے نوازا جائے۔ یہ خطاب تو صرف ایسے اشخاص کو دیا جاسکتا ہے جنہوں نے تجدیدِ دین کے لیے کوئی بہت بڑا اور نمایاں کارنامہ انجام دیا۔"[۳۵]

اس تشریح کی روشنی میں مولانا نے جن مجددین کے کارناموں کا تذکرہ کیا ہے ان کے نام یہ ہیں:

۱۔ عمر بن عبدالعزیزؒ	۶۱ھ تا ۱۰۱ھ
۲۔ امام ابو حنیفہؒ	۸۰ھ تا ۱۵۰ھ
۳۔ امام مالکؒ	۹۵ھ تا ۱۷۰ھ
۴۔ امام شافعیؒ	۱۵۰ھ تا ۲۴۰ھ
۵۔ امام احمد بن حنبلؒ	۱۶۴ھ تا ۲۴۱ھ
۶۔ امام غزالیؒ	۴۵۰ھ تا ۵۰۵ھ

۷۔ امام ابن تیمیہ ۶۶۱ھ تا ۷۲۸ھ

۸۔ شیخ احمد سرہندی ۹۷۵ھ تا ۱۰۳۴ھ

۹۔ شاہ ولی اللہ ۱۱۱۴ھ تا ۱۱۷۶ھ

۱۰۔ سید احمد بریلوی ۱۲۰۱ھ تا ۱۲۴۶ھ

۱۱۔ شاہ اسمٰعیل شہید ۱۱۹۳ھ تا ۱۲۴۶ھ

مجددین کی مندرجہ بالا دونوں فہرستوں پر ایک نظر ڈالنے سے واضح ہوتا ہے کہ ان میں صرف چار نام مشترک ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ مجددین کی نشان دہی میں انفرادی رائے کو بڑا دخل ہے۔ ضروری نہیں کہ جو ایک کی رائے میں مجدد ہو اسے دوسرا بھی مجدد مان لے۔ ان فہرستوں کے تقابل سے دوسرا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ پہلی فہرست میں صوفیا اور دوسری فہرست میں فقہا و علما کی اکثریت پائی جاتی ہے اور غالباً اختلافِ آرا کا یہی بنیادی سبب ہے۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ مجدد کو لوگوں کے سامنے اپنے منصب کا دعویٰ کرنا ضروری ہے۔ اس کے ثبوت میں وہ شیخ احمد سرہندی اور شاہ ولی اللہ کے نام پیش کرتے ہیں کہ جنہوں نے اپنے مجدد ہونے کا خود اعلان کیا ہے لیکن اس موقع پر مولانا مودودی نے نبوت اور تجدید کے دعووں کا جو امتیاز واضح کیا ہے اس کا یہاں دہرانا فائدے سے خالی نہ ہوگا کہ نبی اپنا کام نبوت کے دعوے سے شروع کرتا ہے۔ جو اس کا دعویٰ تسلیم کر لیتا ہے وہ مومن اور جو نہیں کرتا وہ کافر ہو جاتا ہے۔ یعنی نبوت کا دعویٰ کفر و ایمان کی کسوٹی ہے۔ مجدد کے لیے دعویٰ اس لیے ضروری نہیں ہے کہ اس دعوے کے قبول کرنے یا نہ کرنے سے لوگوں کے ایمان میں کوئی فرق نہیں آتا۔ اس کو ماننے اور نہ ماننے والے دونوں ہی مسلمان اور مومن رہتے ہیں۔ جو کسی کو مجدد تسلیم کر لیتے ہیں وہ تجدیدی

کوششوں میں اس کے شریک ہو جاتے ہیں۔ جو تسلیم نہیں کرتے وہ دور رہتے ہیں۔ چنانچہ دعوے جس طرح نبوت کے لیے لازمی ہے اس طرح تجدید کے لیے تکلفِ شرعی نہیں رکھتا۔ اس پر بھی اگر کوئی تجدید کا دعویٰ کرتا ہے تو اس دعوے کو محض ایک اعلان سمجھنا چاہیے[۵۵]۔

مجدد کا کام طبیب سے ملتا ہے۔ جس طرح طبیب کسی مرض کی پہلے تشخیص اور پھر اس کا علاج تجویز کرتا ہے اسی طرح مجدد بھی سب سے پہلے قوم مسلم کی پستی اور زبوں حالی کا صحیح صحیح اندازہ لگاتا ہے۔ پھر وہ اسباب تلاش کرتا ہے جو زوالِ قوم پر منتج ہوتے ہیں، اور آخر میں ان عوامل کی بیخ کنی کے لیے جو قوم کو پستی سے ابھرنے نہیں دیتے تدبیریں سوچتا ہے اور اپنے مددگاروں اور عقیدت مندوں کے ساتھ مل کر انہیں عملی جامہ پہناتا ہے۔ چونکہ خیال، عمل کا پیش رو ہوتا ہے اس لیے عملی انقلاب سے پہلے مجدد قوم میں ذہنی انقلاب پیدا کرتا ہے جس کا طریقِ کار وقت کے تقاضوں کو سامنے رکھ کر طے کیا جاتا ہے۔ مجدد اپنے زمانے پر گہری نظر رکھتا ہے بلکہ وہ ماضی سے سبق لیتا ہے اور مستقبل کی منصوبہ بندی کرتا ہے۔ وہ مختلف مذہبی، سماجی، اقتصادی اور سیاسی تجربات کی تاریخ کے ساتھ ساتھ ان کے اثرات کا بغور مطالعہ کرتا ہے اور اپنی قوم کی بہتری کے لیے ان سے مدد لے کر لائحہ عمل مرتب کرتا ہے۔

ہر زمانہ اپنے مخصوص تقاضے اور مسائل اپنے ساتھ لاتا ہے۔ اس لیے اسلام کو جو دنیا میں ہمیشہ رہنے کے لیے آیا ہے، تجدیدی کوششوں میں ان تقاضوں کا جواب دینا اور ان مسائل کا حل پیش کرنا ہوگا۔ عہدِ حاضر میں اسلامی تجدید کی نوعیت اور اس کی ذمہ داریوں کے متعلق مولانا مودودی لکھتے ہیں:

> "تجدیدِ دین کے لیے صرف علومِ دینیہ کا احیا اور اتباعِ شریعت کی روح کو تازہ کر دینا ہی کافی نہیں ہے بلکہ ایک جامع اور ہمہ گیر

اسلامی تحریک کی ضرورت ہے جو تمام علوم و افکار، تمام فنون و صناعات اور تمام شعبہ ہائے زندگی پر اپنا اثر پھیلا دے اور تمام امکانی قوتوں سے اسلام کی خدمت لے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اب تجدید کا کام نئی اجتہادی قوت کا طالب ہے۔ محض وہ اجتہادی بصیرت جو شاہ ولی اللہ صاحب یا ان سے پہلے کے مجتہدین و مجددین کے کارناموں میں پائی جاتی ہے اس وقت کے کام سے عہدہ برآ ہونے کے لیے کافی نہیں۔ جاہلیتِ جدیدہ بے شمار نئے وسائل کے ساتھ آئی ہے اور اس نے بے حساب نئے مسائلِ زندگی پیدا کر دیے ہیں جن کا وہم تک شاہ صاحب اور دوسرے قدما کے ذہن میں نہ گزرا تھا صرف اللہ جل جلالہ، کے علم اور اس کی بخشش سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بصیرت ہی پر یہ حالات روشن تھے لہٰذا کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ ہی وہ تنہا ماخذ ہے جس سے اس دور میں تجدیدِ ملت کا کام کرنے کے لیے رہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے اور اس رہنمائی کو اخذ کر کے اس وقت کے حالات میں شاہراہِ عمل تعمیر کرنے کے لیے ایسی مستقل قوتِ اجتہادیہ درکار ہے جو مجتہدینِ سلف میں سے کسی ایک کے علوم و منہاج کی پابند نہ ہو اگرچہ استفادہ ہر ایک سے کرے اور پرہیز کسی سے نہ کرے۔"[۱۶]

کارِ تجدید کی اس بدلی ہوئی نوعیت اور امتیازی خصوصیت کو سامنے رکھ کر جب موجودہ دور کی تجدیدی کوششوں کا جائزہ لیا جاتا ہے تو اس میں اقبال کا بہت بڑا حصہ نظر آتا ہے۔ اقبال اسلام کو ایک متحرک قوت کی شکل میں موجودہ زمانے کے تقاضوں سے ہم آہنگ ثابت کرتا ہے اور

کہنا ہے کہ ہمارے لیے صرف ایک ہی راستہ ہے کہ ہم جدید علوم کی جانب احترام، آزاد خیالی اور بے تعصبی کے ساتھ بڑھیں اور ان کی روشنی میں اسلامی تعلیمات کو سمجھیں۔ چاہے اس کے نتیجے میں ہمیں اپنے بزرگوں سے اختلاف ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔[۹]

یہاں اقبال کی ان کوششوں کا مختصر سا ذکر ضروری ہے جو اس نے ہندوستان میں تجدید اسلام کی خاطر کیں اور جن کی بنا پر اس کا داعیانہ حق ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً اس نے سب سے پہلے اپنے ہم وطن ہندی مسلمانوں کی حالت کا اندازہ لگایا تو اسے نہایت زار و زبوں پایا۔ اس کے اسباب پر غور کیا تو اس نتیجے پر پہنچا کہ مسلمان بے عملی اور تن آسانی کا شکار ہو گئے ہیں۔ ان کی ہمت جواب دے چکی ہے۔ ان کے حوصلے پست ہو گئے ہیں۔ ان میں سعی و عمل کی کمی آ گئی ہے۔ یہ تقدیر پہ بھروسا کر کے بیٹھ گئے ہیں اور ہاتھ پاؤں ہلانے سے گریز کرتے ہیں۔ سیاسی محکومی نے ان کا تخلیقی جوہر سلب کر لیا ہے اور ان میں بہت سی اخلاقی کمزوریاں پیدا کر دی ہیں۔ چونکہ انگریزی راج میں نماز روزے کی اجازت ہے اس لیے یہ لوگ اس غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے ہیں کہ ہندوستان میں اسلام آزاد ہے اور اب انہیں جہاد کی ضرورت باقی نہیں رہی۔

اقبال نے ان شکستہ دل مسلمانوں کی ڈھارس بندھائی۔ ان کو روشن مستقبل کا مژدہ سنایا۔ نظریۂ خودی پیش کر کے حصولِ قوت اور سعیِ پیہم کا درس دیا۔ آزادی کو مقصودِ حیات بنایا۔ فرد کو قوم سے وابستہ رہنے کی تلقین کی۔ وطن پرستی کی جگہ ایک عالمگیر اسلامی برادری کی تحریک کی حمایت کی۔ ایجاد و اختراع کی کوششوں کو سراہا۔ مغربی تہذیب کی مادہ پرستی اور مغربی تعلیم کے الحاد سے خبردار کیا۔ سیاست میں مغربی قسم کی جمہوریت، اشتراکیت اور اشتمالیت کی خامیوں پر روشنی ڈالی اور انہیں بنی نوع انسان کے لیے تباہ کن قرار دیا۔ جہاد کی اہمیت پھر سے جتائی۔ قرآن کے بغور مطالعے پہ زور دیا۔ مسائل فقہ میں قیاس آرائی اور آزادیِ افکار کو ابلیس کی ایجاد ٹھہرایا۔ روایات کی جگہ بندی پہ تنقید کی۔ قرآن و حدیث کی روشنی میں زندگی کو اسلامی

اصولوں کے مطابق ڈھالنے کی تلقین کی۔

اقبال خصوصیت کے ساتھ اجتہاد پر زور دے کر اس جمود کو توڑنے کی تلقین کرتا ہے جو اسلامی فکر پر صدیوں سے طاری ہے۔ وہ عصرِ حاضر کے مغربی نظریات مثلاً توسیعِ کائنات اور ارتقائے حیات کے ثبوت میں مندرجہ ذیل قرآنی آیات پیش کرتا ہے:

۱۔ الحمد للّٰہ فاطر السمٰوات والارض جاعل الملٰئکۃ رسلاً اولی اجنحۃ مثنیٰ و ثلٰث و ربٰع۔ یزید فی الخلق ما یشآء۔ انّ اللّٰہ علیٰ کل شیئٍ قدیر۔ ۳۵:۱

"ہر قسم کی تعریف اللہ کے لیے زیبا ہے جو آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنے والا ہے اور فرشتوں کو رسول بنا کر بھیجنے والا ہے جو دو بازو والے بھی ہیں اور تین تین والے بھی اور چار چار والے بھی اور وہ جو کچھ چاہتا ہے خلقت میں زیادہ کر دیتا ہے۔ بے شک اللہ ہر چیز پر پوری پوری قدرت رکھنے والا ہے"[۵۸]

۲۔ قل سیروا فی الارض فانظروا کیف بدا الخلق ثمّ اللّٰہ ینشیء النشاۃ الاخرۃ۔ انّ اللّٰہ علیٰ کل شیئٍ قدیر۔

۲۹:۲۰

"تم یہ کہہ دو کہ تم زمین میں چلو پھرو۔ پھر غور سے دیکھو کہ اللہ نے خلق کو شروع کیونکر کیا۔ پھر وہی اللہ ان کی آخری اٹھان بھی اٹھالے گا۔ بے شک اللہ ہر چیز پہ پوری پوری قدرت رکھنے والا ہے"

۳۔ و یقول الانسان ءاذا ما متّ لسوف اخرج حیًّا۔ اولا یذکر الانسان انّا خلقنٰہ من قبل و لم یک شیئًا۔

۱۹:۶۷

"اور انسان یہ کہتا ہے کہ کیا جب میں مر جاؤں گا تو پھر زندہ کر کے نکالا جاؤں گا۔ کیا اس آدمی کو یہ یاد نہیں ہے کہ ہم نے پہلے اس کو پیدا کیا تھا جبکہ وہ کوئی چیز ہی نہ تھا۔"[۱۱۰]

اقبال کہتا ہے کہ ابنِ مسکویہ (متوفی ۴۲۱ھ) پہلا مسلمان مفکر تھا جس نے آغازِ حیات کے جدید ترین نظریے کو نہایت وضاحت اور جامعیت کے ساتھ پیش کیا۔ اس کے نزدیک جب رومی نے بھی بقا کے سوال کو ارتقائے حیات سمجھا تو وہ قرآن کے عین مطابق تھا۔[۱۱۱] چنانچہ رومی کہتا ہے ؎

سر بروں آرد دلش از بحر راز
اوّل و آخر بہ بیند چشم باز
آمدہ اوّل باقلیم جماد
در نباتی از جمادی اوفتاد
سالہا اندر نباتی عمر کرد
وز جمادی یاد نا ورد از نبرد
وز نباتی چوں بہ حیوانی فتاد
نایدش حال نباتی ہیچ یاد
باز از حیواں سوئے انسانیش
می کشند آں خالقے کہ دانیش
ہم چنیں اقلیم تا اقلیم رفت
تا شد اکنوں عاقل و دانا و زفت
عقل ہائے اولینش یاد نیست
ہم ازیں عقلش تحول کردنیست[۱۱۲]

رومیؒ نے ایک اور مقام پر بھی کہا ہے ؎

تو ازاں روزے کہ در ہست آمدی
آتشے یا خاکے یا بادے بدی
گر بداں حالت ترا بودے بقا
کے رسیدے مر ترا ایں ارتقا
صد ہزاراں حشر دیدی اے عنود!
تا کنوں ہر لحظہ از بدوِ وجود
از جمادی بے خبر سوئے نما
وز نما سوئے حیات و ابتلا
باز سوئے عقل و تمیزاتِ خوش
باز سوئے خارج ایں پنج و شش
تا لبِ بحر ایں نشانِ پائے است
پس نشانِ پا درونِ بحر لاست[13]

اقبال ایٹمی نظریے کا سراغ اشاعرہ کے یہاں لگاتا ہے[14]۔ اشاعرہ اس کی بنیاد قرآن مجید کی اس آیت پر رکھتے ہیں:

وان من شیءٍ الا عندنا خزائنہٗ وما ننزلہٗ
الا بقدرٍ معلوم۔ ۱۵:۲۱

"اور ایک چیز بھی ایسی نہیں ہے جس کے خزانے ہمارے پاس نہ ہوں اور ہم اس کو مقررہ اندازے سے نازل کرتے رہتے ہیں"[15]۔

متکلمین اشاعرہ کے نزدیک دنیا ناقابلِ تقسیم اجزا یعنی جواہر (ایٹم) سے بنی ہوئی ہے۔ چونکہ خدا کی تخلیقی قوت غیر محدود ہے اس لیے جواہر کی تعداد کی بھی کوئی حد نہیں ہے۔

دنیا میں برابر جواہر کا اضافہ ہوتا جاتا ہے اس لیے کائنات میں بھی مسلسل توسیع ہو رہی ہے۔ یہ نظریہ پہلی بار بصرے والوں کی طرف سے ابوہاشم (۹۳۳ء) نے پیش کیا اور پھر بغدادی مفکرین میں سے ابوبکر باقلانی (۱۰۱۲ء) نے زیادہ قطعیت اور وضاحت سے اس کی تشریح کی۔

اقبال کہتا ہے کہ مسلمان مفکروں میں سے اشاعرہ ہی نے سب سے پہلے وقت کے مسئلے پر بھی غور و فکر کیا اور ایک نظریہ مرتب کیا کہ وقت مفرد "اب" کا تسلسل ہے[16]۔ اس سلسلے میں وہ فخر الدین رازی، ملا جلال الدین دوانی، صوفی شاعر عراقی، میر داماد اور ملا باقر وغیرہ کے بھی نام لیتا اور ان کی کوششوں کا ذکر کرتا ہے۔

وہ مساوات، استحکام اور آزادی کو توحید کی عملی تفسیر کہتا ہے[17] اور منصب خلافت کو منتخب اسمبلی کے سپرد کر دینے میں ترکی کے اجتہاد کو بالکل درست مانتا ہے[18]۔

غرض اقبال کے نزدیک اسلام کائنات کا حرکی تصور پیش کرتا ہے[19]۔ وہ علوم جدیدہ کے نئے نظریات کا سراغ قرآن و احادیث میں یا مسلم مفکرین کے یہاں لگا کر مسلمانوں میں خود اعتمادی بحال کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ افسوس کرتا ہے کہ مرور ایام کے ساتھ مقامی اثرات کے تحت اسلام کے اخلاقی اور سماجی تصورات میں غیر اسلامی باتیں بھی شامل ہو گئی ہیں اس لیے ہمیں اس نئے ماحول کو نوچ پھینکنا چاہیے جو اسلامی عقاید پر چڑھ گیا ہے[20]۔

ضروری نہیں ہے کہ اقبال کی سبھی تاویلات و تشریحات عامۃ المسلمین کے لیے قابل قبول ہوں۔ ان میں سے کچھ تاویلات ایسی ہوں گی جن سے تمام مسلمانوں کو اتفاق ہو گا۔ کچھ تاویلات سے صرف ایک محدود طبقہ متفق ہو گا اور کچھ ایسی بھی ہو سکتی ہیں جن سے تمام مسلمان اختلاف کریں لیکن اختلاف تاویل اور اس کے نتیجے میں اختلاف عقاید تاریخ اسلام میں کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ ویسے اقبال کی کوشش یہ رہی ہے کہ علوم جدیدہ کے تمام

تازہ ترین افکار و نظریات کے وجود کا سراغ کسی نہ کسی طرح قرآن و حدیث میں لگایا جائے اور پھر مسلمان مفکرین کے یہاں انہیں تلاش کر کے ان کی تاریخ مرتب کی جائے۔ اس جدوجہد میں اسے جہاں جہاں ناکامی ہوئی ہے اس نے جوشِ تاویل سے کام لے کر قرآن و حدیث کی بنیاد ریت پر رکھ دی ہے جو کسی وقت بھی نیچے سے سرک سکتی ہے کیونکہ نظریات کسی وقت بھی غلط ہو سکتے ہیں۔ پھر بھی لائق ستائش اقبال کا وہ کردار ہے جو اس نے اپنے فکر و نظر کی استعداد و صلاحیت کے مطابق مغربی تہذیب کی مادی و ملحدانہ یلغار کے سامنے سرفروشانہ ایمان و یقین کا پشتہ باندھنے میں ادا کیا اور مسلمانوں کو مغرب کی طرف للچائی ہوئی نظروں سے دیکھنے کے بجائے اپنی ہی طرف دیکھنا اور اپنی ہی صلاحیتوں پر بھروسا کرنا سکھایا۔

ان تعلیمات و افکار کی ترویج و اشاعت کے ساتھ ساتھ اقبال نے ہندی مسلمانوں کی فلاح کے لیے سیاست میں بھی عملی حصہ لیا اور مسلم لیگ میں شرکت کی۔ تین سال تک پنجاب اسمبلی کی ممبری کے فرائض انجام دیے۔ ہندوستان کی آزادی کے سلسلے میں گول میز کانفرنس لندن میں شرکت کی۔ الٰہ آباد میں مسلم لیگ کے اجلاس منعقدہ ۱۹۳۰ء میں ایک تجویز پیش کی جس میں مسلم اکثریت کے صوبوں کو ملا کر ہندی مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ ملک بنانے کا مطالبہ کیا تھا اور جو بعد میں مسلمانوں کی آرزو بن کر پاکستان کی شکل میں دنیا کے نقشے پر ابھری۔

اقبال نے مسلم والیانِ ریاست کو بھی مسلمانوں کے مستقبل کے بارے میں کچھ تجویزیں پیش کی تھیں۔ ان کا حال مولانا ابوالحسن ندوی کی زبانی سنیے۔ وہ لکھتے ہیں:

"ہندوستان میں مسلمانوں کے مستقبل کے بارے میں فرمایا کہ میں نے بعض مسلم والیانِ ریاست و حکومت کو غیر مسلموں میں تبلیغ کی طرف توجہ دلائی۔ .... اور مسلمانوں میں بھی

دعوت کے کام پر زور دیا۔۔۔۔۔۔۔۔ اور عربی زبان کی
ترقی اور ایک عالمی بنک کے قیام کے بارے میں بھی بات
چیت کی۔۔۔۔۔۔۔۔ میرا خیال ہے کہ مسلمانوں کے معاملات
کی وکالت کے لیے ایک بلند پایہ انگریزی اخبار بھی ضروری ہے
جس سے ملت کی آواز میں طاقت اور اثر پیدا ہو لیکن افسوس
ہے کہ مسلم والیانِ ریاست نے مسئلے کی اہمیت نہیں سمجھی اور
نہ ہی انہیں خطرات کا احساس ہوا۔ ان کی تنگ نظری، پست
خیالی اور خود غرضی کے وہ بہت شاکی تھے۔"[۱۱]

اقبال کے ان افکار اور عملی کوششوں نے مسلم معاشرے کو حیرت انگیز طور پر بیدار اور متاثر کیا ہے۔ آج ہمارے گرد و پیش خاص طور پر ان لوگوں میں جو مذہب کو عقل کی عینک سے دیکھنے کے زیادہ عادی ہیں اقبال کا بہت گہرا اثر ملتا ہے اور یہ اثر خالص مذہبی تصانیف کے اثر کے مقابلے میں کہیں زیادہ ہے۔ زندگی اور مذہب کو ایک دوسرے کے حوالے اور واسطے سے سمجھنے سمجھانے کی جو کوششیں اقبال کے یہاں ملتی ہیں وہ مسلمانوں کی ذہنی تاریخ میں تقلیدی نمونے کی حیثیت رکھتی ہیں۔

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی اقبال کے متعلق لکھتے ہیں:

"عالمِ اسلامی نے اس سو سال میں جدید طبقے میں شاید ان سے
بڑھ کر کوئی دیدہ ور نہیں پیدا کیا بلکہ وہ عصرِ حاضر کے مشرق کے
سب سے بڑے مفکر و فلسفی ہیں۔ ہم دوسرے تمام مشرقی فضلا میں
مغربی تہذیب پر اقبال کی طرح گہری نگاہ اور ان جیسا جرأت
مندانہ تنقیدی نقطۂ نظر ڈھونڈے سے بھی نہیں پا سکتے۔"[۲۲]

بلکہ ایک اور مقام پر اس سے بھی بڑھ کر اقبال کو بھرپور خراجِ تحسین یوں پیش

کرتے ہیں:

"مغربی فکر کی اس مسموم اور مکدر فضا اور اس دنیا کو (جو اپنی قیمت وصلاحیت، اپنے پیغام اور دعوتی مقام سے بالکل غافل ہو چکی تھی) پیش نظر رکھتے ہوئے اس شاعر کی قیمت وعظمت یقیناً بہت بڑھ جاتی ہے جو گہوارۂ اسلام سے بہت دور، ایک نو مسلم برہمن خاندان اور ایسے ملک میں پیدا ہوتا ہے جہاں فرنگ اور فرنگی تہذیب کی حکومت ہو۔ وہ عصری اور مغربی علوم وفنون کے بڑے سے بڑے مرکزوں میں تعلیم حاصل کرتا ہے مگر پیغامِ محمدیؐ پر اس کا ایمان مضبوط ہی ہوتا چلا جاتا ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شخصیت، ان کی اُمت کی صلاحیت اور اس کے مستقبل پر اعتماد بڑھتا ہی چلا جا رہا ہے۔ اسلامیت کی حمیت اور مغربی فلسفہ وتہذیب سے نفرت اس کی طبیعت بن جاتی ہے اور وہ اپنی تمام فنی صلاحیتوں کو اپنی فکر وعقیدہ کی راہ میں لگا دیتا ہے اور صاحبِ ایمان شاعری، داعیانہ نظر اور فلسفیانہ پختہ کاری کی علامت بن جاتا ہے اور اپنے افکار کی ضرب سے برصغیر کے بحرِ منجمد میں ایک شورش وطوفان پیدا کر دیتا ہے جس کی لہریں بحرِ ہند سے گزر کر ساحلِ عرب اور عالمِ اسلام کی سرزمین سے ٹکراتی ہیں۔"[۲۳]

اقبال اپنے اس کام کی بنا پر روحانی منصب کا خواہشمند تھا۔ وہ اپنی ایک نظم "پنجاب کے پیرزادوں سے" میں حضرت مجدد الف ثانیؒ کی قبر پر ان سے اپنے لیے منصبِ خضر کی درخواست کرتا ہے تو اسے جواب ملتا ہے کہ اہلِ نظر نے ناخوش ہو کر پنجاب میں سلسلۂ فقر بند کر دیا ہے۔

کیونکہ یہ خطہ عارفوں کے لیے مناسب نہیں ہے جہاں لوگوں کے سروں پر کلاہِ فقر کی جگہ طرّہ دستار نظر آتا ہے اور دلوں میں ولولۂ حق کی جگہ خدمتِ سرکار کے جذبے نے لے لی ہے۔ وہ نظم یہ ہے ؎

حاضر ہوا میں شیخِ مجدّد کی لحد پر
وہ خاک کہ ہے زیرِ فلک مطلعِ انوار
اس خاک کے ذرّوں سے ہیں شرمندہ ستارے
اس خاک میں پوشیدہ ہے وہ صاحبِ اسرار
گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے
جس کے نفسِ گرم سے ہے گرمیِ احرار
وہ ہند میں سرمایۂ ملت کا نگہباں
اللہ نے بروقت کیا جس کو خبردار!
کی عرض یہ میں نے کہ عطا فقر ہو مجھ کو
آنکھیں مری بینا ہیں ولیکن نہیں بیدار!
آئی یہ صدا سلسلۂ فقر ہوا بند
ہیں اہلِ نظر کشورِ پنجاب سے بیزار
عارف کا ٹھکانا نہیں وہ خطہ کہ جس میں
پیدا کُلہِ فقر سے ہو طرّۂ دستار
باقی کُلہِ فقر سے تھا ولولۂ حق!
طرّوں نے چڑھایا نشۂ خدمتِ سرکار

Anjuman Taraqqi Urdu (Hind) Library

...ے اس نظم میں جس طرح صاف صاف ایک مجدّد سے روحانی منصب کی درخواست ...ے یہ بات اچھی طرح ثابت ہے کہ اسے تجدیدِ اسلام کی خاطر اپنی کوششوں کا

مکمل شعور حاصل تھا اور انھیں کے پیش نظر وہ اپنے آپ کو روحانی منصب کا اہل بھی سمجھتا تھا۔

اب ہم خود اقبال کی زبان سے اس روحانی ذمّے داری کا اعلان سنواتے ہیں۔ یہاں سب سے پہلے وہ مقام آتا ہے جہاں سے اقبال اپنی روشنی بکھیر کر بھٹکے ہوئے مسافروں کی یوں رہنمائی کرتا ہے جیسے صحرا کی اندھیری رات میں کسی راہب کی خانقاہ سے نکلنے والی روشنی مسافرانِ گم کردہ راہ کو نشانِ منزل بتاتی ہے ؎

صفتِ برق چمکتا ہے مرا فکرِ بلند
کہ بھٹکتے نہ پھریں ظلمتِ شب میں راہی

اندھیری شب ہے جدا اپنے قافلے سے ہے تُو
ترے لیے ہے مرا شعلۂ نوا قندیل

اس کے بعد اقبال پیغمبرانہ منصب کے بہت قریب پہنچ جاتا ہے تو کہتا ہے کہ ؎

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

رہے ہیں اور ہیں فرعون میری گھات میں اب تک
مگر کیا غم کہ میری آستیں میں ہے یدِ بیضا

اب وہ حضرتِ خضر کی زبان سے مسلمانوں کو مخاطب کر کے اس برِ اعظم ایشیا کی پاسبانی کا احساس دلاتا ہے جس کی سرزمین پہ سدا سے پیغمبر مبعوث ہوتے چلے آئے ہیں ؎

یہ نکتہ سرگزشتِ ملتِ بیضا سے ہے پیدا
کہ اقوامِ زمینِ ایشیا کا پاسباں تُو ہے

پھر مسلمانوں کو اتحاد کا مشورہ دیتا ہے ؎

ربط و ضبطِ ملّتِ بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر

اور آخر میں خود اس منصب کی ذمے داری قبول کر لیتا ہے ؎

عطا ہوا خس و خاشاکِ ایشیا مجھ کو
کہ میرے شعلے میں ہے سرکشی و بے باکی

اور اس روحانی منصب کی عطا کے لیے براہِ راست خدا سے بھی درخواست کرتا ہے ؎

اے کہ زمن فزودہ گرمیِ آہ و نالہ را
زندہ کن از صدائے من خاکِ ہزار سالہ را

چونکہ شیخ مجدد احمد سرہندی دسویں صدی ہجری کے مجدد تھے اس لیے اقبال ان کے بعد ایک ہزار سال کی خاک کو زندہ کرنے کی غرض سے اس منصب پر خدا سے اپنے تقرر کا مطالبہ کرتا ہے۔ وہ اچھی طرح سمجھتا اور یقین رکھتا ہے کہ لوگوں کو ایسی برگزیدہ ہستی مدتوں کے بعد نصیب ہوتی ہے۔ چنانچہ کہتا ہے ؎

عمرہا در کعبہ و بت خانہ می نالد حیات
تا ز بزمِ عشق یک دانائے راز آید بروں

اور اس ہستی کو دانائے راز کا لقب دیتا ہے جو وہ اپنے مرشد رومی کو ایک بار دے چکا ہے۔ وہ کہتا ہے ؎

من بہ رومی گفتم اے دانائے راز
بر رفیقِ کم نظر بکشائے راز

اور پھر وہ اپنے آپ کو نہ صرف اس منصبِ تجدید بلکہ اس لقب کا بھی اہل و سزاوار سمجھ لیتا ہے اور یوں کہتا ہے ؎

سرودِ رفتہ باز آید کہ ناید
نسیمے از حجاز آید کہ ناید
سر آمد روزگارِ ایں فقیرے
دگر دانائے راز آید کہ ناید

اپنے بعد میں کسی مجدد کے آنے نہ آنے کے متعلق شبہ ظاہر کر دینے کے بعد اقبال احتیاط کی راہ سے آنے والوں کے لیے ایک پیغام چھوڑ جاتا ہے کہ ؎

اگر می آید آں دانائے رازے
بدہ او را نوائے دل نوازے
ضمیرِ اُمتاں را می کند پاک
کلیمے یا حکیمے نے نوازے

اقبال کے اس خیال کی تائید میں خالد نظیر صوفی کا یہ بیان نہایت اہم اور قابلِ غور ہے:

"ڈاکٹر عبدالحمید ملک صاحب نے بتایا کہ شاعرِ مشرق اکثر فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص موجودہ دور میں اسلامی فقہ کی تدوین کریگا وہی اس دور کا مجدد ہوگا۔"[۱۴]

اقبال نے صوفی غلام مصطفےٰ تبسم کے نام ایک خط میں لکھا تھا:

"میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطۂ نگاہ سے زمانۂ حال کے جورس پروڈنس پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر، احکامِ قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کر دے گا وہی اسلام کا مجدد ہوگا۔ اور بنی نوعِ انسان کا سب سے بڑا خادم بھی وہی شخص ہوگا۔"[۱۵]

ان بیانات کی تشریح مولانا عبدالسلام ندوی کے قلم سے سنیئے - وہ لکھتے ہیں:

"بالآخر موجودہ زمانے کی اجتماعی تحریکات کو دیکھ کر ان کے دل میں

یہ خیال روز بروز مستحکم ہوتا گیا کہ اس وقت اسلام کے نظامِ عمرانی کی تشریح و توضیح کی ضرورت ہے ،اس لیے وہ چاہتے تھے کہ تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ کی طرح تشکیلِ جدید فقہ اسلامی پر یہ دیکھ کر کہ قرآن پاک نے ان مسائل کی رہنمائی کس انداز میں کی ہے قلم اٹھائیں۔اس غرض سے انہوں نے یورپ اور مصر کی بعض نئی مطبوعات بھی فراہم کرنا شروع کر دی تھیں لیکن افسوس یہ ہے کہ ان کی تصنیف کا کام استقصائے مسائل ،ترتیبِ مقدمات اور تقسیمِ مباحث سے آگے نہ بڑھ سکا۔ محمد اقبال سلمانی نے ان کے کتب خانے کی نسبت لکھا ہے کہ اس میں قاھرہ کی عربی یونیورسٹی الازہر کی بہت سی عربی کتابیں بھی تھیں جن کی مدد سے وہ اسلامی اصولِ فقہ کی تجدید کے عنوان سے ایک مہتم بالشان تصنیف کا آغاز کر چکے تھے مگر افسوس کہ فرشتۂ اجل نے ان کو اس کام کی تکمیل سے پہلے ہی رختِ سفر باندھنے پر مجبور کر دیا۔[۲۶]

نے خواجہ غلام السیدین کے نام اپنے ایک خط مؤرخہ ۱۱ستمبر ۱۹۳۶ء میں لکھا ہے کہ:

"اسلامی اصولِ فقہ کے متعلق ایک کتاب لکھنے کا ارادہ تھا لیکن اب یہ امید موہوم معلوم ہوتی ہے۔"[۲۷]

اقبال کی تجدیدی کوششوں کے تذکرے کے ساتھ ساتھ اس کے متعلق مولانا ندوی کے بلند اور حسین خیالات اور خود اقبال کا دعویٰ تجدید پیش کرنے کے بعد مولانا گرامی کے ان خطوط کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے جن میں انہوں نے اقبال کو صاف الفاظ میں بار بار مجدد

تسلیم کیا ہے۔ وہ ایک خط میں اقبال کو لکھتے ہیں :

حضرت مجددِ عصر، تسلیم!

گرامی حیدر آباد میں، اقبال لاہور میں۔ ع

بہ بیں تفاوت رہ از کجاست تا بہ کجا

جس کی کشش زبردست ہوگی وہ دوسرے کو کھینچ لے گا۔ میرا ضمیر یہ کہہ رہا ہے کہ اقبال اور گرامی ایک جگہ ہوں گے۔"[۲۸]

دوسرے خط میں تحریر فرماتے ہیں :

"حضرت مجددِ عصر ڈاکٹر صاحب! تسلیم!!

آپ کا خط مل گیا۔ نہ کسی محفلِ نشاط کی دعوت نہ کسی انجمن کی کشش گرامی کو لاہور کھینچ سکتی ہے۔ ہاں ڈاکٹر صاحب کی محبت کی نسبت گرامی کچھ نہیں کہہ سکتا۔"[۲۹]

گرامی مرحوم کا مندرجہ ذیل خط بھی یہی رنگ لیے ہوئے ہے۔ یہ ان دنوں میں لکھا گیا تھا جب اقبال نے انار کلی کی رہائش ترک کر کے میکلوڈ روڈ پر کوٹھی کرائے پر لے لی تھی :

"حضرت مجددِ عصر، تسلیم!

کوٹھی مبارک۔ حضرت ڈاکٹر ہائی کورٹ کی کرسی پر جلوہ افروز ہوں گے۔ گرامی بوڑھا تھا۔ لنگڑا بھی ہو گیا اور لذتِ شنیدن سے صبحِ ازل سے ہی بے بہرہ تھا۔ پیری ہزار علت۔ گرامی نقرس میں مبتلا ہو گیا۔ چار قدم چلتا ہوں یا چلنا چاہتا ہوں نہیں چل سکتا۔ کیوں نہ ہو۔ آخر گرامی ڈاکٹر کا سچا ہمدرد ہے۔ میں افسوس کرتا ہوں کہ آپ نے ایسے وقت میں گرامی کو لاہور آنے کی دعوت دی ہے کہ وقت بھی گرامی کی مدد کرنے سے خوش نہیں

...........عالی جناب مسٹر حیدری صاحب بہادر وزیرِ
خاص دولت آصفیہ کا ایک خط آیا ہے۔ حیدر آباد میں بلاتے
ہیں۔ میں نے لکھ دیا ہے کہ گرامی پنجاب میں حضرت مجددِ عصر کا
ہم گفتار تھا ہم رفتار بھی ہو گیا ہے۔"[۳۰]

مولانا گرامی، نیاز الدین خاں کے نام بھی اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:

"حضرت!
ڈاکٹر صاحب کا لاجواب شعر ہے اور سنگلاخ زمین میں ہے۔ گرامی
کا فکر سال خوردہ اس زمین میں ٹھوکریں کھا رہا ہے۔ ڈاکٹر
صاحب مجدد ہیں۔ فلاسفر ہیں۔ ادب آموز ہند ہیں۔ گرامی ان کا
سا دماغ کہاں سے لائے۔"[۳۱]

خالد نظیر صوفی اقبال کے اس روحانی منصب کے سلسلے میں ایک واقعہ نقل
کرتے ہیں:

"میرے والد گرامی ایک واقعے کا ذکر اکثر اس طرح کیا کرتے ہیں:
یہ ۱۹۳۱ء کا ذکر ہے۔ میں گرمیوں کی تعطیلات میں کشمیر گیا ہوا
تھا۔ سری نگر میں جس جگہ میرا قیام تھا۔ اس سے نزدیک ہی
عید گاہ کے میدان میں ایک خدا رسیدہ عارف، بڑے باشرع
اور پرہیز گار بزرگ کا ڈیرہ تھا۔ ان کی عمر اس وقت ۸۰ برس
کے لگ بھگ تھی۔ وہ دن رات اپنے حال میں مست عبادتِ الٰہی
میں مشغول رہتے اور لوگوں کا تانتا بندھا رہتا۔ میں ان دنوں کوئی
۱۷ یا ۱۸ برس کا تھا اور مجھے بھی ان ایام میں چلہ کشی کا بے حد
شوق تھا۔ اس لیے ایک روز ایک عزیز کے ہمراہ اس مردِ خدا مست

سے شرفِ ملاقات حاصل کرنے ان کے ڈیرے پر جا پہنچا۔ مجھے دیکھتے ہی انہوں نے فرمایا: "جاؤ بھائی جاؤ۔ پہلے ہی ہمارے پاس کیا بچا ہے کہ اب اس نے تمہیں بھیج دیا ہے"۔

میں نے عرض کیا کہ "حضرت! میں کسی کا بھیجا ہوا نہیں آیا بلکہ خود ہی حاضر ہوا ہوں"۔

وہ بولے: "نہیں سمجھے۔ اس تمہارے اقبال کا ذکر ہے"۔

میں بڑا حیران ہوا مگر خاموش بیٹھا رہا۔ تھوڑی دیر بعد وہ پھر بولے: "نہیں سمجھے بھائی! ہمارے پاس کیا ہے۔ اسی کے پاس جاؤ۔ ہمارا تو یہ حال ہے کہ کبھی خدا ہمارے پاس ہوتا ہے اور کبھی ہم خدا کے پاس مگر اس کے پاس ہر وقت خدا ہوتا ہے یعنی خدا اور وہ دونوں ایک ہو گئے ہیں۔ ہم تو کسی کو کچھ دکھانے یا بتانے کی قدرت نہیں رکھتے مگر اس کو تمام طاقتیں حاصل ہیں"۔

میں خاموشی سے ان کے ارشادات سنتا رہا۔ پھر میں نے ان خدا رسیدہ بزرگ سے پوچھا کہ آجکل ہندوستان کے مسلمانوں کی بڑی ابتر حالت ہے اور یہ قانونِ فطرت ہے کہ جب مسلمانوں کی پستی کی انتہا ہو جائے تو ایک مجدد بھیجا جاتا ہے۔ وہ کب آئے گا؟"

وہ بزرگ فوراً اپنے مخصوص لہجے میں گویا ہوئے: "نہیں سمجھے۔ تم اب تک نہیں سمجھے بھائی! تمہیں بتا تو دیا ہے کہ وہی سب کچھ ہے۔ اسی کے پاس جاؤ"۔

میں تھوڑی دیر اور ان کی خدمت میں بیٹھا پھر اجازت لے کر چلا آیا"۔[۳۴]

غرض اقبال کے ان تجدیدی کارناموں کے پیشِ نظر کہ اس نے ملّتِ اسلامیہ میں دریائے برہم پتر سے وادیِ نیل تک بیداری کی ایک لہر دوڑا دی۔ اسے اس کی سوئی ہوئی قوتوں اور صلاحیتوں کا عرفان بخشا۔ تسخیرِ کائنات کا مسلسل درس دیا اور بدلتے ہوئے وقت کے ساتھ ساتھ چلنے کے لیے اجتہادی کوششوں کی اہمیت جتائی۔ یہ ماننا پڑتا ہے کہ اس کی فکر و نظر میں مجدد کی ذہنی سطح، اس کی شخصیت میں مجدد کا جذب و اثر اور اس کی کوششوں میں مجدد کے نقشِ پا ملتے ہیں۔ یہی ذمہ داری تھی جس کے احساس نے اقبال کے طرزِ تخاطب، زبان، اسلوبِ بیان، پیغام، تعلیمات اور عمل کی ایک خاص سطح اور ایک خاص معیار قائم کر دیا اور اس کی شخصیت کے گرد جذب و کشش کا ایک ایسا ہالہ پیدا کر دیا کہ جو کوئی اس کے قریب سے گزرا، متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔

حواشی

١۔ نظریہ توحید۔ حاشیہ ص ١٢
٢۔ ایضاً بحوالہ عون المعبود فی شرح ابی داؤد جلد ٤ ص ١٨١
٣۔ تجدید واحیائے دین۔ ص ٤٤
٤۔ یہ دونوں حضرات مولانا مودودی کے نزدیک شاہ ولی اللہؒ کی تجدید کا تتمہ تھے۔
تجدید واحیائے دین۔ ص ١٢٦
٥۔ ایضاً: ص ٤٧
٦۔ ایضاً: ص ١٤٢۔ ١٤٣
٧۔ خطبات اقبال (انگریزی): ص ٩٧
٨۔ قرآن مجید ص ٥١٠
٩۔ قرآن مجید ص ٤٧٧
١٠۔ قرآن مجید ص ٣٧٠
١١۔ خطبات اقبال: ص ١٢١
١٢۔ پیراہن یوسفی دفتر چہارم۔ ص ٢٦٥
١٣۔ ایضاً: دفتر پنجم۔ ص ٥٤۔ ٥٥
١٤۔ خطبات اقبال، انگریزی۔ ص ٦٧
١٥۔ قرآن مجید ص ٣١٤
١٦۔ خطبات اقبال انگریزی: ص ٧٣

۱۷۔ خطباتِ اقبال، انگریزی۔ ص ۱۵۴

۱۸۔ ایضاً: ص ۱۵۷

۱۹۔ ایضاً: ص ۱۳۸، ۱۴۶

۲۰۔ ایضاً: ص ۱۵۶

۲۱۔ نقوشِ اقبال: ص ۳۶

۲۲۔ ایضاً: ص ۱۷

۲۳۔ ایضاً: ص ۴۱

۲۴۔ اقبال درونِ خانہ: ص ۱۸۱

۲۵۔ اقبال نامہ، حصہ اول: ص ۵۰

۲۶۔ اقبال کامل: ص ۱۰۸

۲۷۔ اقبال نامہ، حصہ اوّل: ص ۳۲۰

۲۸۔ مکاتیبِ اقبال بنام گرامی: ص ۱۴۹

۲۹۔ ایضاً: ص ۱۴۹

۳۰۔ اقبال نامہ، حسرت: ص ۸۸، ۸۹

۳۱۔ مکاتیبِ اقبال بنام گرامی: ص ۸۱

۳۲۔ اقبال درونِ خانہ: ص ۸۵۔۸۶

ضمیمے

○

ضمیمہ نمبر ۱ ——— اقبال کی غزل
۲ ——— اقبال کا شکوہ
۳ ——— اقبال کی محاکات
۴ ——— اقبال کا فکری ارتقا
۵ ——— کلامِ اقبال کے مشاہیر

ضمیمہ نمبر ۱

اقبال کی غزل

○

اقبال کی شعر گوئی کے آغاز اور محرکات کے بارے میں اب تک بہت کچھ کہا گیا ہے اور ان کے مداحوں اور نکتہ چینوں نے ان کی شاعری کا کوئی پہلو ایسا نہیں چھوڑا جس پر کچھ نہ کچھ روشنی نہ ڈالی ہو۔ ان میں دو پہلو ایسے تھے جن پر بطور خاص بحث کی گئی ہے۔ ایک اقبال کا فلسفۂ خودی اور دوسرے اقبال کی زبان۔ یعنی ایک طرف تو اس کے فکری پہلو پر لامتناہی مباحث کا سلسلہ جاری ہے اور دوسری طرف اس کی زبان کے اسقام گنوا کر یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ اقبال کی شاعری کے جذباتی پہلو پر تنقید کرنے کا حق ادا کر دیا گیا۔ پھر ان دونوں میں بھی دوسری خصوصیت پر پہلی کی بہ نسبت بہت کم توجہ دی گئی۔

سید عابد علی عابد نے "شعر اقبال" لکھ کر کلام اقبال پر ہر جہتی روشنی ڈالنے اور اس کمی کو پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس موضوع پر یہ پہلی کتاب لکھی گئی ہے جس میں فاضل نے کامل دیانت داری سے اقبال کے کلام کی خوبی اور خامی کو پرکھا ہے اور اقبال کی شاعری کے چند ایسے گوشے بھی اجاگر کئے ہیں جو آج تک عام نگاہوں سے پوشیدہ تھے۔ انہیں میں ایک اقبال کی غزل گوئی بھی ہے جس کے لئے مصنف نے چند صفحات وقف کئے ہیں گو ہمارے نزدیک اقبال کی غزل پر ابھی بہت کچھ لکھا جانا چاہیئے پھر بھی جو کچھ لکھا گیا

موضوع کتاب کی وسعت کے پیشِ نظر کافی ہے۔

اقبال کی غزل سے نقادوں کی عدم توجہی کا سبب غالباً یہ ہے کہ اس کے کلام میں فکری عنصر کا غلبہ جتنا زیادہ ہے، غزلوں کا حصہ اسی تناسب سے کم ہے۔ غزلوں کی اتنی تھوڑی سی تعداد اقبال کی نظموں میں اسی طرح گم ہو جاتی ہے کہ تنقید نگار انہیں سرے سے نظرانداز کر دیتے ہیں۔ لیکن ہماری نظر میں اقبال کی غزل اس کے کلام کا نہایت ہی اہم جزو ہے۔ جس سے ہمیں اقبال کی شعر گوئی کے محرکات کو سمجھنے میں بڑی مدد مل جاتی ہے۔

کہتے ہیں کہ اقبال نے اپنی شاعری کی ابتدا غزل ہی سے کی تھی۔ چنانچہ اس کی اسی زمانے کی غزل کا ایک شعر بہت مشہور ہے ؎

موتی سمجھ کے شانِ کریمی نے چن لئے
قطرے جو تھے مرے عرقِ انفعال کے

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہی اقبال کی پہلی غزل تھی۔ لیکن ہمیں اس میں شبہ ہے ہمارے نزدیک اقبال کی غزل گوئی کی ابتداء گورنمنٹ کالج لاہور کے طالب علمی سے بھی قبل ہو چکی تھی۔ یہاں ایک بات اور بھی کہتے چلیں۔ اقبال کے استاد سیّد میر حسن کے متعلق سنا جاتا ہے کہ وہ اپنے شاگردوں میں فارسی کا ذوق پیدا کر دیتے تھے۔ ممکن ہے اسی کے نتیجہ میں اقبال کو فارسی سے اتنا لگاؤ پیدا ہو گیا ہو کہ اس نے آگے چل کر فارسی میں مستقل شعری تخلیقات کا ذخیرہ فراہم کر دیا۔ فارسی شعراء میں بھی اقبال خصوصیت کے ساتھ حافظ کا بہت پرستار تھا۔ یہ اس وقت کی بات ہے جبکہ اس پر فلسفہ کا اتنا اثر نہیں کیا تھا جو بعد میں ظاہر ہوا۔ چنانچہ عطیہ فیضی کے خطوط شاہد ہیں کہ اقبال حافظ کا حافظ تھا۔ غرض یہ ثابت ہے کہ اقبال نہ صرف غزل کا دلدادہ تھا بلکہ اس نے خود اپنی شاعری کی ابتدا بھی غزل ہی سے کی جس کی اصلاح کے لئے داغ دہلوی کی شاگردی اختیار کی۔

اقبال کی طبیعت میں جو انقلاب آیا اور وہ فلسفۂ اخلاق کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کے

خیالات کی اصلاح پر مائل ہوا۔ یہ بہت بعد کی بات ہے اور ہمارے مبحث سے خارج ہے پھر بھی اتنا بتا دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ قیام یورپ میں جب اقبال نے شاعری سے دست بردار ہونا چاہا ہے تو عطیہ فیضی اور سر عبدالقادر کے مشورے سے یہ طے پایا کہ اقبال شعر گوئی کو ترک نہ کرے۔ البتہ اسے صرف ملت اسلامیہ کے لئے وقف کر دے اور یوں اقبال کی آئندہ شاعری کا ایک مستقل نہج قرار پاگیا۔ اقبال نے کن وجوہات کی بناء پر ترکِ شعری کا فیصلہ کیا اور کن مصالح کے پیش نظر شاعرِ ملت ہونا قبول کر لیا۔ ان سوالات کا جواب سوچنے کے لئے تخیل میں ذرا وسعت پیدا کرنا ہوگی۔

بہر حال یہ بات یقینی ہے کہ زمانہ طالب علمی سے قیام یورپ تک اقبال غزل کا شیدا رہا اور داغ کی شاگردی کا فخر حاصل کر کے اس نے وہ معرکۃ الآرا غزل لکھی جس کا سلسلہ کلام داغ سے جا کر مل جاتا ہے۔

نہ آتے ہمیں اس میں تکرار کیا تھی
مگر وعدہ کرتے انہیں عار کیا تھی
تمہارے پیامی نے سب راز کھولا
خطا اس میں بندے کی سرکار کیا تھی
بھری بزم میں اپنے عاشق کو تاڑا
تری آنکھ مستی میں ہشیار کیا تھی

اس غزل میں وہی معاملہ بندی، وہی شوخی اور زبان کا چٹخارہ موجود ہے جو داغ کا مابہ الامتیاز سمجھا جاتا ہے۔ ایسی ہی ایک غزل اور ہے جس کا مطلع ہے۔

تیرے عشق کی انتہا چاہتا ہوں
مری سادگی دیکھ کیا چاہتا ہوں

یہ غزل اگرچہ پہلی غزل سے دوسرے درجے پر ہے پھر بھی اسی رنگ میں ڈوبی ہوئی

نظر آتی ہے جیسا کہ ہم اوپر کہہ آئے ہیں اوّل تو اقبال کی غزلوں کی تعداد ہی بہت کم ہے اور پھر جو کچھ ہے اس میں بھی یہ تیور کہیں دیکھنے میں نہیں آتے بلکہ بیشتر غزلوں کے بیشتر اشعار سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کی غزل کو گھن لگ رہا ہے اور وہ رفتہ رفتہ جذبے سے تفکر کی جانب بڑھ کر نظم کے قالب میں ڈھلتی جا رہی ہے۔ غزلوں کے قلیل سرمائے کے متعلق سید عابد علی عابد لکھتے ہیں:

"اپنی شاعری کے آغاز سے ۱۹۰۵ء تک اقبال نے جو غزلیں کہی ہیں ان کا انتخاب بہت کڑا کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبال بھی کچھ اسی قسم کے مسئلے سے دوچار تھے۔ جس نے غالب سے یہ شعر کہلوایا ہے":

کھلتا کسی پہ کیوں مرے دل کا معاملہ
شعروں کے انتخاب نے رسوا کیا مجھے

(شعر اقبال صفحہ ۲۲۱)

اس شہادت کے بعد یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال نے غزلوں کے انتخاب میں جس امر کو معیار بنایا تھا وہ جذبے کی بجائے تفکر تھا۔ چنانچہ وہی غزلیں اقبال کے مجموعہ کلام میں شائع ہوئی ہیں جن میں فکری پہلو زیادہ ابھرا ہوا ہے۔ اس طرح جہاں اس کی غزلیں اس کی نظموں سے ہم آہنگ ہو گئیں اور اس کے مجموعہ کلام میں ایک ہمواری اور توازن کی سی شان آگئی وہاں ایک ایسی ارتقائی کڑی بھی غائب ہو گئی جس کی مدد سے کلامِ اقبال کا مزاج متعین کرنے میں آسانی پیدا ہوتی۔

واضح رہے کہ داغ کی شاگردی سے اقبال نے جو کچھ اخذ کیا وہ وہی کچھ تھا جو داغ کی خصوصیت سمجھا جاتا ہے یعنی روزمرہ اور محاورہ، شوخی، بانکپن اور معاملہ بندی وغیرہ۔ لیکن وہ مقام جہاں سے اقبال اور داغ کی راہیں الگ الگ ہو جاتی ہیں کلام کا وہ داخلی پہلو ہے جسے ہم وارداتِ قلبی کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اقبال اس باب میں داغ کی تقلید

سے قطعاً آزاد اور اپنے دل کے ہاتھوں مجبور ہے۔ چونکہ دونوں کی خاندانی معاشرت، ابتدائی تربیت اور سماجی حالات میں بہت بُعد ہے، اس لئے دونوں کے تجربے بھی ایک دوسرے سے قطعی مختلف ہیں۔ اس پس منظر میں دونوں کی راہیں الگ ہو جانا بالکل فطری سی بات ہے لیکن عابد علی عابد تغزل میں اقبال کو تمام و کمال داغ کا شریک ٹھہراتے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں۔

"اس زمانے کی جو غزلیں یا اشعار اقبال نے قلم زد کر دیئے ان کے مطالعے سے معلوم ہوگا کہ جہاں اقبال کشمیری مسلمانوں کی زبوں حالی رفع کرنے کی تدبیریں سوچ رہے تھے، ہندو مسلم اختلاف کو رفع کرنے کے خواب دیکھ رہے تھے، "ہمالہ" اور "تصویر درد" نظمیں کہہ رہے تھے انہیں دنوں وہ ایسی غزلیں بھی لکھ رہے تھے جو آپ بیتی پر مشتمل تھیں، ان غزلوں کے مطالعے سے (جو اقبال نے بانگِ درا میں شامل نہیں کیں) یہ معلوم ہوگا کہ جہاں تک غزل سرائی کا تعلق ہے اقبال معاملہ بندی اور وقوع گوئی کی ان تمام منزلوں سے گزرے ہیں جن کا سراغ داغ کے کلام میں ملتا ہے"

(شعر اقبال صفحہ ۱۲۲)

ہم فاضل نقاد سے اس باب میں تو متفق ہیں کہ اقبال نے ایسی غزلیں لکھی ہیں جو آپ بیتی پر مشتمل ہیں لیکن تغزل میں اقبال اور داغ کی مکمل مشابہت اور یک رنگت سے ہمیں اختلاف ہے۔ داغ اور اقبال دونوں کے کلام کا موازنہ کرنے سے یہ بات بالکل روشن ہو جاتی ہے کہ محبت کی جو لگن اور تڑپ اقبال کے ہاں ملتی ہے داغ کا کلام اس سے خالی ہے۔ داغ کے یہاں تو صرف دو گال ہنس بول لینے والی بات ہے ان کے کلام کا تاثر صرف جلد تک محسوس ہوتا ہے۔ اس کے آگے کچھ بھی نہیں۔ لیکن اقبال کے یہاں محبت کی وہ گرمی اور گہرائی ہے جو پتھر کو پارس اور مس خام کو کندن بنا دیتی ہے اور جو ان کے کلام میں ایک مستقل سوز اور کسک بن کر رچی ہوئی ہے۔ ذرا ایک غزل کے دو شعر ملاحظہ کیجیے۔

انوکھی وضع ہے، سارے زمانے سے نرالے ہیں
یہ عاشق کون سی بستی کے یارب رہنے والے ہیں
علاجِ دردمیں بھی درد کی لذت پہ مرتا ہوں
جو تھے چھالوں میں کانٹے نوکِ سوزن سے نکالے ہیں

پوری کی پوری غزل ایک آہنگ میں کہی گئی ہے اور اول سے آخر تک ایک میٹھے درد میں ڈوبی ہوئی ہے یہ ایک ایسی کسک ہے جو آنکھوں سے آنسو تو جاری کر دیتی ہے لیکن آہ نہیں کرنے دیتی۔ ۱۹۰۲ء کی ایک غزل کے دو اشعار سنئے۔ یہ غزل اقبال نے اپنے انتخاب میں شامل نہیں کی۔

دل کی بستی عجیب بستی ہے
لوٹنے والے کو ترستی ہے
تابِ اظہارِ عشق نے لے لی
گفتگو کو زبان ترستی ہے

ان جیسے اشعار کا سلسلہ داغ سے نہیں ملایا جا سکتا۔ ہمیں قلق ہے کہ ایسے اشعار جو جذبے کی شدت اور تیکھے پن میں اپنا جواب نہیں تھے اقبال نے حذف کر دیئے خارجی شہادتوں کے بغیر بھی ہم ایسے اشعار سے حقیقت بیانی اور واقعہ گوئی کے قائل ہو جاتے ہیں اور اقبال کے اندازِ بیان سے وارداتِ قلب کی پرخلوص ترجمانی پر ایمان لائے بغیر نہیں رہ سکتے منتخب کلام کے چند اشعار ملاحظہ ہوں۔

میرے مٹنے کا تماشہ دیکھنے کی چیز تھی
کیا بتاؤں ان کا میرا سامنا کیونکر ہوا

محبت کے لئے دل ڈھونڈ کوئی ٹوٹنے والا
یہ وہ مے ہے جسے رکھتے ہیں نازک آبگینوں میں

یوں تو اے بزم جہاں دلکش تھے ہنگامے ترے
اک ذرا افسردگی تیرے تماشاؤں میں تھی

تامل تو تھا ان کو آنے میں قاصد
مگر یہ بتا طرزِ انکار کیا تھی

منصور کو ہوا لبِ گویا پیامِ موت
اب کیا کسی کے عشق کا دعویٰ کرے کوئی

خصوصیت کے ساتھ غزلوں کے مقطعے اس سلسلے میں ہماری بڑی رہنمائی کرتی ہیں اور ان سے غزلوں کا اصلی رنگ بھی نکھرتا ہے، دیکھئے :

خبر اقبال کی لائی ہے گلستاں سے نسیم
نو گرفتار پھڑکتا ہے تہِ دام ابھی

نہ پوچھو اقبال کا ٹھکانا ابھی وہی کیفیت ہے اس کی
کہیں سرِ رہ گزار بیٹھا ستم کشِ انتظار ہوگا

مل ہی جائے گی کبھی منزل لیلیٰ اقبال
کوئی دن اور ابھی بادیہ پیمائی کر

میں نے اے اقبال یورپ میں اسے ڈھونڈا عبث
بات جو ہندوستاں کے ماہ سیماؤں میں تھی

مرے اشعار اے اقبال کیوں پیارے نہ ہوں مجھ کو
مرے ٹوٹے ہوئے دل کے یہ درد انگیز نالے ہیں

ایک قلم زد کیا ہوا مقطع ہے:

اقبال عشق نے مرے سب بل دیئے نکال
مدت سے آرزو تھی کہ سیدھا کرے کوئی

اقبال خود اس کا معترف ہے کہ اس کی علم کوشی جو ایک قسم کا فرار تھی، اسے تسکین خاطر مہیا نہ کر سکی اور اس آگ کو نہ بجھا سکی جو اس کے دل میں بھڑک رہی تھی۔

پا گئی آسودگی کوئے محبت میں وہ خاک
مدتوں آوارہ جو حکمت کے صحراؤں میں تھی
حسن کی تاثیر پہ غالب نہ آسکتا تھا علم
اتنی نادانی جہاں کے سارے داناؤں میں تھی

فرار کی بات آگئی ہے تو اتنا کہتے چلیں کہ اقبال نے فرار کے بہت سے طریقوں پر عمل کیا لیکن اس درد کا مداوا نہ ہو سکا جو اسے ہندوستان سے یورپ تک لے گیا اور جس نے آخر میں اس کی شاعری کا رخ بھی موڑ دیا۔ البتہ اقبال کا احساس حرماں کبھی اس پہ اتنا حاوی نہ پا سکا کہ وہ فانی کی طرح سپر انداختہ ہو کر موت میں سکون ڈھونڈتا یا پھر میر کی طرح اسی کا ہو رہتا۔ اس نے غم جاناں کو غم روزگار میں بھلانے کی کوشش کی لیکن غم سے اسے چھٹکارا یہاں بھی نہ مل سکا البتہ وہ شعلہ جو ابتدا میں بھڑک رہا تھا آخر کار راکھ میں دبی ہوئی چنگاری کی صورت اختیار کر گیا چنانچہ وہ خود کہتا ہے:

آہ دنیا دل سمجھتی ہے جسے وہ دل نہیں
پہلوئے انسان میں اک ہنگامۂ خاموش ہے

کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اقبال کے محرکات شعر گوئی میں عشق کو مرکزی مقام حاصل ہے

جس نے اس سے ابتدا میں غزلیں کہلوائیں اور پھر بتدریج ملی شاعری کی طرف اسے ملتفت کر دیا جسے ہم اپنی مذہبی عقیدت کی روح سے اس شعر گوئی کا ترفع کہہ لیتے ہیں۔ اس کی کچھ غزلوں میں داغ کے کلام کی شوخی، روزمرہ اور محاورہ وغیرہ جیسی خصوصیات داغ کی شاگردی کا فیضان ہیں لیکن بعد میں اپنی افتاد طبع کی مناسبت سے اس نے جو غزلیں کہی ہیں ان میں سوز و گداز اور کسک کے ساتھ ساتھ لہجے کا دھیما پن بھی پایا جاتا ہے اور ان خصوصیات میں اس کا سلسلہ میر تک جا پہنچتا ہے۔ فرار پسندی میں اقبال اور فانی دونوں شریک ہیں لیکن فانی زندگی کی تاب نہیں لاتا اور اقبال جینے کی ایک راہ نکال لیتا ہے۔ بقول ایک نقاد کے غالب کا عشق ایک بانکے شہزادے کا عشق ہے اور بقول خود وہ جس پر مرتے ہیں اسے مار رکھتے ہیں۔

اقبال کے ہاں یہ بات نہیں ہے۔ اس کا عشق جزو ایمان ہے، وہ جس پر مرتا ہے اسے جینا بھی سکھاتا ہے۔ یہاں ہمیں بے ساختہ مہاتما بدھ کی یاد آتی ہے جنہوں نے چوٹ کھا کر عرفان حاصل کیا تو اپنی نجات کے ساتھ ساتھ دوسروں کی نجات کا بھی انتظام کر دیا جن میں سب سے پہلے انہی کی بیوی بھکشنی بن کر ان کے بنائے ہوئے عورتوں کے سنگھ میں شامل ہوئی۔

ضمیمہ نمبر ۲

اقبال کا شکوہ

تاریخ ہندوستان میں ۱۸۵۷ء کا ہنگامہ ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس سے قبل ملک مختلف سیاسی اکائیوں میں بٹا ہوا تھا جو انگریزوں کی سازشوں اور آپس کی پھوٹ کے باعث رفتہ رفتہ کمزور ہوتی چلی گئیں یہاں تک کہ غدر سے پہلے اودھ کی سلطنت کے خاتمے اور غدر میں سلطنت مغلیہ کے آخری تاجدار کی جلاوطنی نے ہندی مسلمانوں کی بدنصیبی پر مہر لگادی۔ یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ انگریزوں نے مسلمانوں سے حکومت چھینی تھی تو ایک طرف تو مسلمانوں کے دلوں میں ان کے خلاف غم و غصہ کا طوفان دیگر ہم وطنوں سے زیادہ تند و تیز تھا۔ اور دوسری طرف خود انگریز بھی سیاسی مصلحت اور اپنے اقتدار کے استحکام و بقا کی خاطر یہ چاہتے تھے کہ مسلمانوں کو زیادہ سے زیادہ کچلا جائے۔ چنانچہ مسلمانوں کا جوش مخالفت اور انگریزوں کا ظلم دونوں ایک دوسرے کی رگڑ سے بڑھتے گئے۔

اس وقت سرسید کی رہنمائی میں مسلمانوں کی ایک ایسی جماعت پیدا ہوئی جس نے ان لوگوں کے خلاف ایک مستقل محاذ قائم کیا۔ جن کا اس وقت عام مسلمانوں پر گہرا اثر تھا اور اس کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کو انگریزوں کے قریب لانے کے لئے انگریزی تعلیم، انگریزی طرز معاشرت اور سرکاری ملازمت کے ذرائع استعمال کئے۔ اس طرح ان لوگوں نے منفی اور مثبت دونوں

قسم کی تدبیروں سے اپنی قوم کی خدمت انجام دی اور گو انہوں نے جو انداز اختیار کئے وہ بظاہر ایک دوسرے سے مختلف ہی کیوں نہ نظر آئیں مطمحِ نظر ان سب کا ایک ہی تھا۔

غرض غدر کے بعد ہندی مسلمانوں میں جو لامرکزیت، پریشانی اور بدحواسی پھیل گئی تھی اس کو دور کرنے کے لئے اس جماعت نے بڑے بڑے جتن کئے اور بڑی بڑی تحریکیں اٹھائیں اردو ادب میں قومی شاعری کا آغاز اس وقت سے ہوتا ہے جب کہ حالی نے سرسید کی فرمائش پر اپنا وہ معرکتہ الآرا مسدس لکھا جس کی چمک آج بھی ہر مسلمان کے دل میں پائی جاتی ہے۔ حالی مسلمانوں کے پہلے قومی شاعر تھے اور ان کی قومی شاعری اسی مسدس کے محور پر گردش کرتی ہے جس میں انہوں نے نہ صرف ماضی کے خواب دکھائے ہیں مسلمانوں کو محنت و عمل پر اکسایا ہے۔

حالی کے بعد قومی شاعری میں دوسرا نمبر اقبال کا ہے۔ زمانی اعتبار سے اقبال کے "شکوے" کا سلسلہ حالی سے جا کر ملتا ہے۔ چنانچہ جس طرح اپنے وقت میں مسدس حالی نے ہندوستان کے اس سرے سے اس سرے تک ایک دھوم مچادی تھی اسی طرح اقبال کے "شکوے" نے بھی ملک کے طول و عرض میں آگ لگادی تھی لیکن اس قدر مشترک کے علاوہ دونوں نظموں کے اسلوب میں جو بڑا فرق ملتا ہے وہ دو شخصیتوں کا فرق ہے جو ان نظموں کی خالق تھیں حالی میں جدت پسندی اور وقت شناسی کا مادہ کافی تھا پھر بھی انہیں مغربی معاشرت اور اندازِ فکر سے اتنی گہری واقفیت نہ تھی جتنی اقبال کو۔ اس کے علاوہ ہندی مسلمانوں کے مرض کی تشخیص میں اقبال حالی سے زیادہ بالغ نظر تھا حالی میں اس اجتماعی شعور کی کمی تھی جو سماجی نفسیات کے گہرے مطالعے سے پیدا ہوتا ہے اور جس سے اقبال کو بہرۂ وافر ملا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اردو ادب میں اقبال کا "شکوہ" ایک ایسا ممتاز و منفرد مقام رکھتا ہے جس کا جواب حالی کے یہاں نظر نہیں آتا۔

"شکوہ" میں موضوع بحث وہی ہندی مسلمان ہیں جن کو مسدس حالی میں مخاطب کیا

گیا ہے لیکن یہاں اقبال کا تخاطب خدا سے ہے اور ایک ہندی مسلمان کی حیثیت سے ہے نظم کے پہلے ہی بند میں غم دوش کی محویت سے براءت چاہتے ہوئے شکوے کی ابتدا ہو جاتی ہے۔ شاعر ہمنوا کو مخاطب کر کے کہتا ہے کہ اس کی تاب سخن اب اسے لب کشائی پر مجبور کر رہی ہے اور دوسرے بند سے اختصاص تقرب پر اصرار کے ساتھ شکوے کا سلسلہ چل نکلتا ہے سچ تو یہ ہے کہ خوگر حمد کی زبان سے جو گلہ کیا جا رہا ہے وہ تاثیر میں آپ اپنی مثال ہے اپنائیت اور تقرب کے اسی احساس نے "شکوے" میں ایک عجیب رس بھر دیا ہے۔ اگرچہ شاعر اپنی قوم کے کارنامے گنا کر تبلیغ توحید کے سلسلے میں اقوام غیر سے موازنہ کرتے ہوئے بظاہر اپنا احسان جتاتا نظر آتا ہے لیکن حقیقت میں وہ مخاطب سے ناز کرتا ہے نظم کا یہ حصہ معاملہ بندی کا بڑا دلنشیں نمونہ ہے۔

شاعر خدا کو مسلمانوں کی زبوں حالی کا ذمہ دار ٹھہرا کر احقاق حق پر زور دیتا ہے اس کے لئے یہ بات باعث تکلیف ہے کہ مشرک و منکر تو خوشحال ہیں اور توحید کا ڈنکا بجانے والے موردِ آلام و مصائب۔ وہ ان تمام مصائب اور پستیوں کی طرف ہلکے ہلکے اشارے بھی کرتا ہے جو بدنصیبی سے مسلمانوں کے حصے میں آگئی ہیں۔

امتیں اور بھی ہیں ان میں گنہگار بھی ہیں
عجز والے بھی ہیں مستِ مے پندار بھی ہیں
ان میں کاہل بھی ہیں غافل بھی ہیں ہوشیار بھی ہیں
سینکڑوں ہیں کہ ترے نام سے بیزار بھی ہیں
رحمتیں ہیں تری اغیار کے کاشانوں پر
برق گرتی ہے تو بے چارے مسلمانوں پر

اس کے نزدیک مسلمانوں کو دنیا کی دولت میں سب سے زیادہ حصہ ملنا چاہیئے تھا لیکن جب وہ معاملہ اس کے برعکس دیکھتا ہے تو اس کا سبب اس کی سمجھ میں نہیں آتا شاعر

کو اس کا بھی اعتراف ہے کہ مسلمانوں کے دلوں میں عشقِ الٰہی کی پہلی سی حرارت باقی نہیں رہی۔ ان کے دل خدا کے لئے اب اتنے نہیں تڑپتے جتنے ان کے آباؤ اجداد کے دل تڑپا کرتے تھے۔ ان سوختہ سامانوں کے دلوں میں وہ حوصلے اور ولولے بھی نہیں رہے جو پہلے انہیں ترغیبِ عمل دیا کرتے تھے لیکن وہ اس کی ذمہ داری بھی خدا ہی پر رکھتا ہے اور اسی سے جواب طلب کرتا ہے۔

آج کیوں سینے ہمارے شرر آباد نہیں
ہم وہی سوختہ ساماں ہیں تجھے یاد نہیں؟

چنانچہ دولتِ دنیا کے ساتھ ساتھ آخر میں وہ دولتِ ایماں بھی طلب کرتا ہے یہاں پہنچ کر شاعر کو اپنے دکھ کا شدید احساس ہوتا، وہ درد سے بے چین ہو کر کہہ اٹھتا ہے کہ ہم، ہمارے دل اور ہمارے حوصلہ سب کے سب بدل گئے اور اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ تو نے ہماری طرف سے اپنی توجہ ہٹا لی ہے اور اسی لئے اب وہ دعا مانگتا ہے کہ

مشکلیں امتِ مرحوم کی آساں کر دے
مورِ بے مایہ کو ہمدوشِ سلیماں کر دے
جنسِ نایابِ محبت کو پھر ارزاں کر دے
ہند کے دیر نشینوں کو مسلماں کر دے

جوئے خوں می چکد از حسرتِ دیرینۂ ما
می تپد نالہ بہ نشتر کدۂ سینۂ ما

اس کے بعد نظم کا آخری حصہ آتا ہے جس میں قوم کے ہوا خواہوں کا ماتم اور بے بصری کی شکایت کرتے ہوئے ایک موہوم سی امید ظاہر کی گئی ہے کہ شاید شاعر کی آواز سونے والوں کو خوابِ غفلت سے بیدار کر دے اور وہ خدا سے محبت کا عہد از سرِ نو باندھنے پر

کمربستہ ہو جائے۔

"شکوے" کے لہجے میں ایک قسم کا طنطنہ اور شکوہ ملتا ہے۔

آئے عشاق گئے وعدۂ فردا لے کر

اب انہیں ڈھونڈ چراغِ رخِ زیبا لے کر

اقبال کی یہ جرأت محبت سے تحریک ضرور پاتی ہے لیکن اس کی محبت بھی نہایت غیور ہے جو چاہنے والے اور چاہے جانے والے دونوں کے مناصب کو ملحوظ رکھتی ہے، یہ اعتدال اور یہ رکھ رکھاؤ بہت بڑی بات ہے شاعر کو اپنی قوت کا شعور اپنی ذات پہ اعتماد اور اپنی بد حالی کا یقین ہے یہی وجہ ہے کہ وہ جو کچھ کہتا ہے بے لاگ کہتا ہے اور نڈر ہو کر کہتا ہے

حالی نے شعر کی تین خوبیاں گنائی ہیں، سادگی، جوش اور خلوص، "شکوے" میں یہ تینوں خوبیاں سموئی ہوئی ہیں۔ اقبال نے جو کچھ کہا ہے اشارے کنائے میں نہیں بالکل سیدھے سادھے طریقے سے کہا ہے۔ اس انداز بیان میں کوئی گنجلک یا پیچیدگی نہیں ہے۔ اقبال کی تاب سخن ہی جرأت آموز نہیں ہے بلکہ خود نظم بھی حوصلہ انگیز ہے، اس کو پڑھ کر دلوں میں ہمت اور آرزو مندی پیدا ہوتی ہے، یہ شاعر کے دل کی آواز ہے اور نہایت پاٹ دار آواز ہے۔ اس میں شروع سے آخر تک دریا کی سی ایک روانی ہے۔ اس کا آہنگ بلند ضرور ہے لیکن تسلسل اور بہاؤ میں کہیں کمی نہیں آتی اور شاعر کے خلوص کا حال اس کے مجموعی تاثر سے ظاہر ہے۔

حالی کا مسدس پہلی قومی نظم ہے اور بڑی موثر ہے لیکن اس میں رونا کی بہت ہے حالی نے ہندی مسلمانوں کا دکھڑا رو دیا ہے اور ضرورت سے زیادہ رو دیا ہے چنانچہ مسدس کا انداز واعظانہ، خطیبانہ اور ناصحانہ ہے۔ حالی نے مسلمانوں کو ان کے اعمال و کردار کا آئینہ دکھایا ہے لیکن ہر بات کو منتہا تک پہنچا دیا ہے۔ انہیں سخت زجر و توبیخ کی ہے۔ انہیں اخلاقی پستی پر شرم دلائی ہے مثلاً

ہماری ہر اک بات میں سفلہ پن ہے
کمینوں سے بدتر ہمارا چلن ہے
لگا نامِ آبا کو ہم سے گہن ہے
ہمارا قدم ننگِ اہل وطن ہے
بزرگوں کی توقیر کھوئی ہے ہم نے
عرب کی شریعت ڈبوئی ہے ہم نے

اور یہ جتایا ہے کہ ہندی مسلمان ایک گڈریے کے کتے سے بھی بدتر ہے جو کم از کم فرض شناس تو ہوتا ہے بلکہ اس کے آگے وہ اور بھی عیوب گناتے ہیں۔

تعلّی میں بدنیتی میں دغا میں
نمود اور بناوٹ فریب اور ریا میں
شقاوت میں، بہتان میں افترا میں
کسی بزمِ بیگانہ و آشنا میں

نہ پاؤ گے رسوا و بدنام ہم سے
بٹہ ہے پھر کیوں شانِ اسلام ہم سے

غرض حالی نے غریب، امیر، شریف، رذیل، عالم جاہل، جوان وضعیف کسی کو نہیں چھوڑا کسی کا کوئی درجہ باقی نہیں رکھا، ہر ایک کے لتّے بکھیرے ہیں، ہر ایک کو عریاں کر دیا ہے اور ایسی کفش کاری کی ہے کہ ہندی مسلمان اور بھی بوکھلا گیا۔ چنانچہ مسدس حالی کو پڑھ کر ایک ایسی انفعالی کیفیت طاری ہو جاتی ہے کہ دل بجھ جاتا ہے اور مسلمان خود اپنی ہی نگاہوں میں ذلیل وخوار ہو جاتا ہے یہ ایک نفسیاتی حقیقت ہے کہ جب کسی کو نہایت شدت اور اصرار کے ساتھ کمینہ اور سفلہ کہا جاتا ہے تو وہ آخر میں ویسا ہی بن بھی جاتا ہے

اس لحاظ سے اس دشنام طرازی اور کوسا کاٹی کے نتائج خطرناک تو ہو سکتے ہیں۔ مفید نہیں ہو سکتے۔

حالی کا لہجہ نہایت تند ہے جس میں انتہا درجے کی جھلاہٹ اور زہرناکی پائی جاتی ہے اس نظم سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں میں کوئی ایک متنفس بھی ایسا باقی نہیں رہا ہے جسے شریف اور نیک کہا جا سکے۔ حالی حکومت کی تو قدم قدم پر تعریف کرتے ہیں، بار بار اس کا قصیدہ پڑھتے ہیں اور دوسری قوموں کو بھی سراہتے ہیں لیکن مسلمانوں کو بے تحاشا کوڑے لگا رہے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب اس شکست خوردہ ذہنیت کا اثر تھا جو غدر کے بعد تمام مسلمانوں کا مقدر بن گئی تھی اور جس نے خود حالی کو بھی اس درجہ سراسیمہ کر دیا تھا کہ وہ غم و غصہ مسلمانوں پر ہی اتار بیٹھے۔ انہوں نے بھی انہی مسلمانوں کو طعن و طنز کے کچوکے لگائے جو پہلے ہی لٹے پٹے بیٹھے تھے۔

اس کے برعکس "شکوہ" کو دیکھئے۔ اقبال نے بھی مسلمانوں کی بدلی ہوئی حالت کا ذکر کیا ہے لیکن اس طرح کہ کسی کے آبگینۂ دل کو ٹھیس نہ لگے۔ وہ بھرے بازار میں کسی کے کپڑے اتارنے کے قائل نہیں۔ دکھیوں کو اور دکھی بنانا اقبال کے مشرب میں روا نہیں ہے۔ اس کے علاوہ "شکوے" کا لہجہ بھی نہایت رازدارانہ بلکہ عاشقانہ ہے اور اندازِ تخاطب جرأت و خود اعتمادی کا سبق پڑھاتا ہے، دل کو توانائی بخشتا اور ذہن و فکر کو بلند پروازی کی ترغیب دیتا ہے۔

حالی کی مسدس سے قطع نظر "شکوہ" کے مقابلے میں "جواب شکوہ" کو بھی پیش کیا جا سکتا ہے۔ لیکن غور سے دیکھا جائے تو "جواب شکوہ" خود بھی شکوے کا جواب نہیں ہے۔ کہتے ہیں کہ "شکوہ" کہا گیا ہے اور "جواب شکوہ" کہلوایا گیا ہے اور کہنے اور کہلوانے میں جو فرق ہوتا ہے وہ ظاہر ہے خود "شکوہ" میں وہ سب کچھ موجود ہے جو "جواب شکوہ" میں کہا گیا ہے مثلاً

عشق کی خیرہ پہلی سی ادا بھی نہ سہی
جادہ پیمائی تسلیم و رضا بھی نہ سہی
مضطرب دل صفت قبلہ نما بھی نہ سہی
اور پابندیٔ آئینِ وفا بھی نہ سہی

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

فرق صرف اتنا ہے کہ یہاں بیان میں اجمال ہے وہاں تفصیل لیکن اس اجمال میں جو دلآویزی ہے وہ "جواب شکوہ" کی تفصیلات میں نہیں ملتی۔ خود اس اجمال کے ہوتے ہوئے اس تفصیل کی ضرورت بھی نہیں تھی۔ لوگوں کے کان اس انداز بیان سے آشنا کہاں تھے۔ ان کو حالی کی زدوکوب کا چسکا اور اپنی تشہیر و رسوائی کا شوق تھا اس لئے انہوں نے اقبال سے اس کا جواب کہلوا کر ہی چھوڑا۔ چنانچہ دونوں نظموں کا موازنہ کرنے پر یہ بات اچھی طرح ظاہر ہو جاتی ہے کہ ایک میں بے ساختہ پن ہے اور دوسری میں فرمائشی پہلو جھلک رہا ہے۔

میرے سامنے بانگ درا کے نسخے کے علاوہ جو خود شاعر کا مرتبہ ہے اور جس پر شاعر نے یقیناً نظر ثانی کی ہوگی۔ ان دونوں نظموں کے وہ نسخے بھی موجود ہیں جو انوار المطابع لکھنؤ میں چھپے تھے۔ ان کو ملانے سے معلوم ہوا کہ اقبال نے شکوے کا صرف ایک مصرعہ بدلا ہے۔ بانگِ درا میں پورا شعر یوں ہے۔

اپنے پروانے کو پھر ذوقِ خود افروزی دے
برقِ دیرینہ کو فرمانِ جگر سوزی دے

لیکن لکھنوی نسخے میں یوں چھپا ہے:

پھر پتنگوں کو مذاقِ تپشِ اندوزی دے
برقِ دیرینہ کو فرمانِ جگر سوزی دے

اس کے علاوہ پوری کی پوری نظم بانگِ درا میں جوں کی توں موجود ہے اس میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوئی۔ البتہ "جوابِ شکوہ" میں بہت کچھ ردوبدل ہوا ہے چنانچہ ابتداءً اس میں اکتالیس بند تھے جو کٹ کٹا کر بانگِ درا میں چھتیس رہ گئے ہیں پھر ان میں بھی کہیں ٹیپ بدلی ہے کہیں چند مصرے کاٹ کر دوسرے مصرے لکھے گئے ہیں۔ کہیں الفاظ بدلے ہیں اور کہیں بند آگے پیچھے کر دیئے ہیں کہنے کا مقصد ہے کہ شاعر کو "جوابِ شکوہ" میں بہت سی تبدیلیاں کرنا پڑیں اور اس کا سبب یہی ہے کہ "شکوہ" میں جو آمد اور بے ساختہ پن ہے وہ اس میں نہیں ہے۔ "شکوہ" ایک سانس اور ایک آہنگ میں کہا گیا ہے اور "جوابِ شکوہ" میں کوششوں سے ہمواری پیدا کی گئی ہے۔

غرضیکہ "شکوہ" اپنی جگہ خود ایک مکمل نظم تھی جسے کسی جواب کی ضرورت نہیں تھی جو اپنے خلوص و تاثر میں "جوابِ شکوہ" سے کہیں بڑھی ہوئی ہے اور حوصلہ انگیزی، آرزومندی اور مرتبہ شناسی کے علاوہ مسلمانوں کی چارہ گری میں مسدسِ حالی پر فوقیت رکھتی ہے اس نے مسلمانوں کے دکھے ہوئے دلوں پر مرہم رکھا ہے۔ ان کے زخموں پر نمک پاشی نہیں کی ہے اس کا سبب یہ ہے کہ اقبال قوم کی نبض شناسی میں حالی سے زیادہ ماہر تھا۔ ادبی اعتبار سے "شکوہ" اقبال کے زورِ تخیل، اچھوتے اندازِ بیان اور جذب و اثر کا بے مثل نمونہ ہے یہ ایک ایسی حسین اور دلکش نظم ہے جو اپنی چند در چند خوبیوں کے باعث ہمیشہ زندہ رہے گی اور مسلمانوں کے دلوں کو حرارت و توانائی بخشتی رہے گی۔

ضمیمہ نمبر ۳

اقبال کی محاکات

(۱)

حقیقت کو ہو بہو پیش کرنا عکاسی اور اس پر تخیل کی قوس قزح کے رنگ چڑھانا فن کہلاتا ہے اور یہی فوٹو گرافی اور مصوری کا فرق ہے۔ فن کار مصور ہو یا مغنی، بت گر ہو یا شاعر اپنی واردات، تجربات اور مشاہدات کو تخیل میں ڈبو کر فن پارے میں پیش کرتا ہے تو اسے مغرب والے امیجری اور مشرق والے محاکات کہتے ہیں جسے حواس خمسہ کے مطابق بصری سماعی وغیرہ مختلف قسموں میں بانٹا جا سکتا ہے مثلاً میر انیس کے کلام سے محاکات بصری کی ایک مثال دیکھئے۔

کھا کھا کے اوس اور بھی سبزا ہرا ہوا
تھا موتیوں سے دامن صحرا بھرا ہوا

اس شعر کے دوسرے مصرعے میں اوس کی بوندوں کا موتیوں سے استعارہ بھی کیا گیا ہے۔ اب لامسہ کی ایک مثال دیکھئے:

وا تھے دریچے باغِ بہشتِ نعیم کے
ہر سو رواں تھے دشت میں جھونکے نسیم کے

جنت کے دریچوں میں سے تیزی سے نکلنے والی خنک ہوا کے جھونکوں کا تصور کتنا

فرح ناک ہے۔ منظر صبح میں جہاں قسم قسم کے پرندوں اور جانوروں کی آوازیں سنائی دیتی ہیں انھوں نے سماعی محاکات پیش کی ہے جیسے :

یا حیّ یا قدیر کی تھی ہر طرف پکار
تہلیل تھی کہیں کہیں تسبیح کردگار

طائر ہوا میں مست ہرن سبزہ زار میں
جنگل کے شیر گونج رہے تھے کچھار میں

محاکات کی ایسی ہی مثالیں اقبال کے کلام میں جگہ جگہ ملتی ہیں۔ ان کی تعداد بانگ درا میں زیادہ اور بال جبریل میں نسبتاً کم ہے اور یہ بیشتر بصری ہیں۔ نظم "ہمالیہ" کے تین شعر ملاحظہ کیجئے :

اے ہمالہ اے فصیل کشور ہندوستاں
چومتا ہے تیری پیشانی کو جھک کر آسماں

برف نے باندھی ہے دستار فضیلت تیرے سر
خندہ زن ہے جو کلاہِ مہرِ عالم تاب پر

وہ خموشی شام کی جس پر تکلم ہو فدا
وہ درختوں پر تفکر کا سماں چھایا ہوا

پہلے شعر کی تصویر مشرقی تمدن کے آداب کا نمونہ ہے جس میں ایک بزرگ فرطِ محبت میں اپنے سے چھوٹے کی پیشانی پر بوسہ دیتا ہے اور یہ چھوٹائی بڑائی دونوں کے قد و قامت سے ظاہر ہوتی ہے جس کے پیش نظر بڑے کو بوسہ لینے کے لئے بالکل اسی

طرح جھکنا پڑتا ہے جس طرح آسماں ہمالہ کی پیشانی چومنے کے لیے جھکا ہوا ہے دوسرے شعر میں فارغ التحصیل جوانوں کی دستار بندی پیش کی گئی ہے جس کا عرصہ دراز سے ہمارے یہاں دستور چلا آرہا ہے۔ تیسرے شعر میں اقبال نے گیان دھیان اور مراقبے کی وہ تصویر پیش کی ہے جو ہمارے یہاں کا ایک عام مشاہدہ ہے، درختوں کی مکمل خاموشی کے لئے تفکر سے بہتر دوسری اصطلاح نہیں ہو سکتی تھی۔

اب ایک شعر ملاحظہ کیجیے جس میں نہایت ایجاز سے کام لے کر اقبال نے قوموں کی پوری تاریخ صرف دو تصویروں میں سمیٹ لی ہے۔

میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیر امم کیا ہے
شمشیر و سناں اوّل طاؤس و رباب آخر

دوسرے مصرعے کے پہلے ٹکڑے میں میدان کارزار کا نقشہ ہے اور دوسرے جزو میں محفل عشرت کی مصوری کی گئی ہے اور ایک ایک تصویر کے لئے صرف دو دو الفاظ شمشیر و سناں اور طاؤس و رباب استعمال کئے گئے ہیں، یہ کفایت الفاظ کی بھی نہایت عمدہ مثال ہے، اسی ایجاز و اختصار سے اتنی ہی بھرپور ایک اور تصویر بال جبریل کی نظم "ذوق و شوق" میں ملتی ہے۔

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

میں اس تصویر کی تشریح کر کے اس کے کیفیت و اثر کو زائل کرنا نہیں چاہتا اس کا تعلق محض پڑھنے یا سننے اور قدرے ذہن میں گردش دینے سے ہے اور اس سے جو احتظاظ حاصل ہوتا ہے وہ پڑھنے سننے والے کی اس زحمت کا بیش بہا صلہ پیش کرتا ہے۔

بانگ درا سے محاکات کی ایک ایسی مثال پیش کی جاتی ہے جو مشاہدے کی باریکی

اور احساس کی نزاکت میں اپنا جواب نہیں رکھتی۔

کانپتا پھرتا ہے کیا رنگ شفق کہسار پر
خوشنما لگتا ہے یہ غازہ ترے رخسار پر

یہ منظر ہم میں سے بہت سوں نے دیکھا ہوگا لیکن شاید اس طرح محسوس نہ کیا ہوگا اور اگر محسوس بھی کر لیا ہوگا تو اس کی مکمل اور دل نشین تصویر پیش نہیں کر سکے ہوں گے۔ شفق کا رنگ ہر آن ہلکا اور گہرا ہوتا ہوا پہاڑ پر آگے بڑھتا چلا جاتا ہے یا کم از کم دیکھنے والے کو ایسا لگتا ہے اس حرکی تصویر کے کھینچنے والے اقبال نے "کانپتا" کا جو لفظ استعمال کیا ہے اس سے زیادہ موزوں لفظ کا تصور نا ممکن ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اگر رخساروں پر لگائے جانے والے ہلکے ہلکے گہرے رنگ کے غازے کو بھی حاشیہ خیال میں جگہ دے لی جائے تو اس نازک تصویر کے خطوط کی دلکشی کا بہتر اندازہ ہو سکے گا۔

ان سے قدرے بڑی تصویروں کے لئے اقبال کی نظم "ایک آرزو" کے چند چیدہ اشعار سناتا ہوں جن میں اس نے ایک باکمال فن کار کی طرح مصوری کا حق ادا کر دیا ہے۔

لذت سرود کی ہو چڑیوں کے چہچہوں میں
چشمے کی شورشوں میں باجا سا بج رہا ہو
گل کی کلی چٹک کر پیغام دے کسی کا
ساغر ذرا سا گویا مجھ کو جہاں نما ہو

ان دو شعروں میں چڑیوں کے چہچہے، چشموں کی شورشیں اور کلی کی چٹک آواز کی مختلف قسمیں ہیں جن میں سرود، باجے اور کسی کے پیغام نے مزید اضافہ کر دیا ہے یہ دلکش سماعی تصویریں ہیں۔

صف باندھے دونوں جانب بوٹے ہرے ہرے ہوں
ندی کا صاف پانی تصویر لے رہا ہو

ہو دلفریب ایسا کہسار کا نظارا
پانی بھی موج بن کر اٹھ اٹھ کے دیکھتا ہو
پانی کو چھو رہی ہو جھک جھک کر گل کی ٹہنی
جیسے حسین کوئی آئینہ دیکھتا ہو

پہلے شعر میں فوٹوگرافی، دوسرے میں اشتیاقِ دید اور تیسرے میں خود بینی کی نہایت کامیاب بصری تصویریں کھینچی گئی ہیں اور اب مندرجہ ذیل شعر میں غروبِ آفتاب کے وقت شام کو دلہن بنایا جا رہا ہے۔

مہندی لگائے سورج جب شام کی دلہن کو
سرخی لئے سنہری ہر پھول کی قبا ہو

یہ پوری کی پوری نظم محاکات کی بہترین مثال پیش کرتی ہے، دلہن کا مکمل سنگھار نظم "جگنو" کے اس شعر میں دیکھا جا سکتا ہے:

رنگیں کیا سحر کو بانکی دلہن کی صورت
پہنا کے لال جوڑا شبنم کی آرسی دی

یہی بیان نظم "بزمِ انجم" میں کچھ زیادہ جزئیات کے ساتھ ملتا ہے۔

سورج نے جاتے جاتے شامِ سیہ قبا کو
طشتِ افق سے لے کر لالے کے پھول مارے
پہنا دیا شفق نے سونے کا سارا زیور
قدرت نے اپنے گہنے چاندی کے سب اتارے
محمل میں خامشی کے لیلائے ظلمت آئی
چمکے عروسِ شب کے موتی وہ پیارے پیارے

محاکاتِ شعری کی ان چند مثالوں سے اقبال کے اس باثروت تخیل کا کچھ

اندازہ لگایا جا سکتا ہے جو کسی بھی اعلیٰ فنکار کے لئے فخر کا باعث ہو سکتا ہے۔
لیکن اقبال کے کلام کی شان و شکوہ اور حکیمانہ فکر و نظر کے سامنے یہ خوبی کچھ اس طرح
دب کر رہ گئی ہے کہ اس کے متعلق جس کسی نے بھی کچھ کہا ہے بہت کم کہا ہے البتہ
اس پہلو سے کلام اقبال کا مطالعہ دلچسپ ضرور ہے۔

ضمیمہ نمبر ۴

اقبال کا فکری ارتقا

○

ہر شاعر من موجی ہوتا ہے اور من کی موج میں بہتا ہے لیکن من کی موج وقت کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہے اس لیے وہ جس بات کو ایک وقت میں اچھا کہتا ہے دوسرے وقت میں اسی کو برا بتاتا ہے۔ مختلف اوقات میں ظاہر ہونے والے اس کے ان مختلف بلکہ متضاد خیالات کو اس کی فکری نشوونما کی مختلف منزلیں تو کہہ سکتے ہیں لیکن انہیں اس کے کسی مربوط فکری نظام کے نشانات قرار نہیں دے سکتے۔ ہم ان خیالات کی تشریح، توجیہ، تعبیر اور تاویل کر کے زیادہ سے زیادہ یہ تو باور کرانے کی کوشش کر سکتے ہیں کہ یہ مختلف اوقات کے بدلتے ہوئے حالات کا ناگزیر نتیجہ ہیں لیکن ان کا تضاد دور کر کے انہیں کسی ایک فکری سلسلے میں نہیں پرو سکتے۔

علامہ اقبال بھی ایک شاعر تھے چنانچہ ان کے یہاں بھی کچھ ایسے ہی تضادات نظر آتے ہیں۔ ان میں سے پہلا تضاد تقلید کے متعلق ہے۔ ایک جگہ وہ اسے اچھا اور مفید سمجھ کر کہتے ہیں ؎

کیفیت ہا خیزد از صہبائے عشق
ہست ہم تقلید از اسمائے عشق

شرابِ عشق سے مختلف کیفیتیں پیدا ہوتی ہیں چنانچہ تقلید بھی عشق ہی کا ایک نام ہے۔

کامل بسطام در تقلید فرد
اجتناب از خوردن خربوزہ کرد[۱]

بایزید بسطامی تقلید میں فردِ تھے انہوں نے خربوزہ کھانے سے اجتناب کیا۔

عاشقی؟ محکم شو از تقلیدِ یار
تا کمند تو شود یزداں شکار[۲]

اگر تو عاشق ہے تو معشوق کی تقلید کر کے قوی ہو جا تاکہ تیری کمند یزداں شکار ہو جائے۔

آگے چل کر پھر کہتے ہیں ؎

مضمحل گردد چو تقویمِ حیات
ملت از تقلید می گیرد ثبات

جب زندگی کا نظام ڈھیلا پڑ جاتا ہے تو قوم تقلید سے ثبات حاصل کرتی ہے۔

راہ آبا رو کہ ایں جمعیت است
معنی تقلید ضبطِ ملت است[۳]

بزرگوں کی راہ پر چل کیونکہ یہی جمعیت ہے۔ تقلید کے معنی ملت کی تنظیم ہیں۔

نقش بر دل معنی توحید کن
چارۂ کارِ خود از تقلید کن[۴]

دل پر توحید کے معنی نقش کر اور اپنے کام کی تدبیر تقلید سے کر۔

از سر سود و زیاں سودا مزن
گام جز بر جادۂ آبا مزن

نفع نقصان کا خیال نہ کر اور باپ دادا کے راستے سے باہر قدم نہ رکھ۔

اے امانت دار تہذیب کہن
پشت پا بر مسلکِ آبا مزن[۵]

اے قدیم تہذیب کے وارث! اپنے باپ دادا کے مسلک کو مت ٹھکرا۔

اس کے خلاف جب اقبال پرانی زنجیریں توڑ کر آزاد ہونا چاہتے ہیں تو کہتے ہیں ؎

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خودکشی
رستہ بھی ڈھونڈ خضر کا سودا بھی چھوڑ دے[۶]

جاوید نامے میں سعید حلیم پاشا کی زبان سے یوں کہلواتے ہیں ؎

طرفگی ہا در نہادِ کائنات
نیست از تقلید تقویمِ حیات[۷]

دنیا کی فطرت میں نیاپن ہے۔ زندگی کے مزاج میں تقلید نہیں ہے۔

زندہ دل خلّاق اعصار و دہور
جانش از تقلید گردد بے حضور[۸]

خوش باش انسان زمانے پیدا کرتا ہے۔ اس کی جان تقلید سے بے کیف ہو جاتی ہے۔

مصطفےٰ کو از تجدد می سرود
گفت نقش کہنہ را باید زدود

حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نیا پن پسند فرماتے تھے۔ آپؐ نے کہا ہے کہ پرانا نقش مٹا دینا چاہیے۔

تو نگردد کعبہ را رختِ حیات
گر ز افرنگ آیدش لات و منات

کعبے کا خلاف کبھی نیا نہ ہو اگر فرنگ سے اس کے لیے بُت آتے رہیں یعنی اگر کعبے میں بت ہی بُت آ آ کر جمع ہوتے رہتے تو وہ کبھی کعبہ نہ بن پاتا۔

آپ جاوید نامے میں حلاج سے کہلواتے ہیں:

چاک کن پیراہنِ تقلید را
تا بیاموزی از و توحید را

تقلید کا لباس پھاڑ ڈال تاکہ تو اس سے توحید سیکھ سکے۔

اقبال ایک قطعے میں فرماتے ہیں ؎

چہ خوش بودے اگر مرد نکو پے
ز بند پاستان آزاد رفتے

کیا اچھا ہوتا اگر نیک مرد پرانی قیود سے آزاد ہوتا۔

اگر تقلید بودے شیوۂ خوب
پیمبرؐ ہم رہ اجداد رفتے

اگر تقلید کوئی اچھا طریقہ ہوتا تو پیغمبرؐ بھی اپنے باپ دادا کی راہ پر چلتے۔

ان کے یہاں دوسرا تضاد جدائی کے متعلق ملتا ہے جسے وہ کبھی اچھا اور سازگار بتاتے ہیں اور کبھی بُرا کہتے ہیں۔ مندرجہ ذیل اشعار میں انہوں نے اسے حرام قرار دے دیا ہے۔ فرماتے ہیں ؎

دی ماہ تمام گفت با من
در ساز بداغ نارسائی
کل مجھ سے چودھویں کے چاند نے کہا کہ نارسائی کا داغ گوارا کرلے
خوش گفت ولے حرام کردند
در مذہبِ عاشقاں جدائی
اس نے ٹھیک کہا لیکن عاشقوں کے مذہب میں جدائی کو حرام کر دیا گیا ہے۔

غالباً ایسا انہوں نے مولانا رومؒ کی تقلید میں کہا ہے جو فرماتے ہیں ؎

یک لحظہ ز کوئے دوست دُوری
در مذہبِ عاشقاں حرام است
معشوق کی گلی سے ایک لحظے کی جدائی بھی عاشقوں کے مذہب میں حرام ہے۔

دوسری طرف اقبال جدائی کو اچھا بتاتے ہیں اور اس کی بڑی تعریف کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں ؎

جدائی خاک را بخشد نگاہے
دہد سرمایۂ کوہے بہ کاہے
جدائی خاک کو بصیرت عطا کرتی ہے اور تنکے کو پہاڑ کے برابر سرمایہ بخشتی ہے۔

ایک اور مقام پہ کہتے ہیں ؎

نمایاں ہے مجھے غمِ جدائی

یہ خاک ہے محرمِ جدائی[۱۴]

جدائی عشق را آئینہ دار است

جدائی عاشقاں را سازگار است[۱۵]

جدائی عشق کی خادمہ ہے اور عاشقوں کو سازگار ہے۔

"شاہی" کے متعلق بھی اقبال کے ایسے ہی متضاد خیالات ملتے ہیں۔ کلیاتِ اردو کی نظم "گورستانِ شاہی" میں شاہوں کی خوابگاہ پر حسرت اور ان کے مقبروں کی شان پر حیرت کا اظہار فرماتے ہوئے کہتے ہیں ؎

ہے تو گورستاں مگر یہ خاک گردوں پایہ ہے

آہ! اک برگشتہ قسمت قوم کا سرمایہ ہے

دل ہمارے یادِ عہدِ رفتہ سے خالی نہیں

اپنے شاہوں کو یہ امت بھولنے والی نہیں

اور پھر اپنے بادشاہوں سے امت کی اس قدر محبت اور لگاؤ کے پس منظر میں اقبال یہ بھی کہتے ہیں ؎

نذرانہ نہیں سود ہے پیرانِ حرم کا

جو مسلماں کو سلاطیں کا پرستار کرے[۱۵]

ایک فارسی قطعے میں یہ بھی فرماتے ہیں ؎

عرب خود را بہ نورِ مصطفےٰ سوخت

چراغِ مردۂ مشرق بر افروخت[۱۶]

عرب نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نور سے اپنے آپ کو روشن

اور مشرق کا بجھا ہوا چراغ جلایا۔

ولیکن آں خلافت راہ گم کرد
کہ اول مومناں را شاہی آموخت[۱۶]

لیکن وہ خلافت راستے سے بھٹک گئی جس نے سب سے پہلے مومنوں کو شاہی سکھائی۔

اور آگے چل کر کہتے ہیں ؎

غلامِ فقر آں گیتی پناہم
کہ در دینش ملوکیت حرام است[۱۷]

میں اس گیتی پناہ کے فقر کا غلام ہوں جس کے دین میں ملوکیت حرام ہے۔

اقبال کے یہاں بعض تضادات ایسے ہیں جن سے وہ خود بھی باخبر ہیں اور جنھیں دور کرنے کی وہ اپنی سی کوشش بھی کرتے ہیں لیکن دور نہیں کر پاتے۔ ان میں سے ایک تضاد اقبال کی "خودی" اور "تسلیم و رضا" کا ہے۔ اقبال فرماتے ہیں ؎

چوں فنا اندر رضائے حق شود
بندۂ مومن قضائے حق شود[۱۸]

جب بندۂ مومن خدا کی رضا میں فنا ہو جاتا ہے تو وہ خدا کا حکم بن جاتا ہے۔

در رضائے حق فنا شو چوں سلف
گوہر خود را بروں آر از صدف[۱۹]

اپنے بزرگوں کی طرح خدا کی رضا میں فنا ہو جا اور سیپی کے پیٹ سے اپنا موتی باہر لے آ۔

اور کتاب "علامہ اقبال اور تصوف" کے صفحہ ۴۳ پہ علامہ اقبال کا یہ بیان نقل کیا گیا ہے کہ:

"جب احکامِ الٰہی خودی میں اس درجہ سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرائیویٹ امیال و عواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الٰہی اس کا مقصد ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے اسلام نے فنا سے تعبیر کیا ہے اور بعض نے اسی کا نام بقا رکھا ہے"۔

دوسری طرف وہ یہ بھی تلقین کرتے ہیں ؎

آرزو را در دلِ خود زندہ دار
تا نہ گردد مشتِ خاکِ تو مزار [۲۰]

آرزو کو اپنے دل میں زندہ رکھ تاکہ تیری مٹھی بھر خاک مزار نہ بن جائے۔

آرزو ہنگامہ آرائے خودی
موجِ بیتابے زدریائے خودی [۲۱]

آرزو ہی سے خودی کے ہنگامے قائم ہیں اور وہی خودی کے دریا کی ایک بے قرار موج ہے۔

زندہ را نفیِ تمنّا مُردہ کرد
شعلہ را نقصانِ سوز افسردہ کرد [۲۲]

تمنّا کی نفی نے زندہ کو مردہ کر دیا۔ شعلے کو گرمی کی کمی نے بجھا دیا۔

ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم
از شعاعِ آرزو تابندہ ایم [۲۳]

ہم مقاصد پیدا کرنے کے باعث ہی زندہ ہیں اور آرزو کی کرن سے

روشن ہیں۔

غرض تسلیم و رضا آرزوں اور خواہشوں کو فنا کرنے کا تقاضا کرتے ہیں لیکن خودی انہیں زندہ رکھنا چاہتی ہے کیونکہ اس کا وجود انہیں کی بدولت قائم ہے اور اقبال خودی کے علمبردار اور حامی ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں ؎

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

یعنی اب یہاں اہمیت رضائے الٰہی کی نہیں رضائے بندہ کی ہو جاتی ہے اور یہ بہت بڑی الجھن کا مقام ہے۔

ایسا ہی ایک اور تضاد عقل اور دل (عشق یا جذبہ) کا ہے۔ اقبال ایک قطعے میں فرماتے ہیں ؎

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

عقل و دل کے اس اختلاف اور تصادم کے باوجود وہ دونوں کو ساتھ رکھنے کی تلقین کرتے ہیں ؎

خرد را با دل خود ہم سفر کن
یکے بر ملت ترکاں نظر کن

عقل کو دل کے سفر میں دل کا ساتھی بنا۔ ذرا ترکوں کی قوم پر بھی نظر ڈال لے۔

بلکہ ایک مقام پر تو وہ عقل کو دل کا پاسبان بنانے کی بھی نصیحت کرتے ہیں اور فرماتے ہیں ؎

اچھا ہے دل کے ساتھ رہے پاسبانِ عقل
لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے

لیکن دوسرے وقت وہ عقل کو دل کے ماتحت کر کے دل کو عقل پر سوار کر دیتے ہیں اور عقل کو بھی علم کی طرح نیک اور بد کی دو قسموں میں بانٹ دیتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیے ؎

عقل اندر حکمِ دل یزدانی است
چوں ز دل آزاد شد شیطانی است[۲۵]

عقل، دل کی ماتحتی میں یزدانی رہتی ہے لیکن جیسے ہی دل سے آزاد ہوئی اور شیطانی ہو گئی۔

اور عقل کی یہ تقسیم حقیقی نہیں بلکہ تضاد دور کرنے کی طرف ایک کوشش ہے۔ اس پر بھی عقل کی پاسبانی اور دل کی حاکمیت کا تضاد اپنی جگہ باقی رہ گیا۔

ایک اور مقام جبر و قدر کا مسئلہ ہے۔ صوفیہ بیشتر جبریہ ہوتے ہیں۔ اقبال بھی والدہ مرحومہ کی یاد میں کہتے ہیں ؎

ذرہ ذرہ دہر کا زندانیِ تقدیر ہے
پردۂ مجبوری و بے چارگی تدبیر ہے
آسماں مجبور ہے شمس و قمر مجبور ہیں
انجمِ سیماب پا رفتار پر مجبور ہیں[۲۶]

پھر آگے چل کر کہتے ہیں ؎

آنکھ پر ہوتا ہے جب یہ سرِ مجبوری عیاں
خشک ہو جاتا ہے دل میں اشک کا سیلِ رواں[۲۷]

وہ اپنی اس حیرت کا اظہار ایک غزل میں بھی کرتے ہیں اور یہاں وہ عام صوفیہ کے ہم نوا ہیں ؎

مرغ خوش لہجہ و شاہین شکاری از تُست
زندگی را روشِ نوری و ناری از تُست[۲۸]

خوش آواز پرند اور شکاری باز تو نے ہی پیدا کیے ہیں۔ زندگی کے نوری اور ناری دونوں طریقے تُو نے ہی جاری کیے ہیں۔

نقش پردازِ تو ئی ما قلم افشانیم
حاضر آرائی و آینده نگاری از تُست[۲۹]

تو مصور ہے اور ہم قلم کی طرح تیرے آلہ کار ہیں۔ حاضر اور آیندہ کی نگارش اور سجاوٹ تو ہی کرتا ہے۔

پھر جاوید نامے میں حلاج کی زبان سے جبر کی تعریف یں کہلواتے ہیں اور اس کی تاویل کرنے لگتے ہیں ۔

جبر دینِ مردِ صاحب ہمت است
جبرِ مرداں از کمالِ قوت است[۳۰]

جبر ہمت والے انسان کا دین ہے۔ مردوں کا کمالِ قوت ظاہر کرتا ہے۔

پختہ مردے پختہ تر گردد زجبر
جبر مردِ خام را آغوشِ قبر[۳۱]

جبر سے مضبوط آدمی اور مضبوط ہوتا ہے۔ جبر کمزور آدمی کو آغوشِ قبر کی طرح دباتا ہے۔

کارِ مرداں است تسلیم و رضا
بر ضعیفاں راست ناید ایں قبا[۳۲]

مردوں کا کام تسلیم و رضا ہے لیکن کمزوروں کے جسم پر یہ قبا

ٹھیک نہیں بیٹھتی۔

اس کے بعد وہ جبر اور اختیار کو ایک دوسرے کے قریب لاتے ہیں۔ ان میں سمجھوتہ کرا دیتے ہیں اور پھر جبر ہی سے اختیار پیدا کر دیتے ہیں۔ اپنے بارے میں وہ کہتے ہیں ؎

نہ مختارم تواں گفتن نہ مجبور

کہ خاک زندہ ام در انقلابم

نہ مجھے مختار کہہ سکتے ہیں نہ مجبور کیونکہ میں زندہ مٹی ہوں اور انقلاب میں ہوں۔

اور خودی کے بارے میں کہتے ہیں کہ ؎

فطرتش آزاد و ہم زنجیری است

جزوِ او را قوتِ کُل گیری است [۲۲]

خودی کی فطرت آزاد بھی ہے اور پابند بھی۔ وہ ایک جزو ہے لیکن کُل پر قابو پا لیتی ہے۔

اور پھر یوں تلقین کرتے ہیں ؎

در اطاعت کوش اے غفلت شعار

می شود از جبر پیدا اختیار [۲۳]

اے غافل! اطاعت کر کیونکہ جبر ہی سے اختیار پیدا ہوتا ہے۔

ہر کہ تسخیر مہ و پرویں کند

خویش را زنجیریٔ آئیں کند

وہ شخص چاند اور پرویں کو مسخر کرتا ہے جو اپنے آپ کو قانون کا پابند بنا لیتا ہے۔

وہ شمشاد کو بیک وقت آزاد اور پابند بناتے ہوئے کہتے ہیں ؎

پا بگل مانند شمشادش کنند
دست و پا بندد کہ آزادش کنند[45]

قوم فرد کو شمشاد کی طرح زمین میں گاڑ دیتی ہے۔ اس کے ہاتھ پاؤں باندھ دیتی ہے تاکہ اسے آزاد کر دے۔

صنوبر باغ میں آزاد بھی ہے پا بگل بھی ہے
انہیں پابندیوں میں حاصل آزادی کو تو کر لے[46]

کہا جو قمری سے میں نے اک دن یہاں کے آزاد پا بگل ہیں
تو غنچے کہنے لگے ہمارے چمن کا یہ رازدار ہوگا[47]

غرض مندرجہ بالا وقت وقت کی باتیں اور وقت کے ساتھ ساتھ بدلتے ہوئے حالات یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں کہ اقبال حقیقی معنوں میں عظیم شاعر تھے جن میں اور بھی بہت سی شاعرانہ خصوصیات اور خوبیاں پائی جاتی تھیں۔

حواشی

۱۔ بقول اقبال "اسی کامل تقلید کا نام عشق ہے"۔ کلیاتِ فارسی، حاشیہ ص ۲۲
۲۔ کلیاتِ فارسی : ص ۲۲
۳۔ ایضاً : ص ۱۲۴
۴۔ ایضاً : ص ۱۲۵
۵۔ ایضاً : ص ۵۹
۶۔ کلیاتِ اردو : ص ۱۰۷
۷۔ کلیاتِ فارسی : ص ۶۵۴
۸۔ ایضاً
۹۔ ایضاً
۱۰۔ ایضاً : ص ۷۱۲
۱۱۔ ایضاً : ص ۳۹۲
۱۲۔ ایضاً : ص ۵۵
۱۳۔ کلیاتِ اردو : ص ۴۵۳
۱۴۔ کلیاتِ فارسی : ص ۵۵۰
۱۵۔ کلیاتِ اردو : ص ۵۱۲
۱۶۔ کلیاتِ فارسی : ۹۷۱
۱۷۔ ایضاً : ص ۹۷۲

۱۸۔ کلیاتِ فارسی: ص ۸۰۹

۱۹۔ ایضاً: ص ۸۱۰

۲۰۔ ایضاً: ص ۱۶

۲۱۔ ایضاً

۲۲۔ ایضاً

۲۳۔ ایضاً: ص ۱۷

۲۴۔ ایضاً: ص ۵۴۷

۲۵۔ ایضاً: ص ۸۴۰

۲۶۔ کلیاتِ اردو: ص ۲۲۶

۲۷۔ ایضاً

۲۸۔ ایضاً: ص ۲۲۶م

۲۹۔ ایضاً

۳۰۔ ایضاً: ص ۷۰۹

۳۱۔ ایضاً

۳۲۔ ایضاً

۳۳۔ کلیاتِ فارسی: ص ۸۷

۳۴۔ ایضاً: ص ۱۱م

۳۵۔ ایضاً: ص ۸۷

۳۶۔ کلیاتِ اردو: ص ۲۵۰

۳۷۔ ایضاً: ص ۱۴۱

ضمیمہ نمبر ۵

کلامِ اقبال کے مشاہیر

○

کلامِ اقبال میں جن دوسے اوپر مشاہیرِ عالم کے ناموں اور کاموں کا تذکرہ ملتا ہے ان کا تعلق زندگی کے مختلف شعبوں مثلاً شاعری، حکومت، علم، فن اور مذہب وغیرہ سے ہے۔ مشاہیر کی یہ تعداد جو نہ صرف اقبال کی وسعتِ معلومات اور کشادگیٔ فکر و نظر کا ثبوت فراہم کرتی ہے بلکہ بڑے سے بڑے قاری کے دل پہ ان کے علم و فضل کی دھاک بھی بٹھا دیتی ہے۔ کسی ایک شاعر کے یہاں آسانی سے دستیاب نہیں ہوتی اور نہ آسانی سے ایک ایسا قاری ہی مل سکتا ہے جو بیک وقت ان تمام مشاہیر سے معقول واقفیت رکھتا ہو بلکہ یہ بات تو وثوق کے ساتھ خود اقبال کے متعلق بھی معلوم نہیں ہو سکتی کہ وہ ان میں سے ہر ایک کے متعلق کتنا علم رکھتے تھے کیونکہ ان لوگوں کے بارے میں ان کے جو اشارات و بیانات ملتے ہیں وہ کہیں محض سرسری ہیں، کہیں اجمالی خاکے ہیں اور کہیں تفصیلات سے پُر ہیں۔

کلامِ اقبال میں سب سے پہلے ہماری ملاقات شعرا کی ایک بہت بڑی تعداد سے ہوتی ہے جو سنتر کے قریب ہیں۔ بادشاہوں کو چھوڑ کر اتنا بڑا مجمع اور کسی طبقے کا نظر نہیں آتا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اقبال خود بھی شاعر تھے اور شاعری کے رشتے سے وہ شعرا سے نسبتاً زیادہ مانوس اور قریب تھے اور اقبال کی اصلی برادری بھی انہیں پر مشتمل تھی۔ ان شعرا کا تعلق مختلف زبانوں

اور ملکوں سے ہے۔ ان میں اُردو کے صرف سات شاعر ہیں۔ اکبرؔ الٰہ آبادی، امیرؔ مینائی، حالیؔ، داغؔ، غالبؔ، مظہرؔ جانِ جاناں اور میر مہدی مجروحؔ۔ اُردو سے کہیں زیادہ شاعر فارسی کے ہیں جن کی تعداد چھبیس ہے۔ ان کے علاوہ عربی کے سات، انگریزی کے نو، دیگر یورپی ممالک کے پندرہ اور پانچ غیر یورپی شاعروں کے نام ملتے ہیں۔ اقبالؔ نے اپنے یہاں پشتو، پنجابی اور کشمیری کے شاعروں کو بھی مدعو کیا ہے چاہے ان کی تعداد ایک ایک ہی کیوں نہ ہو۔

اس محفل میں شعرا کی حاضری کی تقریبات دو ہیں۔ ایک ترجمہ دوسری تضمین۔ بچوں کے لیے بیشتر انگریزی شعرا مثلاً ایمرسن، ٹینی سن، ولیم کوپر، لانگ فیلو وغیرہ کی نظموں کے ترجمے نہایت آسان اردو میں کیے گئے ہیں۔ ان نظموں کے انتخاب کا سبب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک بہت سبق آموز ہے اور بچوں کی سیرت اور اخلاق پر اچھا اثر ڈالتی ہے۔ ترجمے اس قدر آزاد ہیں کہ اقبالؔ نے انہیں جا بجا ماخوذ کہا ہے۔ یعنی اصل نظموں کے خیالات کو اپنے لفظوں میں جس ترتیب سے مناسب جانا ہے ڈھال دیا ہے۔ تضمین اقبالؔ کا دوسرا دلچسپ مشغلہ رہا ہے۔ انہوں نے شعرا کا ایک ایک شعر لے لیا اور اپنی طرف سے چند اشعار کہہ کر اس خیال کا پس منظر تیار کر دیا۔ اس طرح فی شاعر دو دو تین تین اشعار کی تصنیف نے شعرا کی تعداد میں اچھا خاصا اضافہ کر دیا۔ مثلاً خطاب بہ مصطفیٰ کمال پاشا (کلیاتِ فارسی ص ۳۰۵) کے آخر میں نظیریؔ کا شعر اسی زمین میں چھپا ہے۔ کہیں کہیں تو انہوں نے شاعر کے صرف ایک ہی مصرعے پر اکتفا کیا ہے مثلاً کلیاتِ اُردو کے صفحہ ۳۱۶ پر حکیم سنائیؔ کا اور صفحہ ۳۱۷ پر مرزا صائبؔ کا ایک ایک مصرع نقل کیا ہے۔ کلیاتِ فارسی کے صفحہ ۹۷۱ پر لطف اللہ آذرؔ کے مصرعے

شگوفہ چوں فرو ریزد برے ہست

پر تضمین کر کے اسے قطعہ بنا دیا ہے۔ اسی طرح صفحہ ۸۹۴ پر شیخ سعدیؔ کے مصرعے

مرا اے کاش کے مادر نہ زادے

پر تین مصرعے لگا کر اسے بھی قطعے میں تبدیل کر دیا ہے۔

اقبال نے تضمین کے لیے شعرا کے جن اشعار کا انتخاب کیا ہے اس سے ان کی پسند کا اندازہ اور میلانِ طبع کا سراغ لگایا جاسکتا ہے۔

اقبال کو شاعروں ہی کے برابر حکمرانوں سے بھی دلچسپی تھی۔ ان میں سلاطین، امرا اور جرنیل شامل ہیں۔ یہ لوگ طاقت کا سرچشمہ ہوتے ہیں لہٰذا حکمرانوں سے اقبال کی اس دلچسپی کو بعض لوگ ان کی قوت پرستی سے تعبیر کرتے ہیں اور اس بات پر حیرت کا اظہار کرتے ہیں کہ ان کے یہاں مسولینی، اور سیزر جیسے آمر، فریدوں اور کسریٰ جیسے آتش پرست، فرعون اور نمرود جیسے منکر اور چنگیز ہلاکو جیسے غیر مسلم اور جابر حکمراں تک ملتے ہیں اور نہیں ملتے تو بنی امیہ اور بنی عباس کے مسلمان بادشاہ نہیں ملتے۔ بنی امیہ میں سے انھوں نے صرف عبد الرحمٰن اوّل اور معتمد کا ذکر کیا ہے جس کی غالباً وجہ یہ تھی کہ ان دونوں کا تعلق اسپین سے تھا اور اسپین سے اقبال کی جذباتی وابستگی محتاجِ بیاں نہیں ہے۔ وہ اسپین میں مسلمانوں کی آٹھ سو سال کی حکومت کو اسلام کی ترقی کے مترادف گردانتے ہیں اور اس کے زوال سے بے حد متاثر و متاسف نظر آتے ہیں۔ بنی عباس میں سے انھوں نے صرف ہارون رشید کا نام ایک جگہ لیا ہے اور وہ بھی سرسری طور سے۔

یہ کوئی اتفاق کی بات نہیں ہے کہ اقبال نے بعض غیر مسلم بادشاہوں کا تو ذکر کیا مگر مسلمان بادشاہوں کو نظر انداز کر دیا بلکہ اس ترک و اختیار میں شاید ان کے قصد اور ارادے کو دخل ہے اور اس کے لیے انھوں نے ضرور کوئی نہ کوئی معیار بھی قائم کیا ہوگا۔ اگر ان کا معیار قومِ عرب کا روایتی کلچر ہوتا تو سلاطینِ بنی اُمیہ ان کی توجہ کے مستحق ٹھہرتے اور جو انتخاب کی بنیاد بھی شان و شوکت اور تزک و احتشام قرار پاتی تو سلاطین بنی عباس کا تذکرہ لازمی ہوتا، اور جو علوم و فنون کے فروغ کو معیار بنایا جاتا تو بھی سلاطین بنی عباس کا حق مرجح ہوتا کیونکہ انھیں کے زمانے میں بیت الحکمت قائم ہوا اور غیر مسلموں کی کتابوں کے عربی میں نہایت کثرت اور آزادی سے ترجمے کیے گئے جس سے مسلم مفکرین کی فکر کو مہمیز ملی اس لیے یہ نتیجہ اخذ کرنا بے جا نہیں ہوگا کہ اس بارۂ خاص میں اقبال نے اپنے کچھ مخصوص میلانات اور رجحانات کو رہنما بنایا ہے۔

انسانوں کے اس ہجوم میں تیسری بڑی تعداد حکماء و علماء کی ہے جو تقریباً بیس یا بیس ہیں۔ اقبالؔ کو فلسفے سے خصوصی دلچسپی تھی۔ انہوں نے اس کی باقاعدہ تعلیم بھی پائی تھی اور ان کی تحقیق کا موضوع بھی ایرانی مابعد الطبیعیات تھا لیکن ان کے کلام میں ایرانی حکماء سے کہیں زیادہ یورپی فلاسفہ کا حصہ ہے۔ اس فہرست میں ہندو فلاسفہ اور علماء شامل نہیں ہیں اور جو مشاہیر شامل ہیں ان میں سے چند مسلمانوں مثلاً بوعلی سیناؔ، نصیر الدین طوسیؔ، فارابیؔ، رازیؔ، غزالیؔ وغیرہ کو چھوڑ کر باقی تقریباً سب کے سب بلادِ مغرب کے باسی ہیں جیسے افلاطونؔ، ارسطوؔ، اسپینوزاؔ، نطشےؔ، کانٹؔ، برگساںؔ، ہیگلؔ، شوپنہارؔ، لاکؔ، کارلؔ مارکس، آئن سٹائنؔ، ٹالسٹائیؔ، بیکنؔ وغیرہ۔

اقبالؔ نے ان کے نظریات بھی بیان کیے ہیں اور ان پر تنقید یا تبصرہ بھی کر دیا ہے لیکن یہ سب کچھ اس قدر اجمال سے کیا ہے کہ ان لوگوں کے بارے میں کم سے کم جاننے کے لیے بھی دوسری جگہ بہت کچھ تلاش کرنا پڑتا ہے۔ اگرچہ بعض حواشی میں خود اقبالؔ نے بھی مواد کی نشاندہی کر دی ہے پھر بھی یہ حقیقت ہے کہ ان لوگوں میں سے کسی ایک کے متعلق بھی اقبالؔ نے اپنے ایک شعر میں جو تبصرہ کر دیا ہے اسے سمجھنے اور اس سے مستفید ہونے کے لیے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ اس شخص کے افکار کا مطالعہ کسی دوسری جگہ کیا جائے۔ دو ایک شعروں میں نہ پورے طور پر کوئی نظریہ بیان ہی ہو سکتا ہے اور نہ اس پر تبصرے کا حق ہی ادا ہو سکتا ہے۔ اقبالؔ کے اس عمل سے صرف ایک ہی نتیجہ مترتب ہوا اور وہ یہ کہ ناموں کی ایک فہرست تیار ہو گئی ہے جس سے ان کے بارے میں مزید معلومات حاصل کرنے کی تحریک ملتی ہے۔

اقبالؔ کے یہاں چوتھا قابل ذکر گروہ صوفیہ اور درویشوں کا ہے جن سے ان کا تعلق آبائی ہے کیونکہ اقبالؔ کے والد بھی ایک صوفی بزرگ تھے۔ کچھ صوفیا فارسی زبان کے نامور شاعر بھی گزرے ہیں جیسے مولانا جلال الدین رومیؔ، جامیؔ، سنائیؔ، عطارؔ وغیرہ۔ اس لیے ان کا ذکر دونوں گروہوں میں آتا ہے اور اسی لیے ان سے اقبالؔ کی دلچسپی بھی دہری ہے۔ تصوف کی جانب

اقبال کا رجحان زمانۂ طالب علمی ہی سے واضح ہو گیا تھا۔ پھر جیسے جیسے وقت گزرتا گیا اس میں پختگی آتی گئی اور اقبال کی طبیعت میں تصوف کا رنگ گہرا ہوتا گیا۔ اقبال ابتدا میں وحدت الوجود کے قائل نظر آتے ہیں۔ ان کے یہاں دو ہندو درویشوں بھرتری ہری اور سوامی رام تیرتھ کا ذکر اسی تقریب سے ہوا ہے۔ محی الدین ابن عربی جنہیں شیخ اکبر کہتے ہیں وجودیوں کے پیشوا اور رہنما تھے۔ ان کے متعلق بھی اقبال نے ایک قطعہ کہا ہے۔ جلال الدین رومی اور ابن منصور حلاج بھی اسی مسلک سے وابستہ تھے جن سے اقبال کی عقیدت و شیفتگی کا یہ عالم تھا کہ ان کی پوری کی پوری کتاب "جاوید نامہ" پر دونوں صوفیہ چھائے ہوئے ہیں جس کے منصوبے کی بنیاد اقبال نے ابن منصور حلاج کے رسالے "طواسین" کی زمین پر رکھی ہے اور جس کا آسمانی سفر انہوں نے مرید ہندی کے روپ میں اور پیر روم کی معیت میں طے کیا ہے۔ ان کے کلام میں شیخ شہاب الدین سہروردی، شمس تبریز، جنید، بایزید بسطامی، بوعلی قلندر، خواجہ معین الدین چشتی اجمیری رح کے ساتھ ساتھ لاہور کے دو درویشوں داتا گنج بخش سید علی ہجویری اور میاں میر کا بھی تذکرہ ملتا ہے۔

اقبال نے اپنی بخشش کا بھی سامان کیا ہے۔ انہیں حضور ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات گرامی سے والہانہ عشق ہے چنانچہ انہوں نے آنحضرت ص کا نام بار بار لیا ہے اور خلوص دل سے نعت خوانی کی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے علاوہ کلام اقبال میں کوئی پندرہ سولہ دوسرے پیغمبروں کے نام بھی ملتے ہیں۔ کچھ اور غیر مسلم بانیان مذاہب مثلاً گوتم بدھ، زرتشت اور گرو نانک بھی موجود ہیں۔ اقبال نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے چار خلفاء (حضرت ابوبکر رض، حضرت عمر رض، حضرت عثمان رض، حضرت علی رض) اور پانچ اصحاب (حضرت ابوذر غفاری رض، حضرت اویس قرنی رض، حضرت ابو ایوب رض انصاری، حضرت بلال رض حبشی، حضرت سلمان رض فارسی) کے اسمائے گرامی بھی کسی نہ کسی صفت اور خوبی کے ساتھ بے حد احترام اور عقیدت سے لیے ہیں۔ اہل بیت رسول ص (حضرت علی رض، حضرت فاطمہ رض، حضرت امام حسن رض، حضرت امام حسین رض) کی شان میں

مناقب کہے ہیں اور محبت میں ڈوب کر کہے ہیں۔ اور حضرت امام زین العابدینؑ کی بے کسی اور مظلومیت اور حضرت امام جعفر صادقؑ کے اجتہاد کے ذکرِ خیر کے ساتھ ساتھ حضرت امام مہدی آخرالزماںؑ سے اپنی عقیدت کا بھرپور اظہار بھی کیا ہے۔

مندرجہ بالا خیر اور حق کے مبلغوں کے مقابلے میں اقبال نے شر اور باطل کے نمائندوں اہرمن، ابلیس، آزر، ابوجہل، ابولہب اور یزید کے علاوہ مزید بیرہ بتوں کے نام درج کر کے نام شماری میں وسعت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں :

بعل و مردوخ و یعوق و نسر و فسر
رم خن و لات و منات و عتر و غسر
از منات و لات و عزیٰ و ہبل
ہر یکے دارد بتے اندر بغل

خود ابوالہول نے یہ نکتہ سکھایا مجھ کو
وہ ابوالہول کہ ہے صاحبِ اسرارِ قدیم

اقبال نے یہ نام اپنی محفل میں مختلف نشستوں پر سجائے ہیں۔ جیسا کہ میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں انگریزی کے کتنے ہی شاعر اپنی طویل اور سبق آموز نظموں کے آزاد ترجموں کے ذریعے سے داخل ہوئے ہیں۔ فارسی زبان کے بہت سے شعرا کا داخلہ ان کے صرف ایک ایک شعر کی بدولت ہوا ہے جس پر اقبال نے تضمین کی ہے جیسے انیسی شاملو، ملا عرشی، کلیم، فیضی، میر رضی دانش، ملک قمی، صائب، مرزا بیدل وغیرہ۔ کہیں ان شعرا کا ایک ایک شعر مناسب موقعے پر اخذ یا نقل کر لیا ہے جیسے نظیری، حافظ، عرفی، سعدی وغیرہ۔ بہت سے مغربی شعرا، ادبا اور مفکرین کے نام اقبال نے پیام مشرق کے نثری دیباچے میں بھی اکٹھے کر دیے

ہیں جیسے چارلس رِیمی، ہرڈر، بیل سوفسکی، نِسلر، فان ہمبر، پلاٹن، روکرٹ، بلوڈن، شاٹ، ہانسا، ڈومر، ہرمن سٹال، لوئشکے، شانگ لنز، لنٹ ہولڈ، فان شاک، بروونو وغیرہ۔

بعض نام مکالموں کے توسط سے آتے ہیں جن میں دو شخصیتیں اپنے اپنے خیالات اور نظریات بیان کرتی ہیں جیسے فارسی کلام میں جلالؔ و ہیگل، جلالؔ و گوئٹے، اگسٹس کومٹ و مرد مزدور۔ اردو میں شبلی و حالی، ایک بحری قزاق اور سکندر۔ اقبال نے بعضوں کے خیالات اپنی زبان میں پیش کر کے دونوں کا موازنہ کر دیا ہے جیسے فارسی میں موسیولینن و قیصر ولیم، شوپنہار و نطشے کے عنوانات کے تحت دو نوں فلسفیوں کے نظریات کا نچوڑ دو پرندوں کی ایک تمثیل کے ذریعے سے پیش کر دیا ہے۔ کسی کا نام مناظرے کے روپ میں آگیا ہے جیسے تین شعروں کے فارسی قطعے میں مولانا حسین احمد مدنی کا۔

بعض حکماء (لاک، کانٹ، برگساں) پہ فارسی کے ایک ایک شعر میں تبصرہ کر دیا ہے۔ بعض شعراء (براؤننگ، بائرن، غالبؔ، رومیؔ) سے فارسی کے ایک ایک شعر میں ان کے نظریات کہلوائے ہیں۔ اسپنوزا اور افلاطون کے خیالات اُردو کے ایک ایک شعر میں بیان کر کے ان پر اپنا محاکمہ بھی ایک ہی شعر میں کر دیا ہے۔ کسی کو وصیت کرنے کی دعوت دی ہے جیسے اُردو میں خوشحال خاں اور سلطان ٹیپو، کسی کو آخری نصیحت کے لیے صرف دو اشعار میں پیش کر دیا ہے جیسے ہارون۔ کوئی اپنی دعا کے ساتھ آگیا ہے جیسے اُردو میں طارق (اندلس کے میدانِ جنگ میں) کوئی پیغام دینے کے لیے بلا لیا گیا ہے جیسے اقبال کے فارسی اشعار میں "پیغام برگساں"۔

بعض نام ایسے ہیں جن پر پوری پوری نظمیں کہی گئی ہیں جیسے اُردو میں رامؔ، نانک، شیکسپیئر، مسولینی، عرفی، مرزا بیدلؔ، مسعود مرحوم، فاطمہ بنت عبداللہ، غلام قادر رہیلہ وغیرہ اور فارسی میں غنی کشمیری، حکیم آئن سٹائن، بائرن، نیٹشا، پٹوفی وغیرہ۔ کہیں کسی کے نام کوئی نظم کہی گئی ہے جیسے اُردو میں میاں فضل حسین کے نام (فلسفۂ غم) اور سر اکبر حیدری کے نام (جیب کی واپسی پر)۔ کسی کی یاد میں جیسے آرنلڈ کی یاد میں اُردو کی نظم نالۂ فراق، کسی کو خطاب کر کے

کچھ کہا گیا ہے جیسے فارسی میں خطاب بہ مصطفیٰ کمال پاشا۔ بعض نام نسبت کے طور پر لائے گئے ہیں جیسے عنتری، مرجبی وغیرہ۔

آخر میں ایسے ناموں کا بھی ذکر ضروری ہے جو صرف ایک ایک بار اور وہ بھی محض سرسری طور پر ضمناً لیے گئے ہیں۔ جیسے اردو میں پورس، سینزر، وزیری، مسعود اور امیر مینائی۔ فارسی میں امراء القیس، ام عمرو، اقلیدس، فواد، ابن سعود، ابن سینا، شیخ احمد سرہندی، احمد شاہ درانی، امیّہ ابن الصلت، بوحامد، بوسعید، فرانسس بیکن، بطرس، حام، حسام الحق ضیاء الدین، حوا، خطیب، دیلمی، زہیر، سام، سحبان، سلطان محمد فاتح قسطنطنیہ، سلطان محمود بیکڑہ (گجرات) شاپور، سلمیٰ، شبلی (درویش) شہاب الدین سلطان کشمیر، عبدالعزیز، عدنان، عمرو ابن کلثوم، سلطان فاروق (مصر) فلاطوس، فریدوں، قنبرؓ، کعب، ملا نادری سبزواری، نقفور، ہلاکو، فضیل اور کچھ نام اردو اور فارسی کلیات میں مشترک ہیں جیسے کہ اردشیر، جلال الدین اکبر، حضرت الیاسؑ، قطب الدین ایبک، رضا شاہ پہلوی، حضرت نوحؑ وغیرہ۔

کلام اقبال میں اتنے نام جمع ہو گئے ہیں کہ قاری ان کی کثرت پر چونک اٹھتا ہے اور پھر یکایک اس کے ذہن میں دو سوال ابھرتے ہیں۔ اوّل یہ کہ آخر اس کثرت کی وجہ کیا ہے؟ اور دوسرے یہ کہ ان ناموں کے انتخاب کا معیار کیا رہا ہے کیونکہ انسانوں کی اس بھیڑ میں ایسے نام بھی نظر آتے ہیں جو ایک دوسرے کی ضد ہیں یا کم از کم جن میں بظاہر کوئی قدر مشترک نظر نہیں آتی۔ ان دونوں سوالوں میں سے دوسرے سوال کا جواب نسبتاً آسان ہے اور ناموں کے ان مختلف زمروں کو سامنے رکھ کر دیا جا سکتا ہے جن کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ ان چار گروہوں یعنی شعراء، سلاطین و امراء، حکماء و علماء، صوفیہ اور بزرگان دین کے نام شمار کرنے کے بعد کچھ ایسے نام بھی رہ جاتے ہیں جن کا ان گروہوں سے کوئی تعلق نہیں ہے لیکن اقبال نے ان سے بھی یکساں موانست اور دلچسپی کا مظاہرہ کیا ہے۔ ناموں کی یہی آخری قسم ان

انتخاب کا معیار متعین یا تلاش کرنے میں ہماری رہنمائی کرتی ہے اور ہمیں اقبالؔ کے مرکزی نقطۂ نظر تک لے پہنچتی ہے۔

یہ بات اچھی طرح واضح ہے کہ اقبالؔ کا ایک مخصوص نظریہ تھا جسے نظریۂ خودی کہا جاتا ہے اور جس کی تفصیلات ہمیں خود اقبالؔ نے فراہم کردی ہیں اور یہ بتا دیا ہے کہ اخلاقِ انسانی کی کون سی صفات اس نظریے کی پرورش کرتی ہیں، اور کون سی خصوصیات اس کے خلاف جاتی ہیں اور جب یہ طے ہو گیا کہ اقبالؔ ان انسانی صفات و خواص کو پسند کرتے ہیں جو خودی کی تربیت اور تکمیل کے لیے مفید ہیں تو یہ سمجھ لینا کچھ مشکل نہیں رہا کہ اقبالؔ نے اپنی محفل میں ایسے لوگوں کو جمع کیا ہے جن میں یہ صفات نظر آتی ہیں۔ ان میں سے چند صفات یہ ہیں۔ یقینِ محکم، عمل پیہم، محبت، قوت، فقر و قناعت، غیرت و حمیت، حق پرستی اور آزادی وغیرہ۔

ظاہر ہے کہ ان مفید صفات اور خوبیوں کو روشن کرنے اور ابھارنے کے لیے ان کے اضداد (تذبذب، کاہلی، نفرت، ہوس و طلب، بے حیائی، باطل پرستی اور غلامی وغیرہ) کو بھی پیش کرنا ضروری تھا۔ یہی وجہ ہے کہ کلامِ اقبالؔ میں ایسے افراد کے نام بھی ملیں گے جو یکسر باطل اور شر کے نمائندے ہیں اور جن کے عمل سے خودی ضعیف ہو جاتی ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ ان میں سے ابلیس کا نقش نہایت واضح اور گہرا ہے۔

ان کے علاوہ بہت سے ایسے نام بھی بچ جاتے ہیں جن کا نظریۂ خودی کے ضعف یا استحکام سے نہ براہ راست کوئی تعلق ہے نہ بالواسطہ۔ اقبالؔ نے جہاں کثیر تعداد موضوعات پر بطورِ خود اظہارِ خیال کیا ہے وہاں دوسروں سے بھی بہت سی باتیں اخذ کی ہیں اور دوسروں کے وہ تجربات جو انہیں پسند آئے اپنے الفاظ میں بیان کر دیئے ہیں۔ اگرچہ زندگی کے وہی متنوع موضوعات ہیں اور وہی انسانی واردات ہیں لیکن ان کے ساتھ اہلِ واردات کے نام بھی از خود چلے آئے ہیں مثلاً جمہوریت سے متعلق انگریزی کے شاعر ٹینڈل کا ایک خیال:

اس راز کو اک مردِ فرنگی نے کیا فاش
ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

یا بھرتری ہری کا یہ تجربہ:

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر
مردِ ناداں پر کلام نرم و نازک بے اثر

یا فارسی میں کتنے ہی اشعار بعنوان "بھرتری ہری"۔ اردو کے تین شعروں میں مسعود سعد سلمان کے خیالات اور محی الدین ابن عربی سے ماخوذ "ابلیس و یزداں" کا تبصرہ وغیرہ۔
غرض کلام اقبال میں کچھ نام زندگی کے ان شعبوں سے آئے ہیں جن شعبوں سے اقبال کو گہری وابستگی تھی جیسے مذہب، فلسفہ، تصوف اور سیاست۔ بہت سے نام اقبال کے نظریۂ "خودی" سے کسی نہ کسی طرح متعلق ہونے کے باعث شامل ہو گئے ہیں۔ ان کے علاوہ اچھی خاصی تعداد ایسے ناموں کی بھی ہے جو صرف گنا دیے گئے ہیں۔ یہ نام محض برائے بیت ہیں۔

حواشی:

۱۔ بقول اقبال "اسی کامل تقلید کا نام عشق ہے": کلیاتِ فارسی۔ حاشیہ صـ۲۲

۲۔ کلیاتِ فارسی: ص ۲۲

۳۔ ایضاً: ص ۱۲۴

۴۔ ایضاً: ص ۱۲۵

۵۔ ایضاً: ص ۵۹

۶۔ کلیاتِ اردو: ص ۱۰۷

۷۔ کلیاتِ فارسی: ص ۶۵۴

۸۔ ایضاً

۹۔ ایضاً: ص ۶۵۴

۱۰۔ ایضاً: ص ۷۲۱

۱۱۔ ایضاً: ص ۳۹۲

۱۲۔ ایضاً: ص ۵۵۰

۱۳۔ کلیاتِ اردو: ص ۴۵۳

۱۴۔ کلیاتِ فارسی: ص ۵۵۰

۱۵۔ کلیاتِ اردو: ص ۵۱۲

۱۶۔ کلیاتِ فارسی: ص ۹۷۱

۱۷۔ ایضاً: ص ۹۷۲

۱۸۔ کلیاتِ فارسی: ص ۸۰۹

۱۹۔ ایضاً: ص ۸۱۰

۲۰۔ ایضاً: ص ۱۶

۲۱۔ ایضاً ″

۲۲۔ ایضاً ″

۲۳۔ ایضاً: ص ۱۷

۲۴۔ ایضاً: ص ۵۴۷

۲۵۔ ایضاً: ص ۸۴۰

۲۶۔ کلیاتِ اردو: ص ۲۲۶

۲۷۔ ایضاً

۲۸۔ کلیاتِ فارسی: ص ۴۲۶

۲۹۔ ایضاً ″

۳۰۔ ایضاً: ۷۰۹

۳۱۔ ایضاً

۳۲۔ ایضاً

۳۳۔ کلیاتِ فارسی: ص ۸۷

۳۴۔ ایضاً: ص ۴۱

۳۵۔ ایضاً: ص ۸۷

۳۶۔ کلیاتِ اردو: ص ۲۵۰

۳۷۔ ایضاً: ص ۱۴۱

کتب حوالہ

۱۔ قرآن مجید۔ مترجمہ مولانا مقبول احمد صاحب۔ رپن پرنٹنگ پریس لاہور

۲۔ انجیلِ مقدس

۳۔ ملفوظات۔ مرتبہ محمود نظامی۔ امرت الیکٹرک پریس لاہور

۴۔ ذکرِ اقبال۔ عبدالمجید سالک۔ رپن پرنٹنگ پریس لاہور

۵۔ علامہ اقبال اور ان کی پہلی بیوی۔ سید حامد جلالی۔ انجمن پریس کراچی ۱۹۶۷ء

۶۔ اقبال نامہ۔ حصہ اول۔ مرتبہ شیخ عطاءاللہ۔ مرکنٹائل پریس لاہور

۷۔ اقبال نامہ۔ حصہ دوم۔ " " ۔ دین محمدی پریس لاہور ۱۹۵۱ء

۸۔ اقبال درونِ خانہ۔ خالد نظیر صوفی۔ فوسین لاہور۔ ۱۹۷۱ء

۹۔ روزگارِ فقیر حصہ اول۔ لائن آرٹ پریس لاہور۔ ۱۹۶۳ء

۱۰۔ تاریخ تصوف۔ بشیر احمد ڈار۔ استقلال پریس لاہور اکتوبر ۱۹۶۲ء

۱۱۔ تاریخ تصوف اسلام۔ مترجمہ رئیس احمد جعفری۔ اتحاد پریس بل روڈ لاہور۔
طبع اول جولائی ۱۹۵۰ء

۱۲۔ فکرِ اقبال۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم۔ افغان پرنٹنگ پریس میکلوڈ روڈ

لاہور۔ بار سوم ۱۹۶۴ء

۱۳۔ نقدِ اقبال۔ میکش اکبر آبادی۔ اشرف پریس لاہور۔ بار سوم ۱۹۷۰ء

۱۴۔ مکاتیبِ اقبال بنام گرامی۔ مرتبہ محمد عبد اللہ قریشی۔ زریں آرٹ پریس ریلوے روڈ لاہور۔ طبع اول اپریل ۱۹۶۹ء

۱۵۔ مکتوباتِ اقبال۔ مرتبہ سید نذیر نیازی۔ نقوش پریس لاہور۔ بار اوّل ستمبر ۱۹۵۷ء

۱۶۔ اقبال۔ مصنفہ عطیہ بیگم۔ مترجمہ ضیاء الدین احمد برنی۔ اشرف پریس لاہور۔ بار دوم مارچ ۱۹۶۹ء

۱۷۔ مسائلِ اقبال۔ ڈاکٹر سید عبد اللہ۔ نیو لائٹ پریس لاہور۔ طبع اوّل۔ مئی ۱۹۷۴ء

۱۸۔ نقشِ اقبال۔ سید عبد الواحد معینی۔ اشرف پریس لاہور۔ ۱۹۵۹ء

۱۹۔ مطالعۂ اقبال۔ مرتبہ گوہر نوشاہی۔ زریں آرٹ پریس لاہور۔ طبع اوّل۔ جون ۱۹۷۱ء

۲۰۔ اقبال۔ شورش کاشمیری۔ فیروز سنز لاہور۔ بار اوّل ۱۹۶۸ء

۲۱۔ تصوراتِ اقبال۔ جلد اوّل۔ صلاح الدین احمد۔ نقوش پریس لاہور نقشِ ثانی ۱۹۶۷ء

۲۲۔ مقالاتِ یومِ اقبال۔ مرتبہ یعقوب توفیق۔ نیو فائن پرنٹنگ پریس۔ لٹن روڈ لاہور۔ طبع اوّل۔ اپریل ۱۹۶۸ء

۲۳۔ اقبال، شاعر اور فلسفی۔ سید وقار عظیم۔ مطبع عالیہ ٹمپل روڈ لاہور۔ طبع اوّل۔ ستمبر ۱۹۶۸ء

۲۴۔ شعرِ اقبال۔ سید عابد علی عابد۔ الائیڈ پریس مال روڈ لاہور۔

بار اوّل ۱۹۵۹ء

۲۵۔ اقبال ۔ نئی تشکیل ۔ عزیز احمد ۔ اردو ڈائجسٹ پرنٹرز لاہور ۔ ۱۹۶۸ء

۲۶۔ تلمیحاتِ اقبال ۔ سید عابد علی عابد ۔ اردو پریس میکلوڈ روڈ لاہور ۔

بار اوّل ۱۹۵۹ء

۲۷۔ نظریۂ توحید ۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی ۔ پنجاب پریس لاہور ۱۹۶۷ء

۲۸۔ تجدید و احیائے دین ۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی ۔ پاکستان پرنٹنگ ورکس لاہور

اشاعت ششم ۔ مارچ ۱۹۵۵ء

۲۹۔ نقوشِ اقبال ۔ سید ابوالحسن ندوی ۔ مترجمہ شمس تبریز خاں ۔ مشہور پریس کراچی

تیسرا ایڈیشن ۱۹۷۳ء

۳۰۔ اقبال نامہ ۔ چراغ حسن حسرت ۔ امرت الیکٹرک پریس ۔ ریلوے روڈ لاہور

۳۱۔ سیرتِ اقبال ۔ ڈاکٹر طاہر فاروقی ۔ اتحاد پریس بل روڈ ۔ لاہور ۔

طبع سوم ۔ ستمبر ۱۹۴۹ء

۳۲۔ اقبالِ کامل ۔ عبدالسلام ندوی ۔ مطبع معارف اعظم گڑھ ۔

طبع دوم ۱۹۶۴ء

۳۳۔ کلیاتِ اقبال (اردو) ۔ ڈاکٹر محمد اقبال ۔ شیخ غلام علی پبلشرز لاہور ۔

فروری ۱۹۷۳ء

۳۴۔ پیراہن یوسفی ۔ ترجمہ مثنوی مولوی معنوی ۔ ترجمہ محمد یوسف علی ۔

مطبع منشی نولکشور لکھنؤ ۔ ۱۹۴۷ء

۳۵۔ ویدک ریڈر (انگریزی) ۔ اے اے میکڈانل ۔ کلیرنڈن پریس آکسفورڈ ۔

۱۹۲۸ء

۳۶۔ خطباتِ اقبال (انگریزی) ۔ علامہ محمد اقبال ۔ اشرف پریس لاہور ۔ اپریل ۱۹۶۸ء

اقبال اکادمی پاکستان