اقبال اور مغربی مفکرین

جگن ناتھ آزاد

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی
اشتراک
قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، دہلی

اقبال اور مغربی مفکرین

جگن ناتھ آزاد

اقبال اور مغربی مفکرین

جگن ناتھ آزاد

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ
نئی دہلی

اشتراک

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان نئی دہلی

© جگن ناتھ آزاد

Iqbal Aur Maghrabi Mufakkereen
by
Jagan Nath Azad
Rs.73/-

صدر دفتر

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی۔ 110025 ☎ 011-26987295

Email: monthlykitabnuma@gmail.com

شاخیں

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، اردو بازار، جامع مسجد دہلی۔ 110006 ☎ 011-23260668

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، پرنس بلڈنگ، ممبئی۔ 400003 ☎ 022-23774857

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، یونیورسٹی مارکیٹ، علی گڑھ۔ 202002 ☎ 0571-2706142

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، بھوپال گراؤنڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی۔ 110025 ☎ 011-26987295

قومی اردو کونسل کی کتابیں مذکورہ شاخوں پر دستیاب ہیں

سنہ اشاعت: 2011 تعداد: 1100 قیمت: -/73 روپے

ISBN :978-81-7587-642-2 سلسلۂ مطبوعات: 1525

ناشر: ڈائرکٹر، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، فروغ اردو بھون FC-33/9، انسٹی ٹیوشنل ایریا، جسولہ، نئی دہلی۔ 110025

فون نمبر: 49539000 فیکس: 49539099

ای میل: urducouncil@gmail.com ویب سائٹ: www.urducouncil.nic.in

طابع: سلاسار امیجنگ سسٹمس آفسیٹ پرنٹرز، C-7/5، لارنس روڈ انڈسٹریل ایریا، نئی دہلی۔ 110035

اس کتاب کی چھپائی میں 70 GSM TNPL Maplitho کاغذ کا استعمال کیا گیا ہے۔

معروضات

قارئین کرام! آپ جانتے ہیں کہ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ ایک قدیم اشاعتی ادارہ ہے، جو اپنے ماضی کی شاندار روایات کے ساتھ آج بھی سرگرم عمل ہے۔ ۱۹۲۲ء میں اس کے قیام کے ساتھ ہی کتابوں کی اشاعت کا سلسلہ شروع ہوگیا تھا جو زمانے کے سرد وگرم سے گزرتا ہوا آگے کی جانب گامزن رہا۔ درمیان میں کئی دشواریاں حائل ہوئیں، نامساعد حالات سے بھی سابقہ پڑا مگر سفر جاری رہا اور اشاعتوں کا سلسلہ کلّی طور پر کبھی منقطع نہیں ہوا۔

اس ادارے نے اردو زبان وادب کے معتبر و مستند مصنّفین کی سیکڑوں کتابیں شائع کی ہیں۔ بچوں کے لیے کم قیمت کتابوں کی اشاعت اور طلبا کے لیے ''درسی کتب'' اور ''معیاری سیریز'' کے عنوان سے مختصر مگر جامع کتابوں کی تیاری بھی اس ادارے کے مفید اور مقبول منصوبے رہے ہیں۔ ادھر چند برسوں سے اشاعتی پروگرام میں کچھ تعطل پیدا ہوگیا تھا جس کی وجہ سے فہرست کتب کی اشاعت بھی ملتوی ہوتی رہی مگر اب برف پگھلی ہے اور مکتبہ کی جو کتابیں کمیاب بلکہ نایاب ہوتی جارہی تھیں شائع ہوچکی ہیں۔ زیرِ نظر کتاب اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ اب تمام کتابیں مکتبہ کی دلّی، ممبئی اور علی گڑھ شاخوں پر دستیاب ہیں اور آپ کے مطالبہ پر بھی روانہ کی جائیں گی۔

اشاعتی پروگرام کے جمود کو توڑنے اور مکتبہ کی ناؤ کو بھنور سے نکالنے میں مکتبہ جامعہ بورڈ آف ڈائرکٹرس کے چیئرمین اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کے وائس چانسلر جناب نجیب جنگ (آئی اے ایس) کی خصوصی دلچسپی کا ذکر ناگزیر ہے۔ موصوف نے قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کے فعّال ڈائرکٹر جناب حمید اللہ بھٹ کے ساتھ (مکتبہ جامعہ لمیٹڈ اور قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کے درمیان) ایک معاہدے کے تحت کتابوں کی اشاعت کے معطّل شدہ عمل کو نئی زندگی بخشی ہے۔ اس سرگرم عملی اقدام کے لیے مکتبہ جامعہ کی جانب سے میں ان صاحبان کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔ امید ہے کہ یہ تعاون آیندہ بھی شاملِ حال رہے گا۔

خالد محمود

منیجنگ ڈائرکٹر، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ

انتساب

اپنے عزیز دوست

اور

ملک کے نامور شاعر اور نقاد

علی سردار جعفری

کے نام

جن کی اقبال شناسی کا ایک زمانہ معترف ہے

جگن ناتھ آزاد

فہرست

	حرفِ اول	۹
	تمہید	۱۲
۱	اقبال اور فکرِ یونان	۱۸
۲	اقبال اور جدید فکرِ مغرب (بیکن، لاک اور کانٹ)	۳۹
۳	اقبال اور فشٹے	۴۶
۴	اقبال اور شوپن ہار	۵۰
۵	اقبال اور کارل مارکس	۵۹
۶	اقبال اور نٹشے	۹۷
۷	اقبال اور برگساں	۱۱۵
۸	اقبال اور ڈانٹے	۱۲۳
۹	اقبال اور ملٹن	۱۵۵
۱۰	اقبال اور گوئٹے	۱۷۹
۱۱	حرفِ آخر	۱۸۸

حرفِ اوّل

یہ کتاب ایک معذرت نامے کے سوا اور کچھ نہیں۔ اقبال اور مغربی مفکّرین کے ذہنی قرب و بُعد کا موضوع جس تفصیلی بحث کا متقاضی ہے وہ اِس کتاب میں نظر نہیں آئے گی۔ دراصل اِس کتاب کی ابتدا ایک مقالے سے ہوئی جو مدّت ہوئی میں نے ماہ نامہ "آج کل"، دہلی کے مدیر کی فرمائش پر لکھا تھا۔ یہ مقالہ لکھنے کے بعد مجھے ایک طرح کی تشنگی کا احساس رہا اور میں اپنی تمام تر مصروفیات کے باوجود وقتاً فوقتاً اس میں کچھ نہ کچھ اضافہ کرتا رہا۔ اِن تمام اضافوں کے بعد موجودہ صورت میں یہ مقالہ میں قارئین کی خدمت میں پیش کر رہا ہوں۔

لیکن مجھے اِس بات کا شدید احساس ہے کہ یہ مقالہ اِس وقت بھی نامکمل ہی ہے۔ اقبال کا کلام فکر و معانی کا ایک بحرِ بے پایاں ہے۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ اقبال نے فکر اور جذبے کو اِس خوب صورتی کے ساتھ ہم آہنگ کیا ہے بلکہ فکر ہی کو اِس طرح جذبہ بنا کے پیش کیا ہے کہ ایک کو دوسرے سے الگ کر کے دیکھنا دشوار ہے۔ اِس لیے اِس مقالے کی تکمیل کے دوران میں ایسے مقامات اکثر آئے ہیں جب میں اِس موضوع پر کچھ لکھنے بیٹھا ہوں

تو کلام اقبال میں اِس طرح محو ہو گیا کہ گھنٹوں اسی مطالعے میں گزر گئے اور میں ایک حرف بھی نہ لکھ سکا ۔

میرے مٹنے کا تماشا دیکھنے کی چیز تھی
کیا بتاؤں اُن کا میرا سامنا کیونکر ہوا (اقبال)

اصل میں جہاں تک کلام اقبال پر قلم اُٹھانے کا تعلق ہے اُس کی دل کشی، تازگی، رعنائی اور شگفتگی ہمیشہ میری راہ میں حائل رہی ہے لیکن میں یہ کہہ کے اِس مقالے کی خامیوں کے لیے وجہِ جواز پیدا کرنے کی کوشش نہیں کر رہا ہوں۔ یہ مقالہ اگر نامکمل ہے تو یہ سراسر میری کوتاہی ہے اور میری یہ بڑی آرزو ہے کہ اُردو فارسی اور فلسفے کا کوئی طالبِ علم اس موضوع کا اور گہرائی سے مطالعہ کرے اور صرف یہی نہیں کہ جن مغربی فلسفیوں کے ساتھ اقبال کے ذہنی قرب و بعد کا ایک سرسری مطالعہ میں نے اِس مقالے میں پیش کیا ہے اُن کے تعلق سے فکرِ اقبال کے بارے میں اور زیادہ گہرا مطالعہ پیش کرے بلکہ جن فلسفیوں کا ذکر اس کتاب میں بالکل نہیں آیا یا محض برائے وزنِ بیت آیا ہے مثلاً آئن سٹائن، ہیگل، آگسٹس کومٹ وغیرہم اُن کے بارے میں وضاحت سے بیان کرے کہ اقبال نے ان کے افکار کا اثر کس حد تک قبول کیا اور کہاں کہاں اقبال کے نظریات اِن مفکرین کے نظریات سے متصادم ہوئے۔

اقبال کے فکر پر اِس وقت تک جو کچھ بھی کام ہوا ہے وہ اِس تعلیت کے پس منظر میں ہوا ہے کہ اقبال صرف اسلامی تفکر سے متاثر ہوئے ہیں۔ کلامِ اقبال پہ پر اسلامی تفکر کی چھاپ سے انکار نہیں لیکن یہ فرض کر لینا کہ مشرق و مغرب کے اور تمام فکری دھاروں سے اقبال بے نیاز رہے ہیں کلامِ اقبال کے باتوجہ مطالعے کا نتیجہ نہیں بالخصوص جبکہ اقبال خود یہ کہتے ہیں کہ فلسفے میں قطعیت نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔

فکرِ اقبال کی مکمل تصویر اُس وقت تک ہمارے سامنے نہیں آسکتی جب تک ہم اپنے اِس خود ساختہ محدود دائرے سے باہر نہیں آتے۔ اِس سلسلے میں مَیں یہ عرض کروں گا کہ فکرِ اقبال کے مکمل تجزیے کے لیے ہمیں اور دور جانا پڑے گا۔ اقبال ایک وسیع النظر عالم تھے

فلسفی تھے اور اُنھوں نے تحصیلِ علم کے لیے رسول اللہؐ کی اِس حدیث پر عمل کیا

اُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ کَانَ بِالصِّیْن

چنانچہ اُن کی شخصیت کی تعمیر و تشکیل میں اسلامی تفکر کے ساتھ ہی ساتھ قدیم ہندوستانی فلسفہ، مغربی فلسفہ، اور مارکس اور اینگلز کا جدلیاتی مادّی نظامِ فکر بھی شامل ہے۔ اگر ہم کلامِ اقبال سے یہ تمام فکری عناصر خارج کر دیتے ہیں تو اُن کی نظم و نثر کا اکثر حصہ مفہوم سے عاری ہو کے رہ جاتا ہے۔ اور فکرِ اقبال کی محض ایک ادھوری اور نامکمل تصویر ہمارے سامنے آتی ہے۔

جہاں تک اس کتاب کی اشاعت کا تعلق ہے جناب شاہد علی خاں صاحب جنرل منیجر مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی کا شکریہ مجھ پر فرض ہے جنھوں نے اس کتاب کو مکتبے کی مطبوعات میں شامل کیا اور کتابت، طباعت اور کاغذ کی اس ہوش رُبا گرانی کے زمانے میں اسے اس قدر دیدہ زیبی کے ساتھ شائع کیا۔

جگن ناتھ آزاد

سری نگر

۱۲؍ اگست ۱۹۷۴ء

تمہید

فلسفۂ مغرب کے تعلق سے کلامِ اقبال کا ذکر کرتے ہوئے اس قدر افراط و تفریط سے کام لیا گیا ہے کہ حقیقت اسی افراط و تفریط میں گم ہو کے رہ گئی ہے۔ اہلِ قلم کی ایک جماعت نے مذہبی جوش میں یہ ثابت کرنے کے لیے پورا زور لگا دیا ہے کہ علامہ اقبال نے قدم قدم پر مختلف مغربی فلسفیانہ نظریات کی تردید اور تغلیط کی ہے دوسری جماعت اُن حضرات پر مشتمل ہے جن کے نزدیک علامہ اقبال کے افکار مغربی مفکّرین کے افکار کا پرتو ہیں۔ یہ حضرات اِس ضمن میں نیٹشے اور برگساں کا ذکر خاص طور سے کرتے ہیں۔

ان دونوں طرح کے خیالات کے لوگ کلامِ اقبال پر بات چیت کرتے وقت غالباً اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ ادب العالیہ یا اعلیٰ شاعری کسی فلسفیانہ نظریے کی تائید یا تردید کا نام نہیں ہے۔ ایک بڑا اور وسیع المطالعہ شاعر دوسروں کے نظریات کو پسند بھی کر سکتا ہے ناپسند بھی۔ وہ دوسرے بڑے شعراء اور فلسفیوں کے افکار سے اثر پذیر ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی۔ ان کے افکار کی تائید بھی کر سکتا ہے اور تردید بھی۔ بڑا فن کار کٹھ ملّا نہیں ہوتا کہ زندگی

کے رستے میں ایک چٹان بن کے دیوار رہے بلکہ اُس میں دوسروں کے افکار کو پرکھنے کی؛ انھیں قبول یا رد کرنے کی اور اپنے افکار پر غور و خوض کرنے کی بڑی صلاحیتیں ہوتی ہیں۔ اُس کی ماحول پر بڑی گہری نظر ہوتی ہے اسی ماحول سے وہ متاثر بھی ہوتا ہے اور اسے متاثر بھی کرتا ہے۔ وہ دنیا کے چھوٹے بڑے واقعات کو آفاقی کینوس کے پس منظر میں دیکھتا ہے۔ کائنات اور کتاب کا مطالعہ ہر لمحہ اُس کے فکر و نظر پر نئی نئی راہیں کھولتا ہے اور اس کے نتیجے کے طور پر وہ ہر وقت اپنے نظریات کو اپنے خلوص کی کسوٹی پر پرکھتا رہتا ہے۔

اقبال ایک ایسے ہی بڑے فن کار ہیں۔ اُنھیں کسی محدود اور تنگ نظریے کی چار دیواری میں مقید کرنا اقبال کے ساتھ ہی نہیں ہندستان بلکہ سارے مشرق کے ادب کے ساتھ بے انصافی کرنے کے مترادف ہے۔

علومِ مغرب سے متعلق علامہ اقبال کا ذکر کرتے ہوئے ڈاکٹر تاثیر مرحوم نے نہایت عمدہ بات کہی ہے۔ "مقالاتِ یومِ اقبال"[۱] کے دیباچے میں آپ لکھتے ہیں: "اقبال نے یورپی تہذیب کی رُوح تک پہنچنے کی کوشش کی اور اسلام کو جدید یورپی خیالات کی روشنی میں پیش کیا۔"[۲] ڈاکٹر تاثیر کے یہ چند الفاظ اقبال کو پوری طرح سمجھنے کے لیے ایک چراغِ راہ کی حیثیت رکھتے ہیں اور در اصل جو کچھ تاثیر مرحوم نے کہا ہے وہ خود علامہ کے اپنے افکار ہی کا پرتو ہے۔ اقبال اپنی تصنیف "اسلام میں افکارِ الٰہیہ کی تشکیلِ جدید"[۳] میں لکھتے ہیں: "تاریخِ جدید کا سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ آج دنیائے اسلام بڑی تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف گامزن ہے۔ مغرب کی طرف اس جادہ پیمائی میں کوئی خرابی نہیں ہے۔ .... اندیشہ صرف یہ ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو ہم مغرب کی ظاہری چمک دمک ہی سے مسحور ہو جائیں اور مغربی تہذیب کی گہرائی

۱؎ مقالاتِ یومِ اقبال (قومی کتب خانہ ریلوے روڈ لاہور۔ مطبوعہ ۱۹۳۸ء)

۲؎ مقالاتِ یومِ اقبال کے دو حصے ہیں۔ ایک میں اُردو اور دوسرے میں انگریزی مقالات ہیں۔ مذکورہ اقتباس اس کتاب کے انگریزی حصے Aspects of Iqbal سے لیا گیا ہے۔ (بقیہ صفحہ xix)

۳؎ Reconstruction of Religious thought in Islam

تک رسائی حاصل کرنے میں ناکام رہ جائیں "۔ اس کے ساتھ ہی علامہ فرماتے ہیں۔" ہمارے سامنے واحد راستہ یہی ہے کہ ہم علوم جدید کی جانب ایک موٴدبانہ اور آزادانہ رویہ اختیار کریں اور انہی علوم کی روشنی میں تعلیم اسلام کو سمجھیں خواہ اپنی اس کوشش میں ہمیں اپنے پیش روؤں سے اختلاف ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔"

علامہ اقبال نے یہ نظریہ ۱۹۲۸ء میں پیش کیا لیکن وہ دراصل شروع ہی سے مغرب کے متعلق اسی ترقی پسندانہ خیال کے حامی رہے۔ اقبال ایک وسیع النظر فلسفی شاعر تھے۔ یہ اور بات ہے کہ اکثر پرستاران کلام اقبال نے شعوری یا غیر شعوری طور پر انھیں ایک محدود انداز میں پیش کر کے دنیا بھر کے لیے غلط فہمیوں کا سامان مہیا کر دیا ہے۔ اقبال نے بڑے ذوق و شوق سے یورپی فکر و نظر کے سرچشموں سے اپنی پیاس بجھائی ہے۔ ۱۹۰۵ء میں جب آپ تحصیل علم کے لیے یورپ روانہ ہو رہے تھے تو حضرت محبوب الہیٰ کے آستانے پر پہنچ کر انھوں نے یہ دعا مانگی تھی۔

چلی ہے لے کے وطن کے نگار خانے سے شراب علم کی لذت کشاں کشاں مجھ کو
نظر ہے ابر کرم پر درخت صحرا ہوں کیا خدا نے نہ محتاج باغباں مجھ کو
شگفتہ ہو کے کلی دل کی پھول ہو جائے
یہ التجائے مسافر قبول ہو جائے

دل سے نکلی ہوئی یہ دعا قبول ہوئی اور اقبال نے قیام یورپ کے دوران میں بیکن، ڈیکارٹ، اسپینوزا، بینزر، لاک، برکلے، ہیوم، کانٹ، نٹشے، فشتے، شوپن ہائر، ملٹن، گوئٹے، برگساں اور جیمز وارڈ وغیرہ کے نظریات کا اور زیادہ گہری نظر سے مطالعہ کیا۔ ان کے علاوہ میکڈوگل، ڈبلیو جیمز، کارلائل، براؤننگ اور برنارڈ شا کے افکار کو بھی جانچا، اور پرکھا اور اس کے ساتھ ہی سقراط، افلاطون اور ارسطو ایسے متقدمین کی تحریروں کو اپنے فکر و نظر میں سمویا۔ اقبال ان مفکرین کے اکثر نظریات سے متاثر بھی ہوئے اور ان کے افکار کہیں کہیں ان کی شاعری میں اس طرح در آئے ہیں کہ بعض سطح بینوں کو وہ اغیار کے عکس یا چربے معلوم

ہوتے ہیں حالانکہ ایک وسیع المطالعہ انسان کے لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ دوسروں کے افکار سے متاثر نہ ہو۔ دوسروں کے افکار سے متاثر ہونے کے بارے میں اقبالؒ نے ایک بڑی اہم بات کہی ہے۔ اس وقت اُن کے الفاظ تو مجھے یاد نہیں لیکن وہ لکھتے ہیں کہ انسانی ذہن ہر وقت ارتقاء پذیر رہتا ہے ہاں پتھر تبدیل نہیں ہوتا اور انسانی ذہن پتھر نہیں ہے۔[۱]

پروفیسر ایم ایم شریف نے جناب بشیر احمد ڈار کی کتاب Iqbal Post-kantian voluntarism کے پیش لفظ میں اس نکتے کی خاص طور سے وضاحت کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:۔ "یہ کہنا کہ ایک مفکر دوسروں کے اندازِ فکر سے متاثر ہوا ہے اُس کی اہمیت کو کم کرنے کی کوشش نہیں ہے ایک نابغہ جب ایک شاہکار پیش کرتا ہے تو اس شاہکار کا تانا بانا مادہ ماضی کے اُس سرمائے سے مستعار لیتا ہے جو اسے اپنے دَور کے ادب اور زندگی میں نظر آتا ہے۔ اور کسی بھی نابغہ کی پوری شخصیت کا مطالعہ اُس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتا جب تک ہم ماضی کے اُس سرمائے کا مطالعہ نہ کرلیں جس کی بنیادوں پر اُس نابغہ نے اپنے فن کی عمارت تعمیر کی ہے"۔ لیکن خود مصنف جناب بشیر احمد ڈار دیباچے میں اقبالؒ کا ذکر کرتے ہوئے پروفیسر شریف کے اس بنیادی نکتے کو فراموش کر گئے ہیں بشیر احمد ڈار کے الفاظ میں "مغربی فکر اُس تاثر کا محض ایک حصہ ہے جس کی مدد سے اقبالؒ نے اپنا ایک واضح نظریۂ حیات پیش کیا۔ اس تاثر کا بیشتر اور زیادہ اہم حصہ اقبالؒ نے اسلامی تفکر کی قدیم روایات سے حاصل کیا اور یہ وہ تمدنی سرمایہ ہے جس کی تشکیل و تکمیل میں بڑے بڑے فلسفیوں، صوفیوں اور شاعروں نے حصہ لیا ہے"

---

[۱] اس ضمن میں اقبالؒ کے مندرجہ ذیل الفاظ کو پیش نظر رکھنا بھی ضروری ہے۔ "اسلام میں افکارِ الٰہیہ کی تشکیل جدید" کے دیباچے میں آپ لکھتے ہیں:۔

"اس بات کو فراموش نہ کرنا چاہیے کہ فلسفیانہ غور و فکر میں قطعیت نام کی کوئی چیز نہیں ہے جب علم آگے قدم بڑھے گا اور فکر کے سامنے نئے نئے راستے کھلیں گے تو ان لیکچروں میں بیان کئے ہوئے خیالات سے مختلف خیالات بلکہ غالباً محکم متبادل خیالات کا سامنے آنا عین ممکن ہے۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم پوری توجہ اور احتیاط کے ساتھ فکرِ انسان کے ارتقاء پہ نظر رکھیں اور اس کی جانب ایک آزادانہ اور نقادانہ رویہ اختیار کریں۔ (صفحہ ۷۱)

جناب بشیر احمد ڈار یہاں دو حقیقتوں کو نظر انداز کر گئے ہیں۔ ایک تو یہ کہ اقبال کی شخصیت اور ان کے فن کی تعمیر میں صرف مغربی اندازِ فکر اور اسلامی تفکر ہی شامل نہیں بلکہ ایک اور اہم سبک فکر بھی شامل ہے اور وہ ہے قدیم ہندوستانی اندازِ فکر۔ اس اندازِ فکر کی چھاپ کلامِ اقبال پر اوّل سے آخر تک موجود ہے۔ اور چونکہ کلامِ اقبال کے اس پہلو پر میں اپنی کتاب "اقبال اور اُس کا عہد" میں مفصل بحث کر چکا ہوں اس لیے اُسے یہاں نہیں دہراؤں گا اور صرف یہی کہنے پر اکتفا کروں گا کہ کسی بھی نابغۂ عصر کا تعلق اُس روایت سے توڑنا جس سے وہ زندگی کے ہر دور میں متاثر ہوا ہو اُس کی اہمیت کو کم کرنے کی کوشش ہے۔ خواہ یہ کوشش شعوری ہو یا غیر شعوری۔

دوسرا یہ کہ یورپی فکر اُس تاثر کا محض ایک حصہ نہیں ہے "جس کی مدد سے اقبال نے اپنا ایک واضح نظریۂ حیات پیش کیا"، بلکہ اقبال نے اپنے اُس زاویۂ نگاہ کو جو مغربی فلسفے کے مطالعہ کا نتیجہ ہے اپنی فطرتِ ثانیہ کہا ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔

"میری زندگی کا بیشتر حصہ مغربی فلسفے کے مطالعے میں صرف ہوا ہے اور یہ نقطۂ نگاہ میری فطرتِ ثانیہ بن گیا ہے۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر میں اسلام کے حقائق اور صداقتوں کا مطالعہ اسی نقطۂ نگاہ سے کرتا ہوں۔ بلکہ جہاں تک اظہارِ خیال کا تعلق ہے۔ میرا تجربہ یہ ہے کہ گفتگو کے دوران میں جب میں اپنے (فلسفیانہ) افکار کا اظہار اُردو میں کرنا چاہتا ہوں تو اپنے آپ کو معذور پاتا ہوں"[لہ]

اس مقالے میں میرا موضوع اقبال کی شاعری اور فکر و نظر کا یہی پہلو ہے یعنی اقبال اور مغربی فلسفے کا باہمی تعلق۔ لیکن مغربی فلسفے کی بات چیت شروع کرنے سے پہلے یہ بیان کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ کہ مغربی فلسفہ دنیا کے فلسفے سے کٹا ہوا کوئی الگ تھلگ فلسفہ نہیں ہے۔ فلسفہ دنیا کے کسی حصے میں کسی صورت میں بھی ہمارے سامنے آیا ہے یہ انسان کی فکری کاوش کے ایک تسلسل کا نام ہے

لہ Aspects of Iqbal (تمہید صفحہ xi)

انسان نے جب اپنے آپ کو، اپنی حیات کو اور اپنی کائنات کو سمجھنے کی کوشش کی تو اِس کوشش کا نتیجہ فلسفے کی شکل میں نمودار ہوا۔ فلسفے کی اِس دنیا میں مخالف ہواؤں سے چراغ بجھتے بھی رہے اور چراغ سے چراغ جلتے بھی رہے لیکن روشنی کا تسلسل کہیں ٹوٹنے نہیں پایا۔ سنسکرت میں فلسفے کو فکر و نظر کی طہارت کہا گیا ہے، اور مذہب کو عملی فلسفہ۔ غالباً یہی سبب ہے کہ ہندوستان میں محض نظریاتی اور تخیلی فلسفہ پھل پھول نہیں سکا۔

اقبال اور فکرِ یونان

مغرب میں فلسفے کی ابتدا کا سہرا یونانیوں کے سر ہے۱؎۔ یونانیوں کی فلسفہ دانی پر بحث کرتے ہوئے پروفیسر رانا ڈے لکھتے ہیں: "اپنی بعض قومی خصوصیات کی بنا پر ایک آزادانہ اور دیانت دارانہ فلسفے کی ابتدا کرنے کے لیے یونانی ہی

۱؎ یوں تو قدیم فلسفے اور تہذیب کا تعلق دنیا کے اکثر ملکوں سے رہا ہے اور ان میں ہندوستان، مصر، چین اور یونان کا نام سرِ فہرست ہے لیکن جہاں تک فلسفے کا تعلق ہے یونان کی سرزمین فلسفے کے ساتھ کچھ اس طرح وابستہ ہوگئی ہے کہ یونان کا تصور آتے ہی انسان کا خیال فوری طور پر اس کے فلسفیانہ کارناموں کی جانب منتقل ہو جاتا ہے اور سقراط، افلاطون اور ارسطو کے فکری معرکے نظر کے سامنے ابھرنا شروع ہو جاتے ہیں۔ صرف یہی نہیں بلکہ یونان کا لفظ ہمارے شعر و ادب میں اس طرح فلسفے اور تفکر کی علامت بن گیا ہے کہ کوئی دوسرا ملک اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ صحرائے نجد کے خیال سے دیوانگی کا تصور پیدا ہو یا نہ ہو یونان کے ذکر سے تفکر اور تفلسف کا تصور ضرور پیدا ہوتا ہے۔ جوش ملیح آبادی نے اپنی نظم "فیضان" میں بڑے بلیغ انداز سے یونان کی اس فکری عظمت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ فیضان (غالباً فیضانِ الٰہی) کا ذکر کرتے ہوئے آپ کہتے ہیں ؎

دیدۂ عشق میں روشن ہوئیں یوں عقل کی شمعیں
سرِ نجد افسرِ یونانیاں بخش گیا ہم کو

موزوں ترین لوگ تھے۔ ان قومی خصوصیات میں منصف مزاجی اور حقیقت پسندی کا احساس یونانی دل و دماغ کا بہت بڑا سرمایہ ہے۔ اپنی منصف مزاجی کی بدولت یونانیوں نے ہر بنیادی سوال اور فلسفیانہ مسئلے کو ایک ٹھوس فارمولے کی صورت دی اور حقیقت پسندی کے احساس کی بنا پر انھوں نے کسی بھی بنیادی سوال یا فلسفیانہ مسئلے کو دیومالائی تصوّرات میں اُلجھانے کی بجائے اُس کا سلجھا ہوا جواب تلاش کرنے کی کوشش کی۔ اُنھوں نے فلسفیانہ مسائل کو سلجھانے کے لیے بنیادی خیالات کی ایسی شاہراہیں پیدا کیں جن پر آج بھی مغربی فلسفے، سائنس اور دینیات کے قافلے سرگرمِ سفر نظر آ رہے ہیں۔"

آگے چل کر پروفیسر راناڈے کہتے ہیں کہ یونانیوں کے نظامِ فکر کاروبارِ زندگی میں دوسرے درجے کی اہمیت کے حامل نہیں ہیں بلکہ اُن کی اہمیت درجۂ اوّل کی اہمیت ہے۔ انسان کی ذہنی نشوونما میں یونانی نظامِ فکر نے بڑا کام کیا ہے۔ استدلال اور منطق کو یونانیوں نے بہت اونچا مقام دیا ہے۔ اور یہ مقام دو گونہ حیثیتوں کا حامل ہے۔ اہلِ یونان کے نزدیک حکمت کائنات کی محض ایک خیالی یا نظری تشریح نہیں ہے بلکہ حکمت زندگی کا ایک تعقلی اور عملی رُخ ہے۔ اس اعتبار سے پروفیسر راناڈے کو یونانی فلسفیوں اور ہندوستانی فلسفیوں میں ایک گہری مماثلت نظر آتی ہے اور وہ لکھتے ہیں کہ عظیم یونانی فلسفی صرف فلسفے کی تعلیم ہی نہیں دیتے تھے بلکہ متفکّرانہ زندگی بسر کرتے تھے[1]۔

ان متفکّرانہ زندگی بسر کرنے والے یونانی فلسفیوں میں سب سے بڑی شخصیت سقراط کی ہے۔ یونانی فلسفے کی تاریخ میں جو مابہ الامتیاز مقام سقراط کو حاصل ہے کسی دوسرے مفکّر کو حاصل نہیں۔ حالانکہ اس وقت سقراط کی لکھی ہوئی کوئی کتاب ہمارے سامنے نہیں ہے، اور یہی اس بات کا ثبوت ہے کہ شخصیت کتاب سے کہیں عظیم ہوتی ہے۔ آج کسی تصنیف کے بغیر سقراط کا شمار

---

[1] اسی متفکرانہ زندگی بسر کرنے کے عمل کو نیٹشے نے "فلسفیانہ زندگی کی جرأت مندانہ کشادہ دلی" کہا ہے۔ جدید فلسفیوں میں نیٹشے کو اسی کا فقدان نظر آیا

دنیا کے عظیم ترین مصنفوں میں ہوتا ہے اور یورپ کی دنیائے فلسفہ میں تو شاید سقراط سے زیادہ بلند شخصیت کا تصوّر ہی ممکن نہیں۔

سقراط زندگی بھر تلاشِ حق میں مصروف رہا اور جو کچھ اُسے دنیا کے سامنے رکھنا تھا وہ یہ کہ عمداً قلم کے ذریعے سے نہیں بلکہ گفتگو اور مکالمات کے ذریعے سے پیش کرتا رہا۔ "مکالماتِ فلاطون" کی حیثیت آج فلسفے کے ایسے شاہکار کی ہے جس کی ضو سے کائناتِ ذہنِ انسان جگمگا رہی ہے لیکن "مکالماتِ فلاطون" کی یہ ساری نور پاشی فکرِ سقراط ہی کی مرہونِ منت ہے۔

اقبالؔ کی شاعری میں سقراط کا براہِ راست ذکر کہیں نہیں ملتا۔ ہو سکتا ہے مجھ سے چوک ہو گئی ہو لیکن سقراط کا ذکر مجھے اقبالؔ کی نثری کتاب "اسلام میں افکارِ الٰہیہ کی تشکیلِ جدید" میں نظر آیا ہے۔ اس کتاب کے پہلے باب "علم اور مذہبی تجربہ" میں اقبالؔ لکھتے ہیں۔

"جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں تاریخ اسلام میں یونانی فلسفے نے ایک قوت کے طور پر کام کیا ہے۔ اس کے باوجود قرآن اور دینیات کے متکلمانہ پہلو کے اس بااحتیاط مطالعے سے جو یونانی فلسفے کے زیرِ اثر کیا گیا یہ اہم حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ جہاں یونانی فلسفے نے مسلمان مفکرین کے نظریے کو خاصی وسعت دی وہاں بہ حیثیت مجموعی قرآن کے بارے میں اُن کے تصوّر کو مبہم اور غیر واضح بنایا۔ سقراط نے اپنی ساری توجہ دنیائے انسان پر مرکوز کر دی تھی۔ اُس کی نظر میں انسانی مطالعے سے مراد فقط انسان کا مطالعہ تھا نہ کہ وہ دنیا بھی جو نباتات، حشرات، ستاروں سے آباد ہے۔ یہ مطالعہ قرآن کی روح کے منافی ہے جو ایک شہد کی مکھی میں بھی ربانی فیضان جلوہ نما دیکھتا ہے اور قدم قدم پر قاری سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ لمحہ بہ لمحہ تبدیل ہونے والی ہواؤں، دن رات کی تشکیل، بادلوں، تاروں بھرے آسمانوں اور ان سیاروں کا مطالعہ کرے جو خلائے بے کراں میں سرگرم

سفر میں ہے

لیکن مغربی فلسفے کے ساتھ فکرِ اقبال کا یہ پہلا ٹکراؤ نہیں ہے۔ پہلا ٹکراؤ ہمیں علامہ کی پہلی تصنیف "اسرارِ خودی" میں نظر آتا ہے جو ۱۹۱۲ء میں چھپی

لہ یہاں سقراط کے بارے میں اقبال کے نظریے پر بحث کئے بغیر اس امر کی نشان دہی مناسب معلوم ہوتی ہے کہ سقراط سے پہلے کے فلسفی ہراقلیتوس (Herakleitos)، پرمینیڈیز (Parmenides) زینو (Zeno) اور فیثاغورث (Pythagoras) وغیرہ ایک طرح سے طبیعیاتی فلسفی (Physical Philosophers) تھے اور انھوں نے عالمِ نباتات و جمادات کی ماہیت کو سمجھنے اور سمجھانے پر اپنا سارا زور صرف کر دیا تھا۔ سقراط نے کہا کہ عالمِ نباتات کا مطالعہ بھی اپنی جگہ مستحسن ہے لیکن فلسفیوں کے لئے ان تمام شجر، حجر اور ستاروں سے زیادہ قابلِ توجہ بھی ایک موضوع ہے اور وہ ہے نفسِ انسان (Human mind) چنانچہ اپنے متقدمین کی روش کے خلاف اس نے اپنی ساری توجہ ان سوالات پر مرکوز کر دی کہ انسان کیا ہے اور اس کی رسائی کہاں تک ہے۔

اپنے اسی جذبے کی رو میں وہ عالمِ جمادات و نباتات سے بے نیاز ہو کر انسان کی روح میں اتر گیا اور کوئی مفروضہ تھا یا حقیقت اس کی چھان پھٹک اس نے اپنا دستور بنا لیا جب کوئی انصاف کا ذکر کرتا تو وہ فوراً سوال کرتا کہ آخر ان خیالی قسم کے الفاظ کے معنی کیا ہیں جن کی مدد سے تم زندگی اور موت کے مسائل حل کرنے نکلے ہو۔ محبت، نیکی، اخلاق اور حب الوطنی سے تم کیا مراد لیتے ہو؟ تم اپنے آپ سے کیا مراد لیتے ہو؟ اس قسم کے اخلاقی اور نفسیاتی سوالات کرنے اور اُن کا جواب تلاش کرنے میں اُسے ایک روحانی تسکین ملتی تھی۔ اُس زمانے میں اکثر لوگ ان سوالوں سے پریشان ہو جاتے تھے۔ اُن کا اعتراض یہ تھا کہ سقراط ہمیں اتنا بتاتا نہیں جتنا کچھ وہ ہم سے پوچھتا چلا جاتا ہے۔ اور ہمارے دلوں میں ایک الجھن سی پیدا کر دیتا ہے۔ (باقی دوسرے صفحے پر)

اور جس میں افلاطون اور اُس کے مسئلۂ اعیان theory of ideas کا بھرپور ذکر موجود ہے۔ "اسرارِ خودی" کے اس حصے کا عنوان ہے۔ "در معنیٔ این کہ افلاطون یونانی کہ تصوف و ادبیات اقوامِ اسلامیہ از افکارِ او اثرِ عظیم پذیرفتہ بر مسلکِ گوسفندی رفتہ است و از تخیلاتِ او پرہیز لازم است۔" یہ حصہ شاعرانہ اعتبار سے مثنوی "اسرار و رموز" میں ایک شاہکار کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں اقبال نے افلاطون کے نظریۂ اعیان اور اُس پر اپنے اعتراضات کو جس کامیابی کے ساتھ شاعرانہ انداز میں پیش کیا ہے اُس کی مثال شاید کہیں اور نہ مل سکے۔

افلاطون سقراط کا شاگرد تھا اور ایسا شاگرد جسے اُستاد کا عظیم ترین کارنامہ کہا جا سکتا ہے۔ اگر سقراط کو افلاطون ایسا سعادت مند شاگرد نہ ملتا تو شاید دنیا کی نظر سے سقراط کی عظمت اوجھل رہتی۔ افلاطون سقراط کے حلقۂ تلامذہ میں انتہائی خلوص اور عقیدت کے ساتھ داخل ہوا۔ خدا جانے یہ اس خلوص اور عقیدت کا نتیجہ تھا یا استاد کی طلسمانہ شخصیت کا کہ انجام کار افلاطون نے اپنے آپ کو استاد کی شخصیت میں گم کر دیا اور جو کچھ دنیا کے سامنے پیش کیا اُستاد ہی کی زبان سے[۱]

اقبال افلاطون کی فلسفیانہ عظمت کے قائل ہیں اور اُس کے اکثر فلسفیانہ افکار کی اُنھوں نے تائید کی ہے۔ "اسلام میں افکارِ الٰہیہ کی تشکیلِ جدید" میں آپ ان چند الفاظ میں افلاطون کو قابلِ ذکر خراجِ تحسین ادا کرتے ہیں۔

> "چنانچہ قرآن، مذہب، ریاست، اخلاقیات اور سیاست میں اُسی طرح ایک باہمی ربط بہت ضروری خیال کرتا ہے جس طرح افلاطون نے اپنی تصنیف "ریاست" میں بیان کیا ہے[۲]"

: گزشتہ صفحے سے آگے) لیکن اس کا یہی طرزِ عمل تھا جس کی بدولت وہ فلسفے کو ان دو انتہائی مشکل سوالات کا کہ نیکی سے کیا مراد ہے اور بہترین ریاست کیا ہے جواب دے گیا ہے۔

[۱] سقراط کے لئے افلاطون کی اس عقیدت مندی نے بعد میں آنے والے طلبہ کے لیے ایک الجھن بھی پیدا کر دی ہے۔

[۲] hus the Quran considers it necessary to unite religion and state ethics and Politics, in a single Revelation much in same way as palto does in his Republic.

اس کے علاوہ اقبال کا یہ کہنا بھی افلاطون کو خراجِ تحسین سے کم نہیں کہ

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

لیکن افلاطون کے نظریۂ اعیان (Theory of Ideas) کو اقبال نے اقوام کے حق میں سمِ قاتل خیال کیا ہے اور اُس کی اُنھوں نے قدم قدم پر تردید اور تغلیط کی ہے۔

افلاطون کا نظریۂ اعیان مختصر الفاظ میں یہ ہے کہ یہ دنیا جو ہمیں نظر آرہی ہے اصل دنیا نہیں ہے بلکہ یہ اصل دنیا کا پرتو ہے یا عکس ہے۔ اصل دنیا کو ہم اپنی ظاہری آنکھوں سے نہیں دیکھ سکتے بلکہ اپنے علم یا اعیان (Ideas) کے ذریعے سے دیکھ سکتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ افلاطون کے نزدیک صورِ علمیہ یا اعیانِ ثابتہ ہی حقیقی وجود رکھتے ہیں اور عالمِ محسوس یا عالمِ مادی اُس حقیقی عالم یعنی عالمِ اعیان کا محض عکس یا پرتو ہے۔ ظاہر ہے کہ افلاطون کا یہ نظریہ اقبال کے فلسفۂ عمل سے متصادم ہے کیوں کہ اگر یہ مادی دنیا جس میں ہم سانس لے رہے ہیں محض عکس یا پرتو یا دھوکا ہے تو اس میں رہ کر کسی قسم کی جدوجہد بیکار ہو جاتی ہے[1]۔ چنانچہ اقبال یہاں اپنی تمام شاعرانہ صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر افلاطون کو راہبِ دیرینہ کہنے کے بعد کہتے ہیں۔

رخشِ او در ظلمتِ معقول گم — در کہستانِ وجود افگندہ سُم
آں چناں افسونِ نامحسوس خورد — اعتبار از دست و چشم و گوش بُرد
گفت سرِّ زندگی در مُردن است — شمع را صد جلوہ از افسردن است

---

[1] یہاں اس حقیقت کو بھی فراموش نہ کرنا چاہیے کہ سری کرشن اور گیتا کے ساتھ علامہ اقبال کی عقیدت کا بڑا سبب یہی ہے کہ گیتا نے رہبانیت کے خلاف عمل اور جدوجہد کی تعلیم دی ہے۔ سری کرشن کے بارے میں اگرچہ اقبال نے نظم میں کچھ نہیں کہا۔ لیکن نثر میں جو کچھ لکھا ہے اُس سے یہ صاف نمایاں ہے کہ اقبال سری کرشن کے فلسفۂ جہد و عمل کے پوری طرح قائل ہیں۔

بر تخیل ہائے ما فرماں رواست
جامِ او خواب آور و گیتی رُبا ست

گوسفندے در لباسِ آدم است
حکمِ او بر جانِ صوفی محکم است

عقلِ خود را بر سرِ گردوں رساند
عالمِ اسباب را افسانہ خواند

کارِ او تحلیلِ اجزائے حیات
قطعِ شاخِ سروِ رعنائے حیات

فکرِ افلاطوں زیاں را سود گفت
حکمتِ او بود را نابود گفت

فطرتش خوابید و خوابے آفرید
چشمِ ہوشِ او سرابے آفرید

بس کہ از ذوقِ عمل محروم بود
جانِ او وارفتۂ معدوم بود

منکرِ ہنگامۂ موجود گشت
خالقِ اعیانِ نامشہود گشت

زندہ جاں را عالمِ امکاں خوش است
مردہ دل را عالمِ اعیاں خوش است

آہویش بے بہرہ از لطفِ خرام
لذتِ رفتار بر کبکش حرام

شبنمش از طاقتِ رم بے نصیب
طائرش را سینہ از دم بے نصیب

ذوقِ روئیدن ندارد دانہ اش
از تپیدن بے خبر پروانہ اش

راہبِ ما چارہ غیر از رم نداشت
طاقتِ غوغائے ایں عالم نداشت

دل بہ سوزِ شعلۂ افسردہ بست
نقشِ آں دنیائے افیوں خوردہ بست

از نشیمن سوئے گردوں پر گشود
باز سوئے آشیاں نامد فرود

در خمِ گردوں خیالِ او گم است
من ندانم دُرد یا خشتِ خم است

قومہا از سکرِ او مسموم گشت
خفت و از ذوقِ عمل محروم گشت

یہ ساری کی ساری تنقید صرف افلاطون کے فلسفۂ اعیان پر ہے کیوں کہ زندگی کے بارے میں اقبال کا نظریہ یہ ہے کہ ع زندگی جز قوتِ اعجاز نیست

جہاں تک افلاطون کے باقی نظریات کا تعلق ہے اقبال نے ان پر کوئی تنقید نہیں کی بلکہ اکثر نظریات کی تائید بھی کی ہے۔

افلاطون کا فلسفۂ اعیان چونکہ ایک زمانے سے زیرِ بحث چلا آرہا ہے اس لئے اس موضوع کو یہیں چھوڑ دینا مناسب معلوم نہیں ہوتا۔ چنانچہ ارسطو کے تعلق سے

اقبالؔ کے افکار کا ذکر کرنے سے قبل فلسفۂ اعیان کے بارے میں تصویر کے دونوں
رُخ پیش کر دینا میں ضروری سمجھتا ہوں۔

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی اپنی کتاب "سیاسی نظریات" میں لکھتے ہیں۔

"کہا جاتا ہے کہ افلاطون کا نظریۂ اعیان (Theory of Ideas) اس کے
فلسفے کی اصل روح ہے۔ سقراط کا خیال تھا کہ علم کا آغاز خواہ وہ
کسی قسم کا ہو اعیان کے تعین سے ہونا چاہیے۔ دوسرے لفظوں میں
یہ کہ فقط اعیان ہی سے صحیح علم حاصل ہو سکتا ہے۔ افلاطون پر
فیثاغورث (Pythagorus) پرمینیڈیز (Parmenides)
ہراقلیتوس (Heraclitus) اور سقراط (Socrates)
کا اثر تھا۔ فیثاغورث کے اثر سے اُس کے فلسفے میں وہ مذہبی
رجحان پیدا ہوا جس کی وجہ سے اُس کے لہجے میں ایک واعظانہ
مذہبی معلّم کا آہنگ سنائی دیتا ہے اور شاید یہ بھی فیثاغورث
ہی کا اثر تھا کہ تعقّل اور تصوّف کے ساتھ ساتھ ریاضیات کو
افلاطون کے یہاں اہمیت حاصل تھی۔ اس کے نظریۂ اعیان کے
بارے میں جب ہم چھان بین کرتے ہیں تو یہ پاتے ہیں کہ پرمینیڈیز
سے اُس نے یہ سیکھا تھا کہ حقیقت ابدی ہے اور جو تغیرات ہم دیکھتے
ہیں وہ نظر اور حواس کا دھوکا ہے۔ ہراقلیتوس کا یہ اثر اُس نے
قبول کیا تھا کہ محسوسات کی دنیا میں کوئی شے مستقل نہیں ہے۔ ان
دونوں نقطہ ہائے نظر سے اُس نے یہ نتیجہ نکالا کہ کسی چیز کا علم اگر
صحیح صحیح ہو سکتا ہے تو وہ فکر اور عقل سے ہو سکتا ہے۔ حواس
فریب دیتے ہیں اور صداقت تک نہیں پہنچا سکتے۔ ایسی ہستی جو مستقل
ہو، جس میں تناقض نہ ہو۔ جو آمیزشوں سے منزّہ ہو فقط اعیان
کی دنیا میں پائی جا سکتی ہے۔ افلاطون کے نزدیک تصورِ اشیاء یا
صورتِ اشیاء ہی جوہرِ اشیاء ہے۔ جب ہم مختلف اشیاء کے لیے
ایک ہی نام استعمال کرتے ہیں تو وہ نام ان کے مشترک تصور یا حدِ کلی کو

ظاہر کرتا ہے۔ اگر ہمیں صرف مخصوص اور جزئی چیزوں کا علم اور شعور ہو تو پھر تصور اور فکر نا ممکن ہو جائے گا۔ جب ہم بہت سی چیزوں کو اُن کی الگ الگ قسموں کے تحت ترتیب دیتے ہیں اور ایک قسم کی چیزوں کو کسی عام نام سے ظاہر کرتے ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ یہ صحیح تفکر کا طریقہ ہے اور اسی سے اشیاء کے تصورات متعین ہوتے ہیں۔ انسان کا لفظ ہمارے ذہن میں تمام انسانوں کی مشترک خصوصیات کا ایک تصور یا "عین" قائم کرتا ہے۔ اسی طرح دوسری چیزوں کا معاملہ ہے۔ یہ تصورات یا اعیان فکر کی دنیا میں ایک حقیقت رکھتے ہیں۔ مثلاً اگر مثلث کی کوئی شکل نگاہوں کے سامنے نہ ہو پھر بھی مثلث کا ایک تصور ہمارے ذہن میں ہے۔ وہ غیر متبدل ہے۔ ہمیشہ رہتا ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ دنیا سے آج تمام چیزیں نیست و نابود ہو جائیں اور ہمارے حواس کی رسائی اِن تک نہ ہو تو بھی ایک تصور ہمارے ذہن میں قائم رہے گا۔ ہر مخصوص مثلث، ہر مخصوص میز، ہر مخصوص انسان ایک نا مکمل مثلث، میز یا انسان ہے۔ بہ دیر یا بہ زود وہ مٹ جاتا ہے لیکن تمام مثلثوں، میزوں اور انسانوں کی ایک صورت ہے جو باقی رہتی ہے۔ یہی حال نیک اور اچھے کاموں کا ہے۔ مخصوص قسم کی ہر نیکی عارضی ہوتی ہے لیکن نیکی بہ ذات خود ایک مستقل اور مطلق حقیقت بن کر فکر کی دنیا میں قائم و دائم رہتی ہے یہی صورت دوسرے انتزاعات Abstractions کی ہے۔ اِس لیے افلاطون کے نزدیک صحیح علم یا فلسفہ درحقیقت اِن ہی اعیان کے علم کا نام ہے۔ یہ اعیان اُن مخصوص اور انفرادی اشیاء کا جو اُن سے بہرہ اندوز ہوتی ہیں سرمدی نمونہ ہیں لیکن ان سے الگ ہیں اور فقط عقل ہی ان کا ادراک کر سکتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ "وہ کلیات جن پر علم کی بنیاد قائم ہے محض منطقی تصورات نہیں ہے بلکہ اعیان یعنی اشیاء کے کامل نمونے بن جاتے ہیں جو محض ہمارے ذہن میں

داخلی وجود نہیں بلکہ عالم مثال میں خارجی وجود رکھتے ہیں۔ دُنیا کی اشیاء بہ ذاتِ خود اعیان کی پرچھائیاں ہیں اور اسی حد تک اصلیت رکھتی ہیں جس حد تک ان میں اعیان کی جھلک موجود ہے[1]۔"

اقبال کے متذکرہ بالا اشعار اسی نظریۂ اعیان کی تنقید ہیں۔ اقبال نے اس شعر کے ساتھ

مُنکرِ ہنگامۂ موجود گشت
خالقِ اعیانِ نامشہود گشت

مثنوی کے حاشیے میں یہ نوٹ دیا ہے

"اس شعر میں افلاطون کے مشہور مسئلۂ اعیان کی طرف اشارہ ہے جس پر ارسطو نے نہایت عمدہ تنقید کی ہے۔ فارابی نے "مجمع البحرین" میں ارسطو اور افلاطون کو ہم خیال ثابت کرنے کی کوشش کی ہے جو میرے نزدیک ناکام رہی ہے"۔

اب اسی ضمن میں ایک نظر آردشیر رتن جی وادیا کے خیالات ملاحظہ کیجیے:۔

"افلاطون کے بارے میں اکثر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ خوابوں کی دنیا میں رہتا تھا اور حقائق زندگی پر اُس کی فکری گرفت مضبوط نہیں تھی[2] لیکن یہ اعتراض صحیح نہیں ہے کیوں کہ اگر اُسے صورِ علمیہ یا اعیانِ ثابتہ ہی میں صحیح اقدار نظر آتی تھیں تو وہ ایک مشنری کی طرح اِن افکار و خیالات کو عملی صورت میں ظہور پذیر بھی دیکھنا چاہتا تھا۔ اگرچہ اُس کے ہم عصروں نے اُس کے نظریۂ اعیان کو کوئی خاص اہمیت نہ دی اور اُس کے اپنے شاگرد ارسطو نے اُس کے نظریۂ اعیان پر شدید ترین تنقید کی ہے لیکن وقت نے اُس کے

---

[1] وادیا کی عبارت ترجمہ از ڈاکٹر عابد حسین

[2] یہ زندگی ہے نہیں ہے طلسمِ افلاطوں (اقبالؔ)

نظریے کی اہمیت کو ایک بار پھر اجاگر کر دیا ہے۔ جب عیسائی یورپ نے
اسے زیب طاق نسیاں بنا دیا تو عربوں نے اُسے از سرِ نو دریافت کیا۔
اور افلاطونی فلسفہ مدتوں تک مشرقی تمدن میں ایک زندگی بخش
قوت کے طور پر کام کرتا رہا۔ تاریخ فلسفہ میں آج عربوں کو یہ
امتیاز حاصل ہے کہ انھوں نے یونان کی یہ دولتِ گم گشتہ
Cadiz اور قرطبہ کی یونی ورسٹیوں کے ذریعے سے پھر یونان
کو واپس لوٹائی۔ یہ دراصل قرطبہ اور Cadiz کی یونی ورسٹیوں
ہی کا فیض ہے کہ افلاطون اور ارسطو دونوں کو آج تک فلسفہ میں
امیر کارواں کا مقام حاصل ہے۔ شلر کا یہ قول کہ ہر شخص پیدائش
کے وقت ہی سے یا افلاطونی ہوتا ہے یا ارسطوئی آج تاریخ فلسفہ
کا جزو بن چکا ہے لیکن یہ قول بھی حقیقت کو پوری طرح نمایاں
نہیں کرتا۔ اگرچہ ارسطو نے افلاطون کے نظریات کو اپنی بے پناہ
تنقید کا نشانہ بنایا ہے لیکن دونوں کے افکار میں ایک بنیادی
مماثلت موجود ہے۔ دونوں کا تضاد صرف طریق کار کا تضاد ہے۔
افلاطون اپنے فلسفے میں قوتِ متخیلہ، تجزیات، امیج اور شاعری سے
کام لیتا ہے۔ ارسطو زیادہ باضابطہ، باقاعدہ اور سائنسی طرزِ عمل کو
پسند کرتا ہے۔ اس لیے اگر غور سے دیکھا جائے تو افلاطون اور
ارسطو کا تضاد محض ایک مزاج کے اختلاف کا تضاد ہے۔ افلاطون
عینیت پسندی کو اپنا رہنما بناتا ہے اور ارسطو سائنسی یا عملی
طریق کار کو۔ لیکن انسان جس کے اندر ایک کائنات بند ہے نہ
افلاطونیت کا اسیر ہو سکتا ہے نہ ارسطوئیت کا۔ حقیقت یہ ہے
کہ انسان عینیت پرست یا تصوریت پرست (Idealist)
ہوتے ہوئے بھی سائنسی اور عملی طریق کار کو اپنا سکتا ہے۔ اگر ایک
شخص کو افلاطون کا اندازِ نظر پسند ہے اور دوسرے کو ارسطو کا
تو اس کا سبب پسند کرنے والے کی اپنی مزاجی کیفیت ہے۔ کسی ایک

کو دوسرے پر ترجیح دینا فلسفیانہ اندازِ نظر نہیں ہے
دونوں کی تاریخی اہمیت سے قطع نظر اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ افلاطون اور ارسطو میں سے کسی کی تعلیم کی اہمیت بھی عصرِ حاضر کے لیے کم نہیں ہوئی۔ ہمیں افلاطون کی تحریروں کا انداز آج ہمیں اتنا یونانی نظر نہیں آتا جتنا جدید نظر آتا ہے۔ افلاطون جدیدیت سے قبل ہی جدید تھا۔ جہاں تک اُس کے فلسفے کی روح کا تعلق ہے وہ جدید یورپ کا ایک فلسفی نظر آتا ہے۔ اور آج بھی جب کہ اُس کے اور ہمارے زمانے میں تیئیس ۲۳ صدیاں حائل ہو چکی ہیں۔ وہ تلاشِ حق کے بحرِ بے کراں میں ایک امیر البحر نظر آتا ہے۔
عورت، سیاست، محنت یا انسانیت کے بیان میں نہیں وہ ایک نسوانی شخصیت، ایک استبداد پسند، ایک سوشلسٹ اور علمِ اصلاحِ نسل کا ایک محقق دکھائی دیتا ہے لیکن اُس کے فلسفے کے کسی پہلو کو بھی بہ خوبی سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اُس کے نظریۂ اعیان کو پوری طرح سمجھیں جو اُس کے فلسفے کی ایک مکمل تصویر پیش کرتا ہے۔"

افلاطون اور ارسطو کے بارے میں جن خیالات کا اظہار آرد شیر رتن جی وادیا نے کیا ہے قریب قریب ایسے ہی خیالات کا اظہار فارابی نے بھی کیا ہے لیکن اقبال فارابی کے نظریے سے متفق نہیں اور اس کا اظہار وہ "اسرارِ خودی" کے حاشیے میں جس کا ذکر پہلے آ چکا ہے، کر چکے ہیں

افلاطون کے فلسفۂ اعیان اور اُس پر اقبال کی تنقید سے متعلق یہ ساری بحث مثنوی "اسرارِ خودی" کے پس منظر میں کی گئی ہے۔ لیکن افلاطون اور اُس کے افکار کا ذکر اقبال کے یہاں مثنوی "اسرارِ خودی" کی تخلیق سے کہیں پہلے اُن کی نثری تصنیف "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" میں بھی ملتا ہے اور کئی جگہوں پر۔ اگرچہ اس کتاب میں اقبال نے افلاطون کے مسئلۂ اعیان کو

The Development of Metaphysics in persia ۵

کھل کر موضوعِ بحث نہیں بنایا لیکن گمانِ غالب یہی ہے کہ افلاطون کے نظریۂ اعیان سے وہ اُس وقت بھی بیزار تھے۔ اِس میں آپ افلاطون اور ارسطو کے فلسفے کا ایک مختصر سا تقابلی مطالعہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:۔

"لیوس اپنی سوانحی تاریخِ فلسفہ میں کہتا ہے کہ عربوں نے ارسطو کے فلسفہ کا نہایت شوق سے اِس لیے مطالعہ کیا کہ افلاطون کا فلسفہ اُن تک نہیں پہنچا تھا۔ بہر حال میں اِس خیال کی طرف مائل ہوں کہ عربوں کی ذہنیت بالکل عملی تھی اور اسی لیے افلاطون کا فلسفہ اگر وہ صحیح روشنی میں بھی اُن کے آگے پیش کیا جاتا تب بھی اُن کے مذاق کے خلاف تھا۔"[1]

یہی کتاب ارسطو کے ذکر سے بھی معمور ہے[2]۔ لیکن اس میں ارسطو کے خیالات کی تردید یا تائید نہیں ہے[3] بلکہ فلسفۂ عجم نے جہاں ارسطو کی حکمت سے فیض اُٹھایا ہے اُس کا ایک تاریخ وار ذکر مقصود ہے۔ میں یہاں اِس قسم کی دو چار مثالیں پیش کروں گا

"ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقاء" میں سب سے پہلے ہمیں ارسطو کا ذکر یونانی ثنویت Greek Dualism کے باب میں نظر آتا ہے اور اس میں اقبال نے دورِ اوّل کے مسلمان علماء کی لاعلمی کا جس طرح سے ذکر کیا ہے وہ دلچسپ بھی ہے اور اقبال کی جرأت مندی کی دلیل بھی۔ اقبال لکھتے ہیں۔

---

[1] ترجمہ میر حسن الدین۔

[2] اقبال کی شعری تصانیف میں ارسطو کا ذکر مثنوی "اسرار و رموز" کے علاوہ غالباً صرف ایک ہی موقعے پر آیا ہے اور وہ ہے "گلشنِ رازِ جدید"۔ میں "گلشنِ رازِ جدید" کے متعلق سے ارسطو کے ساتھ اقبال کی فکری ہم آہنگی کا تفصیلی ذکر "اقبال اور فکرِ یونان" کے عنوان اقبال اور تصوف کی بحث میں زیادہ مناسب معلوم ہوگا۔

[3] دراصل ارسطو کے فلسفے پر اقبال کے اعتراضات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ ارسطو اور افلاطون کے فلسفے میں اقبال نے فارابی کے نظریے کے خلاف، جو حد فاصل قائم کی ہے وہ عمل اور بے عملی کی حدِ فاصل ہے

"تاہم یہ ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ یونانی حکمت حران اور شام سے ہوتے ہوئے اسلامی مشرق کی طرف آئی ہے۔ شامیوں نے یونانیوں کے آخری نظام فلسفہ یعنی نو افلاطونیت کو لے لیا اور اس کو ارسطو کا اصلی فلسفہ سمجھ کر مسلمانوں کے ہاتھ منتقل کر دیا۔ یہ کس قدر حیرت کی بات ہے کہ مسلمان فلاسفر جن میں عرب اور ایرانی دونوں شامل ہیں اس چیز پر جھگڑتے رہے جس کو وہ ارسطو اور افلاطون کی اصلی تعلیم خیال کرتے تھے۔ لیکن اُن کو یہ بات کبھی نہ سوجھی کہ اس فلسفے کو پوری طرح سمجھنے کے لیے یونانی زبان کا جاننا قطعی ناگزیر ہے۔ اُن کی لاعلمی اس قدر بڑھی ہوئی تھی کہ انھوں نے فلاطینس (Plotinus) کی اینیڈس (Enneads) کے ایک ملخص ترجمے کو "ارسطو کی دینیات" سمجھ لیا۔ یونانی فلسفہ کے ان دو زبردست اساتذہ کے متعلق ایک واضح تصوّر حاصل کرنے کے لیے ان کو صدیاں لگ گئیں پھر بھی یہ امر مشتبہ ہے کہ انھوں نے اس کو پوری طرح سمجھا بھی یا نہیں۔ الفارابی اور ابن مسکویہ کی بہ نسبت ابن سینا کے فکر میں زیادہ وضاحت اور اُپج پائی جاتی ہے۔ اگرچہ اندلسی فلسفی ابن رشد اپنے پیش روؤں کے مقابلے میں ارسطو سے زیادہ قریب ہے تاہم ارسطو کے فلسفے پر اس کو بھی کامل دسترس نہیں ہے۔ پھر بھی ان پر کورانہ تقلید کا الزام لگانا ناانصافی ہوگی۔ ان کی تاریخ فکر اس مجموعۂ خرافات میں سے نکل آنے کی ایک مسلسل کوشش ہے جو یونانی فلسفہ کے مترجمین کی لاپروائی کا نتیجہ تھا۔ اُن کو ارسطو اور افلاطون کے نظاماتِ فلسفہ پر از سرِ نو غور کرنا پڑا۔" (ترجمہ میر حسن الدین)

ابنِ مسکویہ (المتوفی ۱۰۳۰ء) کے بیان میں آپ انتہائی عمدگی کے وجود پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں:-

"یہاں ابنِ مسکویہ نے ارسطو کی تقلید کی ہے اور اس کے استدلال کا اعادہ کیا ہے جو حرکتِ طبعی کے واقعے پر مبنی ہے۔ تمام اجسام میں حرکت کا لاینفک خاصّہ ہے جو تغیرات کی تمام صورتوں پر حاوی ہے اور یہ خود اجسام کی ذات سے ظہور پذیر نہیں ہوتی ......" (ترجمہ میر حسن الدین)

تصوریت اور عقلیت کے مابین تنازع "ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقاء" میں ایک بہت ہی مشکل باب ہے۔ اس میں اقبال نے ارسطو کے مادۂ اولیٰ پر نہایت دقیق بحث کی ہے۔ اس بحث کے دوران میں آپ لکھتے ہیں۔

اشاعرہ نے ارسطو کے مادۂ اولیٰ کا جو ابطال کیا تھا اور زمان و مکاں کی تحلیل کی ماہیت کے متعلق جو خیالات پیش کیے تھے اُن سے مناقشہ کی ایک ایسی زبردست روح بیدار ہو گئی جس سے صدیوں تک مسلمان مفکرین کی جماعتوں میں تفریق و اختلاف قائم رہا اور بالآخر اس نے اپنی قوت کو ان فرقوں کی محض لفظی نزاکتوں میں زائل کر دیا۔ نجم الدین الکاتبی کی "حکمت العین" یا فلسفۂ جوہر کی اشاعت نے اس دینی پیکار و تنازع میں اور شدّت پیدا کر دی اور اس پر اشاعرہ اور دیگر تصوری مفکرین کی جانب سے تنقیدیں ہونے لگیں ......" (ترجمہ میر حسن الدین)

جوہر کی ماہیت (Nature of Essence) اس کتاب کا ایک بہت ہی نازک حصّہ ہے۔ اس حصے میں اقبال نے مختلف اشیاء کے انفرادی جواہر اور انتہائی علت کو موضوعِ بحث بنایا ہے۔ اس بحث میں ارسطو کا ذکر ان الفاظ میں آیا ہے۔

اشاعرہ کے نظریۂ علم نے اُن کو یہ تسلیم کرنے پر مجبور کر دیا تھا کہ مختلف اشیاء کے انفرادی جواہر یک دوسرے سے مختلف ہیں اور انتہائی علت یا خدا ان کو متعین کرتا ہے۔ انھوں نے ایسے ابتدائی مادہ کے وجود سے انکار کر دیا جو ہمیشہ بدلتا رہتا ہے

اور تمام اشیاء میں مشترک ہے۔ عقلیئین کے خلاف اُن کا یہ دعویٰ تھا کہ وجود ہی جوہر کی ماہیت ہے۔ اُن کے نزدیک جوہر اور وجود ایک دوسرے کی عین ہیں۔ اُنھوں نے یہ استدلال کیا کہ یہ تصدیق کہ "انسان حیوان ہے" اُس وقت ممکن ہو سکتی ہے جب کہ موضوع اور محمول میں کوئی اساسی فرق ہو۔ کیوں کہ ان کی مماثلت اِس تصدیق کو مہمل بنا دے گی اور اُن کا اختلاف کلّی محمول کو باطل کر دے گا لہٰذا یہ ضروری ہے کہ ایک ایسی خارجی علّت کو فرض کر لیا جائے جو وجود کی مختلف صورتوں کو متعیّن کرتی ہے۔ بہرحال اِس کے مخالفین وجود کی اِس تجدید و تعیّن کو تسلیم کرتے ہیں لیکن وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وجود کی مختلف صورتیں ایک دوسرے کی عین ہیں اور یہ سب ایک ابتدائی جوہر ہی کے تعیّنات ہیں۔ محمول ترکیبی کے امکان سے جو دشواری پیدا ہو گئی تھی اُس کو رفع کرنے کے لیے ارسطو کے پیروؤں نے جواہر مرکبہ کے امکان کو پیش کیا۔ انھوں نے یہ دعوے کیا کہ یہ تصدیق کہ "انسان حیوان ہے" صحیح ہے کیوں کہ انسان ایک جوہر ہے اور حیوانیت کے دو جواہر سے مرکب ہے۔ اس کا اشاعرہ نے یہ جواب دیا کہ یہ خیال تنقید کی زد سے نہیں بچ سکتا۔ اگر تم یہ کہو گے کہ انسان اور حیوان کا جوہر ایک ہی ہے تو دوسرے الفاظ میں تم اِس بات کو مان رہے ہو کہ کل کا جوہر وہی ہے جو جزو کا ہے یہ قضیّہ بالکل مہمل ہے کیوں کہ اگر مرکب کا بھی وہی جوہر ہو جو اُس کے اجزائے ترکیبی کا ہے تو اِس مرکب کو ایک ہی ہستی سمجھنا پڑے گا جس کے دو جواہر یا وجود ہیں۔"

جوہر کی ماہیت کی بحث یہیں ختم نہیں ہو جاتی بلکہ اقبال اِس سے متعلق ایک سوال کو زیرِ بحث لاتے ہیں کہ آیا اس کی کوئی علّت بھی ہے یا یہ بلا علّت کے موجود ہے۔ اس کے جواب میں علّامہ لکھتے ہیں:-

"ارسطو کے پیرو یا فلاسفہ نے جب کہ اُن کے مخالفین نے عام طور پر اُن کو یہ لقب دیا تھا یہ دعوے کیا ہے کہ اشیاء کی تہ میں جو جوہر ہے وہ بلا علت کے ہے۔ اشاعرہ کا خیال اس کے خلاف ہے۔ ارسطاطالیئن کا خیال ہے کہ جوہر پر کوئی خارجی عامل اثر و عمل نہیں کر سکتا۔ الکاتبی نے یہ بحث کی ہے کہ اگر انسانیت کا جوہر کسی خارجی فعلیت کے عمل و اثر کا نتیجہ ہوتا تو اس بات میں شک کرنا ممکن تھا کہ آیا یہ انسانیت کا حقیقی جوہر بھی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم اس قسم کا شک ہی نہیں رکھتے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جوہر کسی ایسے عامل کی فعلیت کا نتیجہ نہیں جو اس سے باہر ہے۔ تصوریئن اپنی بحث کو حقیقیئن کے جوہر و وجود کے امتیاز سے شروع کر کے یہ کہتے ہیں کہ حقیقیئن کا طرز استدلال اس مہمل قضیئے کی طرف لے جائے گا کہ انسان بلا علت کے موجود ہے کیوں کہ اس کو حقیقیئن کے نقطۂ نظر کے مطابق دو ایسے جواہر، وجود اور انسانیت کا مجموعہ سمجھنا پڑے گا جو بلا علت کے موجود ہیں۔" (ترجمہ میر حسن الدین)

جوہر کی ماہیت کے بعد اقبال علم کی ماہیت پر بحث کرتے ہیں جس میں آپ لکھتے ہیں۔

"ارسطو کے پیرو اپنے اس نقطۂ نظر کے مطابق کہ جوہر ایک مستقل خارجی حقیقت ہے علم کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ "اشیائے خارجی کی تشبیہ یا تمثال کے حصول کا نام ہے۔" وہ بحث کرتے ہیں کہ کسی ایسی شے کو خیال میں لانا ممکن ہے جو خارجی حیثیت سے غیر حقیقی ہو اور اُس کو دوسری صفات سے متصف کیا جا سکتا ہو۔ لیکن جب ہم اس کو وجود کی صفت سے متصف کرتے ہیں تو واقعی وجود لازم ہو جاتا ہے کیوں کہ کسی شے کی صفت کا اثبات خود اُس شے کے اثبات کا ایک جزو ہے۔ لہٰذا اگر کسی شے پر وجود کی صفت کو محمول کیا جائے اور اُس سے اُس شے کا واقعی و خارجی

وجود لازم نہ آئے تو ہم خارجیت سے انکار کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں ......" (ترجمہ پرحسن الدین)

یہ کتاب جیسا کہ متذکرہ بالا اقتباسات سے ظاہر ہے دقیق اور گہرے مباحث سے لبریز ہے۔ علامہ اقبال کی نظم جس قدر سریع الفہم، دل کش، اور دل نشین ہے اُن کی فلسفیانہ نثر اُسی قدر مشکل ہے اور بہ دقت سمجھ میں آتی ہے۔ علامہ کو خود اِس بات کا احساس ہے چنانچہ وہ اپنی نظم و نثر کا ذکر ایک جگہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

من بہ طبع عصر خود گفتم دو حرف　　کردہ ام بحرین را اندر دو ظرف
حرف پیچاپیچ و حرفِ نیش دار　　تا کنم عقل و دل مرداں شکار
حرف تہہ داری بہ اندازِ فرنگ　　نالۂ مستانۂ از تارِ چنگ

اگرچہ حرف پیچاپیچ سے اُن کی مراد "اسلام میں افکارِ الٰہیہ کی تشکیلِ جدید[1]" ہے لیکن اسی حرفِ پیچاپیچ کا اطلاق "ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقاء[2]" پر بھی پوری طرح ہوتا ہے۔ اِس دقیق بحث کی ایک مثال اور دیکھئے جس میں ارسطو کا ذکر ایک بار پھر آتا ہے۔ زیرِ بحث موضوع ہے "حقیقت بہ حیثیت نور کے" اِس میں آپ لکھتے ہیں:۔

"فلسفۂ اشراق کے بانی کی خصوصیات میں سے اُس کی عقلی آزادی اور وہ دقیق النظری زیادہ نمایاں ہے جس کی وجہ سے وہ ایک معمولی مواد و مسالہ سے ایک مکمل نظام تشکیل دیتا ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ اپنے ملک کی فلسفیانہ روایات کے ساتھ وفا شعاری برتتا ہے۔ بہت سے اساسی امور میں وہ

---

[1] Reconstruction of Religious thought in Islam

علامہ اقبال نے خود اس نام کا جو ترجمہ کیا ہے وہ یہ ہے
"تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ"

[2] Development of Metaphysics in persia

افلاطون سے مختلف الرّائے ہے اور ارسطو پر بھی، جس کے فلسفے
کو وہ اپنے نظامِ فکر کی ایک تیاری سمجھتا ہے آزادی کے ساتھ
تنقید کرتا ہے۔ کوئی چیز اُس کی زد سے نہیں بچتی تھی۔ حتیٰ کہ
ارسطو کی منطق کو بھی وہ دقیق النظری سے جانچتا ہے اور اُس
کے معیّن نظریات کے کھوکھلے پن کو ظاہر کر دیتا ہے۔ مثلاً ارسطو
کے نزدیک منطقی تعریف جنس و فعل کا اجتماع ہے لیکن الاشراقی
کا دعویٰ ہے کہ جس شے کی تعریف کی جاتی ہے ہم اس کی متأثر
صفت سے جس کو کسی شے پر محمول نہیں کیا جا سکتا اُس شے کے
علم تک نہیں پہنچ سکتے۔" (ترجمہ میر حسن الدّین)

ارسطو کے بارے میں علامہ اقبال کی تحریروں کے اقتباسات سے اِس
مقالے کو بوجھل بنانا میرے مقاصد میں شامل نہیں اور پھر اِس کتاب میں ایسی
کوئی مثال ملتی بھی نہیں جو ارسطو پر واضح تنقید کی ذیل میں آئے۔ جیسا کہ پہلے
بیان کیا جا چکا ہے اقبال افلاطون سے خفا ہیں اور ارسطو سے خوش ہیں کہ اُس نے
بہ قول اقبال افلاطون کے فلسفۂ اعیان پر "نہایت عمدہ تنقید کی ہے۔" اِس کی
مثال اِس کتاب میں بھی نظر آتی ہے۔ آپ ملا ہادی کی اِس تعلیم پر کہ عقل کے دو
پہلو ہیں۔ ایک نظری، دوسرا عملی، بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

"ملّا ہادی اِس تصوّر کی رہنمائی میں کہ قوتِ حقیقی ایک
عامل ہے۔ فلاطون کے سکونی تصورِ عالم کی ترمیم کرتے ہیں اور
ارسطو کی تقلید میں اُس حقیقی قوت کو تمام حرکات کا ایک غیر متحرک
ماخذ و منفذ خیال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ کائنات کی تمام اشیاء
کو کمال سے عشق ہے اور وہ اِس آخری مقصد کی طرف حرکت
کر رہی ہیں۔ مثلاً فلزات، نباتات کی طرف، نباتات حیوانات
کی طرف اور حیوانات انسان کی طرف بڑھ رہے ہیں۔" (ترجمہ میر حسن الدّین)

یہ کتاب ۱۹۰۹ء کی تصنیف ہے۔ جب ۱۹۲۷ء میں میر حسن الدّین نے
علامہ سے اِس کتاب کا ترجمہ شائع کرنے کی اجازت چاہی تو علامہ نے اجازت

دیتے ہوئے یہ تحریر فرمایا کہ "یہ کتاب آج سے اٹھارہ برس پہلے لکھی گئی تھی۔ اُس وقت سے نئے امور کا انکشاف ہوا ہے اور خود میرے خیالات میں بھی بہت سا انقلاب آچکا ہے۔ جرمن زبان میں غزالی، طوسی وغیرہ پر علیحدہ کتابیں لکھی گئی ہیں جو میری تحریر کے وقت موجود نہ تھیں۔ میرے خیال میں اب اِس کتاب کا تھوڑا سا حصّہ ہے جو تنقید کی زد سے بچ سکے۔" اِس میں کوئی شک نہیں کہ اِس کتاب کی اشاعت کے بعد اقبال کے خیالات میں بڑی تبدیلی آئی لیکن افلاطون کے متعلق اُن کے خیالات میں تبدیلی نہیں آئی اور افلاطون کا نظریۂ اعیان ہمیشہ اُن کی تنقید کا ہدف بنا رہا۔

اقبال نے افلاطون کے بارے میں جو کچھ لکھا وہ اپنی جگہ پر اہم سہی لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ آج دنیائے فلسفہ کی مثلث سقراط، افلاطون اور ارسطو ہی کے نام سے مکمل ہو رہی ہے۔ یہ اُستاد اور شاگرد دنیا میں اپنی نظیر نہیں رکھتے۔ اِن تینوں میں کون عظیم ترین تھا یا ان کی عظمت کا تعین کس معیار کو سامنے رکھ کے کیا جائے انتہائی مشکل سوالات ہیں۔ سقراط کی شخصیت کا بڑا پن، افلاطون کے افکار کی وسعت اور ارسطو کی فکری باضابطگی۔ ان کا آپس میں مقابلہ کس طرح کیا جائے۔ یہ تینوں ایک دوسرے سے کس قدر قریب تھے اور کس قدر دور! سقراط اگر منبعِ وجدان تھا تو افلاطون نے اِس وجدان کو آنے والی نسلوں کے لیے ایک روایت بنا کے پیش کر دیا۔ فلسفہ اُس کے ہاتھوں میں آکے ایک زندہ قوت بن گیا (نظریۂ اعیان کے باوجود!) ارسطو نے اِس روایت کو علم بنا کے دنیا کے حوالے کیا۔ بعض ہندوستانیوں کا یہ دعویٰ ہے کہ یونان میں فلسفے کی روشنی مشرق سے گئی۔ چلئے یوں ہی سہی لیکن اِسے نظر انداز کرنا کہاں کی دانش مندی ہے کہ مشرق نے مغرب سے کیا کچھ سیکھا اور ابھی کیا کچھ سیکھنا باقی ہے۔ مغرب کو اگر مشرق سے سکونِ قلب کی دولت حاصل کرنا ہے تو مشرق کو مغرب سے زندگی کو پیار کرنے کا فن سیکھنا ہے۔ وہ زندگی جو حسن اور علم سے عبارت ہے۔ افلاطون اور ارسطو نے "ریاست" کا جو خواب دیکھا ہے وہ خواب ابھی مشرق میں بھی شرمندۂ تعبیر ہونا ہے اور مغرب میں بھی۔

اور جب تک دونوں کا سوزِ دروں مشترکہ طور پر بروئے کار نہ آئے گا دُنیا اور اُس میں بسنے والے انسان کی منزلِ مقصود ایک واہمہ ہی رہے گی۔ علم کی دُنیا ایک اکائی ہے۔ یہ مشرق اور مغرب کی حدبندیوں میں منقسم نہیں ہے۔ اقبال اِس راز سے باخبر ہی نہیں بلکہ یہ راز ایک تڑپ بن کے اُن کے دل میں موجود ہے اور زبورِ عجم کی یہ نظم اسی تڑپ کا ایک لطیف اظہار ہے۔

خاور کہ آسماں بہ خیال کمندِ اوست
از خویشتن گسستہ و بے سوزِ آرزوست

در تیرہ خاکِ او تبِ تابِ حیات نیست
جولانِ موج را نگراں از کنارِ جوست

بت خانہ و حرم ہمہ افسردہ آتشے
پیرِ مغاں شرابِ ہوا خوردہ در سبوست

فکرِ فرنگ پیشِ مجاز آورد سجود
بینائے کور و مستِ تماشائے رنگ و بوست

گردندہ تر ز چرخ و ربایندہ تر ز مرگ
از دستِ او بہ دامنِ ما چاک بے رفوست

خاکی نہاد و خو ز سپہر کہن گرفت
عیار و بے مدار و کلاں کار و تو بتوست

مشرق خراب و مغرب ازاں بیش تر خراب
عالم تمام مردہ و بے ذوقِ جستجوست

ساقی بیار بادہ و بزمِ شبانہ ساز
ما را خراب یک نگہِ محرمانہ ساز

اقبال اور جدید فکرِ مغرب

(بیکن، لاک اور کانٹ)

جدید یورپی فکر کی ابتدا بیکن سے ہوتی ہے جس نے استقرائی منطق کی صورت میں جادۂ فلسفہ پر پہلی شمع جلائی۔ یہاں اس نکتے کو زیرِ بحث لانے سے کہ منطق کا استنباطی پہلو استقرائی پہلو کا تضاد نہیں ہے۔ بات اصل مقصد سے پرے نکل جائے گی۔ سرِدست فکر و نظر کے اُس قافلے کا ذکر نا مناسب معلوم ہوتا ہے جس کے نقوشِ راہ اقبال کے سامنے موجود تھے۔ بیکن کے بعد آنے والوں مثلاً ڈیکارٹ، اسپنیوزا، لیبنز اور اکثر دوسروں نے اسی منطق ہی کو سب کچھ سمجھا۔ اِن تمام فلسفیوں کے نظریات سے اقبال جس حد تک متاثر ہوئے وہ آئینے کی طرح روشن ہے اور کلامِ اقبال کے ہر دَور میں اس کی جھلک نظر آتی ہے۔ "پیامِ مشرق" میں جو دیوانِ شاعرِ المانوی گوئٹے "کے جواب میں لکھا گیا "نقشِ فرنگ" کے عنوان سے پورا ایک باب موجود ہے۔ اِس کی پہلی نظم "پیام" میں اقبال کہتے ہیں۔

از من اے بادِ صبا گوئے بہ دانائے فرنگ / عقل تا بال کشود است گرفتار تر است

برق را ایں بہ جگر می زند آں رام کند / عشق از عقلِ فسوں پیشہ جگر دار تر است

عجب آں نیست کہ اعجازِ مسیحا داری / عجب این است کہ بیمارِ تو بیمار تر است

وہ جو اقبال نے ۱۹۲۸ء[1] میں لکھا تھا کہ ہمارے سامنے واحد راستہ یہی ہے کہ ہم علوم جدید کی جانب ایک مؤدبانہ اور آزادانہ رویّہ اختیار کریں اس کی ایک روشن مثال یہ نظم ہے۔ منطق ہو یا دلیل، حجت ہو یا علت ان کا ذکر ان الفاظ میں کرنے کے بعد

حکمت و فلسفہ کارے ست کہ پایانش نیست
سیلیِ عشق و محبت بہ دبستانش نیست

اقبال عقل کے اُن کمالات کا ذکر بھی ضروری سمجھتے ہیں جن کی بدولت یورپ کا چہرہ چمک رہا ہے ع "کیمیا سازی اور ریگِ رواں را زر کرد"

صرف ایک خوب صورت مصرع ہی نہیں ہے بلکہ اس اندازِ فکر کا ایک فن کارانہ بیان ہے کہ "کہیں ہم یورپی تہذیب کی گہرائی تک رسائی حاصل کرنے میں ناکام نہ رہ جائیں"۔ عقل کی اس کیمیا سازی کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ

بر دلِ سوختہ اکسیرِ محبت کم زد

اور اقبال نے اسی دوسرے پہلو سے انسان کے دل و دماغ کو بچانے کی کوشش کی ہے۔

بیکن کے بعد ڈیکارٹ، اسپینوزا، لینبز اور اکثر دوسرے فلسفی اپنے نہاں خانۂ افکار میں براہین کی شمعیں جلاتے رہے۔ زندگی کے تجربے، قلبی واردات، اور وجدان کے لیے اُن نگارخانوں میں کوئی جگہ نہ تھی۔ اُن کی آواز بڑی حد تک افلاطون کی صدائے بازگشت تھی۔ اقبال نے جن کی حیثیت ہمارے ادب میں عشق اور وجدان کے پیغمبر کی ہے۔ اپنے کلام میں براہین کی اہمیت سے کبھی انکار نہیں کیا لیکن ساتھ ہی ساتھ اسے انسان کی منتہائے مقصود بھی قرار نہیں دیا۔ یوں تو عقل کی محدود پرواز کا ذکر کلامِ اقبال میں قدم قدم پر آیا ہے۔ مثلاً

---

[1] یہ کتاب Reconstruction of Religious Thought in Islam ۱۹۳۰ء میں شائع ہوئی لیکن جن لیکچرز پر یہ کتاب مشتمل ہے وہ علامہ نے ۱۹۲۸ء میں مدراس میں دیے تھے

ڈھونڈنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا — اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا — زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نہ سکا

علم میں دولت بھی ہے قدرت بھی ہے لذت بھی ہے — ایک مشکل ہے کہ ہاتھ آتا نہیں اپنا سراغ

بوعلی اندر غبارِ ناقہ گم
دستِ رومی پردۂ محمل گرفت

"لیکن گلشنِ رازِ جدید" میں ہمیں بیکن کا خاص طور سے ذکر نظر آتا ہے جہاں اقبال نے عقل کے کارناموں کے ساتھ عقل کی مجبوریوں پر بھی روشنی ڈالی ہے

زمانے باارسطو آشنا باش — دمے باسازِ بیکن ہم نوا باش
ولیکن از مقامِ شاں گزر کن — مشو گم اندریں منزل سفر کن
بہ آں عقلے کہ داند بیش و کم را — شناسد اندرونِ کان و یم را
جہانِ چند و چوں زیرِ نگیں کن — بہ گردوں ماہ و پرویں را کمیں کن
ولیکن حکمتِ دیگر بیاموز — رہاں خود را ازیں مکرِ شب و روز

یہی وہ حکمتِ دیگر ہے جس میں "تجلیاتِ کلیم" بھی پنہاں ہیں اور مشاہداتِ حکیم[۱] بھی ورنہ خرد کے حدود اقبال کے نزدیک وہی ہیں جو اس رباعی میں بیان کیے گئے ہیں۔

خرد سے راہرو روشن بصر ہے — خرد کیا ہے چراغِ رہ گزر ہے
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا — چراغِ رہ گزر کو کیا خبر ہے

یورپ میں دلائل و براہین کے اس دور کے بعد لاک کا زمانہ آیا۔ لاک نے مادے کو مختارِ کل قرار دیا ہے۔ اقبال کے نزدیک لاک کا نظریہ ایک لاشئ بے جام ہے۔ برکلے نے مادے کو نفس ہی کی ایک دوسری صورت کہا۔

۱؎ بعض حضرات اس صنفِ سخن کو رباعی نہیں مانتے، اسے قطعہ کہتے ہیں لیکن اکثر اساتذہ کی تقلید میں جو اسے بحرِ ہزج ہی کے ایک خاص کی وجہ سے رباعی کہتے ہیں میں بھی اسے رباعی ہی مانتا ہوں۔

اس کے نزدیک کائنات کی حقیقت یہی جو ہر ہے۔ مادّہ بھی اُسی کی ایک شکل ہے۔ ہیوم نے نفس کی اہمیّت سے قطعی انکار کیا اور اِس نظریے کے ساتھ یورپی فلسفہ ایک ایسے مقام پر آگیا جس کے سامنے مسدود راستوں کے سوا اور کچھ نہ تھا۔

کانٹ[1] کے فکر و نظر نے اس جمود کی گرہ کشائی کی۔ کانٹ عصرِ حاضر کا پہلا بڑا فلسفی ہے جس کے قد و قامت پر سقراط، افلاطون اور ارسطو کے قد و قامت کا گمان ہوتا ہے۔ اُس نے لاک اور فلسفے کے انگریزی اسکول کے اس نظریے کا انتقادی تجزیہ کیا اور اس کی تغلیط کی کہ قوتِ مدرکہ ہی تمام علوم کی بنیاد ہے۔ ہیوم اِس خیال میں تھا کہ اُس نے رُوح کے وجود سے انکار کو پایۂ ثبوت تک پہنچا دیا ہے اور اس نظریے کی بنیادیں پختہ کر دی ہیں کہ ہمارے حواس ہی تمام علوم کی بنیاد ہیں۔ کانٹ نے اسے خشتِ اوّل کی کجی قرار دیا اور کہا کہ یہ ضروری نہیں کہ مطلق اور قائم بالذات حقیقت کا عرفان ہمیں سائنسی (علمی) تجربے یا حواس کی مدد سے حاصل ہو۔ حقیقت ہر حال میں حقیقت رہے گی خواہ ہمارا ادراک وہاں تک پہنچ سکے یا نہ پہنچ سکے۔ کانٹ کے نزدیک انسان کا نفس کوئی کوری مومی تختی نہیں ہے جس پر انسان کا حواس یا سائنسی (علمی) تجربہ جو چاہے لکھتا چلا جائے۔ نہ ہی یہ ذہنی کیفیات کے ایک سلسلے کا منتزع یا مجرّد نام ہے بلکہ شخصیت کا ایک ایسا فعّال حصّہ ہے جو احساس کو افکار میں تبدیل کرتا ہے، ان میں ایک ربط پیدا کرتا ہے اور مختلف تجربوں کو ایک تسلسل خیال کی صورت دیتا ہے۔ انسان کانٹ کے نزدیک کسی مقصد کا ذریعہ بن کر دنیا میں نہیں آیا بلکہ خود مقصودِ کل ہے اور اسی لیے اشرف المخلوق ہے۔

اقبال نے شروع میں کانٹ کے اِس نظریے کو جس طرح قبول کیا

---

[1] ایمینوئل کانٹ، جرمن فلسفی (۱۷۲۴ — ۱۸۰۴) ڈاکٹر سید عابد حسین نے کانٹ کی معرکہ آرا تصنیف Critique of Pure Reason کا ترجمہ اُردو میں تنقید عقلِ محض کے نام سے کیا ہے۔

اُس کی نمایاں تصویر "پیامِ مشرق" میں موجود ہے۔ لاک کا نظریہ بیان کرتے وقت جہاں اقبال نے یہ کہا تھا۔

ساغرش را سحر از بادۂ خورشید فروخت
ورنہ در محفلِ گل لالہ تہی جام آمد[۱۵]

وہاں اُسی دور میں کانٹ کے نظریے کو ان الفاظ میں بیان کیا۔

نظرتش ذوقِ مئے آئینہ فامے آورد
از شبستانِ ازل کوکب جامے آورد[۱۶]

کانٹ کی تصنیف "تنقیدِ عقلِ محض" کا ذکر کرتے ہوئے اقبال "اسلام میں افکارِ الٰہیہ کی تشکیل جدید" میں لکھتے ہیں۔

"اُس کی تصنیف "تنقیدِ عقلِ محض" نے پروازِ دلیل کی محدودیت کو بہ خوبی واضح کیا ہے اور استدلال پسندوں کے سارے کام کو ملیا میٹ کر دیا ہے اسے (کانٹ کو) صحیح طور پر خدا کی طرف سے ملک کو بہترین تحفہ کہا گیا ہے۔"

کانٹ کے اس نظریے کے ساتھ کہ خودی کی بنیاد یقین ہے نہ کہ برہان اور علوم باطنی کی کنجی باطنی تجربہ ہے نہ کہ علمی تجربہ اقبال کلی طور پر متفق ہیں۔ لیکن اس حقیقت کو بھی ہمیں فراموش نہ کرنا چاہئے کہ رومی کانٹ کی پیدائش سے سینکڑوں سال پہلے کہہ چکے تھے۔

---

۱۶ ذوقِ مئے آئینہ فام کنایہ ہے جذبۂ تحقیقِ حق یا جذبۂ خدا پرستی سے۔ کوکب جام کنایہ ہے ضمیر کی آواز یا حاسۂ اخلاقی سے۔ (یوسف سلیم چشتی)

۱۵ ساغر یا جام کنایہ ہے ذہن انسانی (mind) سے۔ سحر کنایہ ہے حواسِ خمسہ سے۔ بادۂ خورشید کنایہ ہے اُن مشاہدات یا تجارب سے جو بذریعہ حواسِ خمسہ حاصل ہوتے ہیں۔ محفلِ گل کنایہ ہے کائنات سے۔ لالہ کنایہ ہے انسان سے۔ تہی جام کنایہ ہے اس نظریے سے کہ انسان جب دنیا میں آتا ہے تو اُس کا ذہن لوحِ سادہ کی طرح سے صاف ہوتا ہے۔ (یوسف سلیم چشتی)

پائے استدلالیاں چوبیں بود
پائے چوبیں سخت بے تمکیں بود

یہاں کانٹ اور اقبال کا تقابلی مطالعہ مقصود نہیں لیکن یہ کہنا بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اقبال کانٹ کے ساتھ بہت دور تک نہیں چلتے۔ کانٹ کی نظر میں انسان کی مختاری اور حیاتِ ابدی نظامِ کائنات کے انصاف کی دلیلیں ہیں لیکن اقبال کے نزدیک یہ دونوں انسان کی اپنی جہد کے انعامات ہیں۔ کانٹ فرد کو واجب الوجود قرار دیتا ہے۔ اقبال فرد کی جہد میں تپی ہوئی شخصیت کو۔ اقبال کے یہاں شخصیت کا تصور اُس کے اہم ترین تصورات میں سے ہے۔ اصل میں اقبال کا سارا فلسفۂ خودی شخصیت کے ارتقاء کے گرد گھومتا ہے۔

شاخِ نہال سدرہ خار و خسِ چمن مشو
منکرِ او اگر شدی منکرِ خویشتن مشو

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

زہرہ و ماہ و مشتری از تو رقیب یک دگر
از پئے یک نگاہ تو کشمکشِ تجلیات

کافرِ بیدار دل پیشِ صنم
بہ ز دیندارے کہ خفت اندر حرم

تو فروزندہ تر از مہرِ منیر آمدہ ای
آں چناں زی کہ بہ ہر ذرہ رسانی پر تو

تو کیستی ز کجائی کہ آسمانِ کبود
ہزار چشم بہ راہِ تو از ستارہ کشود

اور ویسے بھی کانٹ کے نظریات کو اقبال نے جوں کا توں قبول نہیں کیا۔ کانٹ ایک ماہرِ مابعد الطبیعات تھا۔ اقبال کے یہاں مابعد الطبیعاتی افکار اُس کے جہد و عمل کی تعلیم میں ایک ذہنی پس منظر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اقبال کی شاعری میں بنیادی اہمیت جہد و عمل کی ہے۔ شعرِ اقبال کا طرۂ امتیاز نظریاتی فلسفہ نہیں بلکہ عملی فلسفہ ہے۔ مثال کے طور پر خودی ہی کو لیجئے۔ اقبال سے قبل خودی محض ایک فلسفیانہ تصور تھا۔ اقبال نے اس میں عمل کا مفہوم شامل کیا اور ۱۹۱۴ء میں اپنی پہلی تصنیف "اسرارِ خودی" اسی موضوع پر پیش کی۔

اقبال پر کانٹ کے اثر کا ذکر ختم کرنے سے پہلے اقبال کا یہ شعر پیش کرنا چاہتا ہوں۔

گماں مبر کہ ہمیں خاکداں نشیمنِ ماست
کہ ہر ستارہ جہان است یا جہاں بودہ است

یہ کہنا تو دشوار ہے کہ یہ شعر کانٹ ہی کے افکار کا پرتو ہے۔ لیکن کانٹ نے اپنی کتاب "آسمانوں کے مسائل" میں یہ کہا ہے کہ تمام ستارے یا تو آباد رہ چکے ہیں یا ایک نہ ایک دن آباد ہو جائیں گے۔

اقبال اور فشٹے

مطالعۂ کلامِ اقبال کے دوران میں فشٹے* کا نام ذرا کم ہی سننے میں آیا ہے لیکن جن فلسفیوں کا اقبال نے خاص طور سے مطالعہ کیا ہے اُن میں فشٹے کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ کانٹ کی تصنیف "تنقیدِ عقلِ محض" کا ذکر اِس سے قبل اس مقالے میں آ چکا ہے۔ کانٹ نے استدلال اور قوتِ ارادی کو دو مختلف حقائق قرار دیا ہے۔ اُس کے نزدیک خرد اگرچہ دور دور تک پرواز کرنا چاہتی ہے لیکن اپنی مجبوریوں کے باعث اس کی پرواز محدود رہتی ہے۔ اِس کے برعکس قوتِ ارادی کی جدوجہد کے لیے کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ جہاں تک تلاشِ حق کا تعلق ہے کانٹ نے واضح الفاظ میں قوتِ ارادی کو استدلال کے مقابلے میں ایک اونچا مقام دیا ہے۔

فشٹے اور کانٹ قریب قریب ہم عصر تھے لیکن کانٹ فکری اعتبار سے فشٹے کا پیش رو تھا۔ فشٹے کو کانٹ کے نظریۂ قوتِ ارادی میں خود آگاہی کا پرتو

---

* Fichte (۱۸۱۴ — ۱۷۶۲) بشیر احمد ڈار نے مطالعۂ کلامِ اقبال کے دوران میں فشٹے کے فلسفے پر تفصیل سے بحث کی ہے اور میں اس سے بڑی حد تک مستفید ہوا ہوں۔

نظر آیا۔ اسی خود آگاہی کو فشتے نے مسائلِ حیات کا حل قرار دیا۔

فشتے کے زمانے میں اسپینوزا[1] کے فلسفے کا طلسم ابھی جرمنی میں باقی تھا۔ وہ اسپینوزا کے نظامِ فکر میں اُس کی منطقی استقامت سے بہت متاثر ہوا۔ اسپینوزا وحدتِ وجود[2] کے نظریے کا حامی تھا۔ چنانچہ وہ تمام عناصر منطقی انداز سے اُس کی تشکیلِ فکر میں موجود تھے جن پر وحدتِ وجود کا نظریہ قائم ہے۔ اس کی نظر میں "خدا ہی سب کچھ ہے اور سبھی کچھ خدا ہے"۔ خدا ہی کا ایک رُوپ ہونے کے باعث عالمِ طبیعی اور انسان دونوں آزادی سے محروم ہیں۔ ہر عمل پر پہلے سے ایک پابندی موجود ہے اور انسان کے لیے کسی قسم کی آزادہ روی کا امکان نہیں ہے۔ فشتے اِس نظریے سے اتنا متاثر ہوا کہ اسے تسلیم کرنے کے سوا اُسے کوئی چارہ نظر نہ آیا لیکن یہ نظریہ اُس کے احساسات میں ایک مستقل خلش چھوڑ گیا۔ اب اس کے سامنے ہر لمحہ یہ سوال تھا کہ اگر مجھے آزادی حاصل نہیں ہے تو پھر یہ انصاف، اخلاق، سماجی انصاف، محبت اور دل سوزی کا سارا نظام کیا شے ہے؟ وہ اسی کشمکش سے دوچار تھا کہ اُس کی نظر سے کانٹ کی تصنیف "تنقید عقلِ محض" گزری جس کے بارے میں اقبال کی یہ رائے پہلے نقل کی جا چکی ہے کہ اُس نے استدلالیوں کے سارے کام کو

---

[1] اسپینوزا کا نظریۂ حیات اقبال نے افلاطون کے نظریۂ حیات کے تقابل کے طور پر ان اشعار میں بیان کیا ہے۔ اس کے بعد انھوں نے حیات و موت کے بارے میں اپنا نظریہ واضح کیا ہے۔

اسپینوزا — نظر حیات پہ رکھتا ہے مردِ دانش مند
حیات کیا ہے حضور و سرور و نور و وجود

افلاطون — نگاہ موت پہ رکھتا ہے مردِ دانش مند
حیات ہے شبِ تاریک میں شرر کی نمود

اقبال — حیات و موت نہیں التفات کے لائق
فقط خودی ہے خودی کی نگاہ کا مقصود (ضربِ کلیم)

[2] بالخصوص "ہمہ اوست"

نیست و نابود کر دیا۔ اس کتاب میں فشٹے کو اپنی مشکل کا حل نظر آیا اور عالم طبیعی کی دنیا نے جبر و قدر اور خود آگاہی کے جہانِ آزاد میں اس نے مطابقت کا ایک پہلو ڈھونڈ لیا۔ کانٹ نے اس کتاب میں یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ جبر کے بعد رونما ہونے والے واقعات کے بعد آزاد انفاس کا جہان موجود ہے۔ جزو کا انا اپنی دنیا آپ پیدا کرتا ہے[1]۔ فشٹے کے فلسفے کا یہ نقطۂ آغاز تھا۔ دوسرے لفظوں میں اسے اس نے یوں بیان کیا کہ جب ہمیشہ میرے دل میں یہ احساس جاگزیں رہتا ہے کہ مجھے ایک فرض ادا کرنا ہے تو اس کے معنے یہ ہیں کہ میں ایک مدرک بالحواس منظر سے بالا تر ہوں اور میں ایک فوق الحواس کائنات کا شہری ہوں۔" جنت کی حدیں موت کے بعد شروع نہیں ہوتیں بلکہ جنت پہلے ہی سے ہمارا احاطہ کئے ہوئے ہے اور ہر قلب انسانی اس کی ضو سے منور ہے۔" عالم خارجی نہ انسان کا احاطہ کر سکتا ہے اور نہ ہی اس پر جبر روا رکھ سکتا ہے۔ فشٹے کی ابتدائی واردات قلب و نظر سے قطع نظر یہ ایک ایسا مقام ہے جہاں اقبال اس کے ہم نوا ہیں اور یہی خیالات اقبال کے یہاں ایک ساحرانہ انداز سے ہمارے سامنے آتے ہیں۔

سما سکا نہ دو عالم میں مردِ آفاقی
طلسمِ گنبدِ گردوں کو توڑ سکتے ہیں
زجاج کی یہ عمارت ہے سنگِ خارہ نہیں
کب تک رہے محکومیِ انجم میں مری خاک
یا میں نہیں یا گردشِ افلاک نہیں ہے

آں چہ در آدم بگنجد عالم است ۔۔۔ آنچہ در عالم نہ گنجد آدم است
در شکن آں را کہ ناید سازگار ۔۔۔ از ضمیر خود دگر عالم بیار
تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اس میں ۔۔۔ ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی

---

[1] اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
سرِ آدم ہے ضمیرِ کن فکاں ہے زندگی
(اقبال)

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے
مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق

افلاک سے ہے اُس کی حریفانہ کشاکش
خاکی ہے مگر خاک سے آزاد ہے مومن

اُس مردِ خدا سے کوئی نسبت نہیں تجھ کو
تو بندۂ آفاق ہے وہ صاحبِ آفاق

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

یہاں افکارِ انسانی کے بارے میں فشتے کا نظریہ بیان کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ فشتے کے نزدیک ہم اپنے افکار ہی میں محصور ہیں اور جو بھی حقیقت ہمیں نظر آتی ہے یہ ہمارے افکار ہی کا پرتو ہے۔ اس کے اپنے الفاظ میں "میرے جہانِ افکار ہی سے حقیقت کی تخلیق ہوتی ہے۔ اس کے ماورا کچھ بھی نہیں ہے"۔ یہاں تک برکلے[1] اور فشتے دونوں ہم خیال ہیں۔ ان دونوں کی نظر میں عالمِ خارجی اور اُس کی صفات ہمارے فکر ہی کا پرتو ہیں لیکن جہاں فشتے یہ کہتا ہے کہ میں خیالات کی تخلیق کرتا ہوں اور میری دنیائے خیالات حقیقت کی تخلیق کرتی ہے وہاں برکلے یہ کہتا ہے کہ میرے خیالات خدا کی بدولت پیدا ہوتے ہیں۔ اقبال ایک قدم فشتے اور برکلے کے ساتھ چل کر اپنے لیے نیا راستہ نکالتے ہیں اور کہتے ہیں۔

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

وہی زمانے کی گردش پہ غالب آتا ہے
جو ہر نفس سے کرے عمرِ جاوداں پیدا

وہی جہاں ہے ترا جس کو تو کرے پیدا
یہ سنگ و خشت نہیں جو تری نگاہ میں ہے

نیا زمانہ نئے صبح و شام پیدا کر

عبد گردد یاوہ در لیل و نہار
در دلِ خود یاوہ گردد روزگار

اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے

---

[1] (۱۶۸۵ — ۱۷۵۳)

اقبال اور شوپن ہائر

نطشے کے ساتھ ہی ساتھ جرمنی کے جہانِ فکر میں ایک اور عظیم شخصیت نمودار ہوئی اور یہ شخصیت شوپن ہائر (۱۷۸۸ - ۱۸۶۰) کی تھی۔ نطشے کی طرح شوپن ہائر بھی کانٹ سے متاثر ہوا لیکن اپنے ماحول کی اجتماعی ناکامی اور مایوسی نے اس کی فکر کو قنوطیت کے رستے پر ڈال دیا۔ علامہ اقبال نے اس کا ذکر "پیامِ مشرق" میں جو ان کی ابتدائی تصانیف میں سے ہے۔ ان اشعار میں کیا ہے۔

مرغے ز آشیانہ بہ سیرِ چمن پرید — خارے ز شاخِ گل بہ تنِ نازکش خلید
بدگفت فطرتِ چمنِ روزگار را — از درد خویش و ہم ز غمِ دیگراں تپید
داغے ز خونِ بے گنہے لالہ را شمرد — اندر طلسمِ غنچہ فریبِ بہار دید
گفت اندریں سرا کہ بنایش فتادہ کج — صبحے کجا کہ چرخ درو شام ہا نہ چید
نالید تا بہ حوصلۂ آں نوا طراز — خون گشت نغمہ ز دو چشمش فرو چکید
سوزِ فغانِ او بہ دلِ ہدہدے گرفت — با نوکِ خویش خار ز اندامِ او کشید
گفتش کہ عقل سود ز جیبِ زیاں بر آر — گل از شکافِ سینہ زرِ ناب آفرید

درماں ز درد ساز اگر خستہ تن شوی

خو گر بہ خار شو کہ سراپا چمن شوی

(شوپن ہاور نیٹشا)

اقبال کے سارے کلام کی طرح اِن اشعار میں بھی تغزل کی ایک ایسی کیفیت موجود ہے کہ قاری شوپن ہاور کے فلسفۂ حیات پر نظر ڈالے بغیر ہی ان اشعار کی دل کشی میں گم ہوجاتا ہے۔ اگر شوپن ہاور کا نظریۂ حیات بھی سامنے ہو تو اِن اشعار کی دل کشی اور فکری عظمت قاری کی نگاہ میں اور بلند ہوجاتی ہے۔

لہ شوپن ہاور جس زمانے میں پیدا ہوا وہ جرمنی کے لیے انتہائی مایوسی اور ناکامی کا زمانہ تھا۔ ول ڈیوراں کے الفاظ میں "واٹرلو کی جنگ لڑی جا چکی تھی۔ انقلاب ختم ہو چکا تھا اور "انقلاب کا فرزند" دور سمندر میں ایک چٹان پر اپنی زندگی کے دن پورے کر رہا تھا۔ . . . . . کانٹ کا فلسفۂ قوتِ ارادی موت کے سامنے ہار مان چکا تھا۔"

اِس جنگ نے یورپ کے جسم ہی کو نہیں بلکہ اس کی روح کو بھی لہو لہان کر دیا تھا۔ لاکھوں انسان لقمۂ اجل بن چکے تھے اور لاکھوں ایکڑ سرسبز و شاداب قطعاتِ اراضی بنجر زمینوں میں تبدیل ہو چکے تھے۔ فرانس اور آسٹریا کے صاف ستھرے دیہات جلے اور غلاظت کے انبار بن چکے تھے اور ان میں بسنے والے کسانوں کا افلاس لفظ و بیان کی حدوں سے آگے جا چکا تھا۔

صرف فرانس اور آسٹریا ہی پر کیا موقوف ہے۔ یورپ کا کوئی ملک ایسا نہ تھا جس پر نپولین کی یلغار اور روس پر جوابی حملوں نے تباہی کے اثرات نہ چھوڑے ہوں۔ ماسکو الیسا شہر راکھ کا ڈھیر بن چکا تھا۔ انگلستان اگرچہ فاتح ملک تھا لیکن وہاں بھی کسان کی حالت تباہ ہو چکی تھی کیوں کہ اناج کی قیمت گرتے ہی سارا اقتصادی ڈھانچہ درہم برہم ہو گیا تھا۔ ملک گیر بے اطمینانی میں جو رہی سہی کمی تھی وہ فالتو فوجیوں کی نوکری سے سبک دوشی نے پوری کر دی۔

اِس دَورِ ابتلا میں آبادی کے ایک چھوٹے سے طبقے نے تو مذہب کے دامن میں پناہ ڈھونڈی لیکن قدرے اونچا طبقہ مذہب اور خدا دونوں سے بےزار ہو گیا تھا۔ اس تباہ حال دنیا میں جب زندگی کی ایک رمق بھی نظر نہ آئی تو روحانی بلندی کیا نظر آتی (باقی اگلے صفحے پر)

شوپن ہائر کے بارے میں اقبال کے یہ چند اشعار صرف شوپن ہائر کے نظریے کی تغلیط ہی نہیں بلکہ ساتھ ہی ساتھ اس درد کا جو اُس کے دل میں اوروں کے لیے موجود تھا تعریفی انداز میں اظہار بھی ہیں۔" از درد خویش و ہم زغم دیگراں تپید" کہہ کے اقبال نے شوپن ہائر کی عظمت کا اعتراف کیا ہے کیوں کہ دوسروں کے غم میں تڑپنا اقبال کے نزدیک انسان کی خوبیوں میں ایک

(گزشتہ صفحے سے آگے) اِس طبقے کو تو اس بات کا یقین مشکل ہو گیا کہ جس کرۂ زمین پر اتنی مہیب تباہی آئی ہے اُس کا کوئی خدا بھی ہے اور اگر ہے تو اسے کہاں تک فہیم اور کریم سمجھا جا سکتا ہے۔ دانش وروں اور فلسفیوں کے لیے یہ دَور انتہائی ذہنی کرب کا دَور تھا۔ اِن میں سے بعض اس نتیجے پر پہنچے کہ یورپ کی یہ افراتفری اور درہمی برہمی کائنات کے عدمِ نظام ہی کی دلیل ہے۔ نہ تو اس کائنات میں کوئی ربّانی نظام ہے نہ ہی کسی قسم کی روحانی مسرّت کی امید ہے۔ خدا اگر کوئی ہے تو بے بصر ہے اور روئے زمین پر ابلیسی طاقتوں نے اپنا سایہ ڈال رکھا ہے۔ شوپن ہائر بھی ان دانش وروں میں شامل تھا جو اِس انداز سے سوچ رہے تھے۔

یہ تو تھے سیاسی اور سماجی حالات جو شوپن ہائر کے فکر و نظر پہ اثر انداز ہوئے۔ ذرا ایک نظر اس کے ذاتی اور خانگی حالات پر بھی ڈال لیے۔ شوپن ہائر سترہ برس کا تھا کہ اس کے باپ نے جو اپنے علاقے کا ایک نامور تاجر ہونے کے ساتھ ہی ساتھ اپنی تیز مزاجی اور آزادہ روی کے لیے مشہور تھا خودکشی کر لی۔ شوپن ہائر کا کہنا ہے کہ انسان سرشت اور قوتِ ارادی باپ سے ورثے میں لیتا ہے اور فہم و فراست ماں سے۔ شوپن ہائر کی ماں اپنے دور کی ایک ممتاز ناول نگار تھی۔ اُس کا مزاج ادیبانہ اور شاعرانہ تھا اور وہ اپنے تاجر شوہر کی غیر شاعرانہ افتادِ طبع سے بے زار تھی۔ چنانچہ شوہر کی موت کے بعد اُس نے آزادانہ معاشقے شروع کیے اور وائمر (ویمر) کا رُخ کیا جہاں کی فضا اس قسم کی زندگی بسر کرنے کے لیے خاصی سازگار تھی۔ شوپن ہائر کو اپنی ماں کے اطوار ایک آنکھ نہ بھاتے تھے چنانچہ دونوں میں جھگڑے شروع ہو گئے۔ ماں کے خلاف نفرت کا یہی جذبہ بالآخر شوپن ہائر کے فلسفے کا وہ حصّہ بنا جو عورت سے متعلق ہے۔ ایک بار اُس کی ماں نے اُسے لکھا: "تم ایک ناقابلِ برداشت آدمی ہو اور محض عذاب ہو (اگلے صفحے پر دیکھیے)

بڑی خوبی ہے اور اقبال کے یہاں اس خوبی کا ذکر ہمیں اکثر نظر آتا ہے ؎

مبتلائے درد کوئی عضو ہو روتی ہے آنکھ
کس قدر ہمدرد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ

(گزشتہ صفحے سے آگے) تمہارے ساتھ رہنا انتہائی مشکل کام ہے۔ تمہاری تمام اچھائیوں پر تمہاری خود بینی اور خود رائی نے پردہ ڈال رکھا ہے۔ محض تمہاری اس عادت کی وجہ سے کہ تم ہر وقت دوسروں کی عیب جوئی اور نکتہ چینی میں مصروف رہتے ہو تمہاری اچھائیاں بے کار ہو کے رہ گئی ہیں۔"

انجام کار اس ناچاقی نے دونوں کو ایک دوسرے سے الگ ہو جانے پر مجبور کر دیا۔ اس علیحدگی کے بعد شوپن ہائر ماں کے گھر دعوتوں میں ایک مہمان کی حیثیت سے آتا رہا۔ ان دعوتوں میں یہ ایک دوسرے کے ساتھ اجنبی کی طرح ملتے تھے اور بات چیت میں کوئی تلخی نہیں ہوتی تھی کیوں کہ تلخی کی ساری بنیاد ماں بیٹے کا رشتہ تھا اور جب وہ رشتہ ٹوٹ گیا تو تلخی بھی جاتی رہی۔

اس سلسلے میں ایک روایت یہ ہے کہ گوئٹے شوپن ہائر کی ماں کے مداحوں میں تھا اور جب بھی اُس سے ملنے کے لیے آتا تھا یہی کہتا تھا کہ تمہارا بیٹا ایک دن بڑا نام پائے گا۔ شوپن ہائر کی ماں یہ سُننے کی تاب نہ لا سکتی تھی۔ وہ یہ گوارا ہی نہ کر سکتی تھی کہ ایک ہی گھر میں دو نابغے پیدا ہو جائیں۔ ایک دن ان دونوں کے درمیان کسی بات پر جھگڑا بڑھ گیا اور ماں نے بیٹے کو سیڑھیوں سے نیچے دھکیل دیا۔ بیٹے نے چوٹ کھانے کے بعد انتہائی غصے کے عالم میں ماں کو جتایا کہ آئندہ نسلوں تک تمہارا ذکر صرف میری بدولت ہی پہنچے گا۔ اس واقعے کے فوراً بعد شوپن ہائر نے وائمر کو خیرباد کہا اور اگرچہ اس کی ماں اور چوبیس سال تک زندہ رہی لیکن وہ دوبارہ اُس سے ملنے نہیں گیا۔ (ایسی ہی ایک مثال ہمیں انگریزی ادب میں بھی نظر آتی ہے اور وہ مثال بائرن کی ہے۔ بائرن بھی صرف ماں کی محبت ہی سے محروم نہیں رہا بلکہ اُس نے بھی ماں سے نفرت کے دامن میں پرورش پائی۔ ایسی شخصیتوں سے یہ توقع کرنا کہ یہ عورتوں کے بارے میں اچھی رائے رکھیں گی ایک خیالِ خام ہے)

تو یہ تھے وہ حالات جن میں شوپن ہائر کے بچپن اور جوانی نے پرورش پائی (باقی دوسرے صفحے پر)

رُلاتا ہے ترا نظارہ اے ہندوستاں مجھ کو
کہ عبرت خیز ہے تیرا فسانہ سب فسانوں میں

ہویدا آج اپنے زخمِ پنہاں کر کے چھوڑوں گا
لہو رو رو کے محفل کو گلستاں کر کے چھوڑوں گا
مجھے اے ہم نشیں رہنے دے شغلِ سینہ کاوی میں
کہ میں داغِ محبت کو نمایاں کر کے چھوڑوں گا

(گزشتہ صفحے سے آگے) اُس نے خدا کو بے بصر اور دنیا کو بُرا کہا۔ دل گیری، حزن، خشک مزاجی، چڑچڑاپن اور نوعِ انسان کی نیکیوں سے انکار اُس کا مقدر ہو گیا۔ اُس کے دل و دماغ پر عجیب قسم کے خوف اور وہم مسلط ہو گئے۔ وہ اپنا پائپ ہمیشہ مقفل رکھتا تھا۔ اِس اندیشے سے کہ کہیں نائی اُس کے گلے پر استرا نہ چلا دے۔ اُس نے کبھی نائی سے حجامت نہیں بنوائی۔ ہر رات وہ ایک بھرا ہوا پستول اپنے تکیے کے نیچے رکھ کے سوتا تھا۔ آج اُس کی کتاب کا ئنات بطور قوتِ ارادی و تصور، فلسفے کا ایک شاہکار تسلیم کی جاتی ہے اور جب اُس نے اس کا مسودہ ناشر کے سپرد کیا تو یہی کہا کہ یہ کتاب کوئی پُرانے افکار کی صدائے بازگشت نہیں ہے بلکہ طبع زاد خیالات پر مشتمل ایک منضبط سلسلۂ فکر ہے۔ میری یہ کتاب "جو صاف، سلیس اور قابلِ فہم عبارت میں لکھی ہے ایک پُر تاثیر کتاب ہے جو حسنِ بیان اور حسنِ معانی سے لبریز ہے۔" یہ ایک ایسی کتاب ہے "جو آگے چل کے سینکڑوں دوسری کتابوں کے لیے خیالات کا مخزن اور سرچشمہ ثابت ہو گی گویا بقول میر انیس (لگا رہا ہوں مضامینِ نو کے پھر انبار خبر کرو مرے خرمن کے خوشہ چینوں کو)

مصنف تو اپنی کتاب کے بارے میں اِن خیالات میں مبتلا تھا لیکن ہوا یوں کہ جب یہ کتاب چھپی تو کسی نے اس کی طرف توجہ نہ کی۔ سولہ سال بعد جب شوپن ہاؤر نے ناشر سے کتاب کی فروخت کے بارے میں دریافت کیا تو ناشر نے بتایا کہ بیشتر جلدیں ردی کے بھاؤ فروخت کی جا چکی ہیں۔

یہ داستان صرف اس لیے نہیں سنائی گئی کہ ع "لذیذ بود حکایت دراز تر گفتم" بلکہ اس سے اقبال اور شوپن ہاؤر کے ذہنی رشتے پر بھی روشنی ڈالنا مقصود تھا اور اِن اشعار کے پس منظر کو سامنے لانا بھی پیشِ نظر تھا جو شوپن ہاؤر کے بارے میں انھوں نے کہے ہیں اور جو اوپر نقل کیے جا چکے ہیں۔ شوپن ہاؤر کے فلسفۂ حیات کو اقبال نے پانچ اشعار میں جس جاذبیت کے ساتھ بیان کیا ہے اس کی مثال اُردو اور فارسی ادب میں شاید ہی مل سکے (باقی دوسرے صفحے پر)

خدا کے عاشق تو ہیں ہزاروں بنوں میں پھرتے ہیں مارے مارے
میں اُس کا بندہ بنوں گا جس کو خدا کے بندوں سے پیار ہوگا

ہو مرا کام غریبوں کی حمایت کرنا
درد مندوں سے ضعیفوں سے محبّت کرنا

ہیں لوگ وہی جہاں میں اچھے
آتے ہیں جو کام دوسروں کے

آدمیت احترامِ آدمی
باخبر شو از مقامِ آدمی

اِس کے ساتھ ہی اقبال نے شوپن ہائر کے اکثر نظریات کو اپنا کر انھیں اُردو اور فارسی شاعری کا سحر انگیز جزو بنایا ہے۔ مثلاً شوپن ہائر کی جس کتاب کا[لہ] ذکر اوپر آیا ہے وہ اِس فقرے سے شروع ہوتی ہے "یہ عالمِ خارجی میرے ہی خیال کا پرتو ہے۔" اقبال کہتے ہیں

ایں جہاں چیست صنم خانۂ افکارِ من است

شوپن ہائر کا یہ نظریہ بھی کہ آرزو کی تکمیل ہی آرزو کی موت ہے اور کسی مقصد کے لیے اُس کے حصول سے زیادہ کوئی چیز مہلک نہیں اقبال کے یہاں کئی طرح سے بیان ہوا ہے۔

ہر لحظہ نیا طور نئی برقِ تجلّی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

زندگی در جستجو پوشیدہ است
اصلِ او در آرزو پوشیدہ است

(گزشتہ صفحے سے آگے) اور پھر دو شعر میں نطشے کا فلسفۂ حیات بیان کر کے اُس کے مرض کا علاج بھی پیش کر دیا ہے

گفتش کہ سودِ خویش ز جیبِ زیاں برآر
گل از شگافِ سینہ زرِ ناب آفرید

درماں ز درد ساز اگر خستہ تن شوی
خوگر بہ خار شو کہ سراپا چمن شوی

اصل میں یہ اقبال کا اپنا فلسفۂ حیات ہے جو اقبال نے جابجا اپنے کلام میں پیش کیا ہے مثلاً

اگر خواہی حیات اندر خطر زی

بہ کیشِ زندہ دلاں زندگی جفا طلبی است
سفر بہ کعبہ نہ کردم کہ راہ بے خطر است

لہ کائنات بطور قوّتِ ارادی و تصوّر

آرزو را در دلِ خود زندہ دار — تا نہ گردد مشتِ خاکِ تو مزار
از تمنا رقصِ دل در سینہ ہا — سینہ ہا از تابِ او آئینہ ہا
دل ز سوزِ آرزو گیرد حیات — غیر حق میرد چو او گیرد حیات
چوں ز تخلیقِ تمنا باز ماند — شہپرش بشکست و از پرواز ماند
اے ز رازِ زندگی بیگانہ خیز — از شرابِ مقصدے مستانہ خیز
ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم
از شعاعِ آرزو تابندہ ایم

شوپن ہائر پہلا فلسفی تھا جس نے دوسرے فنونِ لطیفہ میں موسیقی کا مقام متعین کیا اور اس کی اہمیت واضح اور غیر مبہم الفاظ میں بیان کی۔ اقبال غلاموں کے فنونِ لطیفہ کے بیان میں موسیقی کا ذکر ان الفاظ میں کرنے کے بعد

نغمۂ او خالی از نارِ حیات — ہمچو سیل افتد بدیوارِ حیات
از نئے او آشکارا رازِ او — مرگِ یک شہر است اندر سازِ او

جب یہ بتاتے ہیں کہ نغمے کو کن خاصیتوں سے مملو ہونا چاہئے تو کہتے ہیں۔

نغمہ باید تندرو مانندِ سیل — تا برد از دل غماں را خیل خیل
نغمہ می باید جنوں پروردۂ — آتشے در خونِ دل حل کردۂ
از نمِ او شعلہ پروردن تواں — خامشی را جزوِ او کردن تواں
نے شناسی در سرور است آں مقام — "کاندرو بے حرف می روید کلام"
نغمۂ روشن چراغِ فطرت است — معنیٔ او نقش بندِ صورت است

لیکن جیسا کہ اس مقالے کے شروع میں کہا گیا ہے کسی کے افکار کو جوں کا توں قبول کر لینا دوسری بات ہے اور متاثر ہونا اور بات۔ اقبال اپنے پیش رَو اور اپنے ہم عصر مفکرین سے متاثر ضرور رہیں لیکن ان کی فکر نے اپنے لیے ہمیشہ نئے جادے تراشے ہیں[1]۔ شوپن ہائر نے موت کی بڑی بھیانک تصویر کھینچی ہے اور اسے زندگی کے جرم کے لیے پھانسی کا نام دیا ہے لیکن اقبال کی نظر میں موت مقاماتِ انسانی میں

---

[1] تراشیدن از تیشۂ خود جادۂ خویش — بہ راہِ دیگراں رفتن عذاب است
گر از دستِ تو کارِ نادر آید — گناہے ہم اگر باشد ثواب است
(پیامِ مشرق)

سے ایک مقام ہے۔

نشانِ مردِ حق دیگر چہ گویم | چو مرگ آید تبسم بر لبِ اوست

نظر اللہ پہ رکھتا ہے مسلمانِ غیور
موت کیا ہے فقط اک عالمِ معنی کا سفر

پوشیدہ ہے کافر کی نظر سے ملک الموت | لیکن نہیں پوشیدہ مسلماں کی نظر سے

بندۂ حق ضیغم و آہوست مرگ | یک مقام از صد مقامِ اوست مرگ
می فتد بر مرگ آں مردِ تمام | مثلِ شاہینے کہ افتد بر حمام

تو گویا موت کے بارے میں شوپن ہائر کے نظریے سے اقبال کا نظریہ کوئی مطابقت نہیں رکھتا بلکہ اقبال ہر اعتبار سے اس نظریے کی تغلیط کرتے ہیں۔ شوپن ہائر کا خیال ہے کہ چوں کہ آدمی کی عقل و خرد جنسی محرکات سے مغلوب ہے اس لیے اُسے عورت میں دل کشی نظر آتی ہے ورنہ در اصل عورت کو خوب صورت کہنے کی بجائے اُسے بد صورت صنف کہنا چاہیے۔ عورتوں میں یہ صلاحیت ہی نہیں ہے کہ وہ نغمہ، شاعری یا فنونِ لطیفہ کی کسی اور صنف سے متاثر ہو سکیں۔ اگر وہ اِن فنون کے ساتھ کسی قسم کی دل چسپی کا اظہار کرتی ہیں تو یہ صرف دکھاوا ہے اور اِس سے اُن کا مقصد محض مرد کا دل جیتنے کی کوشش کرنا ہے۔ آج تک کوئی عورت خواہ شعوری اعتبار سے اُسے کتنا ہی امتیاز کیوں نہ حاصل رہا ہو صنفِ اوّل کا طبع زاد فن پارہ پیش نہیں کر سکی۔ نہ ہی زندگی کے کسی اور شعبے میں اُس نے کوئی مستقل نوعیت کا کارنامہ انجام دیا ہے۔

عورت کے بارے میں شوپن ہائر کے نظریے کا کھوکھلا پن کسی تبصرے کا محتاج نہیں۔ اقبال نے عورت کے متعلق جو نظریہ پیش کیا ہے اُسے ہم ہر اعتبار سے پسند کریں یا نہ کریں وہ شوپن ہائر کے نظریے کے مقابلے میں کہیں زیادہ ترقی پسندانہ اور صحت مند نظریہ ہے۔

وجودِ زن سے ہے تصویرِ کائنات میں رنگ
اُسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوزِ دروں

شرف میں بڑھ کے ثریا سے مُشتِ خاک اس کی
کہ ہر شرف ہے اسی دُرج کا دُرِ مکنوں
مکالماتِ فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن
اسی کے شعلے سے پھوٹا شرارِ افلاطوں

اقبال اور کارل مارکس

شوپن ہائر (۱۷۸۸ - ۱۸۶۰) کے افکار مغرب کی دنیائے فلسفہ میں پوری شدت سے گونج رہے تھے کہ دنیائے سیاست میں ایک نئی فلسفیانہ آواز بلند ہوئی۔ یہ کارل مارکس (۱۸۱۸ - ۱۸۸۳)[1] کی آواز تھی۔ ایک تنسقی

۱۔ کارل مارکس ۵ مئی ۱۸۱۸ء کو جرمنی (رائنش پرشیا) کے شہر ٹریویس میں پیدا ہوا۔ اُس کا باپ ایک یہودی وکیل تھا جو ۱۸۲۴ء میں مارٹن لوتھر کی تعلیمات کے زیر اثر پروٹسٹنٹ بن چکا تھا۔ کارل مارکس کا خاندان ایک خوش حال اور مہذب خاندان تھا اور انقلاب کے اثرات اس خاندان میں دور دور تک نظر آتے تھے۔ ٹریویس سے بی۔ اے کا امتحان پاس کرنے کے بعد مارکس پہلے بون اور پھر برلن یونیورسٹی میں داخل ہوگیا۔ جہاں اُس نے فقہ، تاریخ اور فلسفے کا مطالعہ کیا۔ ۱۸۴۱ء میں فارغ التحصیل ہوکر اُس نے اپی کیورس کے فلسفے پر اپنا مقالہ ڈاکٹریٹ کے لیے پیش کیا۔ تعلیم کے ان مرحلوں سے فارغ ہو کے مارکس پھر بون آیا۔ اب کے اس کا ارادہ بون ہی میں لیکچرر بننے کا تھا۔ لیکن اُسے اس ارادے میں کامیابی حاصل نہ ہوسکی۔

اگلے برس وہ کولون کے انقلابی اخبار رائنش گزٹ کا ایڈیٹر مقرر ہوا۔ مارکس کا زیر ادارت
(باقی اگلے صفحے پر)

تو محض افراد کے دل و دماغ ہی کو متاثر کرتا ہے لیکن ایک سیاسی فلسفی سماجی اور

(گزشتہ صفحے سے آگے) اس اخبار کا انقلابی پہلو اور زیادہ اُجاگر ہوتا چلا گیا۔ حکومت نے پہلے تو اخبار پر سنسر کی قیود عائد کیں لیکن بعد میں اُنھیں ناکافی سمجھ کر پوری طرح اخبار کو اپنے عتاب کے شکنجے میں کس لیا۔ مارکس نے مستعفی ہو کر اخبار کو بچانے کی کوشش کی لیکن اُسے کامیابی نہ ہوئی اور اخبار نے نامساعد حالات کی تاب نہ لا کر ۱۸۴۳ء میں دم توڑ دیا۔

اسی سال مارکس نے اپنے بچپن کی ایک دوست جینی وان ویسٹ فیلن نامی لڑکی سے شادی کی۔ یہ لڑکی جرمنی کے ایک رجعت پسند گھرانے سے تعلق رکھتی تھی۔ اس کا بھائی اس زمانے میں پرشیا کا وزیر داخلہ تھا۔

شادی کے فوراً بعد مارکس نے پیرس کا رُخ کیا اور وہاں سے ایک ریڈیکل میگزین جاری کیا۔ اُس کا ارادہ یہ تھا کہ اس میگزین کو چوری چھپے جرمنی میں تقسیم کیا جائے۔ لیکن اس مقصد میں اسے کامیابی حاصل نہ ہو سکی اور ایک شمارے کے بعد ہی میگزین بند ہو گیا۔

پیرس میں قیام کے دوران میں کارل مارکس کی علمی سرگرمیوں کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا۔ اُس نے اپنے خیالات کی نشر و اشاعت کے لیے متعدد کتابیں لکھیں اور یہیں اینگلز کے ساتھ اس کی دوستی کی بنیاد پڑی۔ اگلے برس پرشین گورنمنٹ کے مطالبے پر مارکس کو پیرس سے شہر بدر کر دیا گیا۔ اس پر الزام یہ تھا کہ وہ ایک خطرناک انقلابی ہے۔ پیرس سے اُس نے برسلز کا رُخ کیا۔ ۱۸۴۷ء میں مارکس اور اینگلز دونوں کمیونسٹ لیگ نامی ایک خفیہ پراپیگنڈا سوسائٹی کے ممبر بن گئے اور اس لیگ کی دوسری کانگریس میں جس کا اجلاس اُسی سال لندن میں منعقد ہوا اُنھوں نے نمایاں حصہ لیا۔ یہیں ان دونوں نے مل کر کمیونسٹ مینی فیسٹو بنایا جس پر آگے چل کے کمیونسٹ سوسائٹی کی بنیادیں قائم ہوئیں۔

جب فروری ۱۸۴۸ء میں انقلاب برپا ہوا تو مارکس کو بلجیم سے نکل جانے کا حکم ملا۔ وہاں سے وہ پیرس آیا اور پیرس سے پھر عازم جرمنی ہوا۔ وہاں ایک برس تک پھر اُس نے اخبار نکالا۔ اس اخبار کی تحریریں پھر رنگ لائیں۔ پہلے تو مارکس کے خلاف عدالتی کارروائی ہوئی۔ جب اس سے اس کا کچھ نہ بگڑا تو اُسے پھر جرمنی سے نکال باہر کیا گیا۔ جرمنی سے نکل کر وہ پھر پیرس آیا اور وہاں سے اُس نے لندن کا رخ کیا جہاں وہ اپنے انتقال کے وقت تک رہا۔

(باقی دوسرے صفحے پر)

معاشی نظام کو بدل کے رکھ دیتا ہے۔ یوں تو افلاطون اور ارسطو بھی جن کا ذکر اس کتاب کے اولین صفحات میں آیا ہے سیاسی فلسفی تھے اور ہیگل، لاک اور مل بھی لیکن دنیا کی سیاست پر جس طرح مارکس کے خیالات اثر انداز ہوئے اس کی مثال تاریخ عالم میں ملنا دشوار ہے۔

اقبال نے مارکسزم کا اثر قبول کیا یا نہیں اور اگر کیا تو وہ اثر کیا ہے اور کس حد تک ہے ایک انتہائی مشکل سوال ہے ہمارے اکثر نقادوں نے اس مسئلے کو انتہائی

(گزشتہ صفحے سے آگے) مارکس کی جلا وطنی کا دور مصائب کا ایک لامتناہی سلسلہ ہے۔ اس کی ساری زندگی صرف در بہ در پھرتے ہی نہیں گزری بلکہ انتہائی مفلسی کے عالم میں بسر ہوئی۔ اگر اینگلز وقتاً فوقتاً اس کی مالی امداد نہ کرتا تو اس کی تصنیف "سرمایہ" کے مکمل ہونے کی کوئی صورت ہی نہ تھی۔ "سرمایہ" تو ایک طرف رہی خود اس کی زندگی انتہائی ناکامیوں کا شکار ہو کے رہ جاتی۔

قیام لندن کے دوران ہی میں مارکس نے اپنے رفقا کے ساتھ مل کر مشہورِ عالم پہلی انٹرنیشنل کی بنیاد ڈالی۔ مارکس اس انٹرنیشنل کی روح رواں تھا۔ اس انٹرنیشنل کا پہلا خطبہ، متعدد رزولیوشن، اعلانات اور مینی فیسٹو مارکس ہی کے قلم کے مرہونِ منت ہیں۔ اس نے متعدد ممالک کی مزدور تحریکوں کو ایک لڑی میں پرو دیا اور ان تمام ممالک میں پرولتاری جدوجہد کا ایک طریق کار وضع کیا۔ ۱۸۷۱ء میں پیرس کمیون کی ناکامی کے بعد یورپ میں انٹرنیشنل کا زندہ رہنا ناممکن ہو گیا۔ چنانچہ مارکس نے اس کی جنرل کونسل کو نیویارک میں منتقل کر دیا۔

اس وقت تک پہلی انٹرنیشنل اپنا تاریخی رول ادا کر چکی تھی۔ دنیا کے ہر ملک میں مزدور تحریک شروع ہو چکی تھی اور اکثر ملکوں میں سوشلسٹ پارٹیاں یا مزدور جماعتیں معرضِ وجود میں آ چکی تھیں۔

انٹرنیشنل کے قیام اور اس کی کامیابی کے لیے اور اپنے خیالات کو تحریری صورت میں پیش کرنے کے لیے مارکس کو جو دماغی اور جسمانی محنت کرنا پڑی اس سے اس کی صحت بری طرح متاثر ہوئی۔ "سرمایہ" کی تکمیل کا کام اس کے علاوہ تھا۔ جس کے لیے اسے ہر گوشے گوشے سے نیا مواد ہی جمع نہیں کرنا پڑا بلکہ متعدد زبانیں جن میں روسی بھی شامل تھی سیکھنا پڑیں۔ یہ تمام محنت اس کے لیے جان لیوا ثابت ہوئی اور بالآخر ۱۴ مارچ ۱۸۸۳ء کو جب کہ وہ اپنی آرام کرسی میں محوِ فکر تھا اس کی روح عالم بالا کو پرواز کر گئی۔

آسان بناکے پیش کیا ہے۔ مثلاً ڈاکٹر اعجاز حسین لکھتے ہیں:۔

"ہندوستان میں غالباً اردو زبان نے سب زبانوں سے پہلے آگے بڑھ کر انقلابِ روس کا خیر مقدم کیا۔ چنانچہ اقبال نے خاص مسرت کے ساتھ اعلان کیا۔

آفتابِ تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہوا
آسماں ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک

اور ساقی نامے میں انتہائی مسرت کے ساتھ عوام الناس کو یہ کہہ کر مبارک باد دی۔

گیا دورِ سرمایہ داری گیا
تماشا دکھا کر مداری گیا"

سرور صاحب نے اس مسئلے پر مقابلۃً احتیاط سے قلم اٹھایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:۔

"اقبال سرمایہ داری کے خلاف ہیں۔ اردو شاعری میں سب سے پہلے انھوں نے مزدوروں کی حمایت میں آواز بلند کی۔ مارکس کی وہ بڑی حمایت کرتے ہیں مگر ایک تو وہ اشتراکیت کی انتہا پسندی کے خلاف ہیں اور زمین کو بجائے زمیندار یا کسان کی ملکیت سمجھنے کے خدا کی ملکیت سمجھتے ہیں۔ دوسرے وہ ان مادی قدروں سے بیزار ہیں جن پر مارکس نے اپنے تصورات کی بنیاد رکھی ہے۔ ورنہ ان کی روح اشتراکی ہےؔ۔ وہ اسلامی سوشلسٹ ہیں۔"

ان دو مقتدر نقادوں کے نظریے کے ساتھ ہی اگر ہم اقبال کی اپنی درج ذیل تحریریں بھی پڑھ لیں تو نظر آئے گا کہ مسئلہ اتنا سلجھا ہوا نہیں ہے جتنا اوپر کے اقتباسات سے ظاہر ہو رہا ہے۔

ؔ سرور صاحب اس حقیقت کو نہ جانے کیسے فراموش کر گئے ہیں کہ اشتراکیت جب روح کی نفی کرتی ہے تو روح اور اشتراکیت میں یہ رشتہ کیونکر ممکن ہے۔

"اسلام بحیثیت اجتماعیہ انسانیہ کے اصول کی حیثیت سے کوئی لچک اپنے اندر نہیں رکھتا اور بحیثیت اجتماعیہ انسانیہ کے کسی اور آئین سے کسی قسم کا راضی نامہ یا سمجھوتہ کرنے کو تیار نہیں بلکہ اس امر کا اعلان کرتا ہے کہ ہر دستور العمل جو غیر اسلامی ہو نا معقول و مردود ہے۔" (مضامین اقبال صفحہ ۱۰۲)

"سوشلزم کے ماننے والے مذہب اور روحانیت کے منکر ہیں۔ یہ لوگ مذہب کو افیون سمجھتے ہیں۔ سب سے پہلے جس شخص نے مذہب کو افیون کہا ہے۔ وہ کارل مارکس تھا۔ میں ایک مسلمان ہوں اور انشاء اللہ مسلمان ہی مروں گا۔ میرے نزدیک تاریخ کی مادی تعبیر (Interpretation) قطعاً غلط ہے۔" (خواجہ غلام السیدین کے نام خط مورخہ ۱۰ اکتوبر ۱۹۳۶ء)

"ہم تو یہ چاہتے ہیں کہ ہندوستان کلیتہً نہیں تو ایک بڑی حد تک دارالاسلام بن جائے لیکن اگر آزادیٔ ہند کا نتیجہ یہ ہو کہ جیسا دارالکفر ہے ویسا ہی رہے یا اس سے بھی بدتر بن جائے تو مسلمان ایسی آزادیٔ وطن پر ہزار بار لعنت بھیجتا ہے۔ ایسی آزادی کی راہ میں لکھنا، بولنا، روپیہ صرف کرنا، لاٹھیاں کھانا، جیل جانا، گولی کا نشانہ بننا سب کچھ حرام اور قطعی حرام سمجھتا ہوں۔" (مضامین اقبال صفحہ ۱۹۶)

ان دو ایک اقتباسات سے اقبال کے نظریۂ وطنیت پر بحث کرنا مقصود نہیں بلکہ صرف اس بات کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ اقبال کارل مارکس یا سوشلزم کے بارے میں کیا خیال رکھتے تھے۔ یہ صحیح ہے کہ ۱۹۲۱ء میں اقبال نے "خضر راہ"، لکھی تو وہ سرمایہ داری کے مخالف اور مزدور کے حامی کی حیثیت سے ہمارے سامنے آئے لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ اقبال کارل مارکس کی "بڑی حمایت کرتے ہیں" اقبال کے افکار کی صحیح ترجمانی نہیں ہے اور پھر اقبال کو اسلامی سوشلسٹ

کہنا تو اسلام اور سوشلزم دونوں کو غلط رنگ میں پیش کرنے کی کوشش ہے۔ کیوں کہ اقبال ایک سے زیادہ مرتبہ یہ کہہ چکے ہیں کہ اسلام ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے اور ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ کے اصول کی حیثیت میں کوئی لچک اپنے اندر نہیں رکھتا اور ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ کے کسی اور آئین سے کسی قسم کا راضی نامہ یا سمجھوتہ کرنے کے لیے تیار نہیں۔ دراصل اسلامی سوشلزم کی ترکیب ایک ایسی ترکیب ہے جو کتابوں میں تو موجود ہے لیکن دنیا کے کسی سیاسی نظام میں اس کی کوئی جگہ نہیں ہے۔ یہ ترکیب مفہوم سے قطعاً خالی ہے اور اس کا طول و عرض بس اتنا ہے کہ دو متضاد نظاموں میں ایک ایسی مفاہمت کا پہلو لیے ہوئے نظر آتی ہے جو عملی دنیا میں مفقود ہے۔[لہ]

پاکستان کے مشہور مورخ اے۔ کے بروہی "اقبالی اجتہاد اور اسلامی سوشلزم کا نظریہ" کے زیرِ عنوان ایک مقالے میں لکھتے ہیں:۔

[لہ] سید جمال الدین الافغانی (۱۸۹۶ء – ۱۸۳۸ء) نے اول اول اشتراکیت کے تصور کو اسلام کے ساتھ وابستہ کرنے کی کوشش کی۔ انھوں نے اس موضوع پر اپنے مقالات میں جو انھوں نے ۱۸۹۲ء اور ۱۸۹۶ء کے درمیان لکھے بحث کی ہے۔ "مسلم ورلڈ"۔ ہارٹ فورڈ کنکٹی کٹ (جنوری ۱۹۶۲ء) میں پروفیسر سامی اے ہانا نے "الافغانی ۔۔۔ اشتراکیت الاسلام کا پہلا رہنما" کے عنوان سے ایک مقالہ لکھا ہے جس میں البرٹ ہورانی کے اس خیال کی تردید کی ہے کہ "اگرچہ اشتراکیت الاسلام کی ترکیب شبلی شمائل (۱۹۱۷ – ۱۸۶۰) نے وضع نہیں کی لیکن غالباً وہ پہلا مصنف تھا جس نے عربی زبان و ادب میں اشتراکیت کے مفہوم کو فروغ دیا۔" اس مقالے میں پروفیسر ہانا نے مصطفےٰ السباعی کی ایک مصنف کی کتاب "اشتراکیت الاسلام" کا ذکر بھی کیا ہے۔ مقالے کے آخر میں مصنف لکھتے ہیں: "اس امر کی بڑی ضرورت ہے کہ اسلامک سوشلزم کے تصور پر مزید روشنی ڈالی جائے۔ اس موضوع پر جو خیالات آج کل پیش کیے جا رہے ہیں اُن کا بظاہر تاریخ سے کوئی تعلق نظر نہیں آتا۔ اس لیے اس تصور کی صحیح اہمیت کا پتہ نہیں چل رہا۔ اشتراکیت کے موضوع پر مزید تحقیق کی اس لیے بھی ضرورت ہے کہ اس کا عرب تہذیب (اسلامی تہذیب نہیں) کے ساتھ ایک فطری تعلق نظر آتا ہے۔

"یہ دعویٰ کیا جا رہا ہے کہ اسلامی سوشلزم ۔ اگر ہم اس کے عملی امکانات کو سمجھ لیں ۔۔ ہمارے تمام دُکھوں کا مداوا ہے ۔ جہاں تک میرا تعلق ہے میں یہ عرض کروں گا کہ مجھے یہ سمجھنے میں سخت دقت کا سامنا ہے کہ آخر اسلامی سوشلزم کے نظریئے کا مطلب کیا ہے ۔ سوشلزم کی اصطلاح ہر شخص سمجھ لیتا ہے اور میرا خیال ہے کہ " اسلام " کی اصطلاح کا مطلب بھی میں سمجھتا ہوں ۔ اگر مجھے عرض کرنے کی اجازت دی جائے تو میں یہ کہوں گا کہ ان دو الفاظ کا غیر منطقی اختلاط ایک معقول ذہن کو خلفشار سے دوچار کر دیتا ہے ۔ اس دوغلے لفظ ۔" اسلامی سوشلزم " ۔ سے ذہن کو جس مخمصے سے دوچار ہونا پڑتا ہے اس کی تفصیل یوں پیش کی جا سکتی ہے ۔۔ اگر سوشلزم کا مطلب بالکل وہی ہے جس کا اسلام ہم سے تقاضا کرتا ہے تو پھر سوشلزم بہ طور ایک قومی نظریے کے بھی ہمیں قابل قبول ہونا چاہیئے لیکن اگر روایتی سوشلزم کو اسلام ہمارے لیے قابل قبول قرار نہیں دیتا تو پھر سوال یہ ہے کہ اسلام نے اس نظریے میں کیا تبدیلی کی ہے جس کی وجہ سے اسے اسلامی سوشلزم کا نام دیا جا سکتا ہے اور سوشلزم کی غیر اسلامی اقسام کے مقابلے میں اسلامی سوشلزم قابل قبول بن جاتا ہے ۔ لفظ اسلام بہ ذات خود مستقل بالذّات ہے ۔ آخر اس کو اس قدر کیوں گرا دیا جائے کہ یہ " سوشلزم " کا لاحقہ یا سابقہ بن کر رہ جائے ۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے اس ملک کا کوئی بھی شخص اس سوال کا منطقی اور دیانت دارانہ جواب نہیں دے سکتا ۔ ایک طرف کیا ہم یہ نہیں کہتے کہ اسلام ایک جامع ضابطۂ حیات ہے جس میں بنی نوع انسان کی اقتصادی، سیاسی اور سماجی تنظیم سے متعلق جملہ مسائل کے حل موجود ہیں ۔ دوسری جانب یہ بتایا جاتا ہے کہ سوشلزم نام کا بھی ایک نظریہ موجود

ہے جس کی ہمیں ضرورت ہے۔ بشرطیکہ ہم اس میں کچھ ردو بدل کر لیں۔ اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ صرف اسلام نہیں بلکہ یہ اسلامی سوشلزم ہے جو ہمیں نجات دلائے گا اور اس وقت ہماری زندگی کا جو نظم و ضبط ہے اسلامی سوشلزم کی بدولت ہم اس نظم و ضبط کا بدرجہا زیادہ معنی خیز اہتمام کر سکیں گے

"اسلام اگر ایک عالمگیر مذہب ہے یعنی اگر ایک ایسا طرزِ زندگی ہے جو ہر دور اور تمام جغرافیائی حالات میں تمام لوگوں کے لیے موزوں ہے تو پھر یہ ان مخصوص اقتصادی اور سیاسی مسائل کا مناسب حل پیش کرنے سے کیوں قاصر ہے جن سے ہم پاکستانی آج کل دوچار ہیں اور جن کی وجہ سے ہم غیر ملکی تہذیب اور ثقافت سے "نمونہ" مستعار لینے پر مجبور رہیں۔ اگر سوشلزم کا مطلب سماجی تنظیم کے ایسے نظریے یا پالیسی سے لیا جاتا ہے جو اس امر کی داعی ہے کہ جملہ ذرائع پیداوار، سرمایہ، اراضی اور املاک تمام معاشرے کی ملکیت قرار دے دیئے جائیں اور ان کا انتظام و تقسیم بھی سب کی بہبود کے لیے عمل میں لائی جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام اس ضمن میں کچھ کہنے سے قاصر ہے۔ اگر آپ کے خیال میں حصولِ انصاف کا یہی واحد طریقہ ہے تو آپ سوشلزم کے نظریے یا طریق کار کے حلقہ بگوش ہو سکتے ہیں لیکن اس کے برعکس آپ کے نزدیک سوشلزم کے نظریہ اور پالیسی سے انصاف کے موقف کو تقویت ملنے کے عوض ٹھیس لگتی ہے تو آپ کو اس نظریے کا حلقہ بگوش ہونے سے انکار کر دینا چاہیئے لیکن اس کا اسلام سے کیا تعلق ہو سکتا ہے۔ انصاف کے حصول کے لیے سوشلزم کا طریق کار آج تو موزوں ثابت ہو سکتا ہے آگے چل کے موزوں نہ رہے اس لیے اسلام کو اس جھگڑے میں الجھانے سے کوئی فائدہ نہیں ہو سکتا۔ (نوائے وقت لاہور ۱۸ مئی ۱۹۶۶ء)

اے کے بروہی کی یہ تحریر اسلام اور سوشلزم کے بارے میں علامہ اقبال ہی کے افکار کی صدائے بازگشت ہے۔

اقبال کے بارے میں یہ غلط فہمی کہ اقبال اسلامی سوشلسٹ تھے دو رستوں سے آئی ہے۔ ایک تو اقبال کی جادو بھری شاعری خود اس کی ذمہ دار ہے۔ جو اپنے بے پایاں کیف و تاثر کے ساتھ قاری کو بہالے جاتی ہے ۔ ایک ایسے کیف و تاثر کے ساتھ جو اقبال سے پہلے اُردو شاعری میں موجود نہیں تھا اور دوسرا ایڈورڈ تھامسن اور جواہر لال نہرو کی تحریروں سے[1]۔ اقبال نے جب یہ کہا

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے
خضر کا پیغام کیا ہے پیامِ کائنات
اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دارِ حیلہ گر
شاخِ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات
دستِ دولت آفریں کو مزد یوں ملتی رہی
اہلِ ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکاۃ
نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خواجگی نے خوب چُن چُن کر بنائے مسکرات
مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات
اُٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

---

[1] اس کا ایک تیسرا سبب بعض پڑھے لکھے ہندوستانیوں کا ضعفِ ایمان بھی ہو سکتا ہے۔ وہ ترقی پسندی کے شوق میں اپنے آپ کو سوشلسٹ یا کمیونسٹ کہلانا بھی پسند کرتے ہیں اور ساتھ ہی یہ بھی چاہتے ہیں کہ وہ ہندو یا مسلمان بھی کہلائیں اور کچھ ہے کمیونزم اور سوشلزم کے بعض بہی خواہ ایسے بھی ہیں جو تحریروں اور تقریروں میں مذہب کی پورے طور سے نفی کرتے ہیں لیکن وہ توہم پرستی کی حد تک مذہب سے وابستہ ہیں اور ان انجمنوں کے ساتھ بھی اُن کا ربط و ضبط ہے جن کی بنیاد مذہب ہی نہیں فرقہ پرستی پر ہے

معشوقِ ما بہ شیوۂ ہر کس برابر است
با ما شراب خورد و بہ زاہد نماز کرد

یہ طرزِ عمل صرف ضعفِ ایماں ہی نہیں بلکہ مصلحت اندیشی کا نتیجہ بھی ہو سکتا ہے۔

نغمۂ بیداریِ جمہور ہے سامانِ عیش
قصۂ خواب آورِ اسکندر و جم کب تلک
آفتابِ تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہوا
آسماں ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک

تو قاری جس نے کبھی سرمایہ و محنت کی آویزش کا ذکر اردو شاعری میں دیکھا نہیں تھا اور سرمایہ و محنت کی آویزش کا تصور جس کے ہاں مارکس کی تحریروں اور انقلابِ روس کے ذریعے سے آیا تھا فوری طور پر اس کے سوا اور کس نتیجے پر پہنچ سکتا تھا کہ اقبال سوشلزم کا پیغام لے کر آئے ہیں۔ "خضرِ راہ" کے طلسم نے قاری کو یہ سوچنے کا موقع ہی کہاں دیا کہ سوشلسٹ کبھی یہ نہیں کہتا کہ ع

پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصارِ دیں میں ہو

سوشلسٹ یہ تو کہتا ہے ع

جو کرے گا امتیازِ رنگ و خوں مٹ جائے گا

لیکن یہ نہیں کہتا

دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو

یا

دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں

یا

سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے اک وہی باقی بتانِ آذری

یا

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریقِ کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں چنگیزی

اصل میں اقبال کا قلم پارس تھا اور ایسا پارس جو صرف پتھر ہی کو نہیں بلکہ لوہا لکڑی جس چیز کو بھی چھو لیتا تھا اُسے خالص سونا بنا دیتا تھا اور اس سونے کی تابناکی نے ہر دیکھنے والے کی آنکھوں کو چندھیا دیا۔

دوسرا سبب جیسا کہ میں نے عرض کیا ہے جواہر لال نہرو اور ایڈورڈ تھامسن کی تحریریں ہیں۔ جواہر لال نہرو اپنی تصنیف "دریافتِ ہند" میں لکھتے ہیں۔

"عمر کے آخری حصّے میں اقبال زیادہ سے زیادہ سوشلزم کے قریب ہوتے گئے۔ سوویٹ روس نے جو عظیم ترقی کی تھی وہ اُس سے متاثر ہوئے اور اُن کی شاعری نے بھی ایک نیا رنگ اختیار کیا (۱۹۵۶ء ایڈیشن مطبوعہ لندن صفحہ ۳۵۵)

جواہر لال نہرو نے "دریافتِ ہند" کے اس حصّے میں اقبال کے ساتھ اپنی ملاقات[1] کا ذکر کیا ہے لیکن چوں کہ اس ملاقات کی باقی باتیں میرے اس مقالے کے احاطے سے باہر ہیں اس لیے میں اپنی بات چیت اقبال اور سوشلزم کے بارے میں جواہر لال نہرو کے خیالات ہی تک محدود رکھوں گا۔

جواہر لال نہرو کی اقبال سے یہ ملاقات جنوری ۱۹۳۸ء میں ہوئی[1]۔ اقبال کے انتقال سے تین ماہ قبل۔ معلوم نہیں جواہر لال نہرو نے اقبال کی کس بات سے یہ اندازہ لگایا کہ اقبال عمر کے آخری حصّے میں سوشلزم کے قریب ہوتے گئے۔ حالاں کہ یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو لاہور ریڈیو سے نئے سال کا پیغام نشر کرتے ہوئے اقبال واضح طور پر یہ کہہ چکے تھے۔

"۔۔۔۔ لیکن اس تمام ترقی کے باوجود اس زمانے میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں

---

[1] اگرچہ جواہر لال نہرو نے اپنی تحریر میں تاریخِ ملاقات بیان نہیں کی لیکن یہ ملاقات اُس وقت ہوئی جب پنڈت جی جنوری ۱۹۳۸ء میں ڈاکٹر محمد عالم بیرسٹر ایٹ لا کے ازالۂ حیثیت عرفی کے استغاثے میں شہادت دینے کے لیے لاہور تشریف لائے تھے اور میاں افتخار الدین کے یہاں ٹھہرے تھے۔ اس ملاقات کے دوران میں میاں افتخار الدین بھی موجود تھے اور راجہ حسن اختر بھی۔ لاہور میں اس ملاقات کا چرچا ہوا اور اقبال کا یہ فقرہ کہ "جواہر لال آپ محبِ وطن ہیں اور جناح سیاست داں" لاہور میں بچے بچے کی زبان پر تھا۔ مجھ سے اس ملاقات کا ذکر ڈاکٹر محمد عالم نے کیا تھا۔ جن کا میں ۱۹۵۰ء میں پرائیویٹ سیکرٹری رہا۔

حرمتِ اللہ شرفِ انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اِس کی مثال پیش نہیں کر سکتا۔"

(حرفِ اقبال ۱۹۵۵ء صفحہ ۲۲۳)

اِس پیام کے بعد یہ اندازہ کرنا کہ اقبال اشتراکیت سے قریب آ رہے تھے ایسی بات ہے جو آسانی سے سمجھ میں نہیں آ سکتی اور پھر نہ جانے جواہر لال نہرو نے کس بنا پر یہ لکھ دیا کہ سوویٹ روس کی ترقی سے متاثر ہو کر اقبال کی شاعری نے نیا رنگ اختیار کیا۔ سوویت روس کی ترقی سے متاثر ہو کر اقبال نے نظمیں تو ضرور کہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ اقبال کی شاعری نے نیا رنگ اختیار کیا۔ ایسا دعویٰ ہے جس کی تائید اقبال کی شاعری نہیں کرتی۔

اُس زمانے میں غلام رسول خاں اور ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی علامہ اقبال کے سکریٹری تھے۔ ڈاکٹر عاشق حسین نے مجھے بتایا کہ بات چیت کے دوران میں جب مسٹر جناح کی لیڈری کا ذکر چھڑا اور پنڈت جواہر لال نہرو نے کچھ دبی زبان سے جناح صاحب کے طرزِ عمل پر اعتراض کیا تو علامہ مرحوم نے پنڈت جی کو مخاطب کر کے انگریزی میں فرمایا تھا۔

"جناح واحد شخص ہیں جو ہندوستان کے مسلمانوں کی طرف سے کچھ کہہ سکتے ہیں۔۔۔ اور میں اُن کا معمولی سپاہی ہوں۔"[1]

ڈاکٹر عاشق حسین کا یہ کہنا ہے کہ یہ فقرہ من و عن علامہ اقبال ہی کے الفاظ میں ہے۔

اقبال کا یہ مبیّنہ فقرہ یہاں درج کر کے میں اقبال اور جناح کے تعلقات پر روشنی ڈالنے کی کوشش نہیں کر رہا ہوں بلکہ یہ کہنا چاہتا ہوں کہ اگر جنوری ۱۹۳۸ء تک اقبال کے خیالات جناح اور جناح کی سیاست کے بارے میں یہ تھے کہ وہ اپنے آپ کو اُن کا معمولی سپاہی کہتے تھے تو پھر اُنھیں عمر کے آخری حصّے میں "زیادہ سے زیادہ سوشلزم کے قریب" کہنا کسی غلط فہمی ہی کا نتیجہ ہو سکتا ہے۔

---

[1] جناح کے بارے میں اقبال کی اِس رائے سے جواہر لال نہرو کے مندرجہ بالا خیالات کی بھی تردید ہو جاتی ہے (باقی دور صفحے پر)

اقبال اور جواہر لال دونوں نابغہ تھے، عالم تھے، سیاست عاصرہ پر دونوں کی گہری نظر تھی اور دونوں ایک دوسرے کا احترام کرتے تھے۔ جواہر لال کے بارے میں اقبال کتنی اونچی رائے رکھتے تھے اس کا اندازہ اقبال کے ان الفاظ سے ہو سکتا ہے جو انھوں نے جواہر لال نہرو کے "ماڈرن ریویو" والے مقالے کے جواب میں کہے تھے۔ اقبال اس میں لکھتے ہیں:-

"میرے لیے یہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں کہ پنڈت جی کو مشرق کے بلکہ ساری دنیا کے ایک عظیم الشان مسئلے سے جو دلچسپی ہے میں اُس کا خیر مقدم کرتا ہوں۔ میری رائے میں یہ پہلے ہندوستانی قوم پرست قائد ہیں جنھوں نے دنیائے اسلام کی موجودہ رُوحانی بے چینی کو سمجھنے کی خواہش کا اظہار کیا ہے۔"

لیکن اس باہمی احترام کے باوجود اقبال اور جواہر لال کے رستے الگ الگ ہیں اور نہ کسی میدان میں بھی دو قدم ایک ساتھ چلتے نظر نہیں آتے۔" دریافتِ ہند" میں مصطفےٰ کمال کا ذکر کرتے ہوئے جواہر لال نہرو لکھتے ہیں۔

(گزشتہ صفحے سے آگے) ہوتی ہے جو انھوں نے اقبال کے بارے میں "دریافت ہند" میں بیان کئے ہیں:

"اقبال پاکستان کے اوّلین حامیوں میں سے تھے لیکن اس کے باوجود یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان خطرات کو جان گئے تھے جو تصورِ پاکستان سے وابستہ تھے اور اس تصور کے کھوکھلے پن سے بھی آشنا تھے۔ ایڈورڈ تھامسن نے لکھا ہے کہ بات چیت کے دوران میں اقبال نے انھیں بتایا کہ میں نے پاکستان کی حمایت محض اس لئے کی ہے کہ میں مسلم لیگ کا صدر ہوں۔ ورنہ انھیں اس بات کا احساس تھا کہ یہ ہندوستان کے لیے بہ حیثیت مجموعی اور مسلمانوں کے لیے خاص طور سے مضرت رساں ثابت ہوگا۔ اس کا سبب یہ تھا کہ غالباً بعد میں اُن کے خیالات میں تبدیلی آگئی تھی یا شروع میں انھوں نے اس سوال پر پوری طرح سے غور نہیں کیا تھا کیونکہ اس وقت تک اس سوال کو کوئی خاص اہمیت حاصل نہیں ہوئی تھی۔ زندگی کے بارے میں اقبال کا نظریہ اوّل سے آخر تک اُن حالات و واقعات کے ساتھ کوئی مطابقت نہیں رکھتا جو تصورِ پاکستان یا تصورِ تقسیم ہند کے نتیجے کے طور پر رونما ہوتے چلے گئے۔"

مصطفےٰ کمال نے ترکی کو غیر ملکی اقتدار سے نجات دلوائی۔
صرف یہی نہیں بلکہ یورپی سامراجی طاقتوں بالخصوص انگلستان
کی سازشوں اور ریشہ دوانیوں کا پردہ چاک کر کے رکھ دیا۔
لیکن جوں جوں مصطفےٰ کمال کی پالیسی کھُل کر سامنے آتی گئی اور
یہ نظر آتا گیا کہ مذہب سے اُسے لگاؤ نہیں، سلطانی اور خلافت
کو وہ ختم کرنے کے حق میں ہے، ملک میں ایک سیکولر نظام لانے
کے لیے کوشاں ہے اور اُس حکومت کو جو مذہبی بنیادوں پر قائم
ہو باقی رکھنے کے حق میں نہیں ہے تو راسخ العقیدہ مسلمانوں
میں اُس کی مقبولیت اور ہر دل عزیزی کم ہونا شروع ہو گئی ہے
لیکن یہی پالیسی ہندوؤں اور مسلمانوں کے نوجوان طبقے میں اُس
کی زیادہ ہر دل عزیزی کا باعث بنی۔"

قریب قریب ایسے ہی خیالات کا اظہار جواہر لال نہرو نے اپنے اُس
مقالے میں کیا تھا جو "ماڈرن ریویو" میں شائع ہوا تھا اور جس میں اُنھوں نے
احمدیت کو موضوعِ بحث بنایا تھا۔ اقبال نے اس کے جواب میں جو مقالہ لکھا
اُس میں جواہر لال نہرو کے مصطفےٰ کمال اور ترکی کے بارے میں خیالات پر بھی
بحث کی۔ اس بحث کے دوران میں اُنھوں نے لکھا:۔

"کیا ہندوستان سے باہر دوسرے اسلامی ممالک خاص طور سے
ترکی نے اسلام کو ترک کر دیا ہے؟ پنڈت جواہر لال نہرو خیال
کرتے ہیں کہ ترکی اب اسلامی ملک نہیں رہا۔ معلوم ہوتا ہے وہ
اس بات کو محسوس نہیں کرتے کہ یہ سوال کہ آیا کوئی شخص یا جماعت
اسلام سے خارج ہو گئی مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے خالص فقہی
سوال ہے اور اس کا فیصلہ اسلام کی ہیئت ترکیبی کے لحاظ سے
کرنا پڑے گا۔ جب تک کوئی شخص اسلام کے دو بنیادی اصولوں
پر ایمان رکھتا ہے یعنی توحید اور ختمِ نبوت تو اس کو ایک راسخ العقیدہ
مُلّا بھی اسلام کے دائرے سے خارج نہیں کر سکتا خواہ فقہ اور

آیاتِ قرآنی کی تاویلات میں وہ کتنی ہی غلطیاں کرے۔ غالباً
پنڈت جواہرلال نہرو کے ذہن میں وہ مفروضہ یا حقیقی اصطلاحات
ہیں جو اتاترک نے رائج کی ہیں۔ اب ہم تھوڑی دیر کے لیے اُن کا
جائزہ لیں گے۔ کیا ترکی میں ایک عام مادّی نقطۂ نظر کا نشو و نما
اسلام کے منافی ہے؟ مسلمانوں میں ترکِ دنیا کا بہت رواج رہ
چکا ہے۔ مسلمانوں کے لیے وقت آچکا ہے کہ وہ حقائق کی طرف
متوجّہ ہوں۔ مادّیت مذہب کے خلاف ایک بہت بڑا حربہ ہے
لیکن مُلّا اور صوفی کے پیشوں کے استیصال کے لیے ایک موثر
حربہ ہے جو عمداً لوگوں کو اس غرض سے گرفتارِ حیرت کر دیتے ہیں
کہ اُن کی جہالت اور زود اعتقادی سے فائدہ اُٹھائیں۔ اسلام
کی رُوح مادّہ کے قرب سے نہیں ڈرتی۔ قرآن کا ارشاد ہے کہ "تمہارا
دُنیا میں جو حصّہ ہے اُس کو نہ بھولو۔" ایک غیر مسلم کے لیے اس کا
سمجھنا دُشوار ہے۔ گزشتہ چند صدیوں میں دُنیائے اسلام کی
جو تاریخ رہی ہے اُس کے لحاظ سے مادّی نقطۂ نظر کی ترقی، تحققِ
ذات کی ایک صورت ہے۔ کیا لباس کی تبدیلی یا لاطینی رسم الخط
کا رواج اسلام کے منافی ہے؟ اسلام کا بہ حیثیت ایک مذہب
کے کوئی وطن نہیں اور بہ حیثیت ایک معاشرت کے اس کی کوئی
مخصوص زبان ہے اور نہ کوئی مخصوص لباس۔ قرآن کا ترکی زبان
میں پڑھا جانا تاریخِ اسلام میں کوئی نئی بات نہیں۔ اس کی چند
مثالیں موجود ہیں۔ ذاتی طور پر میں اس کو فکر و نظر کی ایک سنگین
غلطی سمجھتا ہوں۔ کیوں کہ عربی زبان و ادب کا متعلّم اچھی طرح جانتا
ہے کہ غیر یورپی زبانوں میں اگر کسی زبان کا مستقبل ہے تو وہ عربی
ہے۔ بہرحال اب یہ اطلاعیں آرہی ہیں کہ ترکوں نے ملکی زبان میں
قرآن کا پڑھنا ترک کر دیا ہے۔ تو کیا کثرتِ ازدواج کی مخالفت
یا علماء پر لائسنس حاصل کرنے کی قید منافیِ اسلام ہے؟ فقہِ

اسلام کی رُو سے ایک اسلامی ریاست کا امیر مجاز ہے کہ شرعی "اجازتوں" کو منسوخ کردے بہ شرطیکہ اُس کو یقین ہوجائے کہ یہ اجازتیں معاشرتی فساد پیدا کرنے کی طرف مائل ہیں۔ رہا علماء کا لائسنس حاصل کرنا، آج مجھے اختیار ہوتا تو یقیناً میں اسے اسلامی ہند میں نافذ کردیتا۔ ایک اوسط مسلمان کی سادہ لوحی زیادہ تر افسانہ تراش مُلّا کی ایجادات کا نتیجہ ہے۔ قوم کی مذہبی زندگی سے مُلّاؤں کو الگ کرکے اتاترک نے وہ کام کیا جس سے ابنِ تیمیہ یا شاہ ولی اللہ کا دل مسرت سے لبریز ہوجاتا۔ رسول کریمؐ کی ایک حدیث مشکوٰۃ میں درج ہے جس کی رُو سے وعظ کرنے کا حق صرف اسلامی ریاست کے امیر یا اُس کے مقرر کردہ شخص یا اشخاص کو حاصل ہے۔ خبر نہیں اتاترک اِس حدیث سے واقف ہیں یا نہیں تاہم یہ ایک حیرت انگیز بات ہے کہ ان کے اسلامی ضمیر کی روشنی نے اِس اہم ترین معاملے میں ان کے میدانِ عمل کو کس طرح منوّر کردیا ہے۔"

اسی مقالے میں آگے چل کے علامہ اقبال لکھتے ہیں:۔

"پنڈت نہرو نے جس اصلاح کا خاص طور سے ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ ترکوں اور ایرانیوں نے نسلی اور قومی نصب العین اختیار کرلیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ ایسا نصب العین اختیار کرنے کے معنی یہ ہیں کہ ترکوں اور ایرانیوں نے اسلام کو ترک کردیا ہے۔ تاریخ کا طالب علم اچھی طرح جانتا ہے کہ اسلام کا ظہور ایسے زمانے میں ہوا جب کہ وحدتِ انسانی کے قدیم اصول جیسے خونی رشتہ اور ملوکیت ناکام ثابت ہوچکے تھے۔ پس اسلام نے وحدتِ انسانی کا اصول گوشت اور پوست میں نہیں بلکہ روحِ انسانی میں دریافت کیا۔ نوعِ انسانی کو اسلام کا اجتماعی پیغام یہ ہے کہ "نسل کی قیود سے آزاد ہوجاؤ یا باہمی

لڑائیوں سے ہلاک ہو جاؤ۔"

یہ دونوں اقتباسات کچھ زیادہ طویل ہو گئے ہیں لیکن ان اقتباسات سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ مذہب کے بارے میں اس قسم کے خیالات رکھنے والے فنکار کے بارے میں یہ سوچا بھی نہیں جا سکتا کہ وہ اشتراکی ہے یا اشتراکیت سے قریب ہے۔ اب رہے اس قسم کے اشعار:

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

افسری بادشہی رفت و بہ یغمائی رفت
نے اسکندری و نغمۂ دارائی رفت
کوہ کن تیشہ بدست آمد و پرویزی خواست
عشرتِ خواجگی و محنتِ لالائی رفت
چشم بکشائے اگر چشمِ تو صاحب نظر است
زندگی در پئے تعمیرِ جہانِ دگر است

من دریں خاکِ کہن گوہرِ جاں می بینم
چشمِ ہر ذرہ چو انجم نگراں می بینم
دانہ را کہ بہ آغوشِ زمین است ہنوز
شاخ در شاخ برومند و جواں می بینم
کوہ را مثلِ پرِ کاہ سبک می یابم
پرِ کاہے صفتِ کوہِ گراں می بینم
انقلابے کہ نگنجد بہ ضمیرِ افلاک
بینم و ہیچ نہ دانم کہ چساں می بینم
خرم آں کس کہ دریں گرد سوارے بیند
جوہرِ نغمہ ز لرزیدنِ تارے بیند

تو ان کا محرک ایک تو وہ دردِ انسانی ہے جس سے اقبال کی شخصیت عبارت تھی دوسرا حالاتِ حاضرہ پر اُن کی گہری نظر اور تیسرا اُن کی بصیرت یا فراست جس کی بدولت اُنھوں نے ۱۹۰۷ء میں یہ شعر کہے تھے۔

دیارِ مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہو گا
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائدار ہو گا

آخر یہ کیسے ممکن ہے کہ روس میں اتنا بڑا انقلاب نمایاں ہو اور اقبال ایسا حساس فن کار اُس سے متاثر ہی نہ ہو لیکن متاثر ہونا اور بات ہے اور اپنا نظریہ اور عقیدہ اُس کی نذر کر دینا دوسری بات ہے۔ اقبال اس انقلاب سے صرف متاثر ہی ہوئے ہیں اور متاثر ہونے کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ اسلام بھی ملوکیت اور سرمایہ داری کا دشمن ہے اور انقلاب روس نے بھی ملوکیت اور سرمایہ داری کو اپنا نشانہ بنایا ورنہ جہاں تک مارکس کے نظریۂ اشتراکیت کا تعلق ہے اقبال کے لیے اس نظریے کو قبول کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیوں کہ ایک اشتراکی کے لیے خدا، روح اور مذہب تینوں سے انکار لازمی ہے۔

بالشوزم میں اگر خدا کا تصور شامل کر دیا جائے تو اس سے اسلام معرضِ وجود میں نہیں آجائے گا بلکہ کوئی اَمِل بے جوڑ قسم کا نظام رونما ہوگا جس کا تجربہ ابھی تک دنیا نے نہیں کیا۔ اقبال نے اپنے ایک خط میں سر فرانسس ینگ ہسبینڈ کو لکھا تھا کہ چوں کہ بالشوزم میں خدا کا تصور شامل کر لینے سے وہ بظاہر اسلام کا مماثل ہو جاتا ہے اس لیے ایک ایسا وقت بھی آسکتا ہے جب اسلام روس کو نگل لے یا روس اسلام کو نگل لے۔

تو انقلاب روس کے اس پہلو سے کہ اُس نے ملوکیت اور سرمایہ داری کو اپنا نشانہ بنایا اقبال بڑی حد تک متاثر ہوئے اور اُن کا یہ تاثر طرح طرح سے شعر کے دل کش پیکر میں ڈھل کر آیا۔ "پیامِ مشرق" میں صحبتِ رفتگاں (در عالمِ بالا) ایک بڑی دل کش نظم ہے جس میں ٹالسٹائی[1] کہتا ہے کہ شہریار کے لشکر نے روٹی کے لیے ظلم کی تلوار ہاتھ میں اُٹھالی ہے۔ ملوکیت کے اس غلام کو نیک و بد کی تمیز نہیں رہی۔ یہ بیگانوں کا دوست اور اپنوں کا دشمن بن گیا ہے۔ تاج (ملوکیت) کلیسا (مذہب) اور وطن انسان کے حق میں نشے (بے ہوشی) کی کیفیت رکھتے ہیں۔ خواجہ (ملوکیت) نے ایک ہی جام سے جانِ خدا داد خریدلی ہے۔ کارل مارکس[2] اس کی ہاں

---

[1] روس کا مشہور مصلح جس نے یورپ کی سرمایہ داری کے خلاف آواز بلند کی (اقبال)

[2] جرمنی کا مشہور اسرائیلی ماہر اقتصادیات جس نے سرمایہ داری کے خلاف قلمی جہاد کیا۔ اس کی مشہور کتاب موسوم "نیز سرمایہ" کو مذہب اشتراکیت کی بائبل تصور کرنا چاہیے۔ (اقبال)

میں ہاں ملاتے ہوئے کہتا ہے۔

رازدانِ جزو و کل از خویش نامحرم شدہ است
آدم از سرمایہ داری قاتلِ آدم شدہ است

اب اس مقام پر ہیگل آکر اپنا فلسفہ چھانٹتا[1] ہے اور کہتا ہے کہ اضداد پر غور کرنے ہی سے انسان پر حقیقت واضح ہو سکتی ہے اور وہ حقیقت یہ ہے کہ حنظل اور انگور کی اصل ایک ہے اور یہ دونوں ایک ہی شے کے مختلف پہلو ہیں۔ فطرت اضداد خیز واقع ہوئی ہے اور انہی اضداد کے طفیل نظامِ عالم کا کارخانہ چل رہا ہے۔ کیوں کہ انہی اضداد کی بدولت جدلیاتی کیفیت رونما ہوتی رہتی ہے اور اسی کے سبب خواجہ و مزدور، آمر و مامور ہمیشہ آپس میں دست و گریباں رہیں گے۔

یہاں ٹالسٹائی ہیگل سے مخاطب ہو کے کہتا ہے کہ عقل دو رخی چال چلتی ہے۔ یہ سرمایہ دار کو خود پرستی اور بندۂ مزدور کو سرمایہ دار کی رضا جوئی کا درس دیتی ہے۔[2] یہاں آکر یہ نظم انتہائی فنی بلندیوں پر پہنچ جاتی ہے اور ایران کا قدیم فلسفی حکیم مزدک ٹالسٹائی کی تائید میں آگے بڑھتا ہے اور بڑی مسرت سے اعلان کرتا ہے کہ میں نے آج سے پندرہ سو برس پہلے خاکِ ایران میں جو بیج بویا تھا وہ آج پھل لا رہا ہے یعنی آج یورپ میں بادشاہت ختم ہو رہی ہے اور اشتراکیت رفتہ رفتہ اپنے قدم جما رہی ہے۔ مزدک کی یہ گفتار اقبال کی سحر آفریں زبان میں سنیے:

دانۂ ایران ز کشتِ زار و قیصر بر دمید
مرگِ نو می رقصد اندر قصرِ سلطان و امیر
مدتے در آتشِ نمرود می سوزد خلیل
تا تہی گردد حریمش از خداوندانِ پیر
دورِ پرویزی گذشت اے کشتۂ پرویز خیز
نعمتِ گم گشتۂ خود را ز خسرو باز گیر

---

[1] جلوہ دہد باغ و راغ معنیٔ مستور را
عینِ حقیقت نگر حنظل و انگور را
فطرتِ اضداد خیز لذتِ پیکار داد
خواجہ و مزدور را، آمر و مامور را (اقبال)

[2] ٹالسٹائی کی زبان سے یہ شعر کہلا کے اقبال نے ہیگل کے فلسفے پر جبر و بدبختی ڈالی ہے۔ اسی ہیگل کے بارے میں اقبال ایک اور جگہ پر کہہ چکے ہیں (اگلے صفحہ پر دیکھیے)

اِس ڈرامے کا آخری کردار کوہ کن ہے جو مزدور کی علامت ہے۔ وہ دُنیا بھر کے مزدوروں کو ملوکیت کے خلاف متحدہ محاذ قائم کرنے کی دعوت دیتے ہوئے کہتا ہے۔

نگارِ من[۱] کہ بسے سادہ و کم آمیز است — ستیزہ کیش و ستم کوش و فتنہ انگیز است
برونِ او ہمہ بزم و درونِ او ہمہ رزم — زبانِ او ز نسیج و دلش ز چنگیز است
گسست عقل و جنوں تنگ بست و دیدہ گداخت — درآ بہ جلوہ کہ جامم زشوق لبریز است
اگرچہ تیشۂ من کوہ را ز پا آورد — ہنوز گردشِ گردوں بہ کامِ پرویز است

ز خاک تا بہ فلک ہر چہ ہست رہ پیماست
قدم کشائے کہ رفتارِ کارواں تیز است[۲]

اقبال کی زندگی کا بیشتر حصّہ ایک ایسے دور میں گزرا جب کہ یورپی ممالک کے طریقہ ہائے استحصال اپنی انتہا کو پہنچ گئے تھے۔ اشتراکی اور قومی تحریکوں نے اقبال کے سامنے نشوونما پائی۔ اقبال ایک دردمند دل لے کر آئے تھے۔ انھیں سرمایہ داری اور جاگیرداری کی یہ ادا ایک آنکھ نہ بھاتی تھی کہ وہ تمام روحانی اقتدار کو بالائے طاق رکھ کر عوام کی لوٹ کھسوٹ میں مصروف رہیں۔ یہ تو حالات کی ستم ظریفی تھی کہ مسلم لیگ سے تعلق کی بنا پر

(گزشتہ صفحہ سے آگے) ہیگل کا صدف گہر سے خالی ہے اس کا طلسم سب خیالی۔ اس سے مراد یہ ہے کہ ہیگل فلسفہ کئی مقامات پر آ کر کوہ کندن و کاہ برآوردن بن کے رہ جاتا ہے۔ اور پھر اس کا اندازِ بیان ایسا ہے کہ جو چاہے اس کی اپنے زاویۂ نگاہ کے مطابق تاویل کر سکتا ہے۔ کس قدر حیرت کا مقام ہے کہ اینڈورڈ کیرڈ نے ہیگل کا تتبع کیا تو اس نے عیسائیت کے اصول عقل کی روشنی میں پیش کئے اور مارکس اس کے نقشِ قدم پر چلا تو اس نے روحانیت سے قطعی انکار کیا اور مادہ پرستی کی بنیاد رکھی۔

[۱] میرا معشوق یعنی سرمایہ دار

[۲] کہ بیچارہ مزدور کی برتری کا مضمون اُردو میں ایک اور سحرکارانہ انداز سے ہمارے سامنے آتا ہے جب فرشتے خدا سے کہتے ہیں

خلقِ خدا کی گھات میں رند و فقیہ و میر و پیر — تیرے جہاں میں ہے وہی گردشِ صبح و شام ابھی
تیرے امیر مال مست تیرے فقیر حال مست — بندہ ہے کوچہ گرد ابھی خواجہ بلند بام ابھی

(دوسرے صفحے پر)

اقبال کو ہندوستان میں اپنی سرمایہ داروں اور جاگیرداروں سے سمجھوتہ کرنا پڑا جن کے طور طریقوں سے انھیں ازلی نفرت رہی۔ وہ جب دنیا کی منڈی میں انسان اور اس کی رُوح کو بھیڑ بکری کی طرح بکتا دیکھتے تھے تو انھیں ایک دلی کرب ہوتا تھا اور یہ کرب اُن کی شاعری میں قدم قدم پر نظر آتا ہے۔

"محاورہ مابین حکیم فرنسوی اگسٹس کومٹ و مرد مزدور"، بھی اسی درد و کرب کا ایک مظہر ہے جس میں حکیم فرنسوی مزدور سے کہتا ہے کہ بنی آدم ایک دوسرے کے اعضاء ہیں اور ایک ہی درخت کے برگ و بار ہیں۔ فطرت نے ان تمام اعضاء کے لیے اپنے اپنے فرائض مقرر کر رکھے ہیں۔ مثلاً دماغ کا کام فکر سے کام لینا ہے اور پاؤں کا کام زمین پر چلنا ہے۔ ایک کا کام حکم دینا اور دوسرے کا حکم کی تعمیل کرنا ہے۔ محمود محمود ہے، ایاز ایاز۔ کیا تو نہیں دیکھ رہا ہے کہ اسی تقسیم سے زندگی کا خارزار چمن بنا ہوا ہے؟ حکیم فرنسوی کا مقصد یہ ہے کہ اعضاء کی طرح انسانی طبقوں میں تقسیم کار کا اصول کارفرما ہے اور اسی اصول کے تحت سرمایہ دار سرمایہ دار ہے۔ مزدور مزدور، اور اسی تقسیم کار ہی سے زندگی میں حسن ہے لیکن مزدور اس فلسفے کے فریب میں نہیں آنا چاہتا اور صاف لفظوں میں حکیم فرنسوی سے کہتا ہے۔

فریبی بہ حکمت مرا اے حکیم
کہ نتواں شکست ایں طلسم قدیم

مسِ خام را از زر اندودہ
مرا خوئے تسلیم فرمودہ

کند بحر را آسنایم اسیر
ز خارا بُرد تیشہ ام جوئے شیر

توئی کوہکن داوری اے نکتہ سنج
بہ پرویز پُر کار و نا بُردہ رنج

(گزشتہ صفحے سے آگے)

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ اُمرا کے در و دیوار ہلا دو

گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے
کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو

سلطانیِ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو

جس کھیت سے دہقاں کو میسّر نہ ہو روزی
اُس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

ان آخر الذکر شعر سے بھی بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ اقبال کس حد تک مارکسزم کے ساتھ چلنے کو تیار رہیں

خطارا بہ حکمت مگرداں صواب — خضر را نہ گیری بہ دامِ سراب
بہ دوشِ زمیں بارِ سرمایہ دار — ندارد گذشتن ز خور و خواب کار
جہاں است بہر فدی از دستِ مزد — ندانی کہ ایں ہیچ کار است دزد
پئے جرمِ او پوزش آوردۂ
بہ ایں عقل و دانش فسوں خوردۂ

جیسا کہ میں پہلے بیان کر چکا ہوں اقبال سرمایہ داری کے خلاف مزدور کی بغاوت سے تو خوش تھے لیکن اشتراکی نظام حکومت پر اُن کا قطعی ایمان نہیں تھا۔ اقبال کے جن اشعار یا نظموں کو لے کر اُنھیں یا اُن کی رُوح کو اشتراکی کے لقب سے نوازا جا رہا ہے وہ نظمیں ایک تو اُس جذبۂ بغاوت کا نتیجہ ہیں جو اقبال کے دل میں سرمایہ داری اور جاگیرداری کے خلاف سُلگ رہا تھا۔ دوسرا انسان دوستی کا۔ اقبال چوں کہ عملی طور پر سرمایہ داری اور جاگیرداری کے خلاف کوئی قدم نہیں اُٹھا سکتے تھے اور عملی سیاست میں انھیں سرمایہ داروں اور جاگیرداروں کے ساتھ قدم بہ قدم چلنا تھا اس لیے اُن کی شاعری میں یہ دبی ہوئی آگ اور تیزی سے بھڑکی ہے اور کہیں اُس نے

مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی — مغرب کے خداوند درخشندہ فلزّات
ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے — سُود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ — دنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات

کا تلخ رنگ اختیار کیا ہے اور کہیں "قسمت نامۂ سرمایہ دار و مزدور" کا طنزیہ انداز جس میں سرمایہ دار کی "فیاضی" اپنی انتہا کو پہنچ گئی ہے جب کہ وہ صرف زمین کو اپنی ملکیت بناتا ہے اور زمین سے لے کے آسمان تک ساری کائنات مزدور کو بخش دیتا ہے۔

غوغائے کارخانۂ آہنگری ز من — گلبانگِ ارغنونِ کلیسا ازانِ تو
نخلے کہ شہ خراج برو می نہد ز من — باغِ بہشت و سدرہ و طوبا ازانِ تو
تلخابۂ کہ دردِ سر آرد ازانِ من — صہبائے پاکِ آدم و حوّا ازانِ تو
مرغابی و تذرو و کبوتر ازانِ من — ظلِّ ہما و شہپرِ عنقا ازانِ تو

ایں خاک و آں چہ در شکمِ او ازانِ من
وز خاک تا بہ عرشِ معلّیٰ ازانِ تو

یہاں میں اشتراکیت کے موضوع پر اقبال کی ایک اور نظم "نوائے مزدور" کا ذکر بہت ضروری سمجھتا ہوں۔ یہ نظم علامہ نے اُسی زمانے (یعنی ۱۹۲۲ء) میں کہی جب کہ انھوں نے "خضرِ راہ" کہی تھی اس لیے صرف یہی نہیں کہ دونوں نظموں میں ایک سا ولولہ، اُمنگ اور حوصلہ مندی نظر آتی ہے بلکہ اکثر مصرعوں کے مضمون بھی قریب قریب یکساں ہیں۔ "خضرِ راہ" اور "نوائے مزدور" ایسی نظمیں پڑھنے کے بعد اگر کوئی اقبال کو اشتراکی سمجھ بیٹھے تو یہ پڑھنے والے کی خطا نہیں بلکہ اس کا سبب کلامِ اقبال کی سحر انگیزی اور اثر آفرینی ہے۔

زمزدِ بندۂ کرپاس پوش و محنت کش — نصیبِ خواجۂ ناکردہ کار رختِ حریر[1]
زخوئے فشانیِ من لعلِ خاتمِ والی — ز اشکِ کودکِ من گوہرِ ستامِ امیر
ز خونِ من چو زلو فربہی کلیسا را — بہ زورِ بازوئے من دستِ سلطنت ہمہ گیر

خرابہ رشکِ گلستاں ز گریۂ سحرم
شبابِ لالہ و گل از طراوتِ جگرم

بیا کہ تازہ نوا می تراود از رگِ ساز[2] — مئے کہ شیشہ گدازد بہ ساغر اندازیم
مغان و دیرِ مغاں را نظامِ تازہ دہیم[3] — بنائے میکدہ ہائے کہن بر اندازیم
ز رہزنانِ چمن انتقامِ لالہ کشیم — بہ بزمِ غنچہ و گل طرحِ دیگر اندازیم

بہ طوفِ شمع چو پروانہ زیستن تا کے[4]
زخویش ایں ہمہ بیگانہ زیستن تا کے

---

[1] اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دارِ حیلہ گر — شاخِ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات

[2] آفتابِ تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہوا

[3] اُٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے — مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

[4] کر کے نادان طوافِ شمع سے آزاد ہو — اپنی فطرت کے تجلی زار میں آباد ہو

ورنہ اقبال کس حد تک اشتراکیت کو ایک مکمل یا جائز ضابطۂ حیات سمجھتے تھے اُس کا اندازہ اِس قسم کے اشعار سے ہو سکتا ہے۔

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا — طریقِ کوہ کن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی
جلالِ بادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو — جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

اور جہاں تک اشتراکی انقلاب کا تعلق ہے اُس اشتراکی انقلاب کا جس نے ایک جہانِ کہنہ کو ختم کر دیا ہے اُسے وہ ضمیر کی موت سے تعبیر کرتے ہیں۔

نہ ایشیا میں نہ یورپ میں سوز و سازِ حیات — خودی کی موت ہے یہ اور وہ ضمیر کی موت
دلوں میں ولولۂ انقلاب ہے پیدا — قریب آ گئی شاید جہانِ پیر کی موت

اِس سلسلے میں اقبال کی نظم "مسولینی و قیصر ولیم" اشتراکیت کے بارے میں اقبال کے نظریئے پر بھرپور روشنی ڈالتی ہے۔ اِس نظم میں اقبال قیصر ولیم کی زبانی یہ کہلواتے ہیں کہ غلامی انسان کی فطرت میں شامل ہے۔ جیسے برہمن کی فطرت میں بتوں کے طواف کا جذبہ۔ مسولینی اِس بات کا دعویٰ کرتا ہے

غلام گرسنہ دیدی کہ بر درید آخر — قمیصِ خواجہ کہ رنگیں بہ خونِ ما بود است
شرارِ آتشِ جمہور کہنہ ساماں سوخت — ردائے پیرِ کلیسا قبائے سلطاں سوخت

قیصر ولیم اُسے جواب دیتے ہیں۔

اگر تاجِ کئی جمہور پوشد — ہماں ہنگامہ ہا در انجمن ہست
ہوس اندر دلِ آدم نہ میرد — ہماں آتش میانِ مرزغن ہست
عروسِ اقتدارِ سحر فن را — ہماں پیچاکِ زلفِ پرشکن ہست

"نہ ماند ناز شیریں بے خریدار
اگر خسرو نہ باشد کوہ کن ہست"

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اقبال کو مارکسزم یا نئے روس میں جو خوبیاں نظر آئیں وہ یہ ہیں کہ یہ نظام ملوکیت؎ اور سرمایہ داری کا دشمن ہے اور اس میں محنت کش طبقے کے لیے مواقع موجود ہیں ورنہ مارکس کی جدلیاتی مادیت

؎ عرب خود را بنور مصطفیٰ سوخت — چراغ مردۂ مشرق برافروخت
ولیکن آں خلافت راہ گم کرد — کہ اول مومناں را شاہی آموخت
خلافت بر مقامِ ما گواہی ست — حرام است آں چہ بر ما بادشاہی ست
ملوکیت ہمہ مکر است و نیرنگ — خلافت حفظِ ناموسِ الٰہی ست

(ارمغانِ حجاز)

سے اقبال کو شدید اختلاف ہے۔ اقبال مارکسزم کی جگہ ایک ایسا نظام چاہتے ہیں جس میں ملوکیت، سرمایہ داری اور طبقہ واری کش مکش تو اسی طرح ناپید ہوں جس طرح مارکسزم میں ناپید ہیں لیکن اُس کی بنیاد رُوحانیت پر ہو مادّیت پر نہ ہو اور ایسا نظام اقبال کو صرف اسلام ہی میں نظر آتا ہے۔ چناں چہ ایک نظم "اشتراکیت" میں اِس نظریئے کو وہ بڑے صاف لفظوں میں بیان کرتے ہیں۔

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم — بے سود نہیں روس کی یہ گرمیِ رفتار
اندیشہ ہوا شوخیِ افکار پہ مجبور — فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار
انساں کی ہوس نے جنھیں رکھا تھا چھپا کر — کھلتے نظر آتے ہیں بہ تدریج وہ اسرار[1]
قرآں میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلماں — اللہ کرے تجھ کو عطا جدّتِ کردار
جو حرفِ قل العفو میں پوشیدہ ہے اب تک — اِس دَور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

مجھے احساس ہے کہ یہ بحث خاصی طویل ہو گئی ہے اور اپنے اِس نظریئے کی وضاحت میں کہ اقبال کو اسلامی اشتراکی کہنا اقبال، اسلام اور اشتراکیت تینوں کے ساتھ بے انصافی کرنے کے مترادف ہے۔ میں نے ضرورت سے زیادہ اقتباسات پیش کر دیئے ہیں لیکن اس کا سبب صرف یہی ہے کہ کہنے کو تو جواہر لال نہرو نے بھی کہہ دیا کہ اقبال عمر کے آخری حصے میں زیادہ سے زیادہ سوشلزم کے قریب آ گئے۔ آل احمد سرور اور عزیز احمد نے بھی انھیں مسلم سوشلسٹ لکھ دیا۔ سردار جعفری نے بھی لکھ دیا ہے کہ انھوں نے ۱۹۳۲ء میں علی گڑھ میں اشتراکیت کے حق میں کچھ کہا تھا۔ اور ڈاکٹر تاثیر نے بھی کہہ دیا ہے کہ انھوں نے کئی موقعوں پر کھلے لفظوں میں یہ کہا تھا کہ "اگر مجھے کسی مسلم ملک کا ڈکٹیٹر بنا دیا جائے تو پہلا کام جو میں کروں گا یہ ہوگا کہ اُس ملک کو سوشلسٹ ملک بنا دوں گا۔" لیکن اِس دعوے کی تائید نہ اقبال کی نظم سے ہوتی ہے نہ اُن کی نثر سے[2]۔ "ضربِ کلیم" اور "ارمغانِ حجاز" اُن کی آخری کتابیں ہیں۔

---

[1] اسرار سے مراد یہ نظریہ ہے کہ پیداوار کا انحصار سرمائے پر نہیں بلکہ محنت پر ہے۔

[2] ایڈورڈ تھامسن، جواہر لال نہرو اور کانٹ ویل اسمتھ نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ اقبال عمر کے آخری حصے میں مطالبۂ پاکستان کے حامی نہیں رہ گئے تھے۔ میں یہاں اس موضوع کو زیرِ بحث نہیں لاؤں گا۔ اگرچہ اس کا اقبال اور اشتراکیت کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔ (دوسرے صفحے پر)

ان میں کہیں تو ایسی بات نظر آجاتی جس سے آج کا قاری یہ اندازہ لگا سکتا کہ زندگی کے کسی دور میں اقبال اپنے پرانے خیالات سے تائب ہو گئے تھے۔ کیا ہم "کارل مارکس کی آواز" سے یہ اندازہ لگانے میں حق بہ جانب ہیں جس میں اقبال کہتے ہیں۔

یہ علم و حکمت کی مہرہ بازی یہ بحث و تکرار کی نمائش
نہیں ہے دنیا کو اب گوارا پرانے افکار کی نمائش
تری کتابوں میں اے حکیمِ معاش رکھا ہی کیا ہے آخر
خطوطِ خم دار کی نمائش مریز و کج دار کی نمائش
جہانِ مغرب کے بت کدوں میں کلیساؤں میں مدرسوں میں
ہوس کی باریکیاں چھپاتی ہے عقلِ عیار کی نمائش

کہ اقبال مسلم سوشلسٹ بن چکے تھے یا مندرجہ ذیل شعر سے ہم اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ اقبال نے اسلام اور اشتراکیت کو ایک دوسرے سے ہم آہنگ کر دیا تھا؟

یہ وحی دہریت روس پہ ہوئی نازل
کہ توڑ ڈال کلیسائیوں کے لات و منات

ڈاکٹر تاثیر مرحوم نے تو اس سلسلے میں خاصا خلطِ مبحث سے کام لیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ "پیامِ مشرق" میں اقبال لینن کو قیصر ولیم کی پست سطح پر لے آئے ہیں اور "بالِ جبریل" میں انھوں نے لینن کو ایک سنت کے

(پچھلے صفحے سے آگے) کیونکہ اقبال اگر واقعی اشتراکی بن چکے تھے تو اُن کا مطالبۂ پاکستان سے دست بردار ہونا لازمی تھا لیکن اقبال کی کوئی تحریر (نظم یا نثر) نہ تو ان کے اشتراکی ہونے کی شہادت دیتی ہے۔ نہ اس بات کی کہ وہ مطالبۂ پاکستان سے دست بردار ہو گئے تھے۔ ویسے میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ اس مسئلے پر کھل کر بحث کرنے کی ضرورت ہے۔ تا کہ ہماری نئی نسل اقبال کے بارے میں کم از کم اس غلط فہمی کا شکار نہ ہو کہ اقبال نے اپنے دور کی اہم ہستیوں سے کہا کچھ اور اور اپنی کتابوں میں لکھا کچھ اور۔

روپ میں پیش کیا ہے۔[1] ڈاکٹر تاثیر مرحوم کا اشارہ پہلی مثال میں نظم موسومہ "موسیو لینن و قیصر ولیم" کی طرف ہے اور دوسری مثال میں نظم موسومہ "لینن خدا کے حضور میں" کی طرف۔ اوّل تو پہلی نظم سے یہ اندازہ لگانا کہ قیصر ولیم کو اقبال نے کسی پست سطح پر رکھا ہے خواہ مخواہ کی کھینچا تانی ہے۔ اس نظم میں اقبال نے نہ تو قیصر ولیم کو کسی پست سطح پر رکھا ہے اور نہ لینن کو۔ قیصر ولیم اور لینن پہلی جنگِ عظیم کے دو کردار ہیں۔ ایک کے لیے جنگ زوال کا اور دوسرے کے لیے عروج کا باعث بنی۔ قیصر ولیم اس نظم میں لینن سے یہ کہتا ہے کہ "یہ فرض کرنا کہ اشتراکی دور میں عوام غلامی سے آزاد ہو گئے ہیں غلط ہے۔ دراصل وہ پہلے زار روس کے غلام تھے اب اشتراکیت کے غلام ہیں۔" اگر ہم یہ فرض بھی کر لیں کہ یہ اقبال کا اپنا نظریہ ہے اور انھوں نے اشتراکیت پر طنز کرنے کے لیے ایک شاعرانہ اندازِ بیان اختیار کیا ہے تو کیا اس طنز کی نشتریت اس نظم میں آکر کم ہو جاتی ہے جس میں بہ قول ڈاکٹر تاثیر اقبال نے لینن کو ایک سنت کے روپ میں پیش کیا ہے؟ اشتراکی نظامِ حکومت پر اس سے بڑا طنز اور کیا ہو سکتا ہے کہ لینن خدا کے حضور میں پیش ہوا اور وہاں یہ کہے۔

اے انفس و آفاق میں پیدا ترے آیات — حق یہ ہے کہ ہے زندہ و پایندہ تری ذات
محرم نہیں فطرت کے سرودِ ازلی سے — بینائے کواکب ہو کہ دانائے نباتات
وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہے محروم — حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات
ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت — احساسِ مروت کو کچل دیتے ہیں آلات

---

[1] کانٹ ویل اسمتھ نے اپنی کتاب "ہندوستان اور پاکستان میں جدید اسلام" میں ڈاکٹر تاثیر کا یہ فقرہ نقل کیا ہے لیکن اپنی طرف سے اس میں لفظ "جہنم" کا اضافہ کر دیا ہے اور فقرہ یوں مکمل کیا ہے کہ اقبال لینن کو جہنم میں قیصر کی سطح پر لے آئے ہیں۔ معلوم نہیں اسمتھ نے یہ لفظ "جہنم" کہاں سے شامل کیا ہے۔ کیونکہ یہ لفظ نہ تو کہیں اقبال کی نظم میں آیا ہے نہ ڈاکٹر تاثیر کی مذکورہ تحریر میں۔

توقادرِ عادل ہے مگر تیرے جہاں میں ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات[1]
یہ تو لینن نہ ہوا دنیا بھاڑے کی طرح کا کوئی سادھو ہوا۔

یہاں علامہ اقبال کا ایک خط جو انھوں نے مسٹر جناح کو ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کو لکھا نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے جو دولت کی غیر مساوی تقسیم کے متعلق اُن کے خیالات پر خاصی روشنی ڈالتا ہے۔ اسے اب چاہے کوئی اشتراکیت سمجھ لے یا اشتمالیت لیکن خط کے الفاظ یہ ہیں:۔

روٹی کا مسئلہ روز بہ روز زیادہ اہمیت اختیار کرتا جا رہا ہے اور مسلمان یہ محسوس کرنے لگا ہے کہ وہ گزشتہ دو سو برس سے بتدریج نیچے گرتا چلا جا رہا ہے۔ مسلمان کے خیال میں اُس کا افلاس ہندو ساہوکاروں اور سرمایہ داروں کی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ یہ پہلو ابھی اُس کی آنکھوں سے اوجھل ہے کہ اس افلاس کی ایک بہت بڑی وجہ بدیشی حکومت بھی ہے۔ تاہم زور دیا یہ

---

[1] ڈاکٹر تاثیر نے اپنی اس تحریر میں اس غلط بحث کو اور بھی آگے بڑھایا ہے اور یہ کہنے کے بعد کہ اقبال کے نزدیک ایک سوشلسٹ ملک خودی کی نشو و نما کے لیے بہتر مواقع پیدا کر سکتا ہے۔ انھوں نے اقبال کو سامراج سرمایہ داری اور ہر قسم کے ذرائع استحصال کا دشمن ظاہر کیا ہے۔ یہاں تک تو خیر بات صحیح ہے۔ لیکن اس کے بعد ڈاکٹر تاثیر لکھتے ہیں کہ "خودی پر اس قدر زور دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ بعض دفعہ شیطان" اور اس کے زندہ نمونوں (مسولینی وغیرہ) کی بھی تعریف کر دیا کرتے تھے۔"

جہاں تک ابلیس کے جذبۂ بغاوت کا تعلق ہے اقبال نے اسے سراہا ہے اور یہ اقبال کی شاعری کا ایک بہت ہی نمایاں پہلو ہے۔ "میں کھٹکتا ہوں دلِ یزداں میں کانٹے کی طرح" اور "رحیم و کا فرد طاغوت خداوند" اس کی روشن مثالیں ہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ اقبال شیطان کے زندہ نمونوں مثلاً مسولینی وغیرہ کی تعریف کر دیا کرتے تھے۔ فکرِ اقبال کے بے احتیاط مطالعے کا نتیجہ ہے۔ اقبال نے مسولینی پر دو نظمیں کہی ہیں۔ ایک "بالِ جبریل" میں ہے۔ دوسری "ضربِ کلیم" میں (یہاں میں اُن نظموں کی بات نہیں کر رہا ہوں جن میں محض مسولینی کا ذکر موجود ہے مثلاً ابی سینا (۱۸ اگست ۱۹۳۵ء) "تہذیب کا کمال شرافت کا ہے زوال"

(باقی اگلے صفحے پر دیکھیے)

اس حقیقت کا احساس اُسے ہو کر رہے گا۔ جہاں تک جواہر لال کے اُس سوشلزم کا تعلق ہے جس کی بنیاد دہریت پر ہے مسلمان اُس کی طرف چنداں توجہ نہیں کریں گے۔ اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ پھر مسلمانوں کا افلاس دُور کرنے کی اور تدبیر کیا ہو سکتی ہے۔

یاد رکھئے! مسلم لیگ کے سارے مستقبل کا انحصار صرف اس بات پر ہے کہ لیگ اس سوال کا کوئی تسلی بخش حل تلاش کرے اگر لیگ ایسا کوئی حل تلاش کرنے میں کامیاب نہ ہوئی تو مسلمان عوام حسب سابق لیگ سے بے تعلق اور غافل رہیں گے۔"

۷ اکتوبر ۱۹۳۷ء کو آپ نے مسٹر جناح کے نام مسئلۂ فلسطین کے بارے میں جو خط لکھا اُس کا متن یہ ہے:۔

"مسئلۂ فلسطین نے مسلمانوں کو سخت پریشان کر رکھا ہے۔ ..... ذاتی طور پر میں ایک ایسے مسئلے کی خاطر جس کا تعلق اسلام

(گزشتہ صفحے سے آگے) "غارت گری جہاں میں ہے اقوام کی معاش   ہر گرگ کو ہے برّۂ معصوم کی تلاش" یا "کون بحرِ روم کی موجوں سے ہے لپٹا ہوا   گاہ بالد چوں صنوبر گاہ نالد چوں رباب" بالِ جبریل والی نظم اُس وقت کہی گئی جب مسولینی اپنی جہد و جہد سے اٹلی کا ڈکٹیٹر بنا۔ اُس وقت تک اُس کا کوئی شیطانی رُوپ دنیا پر ظاہر نہیں ہوا تھا۔ اُس کا شیطانی رُوپ دنیا پر اُس وقت ظاہر ہوا جب اُس نے ایبے سینیا پر حملہ کیا۔ اُس وقت اقبال نے مسولینی کے پردے میں اُس ساری غارت گری اور آدم کشی کو اپنا ہدف بنایا جو مغربی اقوام کا شیوہ رہی ہے۔ مسولینی نے جب ایبے سینیا پر حملہ کیا تو لیگ آف نیشنز نے اٹلی پر اقتصادی پابندیاں لگانے کا فیصلہ کیا تھا۔ جواب میں مسولینی خداوندانِ لیگ سے کہتا ہے ؎

میرے سودائے ملوکیت کو ٹھکراتے ہو تم   تم نے کیا توڑے نہیں کمزور قوموں کے زجاج
آلِ سیزر چوبِ نے کی آبیاری میں رہے   اور تم دنیا کی بنجر بھی نہ چھوڑو بے خراج
تم نے لوٹے بے نوا صحرا نشینوں کے خیام   تم نے لوٹی کشتِ دہقاں تم نے لوٹے تخت و تاج
پردۂ تہذیب میں غارت گری آدم کشی   کل روا رکھی تھی تم نے میں روا رکھتا ہوں آج

اور ہندوستان کے ساتھ ہے۔ جیل جانے کو تیار ہوں۔ مشرق کے دروازے پر مغربی استعمار کے اس اڈّے کی تعمیر اسلام اور ہندوستان دونوں کے لیے خطرے کا باعث ہے۔"

ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی اپنی کتاب "اقبال کے آخری دو سال" میں لکھتے ہیں۔

"جب ۲۶ جنوری کو ہائی کورٹ کے فل بنچ نے مسجد شہید گنج کی اپیل خارج کر دی تو مسلمانوں میں سخت ہیجان پیدا ہو گیا تھا اور بڑے بڑے احتجاجی جلوس نکلنا شروع ہو گئے تھے۔ اُسی شام غلام رسول خاں نے ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ اب کیا کرنا چاہیے تو ڈاکٹر صاحب رو پڑے اور کہنے لگے۔ "مجھ سے کیا پوچھتے ہو۔ میری چارپائی کو اپنے کندھوں پر اُٹھاؤ اور اُس طرف لے چلو جدھر مسلمان جا رہے ہیں۔ اگر گولی چلی تو میں بھی اُن کے ساتھ مروں گا۔"

آخر الذکر خط اور بیان کا تعلق اقبال کے نظریۂ اشتراکیت کے ساتھ تو نہیں ہے لیکن اِن سے یہ تو ظاہر ہو جاتا ہے کہ آخر دم تک اقبال اپنے ہی نظریے کے مطابق مسلمانوں کے مفاد کے بارے میں سوچتے رہے۔ خواہ وہ اُن کا معاشی مسئلہ ہو خواہ مذہبی۔ یہاں میرا اعتراض اِس بات پر نہیں کہ اقبال ایسا کیوں سوچتے رہے بلکہ میرا اعتراض اقبال کے اُن ناقدین پر ہے جو اقبال کو غلط رنگ میں پیش کرنے کی کوشش کرتے رہے ہیں۔ اقبال کے پیشِ نظر اگر معاشی، عمرانی اور مذہبی مسائل رہے ہیں اور اُن کا حل اُنھوں نے اشتراکی نظام سے باہر ڈھونڈنے کی کوشش کی ہے تو اِس سے ان کی شاعرانہ یا مفکرانہ عظمت پر کوئی حرف نہیں آتا اور نہ ہی ہم سردار جعفری کے ہم خیال ہو کر اِس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ اقبال شاعر بڑے ہیں اور فلسفی چھوٹے۔ اقبال شاعر تو یقیناً بہت بڑے ہیں۔ اتنے بڑے کہ آج تک اُردو کا کوئی شاعر اُن کی بلندی تک نہیں پہنچ سکا لیکن اقبال مفکر بھی چھوٹے نہیں ہیں۔ اُن کا اپنا ایک انداز

فکر ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ہمارے بعض نقاد اُس اندازِ فکر سے متفق نہیں ہیں لیکن ایک سوال یہ بھی ہے کہ اُن کی نثری تصانیف پر جس میں اُنھوں نے وضاحت سے اپنا نظامِ فکر پیش کیا ہے کُھل کر بحث ہوئی بھی کہاں ہے۔

اقبال نے اگر مشرقی اور مغربی مفکّرین کے خیالات کو اپنایا ہے تو اُسی حد تک جس حد تک وہ اُنھیں قابلِ قبول تھے۔ اِس حد کے بعد اُنھوں نے اپنا راستہ الگ اختیار کیا۔ مغربی خیالات کو جانچنا، پرکھنا اور انھیں اپنانا یا رد کرنا کسی بھی فن کار کی عظمت کی دلیل ہے اِس کے علی الرغم اُن سے آنکھیں بند رکھنا یقیناً چھوٹے پن کا ثبوت ہے۔ اقبال نے مغربی خیالات کی گہرائی میں اُتر کر اور کہیں اُنھیں قبول کر کے اور کہیں رد کر کے اپنے اوریجنل مفکّر ہونے کا ثبوت دیا ہے۔ ہاں کانٹ ویل اسمتھ کی اِس بات کی مکمل تردید شاید مشکل ہو کہ جدید سائنس یا جدید سماجیات کے بارے میں اقبال کی وہ واقفیت نہ تھی جو جدید فلسفے کے بارے میں تھی۔ اصل میں فلسفے کے مطالعے نے انھیں اتنی مہلت ہی نہ دی کہ وہ موجودہ اقتصادی اور سماجی رشتے پر اِس توجہ سے غور کرتے جس توجہ سے اُنھوں نے فلسفیانہ مسائل پر غور کیا تھا۔ غالباً اسی بنا پر کانٹ ویل اسمتھ نے لکھا ہے کہ "اقبال نے خیالات سے خیالات حاصل کیے نہ کہ واقعات سے۔ اُن کے خیالات صحیح تھے لیکن انھیں یہ خبر نہ تھی کہ وہ کون سے ٹھوس واقعات ہیں جنھوں نے ان خیالات کو صحیح بنایا ہے۔" کانٹ ویل اسمتھ کے الفاظ میں "اقبال اقتصادیات اور سماجیات سے بھی ناواقف تھے اور اسی ناواقفیت کی بنا پر وہ ہندوستان اور اسلام میں اُن جماعتوں کو نہ پہچان سکے جو در اصل انھیں کے مقاصد کی ترجمانی کر رہی تھیں۔ اپنی عملی زندگی میں اُنھوں نے اُنھیں جماعتوں کی مخالفت کی اور اُن جماعتوں کی حمایت کی جو اُن کے مقاصد کے خلاف کام کر رہی تھیں۔" لیکن اقبال پر یہ اعتراض کرتے وقت اسمتھ یہ بات بھول جاتے ہیں کہ اقبال کے سامنے مسلمانوں کے بہبود کا ایک اپنا تصور تھا۔ پہلے تو اقبال کو کھینچ تان کے سوشلسٹ ثابت کرنا اور پھر اُن کے سوشلزم پر اعتراض

کرنا اور یہ کہنا کہ وہ سوشلزم کے بارے میں یہ نہیں جانتے تھے اور وہ نہیں جانتے تھے ایک مہمل قسم کی تنقید ہے۔ البتہ اس حقیقت کو تسلیم کیوں نہیں کرتے کہ صحیح یا غلط، اقبال مسلمانوں کے مسائل کا علاج سوشلزم کو نہیں بلکہ اسلام کو سمجھتے تھے اور اسلام بھی وہ نہیں جو مولٰنا ابوالکلام آزاد نے پیش کیا بلکہ وہ جو خود اقبال نے پیش کیا۔

اقبال نے اگر کارل مارکس کو پیغمبر کہا ہے تو یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ اُسے پیغمبرِ بے جبرئیل اور پیغمبرِ حق ناشناس کہا ہے اور اگر اس کی تصنیف "سرمایہ" کو کوئی اہمیت دی ہے تو یہ کہہ کر کہ "نیست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب"، اقبال اگر ملوکیت کے خلاف تھے تو یہ فرض کر لینا ایک خوش اعتقادی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا کہ وہ اشتراکیت کے حق میں تھے۔ "جاوید نامہ" میں کس قدر کھل کر انھوں نے دونوں نظریات پر تنقید کی ہے۔

صاحبِ سرمایہ از نسلِ خلیل
یعنی آں پیغمبرِ بے جبرئیل

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

غربیاں گم کردہ اند افلاک را
در شکم جویند جانِ پاک را

رنگ و بو از تن نگیرد جانِ پاک
جز بہ تن کارے ندارد اشتراک

دینِ آں پیغمبرِ حق ناشناس
بر مساواتِ شکم دارد اساس

تا اخوت را مقام اندر دل است
بیخ او در دل نہ در آب و گل است

ہم ملوکیت بدن را فربہی است
سینۂ بے نور او از دل تہی است

مثلِ زنبورے کہ بر گل می چرد
برگ را بگذارد و شہدش برد

شاخ و برگ و رنگ و بوئے گل ہماں
بر جمالش نالۂ بلبل ہماں

از طلسمِ رنگ و بوئے او گذر
ترکِ صورت گوی و در معنی نگر

مرگِ باطن گرچہ دیدن مشکل است
گل مخواں او را کہ در معنی گِل است

ہر دو را جاں ناصبور و ناشکیب / ہر دو یزداں ناشناس آدم فریب
زندگی ایں را خروج آں را خراج / درمیانِ ایں دو سنگ آدم زجاج
ایں بہ علم و دین و فن آرد شکست / آں برد جاں از تن ناں را ز دست
غرق دیدم ہر دو را در آب و گِل / ہر دو را تن روشن و تاریک دل

زندگانی سوختن با ساختن
در گِلے تخمِ دلے انداختن

صرف یہی کہ اقبال اشتراکیت اور ملوکیت دونوں کو ایک ہی سطح پر رکھ کر روشن تن اور تاریک دل کہتے ہیں اور یہ چاہتے ہیں کہ اخوت کا مقام دل میں ہو نہ کہ آب و گِل میں اور اسی نظریئے کی وضاحت کے لیے وہ اشتراکیت اور ملوکیت پر شدید نکتہ چینی کے فوراً بعد محکماتِ عالم قرآنی کا باب لاتے ہیں اور خلافتِ آدم، حکومتِ الٰہی، ارض ملکِ خدا است اور حکمت خیرِ کثیر است کی وضاحت کرتے ہیں تاکہ اشتراکیت اور اسلام کا فرق پوری طرح واضح ہو جائے۔ صرف یہی نہیں بلکہ جمال الدین افغانی کی طرف سے روس کو مسلمان بن جانے کا پیغام بھی دلواتے ہیں۔

تو کہ طرحِ دیگرے انداختی / دل ز دستورِ کہن پرداختی
ہمچو ما اسلامیاں اندر جہاں / قیصریت را شکستی استخواں
تو بہ جاں افگندۂ سوزے دگر / در ضمیرِ تو شب و روزے دگر
کردۂ کارِ خداونداں تمام / بگذر از لا، جانبِ الّا خرام
درگذر از لا اگر جوئندۂ / تا رہِ اثبات گیری زندۂ

اے کہ می خواہی نظامِ عالمے
جُستۂ او را اساسِ محکمے؟

ہمچناں بینی کہ در دورِ فرنگ / بندگی با خواجگی آمد بہ جنگ
روس را قلب و جگر گردیدہ خوں / از ضمیرش حرفِ لا آمد بروں
آں نظامِ کہنہ را برہم زدہ است / تیز نیشے بر رگِ عالم زدہ است
کردہ ام اندر مقاماتش نگہ / لا سلاطیں، لا کلیسا، لا الٰہ

(باقی دوسرے صفحے پر)

اِس سوال کے بعد جمال الدین افغانی روس سے سوال کرتے ہیں کہ لا قیصر و کسریٰ کا مژدہ کس نے دیا۔ جواب ظاہر ہے کہ قرآن اور اسلام نے اور بہ قولِ اقبال۔

چیست قرآں خواجہ را پیغامِ مرگ دستگیرِ بندۂ بے ساز و برگ

ان اشعار کی موجودگی میں کانٹ ویل اسمتھ کا اقبال پر یہ اعتراض کرنا کہ اقبال اصول کی وضاحت میں انتہائی جدید ہیں اور انھیں عملی صورت دینے کا وقت آتا ہے تو اُن کے قدم لڑکھڑا جاتے ہیں۔ چنداں اہمیت نہیں رکھتا۔ کسی بھی سوشلسٹ کی طرف سے اقبال کے مقصدِ حیات کو غلط تو قرار دیا جا سکتا ہے لیکن ایک ایسا مقصد اُن کی حیات سے وابستہ کر کے جو در اصل اُن کا مقصدِ حیات نہیں ہے اُن کے بارے میں یہ کہنا کہ "جذباتی اعتبار سے وہ سوشلسٹ تھے۔" "ذہنی اعتبار سے وہ سوشلسٹ نہیں تھے"۔ "وہ تجزیاتی طور پر یہ نہیں جانتے تھے کہ سرمایہ داری میں کیا خرابی ہے۔" "اُنھوں نے اشتراکیت کے بارے میں مختلف قسم کا اظہار کیا ہے۔" "اُن کی تحریروں سے سوشلسٹ قسم کا تاثر جھلکتا ہے۔" "آخر میں اُنھوں نے کئی اشتراکیانہ نظمیں کہیں اور اُنھوں نے مغربی تہذیب کی مخالفت میں کارل مارکس کا نام استعمال کیا۔"

(گزشتہ صفحہ سے آگے) نا را [illegible] تند باد لا بماند مرکبِ خود را سوئے الاّ براند
زندگی روزے کہ از زورِ جنوں خویش را زیں تند باد آرد بروں
در مقامِ لا نیاساید حیات سوئے الا می خرامد کائنات
لا و الاّ ساز و برگِ امتاں نفیِ بے اثبات مرگِ اُمتاں
در محبت پختہ کے گردد خلیل تا نہ گردد لا سوئے الاّ دلیل
اے کہ اندر حجرہ ہا سازی سخن نعرۂ لا پیشِ نمرودے بزن
ایں کہ می بینی نیرزد با دو جو از جلالِ لا الٰہ آگاہ شو

ہر کہ اندر دستِ او شمشیرِ لا ست
جملہ موجودات را فرماں رواست

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق)

لیکن بنیادی بات یہ ہے کہ انھیں اس بات کا علم ہی نہیں تھا کہ اشتراکیت کیا ہے۔ بالکل بے سروپا باتیں ہیں اور ایک ایسے طالب علم کی جو صدقِ دل سے اقبال کا مطالعہ کرنا چاہتا ہے کوئی رہنمائی نہیں کرتیں۔ اقبال کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ یہ نہیں جانتے تھے کہ اشتراکیت کیا ہے اور پھر اُن کے کلام کو "اشتراکیانہ" قرار دے کر اُس پر بحث کرنا اقبال کو اُن کی شخصیت سے باہر لے جا کے دیکھنے کی کوشش ہے۔ کسی بھی فن کار کا مطالعہ اُس کی شخصیت سے باہر جا کر نہیں کیا جا سکتا۔

"جاوید نامہ" تو خیر ۱۹۳۲ء کی کتاب ہے۔ "ارمغانِ حجاز" علامہ کے انتقال کے بعد منظرِ عام پر آئی اور اس میں ۱۹۳۵ء کے بعد کا کلام بھی ہے۔ اس کتاب کے حصۂ اُردو میں پہلی نظم ہے۔ "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" اِس نظم میں اقبال اپنے اِس موقف پر پوری طرح قائم ہیں کہ مسائلِ حیات کا حل اسلام کے ہاتھ میں ہے سوشلزم یا کمیونزم کے ہاتھ میں نہیں۔ ابلیس نے ابتدا ہی میں دُنیا کو عناصر کا پُرانا کھیل، کہہ کر اور یہ کہہ کر کہ کارساز نے اس کا نام جہانِ کاف نون رکھا تھا نظریۂ اسلام کی مخالفت کی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ابلیس اِن باتوں کا بہ یک وقت دعویٰ کرتا ہے کہ

میں نے دکھلایا فرنگی کو ملوکیت کا خواب
میں نے توڑا مسجد و دیر و کلیسا کا فسوں
میں نے ناداروں کو سکھلایا سبق تقدیر کا
میں نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں

لیکن نظم کے گہرے مطالعے سے یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح آشکارا ہو جاتی ہے کہ ابلیس اپنا دشمنِ اوّل اشتراکیت کو نہیں بلکہ اسلام کو سمجھتا ہے۔ اِس تمثیلی نظم میں ابلیس کا دوسرا مشیر پہلے مشیر سے جمہوریت کے بارے میں سوال کرتا ہے

خیر ہے سلطانیِ جمہور کا غوغا کہ شر؟

پہلا مشیر اُسے بتاتا ہے کہ یہ جمہوریت تو دراصل ملوکیت ہی کا ایک پردہ ہے۔ اس سے ہمیں کیا خطرہ ہو سکتا ہے [1]

---

[1] دیکھیے ضمیمہ (۱)

ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس
جب ذرا آدم ہوا ہے حق شناس و حق نگر
کاروبارِ شہریاری کی حقیقت اور ہے
یہ وجودِ میر و سلطاں پر نہیں ہے منحصر

تیسرا مشیر اس بات پر بڑے اطمینان کا اظہار کرتا ہے کہ جمہوری نظام میں روح ملوکیت باقی ہے لیکن وہ روس میں اشتراکیت کے عروج پر بہت پریشان ہے۔ چنانچہ اس پریشانی کا اظہار کرتے ہوئے وہ کہتا ہے۔

روحِ سلطانی رہے باقی تو پھر کیا اضطراب — ہے مگر کیا اس یہودی کی شرارت کا جواب
وہ کلیم بے تجلّی وہ مسیحِ بے صلیب — نیست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب
کیا بتاؤں کیا ہے کافر کی نگاہِ پردہ سوز — مشرق و مغرب کی قوموں کے لیے یوم حساب
اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا طبیعت کا فساد — توڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی طناب

چوتھا مشیر اس کو بتاتا ہے کہ اس یہودی یعنی کارل مارکس کی تعلیم اور سیاست کا توڑ مسولینی ہے جو ایک بار پھر بحیرۂ روم کے چاروں طرف اپنا اقتدار قائم کرنے کے لیے کوشاں ہے۔ یہ سن کر تیسرا مشیر مسولینی کو ناعاقبت اندیش کے لقب سے نوازتا ہے کہ یہ اشتراکیت کا کیا توڑ پیدا کر سکتا ہے۔ اس نے تو اپنے طرزِ عمل سے مغربی سیاست کو بالکل بے نقاب کر دیا ہے۔ اب پانچواں مشیر ذرا کھل کر سیاساتِ مشرق و مغرب پر بات کرتا ہے اور پوری شدت کے ساتھ اشتراکیت کو اپنی تنقید کا ہدف بناتا ہے اور کہتا ہے کہ اب کارل مارکس نے جس فتنے کی بنیاد ڈالی ہے اس کی بدولت باقی تمام نظام درہم برہم ہو جائیں گے اور انجام کار اشتراکیت ہی ساری دنیا پر غالب آ جائے گی۔

(گزشتہ صفحہ سے آگے)

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام — جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب — تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلسِ آئین و اصلاح و رعایات و حقوق — طبِ مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمیِ گفتارِ اعضائے مجالس الاماں — یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری

(بانگِ درا)

اس کے بعد ابلیس خود ساری صورت حال پر تبصرہ کرتا ہے اور ایک ایک مشیر کی بات کا "سوچ سمجھ کر" جواب دیتا ہے اور اُن سے کہتا ہے۔

دستِ فطرت نے کیا ہے جن گریبانوں کو چاک
مزدکی منطق کی سوزن سے نہیں ہوتے رفو
کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد
یہ پریشاں روزگار، آشفتہ مغز، آشفتہ مو

گویا اشتراکی نظام کے معرضِ وجود میں آجانے سے بالکل کوئی تشویش نہیں ہے بلکہ

ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اُس اُمت سے ہے
جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرارِ آرزو
خال خال اس قوم میں اب تک نظر آتے ہیں وہ
کرتے ہیں اشکِ سحر گاہی سے جو ظالم وضو

ابلیس یہاں آکر اپنی گفتار کو مبہم نہیں رہنے دیتا اور بڑی وضاحت سے کہتا ہے۔

جانتا ہے جس پہ روشن باطنِ ایام ہے — مزدکیت فتنۂ فردا نہیں اسلام ہے

یہاں تیسرے مشیر کے اس اضطراب آمیز اظہارِ خیال

اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا طبیعت کا فساد — توڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی طناب

کے جواب میں ابلیس کا اضطراب ملاحظہ ہو۔

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

اسی طرح ساری نظم ابلیس کی اُس پریشانی کی تصویر ہے جو اسلام کے سبب سے اُس کے دل و دماغ میں موجود ہے۔ چنانچہ وہ اپنے مشیروں کو یہ مشورہ دیتا ہے۔

رہے یہی شعر و تصوف اُس کے حق میں خوب تر — جو چھپا دے اُس کی آنکھوں سے تماشائے حیات
ہر نفس ڈرتا ہوں اس اُمت کی بیداری سے میں — ہے حقیقت جس کے دیں کی احتسابِ کائنات

مست رکھو ذکر و فکرِ صبحگاہی میں اُسے
پختہ تر کردو مزاجِ خانقاہی میں اُسے

اقبال کے ان اشعار کی روشنی میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ

؎ یہاں اقبال ایک طرح سے زمین کی ملکیت کے بارے میں اشتراکیت پر اسلام کی برتری ظاہر کر رہے ہیں۔

اقبال مغربی یورپ کے جمہوری نظام پہ اشتراکی نظام کو ترجیح دیتے ہیں لیکن اشتراکی نظام کے مقابلے میں اسلام کو بدرجہا بہتر نظام سمجھتے ہیں اس لیے کانٹ ویل اسمتھ اور ان کے ہم خیال سوشلسٹ نقاد اقبال کو سوشلسٹ کہہ کر ان پر اسلامی سوشلسٹ ہونے کا اتہام لگانے کے عوض اگر اقبال کو سوشلسٹ نہیں بلکہ مسلمان تسلیم کریں تو خلطِ مبحث کا بڑی حد تک خاتمہ ہو جائے گا۔ اس صورت میں سوشلسٹ طرز فکر کے نقادوں کے اعتراض کی نوعیت بھی بڑی حد تک بدل جائے گی۔ وہ لوگ بھی اس بات کا توحق ہو گا کہ اسلام کے مقابلے میں اشتراکی نظام کو بہتر قرار دیں لیکن یہ کہنے کی گنجائش نہیں ہو گی کہ اقبال تھے تو سوشلسٹ لیکن وہ سوشلزم کی حقیقت سے بے خبر تھے۔

اقبال اور نیٹشے

مغربی مفکرین میں نیٹشے کا اثر کلامِ اقبال پر بظاہر بہت نمایاں نظر آتا ہے اور اقبال کے نقادوں نے اس اثر کا ذکر اکثر اپنی تحریروں میں کیا ہے۔ نیٹشے کے افکار کے تاثر کے علاوہ جن کی جھلک جا بجا کلامِ اقبال میں نظر آتی ہے اقبال نے نیٹشے کا ذکر بھی اپنے کلام میں متعدد موقعوں پر کیا ہے۔ "پیامِ مشرق" میں نیٹشے کا ذکر اس کے نام کے زیرِ عنوان چار بار آیا ہے۔ ایک بار تو شوپن ہار کے تعلق سے ؎

سوزِ فغانِ او بہ دلِ ہدہدے گرفت
با نوکِ خویش خار ز اندامِ او کشید
گفتش کہ سودِ خویش ز جیبِ زیاں برآر[1]
گل از شگافِ سینہ زرِ ناب آفرید
درماں ز درد ساز اگر خستہ تن شدی — خوگر بہ خار شو کہ سراپا چمن شوی

ایک اور قطعہ یہ ہے۔

---

[1] اے متاعِ درد در بازارِ جاں انداختہ — گوہرِ ہر سود در جیبِ زیاں انداختہ (عرفی)

[2] یہ مصرع اقبال نے کارل مارکس کے بارے میں بھی دہرایا ہے۔
زاں کہ حق در باطلِ او مضمر است — قلبِ او مومن دماغش کافر است

گرنوا خواہی زبیشِ او گریز — در نئے کلکش غریو تندر است۔
نیشتر اندر دلِ مغرب فشرد — دستش از خونِ چلیپا احمر است
آں کہ بر طرحِ حرم بت خانہ ساخت — قلبِ او مومن دماغش کافر است
خویش را در نارِ آں نمرود سوز — زاں کہ بستانِ خلیل از آذر است

اس قطعے کے ساتھ ہی علامہ اقبال لکھتے ہیں۔

"نیٹشے نے مسیحی فلسفۂ اخلاق پر زبردست حملہ کیا ہے۔ اُس کا دماغ اس لیے کافر ہے کہ وہ خدا کا منکر ہے مگر بعض اخلاقی نتائج میں اُس کے افکار مذہبِ اسلام کے بہت قریب ہیں۔" قلبِ او مومن دماغش کافر است"۔ نبی کریمؐ نے اس قسم کا جملہ امیہ ابن الصلت (عرب شاعر) کی نسبت کہا تھا۔

"امن لسانہٗ وکفر قلبہٗ"

نیٹشے (۱۸۴۴ء–۱۹۰۰ء) جس زمانے میں پیدا ہوا وہ یورپ کی اقتصادی خوشحالی اور سیاسی عروج کا دور تھا۔ یورپی ممالک ایشیا اور افریقہ میں نئے نئے ممالک پر قابض ہو رہے تھے اور ان دونوں براعظموں کی دولت سے اپنے خزانے بھر رہے تھے لیکن اس خوشحالی کے ساتھ یورپ کا صنعتی انقلاب سارے یورپ کے لیے نئے نئے مسائل بھی لے آیا۔ کارخانوں کے قیام کی بدولت بھاری تعداد میں آبادیاں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوئیں۔ اس صورتِ حال نے زندگی کی ہم آہنگی اور انضباط کو درہم برہم کر دیا۔ نیٹشے نے اپنی تحریروں میں جگہ جگہ زندگی کے اس عدم توازن کا ذکر کیا ہے اور زندگی کی اُن قدروں کو جو نئے حالات کے ساتھ قدم بہ قدم نہیں چل سکتیں اپنی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ اصل میں نیٹشے نے زندگی کو ایک فلسفی کے نقطۂ نگاہ سے نہیں بلکہ ایک روشن ضمیر رشی منی کی حیثیت سے دیکھا۔ اُس نے انسان کے مسائل کو سمجھنے اور سمجھانے میں نظری دلیلوں اور خشک منطق سے کام نہیں لیا بلکہ زندگی کے توازن میں انسان کے دکھوں کی حل ڈھونڈنے کی کوشش کی اور بنی نوع انسان کے مستقبل کی بہتری کی خاطر اپنے نظریات اور اپنی تحریروں میں خونِ جگر

صرف کیا۔ اقبال نے اُس کے متعلق ایک عجیب وغریب بات دو فقروں میں لکھی ہے۔ اپنے اس شعر سے

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقام کبریا کیا ہے

میں "مجذوب فرنگی" کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ لکھتے ہیں:-

"جرمنی کا مشہور مجذوب فلسفی نطشہ جو اپنے قلبی واردات کا صحیح اندازہ نہ کر سکا اور اُس کے فلسفیانہ افکار نے اُسے غلط راستے پر ڈال دیا۔"

اس حقیقت کو جاننے کے لیے کہ اقبال نے نیٹشے کے کن نظریات کو قبول کیا اور کن نظریات کو رد کیا یہ فقرہ ایک چراغ راہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اقبال نیٹشے کے قلبی واردات کے قائل ہیں لیکن اُس کے فلسفیانہ افکار اُسے جس راستے پر لے گئے وہ اقبال کی نظر میں صحیح راستہ نہیں تھا۔

اصل میں نیٹشے کا فکر ونظر مابعد الطبیعیات کے مسائل کو پیچھے چھوڑ کر اُسے نفسیات کی اُس گہری دُنیا میں لے گیا جہاں انسان اپنے اندر ہی علت العلل حقیقت کا مشاہدہ کرنے کی شدّت سے آرزو کرتا ہے۔ مادّیت کے بوجھ تلے دبے ہوئے یورپ میں نیٹشے ایک حیرت انگیز شخصیت تھا۔ وہ اپنے وقت کا ایک صوفی تھا۔ رُوحانی کیفیات سے لبریز تھا اور اُسے اِس کا پوری طرح احساس تھا۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ خدا کو نہیں مانتا تھا۔ لیکن خدا کو نہ ماننے سے انسان کی روحانیت میں کمی تو نہیں آجاتی۔ آخر ہمارے ہندوستان میں مہا بدھ ایسی عظیم شخصیت بھی تو گزری ہے جس نے خدا کی ہستی سے انکار کیا اور خود خدائی کا دعویٰ بھی نہیں کیا لیکن وہ روحانیت کی اُن بلندیوں پر پہنچے کہ ہندوؤں کے خاصے طبقے نے انھیں خدا تسلیم کیا۔

نیٹشے نے ایک ایسے مذہبی گھرانے میں جنم لیا تھا جو نسلاً بعد نسلٍ پادریوں کا گھرانہ چلا آتا تھا۔ گویا تبلیغی جوش نیٹشے کو وراثت میں ملا تھا اور وہ عمر کے آخری حصّے تک ایک مبلغ رہا۔ یہ الگ بات ہے کہ یہ جذبۂ تبلیغ پہلے عیسائیت

کے حق میں استعمال ہوا۔ بعد میں اس کے خلاف ول ڈیوراں لکھتا ہے کہ اگر نیٹشے کے رگ و پے میں وہ اخلاقی قوت نہ ہوتی جو عیسائیت ہی کی بدولت اُسے ملی تو وہ عیسائیت پر کبھی بڑے بڑے حملے نہ کر سکتا تھا۔ یہ کتنی عجیب بات ہے کہ جس زمانے میں عیسائیت اُس کے ہدفِ تنقید کا نشانہ تھی جنوا میں اُس کا نام ایک سنت اور مہاتما کے طور پر لیا جاتا تھا۔ نیٹشے کی ماں ایک متقی اور پرہیزگار خاتون تھی اور اخلاق اور مذہب کے معاملات میں سخت محتاط زندگی بسر کرتی تھی۔ ماں کی اس تعلیم کا نیٹشے کی زندگی پر گہرا اثر ہوا اور آخر تک، وہ ایک راہب کی طرح پاک باز رہا۔ بہ قول ول ڈیوراں "یہ نیٹشے کی طبیعت کی راہبی کا نتیجہ ہے کہ اُس نے اتقاء، پرہیزگاری اور اخلاق و مذہب کے مقابلے میں انتہائی محتاط زندگی بسر کرنے پر سخت حملے کئے ہیں۔ نہ جانے اس ناقابلِ اصلاح مہاتما کے دل میں گناہ گار بننے کے لیے کتنی شدید تڑپ موجود رہی ہوگی۔" اقبال یہاں نیٹشے کے بارے میں بڑی حد تک ول ڈیوراں کے ہم خیال ہیں سہ

خدنگِ سینۂ گردوں ہے اُس کا فکرِ بلند
کمند اُس کا تخیّل ہے مہر و مہ کے لیے
اگرچہ پاک ہے طینت میں راہبی اُس کی
ترس رہی ہے مگر لذّتِ گنہ کے لیے

نیٹشے جس روز پیدا ہوا وہ جرمنی کے بادشاہ فریڈرک ولیم چہارم کا جنم دن تھا۔ اُس کا والد شاہی خاندان کے اکثر افراد کا معلّم رہ چکا تھا۔ اس لیے اُس نے اُسے اپنے جذبۂ حبّ الوطنی کے لیے نیک فال سمجھا اور اپنے بچّے کا نام فریڈرک کے نام پر رکھا۔ نیٹشے کہا کرتا تھا کہ "میرے اس جنم دن کی بدولت کم سے کم ایک فائدہ مجھے ضرور حاصل رہا اور وہ یہ کہ میرے بچپن کے دنوں میں میری سال گرہ کے موقعے پر ملک بھر میں خوشیاں منائی جاتی تھیں۔"

والد کی موت کے بعد نیٹشے کی دیکھ بھال خانوادے کی عورتوں کے ہاتھ میں آ گئی جس کی بدولت غیر شعوری طور پر اُس میں ایک نسائی نفاست

اور نازک مزاجی پیدا ہونا شروع ہو گئی۔ سگریٹ اور شراب کا استعمال اُس زمانے میں مردانہ خوبیوں میں شمار ہوتا تھا۔ لیکن نسائی ماحول میں پرورش پانے کے باعث نیٹشے اِن "خوبیوں" سے دُور رہا۔ اپنے اپنی طور طریقوں کی بدولت وہ اپنے ہم درس طلبہ میں ایک ننھے پادری کے طور پر مشہور ہو گیا۔ اکثر وہ اپنے ہم جماعتوں سے الگ جاکر خلوت میں بائبل کا مطالعہ کیا کرتا تھا۔ بائبل کے ساتھ اُس کے دلی لگاؤ کا یہ عالم تھا کہ جب وہ اوروں کے سامنے بائبل کی قرأت کرتا تھا تو سُننے والے کی آنکھوں میں آنسو آجاتے تھے۔ اِس رقتِ قلبی کے ساتھ ساتھ اُس کے اندر پختہ اعتقادی کی بدولت ایک مستقل مزاجی بھی آہستہ آہستہ پرورش پا رہی تھی۔ ایک بار اُس کے ہم درس طلبہ نے بائبل میں بیان کئے ہوئے ایک واقعے کو خلافِ اصلیت کہا تو نیٹشے نے یہ ثابت کرنے کے لیے کہ یہ واقعہ خلافِ اصلیت نہیں۔ جلتی ہوئی دیا سلائیاں اپنی ہتھیلی پر رکھ دیں۔ یہ واقعہ اُس کے لڑکپن کا ہے لیکن اپنے آپ کو پختہ تر کرنے کا جذبہ ساری عمر اُس کے دل میں کارفرما رہا۔ نیٹشے کے اِس فلسفۂ حیات سے کہ "سخت ہو جاؤ، خطرے کی زندگی بسر کرو، اچھائی کیا ہے؟ جو تم میں قوت کا احساس پیدا کرے۔ بُرائی کیا ہے وہ سب جو کمزوری سے حاصل ہوتا ہے:" اقبال بہت متاثر ہوئے ہیں بلکہ "اسرارِ خودی"، کی کہانی "حکایت الماس و زغال"، انھوں نیٹشے ہی سے لی ہے۔ اِس میں الماس زغال سے کہتا ہے۔

پیکرم از پختگی ذوالنور شد | سینہ ہا از جلوہ ہا معمور شد
خوار گشتی از وجودِ خامِ خویش | سوختی از نرمیِ اندامِ خویش
فارغ از خوف و غم و وسواس باش | پختہ مثلِ سنگ شو الماس باش
می شود از وے دو عالم مستنیر | ہر کہ باشد سخت کوش و سخت گیر
مشتِ خاکے اصلِ سنگِ اسود است | کو سر از جیبِ حرم بیرون زد است
رُتبہ اش از طور بالاتر شد است | بوسہ گاہِ اسود و احمر شد است

در صلابت آبروئے زندگی است
ناتوانی، ناکسی ناپختگی است

یہ تو خیر ایک مثال تھی۔ جہاں تک کلامِ اقبال کا تعلق ہے اس میں نیٹشے کی سختی، صلابت اور پختگی کے نظریئے کی لاتعداد مثالیں ملتی ہیں بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ اقبال نے اِس نظریئے کو مکمل طور پر اپنا لیا ہے تو غلط نہ ہو گا

کہا پہاڑ کی ندی نے سنگ ریزے سے — فتادگی و سرافگندگی تری معراج
ترا یہ حال کہ پامال و دردمند ہے تو — مری یہ شان کہ دریا بھی ہے مرا محتاج
جہاں میں تو کسی دیوار سے نہ ٹکرایا — کسے خبر کہ تو ہے سنگِ خارہ یا کہ زجاج

فولاد کہاں رہتا ہے شمشیر کے لائق
پیدا ہو اگر اس کی طبیعت میں حریری

جو سختیِ منزل کو سامانِ سفر سمجھے — اے وائے تن آسانی ناپید ہے وہ راہی
اونچی جس کی لہر نہیں ہے وہ کیسا دریا — جس کی ہوائیں تند نہیں ہیں وہ کیسا طوفان
جھپٹنا، پلٹنا، پلٹ کر جھپٹنا — لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ
محبت مجھے اُن جوانوں سے ہے — ستاروں پہ جو ڈالتے ہیں کمند
روشِ کردار سے شمشیرِ سکندر کا طلوع — کوہِ الوند ہوا جس کی حرارت سے گداز
نہیں تیرا نشیمن قصرِ سلطانی کے گنبد پر — تو شاہیں ہے بسیرا کر پہاڑوں کی چٹانوں میں
ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام — سخت کوشی سے ہے تلخِ زندگانی انگبیں
حفاظت پھول کی ممکن نہیں ہے — اگر کانٹے میں ہو خوئے حریری

نیٹشے کا یہ فلسفۂ صلابت و پختگی اقبال نے "خراباتِ فرنگ" میں جس خوب صورتی سے بیان کیا ہے اُس کی مثال کلامِ اقبال کے سوا اور کہیں ملنا دشوار ہے۔ اقبال کا کمالِ فن، اُن کی ڈرامائی اور مکالماتی نظموں میں اپنے انتہائی عروج پر نظر آتا ہے۔ یہ چند اشعار بھی اُنہی نظموں کی ذیل میں آتے ہیں۔ اقبال مکالمے کے ذریعے سے اپنے حُسنِ بیان کو کہیں سے کہیں لے جاتے ہیں۔ اِس نظم میں اقبال نے نیٹشے کا فلسفۂ خواہشِ اقتدار ہی بیان نہیں کیا بلکہ چوں کہ یہ نظریہ مذہب اور اخلاق کی نفی کرتا ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال نیٹشے سے الگ اپنا راستہ اختیار کرتے ہیں۔ اس لیے اُنھوں نے اِس پر نظریاتی ضربِ کاری بھی لگائی ہے اور طنزیہ انداز اختیار کر کے اُس

مغربی سیاست کا جس کی بنیاد میکاولی اور نیٹشے کے نظریات پر ہے۔ کھوکھلا پن بھی ظاہر کیا ہے۔

دوش رفتم بہ تماشائے خراباتِ فرنگ — شوخ گفتاریِ رندے دلم از دست ربود
گفت این نیست کلیسا کہ بیابی در وے — صحبتِ دخترکِ زہرہ وش و نائے و سرود
این خراباتِ فرنگ است و ز تاثیرِ مئیش — آنچہ مذموم شمارند نماید محمود
نیک و بد را بہ ترازوئے دگر سنجیدیم — چشمۂ داشت ترازوئے نصارائے و یہود
خوب زشت است اگر پنجۂ گیرات شکست — زشت خوب است اگر تاب و توانِ تو فزود
تو اگر در نگری جز بہ ریا نیست حیات — ہر کہ اندر گرو صدق و صفا بود نہ بود
دعویِ صدق و صفا پردۂ ناموس و ریاست — پیرِ ما گفت مس از سیم بباید اندود
فاش گفتم بہ تو اسرارِ نہاں خانۂ زیست — بہ کسے باز مگو تا کہ بیابی مقصود

اِس نظم کے حاشیے میں علامہ اقبالؔ نے اِس بات کی وضاحت کردی ہے کہ رند سے مُراد نیٹشے ہے۔

بائبل اور عیسائیت میں نیٹشے کی پختہ اعتقادی زندگی کے اُس عدم توازن کی تاب نہ لاسکی جو اُس کی آنکھوں کے سامنے موجود تھا اور آخر عقائد کا یہ شیشہ اپنے دَور کے حالات سے ٹکراکے پاش پاش ہوگیا۔ اُس کی عمر اٹھارہ سال کی تھی کہ خدا اور عیسائیت دونوں سے اُس کا اعتقاد اُٹھ گیا اور اس کے بعد اُس کی ساری زندگی ایک ایسے خدا کو تراشنے میں صرف ہوگئی جس پر وہ ایمان لا سکے۔ کہنے کو تو اُس نے کہہ دیا کہ خدا سے اُس کا اعتقاد اُٹھ گیا ہے لیکن دراصل یہ اُس کی خود فریبی تھی۔ اٹھارہ سال کی عمر تک جب کہ دل و دماغ پر عقیدے کے نقوش بہت گہرے ہوتے ہیں اُس نے عیسائیت کو اپنی رُوح کی گہرائیوں میں بسایا تھا اور اب وہ عیسائیت ہی سے منحرف ہو چکا تھا۔ اِس انحراف کے بعد اُس کی حالت ایک ایسے جواری کی سی تھی جو اپنا سب کچھ ایک ہی داؤ پر لگا کر بازی ہار چکا ہو۔ مذہب اُس کی زندگی کے سانچے میں رچا بسا ہوا تھا اور جب مذہب اُس کی زندگی سے خارج ہوگیا تو زندگی کے اِس سانچے میں ایک لامتناہی خلا پیدا ہوگیا۔ اِس خلا کو اُس نے ہر ممکن طریقے سے پُر کرنے کی کوشش کی۔ کبھی بحث مباحثے سے اور کبھی سگریٹ اور شراب کے استعمال سے

لیکن سگریٹ اور شراب سے وہ بہت جلد بے زار ہو گیا کیوں کہ اس کے بارے میں اُس کا خیال یہ ہو گیا تھا کہ سگریٹ اور شراب کے استعمال سے انسان کے ادراک میں حسِ لطیف باقی نہیں رہتی اور وہ گہرے سوچ بچار کے قابل نہیں رہتا۔

جن حالات کے مشاہدے نے نیٹشے کو عیسائیت سے بے زار کر دیا تھا اُس سے اُس کی بے زاری کا اندازہ لگانا دشوار نہیں۔ عیسائیت اپنے ساتھ اُس کی دلی تسکین کے اسباب بھی لیتی گئی اور اب اُس کے لیے کسی شے یا کسی فرد میں تسکین کا پہلو باقی نہیں رہ گیا تھا۔ فکری اعتبار سے اب ایک تنہائی کے سوا اُس کا کوئی رفیق نہیں تھا۔ نیٹشے کے لیے یہ ایک ذہنی کشمکش کا دور تھا اور اس ذہنی کشمکش کے بارے میں اُس نے لکھا۔

"میں اس وقت ایک سخت مسئلے سے دوچار ہوں۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے میں ایک گھنے جنگل میں بھٹک رہا ہوں۔ کاش میرے کچھ مرید ہوتے۔ کاش میرا کوئی مرشد ہوتا۔"

لیکن اُسے نہ کوئی مرید مل سکا نہ پیر۔ انیسویں صدی اُس کے نزدیک ہر اعتبار سے ایک سپاٹ اور اُجاڑ زمانہ تھا۔ اگرچہ بعض دوسرے مفکروں کی نظر میں یہ دور ایک رجائی اور ترقی پسند دور تھا لیکن نیٹشے اسے منکرِ مذہب و اخلاق قرار دے کر اُس پر پے بہ پے حملے کر رہا تھا اور اُس کی شکست و ریخت میں مصروف تھا۔

خدا کے بارے میں اُس کے اس نظریئے نے کہ خدا مر چکا ہے اُسے نئے خداؤں کی تخلیق پر مجبور کیا۔ وہ اپنی ایک تصنیف میں ایک کردار کے مُنہ سے کہلواتا ہے: "کیا ہم خود خدا نہیں بن سکتے۔ اتنا عظیم کارنامہ اس سے قبل ظہور پذیر نہیں ہوا۔ اگر یہ کارنامہ انجام پا جائے تو ہمارے بعد آنے والے اپنے آپ کو تاریخ کے ایک اعلیٰ اور ارفع دور میں پائیں گے۔ ایسا دور آج تک صفحۂ کائنات پر رونما نہیں ہوا ہوگا۔" یہ اصل میں فوق البشر کا تصوّر تھا جو نیٹشے پیش کر رہا تھا۔ اسے ہم تلاشِ حقیقت کی کوشش کہیں یا حقیقت سے فرار لیکن نیٹشے فوق البشر کے تصوّر سے اپنے اُس خلا کو پُر کر رہا تھا جو خدا کو نہ ماننے سے اُس کی زندگی میں پیدا ہو گیا تھا۔

از سستیِ عناصرِ انساں دلش تپید — فکرِ حکیم پیکرِ محکم تر آفرید
افگند در فرنگ صد آشوبِ تازہ — دیوانۂ بہ کارگہِ شیشہ گر رسید

جب ۱۸۷۰ء میں جرمنی اور فرانس میں جنگ چھڑی تو نیٹشے نے اپنے ملک کی آواز پر لبیک کہا اور بھرتی ہونے کے لیے محاذ جنگ کو روانہ ہو گیا۔ رستے میں فرینک فرٹ کے مقام پر اُس نے فوج کے ایک دستے کو دیکھا اور اِس نتیجے پر پہنچا کہ زندگی کی تمنا سے مُراد یہ نہیں کہ انسان محض زندہ رہنے کے لیے خستہ حالی کے ساتھ جدوجہد کرتا رہے بلکہ اُس کے دل میں جنگ کرنے کی قوّت حاصل کرنے کی اور غلبہ پانے کی تمنا بیدار ہو۔ نیٹشے کی نظر کمزور تھی اِس لیے وہ فوج میں بھرتی نہ ہو سکا۔ چنانچہ اُسے نرسنگ کے کام پر لگا دیا گیا۔ فکری اعتبار سے جنگ کی تلقین کرنے والے فلسفی نے میدانِ جنگ کی قیامت خیزیاں کہاں دیکھی تھیں۔ زخمی سپاہیوں کی حالتِ زار دیکھنے کی اُس میں تاب نہ تھی۔ زخموں سے رِستا لہو وہ زیادہ دیر نہ دیکھ سکا اور بیمار پڑ گیا اور اسی حالت میں اُسے واپس گھر بھجوا دیا گیا۔[1]

عیسائیت سے بے زار ہونے کے بعد نیٹشے کسی سیاسی یا نیم سیاسی

---

[1] جاوید اقبال اپنے ایک مضمون "ابا جان" میں لکھتے ہیں:- "ابا جان کی بڑی تمنا یہ تھی کہ میں تقریر کرنا سیکھوں۔ وہ یہ بھی چاہتے تھے کہ میں کشتی لڑا کروں۔ اس سلسلے میں میرے لیے گھر میں ایک اکھاڑا بھی کھدوا دیا گیا تھا۔ وہ اکثر کہا کرتے تھے کہ اکھاڑے کی مٹی پر ڈنڑ پیلنا یا لنگوٹی باندھ کر لیٹ رہنا صحت کے لیے نہایت مفید ہے۔ پھر بڑی عید کے روز ہمیشہ مجھے تلقین کیا کرتے تھے کہ بکرے کے ذبح ہوتے وقت میں وہاں موجود رہوں لیکن اپنا یہ حال تھا کہ کسی قسم کا خون بہتے نہ دیکھ سکتے تھے۔ ایک دفعہ دالان میں مجھے جو کھیلتے ہوئے ٹھوکر لگی تو منہ کے بل گرا۔ میرا نچلا ہونٹ اندر سے کٹ گیا۔ ابا جان اتفاق سے ادھر آنکلے اور میرے منہ سے خون بہتا دیکھ کر بجائے اس کے کہ میرے قریب پہنچیں یا مجھ سے پوچھیں کیا ہوا، وہ چند لمحوں کے لیے ساکت و مبہوت کھڑے رہے پھر اُن کے قدم ڈگمگائے اور وہ بے ہوش ہو کر وہیں گر پڑے۔ جب ہوش آنے پر انہیں بتایا گیا کہ معمولی چوٹ تھی اور اب میں ٹھیک ہوں تو بڑے متعجب ہوئے۔ کہنے لگے کہ اس کے منہ سے تو خون کے فوارے چھوٹ رہے تھے۔"

نظامِ حیات کے دامن میں پناہ نہ لے سکا۔ جمہوری یا اشتراکی نظام اُس کے تسکینِ دل کا سامان مہیا نہ کر سکے۔ یہاں بھی اقبال نیٹشے کے ہم نوا ہیں۔ جمہوریت کے بارے میں علامہ کہتے ہیں۔

متاعِ معنیِ بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی
ز موراں شوخیِ طبعِ سلیمانے نمی آید
گریز از طرزِ جمہوری غلامِ پختہ کارے شو
کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانے نمی آید

"ضربِ کلیم" میں اگرچہ علامہ نے یہ قطعہ اسٹینڈل کے حوالے سے لکھا ہے

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 گِنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

لیکن جمہوریت کے بارے میں نیٹشے نے بھی الفاظ قریب قریب استعمال کئے ہیں[1]

نیٹشے کے سامنے جتنے بھی سیاسی نظام تھے اُس کے نزدیک انسانی مسائل میں اضافے کا سبب تھے نہ کہ مسائلِ زندگی کا حل۔ اُس کی نظر میں اُس کے زمانے کی ایک عام خاصیت یہ تھی کہ انسان اپنی نظر میں بے وقار ہو کے رہ گیا ہے۔ انسان کے وقار کو دوبارہ بحال کرنے کا ذریعہ اُس کے سامنے صرف فوق البشر تھا اور فوق البشر کی سب سے بڑی خاصیتیں نیٹشے کے نزدیک تخلیقِ آرزو اور قوتِ ارادی ہیں۔ گویا یہاں تک نیٹشے کے فوق البشر اور اقبال کے مردِ مومن میں بڑی مطابقت ہے۔

افلاک سے ہے اُس کی حریفانہ کشاکش
خاکی ہے مگر خاک سے آزاد ہے مومن
جچتے نہیں کنجشک و حمام اُس کی نظر میں
جبریل و سرافیل کا صیاد ہے مومن
قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان

---

[1] جمہوریت افراد کو گننے کا ایک جنون ہے۔ (نیٹشے)

آں مسلمانے کہ بیند خویش را | از جہانے برگزیند خویش را
از ضمیر کائنات آگاہ اوست | تیغ لاموجود الا اللہ اوست
صبحش از بانگے کہ برخیزد زجاں | نے ز نورِ آفتابِ خاوراں
فطرتِ او بے جہات اندر جہات | او حریم و در طوافش کائنات

وجودش شعلہ از سوزِ درون است
چو خس او را جہان چند و چون است
کند شرحِ اناالحق ہمت او
پئے ہر کن کہ می گوید یکون است

لیکن نیٹشے ضابطۂ حیات کے لیے طاقت کو بنیاد قرار دیتا ہے نہ کہ شفقت و کرم کو۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ فوق البشر کی تخلیق کے لیے ضروری ہے کہ بہترین افراد بہترین افراد ہی کے ساتھ شادی کریں۔ یہ گویا نسلی امتیاز پیدا کرنے کی ایک کوشش ہے۔ یہاں اقبال کا نظریہ نیٹشے سے مختلف ہوجاتا ہے۔ کیوں کہ اقبال کے نزدیک نسلی امتیاز غیر اسلامی اور غیر انسانی ہے۔

جو کرے گا امتیازِ رنگ و خوں مٹ جائے گا
ترکِ خرگاہی ہو یا اعرابیِ والا گُہر (بانگ درا)

"بہ قول زردشت" میں نیٹشے نے انسان کو ظالم ترین جانور کہا ہے لیکن اقبال کا مردِ مومن قوت و جبروت اور شفقت و کرم کا امتزاج ہے۔

جس سے جگرِ لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان

پیشِ باطل تیغ و پیشِ حق سپر | امر و نہی او عیارِ خیر و شر
عفو و عدل و بذل و احسانش عظیم | ہم بہ قہر اندر مزاجِ او کریم

نیٹشے کا فوق البشر اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لیے اخلاقی پابندیوں سے آزاد ہے۔ وہ جبر اور تشدد کا مجموعہ ہے اور کسی کے سامنے جواب دہ نہیں ہے لیکن اقبال کا مردِ مومن توحید پرست بھی ہے اور انسان دوست بھی۔

مردِ سپاہی ہے وہ اس کی زرہ لا الٰہ | سایۂ شمشیر میں اس کی پنہ لا الٰہ

خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اُس کا دلِ بے نیاز

اُس کی اُمیدیں قلیل اُس کے مقاصد جلیل
اُس کی ادا دل فریب اُس کی نگہ دل نواز

نرم دمِ گفتگو گرم دمِ جستجو
رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاک باز

آدمیت احترامِ آدمی
باخبر شو از مقامِ آدمی

نیٹشے کا فوق البشر جہاں خودی سے آگاہ ہے وہاں اقبال کا مردِ مومن خودی کے ساتھ بے خودی کا بھی رمز شناس ہے۔ گویا اقبال جہاں نیٹشے کے قلبی واردات کے قائل ہیں وہاں اُس کے فلسفیانہ افکار کے قائل نہیں۔ اُس کی غیب دانی، روشن ضمیری اور غیر معمولی بصیرت کی بنا پر اقبال نے اُسے مجذوب اور "حلاج" کہا ہے اور اسی وجہ سے "جاوید نامہ" میں نیٹشے کو مادّی اور روحانی جہانوں کے درمیان ـــ آں سوئے افلاک ـــ ہی دکھایا ہے۔ مادّی دنیا نیٹشے کا مقام اِس لیے نہیں بن سکی کہ اُس کا قلب مومن ہے اور روحانی دنیا کے قابل وہ اِس لیے نہیں ہو سکا کہ اُس کا دماغ کافر ہے۔[1]

---

[1] جہاں تک اقبال کے نظریۂ مردِ مومن کا تعلق ہے عام خیال یہ ہے کہ اقبال نے یہ نظریہ نیٹشے کے نظریۂ فوق البشر سے مستعار لیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال کے مردِ مومن اور نیٹشے کے فوق البشر میں کسی حد تک مماثلت کے پہلو موجود ہیں۔ میں نے سطورِ بالا میں دونوں پہلوؤں کی کسی حد تک نشان دہی کرنے کی کوشش کی ہے لیکن اس ضمن میں علامہ اقبال کی اپنی ایک تحریر پر نظر ڈالنا اس موضوع کے مطالعے کے لیے ناگزیر ہے۔

جس زمانے میں ڈاکٹر نکلسن نے "اسرارِ خودی" کا انگریزی میں ترجمہ کیا تھا ـــ اور غالباً یہ ۱۹۲۰ء کی بات ہے ـــ بعض انگریز نقادوں نے اپنے مقالات میں علامہ اقبال کے فلسفۂ خودی کو موضوعِ بحث بنایا تھا اور انھوں نے اس قسم کے خیالات کا اظہار کیا تھا کہ اقبال کا تصورِ مردِ مومن نیٹشے کے تصورِ فوق البشر کی صدائے بازگشت ہے۔ اقبال نے اِس سلسلے میں ڈاکٹر نکلسن کے نام اپنے ایک خط میں لکھا تھا: "مجھے یہ معلوم کر کے بے حد مسرت ہوئی کہ "اسرارِ خودی" کا ترجمہ انگلستان میں قبولِ عام حاصل کر رہا ہے۔ بعض انگریز تنقید نگاروں نے اِس سطحی تشابہ

(باقی دوسرے صفحے پر)

مطالعۂ کلامِ اقبال سے معلوم یہ ہوتا ہے کہ اقبال کو نیٹشے کی تحریروں کے ذریعے سے اُس کی ذات کے ساتھ ایک خاص تعلقِ خاطر پیدا ہوگیا تھا اور

(گزشتہ صفحے سے آگے) اور تماثل سے جو میرے اور نیٹشے کے خیالات میں پایا جاتا ہے دھوکا کھایا ہے اور غلط راہ پر پڑ گئے ہیں۔ "دی اتھیم" والے مضمون میں جو خیالات ظاہر کئے گئے ہیں وہ بہت حد تک حقائق کی غلط فہمی پر مبنی ہیں لیکن اس غلطی کی ذمہ داری صاحبِ مضمون پر عائد نہیں ہوتی۔ وہ اپنی لاعلمی کی بنا پر معذور ہے۔ اُس نے اپنے مضمون میں میری جن نظموں کا ذکر کیا ہے اگر اُسے اُن کی صحیح تاریخِ اشاعت کا بھی علم ہوتا تو مجھے یقین ہے کہ میری ادبی سرگرمیوں کے نشو و ارتقاء کے متعلق اُس کا زاویۂ نگاہ بالکل مختلف نظر آتا۔

وہ انسانِ کامل کے متعلق میرے تخیل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا۔ یہی وجہ ہے کہ اُس نے خلطِ مبحث کرکے میرے انسانِ کامل اور جرمن مفکر کے فوق الانسان کو ایک ہی چیز فرض کرلیا ہے۔ میں نے آج سے تقریباً بیس سال قبل انسانِ کامل کے صوفیانہ عقیدے پر قلم اُٹھایا تھا اور یہ وہ زمانہ ہے جب نہ تو نیٹشے کے عقائد کا غلغلہ میرے کانوں تک پہنچا تھا اور نہ اُس کی کتابیں میری نظر سے گزری تھیں .... نیٹشے بقائے شخصی کا منکر ہے۔ جو شخص حصولِ بقا کے آرزومند ہیں وہ اُن سے کہتا ہے "کیا تم ہمیشہ کے لیے زمانے کی پشت کا بوجھ بنے رہنا چاہتے ہو؟" اس کے قلم سے یہ الفاظ اس لیے نکلے ہیں کہ زمانے کے متعلق اُس کا تصور غلط تھا۔ اُس نے کبھی مسئلۂ زمان کے اخلاقی پہلو کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ برخلاف اس کے میرے نزدیک بقا انسان کی بلند ترین آرزو اور ایسی متاعِ گراں مایہ ہے جس کے حصول پر انسان اپنی تمام قوتیں مرکوز کر دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں عمل کی تمام صور و اشکالِ مختلفہ کو جن میں "تصادم و پیکار" بھی شامل ہے ضروری سمجھتا ہوں اور میرے نزدیک اُن سے انسان کو زیادہ استحکام و استقلال حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی خیال کے پیشِ نظر میں نے سکون و جمود اور اس نوع کے تصوف کو جس کا دائرہ محض قیاس آرائیوں تک محدود ہو، مردود قرار دیا ہے۔ میں تصادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ضروری سمجھتا ہوں حالانکہ اس باب میں نیٹشے کے خیالات کا مدار غالباً سیاست ہے۔"

(ترجمہ مکتوبِ علامہ اقبال
از عبدالرحمٰن طارق)

انھیں نیٹشے کے الحاد سے دلی دُکھ ہی نہیں ہوتا تھا بلکہ وہ اس بات کی حسرت کرتے تھے کہ کاش نیٹشے کو شیخ احمد سرہندی ایسا کوئی رہنمائے کامل مل جاتا جو اُس کے فلسفیانہ افکار کو سیدھے راستے پر ڈال دیتا۔

بر ثغور ایں جہانے چون و چند — بود مردے با صدائے دردمند
دیدۂ او از عقابان تیز تر — طلعتِ او شاہدِ سوزِ جگر
دم بہ دم سوزِ درونِ او فزود — بر لبش بیتے کہ صد بارش سرود

"نہ جبریلے، نہ فردوسے نہ حورے نے خداوندے
کفِ خاکے کہ می سوزد ز جانِ آرزومندے"

قاری کے لیے نیٹشے کی آتشِ دل کا بیان ان الفاظ میں کرنے کے بعد وہ رومی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

من بہ رومی گفتم ایں دیوانہ کیست — گفت ایں فرزانۂ المانوی است
درمیانِ ایں دو عالم جائے اوست — نغمۂ دیرینہ اندر نائے اوست
باز ایں حلاج بے دار و رسن — نوعِ دیگر گفتہ آں حرفِ کہن
حرفِ او بے باک و افکارش عظیم — غربیاں از تیغِ گفتارش دو نیم

نیٹشے کو حلاج "بے دار و رسن" کہہ کے اقبال نے نیٹشے کے نظریۂ فوق البشر کو دو حرفوں میں سمیٹ لیا ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اقبال رومی سے پوچھتے ہیں یہ دیوانہ کون ہے۔ رومی اقبال کی غلط فہمی دور کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ دیوانہ نہیں ہے بلکہ جرمنی کا مفکر ہے اور اس کا مقام ان دونوں عالموں کے درمیان ہے۔ اس کی بانسری[1] میں نغمۂ دیرینہ موجود ہے۔ اس حلاج بے دار و رسن نے حرفِ کہن کو دوسرے انداز سے بیان کیا ہے[2]۔ اُس نے جو کچھ کہا بڑی بے باکی سے کہا۔

---

[1] نائے حلق کو بھی کہتے ہیں۔

[2] یہاں اس نکتے کو ملحوظ خاطر رکھنا ضروری ہے کہ حلاج نے جب انا الحق کہا تھا تو اس نے انائے مقیّد کو حق (خدا) قرار دیا تھا۔ نیٹشے نے بھی ایک طرح سے انا الحق ہی کہا لیکن اس کے کہنے کا طریقہ مختلف تھا یعنی اس نے انائے مقیّد کو فوق البشر کا نام دیا تھا۔

اس کے خیالات عظیم ہیں۔ اہلِ مغرب اس کی گفتار یا تیغِ تنقید سے دو ٹکڑے ہو چکے ہیں۔[1]

با تجلّی ہمکنار و بے خبر — دُور تر چون میوه از بیخ شجر
چشمِ او جز رویتِ آدم نہ خواست — نعرہ بے باکانہ زد آدم کجاست
ورنہ او از خاکیاں بیزار بود — مثلِ موسیٰ طالبِ دیدار بود
کاش بودے در زمانِ احمدی — تا رسیدے بر مقامِ سرمدی

فوق البشر کے علاوہ ایک اور اہم موضوع جس کے بارے میں اقبال اور نیٹشے کے خیالات کا ذکر کرنا ضروری ہے "عورت" ہے۔ عورت کے متعلق اقبال یہاں تک تو نیٹشے کے ہم خیال ہیں کہ مرد اور عورت میں مساوات کا سوال پیدا نہیں ہوتا لیکن وہ نیٹشے کی طرح یہ نہیں کہتے کہ عورت مرد کے لیے ایک خطرناک کھلونا ہے۔" نہ ہی وہ نیٹشے کی طرح یہ کہتے ہیں کہ "مرد کی تعلیم جنگی ماحول کے پیشِ نظر ہونا چاہیئے اور عورت کی مرد کے دل بہلاوے کے پیشِ نظر۔" بلکہ وہ اس نظریے کی صاف مخالفت کرتے ہیں ؎

بہل اے دخترک ایں دلبری ہا — مسلماں را نہ زیبد کافری ہا
منہ بر دل جمالِ غازه پرورد — بیاموز از نگہ غارتگری ہا
جہاں را محکمی از اُمّہات است — نہادِ شاں امینِ ممکنات است
اگر ایں نکتہ را قومے نہ داند — نظامِ کاروبارش بے ثبات است
طینتِ پاکِ تو مارا رحمت است — قوّتِ دین و اساسِ ملّت است
می تراشد مہرِ تو اطوارِ ما — فکرِ ما، گفتارِ ما، کردارِ ما

جہاں نیٹشے نے یہ کہا ہے کہ عورت مرد کے لیے ایک خطرناک کھلونا ہے وہاں وہ یہ بھی کہتا ہے کہ مرد عورت کے لیے بچہ پیدا کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ گویا نیٹشے مرد اور عورت کے تعلقات کو ایک حیاتی تعلق سے زیادہ اہمیت نہیں دیتا۔ اقبال

---

[1] نیٹشے نے مروّجہ فلسفۂ اخلاق پر زبردست حملہ کیا ہے۔ (اقبال)
خدا اور مذہب سے بے زار ہو جانے کے بعد اُس نے جرمن قوم کو ... ساقر ... اپنے آبائی مذہب ... تنقید کی۔

اِس تعلق کو ایک اعلیٰ سماجی اور روحانی سطح پر لے جاتے ہیں اور اُن کے خیال میں

جوہر مرد عیاں ہوتا ہے بے منتِ غیر
غیر کے ہاتھ میں ہے جوہر عورت کی نمود

راز ہے اس کے تپِ غم کا یہی نکتۂ شوق
آتشیں لذّتِ تخلیق سے ہے اُس کا وجود

کھلتے جاتے ہیں اسی آگ سے اسرارِ حیات
گرم اسی آگ سے ہے معرکۂ بود و نبود

نیٹشے اور اقبال کے خیالات کی مماثلت کی ایک ہلکی سی جھلک اِن سطور میں پیش کی گئی ہے۔ یہ اقبال کے نیٹشے کے ساتھ فکری رشتے اور تعلقِ خاطر کی ایک جامع تصویر نہیں ہے۔ جیسا کہ اِس مقالے کے زیرِ نظر حصّے کی ابتدا میں ذکر کیا جا چکا ہے۔ اقبال نیٹشے کے اکثر نظریات کو رد کرنے کے باوجود اس کی شخصیت سے بھی بے حد متاثر ہیں اور اُس کی تحریروں سے بھی۔ نیٹشے کی شاعرانہ تحریروں کے اکثر حصّوں کا علاّمہ نے بڑا گہرا اثر قبول کیا ہے اور اُنھیں اپنے کلام میں ایک نئے حُسن کے ساتھ اور اپنے نظریئے کے تحت پیش کیا ہے۔ اُس کی دو ایک مثالیں یہ ہیں:۔

میرا زمانہ ابھی نہیں آیا۔ کُس کے بعد جو دن آئے گا وہ میرا ہے۔ (نیٹشے)

من نوائے شاعرِ فرداستم (اقبال)

انسانِ کامل نسلوں کے انتخاب اور تیاریوں کے بعد منصۂ شہود پر آتا ہے۔ آج ایک شخص جس صورت میں ہم لوگوں کے سامنے ہے اُس میں اُس کے آباء و اجداد کا وجود رُونما ہو چکا ہے۔ (نیٹشے)

عمر ہا در کعبہ و بت خانہ می نالد حیات
تا ز بزمِ عشق یک دانائے راز آید بروں (اقبال)

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا (اقبال)

مدتوں تک ہم اُس شخصیت کے اجزا اور ٹکڑے بن کر رہے ہیں جو ایک مکمّل شخصیت اور مکمل نظام کہلائی جا سکتی ہے۔ (نیٹشے)

بود و نبودِ ماست ز یک جلوۂ صفات
از لذتِ خودی چو شرر پارہ پارہ ایم (اقبال)

صرف وہ شخص جو میری تحریروں کے ماحول میں سانس لینا جانتا ہے اس حقیقت سے آشنا ہے کہ یہ ماحول بلندیوں کا ماحول ہے۔ یہ ایک ہمہ گیر ماحول ہے۔ میرے قاری کو اس کے مطابق ہونا چاہیئے ورنہ اس بات کا امکان ہے کہ یہ ماحول اسے ہلاک کر دے گا۔ (نیٹشے)

نظر نہیں تو مرے حلقۂ سخن میں نہ بیٹھ
کہ نکتہ ہائے خودی ہیں مثالِ تیغِ اصیل (اقبال)

جمہوریت ——— افراد کو گننے کا ایک جنون (نیٹشے)

متاعِ معنیٔ بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی
ز موراں شوخیٔ طبعِ سلیمانے نمی آید
گریز از طرزِ جمہوری غلامِ پختہ کارے شو
کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانے نمی آید (اقبال)

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 گِنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے (اقبال)

خطرے کی زندگی بسر کرو۔ اپنی بستیاں آتش فشاں پہاڑ وسوویس کے آس پار بساؤ۔ اپنے جہازوں کو ان سمندروں میں بھیجو جو اب تک بنی نوعِ انسان کی رسائی سے دور ہیں۔ (نیٹشے)

بکیشِ زندہ دلاں زندگی جفا طلبی است
سفر بکعبہ نہ کردم کہ راہ بے خطر است (اقبال)

گر بخود محکم شوی سیلِ بلا انگیز چیست
مثلِ گوہر در دلِ دریا نشستن می تواں (اقبال)

رفیقش گفت اے یار خرد مند   اگر خواہی حیات اندر خطر زی
دمادم خویشتن را بر فساں زن   ز تیغ پاک گوہر تیز تر زی
خطر تاب و تواں را امتحان است   عیارِ ممکناتِ جسم و جان است (اقبال)

اُسے (نیٹشے کو) اِس بات کا اندیشہ تھا کہ آرٹ لوگوں میں صلابت کے عوض نرمی پیدا کر دے گا۔ (وِل ڈیوراں)

من آں علم و فراست با پرِ کاہے نمی گیرم
کہ از تیغ و سناں بیگانہ سازد مردِ غازی را (اقبال)

علامہ نے نیٹشے کے اِن نظریات کو جس طرح اپنی ترمیم اور اضافے کے ساتھ لباسِ شعر پہنایا ہے وہ صرف اُن کی فکری عظمت ہی کی نہیں بلکہ شاعرانہ عظمت کی بھی دلیل ہے۔ یہ کہنا کہ اِس قسم کی مثالوں سے علامہ کی شاعرانہ عظمت پر حرف آتا ہے صحت مندانہ انداز سے نہیں بلکہ مریضانہ انداز سے سوچنے کا نتیجہ ہے۔ عظیم فکری شخصیتیں ہمیشہ ایک دوسرے سے متاثر ہوتی رہی ہیں۔ فوق البشر کا نظریہ ہو یا خودی کا۔ تاریخ فکرِ انسانی میں یہ کسی نہ کسی انداز میں ہر دور میں مل جائے گا۔ گیتا میں بھگوان کرشن کا صیغۂ واحد متکلم اسی خودی ہی کا ایک پرتو ہے۔ اپنے اپدیش کے ذریعے سے کرشن جس طرح ارجن کے تنِ مُردہ میں نئی جان ڈال دیتے ہیں اُسے اقبال کے اِس مصرعے میں بیان کیا جاسکتا ہے۔

نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

یہی مردِ مومن یا مردِ کامل رامائن اور مہابھارت کے زمانے میں بھی موجود ہے اور رومی کے یہاں بھی ہے۔ کارلائل کے یہاں یہی "ہیرو" کہلاتا ہے اور شوپن ہائر کے یہاں "جینیئس"۔ اقبال کے یہاں یہ مردِ مومن بھی ہے انسانِ کامل بھی اور دانائے راز بھی۔

اقبال اور برگساں

نیٹشے کے بعد یورپ میں برگساں[1] کا دور آیا۔ برگساں اقبال کا ہم عصر تھا اور یورپ میں اُس سے اقبال کی ملاقات بھی ہوئی۔ اقبال کے اکثر نقادوں کا یہ خیال ہے کہ اقبال مغربی مفکرین میں جتنا برگساں سے متاثر ہوئے ہیں اتنا کسی اور سے نہیں۔

برگساں نے جس ماحول میں آنکھ کھولی وہ سائنس اور مادیت کا دور تھا۔ اُس زمانے میں عام طور سے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ وہ وقت قریب ہے جب سائنس کی مدد سے انسان حقیقت کی تہ تک پہنچ جائے گا۔ برگساں نے زندگی کی اِس میکانیکی تعبیر کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا اور مادیت پرست یورپ کو اُس جہان کی جھلک دکھائی جو روحانی تجلیوں سے منور ہے۔

سپنسر[2] صنعتی نظام کی خوبیوں کا بہت بڑا مبلغ تھا اور اُس کے نظریات ہی کا نتیجہ تھا کہ یورپ مادی نظام[3] ہی کو اپنا نجات دہندہ سمجھ بیٹھا تھا۔ برگساں شروع

---

[1] ۱۸۵۹ – ۱۹۴۱ [2] ۱۸۲۰ – ۱۹۳۰

[3] یورپ کے سیاسی نظام میں مادیت پرستی کی انتہا ہمیں روس کے اشتراکی نظام میں نظر آتی ہے۔ اقبال نے لینن کو خدا کے حضور میں پہنچا کر جو شاہکار اردو شاعری کو دیا ہے اُس میں (باقی اگلے صفحہ پر)

ین سپنسر ہی کا مقلد تھا لیکن علم کی فراوانی ہمیشہ شکوک و شبہات کو جنم دیتی ہے۔ اُس نے جتنا زیادہ سپنسر کے نظریے کا مطالعہ کیا اُتنا ہی اُس کا کھوکھلا پن اُس پر واضح ہوتا چلا گیا۔ مادے اور حیات، تن اور من اور جبر و اختیار کے باہمی تعلق کا سلسلہ اسے صنعتی اور مادی نظامِ زندگی میں نظر نہ آ سکا۔ مادیت پرستی اُس کے نزدیک ایک تاریک دنیا تھی جس میں داخل ہو کر حقیقت تک پہنچنا دشوار ہی نہیں بلکہ ایک ناممکن عمل تھا۔ اُسے جس روشنی کی تلاش تھی وہ اُسے مادی دُنیا میں نہیں بلکہ روحانی دنیا میں نظر آئی چنانچہ اُس نے حقیقت تک پہنچنے کے لئے مادے کی بنیادی اہمیت کو تسلیم کرنے سے انکار کیا۔ خرد کے بارے میں اُس نے یہ نظریہ پیش کیا کہ یہ حقیقت کی غلط تصویر پیش کرتی ہے۔ اس کے دلائل سے منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ سائنس ایک غلط راستے پر گام زن ہے عقل حقیقت کا ادراک اُس وقت تک نہیں کر سکتی جب تک وجدان کی حدود میں داخل نہ ہو جائے۔ یہاں اقبال برگساں کے ہم خیال ہیں اور اس نظریے کو انھوں نے کئی جگہوں پر خوب صورتی سے پیش کیا ہے۔

عقل ہم عشق است از ذوقِ نظر بیگانہ نیست
عا... تعلیم می دہد فرہنگ را

...و دل و نگاہ کا مرشدِ اولیں ہے عشق

برگساں کے ہاں یہ تخیل وجدان کی منزل عقل کے بعد کی منزل ہے اور اس کا مقام عقل سے بلند تر ہے لیکن یہ کسی فردِ واحد کی ملکیت نہیں۔ ہر وہ شخص جو غور و فکر سے کام لیتا ہے وجدان کی حدود میں داخل ہو سکتا ہے۔ اس

(گزشتہ صفحے سے آگے) لینن کے دل کی تڑپ موجود ہو یا نہ ہو لیکن اس ادراک کی تڑپ ضرور موجود ہے جسے مادہ پرستی کے بوجھ تلے دب جانے کا احساس ہے۔

یورپ میں بہت روشنیِ علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات
وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہے محروم
حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات
ہے دل کے لئے موت مشینوں کی حکومت
احساسِ مروت کو کچل دیتے ہیں آلات

کے نزدیک عقل سے وجدان تک کے سفر کو سپنسر کا میکانیکی ارتقا سمجھنا غلطی ہے۔ یہ ایک تخلیقی ارتقا ہے۔ یہ کوئی مادّے کا یکسانیت سے عدم یکسانیت کی طرف رو کھا پھیکا سفر نہیں ہے بلکہ قوّتِ حیات کا تخلیقی اظہار ہے۔

مادّیت کے خلاف برگساں کا یہ ردّ عمل اُسے واضح طور پر تصوّف کی حدوں میں لے گیا اور وہ اِس نتیجے پر پہنچا کہ سائنس اور عقلی دلائل سے ہم حقیقت کا پتہ نہیں چلا سکتے۔ اصل زندگی وجدان ہے۔ عقل ہر شے کو اجزا میں تقسیم کر دیتی ہے۔ اس لیے حقیقت کا مشاہدہ کلّی صورت میں نہیں کر سکتی۔ اگر زندگی کی حقیقت کو سمجھنا مقصود ہے تو عقل کو وجدان سے الگ نہیں رکھنا چاہیے۔ عقل اگرچہ ناقص ہے لیکن قطعی طور پر بے کار نہیں ہے۔ عقل اور وجدان کے امتزاج ہی سے زندگی کی حقیقت پہچانی جا سکتی ہے۔ اقبال نے اِن نظریات کو "پیغامِ برگساں" کے عنوان سے اس طرح سحر انگیز انداز میں پیش کیا ہے۔

تا بر تو آشکار شود رازِ زندگی ــــ خود را جدا ز شعلۂ مثالِ شرر مکن[1]
بہرِ نظارہ جز نگہِ آشنا میار ــــ در مرز و بوم خود چو غریباں گذر مکن
نقشے کہ بستۂ ہمہ اوہام باطل است ــــ عقلے بہم رساں کہ ادب خوردۂ دل است

برگساں کہتا ہے کہ فطری طور پر ہم لوگ مادّیت کی جانب مائل ہیں کیوں کہ ہمارے سوچنے کا انداز مکانیت ہی پر مبنی ہے۔ اس اعتبار سے ہم سب بہ حیثیت مجموعی مہندس ہیں لیکن مکان کی طرح زمان کی بھی ایک بنیادی اور حقیقی حیثیت ہے اور دراصل زمان ہی جوہرِ حیات ہے بلکہ ہر حقیقت کا جز و ہے۔ گویا زمان ایک اجتماعی، ایک ارتقائی اور ایک امتدادی یا استمراری کیفیت کا نام ہے۔ برگساں کے الفاظ میں "امتداد یا استمرار ماضی کا مسلسل ارتقا ہے جو مستقبل میں جا کر ضم ہوتا ہے اور اپنی پیش قدمی کے ساتھ ہی

---

[1] اپنے وجدان کی خنیگاری کو زندگی کے شعلے سے الگ نہ کر (اس لیے کہ وجدان ہی کے طفیل زندگی اپنے آپ کو دیکھ سکتی ہے۔)

ساتھ پھیلتا جاتا ہے۔" اس کی مزید تشریح کرتے ہوئے برگساں کہتا ہے کہ ماضی کلی طور پر بڑھتے بڑھتے حال میں صورت پذیر ہوتا ہے اور حال میں مقیم رہ کے عمل پیرا ہوتا ہے۔" دوسرے لفظوں میں امتداد یا استمرار کے معنی یہ ہیں کہ ماضی کسی نہ کسی صورت میں ہمیشہ برقرار رہتا ہے اس کا ایک لمحہ بھی ضائع نہیں ہوتا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہم سوچتے وقت اپنے ماضی کے ایک ذرا سے حصّے کو کام میں لاتے ہیں لیکن دراصل ہماری آرزو، ارادے اور عمل کے وقت سارا ماضی سرگرمِ کار ہوتا ہے ؎

زمانہ ایک حیات ایک کائنات بھی ایک
دلیلِ کم نظری قصۂ جدید و قدیم (ضربِ کلیم)

اور چونکہ زمان ایک اجتماعی کیفیت کا نام ہے مستقبل کبھی ماضی کی طرح نہیں ہو سکتا اس لیے کہ ہر قدم پر اجتماعی کیفیت میں ایک اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے۔ "ہر آنے والا لمحہ صرف ایک نئی چیز ہی نہیں ہے بلکہ اس کی پہلے سے پیش بینی بھی ناممکن ہے۔ تغیّر ایک ایسا فطری اور بنیادی عمل ہے کہ شاید پوری طرح تصوّر میں بھی نہ آسکے۔" یہاں تک اقبال اور برگساں کے نظریۂ زمان میں ہمیں کوئی فرق نظر نہیں آتا۔ اقبال کہتے ہیں ؎

دمادم رواں ہے یمِ زندگی ہر اک شے سے پیدا رمِ زندگی
.. ..
فریبِ نظر ہے سکون و ثبات تڑپتا ہے ہر ذرّۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود کہ ہر لحظہ تازہ ہے شانِ وجود
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی
بہت اس نے دیکھے ہیں پست و بلند سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند
سفر زندگی کے لیے برگ و ساز سفر ہے حقیقت حضر ہے مجاز
.. ..
سمجھتے ہیں ناداں اسے بے ثبات ابھرتا ہے مٹ مٹ کے نقشِ حیات
بڑی تیز جولاں بڑی زود رس ازل سے ابد تک رمِ یک نفس

زمانہ کہ زنجیرِ ایام ہے
دموں کے اُلٹ پھیر کا نام ہے

یہی خیال "بالِ جبریل" سے قبل علامہ مرحوم مثنوی "اسرار و رموز" میں بھی ظاہر کر چکے ہیں۔

در گِلِ خود تخمِ ظلمت کاشتی
وقت را مثلِ خطے پنداشتی

باز با پیمانۂ لیل و نہار
فکرِ تو پیمود طولِ روزگار

این و آں پیداست از رفتارِ وقت
زندگی سرّے است از اسرارِ وقت
اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست
وقت جاوید است و خور جاوید نیست

اور "بانگِ درا" میں یہی بات اِن الفاظ میں کہہ چکے ہیں۔

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

صرف یہی نہیں بلکہ اقبال نے بھی برگساں ہی کی طرح زمان کو مکان سے الگ قرار دیا ہے۔ مثنوی کے اسی حصّے "الوقت سیف" میں ایک شعر آتا ہے۔

وقت را مثلِ مکاں گسترده
امتیازِ دوش و فردا کردہ

لیکن جہاں برگساں ہر لحظہ تغیّر پذیر زمان ہی کو حقیقت کہتا ہے اور اسی کو ہستی قائم بالذّات مانتا ہے وہاں اقبال ایک الگ راستہ اختیار کرتے ہیں۔ زمان کو جاوید کہنے کے باوجود اقبال ذاتِ مطلق کو حقیقت مانتے ہیں وہ زندگی کو زمان اور زمان کو زندگی کہتے ہیں لیکن زمان کو واجب الوجود نہیں مانتے۔ بلکہ واجب الوجود صرف خدا ہی کو مانتے ہیں۔ اسی نظم "الوقت سیف" میں کہتے ہیں۔

اے چو بو رم کردہ از بستانِ خویش
ساختی از دستِ خود زندانِ خویش

وقتِ ما کو اوّل و آخر نہ دید
از خیابانِ ضمیرِ ما دمید

زندہ از عرفانِ اصلش زندہ تر
ہستی او از سحر تابندہ تر

ما زحکمِ امروز و فردا رستہ ایم
با کسے عہدِ محبت بستہ ایم

در دلِ حق سرِّ مکنونیم ما
وارثِ موسیٰ و ہارونیم ما

مہر و مہ روشن ز تاب ما ہنوز　　　برق بادار د سیماب ما ہنوز

اور غالباً اپنے اِسی عقیدے کو اور زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کرنے کے لیے اُنھوں نے "الوقت سیفٌ" کے فوراً بعد مثنوی میں جو حصّہ رکھا ہے اُس کا عنوان ہے "دعا"، ع

اے چو جاں اندر وجودِ عالمی

برگساں سے نظریۂ زماں کے بارے میں اپنا اختلاف علامہ نے کئی موقعوں پر ظاہر کیا ہے۔ مثلاً

کہن دیرے کہ بینی مشتِ خاک است
دمے از سرگزشتِ ذاتِ پاک است

برگساں کے نزدیک امتداد یا استمرارِ زماں بے مقصد ہے۔ شروع میں اقبال اسی نظریے کے حامی رہے اور اُس دَور کی شاعری میں ہمیں اسی طرح کے اشعار نظر آتے ہیں۔

زندگیِ رہرواں در تگ و تاز است و بس
قافلۂ موج را جادۂ و منزل کجاست

لیکن بعد میں اُنھوں نے اپنے اِس نظریے میں ترمیم کی اور برگساں کے نظریے کے خلاف استمرارِ زماں کو با مقصد قرار دیا کیوں کہ اگر ارتقاء کے سامنے کوئی منزل نہیں ہے تو وہ ارتقاء قطعاً بے معنی ہے۔ یہ تو گویا شوپن ہاور کا وہی نظریہ ہوا کہ اُس حقیقت سے جو نیک و بد میں تمیز ہی نہیں کر سکتی ہمیں دُور ہی رہنا چاہیئے۔ اِس سے تو اقبال کے نزدیک نیٹشے کا نظریہ کہیں زیادہ بہتر تھا کہ اُس نے "خدا کی موت" کے بعد فوق البشر کو تو اُس کی جگہ لینے کے لیے پیدا کر دیا اور بشر کی ارتقائی صلاحیتوں کو بے مقصد تو نہیں بھٹکنے دیا۔ اقبال کی نظر میں فلسفۂ جبر کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ہمیں اپنے تخلیقِ مقاصد اور ذوقِ تلاش پر بھی اختیار نہ ہو۔

زندگانی را بقا از مدعاست　　　کاروانش را درا از مدعاست

تخمِ گُل کی آنکھ زیرِ خاک بھی بے خواب ہے　　　کس قدر نشو و نما کے واسطے بے تاب ہے

زندگی کا شعلہ اس دانے میں جو مستور ہے
خود نمائی خود فزائی کے لیے مجبور ہے

پھول بن کر اپنی تربت سے نکل آتا ہے یہ
موت سے گویا قبائے زندگی پاتا ہے یہ

فطرتِ ہستی شہید آرزو رہتی نہ ہو
خوب تر پیکر کی اس کو جستجو رہتی نہ ہو

اور پھر اسی خیال کو آپ نے اپنی نظم "مسجد قرطبہ" میں جو اس وقت تک اردو شاعری کا بلند ترین اور اعلیٰ ترین معیار تصور کی جاتی ہے اور زیادہ دل آویز اور سحر انگیز طریقے سے بیان کیا ہے۔

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

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

سلسلۂ روز و شب سازِ ازل کی فغاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بمِ ممکنات

تجھ کو پرکھتا ہے یہ، مجھ کو پرکھتا ہے یہ
سلسلۂ روز و شب صیرفیِ کائنات

تو ہو اگر کم عیار، میں ہوں اگر کم عیار
موت ہے تیری برات، موت ہے میری برات

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات

برگساں سے اپنے اس اختلاف کو علامہ نے اپنی کتاب "اسلام میں افکارِ الٰہیہ کی تشکیل جدید" میں بڑی وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ علامہ لکھتے ہیں :- "برگساں کے نزدیک شعوری تجربات محض ماضی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ماضی جو حال کے ساتھ چل کے انجام کار حال ہی میں عمل پیرا ہوتا ہے وہ اس بات کو نظر انداز کر جاتا ہے کہ شعور کی وحدت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ وہ مستقبل کو رواں رہتا ہے۔ زندگی خیال کے عملی صورت میں آنے کا نام ہے اور بغیر کسی مقصد کے خیال کا عملی صورت میں آنا خواہ یہ عمل شعوری ہو یا غیر شعوری ناقابلِ توضیح ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ ہمارے ادراک اور احساس کے عمل کا تعین بھی ہمارے فوری مقاصد کے تحت ہوتا ہے۔" یہی اختلاف "ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام" میں اشارۃً اس طرح بیان ہوا ہے۔

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا

زناریِ برگساں نہ ہوتا[1]

لیکن ان تمام اختلافات کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ اقبال نظریاتی اعتبار سے تمام مغربی مفکرین کی بہ نسبت برگساں سے زیادہ قریب ہیں۔

---

[1] معتبر راویوں کا بیان ہے کہ اِس نظم میں علامہ مرحوم کے مخاطب اُردو کے نامور ادیب سیّد احمد شاہ پطرس بخاری مرحوم ہیں جو علامہ کے قریبی احباب اور نیاز مندوں میں تھے۔ اور علامہ کے ساتھ فلسفیانہ موضوعات پر اکثر بات چیت کیا کرتے تھے۔

اقبال اور ڈانٹے

ڈانٹے، ملٹن اور گوئٹے کا ذکر اس مقالے میں برگساں اور نیٹشے سے پہلے آنا چاہیے تھا بلکہ تاریخی اعتبار سے ڈانٹے اور اقبال کے ذہنی رشتے کی بات چیت بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) سے بھی پہلے ہونا چاہیے تھی۔ لیکن ڈانٹے (۱۲۶۵-۱۳۲۱) ملٹن (۱۶۰۸-۱۶۷۴) اور گوئٹے (۱۷۴۹-۱۸۳۲) چونکہ بنیادی طور پر شاعر ہیں اس لیے انھیں مفکّرین کے زمرے سے الگ ہی رکھنے کی کوشش کی گئی ہے مگر ان تینوں کی شاعری میں فکری عنصر اس قدر نمایاں ہے کہ انھیں مفکّرین سے جدا بھی نہیں کیا جا سکتا۔ علامہ اقبال کی طرح ڈانٹے، ملٹن اور گوئٹے تینوں فلسفی شاعر ہیں۔

ڈانٹے کی زندگی کے بارے میں بہت کم معلومات ہمارے دور تک پہنچی ہیں۔ ۱۲۶۵ء اس کا سنِ پیدائش ہے۔ ڈانٹے ابھی بچہ ہی تھا کہ اس کی ماں کا انتقال ہو گیا۔ اس کے باپ نے دوسری شادی کر لی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ڈانٹے عملی طور پر شفقتِ پدری سے بھی محروم ہو گیا۔ والدین کے پیار کی یہ بھوک جو بچپن ہی میں اس کا مقدر ہو گئی تھی اس کی نظم ڈیوائن کامیڈی میں بھی اپنی جھلک دکھا جاتی ہے۔

نو برس کی عمر میں ڈانٹے نے اپنی ہی عمر کی ایک لڑکی بیٹریس کو دیکھا اور ہمیشہ کے لیے اُس کا ہو کے رہ گیا۔ دوسری بار ڈانٹے نے بیٹریس کو اُس وقت دیکھا جب اُس کی عمر اٹھارہ برس کی ہو چکی تھی۔ سات برس بعد بیٹریس اس جہان فانی سے کوچ کر گئی لیکن ڈانٹے کے دل میں ہمیشہ کے لیے اپنی محبت کی چنگاری سلگا گئی۔ اگرچہ بیٹریس کے بعد ڈانٹے نے ایک اور لڑکی سے شادی کر لی لیکن وہ اپنے دل کی گہرائیوں میں بیٹریس ہی کا پرستار رہا اور اس کے باوجود کہ وہ جنگ و جدل میں بھی شریک رہا ملکی سیاست میں بھی حصّہ لیتا رہا اور ایک وقت تک جلاوطن بھی رہا وہ بیٹریس کو اپنی شاعری میں زندۂ جاوید بنانے کے خیال سے کبھی غافل نہیں رہا "ڈیوائن کامیڈی" اسی خیال کی عملی صورت ہے۔

"ڈیوائن کامیڈی" ایک بیانیہ نظم ہے لیکن اس میں شاعر کا کمالِ فن اتنا قصّہ در قصّہ کے حسنِ بیان میں نہیں ہے جتنا بیان کو انتہائی نزاکت کے ساتھ تمثیلی لباس پہنانے میں ہے۔ اس نظم میں ڈانٹے کے فن کا ہم صرف مطالعہ ہی نہیں کرتے بلکہ اُس کا مشاہدہ بھی کرتے ہیں۔ اس میں بصارت، آواز، سماعت، خوش بو اور لمس کا جادو، قدم قدم پر خوف اور رحم کے جذبات، غم و غصّہ اور مسرت و شادمانی کے ساتھ اس طرح ہم آہنگ نظر آتا ہے کہ قاری اکثر اوقات اپنے آپ کو محض قاری ہی نہیں بلکہ اس تمثیلی شاہکار کا ایک جزو سمجھنے لگتا ہے۔ اس اعتبار سے "ڈیوائن کامیڈی" کا فن دُنیا کے شعری ادب میں ایک Three dimensional art کی حیثیت رکھتا ہے۔

"جاوید نامہ" بھی اوّل سے آخر تک اپنی خوبیوں سے مملو ہے لیکن یہاں سوال اتنا "جاوید نامہ" اور "ڈیوائن کامیڈی" کے تقابلی مطالعے کا نہیں جتنا اس بات کا ہے کہ جہاں تک "جاوید نامہ" کا تعلق ہے اقبال اس کے تصوّر میں کہاں تک "ڈیوائن کامیڈی" سے متاثر ہوئے ہیں۔

برِّ صغیر ہند و پاک میں اُردو اور فارسی شاعری اور بالخصوص کلام اقبال سے دل چسپی رکھنے والوں کا عام خیال یہ ہے کہ علامہ اقبال نے "جاوید نامہ" کے

تانے بانے کا تصور ڈانٹے کی "ڈیوائن کامیڈی" سے مستعار لیا ہے۔ یہاں اس خیال کی تائید یا تردید مقصود نہیں ہے۔ خود اقبال نے خواجہ الف۔ ایم شجاع کے نام ۱۰؍ ۱۹۳۱ء کے شروع میں جب کہ "جاوید نامہ" تکمیل کی منزلوں میں تھی لکھا تھا کہ آخری نظم "جاوید نامہ" جس کے دو ہزار شعر ہوں گے ابھی ختم نہیں ہوئی۔ ممکن ہے مارچ تک ختم ہو جائے۔ یہ ایک قسم کی "ڈیوائن کامیڈی" ہے اور مثنوی مولینا روم کی طرز پر لکھی گئی ہے۔ اس کا دیباچہ بہت دل چسپ ہوگا اور اس میں غالباً ہندو ایران بلکہ تمام دنیائے اسلام کے لیے نئی باتیں ہوں گی۔ ایرانیوں میں حسین؛ ابن منصور حلاج، قرۃ العین، ناصر خسرو علوی وغیرہ کا نظم میں ذکر آئے گا۔ جمال الدین افغانی کا پیغام مملکت روس کے نام ہوگا۔" لیکن جیسا کہ اس خط سے ظاہر ہے اس میں "جاوید نامہ" اور "ڈیوائن کامیڈی" کی مشابہت کی طرف ایک ہلکا سا اشارہ ملتا ہے۔ یہ خط اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ ڈیوائن کامیڈی کو دیکھ کر اقبال کو "جاوید نامہ" لکھنے کا خیال آیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اگرچہ "جاوید نامہ" اقبال نے ۱۹۲۹ء میں شروع کر کے ۱۹۳۱ء میں مکمل کیا لیکن معراج محمدی کے حقائق اور اسرار کے متعلق ایک کتاب لکھنے کا خیال اُن کے دل میں ایک مدت سے تھا۔ ممکن ہے یہ کتاب ایک تمثیلی نظم کی صورت اختیار نہ کرتی لیکن انہی دنوں میں ٹی۔ ایس ایلیٹ کا مقالہ Essay on Dante منظرِ عام پر آیا جس کی بدولت ڈانٹے کے بارے میں کولرج اور نارٹن کی تحریروں کی طرف ایک بار پھر اہلِ نظر متوجہ ہوئے اور ڈانٹے کی "ڈیوائن کامیڈی" کا غلغلہ نئے سرے سے ادبی دنیا میں بلند ہوا۔ اب یہ ممکن نہیں کہ ان تحریروں نے علامہ اقبال کو اپنی طرف متوجہ نہ کیا ہو اور بالخصوص جب کہ وہ معراج محمدی لکھنے کا خیال کر رہے تھے۔ انھوں نے "ڈیوائن کامیڈی" کا بالاستیعاب مطالعہ نہ کیا ہو لیکن یہاں یہ امر ملحوظ رکھنا بھی ضروری ہے کہ "ڈیوائن کامیڈی" سے قبل دنیائے ادب میں دو ایسی کتابیں موجود تھیں جن میں مصنفوں نے مختلف آسمانوں کی سیر کے دوران میں اپنے مشاہدات بیان کیے ہیں۔ کتابیں شیخ محی الدین

ابنِ عربیؒ کی "فتوحاتِ مکیہ"، اور ابو العلاء معریؒ کی "رسالۃ الغفران" ہیں۔ اور اِن دونوں کتابوں کی بنیاد معراجِ نبوی کی کیفیات ہیں۔ اِس سلسلے میں میڈرڈ یونیورسٹی کے پروفیسر آسن نے اپنی تصنیف "اسلام اور ڈیوائن کامیڈی" میں "ڈیوائن کامیڈی" کے ماخذ کا سلسلہ معراج کے ساتھ ملایا ہے۔ تو گویا ادبی اعتبار سے "جاوید نامہ" اُسی سلسلے کی ایک کڑی ہے جس کی پہلی کڑی معراج ناموں کی صورت میں ہمیں نظر آتی ہے اور جس میں "ڈیوائن کامیڈی" بھی ایک نہایت تابناک کڑی ہے۔ ممکن ہے اِن معراج ناموں کا ادبی معیار بہت بلند نہ ہو لیکن بشر کی سیاحتِ علوی میں اوّلیت کا جو مقام معراج ناموں کو حاصل ہے اُس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

اِس مقالے میں ایک بار پہلے بھی اِس خیال کا اظہار کیا جا چکا ہے کہ فکری اور ادبی دنیا میں ہمیشہ چراغ سے چراغ جلتا چلا آیا ہے۔ نئے سے نئے خیال کو بھی ہم جب پرکھیں گے تو اِس کا سلسلہ کسی نہ کسی پُرانے خیال سے جا کے ملے گا۔ حال ماضی سے اور مستقبل حال سے کٹا ہوا الگ تھلگ فضا میں معلق ہو یہ بات فکری دنیا میں، بلکہ بہ حیثیت مجموعی ساری زندگی میں، ممکن نہیں۔ اِس لیے اگر "جاوید نامہ" کا تصوّر اقبال نے "ڈیوائن کامیڈی" سے لیا بھی ہو تو اقبال کی شاعرانہ یا مفکرانہ عظمت پر کوئی حرف نہیں آتا کیوں کہ "جاوید نامہ" "ڈیوائن کامیڈی" کا چربہ نہیں بلکہ ایک ایسا اوریجنل شاہکار ہے جس میں اقبال کی علمیت، مشاہدات، تجربات اور واردات

لہ لہ اُردو کے طلبہ اِن دو ناموں سے "ضربِ کلیم" اور "بالِ جبریل" کے ذریعے سے واقف ہو چکے ہیں۔ "ضربِ کلیم" میں اقبال کی نظم "تقدیر" "اے خدائے کُن فکاں مجھ کو نہ تھا آدم سے بیر" شیخ محی الدین ابن عربی سے ماخوذ ہے۔ اور "بالِ جبریل" میں ابو العلا معری کے بارے میں علامہ کی مشہور نظم بعنوان "ابو العلاء معری" (کہتے ہیں کبھی گوشت نہ کھاتا تھا معری) موجود ہے۔

قلبی بڑے فن کارانہ اور انوکھے انداز سے بیان ہوئے ہیں۔ نظم کا تانا بانا اپنی جگہ پر اقبال کے عظمتِ فن کی دلیل ہے۔

"ڈیوائن کامیڈی" اور "جاوید نامہ" کے فن میں مماثلت یہ ہے کہ جہاں ڈانٹے کا سفر ختم ہوتا ہے وہاں سے اقبال کا سفر شروع ہوتا ہے۔ ڈانٹے کے اِس سفر کے لیے بیٹرس تو محض ایک بہانہ ہی بنی۔ دراصل اُس کے اپنے دل کی تڑپ، اُس کی اپنی ناآسودگی، اُس کی اپنی جان مضطرب ہی ایسے سفر کے لیے بے تاب تھی جس کی بدولت وہ تزکیۂ نفس سے اپنے آپ کو مشاہدۂ حق کے قابل بنائے لیکن اقبال کی سیاحتِ علوی کا سبب اِس سے ذرا مختلف ہے۔ یہ سیاحت فتح و تسخیر کے مقصد کے لیے ہے۔ "شکوہ" کا شاعر یہاں بھی گلے شکوے سے لبریز ہے۔ "مناجات" دراصل "شکوہ" ہی کی ایک ایسی صورت ہے جو نہ صرف شاعرانہ اعتبار سے "شکوہ" سے کہیں زیادہ لطیف ہے بلکہ درد و داغ اور سوز و گداز کے کرب اور تلاش و جستجو کی تڑپ سے بھی لبریز ہے۔ مسلسل تنہائی اور دشت و در کے سناٹے نے مایوسی کی جگہ اشتیاقِ دید کی کیفیت پیدا کر دی ہے اور یہی اشتیاقِ دید سیاحتِ علوی کا سبب بنا ہے۔

عصرِ حاضر را خرد زنجیر پاست
جانِ بے تابے کہ من دارم کجاست

عمر ہا بر خویش می پیچد وجود
تا یکے بے تاب جاں آید فرود

. . . .

زیستم تا زیستم اندر فراق
وا نما آں سوئے ایں نیلی رواق

ما ترا جوئیم و تو از دیدہ دور
نے غلط ما کور و تو اندر حضور

یا کشا ایں پردۂ اسرار را
یا بگیر ایں جانِ بے دیدار را

نخل فکرم ناامید از برگ و بر
یا تبر بفرست یا بادِ سحر

. . . .

منزلے بخش ایں دلِ آوارہ را
بازدہ با ماہ ایں مہ پارہ را

ڈانٹے اس طرح کی کسی مناجات سے نظم کی ابتدا نہیں کرتا بلکہ اُس کی ابتدا یوں ہے کہ بے مصرف اور لاحاصل سفرِ زندگی کے دوران میں ڈانٹے راہِ راست سے بھٹک جاتا ہے اور اپنے آپ کو جرم و خطا (دنیاداری) کے گھنے جنگل[1] میں پاتا ہے اور اسی جنگل میں پوری رات ایک کرب اور عذاب کے عالم میں گزارتا ہے۔ جونہی اُسے اپنی گمرہی کا احساس ہوتا ہے اُسے مشرق میں سپیدۂ سحری نظر آتا ہے۔ (سورج ربانی تجلی[2] کی علامت ہے) اس سپیدۂ سحری کی تجلی سے ایک چھوٹی سی پہاڑی (کوہِ شادمانی[3]) کی چوٹی جگمگا اٹھتی ہے۔ یہ ایسٹر کا موسم ہے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی حیاتِ نو[4] کے جشن کا وقت ہے۔ سورج اعتدالِ لیل و نہار[5] کے قریب ہے۔ ان تمام مسرت آمیز علامتوں کے اس طرح پہلو بہ پہلو نظر آنے

---

[1] Dark Wood of error (Wonedliness)

[2] Divine Illumination

[3] Mount of Joy

[4] Resurrection

[5] Equinocti al nebirth

[6] ڈانٹے کی اس رویت (Viseon) کی تاریخ ۱۳۰۰ء ہے۔ سورج موسمِ بہار میں اعتدالِ شب و روز کے مقام پر ہے۔ جس رات کو ڈانٹے راہِ راست سے بھٹک کر اپنے آپ کو جنگل میں پاتا ہے وہ حضرت مسیح کے انتقال کی برسی سے پہلی رات ہے۔ اس رات کے کسی حصے میں پورن ماشی کا چاند چمک رہا ہے اور جہنم کے سفر (Inferno) اور مقام کفارہ یا اعراف (Pungatory) کے مطالعہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ طلوعِ مہر سے مراد اُس دن کا طلوعِ مہر ہے جس سے پہلی رات پورن ماشی کی رات تھی۔ گویا صحیح تاریخ کے بارے میں اس وقت جو date ہمارے پاس ہے وہ یہ ہے: سورج اعتدالِ لیل و نہار کے قریب ہے۔ چاند پدرمن کے چمک رہا ہے اور یہ حضرت مسیح کی وارکشی کی برسی سے پہلی رات ہے۔ لیکن سن ۱۳۰۰ء میں کوئی دن ایسا نہیں ہے جو یہ تینوں شرائط پوری کر رہا ہو۔ گویا ڈانٹے نے ایک ایسی "معیاری" تاریخ وضع کر لی جو اس تمام مشترکہ مفروضہ منظر کی (باقی دوسرے صفحے پر)

سے ڈانٹے کا دل ایک اُمید افزا کیفیت سے لبریز ہو جاتا ہے اور وہ فوراً کوہِ شادمانی پر چڑھنے کا ارادہ کر لیتا ہے۔ لیکن اچانک ہی دنیا داری کے تین درندے اُس کا راستہ روک لیتے ہیں۔ ان میں سے ایک ہے خبث اور دغا کا چیتا۔ دوسرا ہے تشدّد اور ہوس کا ببر شیر اور تیسرا ہے نفس پرستی کا بھیڑیا۔[1] یہ درندے بالخصوص بھیڑیا ڈانٹے کو بے نا امیدی کا شکار بنانے کے لیے سہو و خطا کے اندھیرے میں دھکیلتے ہیں لیکن عین اُس وقت جب کہ سب کچھ ہاتھ سے جاتا دکھائی دیتا ہے ایک شخصیت نمودار ہوتی ہے۔ یہ ورجل کا عکس ہے ورجل جو ڈانٹے کے لیے عقلِ انسانی کی علامت ہے۔[2]

ورجل اُسے بتاتا ہے کہ وہ اُسے (ڈانٹے کو) سہو و خطا کے رستے سے بچانے اور اُس کی رہ نمائی کرنے کے لیے بھیجا گیا ہے۔ چوں کہ درندوں کی موجودگی میں پہاڑ پر چڑھنے کا سیدھا راستہ مسدود ہے اس لیے ان درندوں سے بچ کر جانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ طویل اور دشوار گزار رستہ اختیار کیا جائے اور طویل اور دشوار گزار رستہ اختیار کرنے کے لیے جہنّم (اعترافِ گناہ)[3] میں اُترنے کے سوا چارہ نہیں۔ اس کے بعد اعراف (ترکِ گناہ)[4] کی منزل ہے۔ اس منزل کو طے کرنے کے بعد ہی مسافر کنگرۂ نشاط پر پہنچ سکتا ہے اور نورِ ایزدی کا مشاہدہ

(گزشتہ صفحے سے آگے) نمائندگی کرتی ہو اس لیے اس موضوع پر تمام بحث کہ ہم اُس دن کو جب ڈانٹے کوہِ شادمانی کے سفر پر روانہ ہوا ۔ ۲۵ مارچ کہیں یا ۸ اپریل (کیونکہ ۱۳۰۰ء میں یہی تاریخیں جمعے کو پڑتی ہیں) بے مصرف اور لاحاصل ہے (ڈیوائن کامیڈی کارلائل ۔ وکسٹیڈ ایڈیشن)

[1] دراصل ڈانٹے کے یہاں جو لفظ آیا ہے اُس کا انگریزی ترجمہ She-wolf ہے۔ انگریزی مترجموں نے اسے She-wolf of incontinence لکھا ہے۔

[2] Human Reason

[3] Recognition of sin

[4] Renunciation of sin

کر سکتا ہے۔ ورجل ڈانٹے کی رہنمائی کے لیے اپنے آپ کو پیش کرتا ہے لیکن صرف وہیں تک جہاں تک عقلِ انسانی جا سکتی ہے اور چوں کہ عقلِ انسانی کے حدود مقرر ہیں اس لیے قطعی صعود کے لیے رہبری کا فرض ایک اور رہنما کے ذمے ہوگا اور یہ رہنما بیٹریس ہے جو عشقِ ایزدی کی علامت ہے۔ ڈانٹے بہ خوشی ورجل کے پیچھے چلنے کو آمادہ ہو جاتا ہے اور وہ دونوں چل پڑتے ہیں۔

یہ سارا مفہوم مجھے ڈانٹے کے اشعار کے ترجموں کی صورت میں پیش کرنا چاہیے تھا لیکن ڈانٹے کے اشعار کے ترجمے سے عہدہ برا ہونا مجھے خاصا مشکل نظر آیا۔ ہر قدم پر مجھے یہ اندیشہ رہا کہ کہیں ترجمہ کرنے سے اصل شاعری کی روح غتربود نہ ہو جائے اس لیے میں نے یہ سب کچھ مختصر طور پر اپنی نثر ہی میں پیش کیا ہے۔ ویسے جان کیارڈی نے اس حصے کا منظوم ترجمہ اس طرح کیا ہے[1]

---

[1] جب میں اشاعت سے قبل مقالے پر نظرِ ثانی کر رہا تھا تو اس مقام پر آکر میں نے یہ محسوس کیا کہ اردو متن میں انگریزی کا اقتباس کچھ بے جوڑ سی بات ہے چنانچہ میں نے اس تمام انگریزی ترجمے کا اردو نظم میں ترجمہ کیا ہے اور یہ ترجمہ نیچے اسی حاشیے میں پیش کیا جا رہا ہے۔

زندگی کا جب آدھا سفر طے ہوا
جادۂ حق سے میرے قدم ہٹ گئے
اور جب آنکھیں کھلیں
دیکھتا ہوں میں کیا
ایک تاریک جنگل میں تنہا ہوں میں
یہ تاریک جنگل
اب میں کیسے کہوں کیسا جنگل تھا یہ
میری آنکھوں نے اب تک تو دیکھا نہ تھا۔
ایسا افسردہ، دل گیر اور تیرہ و تار جنگل

(دوسرے صفحے پر)

Mid way in our life's journey,
I went astray
from the straight road and woke
to find myself
alone in a dark wood, How
shall I say

What wood that was! I never saw
so drear,
So rank, so arduous a wilderness!
Its very memory gives a shape to fear.

(گزشتہ صفحے سے آگے)

ایسا جنگل جو بے کار روئیدگی سے بھرا ہو
جو تعفن سے لبریز سبزے کی بیتات سے گھ گجایا ہوا ہو
ایسا جنگل جو دشوار، محنت طلب اور کٹھن راستوں سے بھرا ہو
ایسا جنگل کہ ویرانیوں کے سوا کچھ بھی جس میں نہ آباد ہو
ایسا جنگل کہ اُس کا تصور
جب آتا ہے تو خوف کے کارواں ساتھ لاتا ہے۔
اگر موت بھی خود مجسم کھڑی ہو تو
اس منظرِ خوف آگیں کے آگے وہ کچھ بھی نہیں ہے
میں اِس تیرہ و تار جنگل میں کس طرح آیا
میں اِس راز سے بے خبر ہوں
کہ جب جادۂ راستی سے میں بھٹکا تو اُس وقت
کچھ اس طرح تھا نیند کا مجھ پہ غلبہ

(دوسرے صفحے پر)

Death could Scarce be more
bitter than that place!
But since it came to good I will
recount
all that I found revealed there
by God's grace.

How I came to it I cannot rightly
say,

(گزشتہ صفحے سے آگے)

کچھ اِس طرح تھی بے ہوشی مجھ پہ طاری
کہ مجھ کو خبر ہی نہیں ہے میں اِس تیرہ و تار جنگل میں کس طرح آیا

خبر ہے مجھے تو بس اتنی خبر ہے
کہ اس وادیِ معصیت کے کنارے
(جس کی پیچیدگی اور سراسیمگی نے مرے دل پہ اک خوف طاری کیا تھا)
یہ دیکھا کہ میں اک پہاڑی کے آگے کھڑا ہوں
جونہی میں نے آنکھیں اٹھائیں
تو دیکھا
ایک سیارہ جس کی تجلی
حسنِ سیرت کا پرتو لیے ایک عالم کو تنویر میں ڈھانپ دیتی ہے
انسان کو جادۂ راستی پر چلاتی ہے
اُس کی شعاعیں
نرم و نازک شعاعیں

(دوسرے صفحے پر)

So drugged and loose with Sleep
had I become
when I first wandered there from
the True way

But at the far end of that valley
of evil
whoe maze had sapped my very
heart with fear!
I found myself beford a little
Hill
and lifted up my eyes. Its Shoulders
glowed
already with the sweet rays of that
Planet

(گزشتہ صفحے سے آگے)

پہاڑی کی چوٹی کو پیراہنِ نور پہنا رہی ہیں

اِس تجلّی سے اک حوصلہ سا مرے دل نے پایا
کچھ ہوا دُور سا وہ جو تھا خوف کا ایک سایہ
خوف جس نے مرے دل کے آبِ رواں میں
کائی، گھاس اور دلدل کی بھرمار کر دی تھی
اُس بھیانک، خطرناک اور ڈراؤنی رات کی مدتِ بیکراں میں

... ...

اپنی بربادیٔ رُوح کا یہ تماشا

(دوسرے صفحے پر)

whose virtue leads men straight
on every road,
and the shining strenghtened me
against the fright
whose agony had wracked the lake
of my heart
through all the terrors of that piteous
night,
And as I fell to my soul's ruin, a
presence

(گزشتہ صفحے سے آگے)

میری نظروں میں تھا
دیکھتا ہوں کہ بے رنگ ماحول میں
ایک تصویر ابھری
ایسی تصویر، لمبی خموشی کے باعث
جس کی آواز پتھرا چکی تھی

اس گھنے اور تاریک جنگل کی تنہائی میں
اس شبیہ مبارک کو دیکھا جو میں نے
تو بے قصد اک چیخ نکلی مرے منہ سے اور اس طرح سے میں گویا ہوا
ترحم ترحم کہ میں ناتواں ہوں
مری جان پر رحم کر
خواہ سایہ ہے تو خواہ انسان ہے
اور وہ تصویر بولی

(دوسرے صفحے پر)

gathered before me on the discolo red
air,
the figure of one who seeeamed
hoarse from long silence

(گزشتہ صفحے سے آگے

میں انسان نہیں ہوں
ہاں. کبھی میں بھی انسان تھا
میرے ماں باپ لومبارڈ تھے
اور وطن اُن کا تھا مانتُا
اور پیدا ہوا تھا میں سیزر کے دَورِ حکومت میں

جب کہ یہ دور تھا خاتمے کے قریں

وہ زمانہ آگسٹس کا تھا
اور میں نے بسر کی اُسی دَور میں
دیوتاؤں کا شیوہ تھا جس دَور میں، جھوٹ، کِذب اور دروغ
ایک شاعر تھا میں
اور میں نے ترانے سنائے
انخِیسِں کے پسر کے، جو سچّا بھی تھا اور منصف بھی تھا

اور آیا تھا جو روم کی سمت
ٹرائے کے جلنے کے بعد
مگر کس لیے تم اذیت طلب ہو
پریشان کیوں بے سبب ہو
قدم کس لیے تم بڑھاتے نہیں سُوئے کوہِ مَسرت ؟

(دوسرے صفحے پر)

At sight of them in that friendlees waste
I cried:
"Have pity on me, whatever thi ng you are,
whether shade or living man." And it
replied
"Not man, though man I once was, and
my Blood
was Lombard, both my parents mau ntuan,
I was born, though late, Sub Julio, and bred
in Rome under Augustus in the noon
of the fa ke and Lying Gods. I was a Poet
and sang of old Anckises noble son
who came to Rome after the burning of Troy.
But you—why do you return to these
distresses
instead of climbing that shining
mount of Joy
which is the seat and first causo of man's
bliss?"
"And are you then that Virgil and that
fountain
of purest sepeech?" my voice grew
tremulous:
"Glory and lights of poets! now may
that zeal
and Loves apprenticeship that
I poured out

(گزشتہ صفحے سے آگے)

خوش آئندگی ابتدا جس کی ہے
اور خوش آئندگی انتہا جس کی ہے
معاً میرے منہ سے بھی کچھ یہی نکلا کہ ورجل ہے تو؟
چشمۂ نطق دل کش ۔۔!
حسین و درخشاں تکلم کا مخزن ۔!

on your heroic verses serve me well!

For you are my true masters and first
author
the soul maker from whom I drew the
breath
of that sweet style whose measures
have brought me honor.

See there immortal sage, the beast I flee,
For my soul's salvation, I beg you, guard
me from her,
for she has struck a mortal tremor
through me."

(گزشتہ صفحے سے آگے)

زبان پہ بھی قادر، بیاں پہ بھی قادر ---- !
بس اتنا کہا تھا کہ آواز میری
ہچکچانے لگی، کپکپانے لگی، تھرتھرانے لگی

شاعروں کے وقار !
اے سخن کی مینا
میں نے تیرے سخن کی طلب میں
تیرے اشعار کی جستجو میں
جو محبت، عقیدت دکھائی ہے اب تک
وہ محبت مری ہمعناں ہو
وہ عقیدت مری رہنما ہو

میرا آقا ہے تو، میرا مولا ہے تو
میرا پہلا ہی محبوب شاعر ہے تو
میرے نغموں میں نرمی ترے ذکر کی
میرے سانسوں میں گرمی ترے فکر کی

(دوسرے صفحے پر)

"ڈیوائن کامیڈی" میں مختلف منازل کے لیے ڈانٹے کے مختلف رہ نما ہیں۔ ورجل (عقلِ انسانی) پہلی دو منزلوں میں جہاں گناہ کی اصلیت تمام کراہتوں، نفرتوں اور گراوٹوں کے ساتھ آشکار ہوتی ہے ڈانٹے کا رہ نما ہے۔ انہی دو منزلوں میں اصلاح کے مفہوم پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ اس کے بعد رہ نمائی کا یہ فرض باغ عدن کی خوش گل نگہبان میٹلڈا کے سپرد ہوتا ہے۔ میٹلڈا معصوم زندگی کی علامت ہے۔ ڈانٹے کا تیسرا رہ نما اُس کی محبوبہ

(گزشتہ صفحے سے آگے)

تو امیرِ ادب، تاجدارِ سخن
تو جہانِ معانی کا سردار ہے
میں تری خاکِ پا کے سوا کچھ نہیں
اور تُو ——
میرا آقا ہے تُو
میرا مولا ہے تُو
میرا محبوب فن کار ہے
میرے فن کو جہاں میں جو عزت ملی
تیری تقلید ہی سے ملی

اے کہ تیرا سخن ہے فنا سے بری
اے رشیؔ، اے منیؔ، اے ولیؔ، اے پیمبر
ذرا اک نظر اُس طرف بھی اُٹھا
دیکھ وہ جانور، دیکھ وہ بھیڑیا
جس سے لرزہ ہے طاری مری روح پر
تجھ سے میری فقط ہے یہی التجا
اُس سے مجھ کو بچا، اُس سے مجھ کو بچا
ورنہ یہ بھیڑیا
مجھ کو اک پل میں کچا چبا جائے گا

بیٹریس ہے جو عشقِ ایزدی یا الہام کی علامت ہے۔ بیٹریس حق و صداقت کی پردہ کشائی کرتی ہے۔ آخری رہ نما اس سلسلے میں سینٹ برناڑ ہے جو رہ نمائی کا فرض اُس وقت انجام دیتا ہے جب مشاہدۂ ذات کی منزل آتی ہے۔ سینٹ برناڑ وجدان کی علامت ہے اور ڈانٹے کی نظر میں وجدان کا مقام عقلِ انسانی بلکہ الہام و انکشاف (revelation) سے بھی کہیں بلند ہے۔

اقبال نے اپنی سیاحتِ علوی کی ابتدا میں ڈانٹے کی طرح خبث، دغا، تشدد، ہوس اور نفس پرستی کی علامتوں کا استعمال نہیں کیا بلکہ غیب و حضور، زمین کی بے نوری، غوغائے حیات، عقل، عشق، ذات، صفات، صعودِ آدم، خلوت و جلوت، موجود و ناموجود، محمود و نامحمود، شعورِ خویشتن، شعورِ دیگرے، شعورِ ذاتِ حق، معراج، مجبوری، اختیار، زمان و مکاں، جان و تن، جذب و سرور وغیرہ کی طرح کے سوالات و مسائل کا حل تلاش کرنے کی تڑپ اُن کے اس سفر کی تحریک کا باعث ہوئی ہے۔ ہاں پہاڑ کا تصوّر اقبال کے یہاں بھی موجود ہے جس کے پیچھے سے رُوحِ رُومی نمودار ہوتی ہے۔ اقبال کی رہ نمائی تمام افلاک کے سفر میں رومی ہی کرتے ہیں اور اوّل سے آخر تک اقبال ——

پیرِ رومی را رفیقِ راہ ساز —— کے نظریے پر کاربند ہیں۔

ڈانٹے کے سفرِ علوی کی ابتدا میں کچھ اپنے الفاظ میں کچھ جان کیارڈی کے الفاظ میں پیش کی ہے۔ اقبال کی سیاحتِ علوی کی ابتدا اقتباس کی صورت میں اقبال ہی کے الفاظ میں دیکھیے اگرچہ مجھے اس بات کا شدید احساس ہے کہ اقبال کے کلام کا انتخاب مشکل ہی نہیں بلکہ کلامِ اقبال کا انتخاب پیش کرنے سے کلام کا ربط ٹوٹنے کا بھی ہر لمحہ اندیشہ رہتا ہے۔

عشقِ شور انگیز بے پروائے شہر   شعلۂ او میرد از غوغائے شہر
خلوتے جوید بدشت و کوہسار   یا لبِ دریائے ناپید اکنار
من کہ در یاران ندیدم محرمے   بر لبِ دریا بیاسودم دمے

با دلِ خود گفتگو ہا داشتم   آرزو ہا، جستجو ہا داشتم

آنی و از جاودانی بے نصیب زنده و از زندگانی بے نصیب!
تشنه و دُور از کنارِ چشمه سار می سرودم ایں غزل بے اختیار

"بگشائے لب کہ قند فراوانم آرزو است
بنمائے رخ کہ باغ و گلستانم آرزو است"

موجِ مضطر خفت بر سنجابِ آب شد افق تار از زیانِ آفتاب
از متاعش پارهٔ دزدید شام کوکبے چوں شاہدِ بالائے بام
رُوحِ رومی پرده ہا را بر درید از پسِ کُہ پارهٔ آمد پدید
طلعتش رخشنده مثلِ آفتاب شیبِ او فرخنده چوں عہدِ شباب
پیکرش روشن ز نورِ سرمدی در سراپایش سرورِ سرمدی
بر لبِ او سرِّ پنہانِ وجود بندہائے حرف و صوت از خود کشود
حرفِ او آئینهٔ آویخته علم با سوزِ درون آمیخته

... ...

باز گفتم پیشِ حق رفتن چساں کوہِ خاک و آب را گفتن چساں
از طریقِ زادن اے مردِ نکوئے آدمی اندر جہانِ چار سوئے
ہم بروں جستن بزادن می تواں بندہا از خود کشادن می تواں
لیکن ایں زادن نہ از آب و گل است داند آں مردے کہ او صاحب دل است

... ...

می نداند عشق سال و ماه را دیر و زود و نزد و دُور راه را
عقل در کوہے شگافے می کند یا بگردِ او طوافے می کند
کوه پیشِ عشق چوں کاہے بود دل سریع السیر چوں ماہے بود

... ...

بر مکان و بر زماں اسوار شد فارغ از پیچاکِ ایں زُنّار شد
تیز تر کن ایں دو چشم و ایں دو گوش ہر چہ می بینی بنوش از راهِ ہوش

... ...

تو از یں نہ آسماں ترسی؟ مترس از فراخائے جہاں ترسی؟ مترس

چشم بگشا بر زمان و بر مکان — این دو یک حال است از احوال جان
تا نگه از جلوه پیش افتاده است — اختلاف دوش و فردا زاده است

ای که گوئی محمل جان است تن — سرّ جان را درنگر بر تن متن

چیست جان؟ جذب و سرور و سوز و درد — ذوق تسخیر سپهر گرد گرد
چیست تن؟ با رنگ و بو خو کردن است — با مقام چار سو خو کردن است
از شعور است این که گوئی نزد و دور — چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور
انقلاب اندر شعور از جذب و شوق — وارهاند جذب و شوق از تحت و فوق

این بدن از جان ما انباز نیست
مشت خاکے مانع پرواز نیست

از کلامش جان من بے تاب شد — در تنم هر ذره چون سیماب شد
ناگهان دیدم میان شرق و غرب — آسمان در یک سحاب نور غرق
زان سحاب افرشته‌ای آمد فرود — با دو طلعت این چو آتش آن چو دود

گفت زروانم جهان را قاهرم — هم نهانم از نگه هم ظاهرم

غنچه اندر شاخ می بالد ز من — مرغک اندر آشیان نالد ز من
دانه از پرواز من گردد نهال — هر فراق از فیض من گردد وصال

من حیاتم من مماتم من نشور — من حساب و دوزخ و فردوس و حور

در طلسم من اسیر است این جهان — از دمم هر لحظه پیر است این جهان

در نگاہ او نمی دانم چہ بود | از نگاہم این کہن عالم ربود
یا نگاہم بر دگر عالم گشود | یا دگرگوں شد ہماں عالم کہ بود
مُردم اندر کائناتِ رنگ و بو | زادم اندر عالمِ بے ہائے و ہو
رشتۂ من زاں کہن عالم گسست | یک جہانِ تازۂ آمد بہ دست
از زیانِ عالمے جانم تپید | تا دگر عالم ز خاکم بر دمید
تن سبک تر گشت و جاں سیّار تر | چشم دل بینندہ و بیدار تر

پردگی ہا بے حجاب آمد پدید
نغمۂ انجم بہ گوشِ من رسید

اِس حقیقت کے باوجود کہ ڈانٹے کے سفر کا مقصد تزکیۂ نفس اور اقبال کے سفر کا مقصد تسخیرِ کائنات ہے جو کہ تزکیۂ نفس کے بعد کی منزل ہے دونوں کے اندازِ فکر میں ایک خاصی مماثلت نظر آتی ہے۔ اپنے اپنے سفر پر روانہ ہونے سے قبل دونوں پر ایک طرح کی افسردگی طاری ہے۔ اقبال انسان کی تنہائی اور بے بسی کا ذکر کرتا ہے اور اِس بات کا شکوہ سرا ہے کہ کوئی ہم نفس ایسا نہیں جس پر وہ اپنا دلی اضطراب اور مقصدِ حیات واضح کر سکے۔ اقبال کا درد تسخیرِ کائنات کے سوا کسی طرح نہیں مٹ سکتا۔ ڈانٹے تاریک جنگل میں اُداس اور افسردہ کھڑا ہے اور اُسے یہ غم کھائے جا رہا ہے کہ کہیں انسان کو خبث، دغا، تشدّد اور نفس پرستی اپنی گرفت میں لے کر اُسے تزکیۂ نفس کے ناقابل نہ بنا دیں۔ گویا دونوں کے سامنے رُوحِ انسانی کی معراج کا سوال ہے۔ تزکیۂ نفس کے بغیر تسخیرِ کائنات کا تصوّر ممکن نہیں۔

"ڈیوائن کامیڈی" کا ابتدائی ایک تہائی حصّہ جہنّم کے سفر پر مشتمل ہے جس میں انسانی رُوح کو گناہ کی آلائش سے پاک کرنے کی مختلف منزلیں سامنے آتی ہیں۔ "جاوید نامہ" میں اس قسم کا کوئی الگ حصّہ نہیں بلکہ اقبال کے نزدیک انسان پر یہ فرض ہے کہ وہ گناہ کی ادنیٰ آلائشوں سے پاک و صاف ہو لیکن ڈانٹے کے جہنّم سے ملتا جلتا حصّہ وہ ہے جس میں ہم جعفر و صادق کو خون کے دریا میں زرد رو، آشفتہ مو، عریاں بدن دیکھتے ہیں۔

چنانچہ اسی احساس کے ساتھ اقبال نے مناجات ہی میں جو "جاوید نامہ" کی پہلی نظم ہے خدا سے یہ گلہ شکوہ شروع کر دیا ہے کہ اگر مجھے زمان و مکان کی حدود توڑنے کے مواقع حاصل نہیں ہوتے تو پھر آیۂ تسخیر کس کی شان میں نازل ہوئی ہے اور حرف "اُدعونی" کس نے کہا اور کس سے کہا۔

ڈانٹے کی نظم میں جا بہ جا منظر نگاری کا کمال نظر آتا ہے۔ اقبال کی نظم میں منظر نگاری کی مثالیں مقابلتہً کم ہیں لیکن جس قدر ہیں اپنی مثال آپ ہیں۔ لارڈ کچنر اور فرعون کی دریائے زہرہ میں موجودگی، فلکِ زہرہ پر خون کے دریا میں جعفر و صادق کی حالتِ زار اور آنسوئے افلاک، شاہانِ مشرق کے جاہ و جلال کا منظر اس نوع کی چند مثالیں ہیں۔ اقبال نے منظر نگاری کی جگہ اپنی توجہ زیادہ تر حقائق نگاری پر مبذول رکھی ہے لیکن اس کے باوجود جاوید نامہ" محاکات کے محاسن سے خالی نہیں۔

ایک نمایاں فرق جو "ڈیوائن کامیڈی اور" جاوید نامہ" کے مباحث میں نظر آتا ہے یہ ہے کہ "ڈیوائن کامیڈی" کے مباحث کا تعلق زیادہ تر حیات بعد الموت سے ہے اور" جاوید نامہ" کے مباحث انسان کی حیات سے متعلق ہیں۔ ممکن ہے کہ اس کے سبب کا سراغ ہمیں ڈانٹے اور اقبال کے مذہبی عقائد میں ملے۔

امیجری کی مثالیں" ڈیوائن کامیڈی" اور" جاوید نامہ" دونوں میں بدرجۂ اتم موجود ہیں اور اقبال اور ڈانٹے دونوں اس ضمن میں اپنے اپنے تخیل سے زیادہ تاریخی شخصیتوں کا سہارا لیتے ہیں۔ لیکن جہاں ڈانٹے تاریخی واقعات کو اپنے حسنِ بیان کا پس منظر بناتا ہے وہاں اقبال ایک قدم آگے جا کر صرف تاریخ نگاری ہی نہیں بلکہ تاریخ کی تعبیرِ نو کو اپنی شاعری کا جزو بنا کر ایک آدمِ نو کے ظہور کا مژدہ دیتے ہیں۔

یہ میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ مقالے کے زیرِ نظر باب کا مقصد ڈیوائن کامیڈی" اور" جاوید نامہ" کا تقابلی مطالعہ نہیں ہے بلکہ اُن اثرات کی تلاش ہے جو ڈانٹے نے اقبال کے دل پر چھوڑے ہوں گے۔ یہاں اس قسم کی مثالیں

پیش کرنے کی ضرورت نہیں کہ "ڈیوائن کامیڈی" کا کینٹو نمبر ۱ "سہو و خطا کا گھنا جنگل[1]" اِن مصرعوں پر ختم ہوتا ہے۔

And he then: "Follow." And he moved
ahead
in silence, and I followed where he led

تو "جاوید نامہ" میں غارِ قمر[2] کی ابتدا اِس شعر سے ہوتی ہے۔

من چو کوراں دست بر دوشِ رفیق
پا نہادم اندر آں غارِ عمیق

یا کینٹو نمبر ۳ "جہنم کی غلام گردش[3]" میں موقع پرست لوگوں کے بارے میں ڈانٹے نے یہ اشعار کہے ہیں[4]۔

---

[1] The Dark wood of Error .... (جان کیارڈی)

[2] عارفِ ہندی کہ بہ یکے از غارہائے قمر خلوت گرفتہ و اہلِ ہند او را جہاں دوست می گویند (فلکِ قمر — جاوید نامہ)

[3] The vestibule of Hell .... (جان کیارڈی)

(ویسے یہاں vestibule کا ترجمہ دہلیز یا پیش دہلیز کیا جائے تو بھی غلط نہیں ہوگا)

[4] عقوبت کا یہ عالم تھا
کہ خلاقِ ازل نے
اُن کو جنت کے قریب ہو کر گزرنے کی اجازت بھی نہ دی
کہاں جنت کا حسنِ روح پرور
اور کہاں بدصورتی وہ جو نہاں ان کے عمل میں تھی
کیا دوزخ نے بھی انکار ان روحوں کو لینے سے
کہ ان کے واسطے اُس کا بھی دامن تنگ ہی نکلا

یہ پوچھا میں نے مرشد سے
مرے آقا!

(بقیہ در صفحۂ بعد)

The High Creator
Scourged them from Heaven for its
Perfect beauty,
and Hell will not receive them since
the wicked
might feel some glory over them." And I:
"Master, what gnaws at them so hideously
their lamentation stuns the very air?"
"They have no hope of death," he
answered me,
and in their blind and unattaining
state

(گذشتہ صفحے سے آگے)

یہ کیسا گھن ہے اُن کی رُوح کو جو لگتا جاتا ہے
اور اُن کو مائلِ فریاد کرتا ہے
اور پھر فریاد بھی ایسی
کہ جس سے ہے فضا میں چار جانب کپکپی طاری
تو یوں مرشد نے فرمایا
کہ یہ روحیں وہ روحیں ہیں
جنھیں لینے سے عزرائیل بھی انکار کرتا ہے
یہ رُوحیں زندگانی سے تو تھیں مایوس پہلے ہی
مگر اب موت سے بھی اُن کو یکسر ناامیدی ہے
یہ ابن الوقت یہ موقع پرستانِ ازل
اس طرح اندھے ہیں
گرے ہیں ایسی پستی میں
کہ اس عالم میں بھی اک دوسرے سے بغض رکھتے ہیں
اور ان کی آرزو یہ ہے
کہ حق اک دوسرے کا مار لیں گر بس چلے ان کا

(دوسرے صفحے پر)

their miscrable lives have sunk so low
that they most envy every other fate,
No word of them survives their living
season,
Mercy and Justice deny them even a
name,
Let us not speack of thems look, and
pass on."
(Translation-John Gardi)

تو "جاوید نامہ" کے فلکِ زحل میں ہندوستان کے دو غدّار جعفر و صادق
قلزمِ خونیں میں، کشتی میں سواریوں فریاد کرتے ہیں۔

نے عدم ما را پذیرد نے وجود — وائے از بے مہری بود و نبود
تا گزشتیم از جہانِ شرق و غرب — بر درِ دوزخ شدیم از درد و کرب
یک شرر بر جعفر و صادق نزد — ق — بر سرِ ما مشتِ خاکستر نزد

(گزشتہ صفحے سے آگے)

زمانے کا یہی بس فیصلہ ہے ان کے بارے میں
کہ اُن کا نام تک بھی دہر میں باقی نہ رہ جائے
حقارت رحم کو اُن سے ہے نفرت عدل کو ان سے
تقاضا اس لیے دونوں کا، علم و عقل کا،

یہ ہے
کہ ان کا نام تک ان کا نشاں تک ختم ہو جائے
مناسب اس لیے یہ ہے
کہ ہم بھی بات کو بدلیں
ان ارواحِ رذیلہ کے بیاں کو چھوڑ دیں ہم بھی
وہ دیکھو سامنے ——
آگے بڑھو ——!

گفت دوزخ را خس و خاشاک بہ
شعلۂ من زیں دو کا فرپاک بہ

آں سوئے نہ آسماں رفتیم ما
بیشِ مرگِ ناگہاں رفتیم ما

گفت جاں سّرے ز اسرارِ من است
حفظِ جاں ز ہدم تن کارِ من است

جانِ نرشتے گرچہ نرزد باد و جو
اے کہ از من ہدم جاں خواہی برد!

ایں چنیں کارے نہ می آید زمرگ
جانِ غدارے بنیا ساید زمرگ

یاد ڈانٹے کے اس خیال کو

And I: "What you will, I will. You are my Lord and know I depart in nothing from your wish and you know my mind beyond my spoken word

اقبال نے ایک جگہ یوں ظاہر کیا ہے۔

تو صاحب نظری وانچہ در ضمیرِ من است
دلِ تو بیند و اندیشۂ تو می داند[۱]

اس قسم کی مثالیں کسی قسم کے تتبّع کی نہیں بلکہ اقبال کے وسیع المطالعہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ اور پھر یہ بھی کوئی ضروری نہیں کہ اقبال نے اپنے مذکورہ اشعار کا خیال ڈانٹے ہی سے مستعار لیا ہو۔ اس طرح کے توارد کی مثالیں ادب العالیہ میں سینکڑوں مل جائیں گی۔

اس بات چیت کو ختم کرنے سے پہلے ایک آدھ لفظ اقبال اور ڈانٹے کے تصوّرِ ابلیس کے بارے میں کہنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ اقبال کا تصورِ ابلیس اپنی جگہ ایک الگ مقالے کا متقضی ہے اور جہاں تک زیرِ نظر مقالے کا تعلق ہے اگر اس موضوع کو چھیڑا جائے تو اس کا موزوں ترین مقام اقبال اور ملٹن کے ذہنی قرب و بُعد کی بحث میں ہے نہ کہ اقبال اور ڈانٹے کے

---

[۱] انتسابِ "ضربِ کلیم"

افکار کی مماثلت یا عدم مماثلت کی بحث میں۔ اس کے باوجود اس موضوع کا کسی حد تک ذکر یہاں اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ابلیس اقبال اور ڈانٹے دونوں کے سفرِ علوی کی راہ میں آتا ہے۔ ڈانٹے کے یہاں دوزخ میں اور اقبال کے یہاں دوزخ کے بغیر۔

ورجل اور ڈانٹے اپنے سفر کے دوران میں (کینٹو ۳۴، سرکل ۹) دوزخ کے اُس مرکزی مقام پر پہنچتے ہیں جہاں ڈانٹے ابلیس کا مشاہدہ کرتا ہے۔ ابلیس یہاں ہمیں ایک مہیب، وحشت انگیز، بدنما اور مکروہ تخلیق کی صورت میں نظر آتا ہے۔ وہ جہنم کے مرکز میں کمر تک برف میں دھنسا ہوا ہے۔ اسی مرکز کی طرف معصیت کے تمام دریا اِدھر اُدھر سے بہ کر آتے ہیں اور وہ جب اس صورتِ حال سے نجات پانے کے لیے اپنے بڑے بڑے پر پھڑپھڑاتا ہے تو اس پھڑپھڑاہٹ سے ہوا کے جھونکے برف کی برودت کو نقطۂ انجماد سے اور نیچے لے جاتے ہیں اور نتیجۃً ابلیس برف میں اور زیادہ دھنستا چلا جاتا ہے۔ تثلیث کے مضحکہ خیز چربے کی صورت میں اس کے تین چہرے ہیں۔ ہر چہرے کا رنگ مختلف ہے اور ہر ایک منہ میں اُس نے ایک ایک گنہ گار کو پکڑ رکھا ہے جنھیں وہ اپنے دانتوں سے پھاڑے چلا جا رہا ہے۔ ابلیس کی یہ بھیانک تصویر ڈانٹے کے ترجمے کی صورت میں جان کیارڈی نے اِن الفاظ میں پیش کی ہے[1]

"On march the banners of the king of Hell"
My master said, "Towards us. Look straight ahead,
Can you make him out at the core of the frozen shell?"

Like a whirling windmill seen afar at twilight,
or when a mist has risen from the ground-

---

[1] تاجدارِ جہنم کے پرچم
ہماری طرف بڑھ رہے ہیں

بقیہ دوسرے صفحہ پر

Just such an engine rose upon my sight

Stirring up such a wild and bitter wind
I covered for shelter at my master's back,
there being no other windbreak I could
find

When we had gone so far across the ice
that it pleased my guide to show me the
foul creature
which once had worn the grace of paradise,
he made me stop, and, stepping aside, he
said:

"Now see the face of Dis! This is the Place
where you must arm your soul against
all dread."

(گزشتہ صفحے سے آگے)

نظر سامنے رکھو اپنی
اگر تاجدار جہنم کو پہچاننا ہے

جس طرح سانس لیتی ہوئی دھند اٹھے زمیں سے
اور یا جھٹپٹے میں
تند جھونکوں سے چلتی ہوئی
لمبے لمبے پروں کا سہارا لئے کوئی چکّی
کہیں دور سے اپنی صورت دکھائے

اسی طرح سے ایک پیکر مہیب اور بھیانک
مرے رو برو تھا
اور اس کے پروں کی بدولت کہ جو پھڑپھڑاہٹ کے عالم میں تھے
ہوا اس قدر تیز اور کاٹتی چل رہی تھی
کہ میں اور کوئی ٹھکانا نہ پا کر
میں چھپ گیا پشتِ مرشد کے پیچھے

. . . .

(دوسرے صفحے پر)

Do not ask, Reader, how my blood ran cold
and my voice choked up with fear. I cannot
write

this is the terror that cannot be told.
I did not die, and yet I lost life's breath,
imagine for yourself what I became
deprived at once of both my life and
death.

(گزشتہ صفحے سے آگے)

جب اس برف کو پار کر کے
میں اور میرا مرشد اک ایسی جگہ آ گئے
جہاں میرے مرشد نے مجھ کو بتایا
کہ وہ دیکھ گندا، نجس، نفرت انگیز پیکر
جو کبھی صاف ستھرا تھا، اجلا تھا، بے عیب تھا
خوش آئند تھا، خوش نما تھا، حسیں تھا

مجھے میرے آقا نے روکا وہیں اور اک سمت ہو کر کہا
یہی وہ جگہ ہے
جہاں، خوف، ڈر اور ہیبت
تم پہ حملہ کریں گے
تحمل سے اب کام لینا ہے تم کو
اور ہر طرح کے خوف سے، وسوسے سے
بچانا ہے اپنے دل و روح کو

خدارا نہ پوچھو!
میرے قاری! نہ پوچھو!
مجھ پہ گزری جو اس وقت مجھ سے نہ پوچھو
میری رگوں میں لہو جم گیا
خوف سے گنگ میری زباں ہو گئی
کہاں کا تکلم، کہاں کا سخن، نطق و گفتار کیسی

(دوسرے صفحے پر)

یہ ڈانٹے کا اپنا تصورِ ابلیس ہے جس سے اقبال کا تصورِ ابلیس بہت ہی مختلف ہے۔ اقبال کا ابلیس صرف مرکزِ شر ہی نہیں ہے بلکہ اُس کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے۔ اقبال کا ابلیس ایک باعمل شخصیت ہے جو قوّتِ محرّکہ سے لبریز ہے۔ یہ جد و جہد کا مظہر ہے۔ یہ برف میں دھنسا ہوا بدی کا مجسّمہ نہیں ہے بلکہ سراپا شعلہ ہے۔ شعلہ جو روشنی، گرمی اور حرکت کی علامت ہے۔ فلکِ مشتری پر جہاں رومی اور زندہ رود (اقبال) کی ملاقات ارواحِ جلیلۂ حلاج و غالب و قرۃ العین سے ہوتی ہے اور اقبال حلاّج کے رُو برو اپنے دل کی تڑپ بیان کرتے ہوئے عبدہٗ، دیدارِ رسول، دیدارِ حق، فرقِ زاہد و عاشق اور معرفت کی حقیقت دریافت کرتے ہیں تو اسی دوران میں وہ ابلیس کے متعلق حلاج سے کہتے ہیں ؎۔ کچھ اُس کے حال سے مجھے آشنا کر جس نے اپنے آپ کو آدم سے بہتر قرار دیا اور جس کے جام و خم میں اب نہ مے باقی ہے نہ تلچھٹ۔ ہم انسانوں کی مشتِ خاک تو گردوں آشنا ہو گئی ہے لے۔ اُس بے سر و سامان کی آگ کس عالم میں ہے؟ تو حلاّج جواب دیتے ہیں۔

(گزشتہ صفحے سے آگے)

میری آواز میرے گلے کی پیوست میں گم ہو گئی

میں اب تم کو کیونکر بتاؤں
کہ حالت مری کیا تھی
میری گفتار کو اس کا یارا نہیں ہے
میں نہ زندوں میں تھا اور نہ مُردوں میں تھا
اب جو حالت مری ہو گی اس کا کر د خود ہی اندازہ تم
سانس میری جہاں تھی وہیں رُک گئی
پاؤں میرے جہاں تھے وہیں تھم گئے، برف میں جم گئے
میں نہ مقبول تھا اور نہ مقہور تھا

اور میرے لیے
زمیں سخت تھی آسماں دور تھا

لہ غالباً اشارہ ہے معراجِ محمدیؐ کی طرف

کم بگو زاں خواجۂ اہلِ فراق — تشنہ کام و از ازل خونیں ایاق
ما جہول او عارفِ بود و نبود — کفر او ایں راز را بر ما کشود
ق
از فتادن لذتِ برخاستن — عیش افزودن ز دردِ کاستن
عاشقی در نارِ او وا سوختن — سوختن بے نارِ او ناسوختن
زاں کہ او در عشق و خدمت اقدم است — آدم از اسرارِ او نامحرم است

چاک کن پیراہنِ تقلید را
تا بیاموزی ازو توحید را

تو یہ ہے اقبال کی نظر میں ابلیس کا مقام —— یعنی تقلید کے عوض اپنے اندر جذبۂ تحقیق اور اندازِ بغاوت پیدا کر تاکہ اُس (ابلیس) سے تو نکتۂ توحید سیکھ سکے۔ واضح رہے یہ وہی ابلیس ہے جس کے بارے میں اسلامی نظریہ یہ ہے کہ اُس نے انسان کو توحید کے راستے سے بھٹکا دیا ہے۔

اِس بات چیت کے خاتمے پر جب حلاج اقبال کی اس درخواست کے جواب میں کہ تھوڑی دیر اور مجھے اپنی صحبت کا شرف عطا کریں، کہتے ہیں کہ میں سراپا ذوقِ پرواز ہوں۔ ایک مقام پر ٹھکانا نہیں کرتا۔ میرا شغل ہر لحظہ دیدن اور تپیدن ہے اور میرا کام بال و پر کے بغیر محوِ پرواز رہنا ہے تو ابلیس نمودار ہوتا ہے۔ اُس کی نمود اقبال کے الفاظ میں دیکھیے

ناگہاں دیدم جہاں تاریک شد — از مکاں تا لامکاں تاریک شد
اندراں شب شعلۂ آمد پدید — از درونش پیر مردے بر جہید
یک قبائے سرمئی اندر برش — غرق اندر دودِ پیچاں پیکرش

ابلیس کے نمودار ہوتے ہی رومی اقبال کو بتاتے ہیں کہ یہ وہی سراپا سوز و خونیں ایاق • خواجۂ اہلِ فراق یعنی ابلیس ہے اور اُس کی تعریف میں اِس قسم کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ کہنہ، کم خندہ، اندک سخن، اس کی آنکھ بدن کے اندر رُوح کو دیکھ لیتی ہے، رند، ملا، حکیم، خرقہ پوش، جہاں تک عمل کا تعلق ہے یہ زاہدانِ سخت کوش کی طرح ہے۔ اِس کی فطرت ذوقِ وصال سے بیگانہ ہے، اِس کے زہد سے مراد جمالِ لایزال کا ترک ہے یعنی وہ

جمالِ ایزدی سے دُور ہے۔ چونکہ اس جمالِ ایزدی سے دُور رہنا آسان نہ تھا اس لیے اُس نے ترکِ سجود کا کام ہاتھ میں لیا۔ ذرا اُس کی وارداتِ قلبی کو ایک نظر دیکھ اور اِن مشکلوں میں اُس کے ثبات کو دیکھ۔ آج تک یہ خیر و شر کی رزم میں غرق ہے۔ سینکڑوں پیغمبر اس کی نگاہ سے گزر چکے ہیں لیکن یہ کسی پر ایمان نہیں لایا اور ابھی تک اپنے کفر پر قائم ہے۔

گویا ابلیس کی یہ ادا

در عمل جز ما کہ برخوردار بود؟

آں چناں برکار ہا پیچیدہ ام — فرصتِ آدینہ را کم دیدہ ام

در جہاں با ہمتِ مردانہ زی — غمگسارِ من! ز من بیگانہ زی

در جہاں صیّاد با نخچیر ہاست — تا تو نخچیری بہ کیشم تیر ہاست

صاحبِ پرواز را افتاد نیست
صید اگر زیرک شود صیّاد نیست

اقبال کے دل کو بھا گئی ہے۔ اس کے خلاف ڈانٹے کے یہاں ابلیس کے اِس تصوّر کا دُور دُور تک پتہ نہیں چلتا۔

اِس میں کوئی شک نہیں کہ "ڈیوائن کامیڈی" کا کینوس "جاوید نامہ" کے کینوس سے کہیں زیادہ وسیع ہے[1] لیکن اس سے زیادہ اہم بات جس کا ذکر میں یہاں ضروری سمجھتا ہوں یہ ہے کہ ڈانٹے نے غیر عیسائی شخصیتوں کا ذکر نہایت تنگ دلی اور تنگ نظری کے ساتھ کیا ہے۔ کینٹو نمبر ۲۸ میں رسول اللہ ﷺ اور حضرت علیؓ کا ذکر اس کی روشن مثالیں ہیں۔ اِس ضمن میں ڈانٹے کے اشعار یہاں درج کرنا میں ضروری نہیں سمجھتا۔ ہو سکتا ہے بعض قارئین کو اِن اشعار کا نقل کرنا ناگوار گزرے۔ سوال صرف یہ ہے کہ کیا ادب العالیہ اِس قسم کی

---

[1] ڈانٹے نے "ڈیوائن کامیڈی" ... برس میں مکمل کی۔ "جاوید نامہ" اقبال کی تین برس کی کاوش کا نتیجہ ہے۔

تنگ نظری یا تعصب کا متحمل ہو سکتا ہے۔ میرے نزدیک یہ حصہ "ڈیوائن کامیڈی" کے چمنستان میں ایک خار زار کی حیثیت رکھتا ہے۔ اِس کے علی الرغم "جاوید نامہ" میں ہندو شخصیتوں کا ذکر جن میں شیو جی، مہاتما بدھ اور بھرتری ہری خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں اقبال نے انتہائی احترام و عقیدت سے کیا ہے۔ نیٹشے اور کارل مارکس کے ذکر میں اقبال نے وہ کچھ نہیں کہا جو ڈانٹے نے رسول اللہؐ اور حضرت علیؓ کے بارے میں کہہ دیا ہے۔ عارف ہندی اور اُس غار کا ذکر کرتے ہوئے جہاں عارف ہندی مقیم ہے اقبال کہتے ہیں۔

تا نگہ را جلوہ ہا شد بے حجاب　　　صبحِ روشن بے طلوعِ آفتاب
وادیِ ہر سنگِ او زنّار بند　　　دیو سار از نخل ہائے سر بلند

۔۔۔۔۔۔۔۔

در ہوائے او چہ ذوق و سرور　　　سایہ از تقبیلِ خاکش عینِ نور

۔۔۔۔۔۔۔۔

نور در بندِ ظلام آں جا نہ بود　　　دُود دِ گردِ صبح و شام آں جا نبود
زیرِ نخلے عارفِ ہندی نژاد　　　دیدہ ہا از سرمہ اش روشن سواد
موئے بر سر بستہ و عُریاں بدن　　　گرد او مارے سفیدے حلقہ زن
آدمے از آب و گِل بالا ترے　　　عالم از دیرِ خیالش پیکرے
وقتِ او را گردشِ ایام نے　　　کار او با چرخِ نیلی فام نے

اور یہ فرق ڈانٹے اور اقبال کے اندازِ فکر کا ایک نمایاں فرق ہے جسے کل کا مورخ نظر انداز نہیں کر سکتا۔

اقبال اور مِلٹن

ہماری دنیا میں مسئلۂ خیر و شر کا آغاز کب ہوا اس کا اندازہ کرنا آسان نہیں۔ غالباً یہ مسئلہ اتنا ہی قدیم ہے جتنا خود عالمِ شش جہات۔ اسلام اور عیسائیت کی رُو سے ہبوطِ آدمؑ کا سبب ہی یہی ہے کہ ابلیس نے جنّت میں آدمؑ کو راہِ راست سے بھٹکا دیا تھا۔ ہندو دھرم کے عقیدے پر جب ہم نظر ڈالتے ہیں تو وید بھگوان میں جسے کتب خانۂ عالم کی قدیم ترین کتاب کہا جاتا ہے اور جو ہندو دھرم کی رو سے تخلیقِ کائنات کے بعد ہی چار حصوں میں چار رشیوں پر نازل ہوئی ایسی دُعائیں موجود ہیں جن میں یہ پرارتھنا کی گئی ہے کہ "اے رب العالمین! ہمیں شر سے دور رکھ!" یوں تو اکثر منتروں میں خدا سے یہ دعا مانگی گئی ہے کہ ہمیں راہِ راست پر چلنے کی توفیق عطا کر لیکن گائتری منتر[1] میں تو صاف الفاظ میں شر سے دُور رہنے کی دعا کی گئی ہے۔

---

[1] جس نے ہمیں پیدا کیا — اور پرورش کرتا ہے جو
جس سے ہے قائم زندگی — درد اور دُکھ ہرتا ہے جو

جس کا جلال برتریں — ہے سو بہ سو جلوہ فشاں
عالم کے ذرّے ذرّے میں — راحت رساں، آرام جاں

(دوسرے صفحے پر)

تاریخِ عالم کے اوراق کو اُلٹنے سے قبل جب ہندو دیومالا پر ہماری نظر جاتی ہے تو دیوتاؤں کو راکھشسوں کے خلاف سرگرمِ عمل پاتے ہیں۔ نیکی اور بدی کی ان طاقتوں میں خوں ریز جنگ اِن دیومالائی داستانوں کا اہم جزو ہے۔

رامائن[1] میں رام اور راون خیر اور شر ہی کے دو نمائندے ہیں۔ یہی بات بھگوان کرشن کی داستانِ حیات میں کرشن اور کنس کے بارے میں کہی جاتی ہے اور بعد کی تاریخ میں حضرت موسیٰ علیہ السلام اور فرعون کے بارے میں۔

تاریخِ عالم اِس امر کی شاہد ہے کہ بدی کی قوتوں سے بے زار ہو کر انسان نے اکثر خدا پرستی کے دامن میں پناہ لی ہے اور یہیں سے اُس کو سکونِ دل کی دولت ملی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ شر اِس دُنیا میں کیونکر پیدا ہوا۔ کیا خدا ہی جو کائنات اور اُس کی عام خوب صورتی اور اِس میں کار فرما تمام نیکیوں کا خالق ہے بدی کی قوتوں کا بھی خالق ہے؟ اِس سوال نے ہر دَور میں دنیا کے مفکّرین کی توجہ کو اپنی طرف مبذول کیا ہے۔ اقبال نے اپنی کتاب

(گزشتہ صفحے سے آگے)

کرتے ہیں اُس کا دھیان ہم　　　　اور مانگتے ہیں یہ دُعا
یارب ہماری عقل کو　　　　نیکی کے رستے پر چلا

(ترجمہ گائتری از محروم مطبوعہ مہرشی ورشن)

گائتری منتر کا ذکر آئے تو یہ امر بعید از قیاس نہیں کہ انتقالِ ذہنی فوری طور پر علامہ اقبال کی نظم "آفتاب" (ترجمہ گائتری) کی طرف ہو جو ایک شعری شاہکار کی حیثیت رکھتی ہے۔ علامہ مرحوم نے غالباً اس نظم کی بنیاد کول بُرک (Colebrook) کے ترجمے پر رکھی ہے جو گائتری منتر کا لفظی ترجمہ نہیں کہا جاتا۔ لفظی ترجمہ وہی ہے جو اوپر کے اشعار میں پیش کیا گیا ہے۔ غالباً یہ رمز اہلِ نظر سے مخفی نہیں ہوگی کہ گائتری منتر اور سورۂ فاتحہ میں ایک حیرت انگیز مماثلت موجود ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ جس طرح سورۂ فاتحہ کو ام الکتاب کہا گیا ہے اسی طرح گائتری منتر کو وید ماتا کہا جاتا ہے۔

[1] دہلی کا انگریزی روزنامہ "مدرلینڈ" اپنی اشاعت مورخہ ۲۶ ستمبر ۱۹۷۲ء کے اداریہ "راون کی حمایت میں" کے زیرِ عنوان لکھتا ہے:- "اس سلسلے میں پہلی بات جو یہ کہتا ہے کہ کیا راون کے بغیر رام کے وجود کا تصور

(دوسرے صفحے پر)

"اسلام میں افکارِ الٰہیہ کی تشکیل جدید"[1] میں اس مسئلے پر بڑی تفصیل سے بحث کی ہے لیکن اس کے باوجود ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے یہ مسئلہ ان کے دل میں ایک کانٹا بن کے کھٹک رہا ہے۔ آپ اس بحث کے دوران میں لکھتے ہیں:۔

"پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ خدا کی تخلیق میں اس کی نیکی اور قدرتِ کاملہ کے ساتھ ہی ساتھ بے اندازہ شر بھی ہم آہنگ ہو۔ یہ پُر درد اور اذیت ناک مسئلہ Theism[2] کا دُشوار ترین مرحلہ ہے۔"

اس کے باوجود اقبال نے اس سوال کو یہیں نہیں چھوڑ دیا بلکہ ناسمان (Naumaun) کا حوالہ دیتے ہوئے کہ خدا دو نہیں ہیں خدا ایک ہے اور خیر و شر دونوں اسی کی تخلیق ہیں" لکھتے ہیں کہ "رجائی براؤننگ کے نزدیک دنیا کا کارخانہ صحیح طور سے چل رہا ہے اور قنوطی شوپن ہاٶر کی نظر میں دنیا محض ایک سرد خانہ ہے جس میں ایک اندھی قوتِ ارادی ذی حیات اشیاء کے لامحدود تنوعات میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ ذی حیات اشیاء ایک لمحے کے لیے اپنے ظہور کی خود ہی فریادی ہوتی ہیں اور پھر ہمیشہ کے لیے رُوپوش ہو جاتی ہیں۔ اس لیے ہمارے پاس کائنات کا جو علم ہے اُس کے پیشِ نظر رجائیت یا قنوطیت سے پیدا شدہ

(گزشتہ صفحے سے آگے)

ممکن ہے؟ راون کے ذکر کی عدم موجودگی میں رامائن اپنے موجودہ جوش و خروش اور ہیجانی کیفیت سے قطعاً عاری ہوتی۔ مثال کے طور پر سیتا ہرن ہی کو لیجئے۔ جس ڈرامائی انداز میں راون سیتا جی کو اُٹھالے جاتا ہے وہ ہمارے تصور کو دوسری جنگ عظیم کے بعض حیرت ناک واقعات کے قریب لے آتا ہے۔ اگر یہ اور اس قسم کے دوسرے واقعات اس رزمیہ میں نہ ہوتے تو اسے کون پڑھتا؟ یہ بات دعوے سے کہی جا سکتی ہے کہ اس صورت میں تُلسی داس جی بھی اس کے لکھنے کی زحمت نہ کرتے۔"

[1] Reconstruction of Religious Thought in Islam کا تیسرا لیکچر بعنوان The conception of God and meaning of Prayer

[2] یہ عقیدہ کہ خدا ہے اور اسی کی طرف سے بندوں کی ہدایت کے لیے وحی نازل ہوتی ہے۔

مسائل کا حل تلاش نہیں کیا جا سکتا۔ ہماری ذہنی اور تعقلی ساخت اس نوعیت کی ہے کہ ہم اشیاء کا صرف ایک جزوی جائزہ ہی لے سکتے ہیں۔ ہم اُن عظیم کائناتی قوتوں کی پوری اہمیت کو نہیں سمجھ سکتے جو ایک قیامت برپا کر دیتی ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ زندگی کو سہارا بھی دیئے چلی جاتی ہیں اور قدم قدم پر اُس میں اضافہ بھی کرتی ہیں۔ قرآن کی تعلیم جو انسان کے طور طریقوں میں بہتری اور ترقی کے امکانات اور فطرت کی قوتوں پر انسان کے تسلط میں یقین رکھتی ہے نہ رجائیت ہے نہ قنوطیت۔ یہ اصلاحیت ہے جو ایک ارتقا پذیر کائنات کی حقیقت کو تسلیم کرتی ہے اور اِس اُمید سے ایک حیاتِ نو پاتی ہے کہ انسان ایک روز شر کے مقابلے میں فتح پا لے گا۔"

اِس کے بعد اقبال اسی لیکچر میں ابلیس کے بارے میں قرآن حکیم اور پرانے عہد نامے کے نظریات کا فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "آدم کی حکم عدولی اور نافرمانی کی پاداش میں پرانا عہد نامہ زمین کو بددعا دیتا ہے لیکن قرآن زمین کو انسان کا مسکن اور اسے انسان کے لیے ایک ذریعۂ منفعت قرار دیتا ہے اور ہدایت کرتا ہے کہ اس تصرف اور ملکیت کے لیے اسے اللہ کا شکر گزار ہونا چاہیئے ـــــ اور ہم نے تمہیں زمین پر آباد کیا ہے اور اس کے ساتھ ہی زندگی کی تمام تقویتیں مہیا کی ہیں۔ تم اس کے لیے کس قدر کم شکر گزاری کا اظہار کرتے ہو۔ (۷: ۹)[1] نہ ہی اس بات کا کوئی سبب ہے کہ لفظ جنت (باغ) جس طرح یہاں استعمال ہوا ہے اُس سے ہم وہ حسی بہشت مُراد لیں جو ہبوطِ آدم کے تصور کے ساتھ وابستہ ہے۔ قرآن کی رُو سے انسان اِس زمین پر اجنبی نہیں ہے۔"[2]

---

[1] Reconstruction of Religious Thought in Islam میں اقبال نے اس آیت کا جو حوالہ دیا ہے اُس میں طباعت کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔ دراصل یہ سورۂ اعراف کی نویں آیت نہیں بلکہ دسویں آیت ہے۔

[2] ببر نظارہ جز نگہ آشنا میار — در مرز بوم خود چو غریباں گزر مکن

(پیام مشرق)

گویا اقبال قصۂ ابلیس و آدم سے آیاتِ قرآنی کی روشنی میں نظریۂ اصلاحیت[1] کے نتیجے پر پہنچتے ہیں لیکن دراصل اس گتھی کو سلجھانے کی علامہ اقبال کی یہ کوشش تاریخِ فکرِ انسانی میں پہلی کوشش نہیں ہے۔ مسلمان مفکرین میں شیخ محی الدین ابنِ عربی نے جو اگرچہ نظریہ وحدت وجود کے قائل تھے مسئلۂ خیر و شر کو خیر و شر ہی کے نقطۂ نگاہ[2] سے روشنی ڈالی ہے۔ انھوں نے مسئلۂ خیر و شر کو ایک اضافی اصلاح کہا ہے اور بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ایک عمل ایک مقام پر بدی کہلائے اور ویسا ہی عمل دوسرے مقام پر بدی کی ذیل میں نہ آ سکے۔ لیکن رومی اس مسئلے کی عقدہ کشائی میں ایک قدم اور آگے جاتے ہیں اور بدی یا شر کو قافلۂ حیات کے کامیابی کے ساتھ چلنے کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں۔ رومی حیات میں توازن کے قائل ہیں۔ حیات اُن کے نزدیک اُسی صورت میں متوازن ہو سکتی ہے جب میں خیر کے ساتھ شر کا بھی امتزاج موجود ہو۔

آنکہ گوید جملہ حق است، احمقی است
وانکہ گوید جملہ باطل، او شقی است

اس توازن کی سب سے عمدہ مثال رسول اللہ صلعم کی اس حدیث میں ملتی ہے:- اللہ کی مدد سے جن مسلمان (یا فرمانبردار) ہو گیا لہٰذا وہ ہمیشہ مجھے نیکی ہی کا حکم دیتا ہے۔ اقبال اسی توازنِ حیات کے قائل ہیں اور انھوں نے ابلیس کو محض شر کی علامت کہہ کے مردود قرار نہیں دیا بلکہ ایک ایسی قوت کے طور پر پیش کیا ہے جس کی موجودگی میں نیکی اور خیر کی قوتوں کو بروئے کار آنے کا زیادہ موقع ملتا ہے۔ اگر بدی کی قوتیں موجود نہ ہوں تو نیکی اور خیر کی قوتوں کے اعضاء ڈھیلے پڑ جائیں اس لیے زندگی کو اپنی منزلِ مقصود تک پہنچنا ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ خیر اور شر دونوں قوتوں سے مملو ہو۔ زندگی کی کامرانی کے لیے بدی کی قوتوں کا موجود ہونا اُسی طرح ضروری ہے جس طرح عقاب کو اونچا اڑانے کے لیے بادِ مخالف میں تیزی و تندی کی موجودگی۔

---

[1] Meliorism یہ عقیدہ کہ دنیا سعیِ انسانی سے بہتر ہو سکتی ہے۔

[2] شیخ محی الدین ابن عربی ایک صوفی تھے اور صوفی بالعموم خیر و شر کے جھگڑے میں نہیں پڑتے۔

لیکن اقبالؔ اس نظریۂ خیر و شر کو ایک ایسی منزل تک لے گئے ہیں کہ اکثر نقادانِ کلامِ اقبال کی نظر میں اقبالؔ کا زاویۂ نگاہ غیر اسلامی ہو کے رہ گیا ہے۔ مثلاً "جاوید نامہ" میں حلاج ابلیس کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

چاک کن پیراہن تقلید را تا بیاموزی از و توحید را

اس کے علاوہ رومی ابلیس کا تعارف زندہ رود (اقبال) کے ساتھ ان الفاظ میں کراتے ہیں۔

کہنہ، کم خندہ، اندک سخن	چشم او بینندۂ جان در بدن
رند و ملا و حکیم و خرقہ پوش	در عمل چون زاہدانِ سخت کوش
فطرتش بیگانہ ذوقِ وصال	زہد او ترکِ جمالِ لایزال
تا گسستن از جمال آساں نبود	کار پیش افگند از ترکِ سجود
اندکے در وارداتِ او نگر	مشکلاتِ او، ثباتِ او نگر
غرق اندر رزمِ خیر و شر ہنوز	صد پیمبر دیدہ و کافر ہنوز

یہ تو خیر حلاج اور رومی کی بات تھی۔ خلیفہ عبدالحکیم نے اپنی ایک کتاب میں کسی فارسی شاعر کا ایک شعر نقل کیا ہے جس میں شاعر نے عاشقانِ یک رنگ کے مذہب کا ذکر کرتے ہوئے نہ جانے کیا کچھ کہہ دیا ہے۔

مذکورہ شاعر نے تو بات بہت دور تک پہنچا دی ہے لیکن ویسے بھی مشرق میں اکثر صوفیوں نے ابلیس کے کردار کو محض علامتِ شر کے طور پر نہیں بلکہ جہد و عمل کی علامت کے طور پر دیکھا ہے۔ اور اس کے لیے توصیفی کلمات استعمال کیے ہیں۔

۱۔ Metaphysics of Rumi مطبوعہ لاہور ۱۹۳۳ء، صفحہ ۶۹۔ بشیر احمد ڈار کی کتاب Iqbal and Post-Kantian Voluntarism میں منقول (صفحہ ۹۲)

* ڈاکٹر رادھا کرشنن اپنشدوں کے فلسفے کی روشنی میں مسئلہ خیر و شر پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:- اپنشد شر کو نہ تو ابہام مانتے ہیں نہ حقیقت ..... شر اس اعتبار سے بے حقیقت ہے کہ انجام کار

(دوسرے صفحے پر)

جہاں تک ابلیس کو اِس زاویۂ نگاہ سے دیکھنے کا تعلق ہے مغربی شعراء میں ملٹن اور گوئٹے کے نام خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ ملٹن سے قبل انجیل اور مانی بھی قریب قریب انہی خطوط پر اپنے خیالات کا اظہار کر چکے تھے اور ملٹن اِن خیالات سے خاص متاثر معلوم ہوتا ہے۔ اُس کی نظم فردوسِ گم گشتہ (Paradise host) میں جو انسان کے زوال کی داستان ہے ابلیس ہمیں محض ایک علامت شر ہی کے طور پر نہیں بلکہ علامتِ حرکت و جہد و عمل کے طور پر نظر آتا ہے۔ جان ڈیلیسن ملٹن کے تصورِ

(گزشتہ صفحے سے آگے)

اِسے مبدّل بہ خیر ہونا ہے لیکن اِس اعتبار سے یہ ایک حقیقت ہے کہ اِسے خیر میں تبدیل کرنے کے لیے سعی و جہد کی ضرورت ہے"۔ ملاحظہ ہو حدیثِ رسولِ اکرمؐ (مذکورہ بہ سطورِ بالا) کٹھ اپنشد کے حوالے سے ڈاکٹر رادھا کرشنن اِسی بحث میں نیکی اور حظِ نفس کے موضوع پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں:۔ نیکی اور حظِ نفس دو مختلف کیفیتیں ہیں۔ یہ دونوں انسان کے روبرو دو الگ الگ مقاصد لے کر آتی ہیں۔ جب اِن دو میں انتخاب کا مسئلہ سامنے ہو تو انسان کو نیکی (خیر) کا انتخاب کرنا چاہیے جبلّی تحریک یا ترنگ کی تحریک حظِ نفس کی کیفیت تو بیدار کر دیتی ہے لیکن خیر سے مراد تسکینِ فطرت ہے۔ اس سے پرے رہ کے حظِ نفس کا انتخاب کرنے والا اپنے مقصد سے ہٹ جاتا ہے۔ اخلاقی ضابطے میں انسان کی حیثیت جوئندۂ خودی کی ہے۔ خودی جو وہ گم کر چکا ہے (تو اپنی خودی کو کھو چکا ہے۔ کھوئی ہوئی شے کی جستجو کر۔ اقبال) یہ ضروری نہیں کہ خیر ہی میں حظِ نفس پنہاں ہو۔ اخلاقی ضابطے کے معنی یہ ہیں کہ ہمیں شر کے ساتھ جو ہمیں حظِ نفس کا جلوہ دکھا رہا ہو جد و جہد کر کے اسے زیر کرنا ہے۔ جب انسان جد و جہد کے ذریعے سے اپنے آپ کو فطری الجھنوں سے آزاد کرتا ہے تو اُس کی زندگی مرقعِ جدال بن جاتی ہے۔ قربانی ارتقا کی پہلی شرط ہے۔ جد و جہد قانونِ بقا ہے اور قربانی ارتقا کی بنیاد۔ انسان جد و جہد اور قربانی کی جتنی زیادہ منزلیں طے کرے گا اُتنا ہی زیادہ وہ خوشی اور آزادی سے ہم کنار ہو گا۔۔۔۔۔ آسمان جس قدر تاریک ہو گا ستارے اتنی ہی شدت کے ساتھ چمکیں گے۔۔۔۔ اپنشد کہتا ہے "انسان دراصل قربانی ہی کا دوسرا نام ہے۔ زندگی ہر لمحہ مرنے کا نام ہے۔ حتیٰ کہ یہ طریقِ کار ہمیں حق تعالیٰ کے روبرو لے جاتا ہے۔ زندگی ایک میدانِ کارزار ہے جہاں انسانی نفس محض اِس لیے اذیت کوش ہوتا ہے کہ

(دوسرے صفحے پہ)

ابلیس کے بارے میں کہتا ہے۔ ملٹن کتاب اوّل میں ابلیس کو جس طرح پیش کرتا ہے اُس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابلیس کے جلال و کرّ و فر میں کوئی فرق نہیں آیا۔ اس موضوع پر ملٹن کے اشعار ہمیں بار بار دعوتِ مطالعہ دیتے ہیں اور وہ اشعار یہ ہیں ۱؎

:he above the rest
In shape and gesture proudly eminent,
Stood like a tower; his form had not yet lost
all her original brightness, nor appear,d
Less than Arch Angel ruined, and th, excess,
of glory obscured: As when the sun new ris,n
Looks through the horizontal misty air
Shorn of his beams, or from behind the moon
In dim eclipse disastrous twilight sheds
on half the nations, and with fear of change
Perplexes monarchs. Dark,n,d so, yet shone
Above them all th' Arch Angel; but his face

(گزشتہ صفحے سے آگے)

وہ انجام کار حیاتِ جاوداں پا سکے۔ انسان کا فرض ہے کہ وہ یکے بعد دیگرے ایک ایک پردے کو اٹھاتا چلا جائے، وہموں کی دیوار کو گراتا چلا جائے۔ حتیٰ کہ زندگی مقامِ سرمدی تک پہنچ جائے۔

(غیر شعر اجتہاد عمل، خودی اور حیاتِ جاوداں کے مسائل کی بحث میں اقبال کی اپنشد کے فلسفے کے ساتھ اس قدر ہم آہنگی فکرِ اقبال کا ایک ایسا پہلو ہے جو ابھی تک پردۂ اخفا میں ہے۔ میرا خیال ہے اگر اس موضوع پر کام کیا جائے تو شعرِ اقبال کے تخلیقی سرچشموں کے بارے میں ایک نیا باب ہمارے سامنے آئے گا)

۱؎ Milton: Edited by John Shawcross
The Critical Heritage Series
P.P. 112-113.

had
Deep seers of thunder{intrencht and care
Sat on his faded cheek, but under brows
Of dauntless Courage: Cruel his eys, but cast
Signs of remorse and passion to behold
The fellows of his crime, the followers rather
(for other once beheld in bliss), Condemn,d
For ever now to have their lot in pain,
Million of spirits for his fault amerc't
Of Heav'n, and from eternal splendours flung
For his revolt, yet faithful how they stood,
Their glory withered. As when Heaven's fire
Hath Scath'd the forest oaks pines
with signed top their stately growth through bare
Stands on blasted heath. He now prepar'd
To speak, where at their doubled ranks they bend
From wing to wing, And Half enclose him round
With all his peers: attendion held them mute.
Thrice he essay'd, and thrice inspite of scorn
Tears such as angels weep, burst forth: at last
Words interwove with sighs foun dout their way
Book I 589 - 621

ابلیس کا یہی طنطنہ اور یہی کر و فر ہمیں اقبال کے یہاں قدم قدم پر نظر آتا
ہے ۔ "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" میں ابلیس اپنی فتوحات کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے۔

میں نے دکھلایا فرنگی کو ملوکیت کا خواب — میں نے توڑا مسجد و دیر و کلیسا کا فسوں
میں نے ناداروں کو سکھلایا سبق تقدیر کا — میں نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں
کون کر سکتا ہے اُس کی آتشِ سوزاں کو سرد — جس کے ہنگاموں میں ہو ابلیس کا سوزِ دروں
جس کی شاخیں ہوں ہماری آبیاری سے بلند
کون کر سکتا ہے اُس نخلِ کہن کو سرنگوں

ہے مرے دستِ تصرف میں جہانِ رنگ و بو — کیا زمیں کیا مہر و مہ کیا آسمانِ تو بتو
دیکھ لیں گے اپنی آنکھوں سے تماشا شرق و غرب — میں نے جب گرما دیا اقوامِ یورپ کا لہو
کیا امامانِ سیاست کیا کلیسا کے شیوخ — سب کو دیوانہ بنا سکتی ہے میری ایک ہو
کارگاہِ شیشہ جو ناداں سمجھتا ہے اسے — توڑ کر دیکھے تو اِس تہذیب کے جام و سبو
دستِ فطرت نے کیا ہے جن گریبانوں کو چاک — مزدکی منطق کی سوزن سے نہیں ہوتے رفو
کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد — یہ پریشاں روزگار، آشفتہ مغز، آشفتہ مو

یہ تو خیر عصرِ حاضر کا ذکر ہے جس میں مختلف سیاسی نظام ایک دوسرے کے ساتھ دست و گریباں ہیں۔ کہیں جمہوریت ہے کہیں شہنشاہیت، کہیں اشتراکیت ہے کہیں عسکریت کہیں آمریت ہے تو کہیں جمہوری نظام کا تجرباتی دور اور اسی مرے میں بہ قولِ اقبال اسلام بھی ہے جو اپنی جگہ ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے۔ اور ابلیس کو اپنے عزائم کی تکمیل کے رستے میں اسلام ایک بہت بڑی رکاوٹ نظر آتا ہے لیکن اُس وقت جب کہ انسان کی پیدائش ہوئی اور ابلیس نے آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کیا اُس کا طنطنہ، اُس کا جلال اور اُس کا کر و فر اقبال کے یہاں اُسی انداز سے موجود ہے۔

نوری ناداں نیم سجدہ بہ آدم برم — او بہ نہاد است خاک من بہ نژاد آذرم
می تپد از سوزِ من خونِ رگِ کائنات — من بہ دو صرصرم من بہ غو تندرم

صرف یہی نہیں، بلکہ ابلیس خدا کے سامنے یہ دعویٰ بھی کرتا ہے کہ عناصر میں جو یہ ربط و ضبط نظر آ رہا ہے یہ سب میری بدولت ہے

رابطۂ سالمات ضابطۂ امہات — سوزم و سازم بہم آتشِ میناگرم

ساختۂ خویش را در شکنم ریز ریز　　تا ز غبارِ کہن پیکرِ نو آورم

از نمِ من موجۂ، چرخِ سکوں ناپذیر　　نقش گرِ روزگار، تاب و تبِ جوہرم

پیکرِ انجم ز تو، گردشِ انجم ز من　　جاں بہ جہاں اندرم، زندگیِ مضمرم

تو بہ بدن جاں دہی، شور بہ جاں من دہم　　تو بہ سکوں رہ زنی، من بہ تپش رہبرم

من تنک مایگاں گدیۂ نکردم سجود　　قاہرِ بے دوزخم، داورِ بے محشرم

آدمِ خاکی نہاد دوں نظر و کم سواد
زاد در آغوشِ تو، پیر شود در برم

اِس نظم کے تیسرے حصّے کا عنوان ہے "اغوائے آدم"۔ اس میں ابلیس انسان کو مشورہ دیتا ہے کہ سوز و ساز کی زندگی سکونِ دوام کی زندگی سے کہیں بہتر ہے۔ دام کے نیچے تڑپنے سے یعنی اسیری سے رہائی پانے کے لیے جد و جہد کرنے سے ایک فاختہ کے اندر شاہین کی خصوصیات پیدا ہو سکتی ہیں۔ آج تیرے پاس سوائے نیاز مندی کے سجدہ کرنے کے اور کچھ نہیں رہ گیا ہے۔ اے کہ تو عمل میں نرم گام ہے، سرو بلند کی طرح اپنا سر اونچا کر اور محوِ عمل ہو جا۔ کوثر و تسنیم کے تصوّر نے تجھ سے نشاطِ عمل چھین لی ہے اور یہ اس لیے ہے کہ جنّت کی شراب تجھ کو عمل کے بغیر حاصل ہو جائے گی لیکن میں تجھ کو بتاتا ہوں کہ جنّت کی اِس شراب سے وہ شراب کہیں بہتر ہے جو تو اپنے زورِ بازو کے طفیل انگور کی بیل سے حاصل کرے۔ وہم تیرا خداوند ہے اور اسی خداوند نے تجھے نیکی اور بدی کی اُلجھن میں ڈال رکھا ہے۔ نیکی اور بدی کا تصوّر سب بے کار ہے۔ اصل چیز لذّتِ کردار ہے۔ اُٹھ اور اپنا مقصد حاصل کرنے کے لیے میدانِ عمل میں قدم رکھ۔ اُٹھ کہ میں تجھے ایک مملکتِ تازہ (کا جلوہ) دکھا رہا ہوں۔ اپنی چشمِ جہاں بیں کھول اور اس مملکتِ تازہ کو دیکھنے کے لیے نکل۔ تو ایک قطرۂ بے مایہ ہے (میری نصیحت پر عمل کر) اور گوہرِ تابندہ ہو جا۔ آسمان کی بلندی سے نیچے آ اور سمندر کی موجوں میں اپنا مقام تلاش کر۔ تو ایک تیغِ درخشندہ ہے۔ کائنات کو مسخّر کر۔ میان سے باہر نکل اور اپنا جوہر دنیا پر آشکار کر۔ تو شاہین ہے، اپنے پر کھول دے۔ تدروں پر ٹوٹ پڑ۔ باز اگر اپنے آشیانے ہی میں زندگی بسر

کرے گا تو وہ زندگی اس کے لیے موت ہو جائے گی۔ تو اِس راز سے باخبر نہیں ہے کہ وصل سے یعنی مقصد حاصل کر لینے سے شوق فنا ہو جاتا ہے۔ مسلسل جلتے رہنا ہی حیاتِ دوام ہے۔

یہ تو وہ مشورہ تھا جو ابلیس نے میلادِ آدم کے روز آدم کو دیا۔ بعینہٖ یہی مشورہ ابلیس "طاسین زرتشت" میں زرتشت کو دیتا ہے۔ اس نظم کا عنوان ہے "آزمائش کردنِ اہرمن زرتشت را"۔ اِس میں اہرمن زرتشت سے کہتا ہے ؎

از تو مخلوقاتِ من نالاں چو نے — از تو ما را فرودیں مانندِ دے
در جہاں خوار و زبوں گردیدۂ — نقشِ خود رنگیں ز خونم کردۂ
زندہ حق از جلوۂ سینائے تست — مرگِ من اندر یدِ بیضائے تست
تکیہ بر میثاقِ یزداں ابلہی است — بر مرادش راہ رفتن گم رہی است
زہرہا در بادۂ گلفام اوست — ارہ و کرم و صلیب انعام اوست
جز دعا با نوح تدبیرے نداشت — حرفِ آں بے چارہ تاثیرے نداشت
شہر را بگذار و در غارے نشیں — ہم بہ تخییلِ نوریاں خلوت گزیں
از نگاہے کیمیا کن خاک را — از مناجاتے بسوز افلاک را
در کہستاں چوں کلیم آوارہ شو — نیم سوزِ آتشِ نظارہ شو
لیکن از پیغمبری باید گذشت — از چنیں ملا گری باید گذشت
کس میانِ ناکساں ناکس شود — فطرتش گر شعلہ باشد خس شود
تا نبوت از ولایت کم تر است — عشق را پیغمبری دردِ سر است

خیز و در کاشانۂ وحدت نشیں
ترکِ جلوت گوئے و در خلوت نشیں

جان ڈینیسن ملٹن کے تصورِ ابلیس پر اپنی بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "ملٹن کے ابلیس میں ہمیں صرف جاہ و جلال اور مکر و فریب ہی نظر نہیں آتا بلکہ کچھ خوبیاں اور محاسن بھی نظر آتے ہیں۔ آج ابلیس کا جو تصور ہمارے ذہنوں میں ہے ملٹن کا تصور اُس سے بہت مختلف تھا۔ ملٹن کے سامنے مقصد یہ تھا کہ ابلیس کو کامیابی سے ہم کنار کرانے سکے لیے یہ ضروری ہے کہ اُس کے ساتھ کچھ محاسن وابستہ

کئے جائیں۔" جان ڈینیسن کی اس رائے کو موضوعِ بحث بنانا میرے اس مقالے کے احاطے سے باہر ہے اور اقبال اور ملٹن کے تصورِ ابلیس میں مماثلت یا عدم مماثلت پر بات چیت کرتے ہوئے اس قسم کی مثالیں دینا بھی کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا کہ ملٹن نے کتاب دہم (۴۴۶ - ۴۴۹) میں یہ مصرے لکھے ہیں

as from a cloud his fulgent head
And shape star-bright appear'd, or brighter clad
With what permissive glory since his fall
Was left him, or false glitter
(446-449)

اور اقبال نے جاوید نامہ میں نمودِ خواجۂ اہلِ فراق (ابلیس) ان الفاظ میں بیان کی ہے۔

ناگہاں دیدم جہاں تاریک شد | از مکاں تا لامکاں تاریک شد
اندراں شب شعلۂ آمد پدید | از درونش پیر مردے بر جہید
یک قبائے سرمئی اندر برش | غرق اندر دود پیچاں پیکرش

بلکہ اہم بات یہ ہے کہ اقبال اور ملٹن دونوں کے نزدیک جہاں نیکی کا سرچشمہ الوہیت اور ربوبیت ہے وہاں بدی کی تخلیق بھی اسی الوہیت اور ربوبیت سے ہوتی ہے۔ "فردوسِ گم گشتہ" (Paradise lost) کتاب پنجم ۱۱۹ - ۱۱۷ میں ملٹن الوہیت کی تخلیق شر کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے۔

Evil into the mind of God or man
May come and go, so unapproved, and leave
No spot or blame behind

اقبال اس نکتے کو اور زیادہ بلیغ انداز سے بیان کرتے ہیں اور حقیقت کو خیر و شر میں تقسیم نہ کرتے ہوئے اور اسے محض حقیقت قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں

چہ گویم نکتۂ زشت و نکو چیست | زباں لرزد کہ معنی پیچ دار است
بروں از شاخ بینی خار و گل را | درونِ او نہ گل پیدا نہ خار است

"فردوس بازیافتہ" (Paradise Regained) ۔ کتاب چہارم ۵۱۸ ۔ میں ابلیس کہتا ہے۔

The Son of God I also am

اور "جاوید نامہ" میں خواجۂ اہلِ فراق اپنی حقیقت یوں بیان کرتا ہے۔

از وجودِ حق مرا منکر مگیر　　دیدہ بر باطن کشا ظاہر مگیر
من بلے، در پردۂ لا گفتہ ام　　گفتۂ من خوشتر از ناگفتہ ام

"فردوس گم گشتہ" کے حوالے سے شیطان یا ابلیس کا ذکر کرتے ہوئے پروفیسر جے۔ بی۔ بروڈ بینٹ لکھتے ہیں[1]:۔ "ابلیس کی حرکت پذیری، اُس کا گٹھیلاپن اور مضبوطی بعض ایسی خاصیتیں ہیں جو اُسے "فردوس گم گشتہ" کا اہم ترین کردار بنا دیتی ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ابلیس جہنم میں ایک فرشتے کی حیثیت رکھتا ہے اور زوالِ آدم کی ایک مکبّر تصویر ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ عمل میں ابلیس بے حد بے پایاں ہے! چال ڈھال اور نقل و حرکت میں کس قدر صریح اور قابلِ تعریف! کردار میں فرشتوں کی مانند! فہم و ادراک میں دیوتاؤں کی طرح! دُنیا کے حسن کی تصویر! حیوانیت کا کامل نمونہ!

ابلیس کی یہی وہ تمام ادائیں ہیں جن سے اقبال بے حد متاثر ہوئے ہیں۔ اقبال اور ڈانٹے کے تعلق سے ابلیس کی جہد و عمل سے لبریز شخصیت کا ایک مختصر سا ذکر اس مقالے میں اس سے قبل آ چکا ہے جہاں ابلیس کہتا ہے۔

نے مرا افرشتۂ نے چاکرے　　وحیِ من بے منتِ پیغمبرے
نے حدیث و نے کتاب آوردہ ام　　جانِ شیریں از فقیہاں بردہ ام
رشتۂ دیں چوں فقیہاں کس نرشت　　کعبہ را کردند آخر خشت خشت
کیش ما را ایں چنیں تاسیس نیست　　فقر اندر مذہبِ ابلیس نیست
در گذشتم از سجود اے بے خبر!　　ساز کردم ارغنونِ خیر و شر

---

[1] J.B. Broadbent: Some Graver Subjects - An Essay on Paradise Lost (1960)

شعلہ ہا از کشت زارِ من دمید — او ز مجبوری بہ مختاری رسید
زشتیِ خود را نمودم آشکار — با تو دادم ذوقِ ترک و اختیار

در جہاں با ہمتِ مردانہ زی — غم گسارِ من! ز من بیگانہ زی
بے نیاز از نیش و نوشِ من گزر — تا نہ گردد نامہ ام تاریک تر
در جہاں صیاد با نخچیر ہاست — تا تو نخچیری بہ کیشم تیر ہاست

صاحبِ پرواز را افتاد نیست
صید اگر زیرک شود صیاد نیست

اقبال کا یہی نظریۂ ابلیس بالِ جبریل میں ایک اور انوکھے انداز سے قاری کے سامنے آتا ہے جب کہ جبریلِ ابلیس کو ہمدمِ دیرینہ[1] کہہ کے خطاب کرتا ہے اور اُس سے پوچھتا ہے کہ جہانِ رنگ و بو (یعنی دنیا) میں تیری بسر ہو رہی ہے کچھ اُس کا حال سُنا۔ ابلیس اُس کے جواب میں فوراً جذبۂ تفاخر سے لبریز ہو جاتا ہے اور کہتا ہے کہ دنیا کا ہر فرد سوز و ساز، درد و داغ، جستجو اور آرزو سے تڑپ رہا ہے۔ انسانوں کا ذکر اِس انداز سے کر کے ابلیس دراصل اپنی توصیف کا پہلو پیدا کرتے ہوئے یہ بیان کرنا چاہتا ہے کہ یہ سب میرا ہی کرشمہ ہے کہ میں نے انسان کے دل کو درد و داغ، خواہش، جستجو اور سوزِ آرزو سے لبریز کر دیا ہے۔ یہ سُن کے جبریل اُس کو گزرا ہوا زمانہ یاد دلانے کی کوشش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ آسمان پر فرشتوں میں ہمیشہ تیری ہی بات چیت رہتی ہے۔ اے ابلیس! کیا یہ ممکن نہیں کہ اب تیرا مدتوں پرانا چاکِ دامن رفو ہو جائے۔ (اور تو اپنے انکار سے تائب ہو کے اپنا کھویا ہوا مقام پالے)۔ ابلیس اس کے جواب میں کہتا ہے کہ جبریل! تو اِس راز سے واقف نہیں ہے۔ اگرچہ میرا

---

[1] یہ طرزِ تخاطب محض رسمی اندازِ خطاب نہیں ہے بلکہ اس میں ایک بڑی معنویت پنہاں ہے اور وہ یہ کہ جبریلِ ابلیس کو وہ زمانہ یاد دلاتا ہے جب وہ فرشتوں کے ساتھ زندگی بسر کر رہا تھا۔

پیالہ ٹوٹ گیا ہے (یعنی میں نے اگرچہ خدا کا حکم ماننے سے انکار کر دیا ہے) لیکن اس انکار کی بدولت میں جس لذّتِ خودی سے آشنا ہو گیا ہوں۔ اس کا بھی جواب نہیں۔ اب رہا جنت میں واپس آنے کا سوال تو میرے لیے جنت میں ایک لمحہ بھی بسر کرنا ممکن نہیں کیوں کہ کہاں دُنیا کے ہنگامے اور اُس کی رنگینیاں اور کہاں اس عالمِ بے کاخ و کو یعنی جنت کی خاموشی[1]۔ میں نے دراصل اتنا بڑا گناہ کیا ہے کہ اب میں (رحمتِ الٰہی سے) بالکل ہی نا امید ہو گیا ہوں۔ لیکن میری اسی نا امیدی ہی نے کائنات کو سوزِ دروں سے لبریز کر دیا ہے۔ اب بتا! جب یہ صورت ہو تو میرے حق میں نا اُمید ہونا اچھا ہے یا نا امید نہ ہونا۔

لیکن جبریل ابلیس کے جواب سے مایوس نہیں ہوتا اور اسے ناصحانہ انداز میں سمجھاتا ہے کہ تو نے انکار سے مقاماتِ بلند تو کھو ہی دیے ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی جو نامناسب بات ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ تیرا یہ فعل خدا کے نزدیک تمام فرشتوں کی بے آبروئی کا باعث بن گیا ہے۔ اس کے جواب میں ابلیس اپنے پورے جاہ و جلال، شکوہ اور کر و فر میں نمایاں ہوتا ہے اور اس کی جہد و عمل سے لبریز شخصیت جواب دیتی ہے

ہے مری جرأت سے مشتِ خاک میں ذوقِ نمو — میرے فتنے جامۂ عقل و خرد کا تار و پو
دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزمِ خیر و شر — کون طوفاں کے طمانچے کھا رہا ہے میں کہ تو
خضر بھی بے دست و پا الیاس بھی بے دست و پا — میرے طوفاں یم بہ یم دریا بہ دریا جو بہ جو[2]
گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے — قصۂ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو

میں کھٹکتا ہوں دلِ یزداں میں کانٹے کی طرح
تو فقط اللہ ہو، اللہ ہو، اللہ ہو

اس مقالے کے احاطے میں موضوع کے اعتبار سے اتنی گنجائش نہیں کہ اقبال کے

[1] Bane, and in Heav'n much worse would be my State (Paradise Lost IX, 122-3)

[2] یہاں اس موقعے پر قرۃ العین طاہرہ کے اس مصرعے کا ذکر ہے تو بے محل لیکن اس مصرعے کا اس وقت یاد نہ آجانا بھی ممکن نہیں ع دجلہ بہ دجلہ یم بہ یم چشمہ بہ چشمہ جو بہ جو

نظریۂ ابلیس، اقبال کے نظریۂ خودی، اقبال کے نظریۂ زمان و مکان اور اقبال کے نظریۂ عشق پر الگ الگ بحث کر کے اُن کا باہمی تعلق ظاہر کیا جائے۔ حالاں کہ ان تمام نظریات میں ایک ایسی ہم آہنگی موجود ہے کہ کلامِ اقبال کے مطالعے میں ایک کو دوسرے سے الگ کر کے دیکھنا ممکن ہی نہیں۔ ابلیس کا یہی اعلان۔

میرے طوفاں یم بہ یم دریا بہ دریا جو بہ جو

اقبال کے نظریۂ خودی کے ساتھ بڑی پختگی سے منسلک ہے۔ مثنوی اسرارِ خودی میں حرکت و عمل کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

در عمل پوشیدہ مضمونِ حیات / لذتِ تخلیق قانونِ حیات
خیز و خلاقِ جہانِ تازہ شو / شعلہ در بر کن خلیل آوازہ شو
با جہانِ نامساعد ساختن / ہست در میداں سپر انداختن
مردِ خود دارے کہ باشد پختہ کار / با مزاجِ او بسازد روزگار
گر نہ سازد با مزاجِ او جہاں / می شود جنگ آزما با آسماں
بر کند بنیادِ موجودات را / می دہد ترتیبِ نو ذرات را
گردشِ ایام را برہم زند / چرخِ نیلی فام را برہم زند
می کند از قوتِ خود آشکار / روزگارِ نو کہ باشد سازگار
در جہاں نتواں اگر مردانہ زیست / ہمچو مرداں جاں سپردن زندگی است

ممکناتِ قوتِ مردانِ کار / گردد از مشکل پسندی آشکار
حربۂ دوں ہمتاں کین است و بس / زندگی را ایں یک آئین است و بس
ق زندگانی قوت پیدا ستے / اصلِ او از ذوقِ استیلا ستے
عفو بے جا سردیِ خونِ حیات / سکتۂ در بیتِ مضمونِ حیات
ہر کہ در قعرِ مذلت ماندہ است / ناتوانی را قناعت خواندہ است
ناتوانی زندگی را رہزن است / بطنش از خوف و دروغ آبستن است

زندگی کشت است و حاصل قوت است / شرحِ رمزِ حق و باطل قوت است

اسی طرح جب مرو سے لاہور آیا ہوا ایک نوجوان حضرت سیّد مخدوم علی ہجویری رحمۃ اللہ علیہ کے پاس آکر فریاد کرتا ہے کہ میں دشمنوں کے مظالم سے پریشان ہوگیا ہوں تو سیّدِ ہجویر فرماتے ہیں۔

فارغ از اندیشۂ اغیار شو — قوّتِ خوابیدۂ، بیدار شو
سنگ چوں بر خود گمانِ شیشہ کرد — شیشہ گردید و شکستن پیشہ کرد

ماست می گویم عدو ہم یار تست — ہستی او رونقِ بازار تست
ہر کہ دانائے مقاماتِ خودی است — فضلِ حق داند اگر دشمن قوی است
کشتِ انساں را عدو باشد سحاب — ممکناتش را بر انگیزد ز خواب
سنگِ رہ آب است اگر ہمت قوی است — سیل را پست و بلندِ جادہ چیست

خویش را چوں از خودی محکم کنی — تو اگر خواہی جہاں برہم کنی

ان اشعار سے اقبال پھر اس عقدے کی گرہ کشائی کرتے ہیں کہ اگر دنیا میں شر کی قوتیں موجود نہ ہوں تو خیر کی قوتوں کے اعضاء ڈھیلے پڑ جائیں گے۔ خیر کو سرگرمِ عمل رکھنے کے لیے شر کی موجودگی لازم ہے۔

حرکت و عمل کا یہی جذبہ ہے جس کی کاروبارِ زندگی میں اہمیت کے پیشِ نظر اقبال نپولین اور مسولینی کے لیے رطب اللسان نظر آتے ہیں۔

جوشِ کردار سے شمشیرِ سکندر کا طلوع — کوہِ الوند ہوا جس کی حرارت سے گداز
جوشِ کردار سے تیمور کا سیلِ ہمہ گیر — سیل کے سامنے کیا شے ہے نشیب و فراز
صفِ جنگاہ میں مردانِ خدا کی تکبیر — جوشِ کردار سے بنتی ہے خدا کی آواز

(نپولین کے مزار پر)

ندرتِ فکر و عمل سے معجزاتِ زندگی — ندرتِ فکر و عمل سے سنگِ خارہ لعلِ ناب
یہ محبت کی حرارت، یہ تمنا، یہ نمود — فصلِ گل میں پھول رہ سکتے نہیں زیرِ حجاب
نغمہ ہائے شوق سے تیری فضا معمور ہے — زخمہ ور کا منتظر تھا تیری فطرت کا رباب
فیض یہ کس کی نظر کا ہے کرامت کس کی ہے — وہ کہ ہے جس کی نظر مثلِ شعاعِ آفتاب

(مسولینی)

یہ دراصل جوشِ کردار اور ندرتِ فکر و عمل کے ساتھ اقبال کی دل بستگی ہے جس کے باعث انھوں نے مسولینی کے بارے میں ایسے توصیفی اشعار کہے ورنہ جہاں تک ایبے سینیا پر اٹلی کے حملے کا تعلق ہے اقبال نے ان کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے۔

اے وائے آبروئے کلیسا کا آئینہ روما نے کر دیا سرِ بازار پاش پاش
پیرِ کلیسا یہ حقیقت ہے دل خراش

"پیامِ مشرق" میں ایک دل کش نظم ہے "محاورہ مابین خدا و انسان" جس میں خدا انسان سے گلہ کرتا ہے کہ میں نے جہان کو ایک آب و گل سے پیدا کیا۔ تو نے اسے ایران، تاتار اور زنگ میں تقسیم کر دیا۔ میں نے خاک سے خالص فولاد پیدا کیا تو نے اس فولاد سے شمشیر، تیر اور تفنگ بنا ڈالے۔ میں نے درخت پیدا کیا تو نے اِس درخت کو کاٹنے کے لیے تبر ایجاد کیا۔ میں نے پرندہ پیدا کیا اور تو نے اُس کے لیے قفس بنا ڈالا۔ انسان جواب میں خدا کو بتاتا ہے کہ یہ تصویر کا ایک پہلو ہے۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ تو نے رات بنائی۔ میں نے اس رات کے لیے چراغ کی تخلیق کی۔ تو نے مٹی بنائی اور میں نے اس مٹی سے پیالہ بنایا۔ تو نے بیابان، کہسار اور جنگل پیدا کیے میں نے خیابان، گلزار اور باغ بنائے۔ میں وہ ہوں کہ پتھر سے آئینہ بناتا ہوں اور میں وہ ہوں کہ زہر سے تریاق پیدا کرتا ہوں۔ یہ نظم اقبال کے ساحرانہ الفاظ میں یوں ہے:۔

خدا

جہاں را زیک آب و گل آفریدم تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولادِ ناب آفریدم تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی
تبر آفریدی نہالِ چمن را
قفس ساختی طائرِ نغمہ زن را

انسان

تو شب آفریدی چراغ آفریدم سفال آفریدی ایاغ آفریدم

بیابان و کہسار و راغ آفریدی خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ، آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

یہی زہر سے نوشینہ بنانے کا معجزہ ہی اقبال کے نزدیک صحیح مقصدِ حیات ہے۔ انسان کی فطرت میں نیکی اور بدی کا یہی توازن ہی کائنات کی جان ہے۔ وہی انسان جو پولادِ ناب سے شمشیر و تیر و تفنگ بنا لیتا ہے۔ پتھر سے آئینہ اور زہر سے نوشینہ بھی بنا سکتا ہے۔ یہاں ایک بار پھر قاری کے ذہن کا ملٹن کے اس اندازِ فکر کی جانب منتقل ہونا غیر اغلب نہیں۔ جب ابلیس جنت کو الوداع کہہ کے دوزخ کا رُخ کرتے ہوئے کہتا ہے۔

Farewell happy fields
Where joy for ever dwells: Hail horrors hail
Infernal world, and thou propoumdest hell.
Receive thosen possessor: One who brings
A mind not to be changed by Place or time
The mind is its own Place, and in itself
Can make a Heaven of Hell, A hell of Heav. n
What matters where, if I still the same,
And what I should be, all but less than hee
Whom thunder hath made greater? Here at Least
We Shall be free: th' Almighty hath not built
these for his envoy, will not drive us hence:
Here we may reign secure, and in my choice
To reigh is worth ambitions though in Hell:
Better to reign in Hell, than Serve in Heaven
(Book I 249-263)

یہاں ابلیس کے دو نظریوں کی جانب خاص طور سے اشارہ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ ایک تو اس کا یہ کہنا کہ جنّت کی غلامی سے دوزخ کی حکومت کہیں بہتر ہے اور دوسرا یہ کہ یہی دل جنّت کو جہنّم اور جہنّم کو جنّت بنا سکتا ہے۔

اقبال لالۂ طور میں کہتے ہیں۔

چہ می پرسی میانِ سینہ دل چیست | خرد چوں سوز پیدا کرد دل شد
دل از ذوقِ تپش دل بود لیکن | چو یکدم از تپش افتاد گِل شد

زمینِ من جہانِ تنگ و بورِ رفت | زمین و آسمان و چار سو رفت
تو رفتی اے دل از ہنگامۂ او | میا از خلوت آبادِ تو او رفت

اقبال کے یہ اشعار آج کے انسان کی مایوسی اور بے یقینی کی طرف ایک بھرپور اشارہ کرتے ہیں۔ بالخصوص اُس انسان کی طرف جو اپنی اقدار سے بے گانہ ہو چکا ہے۔ غالباً اپنے اسی خیال کو انھوں نے قدرے مبالغہ کے ساتھ "زبورِ عجم" میں یوں بیان کیا ہے۔

مشرق خراب و مغرب ازاں بیش تر خراب
عالم تمام مردۂ و بے ذوقِ جستجو است

دراصل اقبال جب مشرق و مغرب کے بارے میں اس طرح کے خیالات کا اظہار کرتے ہیں تو اُن کا ہدفِ تنقید مشرق یا مغرب کی تہذیب نہیں ہوتی بلکہ مشرق و مغرب کی موجودہ سیاست یا سیاست زدہ تہذیب ہوتی ہے۔ مشرق کی تہذیب میں اقبال اور اقبال کے دل و دماغ کی پرورش ہوئی ہے۔ مغربی تہذیب کے بارے میں اُن کی رائے جو اس مقالے میں پہلے بھی ایک بار آ چکی ہے یہ ہے کہ "مغرب کی طرف اِس جادہ پیمائی میں کوئی خرابی نہیں ہے . . . . اندیشہ صرف یہ ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو ہم مغرب کی ظاہری چمک دمک ہی سے مسحور ہو جائیں اور مغربی تہذیب کی گہرائی تک رسائی حاصل کرنے میں ناکام رہ جائیں۔"

اقبال اُن کارناموں کے جو علم و فن کی بہ دولت مغرب آج انجام یا رہے ہیں

پوری طرح قائل ہیں۔ "جاوید نامہ" میں ابدالی حکمتِ فرنگ کے بارے میں یہ نکتہ فاش کرتے ہیں۔

قوتِ مغرب نہ از چنگ و رباب — نے ز رقصِ دخترانِ بے حجاب
نے ز سحرِ ساحرانِ لالہ روست — نے ز عریاں ساق و نے از قطعِ موست
محکمی او را نہ از لادینی است — نے فروغش از خطِ لاطینی است
قوتِ افرنگ از علم و فن است — از ہمیں آتش چراغش روشن است
حکمت از قطع و بریدِ جامہ نیست — مانعِ علم و ہنر عمامہ نیست
علم و فن را اے جوانِ شوخ و شنگ — مغز می باید نہ ملبوسِ فرنگ
اندریں رہ جز نگہ مطلوب نیست — ایں کلہ یا آں کلہ مطلوب نیست

فکرِ چالاکے اگر داری بس است
طبعِ دراکے اگر داری بس است

اس کے خلاف مغرب کی سیاست سے اقبال نالاں ہیں اور اس سیاست میں انھیں ابلیس کے ایسے پیروکار دکھائی دیتے ہیں جن میں انھیں نیکی کا کوئی پہلو نظر نہیں آتا۔ ان خیالات کے اظہار میں اقبال کا اندازِ بیان طنز کی ایک نہایت شدید نشتریت اختیار کر لیتا ہے۔

کہتا تھا عزازیل خداوندِ جہاں سے — پرکالۂ آتش ہوئی آدم کی کفِ خاک
جاں لاغر و تن فربہ و ملبوس بدن زیب — دل نزع کی حالت میں خرد پختہ و چالاک
ناپاک جسے کہتی ہے مشرق کی شریعت — مغرب کے فقیہوں کا یہ فتویٰ ہے کہ ہے پاک
تجھ کو نہیں معلوم کہ حورانِ بہشتی — ویرانیِ جنت کے تصور سے ہیں نمناک

جمہور کے ابلیس ہیں اربابِ سیاست
باقی نہیں اب میری ضرورت تہِ افلاک

(بالِ جبریل ۔ ابلیس کی عرضداشت)

ضربِ کلیم میں اسی خیال کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

تری حریف ہے یا رب سیاستِ افرنگ — مگر ہیں اس کے پجاری فقط امیر و رئیس
بنایا ایک ہی ابلیس آگ سے تو نے — بنائے خاک سے اس نے دو صد ہزار ابلیس

(سیاستِ افرنگ)

اقبال کا نظریۂ خیر و شر سمجھنے کے لیے یہ نکتہ ملحوظ رکھنا بھی ضروری ہے کہ اقبال اگرچہ آزادیِ افکار کو بڑی اہمیت دیتے ہیں اور اسی وجہ سے انھوں نے اپنی نظم و نثر میں ابلیس کو جابجا بہت اونچا مقام دیا ہے لیکن آزادیِ افکار کو وہ راست روی کی حدود کے اندر رکھنا چاہتے ہیں۔ کلامِ اقبال میں ابلیس کا کردار پوری طرح سے سمجھنے کے لیے آزادیِ افکار اور بے راہ روی میں حدِ فاصل کھینچنا بہت ضروری ہے۔

جو دونیِ فطرت سے نہیں لائقِ پرواز — اُس مرغکِ بے چارہ کا انجام ہے افتاد
ہر سینہ نشیمن نہیں جبریلِ امیں کا — ہر فکر نہیں طائرِ فردوس کا صیاد
اُس قوم میں ہے شوخیِ اندیشہ خطرناک — جس قوم کے فرزند ہوں ہر بند سے آزاد
گو فکرِ خدا داد سے روشن ہے زمانہ — آزادیِ افکار ہے ابلیس کی ایجاد

(بالِ جبریل ۔ آزادیِ افکار)

یوں تو بشر کی فطرت میں خیر و شر کی متوازن آمیزش کا تصوّر اقبال کی نظم و نثر میں قدم قدم پر ملتا ہے اور اُس کی اکثر مثالیں اِس مقالے میں پیش کی جا چکی ہیں لیکن اِس نظریئے کی حامل ایک نہایت خوب صورت مثال ایک مسلسل غزل کی صورت میں "زبورِ عجم" میں ہمیں نظر آتی ہے۔ اِس غزل میں جو ادبی اعتبار سے ایک مے خانۂ الہام کی حیثیت رکھتی ہے اقبال کہتے ہیں کہ میرا دلِ آزادہ رو جو نورِ ایمان کی دولت سے مالا مال ہے کافرانہ طور طریقے بھی برت رہا ہے۔ یہ دل حرم کو سجدے بھی کر رہا ہے اور بتوں کی چاکری بھی۔ یہ دل اپنی متاعِ طاعت کو ترازو میں تولتا ہے اور بازارِ قیامت میں خدا کے ساتھ سوداگری کر رہا ہے۔ یہ دل چاہتا ہے کہ زمین و آسمان اُس کے حسبِ مُراد چلیں گویا اصل میں تو یہ غبارِ راہ ہے لیکن تقدیرِ یزداں کے ہم پلّہ ہونے کا آرزومند ہے۔ میرا دل کبھی تو حق کی حمایت کرتا ہے اور کبھی اُس کے ساتھ اُلجھتا ہے۔ کبھی اِس کے انداز اسلامی ہیں اور کبھی کافرانہ۔ لیکن اِس بے رنگی جوہر کے باوجود اِس کے کرشمے نیرنگی کے حامل بھی ہیں (اور اِس موقعے پر اقبال حضرت موسیٰ علیہ السّلام کی مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں) کہ کلیم کو دیکھ

جس نے پیغمبری بھی کی ہے اور ساحری بھی۔ اُس کی نگاہ نے عقلِ دُور اندیش کو ذوقِ جنوں بخشا ہے لیکن خود اس نے جنونِ فتنہ ساماں کے ساتھ نشتر کا سلوک کیا ہے۔

دلِ بے قیدِ من با نورِ ایماں کافری کردہ — حرم را سجدہ آوردہ بتاں را چاکری کردہ
متاعِ طاعتِ خود را ترازوئے برافرازد — ببازارِ قیامت با خدا سوداگری کردہ
زمین و آسماں را بر مرادِ خویش می خواہد — غبارِ راہ و با تقدیرِ یزداں داوری کردہ
گہے با حق درآمیزد گہے با حق درآویزد — زمانے حیدری کردہ زمانے خیبری کردہ
بایں بے رنگیِ جوہر ازو نیرنگ می ریزد — کلیمے بیں کہ ہم پیغمبری ہم ساحری کردہ

نگاہش عقلِ دوراندیش را ذوقِ جنوں دادہ
و لیکن با جنونِ فتنہ ساماں نشتری کردہ

یہی نکتہ "ضربِ کلیم" میں خوب و زشت کے عنوان سے اقبال نے اور وضاحت سے بیان کیا ہے۔ یہاں اقبال کے اشعار نقل کرنے سے قبل پروفیسر یوسف سلیم چشتی کا ایک فقرہ نقل کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے جس میں وہ لکھتے ہیں "علامہ نے ایک مرتبہ دورانِ گفتگو میں مجھ سے کہا تھا۔

Personality is the criterion of value

اقدار کے بارے میں اقبال کے مذکورہ خیال کے پیشِ نظر اقبال کا نظریۂ خیر و شر آئینے کی طرح سامنے آ جاتا ہے۔

ستارہ گانِ فضا ہائے نیلگوں کی طرح — تخیّلات بھی ہیں تابعِ طلوع و غروب
جہاں خودی کا بھی ہے صاحبِ فراز و نشیب — یہاں بھی معرکہ آرا ہے خوب سے ناخوب

نمود جس کی فرازِ خودی سے ہو وہ جمیل
جو ہو نشیب میں پیدا قبیح و نامحبوب

اِقبال اور گوئٹے

گوئٹے کا زمانہ اٹھارویں صدی کا زمانہ تھا۔ اور یہ وہ دَور تھا جب سارے یورپ میں عقلیت اور استدلال کے ہاتھوں مذہب کی دھجیاں اُڑائی جارہی تھیں۔ عقلیت پسندی کا یہ طوفان دراصل ایک منفی نوعیت کا طوفان تھا۔ اور یہ کلیسائی تعصب کے ردِّ عمل کے طور پر ظہور پذیر ہوا تھا۔

عقلیت پسندی کے اس طوفان کے مقابلے میں دو فلسفی کانٹ (۱۸۰۴-۱۷۲۴) اور روسیو (۱۷۷۸-۱۷۱۲) کہسار بن کے اُبھرے۔ کانٹ کے بارے میں تو اقبال کا یہ فقرہ کہ اس کی کتاب نے استدلالیوں کے سارے کام کو ملیامیٹ کر دیا، پہلے ہی نقل کیا جا چکا ہے۔ روسیو کا کارنامہ بھی کچھ کم وقیع نہیں۔ اُس نے بھی استدلال کے مقابلے میں وجدانی یقین کی برتری کا احساس دلایا اور یہ نقطۂ نگاہ پیش کیا کہ یورپ کا جدید تمدّن ہی جسے سائنسی ترقی پر بڑا ناز ہے یورپ کے تمام دُکھوں اور مسائل کی جڑ ہے۔ اِس لیے بچاؤ کا واحد راستہ یہی ہے کہ انسان فطرت کو واپس لوٹے۔ انسان فطرةً آزاد اور امن پسند واقع ہوا ہے۔ لیکن اس نے سنہری تہذیب کی زنجیروں میں اپنے آپ کو جکڑ کر اپنی زندگی کو وبال بنا لیا ہے۔

گوئٹے روسیو کے اِس نظریئے سے بہت متاثر ہوا اور اس نظریئے کے ساتھ ہی ساتھ جرمنی میں جو رومانی تحریک چلی تھی، گوئٹے اُس میں شامل ہو گیا۔ رومانی تحریک نے وجدانی یقین، جذبے اور احساس کی شدت پر زور دیا۔ اِس تحریک کا مقصد دراصل جذبے اور شدتِ احساس کے ذریعے سے انسان کے لیے تہذیبی اور سماجی بندھنوں سے آزادی حاصل کرنا تھا لیکن سماجی بندھنوں سے آزادی انسان کے لیے خطرناک بھی تو ثابت ہو سکتی ہے۔

دہر میں عیشِ دوام آئیں کی پابندی سے ہے
موج کو آزادیاں سامانِ شیون ہو گئیں

گوئٹے پر یہ نکتہ فاش ہوا تو اُس نے رومانی تحریک سے علیحدگی اختیار کر لی اور آزادیٔ فطرت کے عوض قوانینِ فطرت کی جانب راغب ہوا اور اُسے اِس پابندی ہی میں انسانی سربلندی نظر آئی۔ اس سلسلے میں وہ یونانیوں کے فنِ سنگ تراشی سے بہت متاثر ہوا جس میں فطرت کے ازلی ضابطے کی ایک طرح سے پابندی موجود تھی۔ اُس کے خیال میں عیسائیت کی اخلاقی تہذیب اور قدیم جمالیاتی تہذیب کے امتزاج کی بہ دولت محدود قومیت سے بلندتر عالمگیر انسانیت کا جو احساس پیدا ہوتا ہے اُسے دُنیا کے مختلف ملکوں اور قوموں کو اپنی منزلِ مقصود بنانا چاہیئے۔

گوئٹے کی یہ ذہنی کش مکش اُس کے ڈرامے "فاؤسٹ" میں موجود ہے۔ ڈرامے کے شروع میں فاؤسٹ ایک عظیم عالم کی حیثیت میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ فاؤسٹ اپنی ساری توجہ علم کی تحصیل میں صرف کرتا ہے لیکن اُس کا دل نامطمئن رہتا ہے۔ وہ عشق اور فطرت کے حُسن سے بے خبر ہے۔ تمام عمر وہ علم ہی کے ذریعے سے فطرت کے راز جاننے کی کوشش میں مصروف رہتا ہے لیکن اُس کی یہ کوشش رائگاں جاتی ہے۔ آخرکار فاؤسٹ پر یہ حقیقت آشکار ہوتی ہے کہ محض علم اور عقل کی بہ دولت انسان حقیقت کو نہیں پا سکتا۔ یہ اصل میں عقلیت پسندی کے خلاف گوئٹے کے اپنے دَور کی بغاوت ہے جو اُس نے فاؤسٹ کی شخصیت میں پیش کی ہے۔

فاؤسٹ کو ایک ایسی زندگی کی تلاش تھی جو محض خیالی تصورات کا مرقع نہ ہو اور جس میں وہ فقط سوچتا ہی نہ رہے بلکہ احساس مروّت حاصل کرے اور ذہنی طور پر اطمینان سے رہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے وہ اوّل اوّل جادو کا سہارا لیتا ہے اور اُس میں کسی حد تک اپنے لیے تسکین کا سامان پاتا ہے لیکن یہ تسکین عارضی ثابت ہوتی ہے۔ پھر وہ رُوحِ ارضی کو بلاتا ہے لیکن اُس کی ناپختگی کے باعث رُوحِ ارضی اُس سے کنارہ کر جاتی ہے چنانچہ وہ نااُمید ہو کر مرنے پر تیار ہو جاتا ہے۔ وہ محض ایک کیڑے کی زندگی بسر نہیں کرنا چاہتا اور کہتا ہے کہ ایک حقیر زندگی بسر کرنے سے تو مرجانا بہتر ہے لیکن ایسٹر کی ایک صبح اُس کے دل میں محبت اور گداز کے خوابیدہ سوتوں کو بیدار کر دیتی ہے اور وہ اس حقیقت کو پالینے کے لیے جو ساری دُنیا پر حکمران ہے بے تاب ہو جاتا ہے اور اس خیال سے کہ وہ اس حقیقت کو نہیں پا سکتا وہ ایک بار پھر مایوسی کا شکار ہو جاتا ہے۔ اسی عالم میں وہ بائبل کا سہارا لیتا ہے اور اُس میں پڑھتا ہے ——— ابتدا میں کلام تھا، کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام ہی خدا تھا ——— یہ پڑھتے ہی وہ اس فکر میں غرق ہو جاتا ہے کہ کیا لفظ "کلام" صحیح طور پر "کلام الٰہی" کا مفہوم ادا کرتا ہے۔ چنانچہ لفظِ "کلام" کو موزوں نہ پا کر وہ اس کی جگہ "خیال" یا "قوت" کا لفظ رکھنا چاہتا ہے اور انجام کار اُس کی جگہ "عمل" کا لفظ رکھ دیتا ہے اور یوں پڑھتا ہے۔ "ابتدا میں عمل تھا، عمل خدا کے ساتھ تھا اور عمل ہی خدا تھا"۔

اقبال کے نزدیک فاؤسٹ کا یہ اندازِ فکر در اصل قدیم ہندو حکماء کے نظریۂ عمل ہی کا پرتو ہے۔ اپنے اس خیال کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:۔

> "ہندو قوم کے دل و دماغ میں عملیات اور نظریات کی ایک عجیب طریق سے آمیزش ہوگئی ہے۔ اس قوم کے موشگاف حکماء نے قوّتِ عمل کی حقیقت پر دقیق بحث کی ہے اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ انا کی حیات کا یہ مشہود تسلسل جو تمام

آلام و مصائب کی جڑ ہے عمل سے متعیّن ہوتا ہے۔ یا یوں کہئے
کہ انسانی انا کی موجودہ کیفیات اور لوازمات اُس کے گزشتہ
طریقِ عمل کا لازمی نتیجہ ہیں اور جب تک یہ قانونِ عمل کرتا
رہے گا وہی نتائج پیدا ہوتے رہیں گے۔ انیسویں صدی کے
مشہور جرمن شاعر کا ہیرو فاؤسٹ جب انجیل یوحنّا کی پہلی
آیت میں لفظِ "کلام" کی جگہ لفظِ "عمل" پڑھتا ہے ——
("ابتدا میں کلام تھا، کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام ہی خدا
تھا ——") تو حقیقت میں اُس کی دقیقہ رس نگاہ اُسی نکتے
کو دیکھتی ہے جس کو ہندو حکماء نے صدیوں پہلے دیکھ لیا تھا۔
اِسی عجیب و غریب طریق پر ہندو حکماء نے تقدیر کی مطلق العنانی
اور انسانی حرّیت اور بہ الفاظِ دیگر جبر و اختیار کی گتھی کو سلجھایا
اور اِس میں کچھ شک نہیں کہ فلسفیانہ لحاظ سے ان کی جدّت
طرازی داد و تحسین کی مستحق ہے اور بالخصوص اِس وجہ سے
کہ وہ ایک بہت بڑی اخلاقی جرأت کے ساتھ ان تمام فلسفیانہ
نتائج کو بھی قبول کرتے ہیں جو اِس قضیئے سے پیدا ہوتے ہیں
یعنی یہ کہ جب انا کا تعیّن عمل سے ہے تو انا کے پھندے سے
نکلنے کا ایک ہی طریق ہے اور وہ ترکِ عمل ہے۔ یہ نتیجہ انفرادی
اور ملّی پہلو سے نہایت خطرناک تھا اور اِس بات کا مقتضی تھا
کہ کوئی مجدّد پیدا ہو جو ترکِ عمل کے اصل مفہوم کو واضح کرے
بنی نوعِ انسان کی ذہنی تاریخ میں سری کرشن کا نام ہمیشہ
ادب و احترام سے لیا جائے گا کہ اس عظیم الشان انسان نے
ایک نہایت دل فریب پیرائے میں اپنے ملک اور قوم کی
فلسفیانہ روایات کی تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکار کیا کہ
ترکِ عمل سے مراد ترکِ کلّی نہیں ہے کیوں کہ عمل اقتضائے
فطرت ہے اور اِسی سے زندگی کا استحکام ہے بلکہ ترکِ عمل سے

مُراد یہ ہے کہ عمل اور اُس کے نتائج سے متعلق دل بستگی نہ ہو۔ شری کرشن کے بعد شری رام نوج بھی اسی رستے پر چلے مگر افسوس ہے کہ جس عروسِ معنی کو شری کرشن اور شری رام نوج بے نقاب کرنا چاہتے تھے شری شنکر کے منطقی طلسم نے اُسے پھر محجوب کر دیا اور شری کرشن کی قوم اُن کی تجدید کے ثمر سے محروم رہ گئی۔"

فاؤسٹ دراصل عمل ہی کو حقیقت تک پہنچنے کا ذریعہ بنا تا ہے اور اُس کے ساتھ ہی ساتھ گوئٹے کے نزدیک کائنات میں ایک ابدی حسن کارفرما ہے جو انسان کو مادّی زندگی کی پستیوں سے رُوحانی زندگی کی بلندیوں کی طرف لے جاتا ہے۔ اِن رُوحانی بلندیوں کی جھلک سچّے عاشق کو اپنی محبوبہ میں نظر آتی ہے۔ فاؤسٹ کے کردار کے ذریعے سے گوئٹے نے یہ بات اپنے قاری کے ذہن نشین کرانے کی کوشش کی ہے کہ انسان اگر ابلیس کے زیرِ اثر پست نفسانی خواہشات میں اُلجھ کر نہ رہ جائے تو وہ اس مجازی عشق کے ذریعے سے عشقِ حقیقی تک پہنچ سکتا ہے۔ اقبال کے یہاں بھی ابلیس کا تصوّر گوئٹے کے تصوّرِ ابلیس سے مختلف نہیں۔ آدم کی پیدائش کو گوئٹے کا میفسٹو اور اقبال کا ابلیس دونوں ایک ہی نظر سے دیکھتے ہیں۔ میفسٹو فاؤسٹ کو اپنے دامِ فریب میں اُلجھا کر اُسے جادُو کی شراب پلاتا ہے جس کے اثر سے فاؤسٹ جوان ہو جاتا ہے اور جادوگروں کے معمل میں ایک حسین و جمیل دوشیزہ پر عاشق ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد فاؤسٹ گرجا گھر سے واپس آتی ہوئی لڑکی گریٹشن کو اپنا دل دے بیٹھتا ہے گریٹشن اُس پر دل و جان سے فدا ہو جاتی ہے۔ فاؤسٹ گریٹشن کی ماں کو اپنے رستے سے ہٹانے کے لیے اُسے گریٹشن ہی کے ہاتھ سے زہر کھلوا دیتا ہے اور میفسٹو کے ساتھ مل کر اُس کے بھائی کو قتل کر دیتا ہے۔ گریٹشن اپنے نوزائیدہ بچّے کو تالاب میں غرق کر دیتی ہے اور اِس جرم میں اُسے قید کر دیا جاتا ہے۔ جیل خانے میں وہ اپنی موت کا انتظار کرتی ہے۔ گوئٹے نے اس ساری تفصیل میں میفسٹو کا کردار اور آدم کے ساتھ اُس کا تعلق انتہائی فن کارانہ طریقے سے بیان کیا ہے۔ انسان کی تخلیق گوئٹے کے میفسٹو اور اقبال کے ابلیس دونوں

کو ناگوارا ہے۔ نظم "تسخیرِ فطرت"، کا حصّہ بہ عنوان "انکارِ ابلیس ۱؎"، اقبال کے نظریۂ ابلیس کے اسی پہلو کو اُجاگر کرتا ہے۔

گوئٹے کے مذکورہ ڈرامہ "فاؤسٹ"، کا اقبال کی نظر میں کیا مقام ہے یہ "پیامِ مشرق"، کی نظم "جلال و گوئٹے"، سے ظاہر ہے۔ اس میں گوئٹے کے کمالِ فن کا اعتراف رومی کرتے ہیں۔ کسی فن کار کے اعترافِ فن کا یہ انداز اعتراف کرنے والے کی اپنی عظمت کی دلیل ہے اور یہ انداز ہمیں اقبال کے یہاں اکثر نظر آتا ہے ۳؎۔ اس مختصر سی نظم کا انتخاب شاید اس کے تاثر کو کم کر دے اس لیے یہ مکمل صورت میں یہاں پیش کی جا رہی ہے۔

نکتہ دانِ المنی را در ارم ۲؎ — صحبتے افتاد با پیرِ عجم
شاعرے کو ہمچو آں عالی جناب — نیست پیغمبر ولے دارد کتاب ۴؎
خواند بر دانائے اسرارِ قدیم — قصۂ پیمانِ ابلیس و حکیم ۵؎
گفت رومی اے سخن را جاں نگار — تو ملک صید استی و یزداں شکار ۶؎
فکرِ تو در کنجِ دل خلوت گزید — ایں جہانِ کہنہ را باز آفرید
سوز و سازِ جاں بہ پیکر دیدۂ — در صدف تعمیرِ گوہر دیدۂ
ہر کسے از رمزِ عشق آگاہ نیست — ہر کسے شایانِ ایں درگاہ نیست

۱؎ نوریِ ناداں نیم سجدہ بہ آدم برم (پیامِ مشرق)

۲؎ "جاوید نامہ"، میں بھرتری ہری کے کلام کی داد اس کی ایک روشن مثال ہے۔ بھرتری ہری کے بارے میں اقبال خود جو کچھ کہنا چاہتے ہیں وہ رومی کے منہ سے کہلواتے ہیں۔

۳؎ اسکا اندازِ فکر کے باعث میرا خیال یہ ہے کہ "جاوید نامہ"، کا تصور اس کی تصنیف سے مدتوں پہلے اقبال کے ذہن میں پرورش پا رہا تھا۔ اس موضوع پر میں نے "جاوید نامہ"، کے ترجمے میں مفصل بحث کی ہے۔

۴؎ یہی خیال اقبال نے کارل مارکس کے بارے میں پیش کیا ہے لیکن وہاں پیشِ نظر مفہوم مختلف ہے۔ ؎

آں کلیمِ بے تجلی آں مسیحِ بے صلیب — نیست پیغمبر ولیکن در بغل دارد کتاب

۵؎ فاؤسٹ۔

۶؎ بزیرِ کنگرۂ کبریاش مردانند — فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر (رومی)

"داند آں کو نیک بخت و محرم است
زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است" (رومی)

اِس نظم کے ساتھ ہی گوئٹے کے ڈراما "فاؤسٹ" کا نثر میں ذکر کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں۔

"اِس ڈرامے میں شاعر نے حکیم فاؤسٹ اور شیطان کے عہد و پیمان کی قدیم روایت کے پیرائے میں انسان کے امکانی نشوونما کے تمام مدارج اس خوبی سے بتائے ہیں کہ اس سے بڑھ کر کمالِ فن تصور میں نہیں آسکتا۔"

یہ اقبال کی طرف سے گوئٹے کے اعترافِ فن کا ایک پہلو ہے۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ اُنھوں نے گوئٹے کے دیوان کے جواب میں "پیامِ مشرق" لکھی اور اُس میں نظم و نثر دونوں میں گوئٹے کی شاعری کو خراجِ تحسین پیش کیا۔ اس خراجِ تحسین میں اُنھوں نے گوئٹے کے ساتھ اپنی فکری مماثلت کا ذکر بڑے والہانہ انداز سے کیا ہے اور اس فرق کو بھی نظر انداز نہیں کیا جو انھیں اپنے اور گوئٹے کے ماحول میں نظر آیا۔

پیرِ مغرب شاعرِ المانوی — آں قتیلِ شیوہ ہائے پہلوی
بست نقشِ شاہدانِ شوخ و شنگ — داد مشرق را سلامے از فرنگ
در جوابش گفتہ ام "پیغامِ شرق" — ماہتابے ریختم بر شامِ شرق
تا شناسائے خودم خود بیں نیم — با تو گویم او کہ بود و من کیم
او ز افرنگی جواناں مثلِ برق — من دمیدم از دمِ پیرانِ شرق
او چو بلبل در چمن فردوس گوش — من بہ صحرا چوں جرس گرمِ خروش
ہر دو دانائے ضمیرِ کائنات — ہر دو پیغامِ حیات اندر ممات
ہر دو خنجر صبح خند آئینہ فام — او برہنہ من ہنوز اندر نیام
ہر دو گوہر ارجمند و تابدار — زادۂ دریائے ناپیدا کنار
او ز شوخی در تہِ قلزم طپید — تا گریبانِ صدف را بر درید
من بہ آغوشِ صدف تابم ہنوز — در ضمیرِ بحر نایابم ہنوز

"پیامِ مشرق"، کے دیباچے میں اقبال گوئٹے کے سوانح نگار بیل سوشکی کے حوالے سے لکھتے ہیں۔

"بلبلِ شیراز کی نغمہ پردازیوں میں گوئٹے کو اپنی ہی تصویر نظر آتی تھی۔ اُس کو کبھی کبھی یہ احساس بھی ہوتا تھا کہ شاید میری روح ہی حافظ کے پیکر میں رہ کر مشرق کی سرزمین میں زندگی بسر کر چکی ہے۔ وہی زمینی مسرت، وہی آسمانی محبت، وہی سادگی، وہی عمق، وہی جوش و حرارت، وہی وسعتِ مشرب، وہی کشادہ دلی اور وہی قیود و رسوم سے آزادی! غرض ہر بات میں ہم اسے حافظ کا مثیل پاتے ہیں۔ جس طرح حافظ لسان الغیب اور ترجمانِ اسرار ہے اُسی طرح گوئٹے بھی ہے اور جس طرح حافظ کے بظاہر سادہ الفاظ میں ایک جہانِ معنی آباد ہے اُسی طرح گوئٹے کے بے ساختہ پن میں حقائق و اسرار جلوہ افروز ہیں۔ دونوں نے امیر و غریب سے خراجِ تحسین وصول کیا۔ دونوں نے اپنے اپنے وقت کے عظیم فاتحوں کو اپنی شخصیت سے متاثر کیا (یعنی حافظ نے تیمور کو اور گوئٹے نے نپولین کو) اور دونوں عام تباہی اور بربادی کے زمانے میں طبیعت کے اندرونی اطمینان و سکون کو محفوظ رکھ کر اپنی قدیم ترنم ریزی جاری رکھنے میں کامیاب رہے۔"

"بانگِ درا" میں آپ گوئٹے کو غالب کا ہم نوا قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں۔

آہ تو اُجڑی ہوئی دلّی میں آرامیدہ ہے

گلشنِ ویمر میں تیرا ہم نوا خوابیدہ ہے

ویمر میں گوئٹے کے علاوہ ہرڈر، شیلر اور ویلینڈ بھی رہتے تھے۔ لیکن اقبال ویمر کا ذکر گوئٹے ہی کے تعلق سے کرتے ہیں اور "پیامِ مشرق" میں اپنے اِس شعر

صبا بہ گلشنِ ویمر پیامِ ما برساں

کہ چشم نکتہ وراں خاکِ آں دیار افروخت

کے حاشیے دیمر کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"جرمنی میں ایک شہر ہے جہاں گوئٹے نے اپنی زندگی کا بہت
ساحصّہ بسر کیا اور بعد انتقال وہیں دفن ہوا۔"

گویا گلشنِ ویمر کے ساتھ اقبال کا تعلقِ خاطر محض گوئٹے کی وجہ سے ہے
ہرڈر، شیلر اور ویلینڈ کی وجہ سے نہیں۔

حرفِ آخر

اقبال ایک وسیع المطالعہ شاعر تھے اور یورپ کے اُن مفکرین کے علاوہ بھی مشرق و مغرب کا شاید ہی کوئی مفکر ہو جس کی تحریروں اور افکار کا اُنھوں نے بہ غور مطالعہ نہ کیا ہو۔ یہ مطالعہ اُنھوں نے انتہائی فراخ دلی سے کیا لیکن اس کے باوجود اُنھوں نے حقیقت کو اوروں کی نظر سے نہیں بلکہ اپنی نظر سے دیکھنے کی کوشش کی۔

میانِ آب و گِل خلوت گزیدم — ز افلاطون و فارابی بریدم
نکردم از کسے دریوزۂ چشم — جہاں را جز بہ چشمِ خود نہ دیدم

اور اگرچہ اُنھوں نے قدم قدم پر اپنے نظریات مغربی مفکرین کے مقابلے میں پیش کیے ہیں اور مغربی فلسفے کو فرنگی شیشہ گری اور فرنگی بت کدہ وغیرہ کے نام سے یاد کرتے ہوئے جا بہ جا فلسفۂ مغرب کی نارسائی کی جانب اشارے کیے ہیں مثلاً

مے از میخانۂ مغرب چشیدم — بہ جانِ من کہ دردِ سر خریدم
نشستم با نکویانِ فرنگی — ازاں بے سوز تر روزے نہ دیدم

یا

کہا اقبال نے شیخ حرم سے — تہِ محرابِ مسجد سو گیا کون
ندا مسجد کی دیواروں سے آئی — فرنگی بت کدے میں کھو گیا کون

یا

اٹھا نہ شیشہ گرانِ فرنگ کے احسان — سفالِ ہند سے مینا و جام پیدا کر

یا

پڑھ لیے میں نے علومِ شرق و غرب — روح میں باقی ہے اب تک درد و کرب

لیکن مغربی علم و فن کے جن چشموں سے انھوں نے اپنی پیاس بجھائی ہے۔ اُن کا ذکر بڑی کشادہ دلی اور احسان مندانہ انداز سے کیا ہے۔ ابھی اقبال کی طالب علمی کا زمانہ تھا کہ پروفیسر آرنلڈ جو گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفے کے استاد تھے ملازمت سے سبک دوش ہو کر واپس لندن چلے گئے۔ اقبال کے دل میں انھوں نے جو ذوقِ علم کا بیج بویا تھا وہ ابھی تک پوری طرح برگ و بار نہیں لایا تھا۔ اقبال کو اس بات کا شدت سے احساس تھا کہ پروفیسر آرنلڈ کے چلے جانے سے اُن کا علم فلسفۂ مغرب ادھورا رہ گیا ہے۔ چنانچہ اپنے اس درد و کرب کا اظہار آپ نے اس نظم میں کیا جو انھوں نے آرنلڈ کی یاد میں "نالۂ فراق" کے عنوان سے کہی۔

ذرہ میرے دل کا خورشید آشنا ہونے کو تھا — آئینہ ٹوٹا ہوا عالم نما ہونے کو تھا
نخل میری آرزوؤں کا ہرا ہونے کو تھا — آہ کیا جانے کوئی میں کیا سے کیا ہونے کو تھا

ابرِ رحمت دامن از گلزارِ من برچید و رفت
اندکے بر غنچہ ہائے آرزو بارید و رفت

طلبِ علم کی یہ خواہش انھیں کسی پہلو قرار نہیں لینے دیتی۔ چنانچہ پروفیسر آرنلڈ کو کلیمِ ذرۂ سینائے علم کہنے کے بعد تحصیلِ علم کا ذوق یوں بیان کرتے ہیں۔

توڑ کر نکلوں گا میں پنجاب کی زنجیر کو

صرف یہی نہیں بلکہ عمر کے ہر حصے میں اپنے نظریاتی اختلاف کے باوجود وہ مغربی علوم کا ذکر ایک طالب علمانہ خلوص سے کرتے ہیں اور اس کی مثالیں کلامِ اقبال کے علاوہ مثلاً

خرد افزود مرا درسِ حکیمانِ فرنگ (پیامِ مشرق)
علوم تازہ کی سرمستیاں گناہ نہیں (بالِ جبریل)

اُن کی نثری تحریروں میں بھی جا بہ جا نظر آتی ہیں۔ اصل میں اقبال کے نظامِ فکر کی تصویر نیٹشے کے اِس جملے میں دیکھی جا سکتی ہے:

"انسان کی عظمت اِس میں ہے کہ وہ ایک پل ہے نہ کہ منزل
(بہ قولِ زرتشت)

اور اقبال کے فکر و نظر نے جس فن کارانہ کمال کے ساتھ مشرق و مغرب کے درمیان ایک پل کا کام دیا ہے وہ ہمارے مشرقی ادب کا متاعِ گراں بہا اور لازوال سرمایہ ہے۔

₹ 73/-

ISBN : 978-81-7587-642-2

9788175876422